

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2014. CXVIII. évfolyam 2. szám

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Kecskeméti Gábor

főszerkesztő

Csörsz Rumen István

felelős szerkesztő

Balázs Mihály

Bíró Ferenc

Bitskey István

Császtvay Tünde

Dávidházi Péter

Kőszeghy Péter

Szörényi László

Tverdota György

Vizkelety András

*

Bene Sándor

a Szemle rovat szerkesztője

SZERKESZTŐSÉG

1118 Budapest, Ménesi út 11–13.

Internet címünk: <http://itk.iti.mta.hu>

Elektronikus levélcímünk: itk@iti.mta.hu

TARTALOM

<i>Tüskés Gábor</i> : Elbeszélő irodalom és reformáció. Egy interdiszciplináris kutatási terület problémái, eredményei és feladatai	163
<i>Simon József</i> : Zsákmány. Enyedi György esete Pál apostollal, Héliodórosszal és Werner Jaegerrel	189
Műhely	
<i>Pajorin Klára</i> : Asztrológia, mágia és Apuleius-kultusz	
Mátyás király műveltségében	215
<i>Debreczeni Attila</i> : Kazinczy emlékéllító archívuma 1802–1803-ból	226
Műelemzés	
<i>Töttös Gábor</i> : Szövétnek egy sötét korszakban. Garay János: <i>Szent László</i>	245
<i>Fried István</i> : Jókai-antihősök a cirkuszban (Két kései novella „esztétiká”-ja)	260
Szemle	
Jankovits László: <i>Nobilis ingenio</i> . Janus Pannonius költészete (<i>Bíró Csilla</i>)	276
Csepregi Zoltán: A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján (<i>Molnár Antal</i>)	283
Ladislaus Bartholomaeides: A természet jóvoltából hajózható Sajó folyóról (<i>Restás Attila</i>)	288
Tarjányi Eszter: Arany János és a parodisztikus hagyomány (<i>Imre László</i>)	291
Harmath Artemisz: Szüntelen jóvátétel. Újraolvasni Weörest (<i>Molnár Eszter</i>)	295
Krónika	
Fáj Attila (1922–2013) (<i>Szörényi László</i>)	301

TÜSKÉS GÁBOR

Elbeszélő irodalom és reformáció

Egy interdiszciplináris kutatási terület problémái, eredményei és feladatai

Az elbeszélő irodalom és a reformáció kapcsolatát feltérképező módszeres kutatások gyökerei a 20. század utolsó harmadáig nyúlnak vissza. E kutatások több tudományágban, gyakran egymástól függetlenül, különböző szinteken folytak, de csak ritkán valósult meg az eredmények és tapasztalatok kölcsönös kicserélése. A vizsgálatok jelentőségét elsősorban az adja, hogy a címbeli fogalmak egy olyan kérdéskört határolnak körül, amely mögött a tudománytörténetnek csupán részben ismert és tudatosított összetevői állnak, s amelynek további feltárása hozzájárulhat a kora újkor irodalom- és eszmetörténeti folyamatainak jobb megértéséhez. Áttekintésem célja az alkalmazott fogalmi eszköztár kritikai számbavétele, a kutatástörténet fő sajátosságainak feltérképezése, a hiányok megnevezése és néhány következtetés megfogalmazása. Az anyag nagy mennyisége miatt elkerülhetetlen, hogy rendszeres tárgyalás helyett csupán vázlatos képet adjak, jellemző példákat emeljek ki, s azokra az elvi és módszertani tanulságokra összpontosítsak, amelyek hasznosíthatónak tűnnek a továbbiakban. Az áttekintés középpontjába a német nyelvterületet állítom, kitekintéssel a magyarországi fejleményekre.¹

Terminológiai problémák

Az „elbeszélő irodalom” fogalma nem csekély kihívást jelent mind a történeti elbeszélés-kutatásnak, mind az irodalomtudománynak. A fogalmat nem abban az értelemben használom, amint az például Paul Böckmann és Eberhard Lämmert nyomán elterjedt a germanisztikában.² A fogalom itt a nyomtatásban kiadott, elsősorban a széles rétegeknek szóló, különféle elbeszélő szövegek összességét jelöli, s egyaránt magában foglalja a kompilatív gyűjtemények szórakoztató vagy moralizáló célzatú prózai történeteit és

1 A kora újkori magyarországi református egyháztörténet, egyházi műveltség, prédikáció és imádságirodalom kutatásának nemzetközi kitekintésű számbavétele: *Egyház és kegyesség a kora újkorban: Kutatástörténeti tanulmányok*, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás, CSORBA Dávid, BARÁTH Béla Levente, Debrecen, 2009. – Ez úton is megköszönöm Imre Mihálynak és Papp Vilmosnak a tanulmány kéziratához fűzött megjegyzéseiket.

2 Paul BÖCKMANN, *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, 1, *Von der Sinnbildsprache zur Ausdruckssprache: Der Wandel der literarischen Formensprache vom Mittelalter zur Neuzeit*, 2. Aufl., Hamburg, 1965; Eberhard LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart, 1955. Vö. Wolfgang BRÜCKNER, *Geistliche Erzählliteratur der Gegenreformation im Rheinland*, *Rheinische Vierteljahresblätter*, 40(1976), 150–169, itt: 150.

azokat a hosszabb elbeszéléseket, melyeket az újabb német irodalomtudomány összefoglalóan a prózaregény terminussal jelöl.³ A figyelmet érdemes kiterjeszteni azokra az egyéb, nem narratív szövegtípusokra is, amelyek gyakran tartalmaznak elbeszélő anyagokat.

A fogalom mögött a filológia és a folklorisztika egyik régi, de következményeit tekintve ma sem teljesen lezárt és tanulság nélküli vitája húzódik meg a szóbeli hagyományozódás kérdéseiről, a „népi”, illetőleg „populáris” jelző használatáról. A vita középpontjában a széles rétegek körében végbemenő hagyományozódási folyamatok álltak, különös tekintettel az irodalom szerepére az elbeszélő szövegek közvetítésében. A Grimm testvérek célzott gyűjtései és szelektív feldolgozási szempontjai hosszú időre meghatározták a kutatás irányát;⁴ a didaktikus célzatú elbeszéléseket például az irodalomtudomány és a folklorisztika egyaránt sokáig elhanyagolta. Csak az 1960-as években vált elfogadottá a felismerés, melynek értelmében az elbeszélő szövegek bármilyen szempontú vizsgálata feltételezi az irodalmilag megragadható témák, motívumok történetének pontos ismeretét. Az „elbeszélés” definíciójáról azonban máig sincs egyetértés sem az irodalomtudományban, sem a történeti elbeszélés-kutatásban.

A történeti elbeszélés-kutatás⁵ multidiszciplináris jellegű, összehasonlító tudományterületként⁶ az irodalomtudományból és a folklorisztikából nőtt ki a 20. század második felében. Megszilárdulását jelzi az *Enzyklopädie des Märchens* kutatóhelyének létrehozása 1957-ben Kielben (1980 óta fenntartója a Göttingeni Tudományos Akadémia), a *Fabula* című folyóirat (1958) és az International Society for Folk Narrative Research (1959) megalapítása, valamint a terület alapvető nemzetközi kézikönyvének számító *Enzyklopädie des Märchens* elindítása (1977).⁷ Ez a lezárás előtt álló, monumentális kézikönyv-sorozat a diakrón szemlélet és a komparatív módszer következetes alkalmazása révén a történeti elbeszélés-kutatás kiemelkedő teljesítménye.

A terület fő célkitűzései közé tartozik a nemzetközi elbeszéléstípusok, motívumok történetét, közvetítését, elterjedését és funkcióit érintő kérdések tisztázása, az irodalmi és a szóbeli hagyomány közti kapcsolatok, kölcsönhatások feltárása, továbbá a „populáris” elbeszélő szövegek műfaji, tipológiai problémáinak megoldása. A kutatások során ismételten megkérdőjelezték a szóbeli hagyomány hosszú ideig fennálló, töretlen

3 Vö. *Erzählte Welt: Frühneuzeitliche Erzählliteratur aus den Beständen der Universitätsbibliothek Marburg. Ein Katalog*, hg. v. Jörg Jochen BERNs, Marburg, 1993.

4 Hans-Jörg UThER, *Die „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm im Spiegel ihrer Kritiker: Ein Beitrag zur frühen Sagenrezeption = Hören Sagen Lesen Lernen: Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ursula BRUNOLD-BIGLER, Hermann BAUSINGER, Bern stb., 1995, 721–739.

5 Elfriede MOSER-RATH, *Gedanken zur historischen Erzählforschung*, *Zeitschrift für Volkskunde*, 69(1973), 61–81.

6 Bengt HOLBEK, *On the Comparative Method in Folklore Research*, with contributions from Hermann BAUSINGER, Lauri HONKO, Roger D. ABRAHAMS, Turku, 1992; Uő, *Tendencies in Modern Folk Narrative Research*, Turku, 1992.

7 *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, begründet von Kurt RANKE, hg. v. Rolf Wilhelm BREDNICH, 1–13, Berlin–New York, 1977–2010 (a továbbiakban: EM).

folyamatosságának hipotézisét, s a feltételezéseket egyre inkább forrástanulmányokkal és az irodalmi összefüggések feltáráásával helyettesítették. Ezzel párhuzamosan a narratológiában az 1960-as évek közepe óta zajlik az a több diszciplínát átfogó, elméleti és módszertani vita, melynek fő célja a több műfajra és szövegtípusra érvényes elbeszélés-elméletek kidolgozása.

Nagyjából ugyanebben az időben az irodalomtudományban megjelent a felismerés, hogy tévedés volt eleve kirekeszteni az ún. „népi”, azaz a társadalmi rétegek összességét megcélzó szövegeket a retorikai vizsgálatokból. Ez egyben azt is jelenti, hogy retorikai elemzés nélkül nem lehet kielégítő a 16–17. századi elbeszélő irodalom értelmezése. Az apofteg mák tudós körökben elterjedt használata ösztönözte például azokat a retorikai vizsgálatokat, amelyek ebben a kifejezésformában vélték megtalálni a történetírás és általában az epikai műfajok kiindulópontját. A régebbi, jórészt szellemtörténeti alapozású elbeszélés-elméleteket idővel felváltották az újabb, strukturalista, szövegnyelvészeti vagy kommunikációelméleti megalapozású kutatások.⁸ A fogalmi meghatározások itt az elbeszélés rendjére, folyamatára és perspektívájára irányulnak elsősorban. Az újabb kutatások feltárták a beszéd és a fikciós elbeszélés közti közös vonásokat. A retorika és az elbeszélés közti összefüggések új szerephez jutnak a szövegnyelvészeti és szemiológiai fogalmak azon alkalmazási kísérleteiben is, melyek a retorikai alakzatok elméletének a korábbiaktól eltérő, új rendszerbe foglalására irányulnak.

Az 1990-es években született meg a felismerés, mely szerint a német irodalomtörténetet a romantika korától kedve nagymértékben befolyásolta a diszciplína meghatározó képviselőinek felekezeti hovatartozása.⁹ Ennek egyik következménye az volt, hogy – mint Wolfgang Harms megfogalmazta – az „az elképzelés, mely szerint a reformáció újrakezdést és éles határvonalat hozott az irodalomban, s új élettel töltötte meg azt [...], hagyományvesztéshez vezetett [...] a régi leértékelésének [...] értelmében”.¹⁰ Ez a hagyományvesztés, mely az értékelő korszakmegjelölés következtében

8 *Erzählforschung: Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik. Mit einer Auswahl-Bibliographie zur Erzählforschung*, 1–3, hg. v. Wolfgang HAUBRICHS, Göttingen, 1976–1978; J. G. PANKAU, *Erzähltheorie = Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 2, hg. v. Gert UEDING, Tübingen, 1994, 1425–1432.

9 Vö. Klaus WEIMAR, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, München, 1989; Jürgen FOHRMANN, *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte: Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichte* zwischen Humanismus und Deutschem Kaiserreich, Stuttgart, 1989; *Wissenschaft und Nation: Studien zur Entstehungsgeschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. v. Jürgen FOHRMANN, Wilhelm VOSSKAMP, München, 1991; *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, hg. v. Jürgen FOHRMANN, Wilhelm VOSSKAMP, Stuttgart–Weimar, 1994. A magyar irodalomtudományban a 18. század vonatkozásában érvényesülő „reflektálatlan protestáns szemlélet”, „felekezetiileg kondicionált megközelítés” kritikájához vö. SZILÁGYI Márton, *Vallás, felvilágosodás, irodalom: Kételyek és megfontolások*, *Korunk*, 20(2009)/10, 12–19.

10 Wolfgang HARMS, *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen = Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen: Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg am 13. und 14. Oktober 1977)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978 (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, 32), 7–14, itt: 11; vö. Uő, *Das Interesse an mittelalterlicher deutscher Literatur zwischen der Reformationszeit und der Frühromantik = Akten des 6. Internationalen Germanistenkongresses Basel 1980*, hg. v. Hans-Gert ROLOFF, Bern stb., 1981, 1, 60–84. Az idézeteket saját fordításomban közlöm.

ment végbe, nem a kora újkorba átvezető időszakot jellemezte, hanem ezen időszak 19. századi irodalomtudományi megítélését. A germanisztika csak az utóbbi időben kezd megszabadulni azoktól az elvektől, amelyeket az újkorba való átmenetre mint alapvető fordulatra vonatkozó, felekezeti szempontoktól sem mentes feltételezés rögzített. A medievista Klaus Schreiner már 1981-ben megállapította: a késő középkor és a reformáció kutatásának újabb eredményei ismételten megkérdőjelezték a germanisztika által a 15–16. század fordulóján tételezett korszakhatárt, s ezzel felhívták az irodalom- és a történettudomány figyelmét a kora újkori művelődés- és eszmélet történet dialektikus alapszerkezetére.¹¹ A jelzett időszakban számos területen megfigyelhetjük a különböző hagyományrétegek egymásmellettségét, eltérő használatának, helyzet- és funkcióváltozásának kombinációját.¹²

Az utóbbi évtizedekben felélénkültek azok a kutatások, melyek célja nem csupán az egykori katolikus területek kora újkori irodalmában található fehér foltok felszámolása, hanem a felekezeti meghatározottságú irodalomtörténeti szemlélet felülvizsgálata és meghaladására irányulnak. A „délnémet irodalom” – mindenekelőtt Dieter Breuer¹³ és Hans Pörnbacher¹⁴ által használt – időközben széles körben elfogadott fogalma nem korlátozódik sem a „katolikus”, sem a „barokk” jelenségekre; az e paradigma keretében folyó újabb kutatások jó lehetőséget adnak a különböző felekezetek kulturális önértelmezése közti politikai, társadalmi és irodalmi párhuzamok, kölcsönhatások rögzítésére. Az egységes német nemzeti irodalomról vallott elképzelés az utóbbi időben tarthatatlanná vált a felekezeti érdekektől mentes nézőpontból, s szükségesnek bizonyult a korábbi értékelések felülvizsgálata.¹⁵ Ma már nem igényel bizonyítást, hogy a délnémet irodalom és művelődés megnyilvánulásait csak a 18–19. század művészet- és irodalom-felfogása szorította háttérbe a korábbi kutatásban és a nemzettudatban. Az

11 Klaus SCHREINER, *Grenzen literarischer Kommunikation: Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation = Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit: Symposium Wolfenbüttel 1981*, hg. v. Ludger GRENZMANN, Karl STACKMANN, Stuttgart, 1984, 1–20.

12 *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*, hg. v. Wolfgang HARMS, Jean-Marie VALENTIN, Amsterdam, 1993.

13 Dieter BREUER, *Raumbildungen in der deutschen Literaturgeschichte der frühen Neuzeit als Folge der Konfessionalisierung*, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 117(1998), 180–191.

14 *Bayerische Bibliothek: Texte aus zwölf Jahrhunderten*, II, *Die Literatur des Barock*, hg. v. Hans PÖRNBACHER, München, 1986.

15 Dieter BREUER, *Oberdeutsche Literatur 1565–1650: Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit*, München, 1979; Uő, *Deutsche Nationalliteratur und katholischer Kulturkreis = Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit: Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*, hg. v. Klaus GARBER, Tübingen, 1989, 701–715, itt: 703; Uő, *Das Ärgernis der katholischen Literatur: Zur Geschichte einer Ausgrenzung = Europäische Barockrezeption*, hg. v. Klaus GARBER, Wiesbaden, 1991, 455–463; Uő, *Katholische Konfessionalisierung und poetische Freiheit = Die katholische Konfessionalisierung*, hg. v. Wolfgang REINHARD, Heinz SCHILLING, Münster, 1995, 166–183. A katolikus és protestáns hagyományra épülő művelődési rendszerekhez vő. Anton SCHINDLING, *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650–1800*, München, 1994, 3; Günter HESS, *Deutsche Nationalliteratur und oberdeutsche Provinz: Zu Geschichte und Grenzen eines Vorurteils*, *Jahrbuch für Volkskunde*, 8(1985), 7–30.

eszméletörténeti irányultságú irodalomtörténeti kutatások az utóbbi tizenöt-húsz évben Magyarországon is jelentős eredményeket hoztak teológia és irodalom, felekezeti és fikció kapcsolatára nézve.¹⁶

Az utóbbi évtizedek irodalomtudományában elfogadottá vált egy olyan irodalomfogalom, amely nyitott a 16–17. század egész irodalmi termésére és az azzal állandó kölcsönhatásban álló szóbeliségre.¹⁷ Ez a meghatározás az irodalmi kommunikáció folyamat-jellegét hangsúlyozza, s hatályaon kívül helyezi az „irodalmi” és a „nem irodalmi” közti megkülönböztetést. Az induktív-leíró poétikák meghatározása szerint az irodalmi műfajok pragmatikus fogalmak, melyek célja a valóságban létező szövegek sokféleségének elrendezése. E definíció értelmében a műfajok közlési vagy kommunikációs változatok, ún. formátípusok, melyek bizonyos történeti, társadalmi és kulturális feltételek között aktualizálódnak. Ezt az irodalom- és műfajfogalmat a történeti elbeszélés-kutatás is elfogadja.

Az elbeszélő irodalom közös elméletének, definíciójának és rendszerezésének egyik ma is fennálló akadálya az, hogy nem határozható meg pontosan sem az elbeszélés kritériumainak összessége, sem pedig a narratív szövegek korpusza. Az irodalomtudomány és az elbeszélés-kutatás továbbra is használja az elbeszélő szövegek hagyományos műfajmegjelöléseit, ezeket azonban kritikailag felülvizsgálja és olyan utólagos konstrukcióként mutatja be, amelyek többnyire alkalmatlanok a számos altípus, átmeneti és köztes forma, műfaji változat és szövegtípus megfelelő leírására.

A történeti folklorisztikai elbeszélés-kutatás az utóbbi száz évben létrehozott egy műfaji, típus-, téma- és motívumrendszert, amelyről ma egyre világosabban látni, hogy jórészt ugyancsak pusztán konstrukció.¹⁸ Az ismereteknek ez a mesterségesen megalkotott rendszere számos eszme-, társadalom- és tudománytörténeti előfeltételen és feltévésen nyugszik, amelyek sok esetben máig meghatározzák a kutatások perspektíváját.¹⁹ Az említett rendszer kidolgozása nem volt teljesen független a germanisztika és a nemzetközi folklorisztika jórészt 19. századi képviselőinek felekezeti hovatartozásától, valamint az angolszász, skandináv és német protestáns nemzetfelfogástól sem.²⁰ A 19. századi kultúrharok idején a katolikus szerzők ultramontán elfogultságának feltételezése is hozzájárult a kölcsönös fenntartásokhoz és a valós történeti folyamatok figyelmen kívül hagyásához.²¹

16 Vö. pl. BALÁZS Mihály, *Teológia és irodalom: Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei*, Bp., 1998; Uő, *Felekezeti és fikció: Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*, Bp., 2005; ÁCS Pál, *Katolikus irodalom és kultúra Magyarországon a reformáció századában* = Uő, „Az idő ósága”: Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban, Bp., 2001, 220–234.

17 GÁBOR Tüskés, *Schriftliche Folklore im 17. Jahrhundert*, *Fabula*, 42(2001), 1–21, itt: 2.

18 DAN BEN-AMOS, *Do We Need Ideal Types (in Folklore)? An Address to Lauri Honko*, Turku, 1992.

19 WOLFGANG BRÜCKNER, *Reformation* = EM, 11 (2004), 454–459, itt: 455.

20 WOLFGANG BRÜCKNER, *Konfession, Konfessionen* = EM, 8 (1996), 116–122, itt: 120.

21 Vö. *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen: Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Beiträge des Dresdener Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai, 2007*, hg. v. THOMAS PITTRÖF, Walter SCHMITZ, Freiburg i. Br.–Berlin–Wien, 2010.

A nemzeti-romantikus örökség és a különféle ideológiai elfogultságok a reformációkutatásban is sokáig befolyásolták a kutatási módszereket és eredményeket.²² A 20. század első harmadában a német evangélikus bibliamagyarázat keretében kidolgozott filológiai műfajelmélet, az ún. formatörténet az elbeszélő műfajok funkcionális értelmezésére összpontosított, esztétikai szempontokat is magában foglaló eszköztárat dolgozott ki, s a bibliai szövegek, köztük az elbeszélések hagyományozódására, korabeli beágyazottságára, szerkezetére, motívumaira és tipológiájára vonatkozó kérdéseket tett fel.²³ A néprajzi, történeti folklorisztikai elbeszélés-kutatás eszmetörténeti feltételeire és korai szakaszára így olyan nép- és hagyomány-elképzelések is hatottak, amelyek ma már jórészt egyházi összefüggésektől elvonatkoztatott teológiai állításoknak nevezhetők. Innen nézve a reformáció, továbbá a mozgalom eszme- és tudománytörténeti következményei alapvető jelentőségűek voltak az elbeszélés-kutatás önértelmezésében és további kérdésfeltevéseiben.

De nemcsak az „elbeszélő irodalom” fogalmát, hanem a „reformáció” terminust is különféleképpen, sőt gyakran ellentétes módon határozzák meg az egyes tudományágakban. Az irodalomtudományban az egyháztörténettől kölcsönözték a fogalmat a 19. század második felében, egy olyan irodalomtörténeti korszak jelölésére, amely tágabb értelemben átfogja az egész 16. századot, szűkebb értelemben a Luther fellépése és az augsburgi vallásbéke közti évtizedeket öleli fel. Számos érv szól ma is a „reformáció” mint irodalomtörténeti korszakelnevezés mellett, ugyanakkor egyre kevésbé lehet eltekinteni attól, hogy a „reformáció” elfogadása önálló irodalmi korszakként nem utolsósorban a 19. század döntő mértékben konzervatív- vagy liberális-protestáns irányultságú, német nemzeti történetírásában gyökerezik. A német nyelvterületen legbefolyásosabb irányzat, a wittenbergi túlhangsúlyozása révén hosszú időre feledésbe merült nemcsak az ellenreformációs alternatíva a történeti, eszmetörténeti kutatásokban, hanem Zwingli svájci változata mellett a térben és időben jóval korlátozottabb, de bizonyos területeken annál nagyobb jelentőségű kálvini áramlat is.²⁴ Mivel a reformációkutatásban, az irodalom- és eszmetörténetben egyaránt sokáig alábecsülték a latin nyelvű tudományosság közös európai alapjait és hatásait, a reformáció irodalmának összeurópai kapcsolatrendszere csak a nagy késéssel megindult barokk-kutatások révén vált önálló témává. A „lutheri pauza” Wolfgang Stamler által megalkotott fogalmát a germanisztika csak nemrég vizsgálta felül és ismerte fel téves elméletek kiin-

22 Vö. Heiko A. OBERMANN, *Zwei Reformationen: Luther und Calvin – Alte und Neue Welt*, Durchgesehen und mit einem Nachwort v. Manfred SCHULZE, Berlin, 2003. H. Balázs Éva szerint a két világháború között a budapesti egyetem bölcsészkarán a professzorok felekezeti alapú csoportosulásai „befolyásolták a 18. századra vonatkozó történeti ítéleteket”. H. BALÁZS ÉVA, *Életek és korok: Válogatott írások*, szerk. KRÁSZ LILLA, Bp., 2005, 258–259.

23 Axel OLRİK, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, Zeitschrift für deutsches Altertum, 51(1909), 1–12; Martin DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919 (2., bőv. kiad. uo., 1933); Hermann GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1921 (reprint: Neukirchen, 1987). Vö. Wolfgang BRÜCKNER, „Narrativistik”: *Versuch einer Kenntnisnahme theologischer Erzählforschung*, Fabula 20, H. 1–3 (Festschrift für Max Lüthi, Berlin, 1979), 18–33.

24 Heinz SCHILLING, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, hg. v. Luise SCHORN-SCHÜTTE, Olaf MÖRKE, Berlin, 2002.

dulópontjaként, s ugyanekkor nőtt meg az olyan forrásfeltárások jelentősége, amelyek komolyan veszik az óriási mennyiségű nyomtatott reformációs szöveganyag irodalmi vonatkozásait. Csak újabban léptek előtérbe a kutatásban a kor irodalmának mindazon jelenségei, melyek csupán részben hordozzák a reformáció hatását. Elbeszélés-történeti szempontból sem közömbös a reformációkutatásnak az a felismerése, mely szerint míg német területen a harmincéves háború után, bizonyos területi különbségekkel, fokozatosan végbement a protestáns egyházak intézményi, hitvallási, liturgikus uniója, Magyarországon a protestáns felekezeti határok továbbra is megmaradtak, mégpedig az összes kulturális, liturgikus, teológiai és műfaji sajátossággal együtt.

A történeti retorikakutatásokban, amelyek Peter Blicklével egyetértve „a tiszta evangélium megfelelő értelmezése körül folyó, társadalmilag korlátlan vita”-ként, Peter Matheson nyomán „a vallási elképzelések paradigmatiszmas változása”-ként és „alapvetően retorikai történés”-ként határozzák meg a reformációt,²⁵ a reformáció retorikája viszonylag új területnek számít. A reformációkutatás és a történeti retorikakutatás azáltal jutottak egymást kiegészítő, új feladatokhoz, hogy az „átlagembert”, illetőleg az igehirdetés címzettjeit már nem egyirányú folyamatok tárgyaként, hanem interaktív megnyilvánulások résztvevőjeként értelmezték.²⁶ Egyik tanulmányában Robert W. Scribner a reformáció „kommunikációs folyamatának egészét” jelölte meg kutatási területként, amely a szövegeken túl magában foglalja a kommunikáció cselekvési, szóbeli, vizuális és szimbolikus formáit is.²⁷

Az elbeszélés-kutatásban sem elhanyagolható a megfigyelés, mely szerint a német protestantizmus számára a retorika valójában teljes világszemléletet jelentett, melynek megvan a saját ismeretelmélete, etikája és antropológiája, s mindezeknek megvannak a speciális beszédművészeti, szövegelméleti következményei. A reformátorok az írásértelmezés szolgálatára rendelték a retorikát, az elbeszélést az igehirdetésben a prófétai igehirdetés folytatásának tekintették, s a Bibliát és a történelmet mint példaforrást a retorika szolgálatába állították az elvont teológiai tartalmak megvilágítása érdekében.²⁸ A protestáns prédikációs exemplumok és a teológusképzés közti kapcsolatot már korábban felismerték, a reformáció használati irodalmának retorikai sajátosságait azonban még alig vizsgálták. Az újabb kutatások szerint a könyvnyomtatás megjelenése nem hozott alapvető médiumváltást a szövegek és az eszmék közvetítésében, hanem csupán felgyorsította a kéziratok tömegtermelésének már a későközépkorban megkezdődött folyamatát, amit aztán a reformáció tovább

25 Peter BLICKLE, *Reformation und Freiheit = Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, in Gemeinschaft mit E. BUCHWALTER hg. v. Bernd MOELLER, Gütersloh, 1998, 37; Peter MATHESON, *The Rhetoric of the Reformation*, Edinburgh, 1998, 241.

26 Immo MEENKEN, *Reformation = Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 7, hg. v. Gert UEDING, Tübingen, 2005, 1078–1096, itt: 1078.

27 Robert W. SCRIBNER, *Flugblatt und Analphabetentum = Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit: Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, hg. v. Hans-Joachim KÖHLER, Stuttgart, 1981, 66.

28 MEENKEN, *Reformation...*, i. m., 1080.

dinamizált és átmenetileg irányítás alá vont.²⁹ A reformáció eredményessége eszerint nem tekinthető egyszerűen a könyvnyomtatás következményének; a reformáció kommunikációs folyamatának korai szakasza, tekintettel az írni-olvasni nem tudók több mint 95%-os arányára, csupán egy túlnyomórészt szóbeli, a „fél-orális olvasás formái” által uralt eseményssorként értelmezhető. A változatos szöveg- és képtípusokat felvonultató rölapok, röpiratok megsokszorozó hatása valójában a kimondott szó nyomán érvényesült. A legkülönbélebb diskurzusok, elméletek és paradigmák megjelenítőjeként körülbelül 1700-ig a prédikáció maradt az uralkodó médium, melyben a prédikátor szerzők alapvető jelentőséget tulajdonítottak az elbeszélő hagyomány különböző témáinak és formáinak.³⁰

A történeti elbeszélés-kutatásban a „reformáció” tágabb értelemben nem pusztán korszakfogalom, hanem megjelöli a kora újkortól a jelenig tartó, felekezeti meghatározottságú művelődési folyamatok kiindulópontját.³¹ A figyelem középpontjában az ún. „populáris” irodalom „protestáns” jellegzetességeinek összessége áll. Ide tartozik mindenekelőtt az elbeszélő hagyományok továbbvitele és ösztönzése a reformáció különféle irányzataiban, s ide tartoznak e hagyományok eszmei, nyelvi és intézményesült utóhatásai. A felekezeti sajátosságokra figyelő forrásfeltárások a populáris elbeszélő irodalom műfajaiban, szövegtípusaiban csupán néhány évtizede folynak, mindenekelőtt a prédikációnak és az igehirdetésnek a történetközvetítés társadalmi helyeként végbement felfedezése következtében.³² Az elbeszélés-kutatás a 20. század utolsó harmadában nyitott utat az új irodalomtudományi és szövegértelmező eljárásoknak, amikor a nemzeti filológiák és a komparatiztika kibővített irodalom-fogalmának megfelelően kezdte komolyan venni a retorikai elemzések jelentőségét a közvetítési folyamatok és elbeszélő stratégiák feltárásában. Ezzel a középkori használati szövegek mellett az egész kora újkori homiletikai kézikönyvtermés és história-irodalom is a figyelem előterébe került.

Wolfgang Brückner 1974-ben kiadott, filológiai-forráskritikai szemléletű, a történeti hagyományozódás folyamatait középpontba állító kézikönyve³³ óta Lutherrel kapcsolatban például nemcsak a reformátor közmondáshasználatát, fabulagyűjteményét és a népi hiedelmekkel kapcsolatos nézeteit vizsgálják,³⁴ hanem feltárják ismereteinek irodalmi forrásait is. Kutatják továbbá az elbeszélő műfajok, toposzok és motívumok lutheri használatát, elemzik a „históriák” alkalmazásával kapcsolatos, jórészt Melanchthonra visszavezethető elvi álláspontját, s nyomon követik az „elbeszélő” Lu-

29 Uo., 1087–1089.

30 Heike TALKENBERGER, *Kommunikation und Öffentlichkeit in der Reformationszeit*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 6. Sonderheft (Forschungsreferate, 3), 1994, 1–26.

31 BRÜCKNER, *Reformation...*, i. m., 454.

32 BRÜCKNER, *Konfession, Konfessionen...*, i. m., 120–121.

33 *Volkserzählung und Reformation: Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hg. v. Wolfgang BRÜCKNER, Berlin, 1974; vö. BRÜCKNER, *Reformation...*, i. m., 455–456.

34 Vö. pl. Dietz-Rüdiger MOSER, *Laienbildung und 'Volksdichtung' bei Martin Luther = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 55–77.

ther körüli jelenségcsoportot, melyben Luther maga is az irodalmi hagyomány alakjává lépett elő. Az ugyancsak Wolfgang Brückner által kezdeményezett terv a kora újkori katolikus elbeszélő irodalom kézikönyvszerű feldolgozására máig nem valósult meg.³⁵ Viszonylag rövid ideje vizsgálják a részben sajátosan felekezeti jellegű exemplumirodalom, a kalendáriumok és protestáns mártírológiumok keletkezésének eszmei feltételeit, s elemzik teológiai vonatkozásaikkal, alakváltozásaikkal együtt a svank-³⁶ és az ún. ördögirodalmat. A kutatás felismerte a kateketikai irodalom elbeszélés-történeti jelentőségét, s megkezdődött a kuriozitások, prodigiumok,³⁷ szörnyekkel kapcsolatos és gyilkossági történetek gyűjteményeinek feltárása a reformáció apokaliptikus elképzeléseinek összefüggésében.

Új eredmények

Wolfgang Brückner említett kézikönyve példa értékűnek és ösztönző erejűnek bizonyult az újabb elbeszélés-kutatásokban, s a protestáns szerzőkre és művekre irányuló speciális vizsgálatok csúcspontjaként értékelhető. Frankfurtban és Würzburgban Brückner több doktori értekezést kezdeményezett, melyek a késő középkor és a 16–18. század eddig kevésbé ismert szerzőivel, elbeszélő formáival foglalkoznak, s felekezeti, politikai és nemzeti határoktól függetlenül vizsgálják az elbeszélő irodalmat.³⁸ E munkák bemutatják az irodalmi szövegalkotás mint kulturális rendszer és a művek terjesztésének kölcsönhatását, szerzői elbeszélés-katalógusokat közölnek, s számba veszik a teológiai, homiletikai forrásokat, különös tekintettel a késő középkori, kora újkori művelődés ma még hiányzó összetevőire. Az exemplumhasználat elméletével

35 Wolfgang BRÜCKNER, *Volkskunde in Würzburg: Ein Rechenschaftsbericht 1973–78*, Bayerische Blätter für Volkskunde, 5(1978), 147–173, itt: 157.

36 Johannes Klaus KIPF, *Zwischen Wiedererzählung und Übersetzung: Übertragungen frühneuhochdeutscher Schwänke in neulateinischen Fazetten und umgekehrt = Übertragungen: Formen und Konzepte von Reproduktionen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Britta BUSSMAN, Albrecht HAUSMANN, Annelie KREFT, Cornelia LOGEMANN, Berlin–New York, 2005, 219–251; Wilhelm KÜHLMANN, *Zwischen Adaptation, Integration und Revokation: Deutsche Schwankliteratur (J. Pauli) in der Jesuitenlyrik des Johannes Bisselius (1601–1682) = Aemulatio: Kulturen des Wettstreits in Text und Bild (1450–1620)*, hg. v. Jan-Dirk MÜLLER, Ulrich PFISTERER, Anna Kathrin BLEUELER, Fabien JONIETZ, in Zusammenarbeit mit Sylvia BROCKSTEIGER, Jan HON, Semjon Aron DREILING, Berlin–Boston, 2011, 537–572.

37 Lásd pl. Barbara BAUER, *Die Krise der Reformation: Johann Jacob Wicks Chronik aussergewöhnlicher Natur- und Himmelserscheinungen = Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700)*, hg. v. Wolfgang HARMS, Alfred MESSERLI, Basel, 2002, 193–236; Wilhelm KÜHLMANN, *Polyhistorie jenseits der Systeme: Zur funktionellen Pragmatik und publizistischen Typologie frühneuzeitlicher „Buntschriftstellerei“ = Polyhistorismus und Buntschriftstellerei: Populäre Wissensformen und Wissenskultur in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Flemming SCHOCK, Berlin–Boston, 2012, 21–42.

38 Lásd pl. Rainer ALSHEIMER, *Das Magnum speculum exemplorum als Ausgangspunkt populärer Erzähltraditionen: Studien zu seiner Wirkungsgeschichte in Polen und Rußland*, Frankfurt/M., 1971; Alois SCHNEIDER, *Narrative Anleitungen zur praxis pietatis im Barock. Dargelegt am Exempelgebrauch in den „Iudicia Divina“ des Jesuiten Georg Stengel (1584–1651): Mit einem Exempelkatalog*, Würzburg, 1982; Lothar HOFMANN, *Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielkatechismus von 1724*, Würzburg, 1987.

kapcsolatos eredményeit Brückner több tanulmányban közölte, melyekben többek között utalt a kora újkori história-fogalom többretegűségére és a modus excerpendi változataira.³⁹ Christoph Daxelmüller a tudományos eszmecsere részeként és az észlelést irányító tényezőként elemezte az exemplumot, majd összeállította az exemplumkutatás terjedelmes, azóta jelentős mértékben tovább bővíthető bibliográfiáját.⁴⁰

A történeti elbeszélés-kutatás másik meghatározó egyénisége, Rudolf Schenda 1987-ben összegezte az új fejleményeket a német nyelvterületen.⁴¹ Kiemelte többek között a reformáció és az ellenreformáció kora elbeszélő forrásainak módszeres feldolgozását, melynek révén több ezer ismeretlen adatot tártak fel a 16–18. században írásban hagyományozódott történetekről. Ugyanakkor megállapította a kutatás növekvő mértékű jelenre irányultságát és az elbeszélésanyag történeti kérdéseivel foglalkozó egyetemi tanszékek számának csökkenését. Az utóbbi jelenségek az időközben végrehajtott egyetemi reformok következtében napjainkban még erőteljesebben érvényesülnek. Bár a Német Néprajzi Társaság 1997-es marburgi kongresszusán újjászervezett elbeszélés-kutató bizottság révén új ösztönzést kapott a terület, a hiányzó intézményi háttérrel egy mégoly hatékonyan működő bizottság sem tudja pótolni. A kutatás elsődleges feladatát ez a bizottság a filológia és a motívumkutatás mellőzésével, a sztereotípiák és konfliktusvizsgálatokban jelölte meg, míg az elbeszéléstípusokat kulturális konstrukcióként, az idegenség narratív feldolgozásaként és a mássághoz fűződő viszony sajátos kifejezéseként értelmezte.⁴² Ebben a megközelítésben nyilvánvaló a történeti látásmód térvessztése, s teljes egészében figyelmen kívül marad a 15–18. század nyomtatott forrásanyaga, melyre a 19–20. század legtöbb ún. népi elbeszélése visszavezethető.⁴³

A történeti elbeszélés-kutatás újabb törekvéseit a tárgy történeti hagyományban kulcsszerepet játszó könyvtípusok és forrásszövegek feldolgozása, a 16–18. századi ún. pasztorális irodalom kiemelkedő szerzőire és a polihisztorok tevékenységére irányuló figyelem határozza meg elsősorban.⁴⁴ A történeti érdeklődésű folkloristák részletesen elemzik a históriákhoz elvezető loci communes megtalálásának korabeli módszereit, míg a terjedelmes kompilációs, kuriozitás- és magica-irodalmat a szájhagyományból merített elbeszélések motívikus alapjainak tisztázásához használják elsősorban. Az elbeszélő kisprózával kapcsolatos 16. századi felekezeti polémia egyik csúcspontját Rudolf Schenda a Hieronymus Rauscher evangélikus teológus és Johannes Nas katoli-

39 Wolfgang BRÜCKNER, *Historien und Historie: Erzählliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts als Forschungsaufgabe = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 13–123.

40 Christoph DAXELMÜLLER, *Exemplum und Fallbericht: Zur Gewichtung von Erzählstruktur und Kontext religiöser Beispielgeschichten und wissenschaftlicher Diskursmaterien*, Jahrbuch für Volkskunde, 5(1982), 149–159; Uő, *Zum Beispiel: Eine exemplarische Bibliographie*, I–II, Jahrbuch für Volkskunde, 13(1990), 218–244; 14(1991), 215–240.

41 Rudolf SCHENDA, *Tendenzen der aktuellen volkskundlichen Erzählforschung im deutschsprachigen Raum = Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie: Zwei Standortbestimmungen*, hg. v. J. CHIVA, U. JEGGLE, Frankfurt/M. stb., 1987, 271–291.

42 *Erzählen zwischen den Kulturen*, hg. v. Sabine WIENKER-PIEPHO, Klaus ROTH, Münster stb., 2004.

43 Vö. pl. S. SÁRDI Margit, *Középkori témák a folklórban és az irodalomban = Folklor és irodalom*, szerk. SZEMERKÉNYI Ágnes, Bp., 2005 (Folklor a magyar művelődéstörténetben, 1), 102–115.

44 Vö. az EM megfelelő szócikkeit.

kus hitvita-író között a legendákról, mirákulumelbeszélésekről, exemplumokról lefolyt vitában jelölte meg.⁴⁵ A pietizmus és a felvilágosodás változatainak új elbeszélő műfajait, témáit vizsgálva a kutatás alapvető különbségeket állapított meg a történeteket gyűjtő, korábbi pasztorációs irodalomhoz viszonyítva, miközben jelezte, hogy az új eszmei célkitűzések szolgálatába állított történetek kateketikai-pedagógiai funkciója lényegében ugyanaz maradt. Kutatni kezdték az evangélikus lelkipásztorok által írt ún. morális történeteket, amelyek az 1760-as évektől fontos szerepet játszottak a felvilágosodás erényfelfogásainak és az új, polgári vallásosság magatartási mintáinak elterjedésében.⁴⁶ Ugyanígy a közelmúltban fedezte fel a kutatás a 19. századi evangélikus katekizmusokat mint exemplumforrást.⁴⁷

Itthon és külföldön egyaránt fontos új eredmények születtek a puritánus és a pietista kontextusban keletkezett elbeszélő irodalom fő műfajairól, mint az emlékirat, a spirituális önéletrajz, életrajz és a lelkészéletrajz.⁴⁸ Az „önelbeszélés műfajai” jelentős, ám különösen hazai vonatkozásban csak kis részben ismert területét alkotják a kegyességi irodalomnak. Az énkonstrukció és a történeti reprezentáció eszközként e művek szerzői gyakran alkalmazzák a hagiográfiai irodalom motívumait, mint például a szenvedés, a vértanúság, a bűnvallás, a megtérés, az újjászületés, a boldog halál, a megváltás és az üdvözülés. Az emlékirat egyben jó példa arra, hogy a műfaj esetében korábban figyelmen kívül hagyott konfesszionális összefüggések és elbeszélésminták feltárása látványos eredményeket hozhat az értelmezésben.⁴⁹ A puritánus elbeszélő irodalom alapvető jellemzője a bibliai eredetű allegóriák, metaforák, parabolák és tipológiai megfeleltetések gyakori alkalmazása. A Bibliát a puritánok olyan jelek gyűjteményeként értelmezték, melyeket kapcsolatba hozhattak saját életük eseményeivel.⁵⁰ A bibliák és az áhítati könyvek rendkívüli megmentéséről, gyermekek példaszzerű haláláról szóló történetek a 17. század közepe óta ismertek a puritánusoknál és a pietistáknál. A közelmúltban kezdődött meg a puritanizmus és a pietizmus nagy terjedelmű kegyességi irodalmának a feltárása, amely a fordítások révén jelentős nemzetközi kisugárzó hatással rendelkezett.⁵¹ A kéziratos és a nyomtatott forrásokban található pél-

45 Rudolf SCHENDA, *Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert*, Archiv für Kulturgeschichte, 52(1970), 28–48; vö. Hannjost LIXFELD, *Eine konfessionelle Satire des Reformationszeitalters: Zur Wechselwirkung von Literatur und Volkserzählung*, Alemannisches Jahrbuch, 1971/72, 93–104.

46 Wolfgang BRÜCKNER, *Moralische Geschichten als Gattung volkstümlicher Aufklärung: Zugleich ein Plädoyer für begriffliche Klarheiten*, Jahrbuch für Volkskunde, 10(1987), 109–134.

47 Wolfgang BRÜCKNER, *Die Gattung protestantischer Beispiel-Katechismen im 19. Jahrhundert*, Jahrbuch für Volkskunde, 22(1999), 141–164.

48 Vö. pl. Ulrich BRÄKER, *Sämtliche Schriften*, 1–5, bearbeitet von Christian HOLLIGER, Andreas BÜRGI, Alfred MESSERLI stb., München–Bern, 1998–2010; *Schreibsucht: Autobiographische Schriften des Pietisten Ulrich Bräker (1735–1798)*, hg. v. Alfred MESSERLI, Adolf MUSCHG, Göttingen, 2004; Bartholomäus SASTROW, *Denkwürdige Geschichten aus meinem Leben, kurzweilig erzählt von einem norddeutschen Stadtbürger des 16. Jahrhunderts*, hg. v. Horst LANGER, Schwerin, 2011; SZABÓ András Péter, *Tobias Weiß poprádi evangélikus lelkész önéletrajza*, Lymbus: Magyarágtudományi Forrásközlemények, 2011 (2012), 148–195.

49 GYENIS Vilmos, *Emlékirat és anekdota*, ItK, 72(1970); 305–321. TÓTH Zsombor, *A koronatanú: Bethlen Miklós: Az Élete leírása magától és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, 2011 (Csokonai Könyvtár, 40).

50 Ruth B. BOTTIGHEIMER, *Puritanismus* = EM 11 (2004), 63–67.

51 Fred van LIEBURG, *Pietismus* = EM 10 (2002), 1047–1056.

datörténetek motívumainak számbavétele, rendszerezése azonban egyelőre ugyanúgy hiányzik, mint az elbeszélésanyag regionális különbségeinek bemutatása, valamint a puritánusok és a pietisták írásbeli és szóbeli kommunikációs formái közti kapcsolatok elemzése. A 18. század puritánus és pietista színezetű fizikoteológiai, erkölcsstani irodalmában is találhatók kiterjedt hagyományozódásra visszatekintő, antik, középkori és kora újkori eredetű miniatűr elbeszélések, kuriozitások, melyek módszeres feltárása még várat magára.

Az 1960-as, 70-es évektől kezdve az irodalomtudomány, a klasszika-filológia, a teológia, a retorikatörténet és a történeti elbeszélés-kutatás egyaránt nagy érdeklődést mutat az exemplumok iránt. Rudolf Schenda,⁵² Hermann Bausinger,⁵³ Wolfgang Brückner,⁵⁴ Frederic C. Tubach,⁵⁵ Peter Assion,⁵⁶ Christoph Daxelmüller,⁵⁷ Jacques Berlioz,⁵⁸ Walter Haug,⁵⁹ Peter von Moos⁶⁰ és mások⁶¹ vizsgálatai óta egyetértés alakult ki abban, hogy az „exemplum” fogalma a késő középkorban és a kora újkorban nem műfajt, hanem funkciót, ún. vonatkozási formát jelöl. Egy szöveg az applicatio révén válik exemplummá. A prédikációs exemplum szinonimájaként a korábbi német kutatás a prédikációs mese terminust használta, mivel azonban ez a kifejezés narratív szövegre utal, a szóhasználat megtévesztő. Egy-egy szerző exemplumhasználatát csak komplex módszerrel, a tartalmi, műfaji és funkcionális szempontok, a társadalmi-kulturális környezet és a mindezen tényezők által meghatározott szöveggeneráló elvek együttes figyelembevételével lehet eredményesen vizsgálni.

Az északnémet területek 16–17. századi protestáns exemplum- és prédikációgyűjteményeiben található példaanyagot állította kutatásai középpontjába Ernst Heinrich Rehermann.⁶² A munka első részében bemutatja az exemplum korabeli elméleteit és a

52 Rudolf SCHENDA, *Stand und Aufgaben der Exemplarforschung*, Fabula, 10(1969), 69–85.

53 Hermann BAUSINGER, *Exemplum und Beispiel*, Hessische Blätter für Volkskunde, 59(1968), 31–43.

54 Wolfgang BRÜCKNER, *Nachmittelalterliche katholische Exempelsammlungen* = EM 4 (1984), 609–626.

55 Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1981.

56 Peter ASSION, *Das Exempel als agitatorische Gattung: Zu Form und Funktion der kurzen Beispielgeschichte*, Fabula, 19(1978), 224–240.

57 Christoph DAXELMÜLLER, *Narratio, Illustratio, Argumentatio: Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit = Exempel und Exempelsammlungen*, hg. v. Walter HAUG, Burghart WACHINGER, Tübingen, 1991, 77–94.

58 *Les Exempla médiévaux: Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, sous la dir. de Jacques BERLIOZ, Marie Anne POLO DE BEAULIEU, avant-propos de Claude BREMOND, Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT, Carcassonne, 1992.

59 Walter HAUG, *Poetologische Universalien und Literaturgeschichte = Erzählforschung...*, i. m., 2 (1977), 276–296.

60 Peter von MOOS, *Geschichte als Topik: Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus” Johannis von Salisbury*, Hildesheim stb., 1988.

61 Vö. pl. Hartmut BREITKREUZ, *Literarische Zitatanalyse und Exemplarforschung*, Fabula, 12(1971), 1–7; Karlheinz STIERLE, *Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte: Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte = Geschichte – Ereignis und Erzählung*, hg. v. Reinhart KOSELLECK, Wolf-Dieter STEMPEL, München, 1973, 347–375; *Exempla: Studien zu Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens*, hg. v. Bernd ENGLER, Kurt MÜLLER, Berlin, 1995; SZABÓ Zsuzsanna, *A sokarcú exemplum: Néhány megfontolás kódexeink exemplumainak készülő katalógusához = Plaustrum seculi: Tanulmányok régi prédikációirodalomunkról*, szerk. BÁRCZI Ildikó, Bp., 2004, 119–140.

62 Ernst Heinrich REHERMANN, *Das Predigtexempel bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Göttingen, 1977.

feldolgozott forrásokat, megvizsgálja a prédikációs stílust és az exemplumhasználat sajátosságait, majd áttekinti a témákat, motívumokat, s terjedelmes forrásjegyzéket és szerzői életrajzokat közöl. A második részben annotált szövegválogatást ad közre, művek szerinti csoportosításban. A magyarországi protestáns szerzők exemplumainak első katalógusát Dömötör Ákos készítette el 1992-ben.⁶³ A 16–17. századi katolikus és protestáns exemplumhasználat összevetése azt mutatja, hogy a közös vonások mellett számos eltérés is van a különböző felekezetek gyakorlatában.⁶⁴ Luther lényegében megtartotta a példázatos történetek eseti alkalmazásának középkori hagyományát, a történeti hitelesség követelményének értelmében azonban csak a valóságból merített vagy valóságosnak vélt történetek használatát hagyta jóvá. Az exemplumforrások között Melanchthonnal együtt különleges jelentőséget tulajdonított saját kora rendkívüli eseményeinek, az ún. prodigiumoknak. 1553-ban kiadott homiletikájában, mely hosszú ideig a lutheránus ortodoxia kézikönyvének számított, Andreas Hyperius az exemplumok középkori elméletírók által engedélyezett számát háromról egyre csökkentette beszédenként, ezt az előírást azonban a prédikátorok csak ritkán tartották be.⁶⁵ Hyperius homiletikája Kecskeméti Gábor és Imre Mihály retorikatörténeti kutatásai szerint hatott a magyarországi kálvinista lelkészek prédikáció- és kommunikációelméletére is.⁶⁶

Az eddig említett munkák középpontjában az egyes exemplum és annak hatástörténete állt, de számottevő eredmények születtek a kora újkori elbeszélés topikus eszköztárának, kommentálásának területén is.⁶⁷ Gyakran megfigyelhető ugyanazon történet felhasználása különböző szöveg- és formátípusokban, eltérő nyelvi, felekezeti összefüggésben. Az exemplumhordozóként működő könyvtípusok, köztük a példagyűjtemények, csak újabban keltették fel az érdeklődést.⁶⁸ A sajátosan felekezeti témák körül protestáns és katolikus oldalon egyaránt kialakult egy ún. exemplum-törzsanyag; a szövegek alkalmazása, kidolgozása rendszerint a felhasznált kézikönyvektől, valamint a szerzők egyéni beállítottságától, elbeszélő képességeitől függött. A protestáns szerzőknél a kutatások szerint az új életeszmény és értékrendszer, az új személyiség- és

63 DÖMÖTÖR Ákos, *A magyar protestáns exemplumok katalógusa*, Bp., 1992. Vö. Tüskés Gábor, *Hagyomány és kritika: Könyvek, könyvbírálatok a kora újkori európai irodalom és művelődés történetéhez*, Bp., 2013, 68–70.

64 Tüskés Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai* (Nádasi János), Bp., 1997, 87–88.

65 Idézi Herbert WOLF, *Erzähltraditionen in homiletischen Quellen = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 705–756, itt: 707, 17. jegyzet.

66 KECSKEMÉTI Gábor, „A böcsültre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás”: A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján, Bp., 2007 (Irodalomtudomány és kritika), 335–339; IMRE Mihály, *Cicero és/vagy Krisztus?: A reformáció 16. századi retorikáinak egyik dilemmája* = Uő, *Az isteni és emberi szó párbeszéde: Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról*, Sárospatak, 2012, 15–44, itt: 37–41. Vö. *Retorikák a reformáció korából*, kiad. IMRE Mihály, Debrecen, 2000 (Csokonai Könyvtár: Források, 5).

67 Vö. pl. IMRE Mihály, „Magyarország panasz”: A *Querela Hungariae* toposz a XVI–XVII. század irodalmában, Debrecen, 1995; CSORBA Dávid, *Az 1657-es év mint a nemzeti történelemszemlélet egyik irodalmi toposza*, *Studia Litteraria*, 41 (Retorika, interpretáció, szövegértés a régi magyar irodalomban, szerk. BITSKEY István, IMRE László), 132–154.

68 Wolfgang BRÜCKNER, *Protestantische Exempelsammlungen* = EM, 4 (1984), 604–609.

kegyességfelfogás közvetítése volt az exemplumok elsődleges feladata, amit az értelmezések módosításával, a tartalmi súlypontok és a szöveghangsúlyok áthelyezésével igyekeztek megvalósítani. Rendszerint a bibliai, azon belül az ószövetségi – többnyire a prófétai könyvekből vett – példák, az antik, mitológiai és történeti témákra, megtörtént esetekre visszanyúló exemplumok, valamint az exemplum funkcióba emelt fabulák, mesék és ördögbeszélések vannak túlsúlyban, míg a szentek legendáiból merített példák viszonylag ritkán fordulnak elő.⁶⁹ A „biblikus mitizáció” tendenciái nemcsak a költészetben és a drámában, hanem a prédikációban és az elbeszélő irodalomban is érvényesültek.⁷⁰

Ismeretes, hogy a reformáció szent- és ereklekrikájának megvoltak a középkori előzményei.⁷¹ A hagiográfiai elemek visszaszorításával, szakrális összefüggésből történt kiemelésével, demitizálásával és historizálásával párhuzamosan kedvelt exemplumtémává vált a protestáns mártírológia. A történeti személyként értékelt szenteknél megfigyelhető a hagiográfia narrációs modelljeinek tudatos elhallgatása, megváltoztatása, átértelmezése és megtöltése új felekezeti tartalmakkal, aminek gyakori célja például a nyilvánosság formálása, a politikai legitimáció vagy új identitás létrehozása. A hagiográfia és a mártírológia beillesztése a reformáció emlékezetet formáló eljárásaiba új narratív konstrukciókat eredményezett; a témára legújabbban felfigyelt a hazai irodalomtörténet is.⁷²

69 Vö. pl. CSORBA Dávid, *Ortodoxia és puritanizmus Szatmárnémeti Mihály Dominicájában*, Studia Litteraria, 36 (*Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, szerk. BITSKEY István, IMRE László, 1998), 98–120; FARKAS WELLMANN Éva, *Irodalom és közönsége a XVIII. században: Verestői György munkássága*, Bp., 2013, 125–126.

70 Vö. pl. ÁCS Pál, *Apocalypsis cum figuris: A régi magyar irodalom történelemképe = Történelem – kép: Szelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában 2000. március 17.–szeptember 24.*, szerk. MIKÓ Árpád, SINKÓ Katalin, Bp., 2000, 48–62; GYÖRI L. János, *Nagyari József tábori prédikációi = Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 438–460; ÖZE Sándor, *Apokaliptikus időszemlélet a korai reformáció Magyarországon (1526–1566)*, akadémiai doktori értekezés, Bp., 2011; WOLFRAM WASHOF, *Die Bibel auf der Bühne: Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit*, Münster, 2007.

71 Klaus SCHREINER, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, Saeculum, 17(1966), 131–169; UÖ, *Discrimen veri ac falsi: Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, Archiv für Kulturgeschichte, 48(1966), 1–53.

72 Vö. pl. Hubert HERKOMMER, *Die Geschichte vom Leiden und Sterben des Jan Hus als Ereignis und Erzählung = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 114–146; THOMAS FUCHS, *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert*, Historische Zeitschrift, 267(1998), 592–593; UÖ, *Das Bild der heiligen Elisabeth im frühneuzeitlichen Protestantismus: Formung des politischen Elisabethbildes in der Reformation = Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Aufsätze*, hg. v. Dieter BLUME, Matthias WERNER, unter Mitarbeit von Uwe JOHN, Helge WITTMANN, Petersberg, 2007, 459–468; GYÖRI L. János, *Mártírium, puritanizmus, retorika: Két XVII. századi magyar református prédikációs kötet tanulságai*, It, 81(2000), 51–70; UÖ, *Reformáció, mártírológia, exemplum*, It, 82(2001), 321–340; ÁCS Pál, *A Szent Makkabeusok nevei: Erasmus és a magyar protestáns mártírológia kezdetei* = UÖ, „Az idő ósága”..., i. m., 165–185; KESERŰ Gizella, *Comenius történeti munkájának magyar fordításai és a kora újkori protestáns mártírológia = Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban: A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszéke által szervezett nemzetközi konferencia előadásai 2006. május 24–27.*, Kolozsvár, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, 2007, 313–332; NAGY Réka, *Protestáns mártírológia és élettörténeti reprezentáció:*

A kutatás egy másik súlypontját alkotják a korai protestáns exemplumgyűjtemények, melyek szerkezeti alapmintájául a Luther asztali beszélgetéseiből (1566) merített bölcs mondások, valamint Melanchthon mondásai szolgáltak. A Johannes Manlius által közreadott *Collectanea locorum communium* (1563) fő részei a Tízparancsolathoz kapcsolt példák csoportja, egy *Calendarium historicum* és egy *Libellus medicus*. Az első és a 16. századot követően is a leghatásosabbnak bizonyult protestáns exemplumgyűjteményt Andreas Hondorff állította össze (*Promptuarium exemplorum*, 1568); ennek szerkezeti mintájául ugyancsak a Tízparancsolat szolgált. Hondorff forrásai Heidemarie Schade kutatásai szerint a Biblia mellett az egyházatyák és a középkori egyháztörténet-írók, az antikvitás, a középkor, a reneszánsz és a reformáció korának világi szerzői, 15–16. századi krónikák és más történeti munkák, katolikus prédikáció-, exemplum- és legendagyűjtemények, a protestáns kegyességi irodalom alkotásai, valamint a prodigium- és az ördögirodalom.⁷³ Az exemplumok között a széles körben elterjedt nemzetközi elbeszélő témák mellett megtalálhatók olyan történetek is, amelyek a csodás elemet mellőző legendának minősíthetők. Ezek többnyire a protestáns vértanúk üldözését, hitvallását, szenvedését és halálát beszéli el. A mű száz év alatt összesen mintegy negyven, többször bővített kiadást ért meg. A latin fordítás (1575) 1633-ig további tizenhárom kiadással biztosította a mű német nyelvterületen messze túlterjedő recepcióját, többek között Magyarországon is.⁷⁴ Hondorff nyomán az exemplum tudatosan alkalmazott retorikai eszközzé vált a protestáns prédikációban és kegyességi irodalomban.

Ismeretes, hogy a magyarországi antitrinitáriusok prédikáció- és hitvitairodalmából, értekező prózájából sem hiányoznak a példázatok. Heltai Gáspár *Chronicája* (1575) túlnyomórészt történelmi eseményekből alakított példák, anekdotákból, mondákból és regényes elemekből alkotott elbeszélésszerűség.⁷⁵ A *Háló* (1570) műfaja pedig nem „inkvizíciótörténet”, hanem regényes elbeszélésekkel, fiktív históriákkal és példákkal teli, a forrásában itt-ott meglévő tárgyszerűséget következetesen kiiktató, a protestáns mártírológiai hagyománytól sem függetleníthető vitairat.⁷⁶ A két mű szövevényes nemzetközi elbeszélő vonatkozásait és összetett viszonyát a forrásokhoz csak a régóta időszerű kritikai kiadás tisztázhatná megnyugtatóan. Az újabb kutatás derített fényt arra, hogy Enyedi György verses Beroaldo-átdolgozásában (*Historia elegantissima*, 1577) mintegy tíz új, a forrásban nem szereplő, említéseszerű

Szőnyi Nagy István 17. századi református lelkész példája = Uo., 333–354; IMRE Mihály, *A hesseni protestáns Szent Erzsébet-recepció jellemzői, határai Szenci Molnár Albert műveiben* = Uő, *Az isteni és emberi szó párbeszéde...*, i. m., 255–280; *Protestáns mártírológia a kora újkorban*, szerk. CSORBA Dávid, FAZAKAS Gergely Tamás, IMRE Mihály, TÓTH Zsombor, Debrecen, 2012 (*Studia Litteraria*, 51/3–4).

73 Heidemarie SCHADE, *Andreas Hondorffs Promptuarium exemplorum = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 646–703.

74 DÖMÖTÖR Ákos, *Hondorff-hatások Keresszegi Herman István exemplumaiban*, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*, 25(1988), 15–30.

75 KULCSÁR Péter, *A történetíró Heltai (Kiadás- és szövegtörténeti áttekintés) = Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. VARJAS Béla, Bp., 1987, 113–133.

76 SZÖRÉNYI László, *Heltai Gáspár és az inkvizíció*, *Világosság*, 24(1980), 639–643; BALÁZS Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és esztétikai hátteréről*, *ItK*, 97(1993), 167–196.

exemplumot használt fel, s *Explicationes* (1598) című művében külön is kifejtette az exemplum elméletét.⁷⁷

Burghart Wachinger kutatásai szerint az exemplumgyűjtemények fontos forrásai lehetnek nemcsak az elbeszélések közvetítésének, hanem a morális oktatás és az erkölcsi tudat történetének is.⁷⁸ Három 15. és 16. századi gyűjtemény elemzésével Wachinger kimutatta, hogy míg a középkorban mindenekelőtt az erények és bűnök rendszere szolgált a gyűjtemények szerkezeti mintájául, a protestáns összeállítások egyik legfontosabb tagolási modellje a Tízparancsolat. Javaslatát az exemplumgyűjtemények tipológiájának és történetének további speciális vizsgálatára messzemenően helytálló, azzal a megjegyzéssel, hogy az eddigi elemzéseket ki kell egészíteni a korszak- és felekezeti határokon átívelő, összehasonlító kutatásokkal. A forrásfeltárások megkönnyítésére Hans-Jörg Uther 2006-ban CD-ROM-on közzétette több 16–17. századi kuriozitás- és exemplumgyűjtemény teljes szövegét;⁷⁹ ugyanő elkészítette Antti Aarne és Stith Thompson nemzetközi motívumkatalógusának (1910; 1928; 1961) bővített, javított és a történetiség szempontjait jobban érvényesítő új kiadását.⁸⁰

A 17. századi evangélikus prédikációk exemplumanyagának gazdagságát szemlélte-ti Johann Jacob Otho két posztillája. A két kötet Wolfgang Beck katalógusa szerint összesen 1081 történeti elbeszélést, bölcs mondást tartalmaz a korabeli történeti, teológiai és humanista irodalomból.⁸¹ Otho *Kranckentrost* (1665) című, a 19. század közepéig többször kiadott összeállításában magas társadalmi helyzetű személyek apofteg mákhoz hasonló „utolsó szavai” állnak a középpontban. Beck különbséget tesz a szövegszintek és a funkciókörök között, s javasolja a következő elemzési szempontok mérlegelését: 1) az exemplum helyzete az adott kontextusban; 2) az alkalmazás mennyisége; 3) a funkcionális és annak viszonya az 1. szemponthoz; 4) elbeszélő tendenciák; 5) intencionális és tartalmi kölcsönhatások.

Egy 2007-ben kiadott tanulmánykötet a „példaszerű” episztemológiáját állította a középpontba, azaz a példák által történő tudásközvetítés formáit, dinamikáját és funkció-

77 Attila B. Kiss, *Historia elegantissima: The Role of Exemplum in the Works of György Enyedi* = György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŐ, Bp., 2000, 153–157.

78 Burghart WACHINGER, *Der Dekalog als Ordnungsschemata für Exempelsammlungen: Der „Große Seelentrost“, das „Promptuarium exemplorum“ des Andreas Hondorff und die „Locorum communium collectanea“ des Johannes Manlius = Exempel und Exempelsammlungen...*, i. m., 239–263.

79 Hans-Jörg Uther, *Merkwürdige Literatur*, Berlin, 2006 [CD-ROM] (Digitale Bibliothek, 111). Vö. Uő, *Zur Rezeption der Memorabilia des Valerius Maximus vom Mittelalter bis in die Neuzeit = Bilder – Sachen – Mentalitäten: Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag*, Regensburg, 2010, 207–216. – A kuriozitások egy része ugyanúgy közvetítődik, variálódik és vált funkciót az írott hagyományban, mint a nemzetközi elbeszélő témák, motívumok, azzal a különbséggel, hogy csak nagyon kevés jut el közülük az oralitásba.

80 Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, based on the System of Antti AARNE and Stith THOMPSON*, I–III, Helsinki, 2004 (2. kiadás: 2011).

81 Wolfgang BECK, *Protestantischer Exempelgebrauch am Beispiel der Erbauungsbücher Johann Jacob Othos*, Jahrbuch für Volkskunde, 3(1980), 75–88; Uő, *Protestantische Beispielerzählungen und Illustrationsmaterien: Ein Katalog aufgrund der Erbauungsbücher von Johann Jacob Otho*, Würzburg, 1992.

it.⁸² Andreas Pečar például a korai Stuart-kori angliai és skóciai politikai diskurzusban vizsgálja a bibliai példák érvelésben betöltött szerepét.⁸³ Következtetése szerint a példák itt nemcsak a meggyőzés retorikai eszközeként vagy az isteni törvényre utaló elemként szolgáltak, hanem a kinyilatkoztatott tudás önálló hordozójaként és a cselekvés isteni mércéjeként is működtek. A Magdolna-exemplum Jean Bodin, François Rosset és Georg Philipp Harsdörffer műveiben megfigyelhető, különböző funkcionalizálásának összevetése azt mutatja, hogy Harsdörffer például úgy igyekezett megjeleníteni az eredeti érveléstől eltérő, sőt azzal szembenálló gondolatot, hogy a példa értelmezését önmaga ellentétébe fordította.⁸⁴

A 16. század elbeszélés-gyűjteményei kezdettől beletartoztak a germanisztika látókörébe, a 17. századi gyűjteményekről azonban csak 1999-ben rendezett kollokviumot a Herzog August Bibliothek.⁸⁵ A 17. századi gyűjtemények exemplumanyagáról jelenleg csupán kivételes esetben rendelkezünk tárgy- és motívummutatókkal. A legtöbb közülük az irodalmi eszköztár széles skálájának felhasználásával készült, önálló alkotásnak tekinthető, és ennek megfelelően vizsgálандó.⁸⁶ Jelentőségüket növeli, hogy Grimmelshausen, Harsdörffer, Bidermann és más, kanonizált 17. századi szerzők gyakran használták forrásként ezeket az összeállításokat. Luther exemplumértelmezését és a lutheránus ortodoxia elbeszélés-gyűjteményeit vizsgálja a kötetben Johann Anselm Steiger, s arra a következtetésre jut, hogy bár az exemplumgyűjteményeket elsősorban a prédikátoroknak szánták, e művek elengedhetetlen részét, illetőleg forrását alkotják az egyháztörténet-írásnak is.⁸⁷

A kora újkori prédikációs elbeszélést és az exemplumot Magyarországon szórva-nyos előzmények után az 1980-as években fedezték fel önálló irodalomtörténeti témaként.⁸⁸ Az anekdotagyűjtő 18. századi református lelkészek közül eddig csupán Her-

82 *Das Beispiel: Epistemologie des Exemplarischen*, hg. v. Jens RUCHATZ, Stefan WILLER, Nicolas PETHES, Berlin, 2007.

83 Andreas PEČAR, *Beispiele göttlichen Willens oder „extraordinarie examples“?: Biblische Exempla als Mittel der Argumentation in politischen Auseinandersetzungen der frühen Stuartzeit in Schottland und England = Das Beispiel... i. m., 100–121.*

84 Maximilian BERGENGRUEN, *Exempel, Exempel-Sammlung und Exempel-Literatur – am Beispiel von Harsdörffers teuflisches Mord-geschichte „Die bestraffte Hexen“ = Uo., 122–142.*

85 Dieter BREUER, *Barocke Erzählsammlungen: Zur Einführung*, Simpliciana: Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft, 21(1999), 11–13.

86 Vö. pl. Dieter BREUER, *Hippolytus Guarinonius als Erzähler = Die österreichische Literatur: Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750)*, 2, hg. v. Herbert ZEMANN, Graz, 1986, 1117–1133; Uő, *Matthias Abele und seine Erzählsammlungen = Uo., 1135–1148*; Uő, *Frühneuzeitliche Hagiographie am Beispiel des „Leben Christi“ von Martin von Cochem = Wer schreibt meine Lebensgeschichte?: Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, hg. v. Walter SPARN, Gütersloh, 1990, 105–115; Wolfgang BRÜCKNER, *Die Legendensammlungen des Martin von Cochem: Narrative Popularisierung der katholischen Reform im Zeitalter des Barock*, Simpliciana, 21(1999), 233–258.

87 Johann Anselm STEIGER, *Exempla fidei: Die Exempelhermeneutik Luthers und die Exempelsammlungen der lutherischen Orthodoxie*, Simpliciana, 21 (1999), 41–66.

88 *Monda nékik egy példázatot: Száz szépprózai szemelvény 17. századi protestáns prédikációkból*, vál., előszó, jegyz. SZABÓ Lajos, Bp., 1982.

mányi Dienes József és Bod Péter tevékenységét kutatták részletesen.⁸⁹ A *Nagyenyedí Demokritushoz* (1759–1762) hasonlóan⁹⁰ a *Szent Hiláriu* (1760) is megérdemelné a modern szemléletű kritikai kiadást. Az újabb vizsgálatok középpontjában a kálvinista prédikációk és vitairatok exemplumforrásai állnak, különös tekintettel a tematikus súlypontokra, a cselekvéstípusok elterjedésére és kontaminációjára, az elbeszélő sajátosságokra, valamint az exemplumok kapcsolatára a protestáns életesszennnyel és a szóbeli elbeszéléssel.⁹¹ Kecskeméti Gábor önállóan elemezte a történelemből vett példák használati összefüggéseit,⁹² Győri L. János a homiletikai zsoldármagyarázatok exemplumainak tartalmi, formai és funkcionális tipológiáját tárta fel.⁹³ A 15. század végén és a 16. század elején készült, latin nyelvű homiletikai kézikönyvek forráshasználatát vizsgálta a tárgymutatók alapján Bárczi Ildikó, miközben rámutatott az összevetés szükségességére a protestáns exemplum- és *loci communes*-gyűjtemények analitikus mutatóival, s a kora újkori intertextualitás fontos információs rendszereként értékelte azokat.⁹⁴

Köztudomású, hogy Luther történeti hitelesség iránti igénye a szentéletrajzok csodás részletei ellen irányult elsősorban.⁹⁵ Az ilyen típusú legendákat, kitalált elbeszéléseket (*fabulae fictae*) nem tartotta megfelelőnek a humanista nevelési célok megvalósítására.⁹⁶ Mégsem kívánta nélkülözni az épületes históriákat, s maga is ösztönözte a legendák új

89 GYENIS Vilmos, *A XVIII. század anekdotájáról = Irodalom és felvilágosodás: Tanulmányok*, szerk. SZAUDE József, TARNAI Andor, Bp., 1974, 715–732; Uő, *Hermányi Dienes József (1699–1763)*, s. a. r. S. SÁRDI Margit, Bp., 1991; BOD Péter, *Szent Hiláriu*, s. a. r. HARGITTAY Emil, Bp., 1987.

90 HERMÁNYI DIENES József *Szépprózai munkái*, s. a. r., előszó, jegyz. SÁRDI Margit, Bp., Akadémiai–Balassi, 1992 (Régi Magyar Prózái Emlékek, 9), 182–473 (szöveg), 572–605 (jegyzetek).

91 DÖMÖTÖR Ákos, *A példázatok természetrajza a protestáns szentbeszédekben*, *Theológiai Szemle*, 28(1985), 15–21; Uő, *A példázatok fejlődéstendenciái a protestáns igehirdetésben*, *Theológiai Szemle*, 28(1985), 326–334.

92 KECSKEMÉTI Gábor, *Toposzok és exemplumok a história hasznairól a 17. században*, *Studia Litteraria*, 32(1994), 73–89.

93 GYŐRI L. János, *Az exemplumok szerepe Tofeusz Mihály zsoldármagyarázataiban*, *Studia Litteraria*, 28(1991), 79–90; Uő, *Az exemplumok szerepe 17. századi református prédikációinkban*, *Studia Litteraria*, 32(1994), 157–170.

94 BÁRCZI Ildikó, *Ars compilandi: A késő középkori prédikációs segédkönyvek forráshasználata*, Bp., Universitas, 2007 (*Historia Litteraria*, 23).

95 Vö. pl. Wolfgang HIEBER, *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie: Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Würzburg, 1970; André SCHNYDER, *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: „Die Lügend von St. Johannes Chrysostomo” bei Luther und Cochläus*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 70(1979), 122–140; Hans-Joachim ZÜGELER, *Wahrheiten, Lügen, Fiktionen: Zu Martin Luthers „Lügend von S. Johanne Chrysostomo” und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert = Mittelalter und frühe Neuzeit: Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. v. Walter HAUG, Tübingen, 1999, 237–262; Manuel BAUMBACH, *Der Heilige Meinrad und die Protestanten: Jacob Bidermanns politisch-religiöse Dichtung am Beispiel der Meinradvita = Lateinische Lyrik der Frühen Neuzeit: Poetische Kleinformen und ihre Funktionen zwischen Renaissance und Aufklärung*, hg. v. Ralf Georg CZAPLA, Beate CZAPLA, Robert SEIDEL, Tübingen, 2003, 304–329; GÁBOR Csilla, *Hagiográfia és polémia: Monoszlói András és Gyarmathi Miklós vitája a szentek tiszteltéről = Szöveg hagyomány és íráskultúra a korai újkorban: Tanulmányok a BBTE BTK Magyar Irodalomtudományi Tanszékén folyó kutatások köréből (középkor, kora újkor) 2004–2006*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, 2007 (*Egyetemi Füzetek*, 5), 115–132.

96 Wolfgang BRÜCKNER, *Luther, Martin* = EM, 8 (1996), 1293–1307.

feldolgozását, kezdve az egyházatyákkal (pl. Georg Major: *Vitae patrum*, 1534), a történeti kalendáriumokkal, folytatva a mártírológiumok, az apostolok, vértanúk, hitvallók, hitvédők és más tanúságtevők „valóságos históriái”-nak gyűjteményeivel, valamint saját élettörténetének jeles eseményeivel.⁹⁷ A középkori legendák éles kritikája mellett néhány szent esetében Luther meghagyta a csodaelbeszélések bizonyos motívumait, mivel „termékeny fikciók”-ként felhasználhatónak tartotta ezeket a tanítás allegorikus közvetítésében. Luther legendakritikája azonban nem tudta megakadályozni a reformátor – már nem sokkal a halála után meginduló – idealizáló ábrázolását, amely elindítójává vált az alakja mint kristályosodási pont körüli – utóhatásait tekintve egészen a 20. századig ívelő –, tendenciózus história-, legenda- és mondaképződésnek.⁹⁸ A Kálvin személyével kapcsolatos különféle narratívák csak nemrég keltették fel a kutatás figyelmét.⁹⁹

Egy tanulságos dolgozatban Rudolf Schenda dialektikus kölcsönhatásukban vizsgálta a katolikus és a protestáns legendagyűjteményeket, s arra a következtetésre jutott, hogy a legendák legitimációs, stabilizáló és véleményformáló funkciói lényegében függetlenek a felekezetektől.¹⁰⁰ Az újabb elbeszélés-kutatás ismerte fel a végső soron Luther ördögbeszéléseire és svankjaira visszanyúló 16. századi ördögirodalmat sajátosan protestáns műfajként, amely szerkezeti rokonságban áll a bolond típusának régebbi és újabb allegorizálásaival.¹⁰¹ Ezek az ortodox lutheránus területeken széles körben elterjedt, morális célzatú írásművek egész sor mondaszerű történetet tartalmaznak, amelyek sajátos módon közvetítik a kora újkor protestáns társadalomkritikáját. Nem mellékes a körülmény, hogy a korai germanisztikában egy „német” ördöggép dokumentumaiként értelmezték e szövegeket, ami nem maradt hatás nélkül a nemzeti tudat alakulására és a későbbi kutatásra sem.

Az újabb kutatásokban egyre több figyelmet kapnak a boszorkányokkal kapcsolatos elbeszélések problémái. Az első átfogó igényű boszorkánytraktátus (*Malleus maleficarum*, 1485/87), benne számos narratív példával, használatban maradt a 16. századi protestáns kompilátoroknál is; a „boszorkányok” megrágalmazása az elbeszélés eszközeivel nem ismert felekezeti különbséget. Bár a mágia- és prodigiumirodalom műfajai nem közvetlenül Lutherre nyúlnak vissza, mégis az ő világvégével

97 Annemarie und Wolfgang BRÜCKNER, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur: Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 520–578.

98 Wolfgang BRÜCKNER, Heidemariae SCHADE, *Luther als Gestalt der Sage = Uo.*, 261–324; Wolfgang BRÜCKNER, *Luther: Bekenntnisgemälde des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Regensburg, 2007.

99 Irena BACKUS, *Life Writing in Reformation Europe: Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Hampshire–Burlington, 2008, 187–227; *Sober, Strict, and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800–2000*, ed. Johan de NIET, Herman PAUL, Bart WALLET, Leiden, 2009.

100 Rudolf SCHENDA, *Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert*, Archiv für Kulturgeschichte, 52(1970), 28–48.

101 Wolfgang BRÜCKNER, Rainer ALSHEIMER, *Das Wirken des Teufels: Theologie und Sage im 16. Jahrhundert = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 394–519; Jost EICKMEYER, *Der Narr auf den Thron: Narrenmotivik, vanitas mundi und die Mittel jesuitischer Didaktik bei Jacob Bidermann S.J. und Jacob Masen S.J. = Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Jean SCHILLINGER, Bern stb., 2009, 182–203.

kapcsolatos elképzelései révén válhattak az utolsó ítélet korabeli előjeleivé. Job(us) Fincel(ius) háromkötetes gyűjteménye (*Wunderzeichen*, 1556–1562) egy új kompilatív könyvtípust képvisel, melyben a prodigium-irodalom a végidőkre tekintő lutheri világszemlélet lenyomataként éri el tetőpontját, s egyben a reformáció első évtizedeinek történeti bizonyosságaként funkcionál.¹⁰² Az összeállítást, melyben összesen negyvenhét ördögbeszélés és az ördög tevékenységének tulajdonított különféle esemény leírása található, történetteológiai kinyilatkoztatásként olvasták és használták, jóval a megjelenése után is.

Az ördögirodalom hatása messze túlmutat a német nyelvterületen. Ismeretes, hogy Bornemisza Péter posztillagyűjteményének negyedik kötete miatt az illetékes egyházi bíróság elítélte és elűzette az 1556 körül Wittenbergben Melanchthonnál tanult szerzőt. Tudjuk azt is, hogy a Faust-monda első magyarországi nyoma ebben a műben található, s Melanchthon Manlius által közölt anekdotái, a *Chronicon Carionis*, Cyriakus Spangenberg és Georg Major *Vitae patrume* szolgáltak a Bornemisza által közölt ördögbeszélések fő forrásául.¹⁰³ A történeteket Bornemisza tematikusan rendezte el, s a hatodik részben a históriák Manlius-féle csoportosítását is figyelembe vette. A források feltárása azonban nem tekinthető befejezettnek, s nagy szükség lenne a mű új kritikai kiadására.

Luther ellenszenve a mesékkel és fabulákkal szemben, továbbá vonzalma az ezópuszi állatmese és a közmondás iránt régóta ismert.¹⁰⁴ Ugyanakkor kevésbé tudatosult, hogy érdeklődése az ezópuszi mese iránt már asztaltársaira mély benyomást tett, s néhányukat, mint pl. Johannes Mathesiust, a megfelelő szöveganyagok produktív felhasználására indította a prédikációs gyakorlatban. A tizenhárom ezópuszi fabula szövegének Luther által készített új átdolgozása 1557-ben jelent meg nyomtatásban, ami további fabulagyűjteményeket ösztönzött, s a század második felében kiindulópontjává vált egy gazdag fabulaköltészetnek. A fabula alkalmazásának céljára, funkcionális elhelyezésére vonatkozó kiterjedt kutatásokkal szemben sokáig csupán szórványos vizsgálatok születtek a műfaj morfológiájáról, poétikai státuszáról. Jórészt a 19. századi újszövetségi példázat-kutatásokkal szemben jöttek létre a fiktív beszéd elbeszélő formáinak rendszerezésére irányuló újabb törekvések, melyek megkísérelték a fabula helyének eddigénél pontosabb meghatározását. A Luthertől Mathesiussig terjedő időszak fabula-elméletei önálló fejezetet kaptak abban a kronologikusan elrendezett gyűjteményben, melyet Reinhard Dithmar adott közre a fabulával, parabolával és példázattal kapcsolatos elméleti szövegekből.¹⁰⁵

102 Heinz SCHILLING, *Job Fincel und die Zeichen der Endzeit = Volkserzählung und Reformation...*, i. m., 325–392; Wolfgang BRÜCKNER, *Fincel(ius), Job(us)* = EM, 4 (1984), 1132–1134.

103 BORNEMISZA Péter, *Ördögi kísértetek*, s. a. r. ECKHARDT Sándor, Bp., 1955; SCHEIBER Sándor, *Folklór és tárgytörténet*, II, Bp., 1977, 10–58.

104 Martin Luthers *Fabeln und Sprichwörter*, hg. v. Reinhard DITHMAR, Darmstadt, 1995.

105 Stefan TRAPPEN, *Fiktionsvorstellungen der Frühen Neuzeit: Über den Gegensatz zwischen „fabula“ und „historia“ und seine Bedeutung für die Poetik: Mit einem Exkurs zur Verbreitung und zur Deutung von Laktanz, Divinae institutiones I 11, 23–25*, *Simpliciana*, 20(1998), 137–163; Rosmarie ZELLER, *Fabula und Historia im Kontext der Gattungspoetik*, *Simpliciana*, 20(1998), 49–62; *Theorien zu Fabel, Parabel*

Nem tekinthető függetlennek az említett német fejleményektől, hogy 1536 és 1592 között Magyarországon három Aiszóposz-fordítás és adaptáció látott napvilágot, melyek közül a wittenbergi egyetemen tanult, Luthert és Melanchthont személyesen felkereső Heltai Gáspáré (1566) volt a legjelentősebb a magyar nyelvű elbeszélő próza története szempontjából.¹⁰⁶ Heltai összeállítása a Steinhöwel–Brant-féle kiadás bővített változatának további források bevonásával készült, szuverén adaptációja, melynek eszmetörténeti helye az újabb kutatások szerint Luther fabulaelméletének és -gyűjteményének közvetlen közelében jelölhető ki.¹⁰⁷ A mesei elemek irodalomtörténeti kutatásának jelentős hazai hagyományai vannak,¹⁰⁸ Tarnai Andor negyven évvel ezelőtti feladat kijelölése a magyarországi latin nyelvű állatmesék összegyűjtésére azonban ma is érvényes.¹⁰⁹

Ebbe az összefüggésbe tartozik, hogy Luther közel ötszáz darabból álló közmondásgyűjteménye csupán a töredékét teszi ki az általa ismert és használt közmondásoknak.¹¹⁰ A német nyelvű életműben összesen mintegy ötezer, közmondásokkal és közmondásszerű szólásokkal kapcsolatos adat található, a latin nyelvű proverbiumok módszeres számbavétele azonban tudomásom szerint még hiányzik. Luther ösztönzése Georg Major latin nyelvű közmondásgyűjteményének (*Sententiae*, 1534) keletkezésében nyilvánvaló, de a mű hatástörténete jórészt tisztázatlan. Az irodalomtudományi proverbiumkutatás új törekvései a közmondás nyelvi alakjára, hagyományozódási és használati módjaira, kor- és kultúraspecifikus értékelésére, köznyelvi és irodalmi nyelvi funkcióira, továbbá a verses parómiagyűjteményekre irányulnak elsősorban, e törekvések összekapcsolása a folklorisztika vonatkozó eredményeivel azonban még várat magára.¹¹¹

A reformáció és a mesterdalnok-költészet kölcsönhatása régóta ismert, de csupán Horst Brunner és Dieter Merzbacher kutatásai óta tudjuk, hogy az elbeszélő mozzana-

und Gleichnis, hg. v. Reinhard DITHMAR, Ludwigsfelde, 2000, 144–184. Vö. Burkard WALDIS, *Esopus: 400 Fabeln und Erzählungen nach der Erstausgabe von 1548*, I–II, hg. v. Ludger LIEB, Berlin stb., 2011; *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts: Zwischen Pragmatik und Autonomisierung. Traditionen, Formen, Perspektiven*, hg. v. Dirk ROSE, Bucha bei Jena, 2010.

106 HELTAI Gáspár, *Száz fabula = Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei*, kiad. NEMESKÜRTY István, Bp., 1980, 77–239.

107 UTASI Csilla, *A Száz fabula európai irodalmi kontextusa*, *Studia Litteraria*, 45(2007), 56–61.

108 Vö. pl. TURÓCZI-TROSTLER József, *A mese felfedezése és a magyar mese a XVIII. században = Uő, Magyar irodalom – világirodalom: Tanulmányok*, I, Bp., 1961, 73–97. A mese terminus történeti tisztázásához: GULYÁS Judit, *A mese szóhasználat a magyar írásbeliségben 1772–1850 között: A magyar nyelv nagyszótárának történeti korpusza alapján = Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklórról*, szerk. GULYÁS Judit, Bp., 2008, 165–241 (*Artes Populares*, 23).

109 TARNAI Andor, *Lehrreiche Gedanken – Jeles gondolatok – Pensées instructives = „Sorsotok előre nézzétek”: A francia felvilágosodás és a magyar kultúra. Tanulmányok*, szerk. KÖPECZI Béla, SZIKLAY László, Bp., 1975, 107–142, itt: 124.

110 BRÜCKNER, *Luther, Martin...*, i. m., 1299–1300.

111 Vö. pl. *Kleinstformen der Literatur*, hg. v. Walter HAUG, Burghart WACHINGER, Tübingen, 1994; Günther NAHBERGER, „Morgen ist auch ein Tag”: *Eine Theorie mythischer Sätze*, Baltmannsweiler, 2000; IMRE Mihály, „Üton járásnak megírása”: *Kulturális emlékezet, retorikai-poétikai elvek érvényesítése Szenci Molnár Albert műveiben*, Bp., 2009 (*Humanizmus és Reformáció*, 31), 150–164.

tok Hans Sachs 1517 után keletkezett mesterdalaiban jóval nagyobb szerepet játszanak, mint a megelőző évek dalaiban.¹¹² Sachs nem korlátozta magát a bibliai témákra; az életművében regisztrált elbeszélő anyagban több tucat nemzetközi típus azonosítható.¹¹³ Számos, eddig alig kutatott narratív vonatkozás található a protestáns egyháztörténet-írásban,¹¹⁴ a kéziratos kálvinista látomásirodalomban¹¹⁵ és a hitvita-iratokban.¹¹⁶

Melanchthon szerepe az antik, középkori és humanista elbeszélő szövegek közvetítésében jóval kevésbé ismert, mint Lutheré.¹¹⁷ Újabban a hazai kutatás is felfigyelt a Melanchthon írásaiiban kimutatható szemléletre, amely fogékony a jóslatokra, előjelekre, álmokra.¹¹⁸ Műveiben megtalálható a miniatűr elbeszélő formák legtöbb típusa: exemplumok, közép- és kora újkori legendák, bölcs mondások, facetiák, szentenciák, epigrammák, közmondások, fabulák, álmok,¹¹⁹ svankok, találós kérdések és mondák. A történeti elbeszélésanyag sokoldalú felhasználásának elvi megalapozását mindenekelőtt az a meleanchthoni elképzelés adta, mely szerint minden „történeti” példa jelleget hordoz, tanító szerepet tölt be és a megismerés forrása lehet. A „história” Melanchthon történetteológiája nyomán kulcsfogalommá vált a 16. századi elbeszélő irodalomban. Az általa felhasznált és áthagyományozott elbeszéléseket már kortársai gyűjtötték, gyakran Luther hasonló típusú szövegeivel együtt, akinek asztali beszélgetéseiben Melanchthon elbeszélőként és az elbeszélés témájaként egyaránt fontos helyet foglalt el. E példa- és történetgyűjtemények egy részét még nem tárták fel kellőképpen. Ha kisebb mértékben is, mint Luther, nem sokkal halálát követően Melanchthon alakja is megjelent a reformáció és az ellenreformáció monda- és legendaanyagában.

Az irodalomtudomány és a történeti elbeszélés-kutatás egyik különösen termékeny, közös kutatási területét alkotják végül a „népkönyv”, illetőleg prózaregény fo-

112 Horst BRUNNER, *Meistergesang und Reformation: Die Meistergesangbücher 1 und 2 des Hans Sachs = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 732–742.

113 Dieter MERZBACHER, *Hans Sachs* = EM, 11 (2004), 971–986, itt: 978–980; Christine BARD, *Wenn Göttergatten Jungfrauen bezirzen: Erotic und ihre Folgen in der moralisierenden Mythenrezeption des Hans Sachs*, *Simpliciana*, 31(2009), 377–397.

114 Vö. pl. Mihály BALÁZS, *Bibliotheca Unitariorum: Introduction* = János KÉNOSI TÖZSÉR, István UZONI FOSZTÓ, *Unitario-Ecclesiastica Historia Transylvanica*, Liber I–II, ed. János KÁLDOS, Bp., 2002, IX–XXIV, itt: XIX–XX. A református püspökeletrajzok anekdotikus elemeihez vö. GYENIS Vilmos, *Hermányi Dienes József (1699–1763)*, s. a. r. S. SÁRDI Margit, Bp., 1991, 104–108.

115 GYENIS Vilmos, *Későbarokk és népies irodalom: A XVIII. századi protestáns víziók*, ItK, 72(1968), 1–23; MOLNÁR Ambrus, SZIGETI Jenő, *Református népi látomásirodalom a XVIII. században*, Bp., 1984.

116 *Földi és égi hitviták: Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, ford. NAGYILLÉS János, vál., előszó, jegyz. BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2003; BALÁZS Mihály, *Fikció és valóság Palaeologus Disputatio scholastica című művében* = „Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, 2005, 1–11; vö. GARADNAI Erika, *Metatextualitás a felső-magyarországi hitvitában* = *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia*, Miskolc, 2011. május 25–28., szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, 2012, 315–322.

117 Volker HONEMANN, *Melanchthon, Philipp* = EM, 9 (1999), 531–538.

118 IMRE Mihály, *Melanchthon paeonjai és magyarjai – adalékok a magyar protestantizmus történelmi identitásának alakulásához* = Uő, *Az isteni és emberi szó...*, i. m., 119–170, itt: 165.

119 Vö. pl. SZABÓ András, *Álmok, előjelek, jóslatok és betegségek Szenci Molnár Albert Naplójában* = *Emlékezet és devóció...*, i. m., 393–400; Claire GANTET, *Der Traum in der Frühen Neuzeit: Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin–New York, 2010.

galmakkal jelölt elbeszélő szövegek. A prózaregény terminus csak az 1970-es évektől kezdve vált elfogadottá a 15–16. század hosszabb elbeszélő szövegeinek megnevezésére, a „népkönyv” romantikából származó téves megjelölése helyett. Az utóbbit a korábbi germanisztikában többnyire ugyanezen szövegek összefoglaló megnevezésére használták, a kifejezés irodalomszociológiai konnotációi azonban félrevezetőek.¹²⁰ A „népkönyv” terminust Hans Joachim Kreutzer kutatásai alapján egy meghatározott publikációs sajátosságokkal rendelkező 16–19. századi könyvtípusnak kellene fenntartani. Jan-Dirk Müller szerint a prózaregény „nem műfaj-fogalom, hanem ún. célforma, amely egy eredetét, tárgyát és szerkezetét tekintve heterogén szövegkorpust foglal egybe, s amely felé a közös alakulási tendenciák irányulnak”.¹²¹ Ez a szövegkorpusz, melyhez többek között a *Meluzína*, a *Fortunatus* és a *Faust* is tartozik, különféle antik, középkori, kora újkori elbeszélő témák, motívumok és minták gyűjtőmedencéje. Jelentőségét a regény műfajtörténetében és az újkori egyéniség-felfogás kialakulásában csak nemrég ismerték fel.

A prózaregények kiadástörténetében Kreutzer határozott törést figyelt meg a 16. század 20-as, 30-as éveiben, amit összefüggésbe hozott a reformációval, de adós maradt a jelenség magyarázatával.¹²² A Faust-figura megformálása mögött meghúzódó szándékok és felekezeti hagyományok mibenlétének kérdéséről régóta folyó vita ma sem tekinthető lezártnak.¹²³ Módszeresen, nemzetközi összehasonlításban meg kellene vizsgálni a német prózaregények nemzeti nyelvű fordításait, adaptációit és verses feldolgozásait, különös tekintettel a szerkezeti, cselekménybeli, társadalmi és funkcionális különbségekre, a tárgy- és befogadás-történeti összefüggésekre, a racionalizálási, mitizálási és felekezetspecifikus törekvésekre, valamint az átdolgozók egyéni irodalmi teljesítményére.¹²⁴ Csak a közelmúltban figyelt fel a német kutatás a 17. századi regényben fellelhető felekezeti struktúrákra¹²⁵ és a nyelvi konfesszionalizmusok jelenségé-

120 Jan-Dirk MÜLLER, *Curiositas und erfahrung der Welt im frühen deutschen Prosaroman = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 252–271; *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts: Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten*, hg. v. Jan-Dirk MÜLLER, Frankfurt/M., 1990.

121 Jan-Dirk MÜLLER, *Volksbuch/Prosaroman im 16./17. Jahrhundert*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 1(1985), 1–128, itt: 63.

122 Hans Joachim KREUTZER, *Buchmarkt und Roman in der Frühdruckzeit = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 197–211.

123 Jan-Dirk MÜLLER, *Ausverkauf menschlichen Wissens: Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts = Literatur, Artes und Philosophie*, hg. v. Walter HAUG, Burghart WACHINGER, Tübingen, 1992, 163–194; Hannes KÄSTNER, *Fortunatus und Faustus: Glücksstreben und Erkenntnisdrang in der Erzählprosa vor und nach der Reformation*, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 23(1993), 87–120; Marco FRENSCHKOWSKI, *Katholiken, Juden und Moslems in der „Historia von D. Johann Fausten“: Beobachtungen zur Rezeption lutherischer Religionskritik in populärer protestantischer Erzählliteratur*, Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde, 63(1996), 359–385.

124 Jan-Dirk MÜLLER, *Rationalisierung und Mythisierung in Erzähltexten der Frühen Neuzeit = Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur: Blaubeurer Kolloquium 2006*, in *Verbindung mit Wolfgang HAUBRICHS*, Eckart Conrad LUTZ hg. v. Klaus RIDDER, Berlin, 2008, 435–456; Gábor TÜSKÉS, *Mythisierung und Märchenrequisiten in der ungarischen Versbearbeitung des Fortunatus = Bilder – Sachen – Mentalitäten...*, i. m., 217–232.

125 Franz M. EYBL, *Katholizismus und Barockroman: Der Vernunft-Trutz (1686/88) des Kapuziners Rudolph von*

re.¹²⁶ Továbbra is hiányzik a prózaregény történetének olyan átfogó feldolgozása, amely nem csupán a középkori előzmények felől vizsgálja a kifejezésformát.

Feladatok

1. Az „elbeszélő irodalom” és a „reformáció” fogalmakkal körülhatárolt terület még számos ösztönzést és feladatot tartogat az irodalomtudomány, a retorikatörténet, a történeti elbeszélés-kutatás és a reformációkutatás számára. Ezek kibontakoztatása, illetőleg megoldása termékenynek bizonyulhat más tudományágakban is, s a magyarországi kutatások spektruma tovább bővíthető. A korábbi kutatások által okozott problémák szükségessé teszik némely kategóriák, terminusok folyamatos felülvizsgálatát és a tudománytörténet egyoldalúságaiból fakadó előítéletek felszámolását. Az irodalomtudomány és az elbeszélés-kutatás modern fogalmainak többsége csak nagy körültekintéssel vagy egyáltalán nem alkalmazható az adott időszakra. Nélkülözhetetlen az „elbeszélő irodalom”, „elbeszélés” terminusok használata a történeti funkcióknak megfelelően, s szükséges a kölcsönös nyitottság az érintett tudományok eredményeire és kérdésfelvetéseire. Lehetőség szerint kerülni kellene a tudományokon belüli és a rajtuk keresztülhúzó, túlzott szegmentálódást.

2. Az „elbeszélő irodalom” és annak műfaji tagolása a tudománytörténet folyamatosan változó képződményeinek és szemléleti mintáinak tekintendők, melyek ígéretes kutatási potenciállal rendelkeznek a reformációval összefüggésben. Az eddigi vizsgálatok azt mutatják, hogy a hagyománytörténetre és a használati funkciók feltárására alapozott megközelítésben lehetőség van az elbeszélő irodalom és a reformáció közti kapcsolatrendszer további differenciálására, pontosítására. Az „elbeszélő irodalom és reformáció” formula fokozatosan nélkülözhetővé válik, ha előtérbe állítjuk a protestáns narratológiai hagyomány konkrét szövegcsoportjait, használati viszonyait, s ezzel közelebb jutunk a valós történeti folyamatokhoz.

3. A reformáció meghatározó szerepet játszott a késő középkori elbeszélő irodalom hagyományozódásában és a kora újkori narratív szövegek keletkezésében. A késő középkori irodalom formái, tartalmi, gondolkodási és szemléleti mintái hatottak a reformációt követően is.¹²⁷ Az eddigi kutatás azonban jórészt elkülönítve vizsgálta a késő középkor és a kora újkor elbeszélésanyagát. Ha láthatóvá akarjuk tenni a hosszú távú folyamatokat, nem nélkülözhetjük a korszakokon és felekezeti határokon átívelő összehasonlítást.

4. Hermeneutikai újítások helyett széles forrásbázisra épülő, pontosan feltett kérdések következetesen interdiszciplináris vizsgálata hozhat új eredményeket ezen a terü-

Schwyz = *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, in Verbindung mit Barbara BECKER-CANTARINO, Heinz SCHILLING, Walter SPARN hg. v. Dieter BREUER, Wiesbaden, 1995, 673–682; Thomas BORGSTEDT, *Konfessionelle Strukturen in Lohensteins Arminiusroman = Religion und Religiosität...*, i. m., 683–691.

126 *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit: Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Jürgen MACHA, Anna-Maria BALBACH, Sarah HORSTKAMP, Münster–New York stb., 2012; Jürgen MACHA, „so fang das vatter unser auch auf calvinisch an”: *Sprachliche Konfessionalismen in der Frühen Neuzeit*, *Simpliciana*, 35(2013), 15–30.

127 Karl STACKMANN, *Schlußbericht = Literatur und Laienbildung...*, i. m., 769–772, itt: 770.

leten. A reformáció időszakának elbeszélő szövegei – más korszakok szöveganyagához hasonlóan – csak részletesen adatolt történeti viszonylatokban, átfogó összefüggések részeként, a mindenkori szándékok és közvetítési feltételek ismeretében kutathatók eredményesen. Csupán a térben, időben és társadalmi szempontból egyaránt jól körülhatárolt, gondosan kidolgozott esettanulmányok sorával alapozhatók meg a reformáció kori elbeszélő irodalmat érintő átfogó következtetések.

5. Ma még hiányoznak az elbeszélések valóságtartalmára irányuló, a történeti folyamatokra érzékeny vizsgálatok, amelyek a narratológiai szempontok mellett figyelembe vesznek társadalom- és esztétörténeti, valamint lélektani összetevőket is. Az elbeszélő műfajok hagyományos megkülönböztetései, például a hitelességigény szempontjából, megkérdőjelezhetők, s mindig figyelembe kell venni az elbeszélő motívumok, motívumcsoportok, típusok és témák közti határok átjárhatóságát.

6. Csak részben ismerjük a folyamatokat, melyek során bizonyos motívumok alkalmazkodtak a felekezetspecifikus kontextusokhoz, s az egyik személyről áttevődtek egy másikra. Gyakran nehezen tisztázható, hogy a témák, motívumok elterjedését vándorlási folyamatoknak, a felekezeten, illetőleg kultúrákon átívelő narratív potenciálnak vagy más körülményeknek lehet tulajdonítani. Alig tudunk valamit a 16–17. században élt alsó rétegek elbeszélés-kultúrájáról.¹²⁸ Részletesen megvizsgálandó a protestáns retorikák hatása az elbeszélő irodalomra, s nem hagyható figyelmen kívül a külföldet járt diákok és száműzött lelkészek témákat, motívumokat közvetítő szerepe sem.¹²⁹

7. Az újabb kutatások tükrében idejétmúlttá vált a feltételezés, mely szerint míg a katolikus délnémet területeken évszázadokig csaknem kizárólag népszerű olvasmányokat jelentettek meg a kiadók, a protestáns északi és keleti régióban a tudományos szakirodalom volt a meghatározó. Az elbeszélő irodalom figyelemreméltó szerepet játszott mind a reformáció, mind az ellenreformáció narratív közvetítésében. Nemcsak imádságok, énekek és elmélkedések léteztek sokáig közös protestáns és katolikus használatban, hanem elbeszélések is.¹³⁰ Csaknem teljesen feltáratlanok a protestáns meditáció és imádság narratív vonatkozásai.

8. Továbbra is hiányzik a tudományági illetékesség határozott kinyilvánítása az ún. használati irodalom kérdésében, melyhez többek között hozzátartoznak a 16–17. század – többnyire felekezeti sajátosságokat hordozó – nyomtatott elbeszélés-, prédikáció- és exemplumgyűjteményei is. Az irodalmi műveltség és a szóbeli hagyomány viszonyát a humanizmus és a historizmus közti időszakban csak akkor tudjuk pontosabban meg-

128 Rudolf SCHENDA, *Orale und literarische Kommunikationsformen im Bereich von Analphabeten und Gebildeten im 17. Jahrhundert = Literatur und Volk im 17. Jahrhundert: Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Teil II, hg. v. Wolfgang BRÜCKNER, Peter BLICKLE, Dieter BREUER, Wiesbaden, 1985, 447–464, itt: 456.

129 KECSKEMÉTI GÁBOR, *A németországi egyetemek retorikai kultúrája és magyarországi hatása a XVI–XVII. század fordulóján = Religió, retorika, nemzettudat...*, i. m., 166–197.

130 GÁBOR Csilla, *Elmélkedés – interkonfeszcionális átjárás – nyelvi program: Három XVII. századi példa = Uo.*, 384–400; TÓTH Zsombor, *Pecchius Craspinus csodálatos szabadulásának története: Írásantropológiai megjegyzések Cserei Mihály íráshasználatához. Esztanulmány = A fordítás kultúrája – szövegek és gyakorlatok II. A BBTE BTK Magyar Irodalomtudományi Tanszékének házikonferenciája: Kolozsvár, 2010. január 8–9.*, szerk. GÁBOR Csilla, KORONDI Ágnes, Kolozsvár, 2010, 29–50.

határozni, ha az elbeszélő irodalom tényleges, korabeli használatát szembesítjük a 19. századi nemzeti történetírás és irodalomtörténet-írás alapvetően más elképzeléseivel.

9. Szükségesnek tartom a 16–17. századi elbeszélő irodalom pontosan körülhatárolt forráscsoportjaira irányuló, összehasonlító alapkutatásokat, valamint a kelet-közép-európai irodalmi régió erőteljesebb bekapcsolását a reformációkutatásba. A magyar kutatás néhány témában figyelemre méltó eredményeket ért el, s megkezdte az újabb külföldi vizsgálatok tanulságainak hasznosítását. Mivel a nemzetközi kutatás néhány kivételtől eltekintve nem ismeri a magyarországi eredményeket, szükség van ezek – lehetőleg a magyar nyelvű publikációval egy időben történő – idegen nyelvű közlésére. Egyaránt figyelmet kell fordítani a felekezetek által meghatározott irodalmi, nyelvi, művelődési folyamatokra és a felekezeti igényeken túlmutató retorikai, poétikai eljárásokra,¹³¹ s módszeresen számba veendők a kora újkori elbeszélő irodalom felekezetspecifikus és felekezeti határokon átívelő sajátosságai.

10. Jan-Dirk Müller joggal hangsúlyozta, a „jövőbeli kutatásnak le kell bontania a felekezeti, nyelvi és nemzeti korlátokat. Vizsgálni kellene a reformáció táborán belüli küzdelmek hatásait az irodalomra [...], mindenekelőtt azonban szakítani kellene a teljes mértékben felekezetiileg meghatározott kultúra koncepciójával, s inkább társadalmi és tudásdiskurzusok kora újkori differenciálódásának megnyilvánulásaként kellene leírni a reformációt. Erőteljesebben ki kellene emelni [...] a mozgalom katalizátor-hatását”,¹³² és be kellene mutatni azokat a tendenciákat is, amelyek mentesek maradtak a befolyásától vagy messze túlnyúltak rajta. A reformációkutatás, a nemzeti filológiák és az összehasonlító irodalomtudomány módszeres együttműködése itt is nélkülözhetetlen.

131 Így pl. István BITSKEY, *Konfessionen und literarische Gattungen der frühen Neuzeit in Ungarn: Beiträge zur mitteleuropäischen vergleichenden Kulturgeschichte*, Frankfurt/M. stb., 1999; Uő, *Felekezetiiség és identitástudat Magyarország kora újkori irodalmában*, székfoglaló előadás, Bp., 2013; Uő, *Religió, stúdium, literatúra (Tanulmányok a régi magyarországi irodalmi műveltségről)*, Bp., 2013, 11–155: I. Konfesszió és erudíció.

132 Jan-Dirk MÜLLER, *Reformation = Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, III, hg. v. Jan-Dirk MÜLLER, Berlin–New York, 2003, 241–246, itt: 246.

SIMON JÓZSEF

Zsákmány

Enyedi György esete Pál apostollal, Héliodórosszal és Werner Jaegerrel*

Bevezetés

Az Enyedi György (1555–1597) halálának 400. évfordulója alkalmából megrendezett konferencia és annak publikációja¹ sokkal inkább tekinthető újabb kutatásokat ösztönző aktusnak, semmint összegző, valamely kutatási periódust lezáró eseménynek. Az elmúlt másfél évtized jelentős eredményeit még értékesebbé teszi a vonatkozó vizsgálatok diszciplináris sokfélesége, mely változatosság jól követi a forrásanyag sokszínűségét. A folytonosság érzékeltetésére álljon itt néhány példa a teljesség igénye nélkül. Pirnát Antalnak az Enyedi-konferencián posztumusz elhangzott tanulmányában² megfogalmazott sejtései igazolódni látszanak a Héliodórosz-fordítás forrásait illető újabb részletes kutatások fényében.³ A Balázs Mihály által az „ismeretlen Enyedi” jelszava alatt felvázolt portrét⁴ a hajdani antitrinitárius püspök prédikációgyűjteményének hagyománytörténetére vonatkozó vizsgálatok⁵ árnyalják tovább. Újabb aspektusokkal gazdagodott Enyedi antitradicionalizmusáról⁶ és politikai nézeteiről⁷ alkotott

* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2–11–1–2012–0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. Jelen dolgozat egy készülő nagyobb terjedelmű Enyedi-monográfia néhány fejezetét foglalja össze. – Itt köszönöm meg Balázs Mihálynak a tanulmányhoz fűzött megjegyzéseit, valamint Kasza Péternek, Petneházi Gábornak és Balázs Péternek, hogy segítségemre voltak a latin, görög és francia idézetek fordításában; az esetleges hibáért teljes mértékben a szerzőt terheli a felelősség.

1 György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESE-RŰ, Bp., 2000.

2 PIRNÁT Antal, *Die Heliodor-Übersetzung von Enyedi = Uo.*, 283–287.

3 BERKES Katalin, *Kikről hallgat Enyedi?: A Héliodórosz-fordítás előzményeihez*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae: Acta Historiae Litterarum Hungaricarum (Balázs Mihály közszönte), 2011, 53–59; Uő, *Enyedi György és a zsiráf*, MKsz, 126(2010), 381–386.

4 BALÁZS Mihály, *György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus: Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi = György Enyedi...*, i. m., 15–22.

5 KÁLDOS János, *Enyedi György prédikációgyűjteményének szerkezete és a prédikációk textológiai vizsgálatának tanulságai*, ErdMúz, 75(2013), 88–120; Lovas Borbála, *Non multa sed multum: Párhuzamos beszédek Enyedi György prédikációgyűjteményében*, ErdMúz, 75(2013), 71–87.

6 SZEGEDI Edit, *Zeit, Geschichte und Legitimität bei den siebenbürgischen Antitrinitariern*, Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities, 15(2010), 234–253; SZALAI Judit, *Old Arguments against Traditionalism = György Enyedi...*, i. m., 335–340.

7 MESTER Béla, *Politikai közösség és vallásszabadság: Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi*

képünk, és úgy tűnik, a filozófiatörténet szikár tudományterülete sem hagyható ki akkor, ha holisztikus képet szeretnénk alkotni a 16. század vége e kimagasló erdélyi antitrinitárius személyiségének intellektuális profiljáról.⁸

Jelen tanulmány annak bemutatására törekszik, hogy hogyan hasznosította Enyedi a Héliodórosz-fordítást az újszövetségi egzisztencia területén – ama diszciplína területén tehát, ahol az erdélyi antitrinitárius egyház harmadik püspökének munkássága méltán vehető össze kora Európájának legmagasabb szintű reflexióival.⁹ A tanulmány első része az *Explicationes* néhány újszövetségi hellyel (Phil 2, 6, Ján 20, 28 és 1Kor 1, 2) kapcsolatos gondolatmenetével foglalkozik – azzal a módszertani célkitűzéssel, hogy közelebb hozza egymáshoz az irodalom és az eszme- vagy teológiatörténet interpretációs perspektíváit, melyeket a szakirodalom olykor-olykor hajlamos teljesen külön paradigmákként kezelni. Nem: a Héliodórosz-fordítás és az Újszövetség-egzegézis egy és ugyanazon személy kulturális identitásának aspektusai „csupán”. Tanulmányom második részében arra teszek kísérletet, hogy bemutassam a Phil 2, 6. Héliodórosz nyelvhasználatát alapján történő európai (majd amerikai) értelmezés-történetének néhány pillanatát. Tézisem szerint Enyedi döntő szerepet játszik e narratívában.

I. Héliodórosz Aethiopicája Enyedi Újszövetség-magyarázataiban

ἀρχαγμός/ἀρχαγμα – Héliodórosz zsákánya

A Philippi-beliekhez írt levél 2, 6. helyén Pál apostol a következőket adja elő Krisztusról: „A ki, mikor Istennek formájában vala, *nem tekintette zsákánynak* azt, hogy ő az Istennel egyenlő.” (Károlyi Gáspár fordítása, kiemelés tőlem.) Enyedinél a következő latin alakot olvassuk: „[...] qui cum in forma Dei esset, *non rapinam arbitratus est*, esse se aequalem Deo.” (Kiemelés tőlem.) Az *Explicationes* egyik leghosszabb, mintegy 30 oldalra rúgó elemzése foglalkozik a Phil 2, 5–6. analízisével, a *forma* és az *aequalitas* kifejezések vizsgálata a mű egyik filozófiai és teológiai csúcspontja – beszédes tény, hogy csak a János-evangélium Prológusának tárgyalása terjedelmesebb a műben. Enyedi azonban nemcsak e filozófiailag releváns fogalmakra koncentrálni explicációja közben,

unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben, Magyar Tudomány, 46(2001)/2, 184–192.

8 SIMON József, Enyedi György és a szillogizmus középfogalma, Világosság, 59(2009)/6sz, 41–48; Uő, Aristotelismus, Nominalismus, Trinitátskritik – Die philosophischen Grundzüge der ‚Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti‘ von György Enyedi (1555–1597) = Radikale Reformation – Die Unitarier in Siebenbürgen, hg. v. Ulrich WIEN, András BALOGH, Köln, 2013 (Studia Transylvanica, 44), 227–240.

9 E szempontból Enyedi főműve: *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti*, Kolozsvár, 1598; Groningen, 1670. Az *Explicationest* végig az első kolozsvári kiadás alapján idézem és fordítom (a továbbiakban: *Explicationes*); egyúttal lemondok arról, hogy a Toroczka Máté által készített, 1619-ben és 1620-ban publikált magyar fordítás terminológiáját részletesen tárgyaljam. Ugyanígy nem képezik dolgozatom tárgyát a teológia- és az azzal szorosan összefüggő filozófiatörténeti kérdések sem. A forrásokat azon hallgatóságos előfeltevés mentén elemzem, hogy a magyar egzégéta célja az isteni személyek transzcendens hármasságának, valamint a megtestesült második személy kettős természetének kritikája volt.

hanem azt a furcsa fordulatot is górcső alá veszi, mely szerint Krisztus Istennel való egyenlőségét „nem tekintette zsákmánynak” (latin: non rapinam arbitratus est; gör.: οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο).

A kifejezés sok fejtörést okozott az értelmezőknek, Enyedi rögtön utal arra az elképzelésre, miszerint az apostol szavainak jelentése itt is Krisztus kettős természetével kapcsolatos, amennyiben Krisztus egyenlősége Istennel nem 'zsákmányolt' (értsd: szerzett, akcideniális), hanem természet szerinti (értsd: esszenciális). A trinitárius érv így hangzik:

Ez alapján szokták megerősíteni Krisztus örök isteni természetét. Ugyanis azt állítják, hogy Pál ezen szavakkal azt a jelentést tartotta szem előtt, hogy Krisztus Istennel való *egyenlőségét* (aequalitas) nem zsákmányolás eredményeképp, nem azt elrabolva, hanem természet szerint bírja; valamint, hogy Krisztus ebből kifolyólag lényege szerint ugyanazon Isten, mint az Atya. Így érvelnek: Krisztus Istennel való egyenlőségét vagy természet szerint bírja, vagy rablás eredményeképp. Azonban nem rablás eredményeképp. Tehát természet szerint. És azt is állítják, hogy Krisztus mindezt megértette, és ennek tudatában volt.¹⁰

Enyedi ellenérve először a kinyilatkoztatás szavaihoz ragaszkodik: Pál ugyanis nem arról ír, hogy vajon Krisztust természetes vagy kapott (zsákmányolt) egyenlőség jellemzi-e az Atyára vonatkozóan, hanem arról, hogy Istennel való egyenlőségére vonatkozóan nem vélekedett úgy, azt nem tartotta, nem tekintette, nem hitte olyannak, mintha rablás eredményeképp bírná. Semmi alapunk nincs arra, hogy a Krisztus eme „kognitív attitűdjét” kifejező összetett nyelvi fordulatból kiragadjuk a zsákmányt, és azonosítsuk a vélekedés valódi tárgyával. Enyedi ellenérve abba az irányba halad, hogy a 'zsákmány' (rapina, ἀρπαγμός/ἀρπαγμα) kifejezésre alapuló teológiai érvek abszurditását kimutassa. Ez ügyben Erasmusra támaszkodik, aki szerint a páli hely itt *triviális*: a kifejezés használatával egyáltalán nem az állt Pál szándékában, hogy Krisztus isteni természetét kinyilvánítsa. Erasmus véleménye szerint abszurd a hely trinitológiai olvasata: az isteni személyek hármasságának tézise mellett teljesen funkciótlan az az értelmezés, miszerint Pál itt azt állapítja meg, hogy Krisztus megértette önnön isteni természetét, méghozzá annak felismerése által, hogy nem rabolta azt.¹¹ Az Istennel való egyenlőség nem zsákmány voltának erasmusi trivialitásához Enyedi azt fűzi még hozzá, hogy a trinitárius érvben foglalt diszjunkció

10 „Nam & hinc stabiliri, aeterna Deitas Christi solet. Aiunt enim, Paulum his verbis significare, Christum aequalitatem cum Deo, non ex rapina, non rapto habere, sed natura; Ac proinde eundem cum Patre, essentia esse Deum. Ita enim ratiocinantur: Christus aequalitatem cum Deo, aut natura habuit, aut rapto. Non habuit rapto. Ergo natura. Et hoc, inquit, intellexit & sciuit Christus.” *Explicationes*, 322.

11 „Deinde, ut Erasmus rectissime animaduertit. Quid magni diceret, de Christo Paulus, si affirmaret illum, cum esset natura Deus, intellexisse, hoc se, no ex rapina habere?” *Explicationes*, 323. – Forrás: DES. ERASMI ROTERODAMI IN NOVVM TESTAMENTVM *Annotationes* [...], Basel, 1527, 556: „[...] quid magni tribuit Paulus Christo, si cum deus esset natura, intellexit, id non esse rapinae; hoc est, nouit seipsum?”

(zsákmányolt vagy természet szerinti) nem teljes. Birtokolhat valaki valamely dolgot öröklés, küldetés, vétel, adományozás, szerzés folytán, miközben nem zsákmányolta, de nem is természet szerint sajátja az.

A birtoklás e jelentésárnyalatai alapján történő értelmezést „figyelman kívül hagyva” Enyedi arra mutat rá, hogy a ἄρπαγμα/ἄρπαγμός szó, pontosabban az „οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο” fordulat gazdagabb jelentésrétegekkel rendelkezik saját, Pálnál is *proverbiális* kontextusában: „Ezen értelmezést figyelman kívül hagyva lássuk, mi az igék igaz értelme: Először is azt kell megvizsgálnunk, hogy a szólás ezen módja proverbiális.”¹² Enyedi ezen a ponton szabadítja rá olvasójára Héliodóroszt:¹³

Ennek értelmét ítéletem szerint egyik más auktortól sem lehet helyesebben elvárni, mint a legkellemesebb és legelegánsabb írótól, Héliodórosztól, aki az ő *Etióp történetében* sokszor használja a szólás ezen formáját. Így a 7. könyvben, amikor egy bizonyos öregasszony Theagenészt – a legtisztább ifút – arra biztatta, hogy elégítse ki a belé halálosan szerelmes Arszaké – a legkicsapongóbb nő – vágyait, és látta, hogy az ifjú szándéka ellentétes ezen büntettel, felizgató mértéktelenséggel egyebek mellett ezen szavakkal szól: τὶ δὲ τὸ ἀναφρόδιτον; νεὸς¹⁴ οὕτω καλὸς¹⁵ καὶ ἀκμαῖος γυναῖκα ὅμοιον,¹⁶ καὶ πρὸς τετυκῆαν¹⁷ ἀπώθειται,¹⁸ καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ¹⁹ ἐρμαῖον²⁰ ἡγεῖται²¹ τὸ πρᾶγμα;²² azaz: Miféle vissza-utasítása ez Venusnak? Egy ily szép és virágkorát élő ifjú, egy hasonló és a szerelemtől elalélt nőt visszautasít? Vajon nem inkább zsákmánynak vagy nem remélt nyereségnek tekinti [véli] e dolgot?²³ Ezen utóbbi szavaknak ez az értelme: Ha valaki mással esett volna meg, hogy Arszaké ennyire megszeresse, az repesne örömeiben, rendkívüli és

12 „Hac igitur interpretatione reiecta, videamus, quis sit verus verborum sensus: Ac principio illud obseruetur, hanc quoque loquendi formulam, esse prouerbialem.” *Explicationes*, 323.

13 Hivatkozások és szövegjegyzetek a következő kiadás alapján: HÉLIODORE, *Les Éthiopique*, 1–3, éd. R. M. RATTENBURY, T. W. LUMB, trad. J. MAILLON, Paris, 1960. Enyedi Héliodórosz-fordításának kéziratosa másolata ma is rendelkezésünkre áll Kolozsvárott: Bibliotheca Filialei Cluj a Academiei Republicii Române, Sign. MSU 1089. A Héliodórosz-fordításnak az *Explicationes* idézeteivel megfelelő helyeit is közlöm az alábbiakban. A kézirattal kapcsolatban lásd BERKES, *i. m.*, ill. PIRNÁT, *i. m.* – A görög szöveg magyar fordítása szorosan követi Enyedi latin verzióját; Szepessy Tibor modern átültetésének megfelelő részleteit szintén lábjegyzetben idézem.

14 νέος

15 οὕτω καὶ καλὸς

16 ὅμοιον

17 προστετυκῆαν

18 ἀπώθειται

19 οὐδὲ

20 ἔρμαιον

21 ποιεῖται

22 *Aethiopica*, 7, 20, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 147. Enyedi kéziratosa fordításának megfelelő helye: MSU 1089, 247: „Et quod ista est [...] Veneris repudium? Iuvenis ita formosus, in flore aetatis constitutus, mulierem similem, amore languentem repellit? et non potius rapinam, et lucrum insperatum arbitrat?”

23 „Miféle félszegség ez? [...] Délceg és csinos fiatalember létedre visszautasítasz egy nőt, aki illik hozzád és bolondul érted? Ahelyett, hogy élnél a lehetőséggel, melyet a szerencse véletlen szinte tálcán kínál fel [...]!” HÉLIODÓROSZ, *Sorsüldözött szerelmesek – etiópai történet*, ford. SZEPESSY Tibor, Bp., Szépirodalmi, 1976, 221.

nagy nyereségnek vélné, hevesen és vágyakozva ragadná meg ezt, valamint legnagyobb örömmel élvezné ki e boldogságot.

Ugyanezen szerző 8. könyvében olvassuk, amikor Kübelé azt a tanácsot adja Arsakénak, hogy gyilkolja meg Kharikleiát: ἄρπαγμα τὸ ῥήθεν²⁴ ἐποιήσατο ἡ Ἀρσακή,²⁵ azaz: Zsákmányként fogadta Arsaké e szavakat,²⁶ azaz: Vágyakozva ragadta meg azon tanácsot.

Hasonlóképpen a 7. könyv elején: ἡ δὲ²⁷ Κυβέλη τὴν ξυντυχίαν ἄρπαγμα ποιησαμένη;²⁸ azaz: Kübelé zsákmánynak tekintette ezen alkalmat.²⁹

Ugyanígy a 4. könyvben, amikor Theagenész Kharikleia látásának és szerelmének vágyától égve türelmetlenül hozzá akart sietni, Kalaszirisz ezt mondja neki: οὐχ³⁰ ἄρπαγμα τὸ πρᾶγμα, οὐδὲ εὖωνον, καὶ τῶν ἐν μέσῳ βουλομένων³¹ προκείμενον.³² Azaz: Nem zsákmányolás e feladat, és nem is olyan, amit bárki, amint csak megkívánja, kénye-kedvére könnyen megszerezhet.³³

24 ῥήθεν

25 Ἀρσακή. – *Aethiopica*, 8, 7, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, 3, 13. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 271: „Rapinae loco habuit hoc dictum Arsacae [...]”

26 „Arsaké kész örömmel kapott az ötleten [...]” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 245.

27 δὲ

28 ἄρπαγμα [καὶ ὥσπερ ἄργας ἀρχὴν] ποιησαμένη. – *Aethiopica*, 7, 11, 7; HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 132. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 234: „At Cybele hunc occursum, rapinam et venationis principium arbitrata; [...]” – Enyedi megjegyzésével ellentétben a részlet nem a 7. könyv elején, hanem a 7. könyv 11, 7 szövegrész elején található! Ez a kis *lapsus* esetleg segíthet a fordítás forrásának beazonosításában.

29 „Kübelé sietett felhasználni a szerencsés véletlent.” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 210.

30 οὐ γάρ

31 μέσῳ τῶν βουλομένων

32 *Aethiopica*, 4, 6, 5, HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 10. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 135: „non enim negotium hoc rapina est, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere queat.”

33 „Talán valami olcsó portékának képzeled Kharikleiát, akit minden nehézség nélkül megkap boldogboldogtalan, csak éppen kívánnia kell?” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 113.

„Cuius sensus, meo iudicio, ex nullo auctore rectius peti, quam ex suauissimo & elegantissimo scriptore, Heliodoro potest, qui in sua Aethiopica Historia, hac loquendi formula, aliquoties utitur. Vt lib. 7. cum anus quadam, castissimum iuuenem Theagenem, ad desiderium libidinosissimae foeminae Arsaces, quae illum deperibat, explendum hortaretur, & alienum esse iuuenis animum ad hoc facinore videret: inter caetera, cum stupore lena in haec verba loquitur: τί δὲ τὸ ἀναφρόδιτον; νεὸς οὕτω καλὸς καὶ ἀκμαῖος γυναῖκα ὁμοίαν, καὶ πρὸς τετυκῆαν ἀπώθεται, καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἐρμαῖον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα. Id est: Quod Veneris hoc est repudium? Iuuenis ita formosus, & in flore aetatis constitutus, mulierem similem, & amore languentem repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem? Quorum verborum postrema, hunc habent sensum: Si alicui alteri hoc obtigisset, ut ab Arsace tam amaretur; exultaret, & ingentis ac magni lucri loco duceret, ardentem & cupide arriperet, & cum gaudio summo hac felicitate frueretur.

Apud eundem auctorem lib. 8 legimus, cum Cybele consilium dedisset Arsacae tollendi e medio Charicleam: ἄρπαγμα τὸ ῥήθεν ἐποιήσατο ἡ Ἀρσακή, id est: 'Rapinae loco habuit hoc dictum Arsacae', hoc est, Cupide rapuit istum consilium.

Sic initio lib. 7. ἡ δὲ Κυβέλη τὴν ξυντυχίαν ἄρπαγμα ποιησαμένη, id est: 'At hunc occursum Cybele, rapinam arbitrata.'

Sic lib. 4. cum Theagenes, desiderio videndi & fruendi Charicleae incensus, adire illam intempestive

A fenti négy Héliodórosz-idézet a 'zsákmány' (ἄρπαγμα) kifejezés különböző szintaktikai szerkezetekben („οὐχ ἄρπαγμα [...] ἡγεῖται, ἄρπαγμα [...] ἐποίησατο, ἄρπαγμα ποιησαμένη, οὐχ ἄρπαγμα”) megvalósuló jelentéslehetőségeinek más-más aspektusait mutatja fel. Az első esetben az elbirtoklásban az érzékeknek való kitettség mozzanata a hangsúlyos. Másodsor Enyedi annak mikéntjére hívja fel figyelmünket, ahogy Arszaké Kübelé tanácsát megfogadja: ennek hevességét fejezi ki a tanács 'zsákmány'-ként való fogadtatásának metaforája. A harmadik idézet esetében is az előzőhöz hasonló átvitt jelentésárnyalat játszik fontos szerepet: a héliodóroszi fordulat itt is a kontextusát képező „alkalom-megragadás” intenzitását hivatott kifejezni. Az utolsó szakaszban a megszerzés vágyának háttérében meghúzódó pillanatnyi felindulás a hangsúlyos. Az *Etióp történet* szöveghelyei tehát rendre valamely megismerési attitűdöt fejeznek ki anélkül, hogy a bennük szereplő ἄρπαγμα kifejezés szoros értelemben tényleges rablást vagy zsákmányszerű eltulajdonítást jelentene. Mindezek alapján Enyedi a következőképpen összegzi a 'zsákmánynak tekinteni valamit' kifejezés Héliodórosz alapján megállapított jelentését:

Ha tehát alaposabban megfontoljuk e helyek értelmét, akkor azt találjuk, hogy a 'zsákmánynak vélni vagy tekinteni' kifejezés ezt jelenti: egy erősen vágyott és kívánt dolog megszerzésére kínálókozó lehetőséget a legmohóbban megragadni, nem hagyni, hogy bármilyen módon kicsússzon a kezünkől, semmilyen késlekedést nem tűrni, hanem tüstént a kívánt dologra térni [...] ³⁴

Enyedi e jelentést azonosítja az apostol által szándékolttal: „Azon kifejezések ezen explikációja került alkalmazásra az apostol szóban forgó helyén. Krisztusnak ugyanis felkínálkozott a vehemensen vágyott dolog alkalma, a zsidó birodalom feletti királyság és felsőség megszerzésé.” ³⁵

Ha a 'zsákmányként tekinteni valamire' kifejezés Héliodóroszból megállapított „definícióját”, a vágyott dolog birtoklására felkínálókozó alkalom megragadásának értelmében Krisztusra alkalmazzuk, akkor – írja Enyedi – tulajdonképpen semmi megvetendő nem volna abban, ha valaki, Isten kiválasztott népének vezetésére vágyakozva, az arra megnyíló alkalmat habozás nélkül megragadná. Isten adományainak és az általa felkínált javaknak a gyümölcsöztetése nem bűn. Sőt, ha Krisztus megszerezte volna a zsidók feletti uralmat, akkor sem követett volna el bűnt. Ekkor ugyanis hatalmára nem helytelen eszközökkel és zsarnoki módon tett volna szert, hanem azt mint Isten jóakarata által felkínált hatalmat fogadta volna el. Azonban mindezen kifogásol-

vellet, inquit ei Calasiris: οὐχ ἄρπαγμα τὸ πρᾶγμα, οὐδὲ εὖωνον, καὶ τῶν ἐν μέσῳ βουλομένῳ προκειμένον. id est: 'Non rapina est hoc negotium, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere queat.'" *Explicationes*, 323–324.

34 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, auidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...]” *Uo.*, 324.

35 „Haec phraseos istius explicatio, accomodata est huic loco Apostoli. Christo enim oblata erat occasio rei vehementer expetendae, regiae scilicet maiestatis & imperij Iudaici occupandi.” *Uo.*

hatatlanság ellenére Krisztus nem él a hatalom Isten által felkínált alkalmával. Ennek oka az volt, hogy megmutassa saját *humilitas*-át. A Phil 2, 5–6. egezetikai irodalmában bevett *humilitas*-tézisnek ez az igazi értelme, szemben a trinitológiai spekulációkkal.³⁶

Látjuk, hogy Enyedi milyen következetesen vezeti végig 'zsákmány'-definícióját és miként épít fel belőle pozitív javaslatot a szóban forgó újszövetségi hely elemzésekor. Világos, hogy Héliodóroszt közvetlenül a forrásból idézi – éppen Héliodóroszt, aki egyfelől Homérosszal és a tragikusokkal ellentétben nem rendelkezik scholionokat bőven közlő kiadásokkal,³⁷ másfelől nem is képezi olyan hangsúlyos részét a görög nyelvre történő Thesaurus-féle reflexióknak, mint Enyedi másik kedvenc szerzője, Plutarkhosz.³⁸

Néhány gondolat erejéig térjünk ki arra, hogy Enyedi fent ismertetett egezetikai fejtegetései hogyan viszonyulnak ahhoz a kulturális attitűdhez, mely a Héliodórosz-fordítás háttérét képezi. Enyedi ezen esztétikai-politikai attitűdjét a 16–18. század egész Európára jellemző Héliodórosz-kultuszának fényében kell értelmeznünk, melyet Szepessy Tibor saját modern fordításának utószavában így foglal össze: „Izgalmasan bonyolított történet, szinte aszketikusan tiszta, szigorú morál és királyhű meggyőződés.”³⁹ A három szempontot tehát az *irodalom*, a *moralitás* és a *politikai royalizmus* motívumaiban jelölhetjük ki. Az utóbbi két aspektust mellőzve, koncentráljunk ezúttal az irodalom mozzanatára!

Az antik pogány irodalom e páratlanul merész egezetikai alkalmazásának értelmezése célt tévesztene akkor, ha egyszerűen úgy vélnénk, hogy Enyedi teológus szemmel olvassa Héliodóroszt. Azaz nem érhetjük be azzal, hogy az *Aethiopica* esetleges morális igazolásához folyamodva megengedjük azt, hogy Enyedi ízlésítéletében elhalványuljon az irodalom *humanista* kultuszának kontúrja, amint a regény átsuhan a szigorú tekintetű *reformátor* által magasra tett morális mérce felett. Egyértelműen egy ilyen gesztus ellen szól az, hogy a fenti részlet első Héliodórosz-idézete talán az egész regény legpikánsabb jelenetéből származik, amikor is Arszaké kifejezetten testi szerelmet követel meg Theagenésztől.

Ha úgy véljük – és minden okunk megvan erre –, hogy az erotikus töltetű antik szöveg idézése túlmutat egy átlagos humanista gesztuson, akkor megkockáztatható, hogy két értelmezési lehetőségünk van Enyedi eljárását illetően. Az egyik az öncélú irodalom érve: Horváth Iván véleményét⁴⁰ újrhangolva úgy fogalmazhatunk, hogy

36 Vö. *Explicationes*, 324–325.

37 Vö. SIMON József, *Elég a mítoszokból! (Plut. de def. orac. 423A): A klasszikus irodalom premodern filológiája Enyedi György Explicationesében (1598) = Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, 2012, 239–248.

38 Jóllehet Hészühiosz 5. századi lexikonának előszavában egyik forrásaként jelöli meg. Stephanus a ἡλιόδωρος és származékai tárgyalásánál teljesen mellőzi Héliodóroszt. Vö. Henricus STEPHANUS, *ΘΕΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ, THESAURVS GRAECAE LINGVAE*, Ab Henrico Stephano constructus, I–IV, [Genevae], M.D.LXXII (1572), I, 544–545.

39 SZEPESSY Tibor, *Utószó = HÉLIODÓROSZ, i. m.*, 344.

40 „Az erdélyi szabadgondolkodást ma mindenki kizárólag a »gyökeres reformáció« fogalmába sorolja, pedig nem teljesen fér bele. Történetét egyoldalúan, a szentháromság-tagadástól a deizmuson keresztül az istentagadásig vezető útként láttatják, pedig bizonyára nemcsak a vallástörténetnek – vagy, ha

Héliodórosz idézése tulajdonképpen a teológiai egzegetika által kijelölt műfaji keretek szándékolt *szétfeszítése* egy radikálisan más műfaj bevonása által. A zsákmány fogalmának erotikus kontextusból való beemelése még akkor is hallatlan radikális műfajváltás eredménye, ha Enyedi előzetesen egyértelműsíti Arszaké, a *legkicsapongóbb nő*, az ajánlatát *felizgató mértéktelenséggel* közvetítő Kübelé, valamint Theagenész, a *legtisztább ifjú* erkölcsi alapállását. Az öncélú irodalom borsot tör a magát oly komolynak képzelő tudomány orra alá.

A másik értelmezési lehetőségünk a radikálisan eltérő nyelvi kontextusok *átjárhatóságának* eszménye. Arszaké pajzán ajánlatának idézése nem feszíti szét az egzegetika kereteit, hanem éppen hogy ez az igazi Szentírás-értelmezés. A Szentírás nyelve mintegy „elbírja” a radikálisan más műfajok nyelvvel történő összevetést.⁴¹ Egy ilyen komparatív vizsgálat nemhogy gyengítené, hanem hallatlanul megerősíti azt a teológiai tézist, amelynek érdekében valamely antik-profán nyelvhasználati azonosság igazolható. Nem arról van szó, hogy eltekintén az „öncélú irodalom” nyelvétől, épp ellenkezőleg: egy ilyen komparatív vizsgálatnak csak akkor van értelme, ha hagyjuk megszólalni az antik szöveget a maga regiszterében. E második értelmezési lehetőség plauzibilisebbnek tűnik: a szöveges műfajok közötti merész manőverezésnek Enyedinél nagyon komoly módszertani tétje van az egzegetika területén.

και μεγάλους τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι – a nonadorantista Héliodórosz?

A Héliodórosz-regény komparatív funkciójáról tanúskodik az *Explicationes* egy másik helye is. Enyedi ezúttal ott veszi fel a héliodóroszi történet fonalát, amikor a katonák már meggyújtották a máglyát, és a füst lassan eléri a máglya tetején álló Kharikleiát, aki körül összegyűlt az egyiptomi Memphisz népe. A tűz azonban nem fog Kharikleián, hiszen rajta van a Pantarbész-gyűrű. A jelenlévő egyiptomiak megrökönyödve tapasztalják, hogy a gyönyörű, görögnek vélt, ám valójában börszíne ellenére is etióp nő sértetlen maradt, majd „[a] nép örömeiben és csodálatában egyhangú, eget verő ujjongásba tört ki, így dicsőítette az istenek hatalmát”.⁴² Enyedi Héliodórosz regényének e részletét a Ján 20, 28. („És felele Tamás és monda néki: Én Uram és én Istenem!”) explikációjakor vezeti elő.

tetszik, a vallástalanság előtörténetének – szemszögéből vizsgálható, hanem az irodalomtörténetéből is: az erasmusi-morusi fikció hagyományának erdélyi továbbéléseként, bizonyos mértékig visszatérve a Palaeologus műveit felfedező Pirnát Antal (1961) útmutatásához.” HORVÁTH Iván, *Magyar vers a reneszánsz és a reformáció kezdetén = A magyar irodalom története*, 1, *A kezdetektől 1800-ig*, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, szerk. JANKOVITS László, ORLOVSZKY Géza, Bp., 2007, 239.

41 Terjedelmi okok miatt nem térhetünk ki arra a tényre, hogy Enyedi 17. század elejei európai kritikusi (D. Pareus, J. Martini) szerint elviselhetetlen az eltérő beszédmódok ilyen egymásba játszsza. Nagyon jellemző az Enyedi-örökség komplexitására, hogy – egyetlen kivételtől eltekintve – egészen a 17–18. század fordulójáig várat magára a klasszika-filológus egzegéta Enyedi felfedezése. Ezt megelőzően a terjedelmes teológiai polemikus recepció teljesen érzéketlen Enyedi Héliodórosz- és Plutarkhosz-interpretációira.

42 HÉLIODÓROSZ, i. m., 252.

Minden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve, hogy ha valami váratlant vagy csodálatra méltót pillant meg, akkor felkiált, és Isten nevét ejti ki – olykor meghatározatlanul, olykor *in specie* kifejezve Isten nevét. Még a görögök is így szoktak szólni: μέγαλοι Θεοί [nagy istenek], ahogy Héliodórosznál a 8. könyvben amikor Kharikleia a Pantarbész kő ereje által sértetlen maradt a máglyán: ὥς τὴν μὲν πόλιν, ὑπο⁴³ χαρᾶς ἄμα καὶ ἐκπλήξεως,⁴⁴ μεγὰ τε καὶ σύμφωνον ἐκβοῆσαι, καὶ μεγαλοὺς τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι,⁴⁵ azaz: A nép örömében és csodálatában egyhangú, eget verő ujjongásban tört ki, és a nagy isteneket invokálta.⁴⁶

Tamás apostol felkiáltásának jelentését azon nyelvpszichológiai megfigyelésünk alapján tisztázhatjuk, mely szerint váratlan események megpillantásakor az ember felkiált, és Isten nevét ejti ki. Ezen általános sajátosság az emberi természetre való hivatkozással lesz normatív érvényű: „[m]inden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve”. A Krisztus feltámadásán elcsodálkozó Tamás ugyanazon affektusait fejezi ki felkiáltásával (Én Uram és én Istenem!), mint a Héliodórosznál görögül megszólaló egyiptomiak, amikor azt tapasztalják, hogy Kharikleian nem fog a tűz. Ha a trinitárius érv szerint Tamás felkiáltása alapján Krisztus isteni természetére kell következtetnünk, akkor a memphisziek felkiáltása alapján azon abszurd vélekedés sem zárható ki, miszerint Kharikleia isteni mivolttal rendelkezne.

A Héliodórosz-helyre történő hivatkozásnál⁴⁷ is fontosabb talán maga az antik regény e *locus*ának fordítása: a „μεγάλους τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι” kifejezést Enyedi a „Deos magnos inuocaret” latin fordulattal adja vissza. Amennyiben a Héliodórosz-részlet párhuzamba állítható Tamás apostol Ján 20, 28-ban elhangzó felkiáltásával, akkor az antitrinitarizmus belső vitáihoz érkezünk, amennyiben Tamás a memphisziekhez hasonlóan invokálja Krisztust. Enyedi itt nem a nyelvi kifejezés azonossága, hanem a nyelvpszichológiai belátás alapján érvel. Tamás nyelvi aktusára ugyanis az apostol az „ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ” fordulattal utal: az „ἐπικαλεῖσθαι” héliodóroszi kifejezése helyett az „ἀπεκρίθη” jelzi Tamás nyelvi megnyilatkozásának mikéntjét. Enyedi a kifejezések eltérő volta ellenére a memphisziek Héliodórosznál olvasható felkiáltását és Tamásnak a csodálkozás által kiváltott beszédaktusát egyaránt a latin „invocatio” terminusa alá rendeli.

43 ὑπὸ

44 ἐκπλήξεως

45 *Aethiopica*, 8, 9, 16; HÉLIODORE, *i. m.*, 4, 21. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 278: „Unde Urbs, prae gaudio simul, et admiratione, alta, et consona voce exclamat, et Deos magnos invocat.”

46 „Omnibus hominibus, natura quasi insitum est, ut cum aliquid praeter opinionem repente, aut admiratione dignum conspiciunt, exclament, & Dei nomen proferant, aliquando quidem indefinite, aliquando in specie, nomen Dei exprimendo. Ac Graeci quidem, dicere solent: μέγαλοι Θεοί, ut apud Heliodorum lib. 8 Chariclea, vi gemmae Pantarbes, in incendio illaesa permansisset: ὥς τὴν μὲν πόλιν, ὑπο χαρᾶς ἄμα καὶ ἐκπλήξεως, μεγὰ τε καὶ σύμφωνον ἐκβοῆσαι, καὶ μεγαλοὺς τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι, hoc est: Adeo ut urbs, prae gaudio simul & admiratione, alta & consona voce exclamaret, et Deos magnos inuocaret.” *Explicationes*, 249.

47 Valamint a hasonló nyelvhasználati jelentést tanúsító két következő latin részlet (Catullus 53, 4–5: „Admirans, ait, haec, manusque tollens, / Dij magni, salaputium disertum”, ill. Catullus 1, 7: „Doctis, Iuppiter, laboriosis”) citálásánál is.

Az a kérdés, hogy az *invocatio-adoratio* megilleti-e Krisztust, a legfontosabb kérdése a szentháromság-tagadó teológiai diskurzus Dávid-per utáni periódusának. Az antitrinitarizmus belső meghasonlását az okozza, hogy legyen bár Krisztus hatalma akcideniális és kapott-szerzett hatalom (mely tézist a *teljes* antitrinitárius tradíció osztja), a feltámadott Krisztus és az Atya viszonya a feltámadás után mégis problematikus marad. A paradigmátikus választ Jacobus Palaeologus fogalmazza meg, miszerint nem szabad imádni és könyörgésekben segítségül hívni Krisztust. Balázs Mihály kutatásai Enyedit e teológiai kérdést illetően kétarcúnak mutatják.⁴⁸ A magyar nyelvű prédikációkban a Palaeologus-követő nonadorantista Enyedi bukkan elő, míg – Balázs szerint – az *Explicationes* Enyedi tudatosan elhallgatja az antitrinitarizmus ezen feszítő belső dilemmáját. Ez azt jelenti, hogy a nemzetközi tudományos közvéleménynek szánt *Explicationes* nem hirdeti a nonadorantista álláspontot.

Érdekes módon a Héliodórosz-idézet értelmezhető úgy, hogy itt mégiscsak a nonadorantista elképzelésről van szó. Ugyanis ha a héliodóroszi *ἐπικαλεῖσθαι* a görög istenekre vonatkozóan nem más, mint Tamás Krisztusra vonatkozó „invocatio-ja”,⁴⁹ akkor ez a performatív nyelvi aktus ugyanúgy nem feltételezi Krisztus örök-isteni természetét, mint ahogy a héliodóroszi tömeg invocációja alapján sem teszi azt. Az invocáció alapja nem a görög istenek jelenléte a memphisziek előtt – hiszen ők csak Kharikleia csodálatos megmenekülését tapasztalják meg –, hanem az a nyelvpszichológiai tény, hogy „[m]inden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve, hogy ha valamit váratlanul vagy csodálatra méltó módon pillant meg, akkor felkiált, és Isten nevét ejti ki”. Ha ez így van, akkor ez nonadorantizmus à la Héliodórosz.

Mindenképp meglepő, hogy az *ἐπικαλεῖσθαι* héliodóroszi szóhasználatára nem egy olyan helyen hivatkozik Enyedi, ahol a terminus valamely származékával találkozunk az Újszövetségben. Tamás felkiáltását az evangélista a 'válaszol' jelentésű ἀποκρίνω igéből képzett alakkal vezeti be. Ez a belátásunk még nagyobb súllyal bír, ha figyelembe vesszük, hogy Enyedi nem mulasztja el az *ἐπικαλεῖσθαι* alapos nyelvi analízisét az 1Kor 1, 2. hely explikációjaker.⁵⁰ A latin szövegalak Enyedinél: „Cum omnibus, qui *inuocant* nomen Domini nostri Iesu Christi.”⁵¹ Károlyi Gáspár fordításában: „[...] mindazokkal együtt, akik a mi Urunk Jézus Krisztus nevét [...] *segítségül hívják*”. Enyedi a hellyel kapcsolatban először is Kálvint idézi: „Jegyezd meg, hogy itt [az apostol] azt mondja, hogy Krisztust segítségül hívják a hívők, ami által az ő isteni természete bizonyítást nyer, minthogy az isteni kultusz elsőrangú tanúbizonyságainak egyike a segítségül hívás.”⁵² Enyedi úgy véli, hogy Kálvin tézisé az összes trinitárius elfogadja:

48 Vö. BALÁZS Mihály, *Bevezetés = Enyedi György válogatott művei*, Kolozsvár, 1997, 16–22.

49 Enyedi első lépcsőben még ezt sem engedi meg, Tamás felkiáltását nem a feltámadott Krisztusra, hanem az őt feltámasztó istenre vonatkoztatja.

50 A következő gondolatmenetekhez lásd: *Explicationes*, 271–274.

51 Görögül: σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

52 „Nota etiam, quod Christum dicit inuocari a fidelibus, quo eius diuinitas comprobatur, quum unum ex primis diuini cultus testimonijs sit inuocatio.” *Explicationes*, 271. Vö. CALVIN, *In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii: Pauli apostoli epistolas ad Romanos, Corinthios et Galatas complectens*, Halis Saxonium, 1834, 215; szó szerinti idézet.

a 'segítségül hívás'-t (invocatio) mint az Istenre vonatkozó kultusz egyik legfőbb ismertetőjegyét, az 1Kor 1, 2-ben Krisztusra vonatkoztatja a Szentírás; a hely ily módon Krisztus isteni természete mellett szóló textuális tanúbizonyság.

Amikor Enyedi e hely explikációjakor Krisztus isteni természetének problémájára koncentrálnak, akkor igazat kell adnunk Balázs Mihály megállapításának: az *Explicationes* Enyedije tudatosan elhallgatja az antitrinitarizmus belső dilemmáját, a nonadorantizmus kérdését. Enyedi minden bizonnyal tudatában volt annak, hogy a Krisztus örökkévaló isteni természetét tagadó álláspont mellett Krisztus invokációjának kérdésére még nem adtunk választ. A Fausto Sozzini által képviselt antitrinitárius felfogás még akkor is afirmatíván foglal állást Krisztus invokációját illetően, amikor nemhogy a kálvinista teológiát kritizálja, hanem a serveti krisztológiától is eltávolodott, mely a maga Krisztus „modalisztikus létmódjáról” alkotott elméletével már élesen szemben áll minden trinitárius elképzeléssel.

Az 1Kor 1, 2. explikációját annak hangsúlyozásával kezdi Enyedi, hogy meg kell vizsgálnunk az ἐπικαλέομαι *medialis* ige jelentését, melynek úgy aktív, mint ahogy passzív használata is van – e használatok különböző jelentéssel ruházzák fel az igét és származékait. Passzív használata szerint egyes esetekben pusztán 'megnevezni' jelentésű. A szent írók közül így használja az apostol az ApCsel 10, 5-ben: „[...] azt a Simont, akit Péternek is hívnak” (ἐπικαλεῖται⁵³). Profán példa ugyanezen jelentésre Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzaiból*: „Scipio, akit Nasicának neveznek”⁵⁴ (ἐπικαλοῦμενος⁵⁵). Máskor egyszerű értelemben (simpliciter) csak azt jelenti, hogy 'valaminek nevezettni', 'mondatni', 'hívatni', ezek újszövetségi példái a Zsid 11, 16.⁵⁶ és az ApCsel 15, 17.⁵⁷ A Jakablevél 2, 7-ben⁵⁸ is hasonlóan, az elnevezés pusztá értelmében szerepel az ἐπικληθέν alak. Ahogy az Újszövetség e helyein és a Plutarkhosz-locusban az ἐπικαλεῖσθαι igét és származékait olvashatjuk, ugyanilyen kontextusokban fordulnak elő a 'megnevezni' jelentésű ἐπονομάζεσθαι, ὀνομάζειν és ὀνομάζεσθαι alakok. Semmi különbség nincs aközött, ahogy az Újszövetség írói az ἐπικαλεῖσθαι ὄνομα és az ὄνομα ὀνομάζειν fordulatokat használják, az utóbbiakra Enyedi az ApCsel 19, 13.⁵⁹ és a Róm 15, 20.⁶⁰ helyeket hozza fel.

Aktív jelentése szerint az ἐπικαλεῖσθαι lehet 'megszólítani' (invocare), 'könyörögni' (implorare) vagy 'segítségül hívni' (auxilium petere), ezek szentírási példái: ApCsel 2, 21.⁶¹ és Róm 10, 13.⁶² Másfelől 'bíróság elé idéz' vagy 'fellebbez' jelentésű. Az elsőre ismét csak Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzaiból* hoz példát: a Marcellus-fejezetben ol-

53 Enyedinél: ἐπικάληται

54 A római konzulról van szó: Scipio Nasica (i. e. 2. század).

55 PLUTARKHOSZ, *Cato Maior*, 27 (*Plutarch's Lives*, II, London, 1968 [Loeb Classical Library], 382): Σκηπίων, ὁ Νασικᾶς ἐπικαλοῦμενος.

56 Károlyi: „[...] hogy Istenöknek neveztessek [...]”.

57 Károlyi: „[...] akik az én nevemről neveztetnek [...]”.

58 Károlyi: „Nem ők káromolják-é azt a szép nevet, amelyről neveztettek?”

59 Károlyi: „Elkezdtek pedig némelyek a lézengő zsidó ördögűzők közül az Úr Jézus nevét hívni azokra [...]”.

60 Károlyi: „Ekképpen pedig tisztességbeli dolog, hogy ne ott hirdessem az evangéliumot, ahol neveztetett Krisztus [...]”.

61 Károlyi: „És léssen, hogy mindaz, aki az Úrnak nevét segítségül hívja, megtartatik.”

62 Károlyi: „Mert minden, aki segítségül hívja az Úr nevét, megtartatik.”

vassuk, hogy a megvádolt Capitolinus „a néptribunusokhoz fellebbezett”.⁶³ Az utóbbi értelmet az ApCsel 25, 11-ben olvasható „A császárhoz fellebbezek” fordulattal szemlélteti Enyedi, és rámutat arra, hogy az ApCsel 28, 19.⁶⁴ is hasonló jelentést mutat. Az ἐπικαλεῖσθαι aktív használata is megvalósulhat az egyszerű ’megnevezni’ vagy ’hívni’ jelentésben. Erre példa 1Pét 1, 17, ahol Enyedi szerint Isten egyszerű módon kerül megnevezésre mint az, aki „személyválogatás nélkül ítél meg mindenkit”, majd a passzív jelentés tárgyalásával párhuzamosan itt is hasonló szöveggörnyezetű helyekre mutat rá, ahol az ὀνομάζειν és az ἐπονομάζειν töltik be ugyanazt a szemantikai szerepet, ezek: Luk 6, 14,⁶⁵ és Márk 3, 16.⁶⁶

Mindehhez Enyedi antik profán latin irodalmi példákat fűz, amelyek az *invocare* ige egyszerű jelentését mutatják, a ’megnevezni’ ige értelmében. Az Enniustól, a római költészet atyától átvett idézet, miszerint „Nézd a fénylő égi ívet, / mind így szólítjuk: Iuppiter!”⁶⁷ az őt gyakran citáló Cicéróra vezethető vissza. Enyedi a cicerói szöveggörnyezetben arra hívja fel olvasója figyelmét, hogy Cicero értelmezésében az ’*invocatio*’ itt pusztán ’*nominatio*’. Nem a Iuppitert övező vallásos kultuszban megnyilvánuló ’könyörgés’ vagy ’segítségül hívás’ jelentést hangsúlyozza az antik teoretikus, hanem az elnevezés eredetéről értekezik. Cicero a ’legjobb’ azaz ’segítő atya’ (*iuvans pater*) etimológiai magyarázata, illetve a ’legnagyobb’, ’nagy erőforrásokkal rendelkezni’ jelentés között ingadozik. Ez utóbbira példa az Enyedi által idézett Ennius-hely, amelyben Enyedi szerint az *invocare* kifejezés az egyszerű ’megnevezni’ jelentéssel bír.

Az *invocare* ige mindezen jelentéseinek felfejtése ahhoz a belátáshoz vezet, hogy az 1Kor 1, 2. helyen olvasható „mindazok [...], akik a mi Urunk Jézus Krisztus nevét [...] invokálták” fordulaton „egyszerűen a keresztényeket kell értenünk, és azokat, akik kiejtik Jézus nevét”.⁶⁸ Valamint:

Ha meg is engedjük, hogy Krisztus invokálandó, azaz könyöröghetünk segítségéért, ettől még [Krisztus] nem lesz örök Isten. Ugyanis minthogy a Zsidókhoz írt levél 2, 18-ban azt olvassuk, hogy Krisztus segíteni tud azokon, akik kísértésbe estek, így lehet hozzá is invokálni, azonban nem mint örök Istenhez, hanem mint közvetítőhöz.⁶⁹

63 „Aliquando, idem quod ’prouocare’, hoc est, ’superiorem appellare’. Plutarch: ὁ δὲ ἐπικαλεῖται qui prouocat τοὺς δημάρχους.” *Explicationes*, 272. Enyedi forrása PLUTARKHOSZ, *Marcellus*, 2: τοὺς δημάρχους ἐπικαλοῦμενος (*Plutarchi vitae parallelae*, recensvit K. ZIEGLER, II, 2, Lipsiae, 1968, 107). Magyarul: „Capitolinus [...] a néptribunusokhoz fellebbezett.” PLUTARKHOSZ, *Párhuzamos életrajzok*, ford. MÁTHÉ Elek, Bp., 2001, 2, 44.

64 Károlyi: „De mivel a zsidók ellene mondtak, kényszerítettem a császárra appellálni, nem mintha az én népem ellen volna valami vád.”

65 Károlyi: „Simont, akit Péternek is nevezte [...]”.

66 Károlyi: „Simont, akinek Péter nevet ada”.

67 CICERO, *De natura Deorum*, 2, 25 (London, 1979 [Loeb Classical Library], 184–186). Magyarul: Uő, *Az istenek természete*, ford. HAVAS László, Bp., 1985, 84.

68 „Ex quibus illud verisimiliter colligitur, etiam hic per ’inuocantes nomen Domini’ intelligi simpliciter Christianos & Iesu nomen profitentes.” *Explicationes*, 273.

69 „Quanquam etiam si concedatur, Christum inuocandum, hoc est, ab eo auxilium implorandum esse, non propterea Deus erit aeternus. Nam cum Heb 2. v. 18. legamus, posse Christum ijs, qui tentantur

E részletben nem az a legfontosabb, hogy Enyedi milyen szellemi elődökkel rendelkezhetett akkor, amikor Krisztus segítségül hívásának olyan tézisének képviseli, amely összeegyeztethető Krisztus isteni természetének és örökkévalóságának tagadásával. Sokkal fontosabbnak tűnik az, hogy részletekbe menő görög és római irodalmi hivatkozások mentén fejt ki explikációját. A két Plutarkhosz-idézet és az Ennius-hexameter Cicero szellemében történő bevonása a gondolatmenetbe vagy az ἐπικαλεῖσθαι egyszerű (simpliciter) jelentését támasztja alá a pusztán 'megnevezni' értelmében, vagy a jogi jelentésárnyalatot fejezi ki a 'bevádolni', 'bíró elé idézni' jelentés szerint. Egyik profán példa sem apellál a 'segítségül hívní' jelentésre.

Másfelől nem lehet említés nélkül elmenni amellett, hogy Enyedi mintegy „elfelejti” idézni a fenti Héliodórosz-helyet az ἐπικαλεῖσθαι 1Kor 1, 2. versének explikációjakor. Megkockáztatható, hogy Enyedi hallgatása nem véletlen, amennyiben az invokáció héliodóroszi jelentésének párhuzamba állítása az 1Kor 1, 2. nyelvhasználatával nem engedné meg azt, amit Enyedi itt megenged: Krisztus segítségül hívását. Bár a nonadorantizmus dilemmáinak szentírási alapját képező legfontosabb terminus, az ἐπικαλεῖσθαι elemzésekor eldöntetlenül marad az invokáció kérdése, Enyedi – talán Tamás felkiáltásának nyelvpszichológiai interpretációja és annak Héliodórosznál fellelhető párhuzama által – mégiscsak sejteni engedi azt, hogy létezik egy radikálisabb álláspont annál, amit az első Korinthusiakhoz írt levél bevezető passzusaival kapcsolatban előadott.

II. Történeti megjegyzések a Phil 2, 6. és Héliodórosz Aethiopicájának párhuzamához

Wilhelm Werner Jaeger és a Phil 2, 6.

A Phil 2, 6–11. helyen olvasható páli isten-himnusz elemzése ma is komoly kihívásokat támaszt a teológiai és filológiai kutatások számára – különösen igaz ez a himnusz felvezető három sorára.⁷⁰ Ezek közül is kiemelkedően problematikusnak mutatkozik a klasszikusan ismét csak három részre tagolt Phil 2, 6. sor, melynek első és harmadik egységei erős filozófiai-teológiai nyelvezetet tükröznek. Már Enyedi is bőven tárgyalja az „Istennek formájában” (ἐν μορφῇ θεοῦ) „vala” (ὑπάρχων), valamint „Istennel egyenlő[nek lenni]” (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) kifejezések lehetséges filozófiai kontextusát.⁷¹ A Phil 2, 6. helyen Krisztus (vagy a második isteni személy) e két sajátossága, tehát az Isten formájában-lét és Istennel való egyenlőség közé egy rendkívül szokatlan, az Újszövetségben csakis ezen a helyen előforduló kifejezés illeszkedik: Krisztus „nem tekintette zsákmánynak” (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο) az Istennel való egyenlőséget. A –

auxiliari, potest inuocari, non tanquam Deus aeternus, sed ut Mediator [...].” Uo.

70 Vö. „This lack of agreement as to the precise nuance – or even the meaning – of words such as morphe, arpagmos, and hyperupsosen – is evident from even a cursory examination of the modern commentaries [...]” Ralph P. MARTIN, *Introduction* = R. P. MARTIN, B. J. DODD, *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, Louisville/Kentucky, 1998, 2.

71 Ezek ismertetésétől ezúttal eltekintünk, vö. *Explicationes*, 306–336.

tagadás alatt álló – „zsákmányként tekinteni valamire” kifejezés⁷² stílusértéke egészen éles opponenciában áll az őt keretbe foglaló fordulatok súlyos teológiai tartalmával. Ekkor még nem is hívtuk fel arra a figyelmet, hogy a hely teológiai jelentőségét még tovább fokozzák a rá következő versek: a Phil 2, 7–11. a Krisztus kiüresedésére (kenosis) vonatkozó elmélet fő bibliai textusa.

Jelen tanulmány keretein belül már csak terjedelmi korlátok miatt sem adhatunk teljes képet a Phil 2, 6. teológiai, klasszika-filológiai, poétikai vagy éppen archeológiai megközelítéseiről. Ennélfogva kizárólag a hely Héliodórosz *Aethiopicája* felől történő interpretációira, illetve ezen értelmezések történetére fogunk koncentrálni. Így talán elkerülhető, hogy az újszövetségi krisztológia e kulcshelye⁷³ értelmezéseinek már-már nyomasztó gazdagsága egyfajta szellemi paralízist okozzon.⁷⁴ A mai megközelítések alapvetően két német és egy őket kiegészítve összefoglaló amerikai feldolgozás eredményeit gondolják tovább, ezek Lohmeyer,⁷⁵ Käsemann⁷⁶ és Martin⁷⁷ munkái. A teológiai gondolatmenetektől elvonatkoztatva jelen tanulmányt elsősorban a Phil 2, 6. *hapax legomenon*ja, a „nem tekintette zsákmánynak” (οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο) fordulat klasszika-filológiai megközelítései érdeklik. A 20. századi kutatás számára azt a tradíciót, mely a páli helyet elsősorban Héliodórosz, majd más pogány antik auktorok alapján magyarázza,⁷⁸ a híres bázeli klasszika-filológus, Wilhelm Werner Jaeger 1915-ben publikált tanulmánya⁷⁹ elevenítette fel. 1915-ben járunk tehát, amikor a kortárs értelmezéseink alapjául szolgáló 20. századi munkák még nem jelentek meg.

Amint azt egyik jóindulatú kritikusa⁸⁰ megjegyezte, Jaeger tanulmányát végig áthatja a fakultások vitája már elfeledettnek hitt attitűdje. A *filológus* Jaeger ugyanis a

72 „There is hardly a more famous word in the whole of the New Testament”. J. RICKABY, *The Epistles of the Captivity*, London, 1911, 8; idézi R. P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians II, 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967, 2005, 134.

73 „H. Schumacher opens his massive exposition of *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5–8*, Part I (1914), 1 by remarking that ‘the Christological reference in Phil. 2, 5–11 is not only the most interesting, but also the most difficult, in the entire New Testament’; and quotes earlier scholars who have concurred that ‘it is the mystery *par excellence* of New Testament interpretation’.” MARTIN, *i. m.* (2005), 20.

74 BRUCE (*The Humiliation of Christ*, Edinburgh, 1876 [reprint: 1955], 8) szerint a hellyel kapcsolatos vélemények különbözőségéről elmondhatjuk, hogy ez „enough to fill the student with despair, and to afflict him with intellectual paralysis”. Idézi MARTIN, *uo.*

75 Ernst LOHMEYER, *Kyrios Christos: Eine Untersuchung zu Phil. 2: 5–11*, Heidelberg, 1928.

76 Ernst KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil. 2,5–11* = UÖ, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Göttingen, 1960, 51–95. (Ue.: ZThK, 47[1950], 313–360.)

77 MARTIN, *i. m.* (2005).

78 Vö. Roy W. HOOVER, *The Harpagmos Enigma: A Philological Solution*, The Harvard Theological Review, 64(1971)/Jan., 95–119; N. T. WRIGHT, *ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2: 5–11*, Journal of Theological Studies, 37(1986), 321–352.

79 Werner Wilhelm JAEGER, *Eine stilgeschichtliche Studie zum Philippienbrief*, Hermes, 50(1915), 537–553. Jaeger ekkor már túl van fiatalkori főművén, egyben doktori disszertációja publikációján, amely az évezredes Arisztotelész-filológia egyik meghatározó szövege: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

80 Adolf JÜLICHER, *Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, 17(1916), 1–17, itt: 16.

maga stílustörténetinek nevezett módszerével elért eredményei alapján meglehetősen vehemenciával támadja a hagyományos és kortárs *teológiai* olvasatokat. A bázeli filológus teológia-kritikai nézeteit ezúttal figyelmen kívül hagyva foglaljuk össze a Phil 2,6-ra vonatkozó fő nézeteit.

A stílustörténeti megközelítés a „(nem) zsákmányként tekinteni valamire” kifejezést két jelentés-összefüggésben állapítja meg topikus fordulatként az antik görögség profán irodalmában. A fordulat egyrészt a kereskedelemmel kapcsolatos szövegekben fordul elő, valamely ’jó szerencsével’ szerzett ’jó vásár / jó ár’ értelmében, másfelől az erotikus irodalom toposza. A εὔρημα/ἔρμαιον/ἄρπαγμαὶν ἡγεῖσθαι/ποιεῖται állandósult-proverbiális kifejezések Jaeger rekonstrukciójának megfelelően a népnyelvi regiszterből kerülnek beemelésre az irodalom magasabb rendű nyelvhasználatába. A kifejezések mindig valamiféle (a maguk kereskedelmi vagy erotikus kontextusában) könnyen, erőfeszítés nélkül felkínálkozó alkalom megragadását jelentik, a „zsákmány” (εὔρημα, ἄρπαγμα) mintegy az utcán hever, megszerzése nem kíván meg erőfeszítést, még kevésbé valamely erőszakos mozzanatot. Az irodalmi nyelvhasználatba beemelt proverbiális jelentés ezen utóbbi sajátossága különösen alkalmas a Jaeger korában „divatosnak” számító vallástörténeti értelmezések cáfolatára, amennyiben a hellénizmus kori judaizáló vagy gnosztikus magyarázatok arra épültek, hogy a ’zsákmány’ kifejezés az Istennel szembeni erőszakos birtokbavétel jelen-téssel bír, a páli levelek kontextusát alkotó vallási hiedelmeknek megfelelően.

Az állandósult szerkezet egészen Lüsiaszig (i. e. 400 körül) visszavezethető irodalmi használatának „legjobb kizsákmányolása” (beste Ausbeute⁸¹ [!]) Héliodórosz szerelmi történetének szövegében valósul meg. Jaeger az *Aethiopica* azon négy helyére hivatkozik a páli szöveg értelmezésekor, melyeket Enyedi is idézett. A bázeli filológus először az *Aethiop.* IV. 6. helyet elemzi. Mind a Phil 2, 6, mind a Héliodórosz-részlet tagadja a „zsákmány”-t (ἄρπαγμα), és a vele szembeállított mondatrész mindkét szövegben az ἄλλ᾽ ellentétes kötőszóval kerül bevezetésre. Szepessy körülíró magyar fordítását⁸² szándékosan nyersebben visszaadva így érzékeltethetjük a Jaeger által fontosnak tartott ellentétet: „Kharikleia *nem* valamely olcsó *zsákmány* [...], *hanem* nagy megfontoltságra van szükség [...]”.

A Phil 2, 6–7. pontosan ezt a szintaktikai szerkezetet mutatja:

Phil 2, 6. Aki, mikor Istennek formájában vala, *nem* tekintette *zsákmánynak* azt, hogy ő az Istennel egyenlő,

Phil 2, 7. *Hanem* önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén föl, emberekhez hasonlónak lévén [...].

81 JAEGER, *i. m.*, 548. Egészen meghökkentő Enyedi és Jaeger Héliodóroszt méltató sorainak párhuzamossága a két klasszika-filológus évszázados távlatában: „Cuius sensus, meo iudicio, ex nullo auctore rectius peti, quam ex suauissimo & elegantissimo scriptore, Heliodoro potest, [...]” (ENYEDI, *Explicationes*, 323). Vö. „Die beste Ausbeute gibt dagegen der griechische Roman des Heliodor in der Liebesgeschichte der Charikleia.” (JAEGER, *i. m.*, 548.)

82 „Talán valami olcsó portékának képzeld Kharikleiót, akit minden nehézség nélkül megkap boldogboldogtalan, csak éppen kívánnia kell? Nagy megfontoltságra van ám szükség, ha azt akarjuk, hogy elérjük a kívánt eredményt.” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 113.

Jaeger fő tézise tehát nem más, mint hogy az οὐκ ἄρπαγμον [...] ἀλλὰ szerkezetet Pál teljes mértékben a pogány antikvitástól örökli. A párhuzamot tovább erősíti, hogy az erőfeszítés nélkül magához ragadható zsákmány tagadása után, mintegy azt ellentételező módon mind Héliodórosznál, mind Pálnál a kívánt eredmény eléréséhez szükséges erőfeszítések felsorolását olvashatjuk. Az Enyedi által harmadikként hivatkozott *Aethiop.* VII. 11. helyen (Kübelé sietett felhasználni a szerencsés véletlent⁸³) a ἄρπαγμα ismét csak egy könnyen megragadható „zsákmány” átvitt értelmében szerepel, Jaeger ezen helyre vonatkozóan jegyzi meg az „erőszakos megragadás” jelentésárnyalatának teljes hiányát. Az Enyedi által elsőként és másodikként idézett *Aethiop.* VII. 20. (οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἔρμαιον ποιεῖται τὸ πρᾶγμα⁸⁴) és *Aethiop.* VIII. 7. (ἄρπαγμα τὸ ῥήθεν ἐποιήσατο ἡ Ἀρσακή⁸⁵) esetén a „zsákmányként tekinteni valamire” kifejezés a „kapva kapni az alkalmon”, „élni a szerencsével” értelemmel bír.

A ἄρπαγμα jelentésének e szoros asszociációja a szerencsével, a τύχη-vel már Xenophón óta jellemzi a fordulat irodalmi használatait, és különösen hangsúlyos lesz a περὶ τύχης ἢ ἀρετῆς hellénizmuskori műfajában.⁸⁶ E szempontból Jaeger Plutarkhosz *Nagy Sándor szerencséjéről avagy erényéről* (De Alexandri magni fortuna aut virtute⁸⁷), azaz életrajzáról szóló művét ajánlja figyelmünkbe. Plutarkhosz a Héliodórosznál megfigyelt ellentételező struktúrában írja le Nagy Sándor attitűdjét ázsiai hódításait illetően:

Mert ő nem kalóz módra rohanta le Ázsiát és azt sem gondolta, hogy mint a szerencse nem remélt és váratlan zsákmányát kellene azt felpredálnia és kifosztania (οὐδ' ὥσπερ ἄρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου) [...]. *Hanem* [ἀλλὰ] az alattvalókat egy észszerűség alá és egy államba akarta fogni az egész földkerekségen [...].⁸⁸

Héliodórosz hivatkozott helyeihez hasonlóan e Plutarkhosz-részlet is megerősíti, hogy a páli οὐχ ἄρπαγμον/ἄρπαγμα [...] ἀλλὰ szerkezet egy kedvelt irodalmi toposz. Jaeger ennél is tovább megy. Plutarkhosz számára a Nagy Sándor szemei előtt lebegő terv, hogy az egész emberiséget egy centrális kultúra, egy kulturálisan megalapozott imperializmus jegyében egyesítse, nem más, mint a valódi filozófia,⁸⁹ ebben áll a makedón uralkodó erénye, a τύχη-vel szembeállított ἀρετή. A plutarkhoszi Nagy Sándor visszatartja a τύχη kegyeltjének attitűdjét. Mindenesetre Jaeger felhívja egy árnyalatnyi különbségre is a figyelmet a Phil 2, 6. és a *Moralia* 330D között: A makedón szerencsés ἄρπαγμα-ja még nincs közvetlenül jelen, még nem az, „ami az utcán hever”, hogy köny-

83 Uo., 210.

84 *Aethiopica*, 7, 20, 1; HÉLIODORE, i. m., II, 147. – Enyedi idézeteinek emendációit lásd fent!

85 *Aethiopica*, 8, 7, 1; HÉLIODORE, i. m., III, 13.

86 JAEGER, i. m., 550.

87 PLUTARKHOSZ, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* (*Moralia* 326C–345B); görög–angol kétnyelvű kiadása: Uő, *On the Fortune or the Virtue of Alexander* = PLUTARCH'S *Moralia* IV, London–Cambridge/MA, 1972 (The Loeb Classical Library, 305), 382–487.

88 PLUTARKHOSZ, *Moralia* 330D (PLUTARKHOSZ, i. m., 404–405).

89 JAEGER, i. m., 551.

nyűszerrel meg lehessen ragadni. Ám e különbség ellenére is parafrázálható Krisztus Phil 2, 6-beli „vélekedése” az antik pogány uralkodó példáján Plutarkhosz művének felvezetése szerint. Krisztus nem úgy tekintett a veleszületett isteni természetre – Jaeger itt így adja vissza az Istennel való egyenlőséget –, mint szerencse-adományra (προϊκα [...] καὶ παρὰ τῆς Τύχης⁹⁰), hanem úgy, mint amit jelentős véráldozat és sebek árán (ὧνιον αἵματος πολλοῦ καὶ τραυμάτων⁹¹) ért el. Az, ahogy Krisztus kiüresedését választja az Istennel való egyenlőségben való „könnyed” megmaradás helyett, pontosan megfelel Nagy Sándor ἀρετῇ által jellemzett sorsának. A stilisztikai azonosság mellett Pálnál az antik hős sz helyébe Krisztus lép.

Jaeger érdeklődését a Phil 2, 6. helyre nyilvánvalóan patrisztikai tárgyú kutatásai irányították, a tanulmány nagy valószínűséggel tekinthető *Nemesios von Emesa: Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfaengen bei Poseidonos* (1914) című műve melléktermékének. Héliodórosz regényére azonban mint a Phil 2, 6. nyelvhasználati párhuzamára egy 18. századi kommentált Újszövetség-kiadás nyomán figyelt fel, mely nem más, mint Wettstein *Novum Testamentum Graecum...* (Amszterdam, 1752)⁹² című munkája. Jaeger meglehetősen maliciózus hangnemben kéri számon kora teológusain a – persze általa jobbra tudálékosnak ítélt – felvilágosodás-kori Szentírás-értelmezők eredményeinek figyelmen kívül hagyását. Jaeger ezzel mintegy a fakultások vitája régi szellemét idézi meg: a büszke, Nietzsche utáni esztétikai érzékkel rendelkező klasszika-filológus kéri számon a teológusoktól egy lesajnált kor avított szellemében elért kritikai eredményeit. Wettstein minden kommentár nélkül idézi az *Aethiop.* VII. 11. és 20, valamint VIII. 7. helyeket a Phil 2, 6. nyelvi párhuzamai között – anélkül, hogy forrását megadná.⁹³

Kétségtelen tény, hogy Jaegernek a Phil 2, 6-ra vonatkozó egzegézise nem rendelkezik komolyabb *teológiai* recepcióval a 20. században: ennek okát esszéje radikális tendenciájával magyarázhatjuk.⁹⁴ Jóllehet a Héliodórosz- és Plutarkhosz-helyeknek a Phil 2, 6-ra vonatkozó párhuzamát tárgyaló – főként amerikai – teológiai szakirodalom általában megemlíti Jaeger nevét, mindez azonban nem több a jó nevű filológus nevének autoritativ referálásánál.⁹⁵ Arról, hogy Jaeger e teológiai „kirándulásának”

90 PLUTARKHOSZ, *Moralia* 326D (PLUTARKHOSZ, *i. m.*, 382).

91 *Uo.*

92 *Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ NOVUM TESTAMENTUM GRAECUM editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., editionum aliarum, versionum et patrum [...], opera et studio Joannis Jacobi WETSTEINII, II, Continens Epistolas Pauli, Acta Apostolorum, Epistolas Canonicas et Apocalypsin*, Amstelaedami, MDCCCLII (a továbbiakban: WETTSTEIN).

93 *Uo.*, 269.

94 Jaeger stílustörténeti-esztétikai kritikája a liberális teológia kantiánus valláskomparatiztikáját illetően bizonyos egyezéseket mutat Nietzsche Kant-bírálatával. Ezen eszméletörténeti összefüggésekre ezúttal terjedelmi okok miatt nem térek ki.

95 Érdekes módon inkább a vonatkozó angolszász irodalomban találunk hangsúlyos kivételeket, lásd Ralph P. Martin, N. T. Wright és Roy W. Hoover fent hivatkozott tanulmányait (HOOVER, *i. m.*; WRIGHT, *i. m.*; MARTIN, *i. m.* [2005]). A német szakirodalomban Förster veszi fel Jaeger klasszika-filológiai megközelítésének fonalát – még a Lohmeyer–Käsemann vita előtt; vö. W. FÖRSTER, *οὐχ ἀπραγμὸν ἡγήσατο bei den griechischen Kirchenvätern*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 29(1930), 115–128.

elméleti konzekvenciáját nem volt hajlandó végiggondolni a szakirodalom, minden-nél világosabban árulkodik Käsemann⁹⁶ esete. A liberális teológia kantiánus antropológiai függését a legexplicitebb módon megfontoló és rekonstruáló német tudós mértékadó tanulmánya már 1950-ben sem tartja arra érdemesnek Jaeger esszéjét, hogy legalább egy lábjegyzetben megemlítsé azt. Hogy a recepció e hiánya vajon annak köszönhető-e, hogy Jaegert Jülicherre támaszkodva egyszerűen – és tegyük hozzá: jogosan – elintézték azzal, hogy a svájci filológus inkompetens az egzegetikai irodalom újkori történetére vonatkozóan, vagy annak, hogy felismerték a Jaeger stilisztikai módszerében lapuló radikalitás veszélyét, nem dönthetjük el. Nem valószínű, hogy Jaeger valaha is kezében tartotta volna Enyedi *Explicationes*ét, vagy akár csak hallott is volna róla vagy szerzőjéről. Azonban a Ἡλιόδωρος Héliodórosz alapján történő elemzése a magyar és a svájci filológus esetében talán meg-sejtethet valamit a filológiai munka mélyén korszakonként fel-felsejlő radikalitásból – egymástól egészen távol eső intellektuális kontextusaik ellenére, vagy talán épp annak köszönhetően. E halvány belátásunk talán elősegítheti Friedrich Nietzsche bázeli sorsának, a bázeli klasszika-filológiához való viszonyának, illetve az attól történő elfordulásának jobb megértését is.

Erasmus Schmied

Jaeger tanulmányának provokatív hangneme nem marad visszhang nélkül a német protestáns teológusok körében. Adolf Jülicher (1854–1937), az újtestamentumi történeti-filológiai kritika egyik legfontosabb alakja a századelőn, egy rendkívül kimért hangú publikációban⁹⁷ válaszol Jaegernek a teológusok nevében. Jülicher óvatos stílusban igyekszik felhívni filológus kollégájának a figyelmét arra, hogy Wettstein elhallgatja forrásait: a Phil 2, 6. és a Héliodórosz-részletek nyelvi egyezésének felismerése jóval Wettstein előtt megjelenik az Újszövetség-kutatásban. Jülicher különös előzékenységgel ajánlja Jaeger figyelmébe egy bizonyos Erasmus Schmied nevű filológus kommentárjait, melyek 1658-ban jelentek meg Nürnbergben.⁹⁸ Jülicher ugyanakkor őszintén bevallja saját kompetenciájának határait is: Schmiednél ugyanis világosan kivehető, hogy a német tudós egy bizonyos erdélyi antitrinitárius Enyedi Györgytől veszi át a négy Héliodórosz-helyet, akinek írói munkásságából azonban Jülichernek semmit sem sikerült megszereznie. Jülicher megjegyzi azt is, hogy az egyébként általa magas szintűnek tartott újkori antitrinitárius egzegetikai irodalom más szerzői e téren nem igazítják őt útba. Világos a Jaeger Wettstein-hivatkozásával szembeni állásfoglalás: Jülicher ismeretei szerint – az általa csak Schmied *Opus sacrum posthumum*jának hivatkozásain keresztül ismert – Enyedi az első, aki felismeri a Phil 2, 6. és a Héliodórosz közötti nyelvi párhuzamot.

96 KÄSEMANN, i. m.

97 JÜLICHER, i. m.

98 ERASMI SCHMIDII *Opus Sacrum Posthumum: In quo continentur versio Novi Testamenti nova, ad graecam veritatem emendata, et notae ac animadversiones in idem [...]*, Norimbergae, 1658 (a továbbiakban: SCHMIED).

Nemcsak Enyedi kötődik a magyar kultúrtörténethez, hanem Jülicher forrása, maga Erasmus Schmied⁹⁹ is. Wittenbergi tanulmányai és magiszterként folytatott oktatói tevékenysége után 1595-ben nem egész egy évig Észak-Magyarországon tartózkodik: Lőcsén.¹⁰⁰ Nem tudjuk, hogy Schmied 1595-ben Lőcsén hallott-e már Enyediről,¹⁰¹ az azonban bizonyos, hogy az 1598-ban publikált *Explicationest* már nyilván nem itt, hanem Wittenbergben vette kezébe. A klasszika-filológus Schmied jellemző módon jóval „elnézőbb” Enyedi eljárásával szemben, mint a wittenbergi szellemben megfogant teológiai indíttatású kritikák szerzői.¹⁰² A német filológus előbb szűkszavúan utal a fordulat Erasmusnál, Luthernél, Bézánál és Hieronymus Emsernél (1478–1527) olvasható fordításaira, majd Johannes Posselius (1525–1591) véleményére hivatkozik, aki az *οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο* (‘nem tekintette zsákmánynak’) kifejezést teljes mértékben ekvivalensnek tekinti az *οὐχ ἡρπαξε* (‘nem zsákmányolta’) fordulattal. Schmied elégedetlenségének ad hangot e véleménnyel szemben: „Azonban úgy tűnik, hogy e kifejezés, *οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο*, valami mást jelent, és nem csupán annyit, hogy [*οὐχ*]¹⁰³ *ἡρπαξε*.”¹⁰⁴ Ennek alátámasztására Schmied jelentéktelen eltérésekkel idézi Enyedi *Explicationes*ének 323–324. lapját mind a négy Héliodórosz-hellyel. Enyedi szövegének szoros átvételét a következő megjegyzéssel zárja le: „Héliodórosz ezen szövegrészleteit helyesen explikálja az antitrinitárius Enyedi György, az erdélyi egyházak szuperintendense az *Explicationes*ben [...], azonban helytelenül alkalmazza azokat a Phil 2, 6. páli szöveghelyére.”¹⁰⁵ Annak megítélése érdekében, hogy a német tudós elismerő szavai

99 A matematikus és filológus Schmied 1570-ben született a Lipcse melletti Delitzschben. Felsőfokú tanulmányait a wittenbergi egyetemen végezte, ahol a magiszterfokozat megszerzése után előadásokat is tartott. 1595-ben Lőcsén tűnik fel, ahol a helyi lutheránus iskola rektori pozícióját tölti be, ám még ugyanezen évben visszatér Wittenbergbe. 1597-ben a klasszika-filológia professzora. A következő évtizedekben elmélyülten foglalkozik a görög irodalommal, görög dialektológiát ír, emendációkkal kiadja Melanchthon latin grammatikáját, valamint több görög költő kommentált latin fordításait publikálja, melyek közül legjelentősebb a Pindarosz-kiadás (Wittenberg, 1616). Schmidt 1637-ben halt meg Wittenbergben. Az Újtestamentum tőle származó latin nyelvű kommentált fordítása csak jóval halála után jelent meg 1658-ban Nürnbergben.

100 Vö. KECSKEMÉTI GÁBOR, *Pázmány vitapartnerei és a wittenbergi egyetem = „Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”*: Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 43–66, különösen 48–49; valamint *Lőcsei stipendiánsok és literátusok, I. Külföldi tanulmányutak dokumentumai 1550–1699*, kiad. KATONA Tünde, LATZKOVITS Miklós, Szeged, Szegedi Oktatástörténeti Munkaközösség, 1990 (Fontes Rerum Scholasticarum, II/1), 149–153.

101 Nagyon valószínűtlen, hogy Enyedi az *Explicationes* megjelenése előtt még életében bármilyen formában is publikálta volna a Phil 2, 6. és Héliodórosz *Aethiopicájának* nyelvi párhuzamosságára vonatkozó nézeteit. Prédikációi természetesen hallgatnak a profán irodalom ezen alkalmazási lehetőségéről.

102 E kritikák közül talán a legfontosabb: Jakob MARTINI, *De Tribus Elohim Liber Primum Photinianorum Novorum et cum primis Georgii Enjedini Blasphemias oppositus*, Wittebergae, 1614.

103 Schmied tolla megcsúszik, és lehagyja az értelemszerűen hiányzó görög tagadószt.

104 „Sed videtur hac phrasi, *οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο*, aliud, quam simpliciter *ἡρπαξε*, notari.” SCHMIED, *i. m.*, 1189.

105 „Sicut hos textus Heliodori rectè quidem explicat Georgius Enjedinus, Ecclesiarum Transilvaniae Superintendens, Antitrinitarius, in Explicatione locorum V. & N. Testamenti, ex quibus Trinitas personarum Deitatis stabiliri solet; sed non justè ad textum Paulinum ad Phil: 2.6. applicat.” Uo.

ellenére miért helyteleníti a Héliodórosz-helyek Enyedinél olvasható alkalmazását a páli levélre, idézzük saját egzegézisét:

Tehát ez lesz a jelentés: *Ő, amikor Isten formájában volt, nem vélte zsákmánynak*, azaz nem ragadta meg mohón [az Atya Istennel egyenlő isteni természetet], avagy nem akarta késlekedés nélkül [ad tempus aliquod differe] az Atya Istennel egyenlő isteni természet teljesen birtokba venni, hanem kiüresítette önmagát kívárva a megfelelő pillanatot, amikor az Atya felemelte őt. Így az alázatra törekedve nekünk sem szabad, még ha rendelkezni is talán a felmagasztosulás alkalmával, ezen alkalmakat mohón és késlekedés nélkül törtetve megragadni, mint az olyan zsákmányt, mely csak egyszer kerül mindenki elé, és ha elszalasztják, többé nem tér vissza, hanem mértékletesen kell élnünk ezekkel; bízva abban, hogy Isten a maga idejében még inkább fényesebben magasztal majd fel bennünket.¹⁰⁶

Enyedi fent idézett megoldása:

Ezen helyek értelmét alaposabban megvizsgálva felfedezzük, hogy 'zsákmánynak tartani valamit' vagy 'zsákmányként tekinteni valamire' [rapinam ducere seu arbitrari] nem más, mint a vehemensen vágyott és szeretett dolog majdani birtoklására kínálgató alkalmat habozás nélkül megragadni, és egy pillanatot sem várni a beavatkozással, nehogy az [az alkalom] valamilyen módon is elmúljon [...].¹⁰⁷

Úgy tűnik, hogy a két egzegetikai kísérlet különbsége nem a hely szoros olvasatára vezethető vissza, hanem bizonyos előzetes teológiai különbségekre. Schmied ugyanis bármennyire ragaszkodik ahhoz, hogy Enyedi egyébként általa is elismert klasszika-filológiai teljesítménye a Héliodórosz-helyekkel kapcsolatban alkalmazhatatlan a Phil 2, 6. elemzésére, mégis pontosan az Enyedi által körvonalazott jelentést tölti fel más teológiai tartalommal. A Pál által tagadott 'zsákmányként tekinteni valamire' jelentése Enyedinél „a vehemensen vágyott és szeretett dolog majdani birtoklására kínálgató alkalmat habozás nélkül megragadni, és egy pillanatot sem várni a beavatkozással, nehogy az [az alkalom] valamilyen módon is elmúljon”; ugyanez Schmiednél: „ezen alkalmakkal mohón és késlekedés nélkül mintegy préda gyanánt – mely mindenki számára előzetesen adott és olyan, hogy ha azt egyszer megragad-

106 „Sensus proinde erit: *Qui, quum esset in forma Dei, non rapinam arbitratus est*, i. e. non avidè arripuit, aut sine mora ad tempus aliquod differe noluit usurpationem plenariam Deitatis cum Deo Patre aequalis, sed ea aliquandiu seipsum exinanivit, expectato justo tempore, quo Pater ipsum exaltavit. Ita etiam nos, etiamsi habeamus fortè occasionem exaltationum; tamen humilitatis studio, non illas avidè, & sine mora, tanquam in praedam, quae primo cuique exposita est, & quae semel praerepta non redire solet, ruentes, apprehendere, sed moderatè iis uti debemus; spe freti, Deum suo tempore illas exaltationes eò illustriores facturum.” *Uo*.

107 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...].” *Explicationes*, 324.

ják, akkor már nem szokott visszatérni – ezeket lerombolva élünk”. A két jelentés gyakorlatilag fedi egymást, a különbség abban áll, hogy Enyedinél a Krisztus által elutasított ’zsákmány’-nak Isten kiválasztott népe, a zsidók feletti világi uralomra kellett vonatkoznia, míg Schmied a klasszikus kenosis-gondolat jegyében Jézusnak az Atya általi felmagasztosulását érti a tagadott ’zsákmány’-on.

Eszméletörténeti kutatásaink számára jól ismert az a jelenség, ahogy az észak-magyarországi lutheránus értelmiség árgus szemekkel figyeli a századforduló Wittenbergjében lassan kifermülő orthodoxiát. Kecskeméti Gábor a wittenbergi kapcsolatok egyik ékes példájaként említi azt, hogy az ottani orthodoxia vezető teológusa, Aegidius Hunnius ajánlja Schmiedet a löcsei iskola rektori állására.¹⁰⁸ Ugyanezen kulturális kapcsolatok részeként értelmezhetjük Albert Grawernak¹⁰⁹ előbb a nagy-őri iskola oktatójaként (1596) írt ajánlását, majd később kassai rektorként ugyancsak Hunniushoz írt levelét.¹¹⁰ Hunnius és Grawer kritikai álláspontja Enyedivel szemben jól dokumentált a szakirodalomban,¹¹¹ amihez talán csak annyi fűzhető hozzá, hogy az előbbi szerző *Examen errorum Photinianorum* (VVittebergae MDCXVIII) című műve 3., *De nominibus Dei* fejezete szinte teljesen Enyedi cáfolatára épül. E jelenségek arra utalnak, hogy Schmied Enyedi-recepciójának nemcsak az épp nagy változásokat megélő német lutheranizmus képezi természetes intellektuális keretét, hanem az a szellemi közeg is, amelyet a wittenbergiek és az észak-magyarországi lutheránusok közötti szellemi érintkezés artikulál.

A Héliodórosz-tézis recepciója a 18. század elején

Jülicher 1916-os tanulmányában nemcsak Schmiedet említi olyan szerzőként, aki Wettstein előtt párhuzamba állítja a Filippibeliekhez írt levél 2. 6. helyét Héliodórosz regényével, hanem másokat is. Ezek közül számunkra Lambert Bos *Exercitationes Philologicae ad loca nonnulla Novi Foederis* (Franequerae, ¹1700, ²1713¹¹²) és Georgius Raphelius *Annotationes philologicae ad Novum Testamentum* (Hamburg, 1715) művei bírnak jelentőséggel.

Bos az *Exercitationes* 200. lapján az *Aethiop.* IV. 6. és VII. 20. helyet idézi a páli ἀρπαγμός elemzéséhez. Míg az *Aethiop.* IV. 6. esetén Bos latin Héliodórosz-részlete csak

108 KECSKEMÉTI, *i. m.*, 48.

109 Vö. BORSA Gedeon, *Albert Grawer munkája két kiadásának problémája*, MKsz, 99(1983), 409–414.

110 KECSKEMÉTI, *i. m.*, 49.

111 Albert GRAWER, *Examen Praecipuarum Sophisticationum, Quibus Recentiores Photiniani [...] oppugnant Institutum in Explicatione 1. cap. Epist. ad Ebraeos*, Ienae, 1613; Nicolaus HUNNIUS, *Examen errorum Photinianorum ex verbo Dei institutum*, Wittebergae, 1618–1620; vö. KÁLDOS János, BALÁZS Mihály, György Enyedi, Baden-Baden, 1993 (Bibliotheca dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, 15), 29, 34.

112 A Jean Leclerc-utalás miatt Bos művének második kiadása szerint adom meg az idézeteket: Lambert Bos, *DIATPIBAI sive Exercitationes Philologicae ad loca nonnulla Novi Foederis*, Franequerae, ²1713. A Phil 2, 6-ra lásd *uo.* 196–203.

távolabbi hasonlóságot mutat Enyedi verziójával,¹¹³ addig az *Aethiop.* VII. 20. fordítása akár Enyedi átültetése parafrázisának is tűnhet.

Enyedi 1598, 324: Quod Veneris hoc est repudium? Iuuenis ita formosus, & in flore aetatis constitutus, mulierem similem, & amore languentem repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem?

Bos 1713, 200: Quid adeo alienum a rebus Veneris, adolescens tam formosus & florenti aetate, mulierem similem & amore ipsius contabescentem repellit, & non praedam ducit, neque in lucro ponit negotium?

A németalföldi kálvinista grécista jogot tart arra, hogy források nélkül azonosítja a helyeket:

Cl. Clericus *Bibliotheca Selecta*¹¹⁴ című művében arra hívja fel a figyelmet, hogy Héliodórosz ezen helyeit már vizsgálta Schmied. Bármennyire csodálatos is, én magam jöttem rá, hogy így áll a dolog. Ugyanis amikor ezt először adtam ki,¹¹⁵ még nem kerültek kezem ügyébe a Schmied-féle *Animadversiones*.¹¹⁶

113 „[...] neque enim est negotium hoc tanquam praeda, nec ad consequendum facile, & cuius violenti expositum [...]”. *Uo.*, 200; vö. „Non rapina est hoc negotium, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere quaet.” *Explicationes*, 324.

114 Jean Leclerc (1658–1736) 1703 és 1713 között kiadott *Bibliothèque choisie*-járól van szó, lásd lentebb!

115 Utalás az *Exercitationes* első, 1700-as kiadására, vö. *Exercitationes*, Franequerae, 1700, 129–131. Az első kiadás 130. lapján a fent idézett második kiadással teljesen megegyezik az *Aethiop.* VII. 20. latin alakja, ami mögött esetleg Enyedit sejtethetjük. Nem kizárt azonban az sem, hogy Bos valóban maga fedezi fel Héliodórosz és Pál apostol nyelvhasználati párhuzamát.

116 „Loca haec Heliodori Schmidio etiam observata monuit in Bibliotheca Selecta Cl. Clericus. Id quod miratus, ita se habere comperi. quum enim haec primo ederem, Schmidii Animadversiones videre non contigerat.” Bos, *i. m.*, 201. – Itt kell megjegyeznünk, hogy Schleusner 1808-ban publikált megjegyzései nyomán azt hihetnénk, hogy Héliodórosz és a Filippibeliekhez írt levél párhuzamba állítása történetének létezik egy Enyeditől független szála: „Loca, quae L. Bos. in Animadv. ad h.l. p. 199. ex Heliodore adduxit, mihi quidem plane aliena videntur, nam ἄρπαγμα apud Heliod. Aethiop. IV, 1. VII, 20. rem significat, quae facili negotio obtineri potest, ad quam obtinendam nec consiliis nec labore opus est; quam notionem a loco Pauli alienissimam esse, quis non videt?” J. F. SCHLEUSNER, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum*, 1, Leipzig, 1808, 344. Azonban mielőtt lázasan keresni kezdenék a megfelelő helyeket Jacques Le Bossu (1546–1626) Molina-ellenes művében (*Animadversiones in viginti quinque propositiones P. Ludovici Molinae, Societatis Jesu, de concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, auctore R. D. Jacobo Le Bossu, posthumus, 1644), figyeljünk fel arra, hogy Schleusner valójában Lambert Bos művére hivatkozik, jöllehet helytelenül. Bos ugyanis Schmied *Animadversiones*-ét idézi, így ölti Schleusner hivatkozása a helytelen „L. Bos. in Animadv.” alakot. Schleusner tévedését alátámasztja az is, hogy a megadott lapszám részét képezi azon oldalaknak, melyeken Lambert Bos *Exercitationese* a Phil 2, 6. helyet tárgyalja. A Schleusner által hivatkozott másik korai forrásban nem szerepel Héliodórosz, vö. MERICI CASAUBONI *de Verborum usu & accurate eorum cognitionis utilitate Diatriben = Analecta Philologico-Critico-Historica [...]*, ed. Thomas CRENTIUS, Amstelodami, 1699, 87–179, különösen 110–132.

Nem tudjuk eldönteni, hogy Bos – mint írja – önmaga jött-e rá arra, hogy Héliodórosz regényének egyes helyei bevonhatóak a Phil 2, 6. elemzésébe. Ám egyértelműen azt a lehetőséget sem zárhatjuk ki, hogy az *Aethiop.* VII. 20. latin verziójának megállapításakor esetleg figyelembe vette Enyedi verzióját – Schmied műve alapján vagy attól függetlenül.

Georg Raphael *Annotationese* 553–554. lapjain tárja olvasója elé a Phil 2, 6. ἄρπαγμὸν ἡγήσατο kifejezés elemzését. A német szerző nem habozik átvenni a kifejezés Schmied-nél olvasott pontos jelentését:

*Ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι est rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi, & eam studiosissime cum summa laetitia & gaudio occupare, eaque perfrui.*¹¹⁷ Sicut ex Heliodoro hanc significationem confirmat Er. Schmidius quatuor exemplis.¹¹⁸

A részlet betű szerinti átvétele Enyedi definíciójának (*Explicationes*, 1598, 324 = Schmied, *Opus Sacrum*, 1658, 1189). Úgy tűnik, hogy Raphael első kézből ismeri Schmied művét, ami azt jelenti, hogy szándékosan hallgatja el Enyedi nevét: Schmied ugyanis világosan olvasója tudtára adja, hogy mind a Héliodórosz-helyek, mind a Ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι kifejezésnek a helyek alapján megállapított jelentése Enyeditől származik. Raphael ezután hoz két szöveghelyet Polübiosztól a ἔρμαιον ἡγεῖσθαι-ra, és úgy véli, hogy a két polübioszi jelentést köti össze Héliodórosz:

Raphael 1715, 554: Heliodorus haec duo conjungit lib. 7. ἀπωθεῖται, καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἔρμαιον ἡγεῖται τὰ πρᾶγμα. Repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit hanc rem?

Ismét Enyedi fordításába ütközünk az *Aethiop.* VII. 20. esetén: Enyedi 1598, 324: „[...] repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem?” A német filológus a 18. század elején Xenophónt idézi még röviden a ἄρπαγμὸν ἡγεῖσθαι kifejezés általa felvázolt jelentésének alátámasztására, vagyis azon jelentésdefiníció mellett, melyet az 1590-es években Enyedi György állapított meg.

Amikor Lambert Bos 1713-ban kétségbeesett kísérletet tesz annak igazolására, hogy 1700-ban megjelent egzegetikai művében önmaga állította párhuzamba a Phil 2, 6. helyet a héliodóroszi *locus*okkal, akkor munkája első kiadásának Jean Leclerc által publikált recenziójára reagál.¹¹⁹ Bos apologizáló sorai jól árulkodnak a recenzens

117 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...]” *Explicationes*, 324.

118 Georg RAPHEL, *Annotationes philologicae ad Novum Testamentum*, Hamburg, 1715, 553–554 (kiemelés az eredetiben).

119 Tanulmányomat olyan, a Phil 2, 6. Enyedi-féle explikációjának történetére vonatkozó megjegyzések-

ekkorra már megkérdőjelezhetetlenné terebélyesedett tekintélyéről, aki Bos művét a *Bibliothèque choisie* 1708-ban megjelent 15. kötetének 348–456. lapjain méltatta. Idézzük a híres filológus vonatkozó sorait:

Ami pedig a szóban forgó kifejezést illeti, a szerző Héliodórosz Chariclée-jában talált passzusokkal illusztrálja azt, hogy ez [a ἄρπαγμὸν ἡγήσατο kifejezés – S. J.] arra utal, amit könnyen meg lehet szerezni, s hogy a Cicerónál olvasható *praedam ducere* latin kifejezés pedig azt jelenti: úgy vélni, hogy jogunk van birtokba venni valamit. Itt szerzőnkkel szemlátomást az történt, ami az antikvitást tanulmányozók mindegyikével megtörtént már: anélkül, hogy erre rájött volna, olyasvalamire bukkant, amire korábban már más is rátalált. Schmied már idézte Héliodórosz e passzusait Szent Pálhoz írott jegyzeteiben, s arra is utalt, hogy Enyedi György, az erdélyi unitárius egyház szuperintendense már felhasználta ezeket az Ó- és Újtestamentum néhány passzusához fűzött *Explikációiban*.¹²⁰

Látjuk, hogy Leclerc forrása ugyanúgy Schmied, mint a fent vizsgált Georg Raphelé. Enyedi zsákmány-értelmezésének recepciója nemcsak a kontinensen talál visszhangra, hanem beszűrődik a 18. század elejének angliai Újszövetség-egzegéziseibe is. Így ugyancsak Schmiedre támaszkodik az antitrinitarizmussal is hírbe hozott arminiánus Daniel Whitby (1638–1726) értelmezése a Phil 2, 6. versével kapcsolatban, aki Újtestamentum-kommentárjában angol nyelvre fordítja a négy héliodóroszi helyet,¹²¹ majd tömören összefoglalja a Schmied által Enyedivel ekvivalensen megadott jelentést: „So that ἄρπαγμα ἡγεῖσθαι, saith *Scmidius*, is, *rem optatam persequi, & studiosissime occupare*”.¹²² Thomas Bennet, akit Whitbytől eltérően egyáltalán nem vádolhatunk eretnek nézetek iránti szimpátiával, 1718-ban szó szerint veszi át Whitby Héliodórosz-helyeinek angol szövegét, a Schmied-hivatkozással együtt.¹²³ Az arminiánusból kálvinistává lett Richard Ellis 1727-ben kiadott *Fortuita sacra*¹²⁴ című latin nyelvű műve megfelelő helyein élesen elhatárolódik Enyedi – *acerrimus Socinianismi defensor Enjedinus*¹²⁵ – elemzésétől, ám teszi ezt oly módon, hogy név szerint hivatkozza a 130 évvel azelőtt elhunyt erdélyi tu-

kel zárom, melyek meghaladják a Jülicher által idézett szerzők körét. E recepció németalföldi, francia és angol szellemtörténeti közegének elemzése későbbi kutatások feladata.

120 „Pour l’expression, l’Auteur fait voir, par quelques passages de la Chariclée d’*Heliodore*, qu’ ἄρπαγμα signifie ce qu’on peut prendre, sans peine, & qu’en Latin *praedam ducere* est dans *Ciceron*, croire qu’on a droit de se saisir de quelque chose. Il est arrivé ici apparemment à notre Auteur ce qui arrive à tous ceux qui étudient l’Antiquité; c’est qu’il a recontré, dans ses lectures, la même chose que d’autres avoient trouvée avant lui, sans le savoir. *Schmidius* avoit déjà cité ces passages d’*Heliodore*, dans ses notes sur cet endroit de S. Paul, & avoit dit que George Enjedin, Superintendant des Eglises Unitaires en Transsilvanie, les avoit rapportez dans son Explication de quelques passages du Vieux & du Nouveau Testament.” Jean LECLERC, *Bibliothèque choisie*, 15, Amsterdam, 1708, 352–353 (Balázs Péter fordítása).

121 Daniel WHITBY, *A Paraphrase and Commentary on The New Testament*, II, London, 1703, 337–338.

122 *Uo.*, 338.

123 Thomas BENNET, *A Discourse of the Everblessed Unity in Trinity...*, London, 1718, 40–41.

124 Richard ELLIS, *Fortuita sacra*, Rotterdam, 1727.

125 *Uo.*, 196.

dóst. Ellis hozzá a Héliodórosz-helyeket, valószínűleg Leclerc nyomán haladva Schmied alapján *betűhíven* közli Enyedi latin nyelvű jelentés-definícióját ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι-ra, és saját interpretációt fűz a héliodóroszi 'szerencsés véletlen' jelentéshez: „quam ludicro quidem sensu [...] nos lingua Anglica a Catch vocamus”, így a páli versrészletet ebben a szellemben „dos not reckon it a Catch” fordulattal kellene fordítani. A hajdani parlamenti képviselő az általa angolul a *Catch*-ként összefoglalt Enyedi-féle jelentésről sommás véleményt alkot: „Mindezt összegezve bevallom, hogy sohasem tudtam rávenni magam, és nem is tudom rávenni most sem arra, hogy úgy véljem, Pál e helyét azon frivol írás alapján kellene explikálni.”¹²⁶ Amikor a kontinensen Johann Christian Wolff 1734-ben kísérletet tesz a Phil 2, 6. Héliodórosz felőli értelmezéseinek összegyűjtésére, már igen széles anyagra támaszkodhat.¹²⁷ Wolff már világosan látja, hogy az egyébként általa szintén helytelenített héliodóroszi jelentés Enyeditől ered, és tisztában van az-
zal is, hogy Schmied interpretációja milyen nagymértékben támaszkodik erre. Enyedi cáfolata érdekében Ellis *Fortuita sacrájához* utalja olvasóját, míg Whitbyvel szemben a kálvinista John Edwards Whiston-kritikáját¹²⁸ ajánlja figyelmünkbe. Wolff röviden utal Enyedi pozitív recepciójára Leclercnél, Bosnál és Raphelnél.

Jülicher a Jaegernek adott válasz megfogalmazásakor 1916-ban azokat a felvilágosodás-korabeli kézikönyveket ütötte fel, melyeket a 20. század elején is alkalmasnak tekintett a történeti Biblia-kritika művelésére. Wettstein 1752-es utalásainak forrását az 1710-es évekbeli kiadványokban jelöli meg, majd ezek vezették vissza őt a 17. századi Schmiedhez, és rajta keresztül a 16. századi Enyedihez. Ám Enyedi recepciójának köre még ennél is tágabb. A Héliodórosz-tézis térhódítása minden bizonnyal sokat köszönhet Leclerc Bos-recenziójának, azonban Whitby 1703-ban még „közvetlenül” Schmied alapján olvassa Enyedit. Mindazonáltal igazat adhatunk Jülicher 1916-ban megfogalmazott implicit sejtésének: Schmied *Opus sacramán* keresztül a felvilágosodás-korabeli Szentírás-kritika egésze, majd Jaegeren keresztül a 20. századi értelmezések is Enyeditől öröklük azt a dilemmát, hogy Phil 2, 6. olvasható-e Héliodórosz felől. Ez alól csak Lambert Bos 1700-as *Exercitationese* jelenthet kivételt, amennyiben hitelt adunk későbbi mentegetőzésének. Világos, hogy Enyedi recepciója még annál is szélesebb körben valósul meg, mint amit Jülicher Jaeger-kritikája alapján körvonalazhatunk. Leclerc és a *Bibliothèque choisie* 15. kötete minden bizonnyal kulcsszerepet játszik abban a folyamatban, ahogy Enyedi stilisztikai felfedezése részévé válik a 18. század elején jelentkező egzegetikai irodalomnak, jóllehet a kor klasszika-filológiában járatos egzegétái Leclerc nyomán fellapozzák Schmied *Opus sacramán* megfelelő lapjait is. Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a szóban forgó Héliodórosz-helyeket legalább nem kevés filológus Enyedi fordításában olvasta latinul.

126 „Ad summam; animum, fateor, nunquam inducere potui, nec adhuc possum, ut crederem, Pauli haec ex frivolo hoc scripto explicanda esse.” *Uo.*, 198.

127 Johann Christian WOLFF, *Cvrae Philologicae et Criticae*, IV, In *X. Posteriores S. Pavli Epistolas*, Hamburg, 1734, 212–220. Wolff hivatkozásai alapján világos, hogy Enyedi 18. század eleji recepciója a Phil 2, 6. explikációját illetően még szélesebb körű, mint ahogy azt jelen tanulmányom érzékeltetni képes.

128 John EDWARDS, *Some Brief Observations and Reflections on Mr. Whiston's Primitive Christianity Reviv'd*, London, 1712. Edwards művét sajnos nem sikerült megszereznem.

Összegzésképp elmondhatjuk, hogy a Phil 2, 6. Héliodórosz felől történő értelmezése Enyedit a magyar humanista filológia története legnagyobb alakjai közé emeli.¹²⁹ Különösen igaz ez akkor, ha figyelembe vesszük, hogy tanulmányom *kizárólag* az *Aethiopica*-olvasat lexikográfiai tanulságainak egzegetikai alkalmazására korlátozódott. Ekkor ugyanis még egyáltalán nem utaltunk az antik – különösképp görög – profán irodalom- és értelmezés- (értsd: lexikográfia-) történet briliáns kezelésére az Újszövetség-explikációk során. Enyedi recepciója ráadásul egyéb meglepetésekkel is szolgál: a magyar klasszika-filológus teológusnak az egzegézis mindezen technikai-praktikus aspektusai mellett módszertani szempontból is van mondanivalója a következő századok számára. Erre Richard Simon – a felvilágosult egzegéta – figyel fel, aki minden konfesszionális különbség ellenére Enyedi művét kifejezetten *metodológiai* szempontból ajánlja olvasói figyelmébe.¹³⁰

Egyfelől tehát nagyon jellemző az, ahogy a 17. század közepéig megjelenő, Enyedivel polemizáló lutheránus, kálvinista és katolikus irodalom teljesen érzéketlen az újszövetségi és profán görög szövegek Enyedinél megvalósuló komparatív vizsgálatára. Másfelől arra kell felhívunk a figyelmet, hogy az európai Újszövetség-egzegézis vezető alakjai (Simon, Leclerc) és szorgalmas közmunkásai (Raphel, Whitby stb.) jóval később fedezik fel maguk számára az *Explicationest*. Talán nem tévedünk akkor, ha azt állítjuk, hogy Enyedi egzegetikai praxisának és elméletének van egy olyan rétege, melynek sokkal inkább természetes szellemi közege a 17–18. század fordulója, semmint a konfesszionalizmus kora.

129 Kiváló összegzés e témában: KECSKEMÉTI Gábor, *A humanista filológiai hagyomány és Magyarország = Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012, 13–51.

130 RICHARD SIMON, *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, 184–185, 248–249 és 310.

PAJORIN KLÁRA

Asztrológia, mágia és Apuleius-kultusz Mátyás király műveltségében*

A Hunyadi Mátyásnak írt vagy ajánlott irodalomban a királyt sokszor dicsőítették műveltsége miatt. *De laudibus augustae bibliothecae* (1489) című művében Naldo Naldi főbb érdeklődési területeit és tanulmányait is felvázolta: retorika, antik történelem és irodalom, politikai és erkölcsfilozófia, hadtudomány, asztronómia, természettudományok, természetfilozófia és Platón filozófiája.¹ Naldi beszámolója korántsem meríti ki mindazt, amit egyéb források adataiból a király átfogó műveltségéről tudunk – ennek a rendszeres feldolgozása, bár számos résztanulmány született már róla,² egyelőre még várat magára. Az alábbiakban ehhez csupán adalékokat nyújtok, hangsúlyozva Bésszarion kardinálisnak a korai magyar humanizmus létrejöttében játszott fontos szerepét, valamint Mátyásnak a már meglehetősen jól feltérképezett természettudományos műveltségét és a mágia iránti vonzalmát. Emellett, filozófiai érdeklődését vizsgálva, rámutatok arra, hogy a király Platón iránti és a hermetizmusra irányuló érdeklődésének a kiindulópontjául a középkorban jól ismert „platonikus” Apuleius filozófiai művei szolgálhattak, amelyek Mátyás humanista kortársai (így pl. Marsilio Ficino) számára is előstúdiumokat jelentettek az eredeti Platón-művek, illetve az ókori hermetikus források megismeréséhez és befogadásához.

* A cikk a *Matthias Rex 1458–1490. Hungary at the Dawn of the Renaissance* c. nemzetközi konferencia (Budapest, ELTE, 2008. máj. 20–25.) előadásainak tervezett kötetébe, az OTKA (K 75693) támogatásával készült, olasz nyelven. Szövegén azóta nem változtattam. Az anyaggyűjtés 2008-ban lezárult.

1 Vö. Naldus NALDIUS, *De laudibus augustae bibliothecae* = Olaszországi XV. századbeli íróknak Mátyás királyt dicsőítő művei, kiad. ÁBEL Jenő, Bp., MTA, 1880 (Irodalomtörténeti Emlékek, 2), 272–276 (87–218. sor).

2 SZATHMÁRY László, *Az asztrológia, alkémia és misztika Mátyás király udvarában* = *Mátyás király: Emlékkönyv születésének ötszázéves fordulójára*, kiad. LUKINICH Imre, 2, Bp., Franklin Társulat, é. n. [1940], 413–451; NAGY Zoltán, *Ricerche cosmologiche nella corte umanistica di Giovanni Vitéz = Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento* (Convegno di Studi Italo-Ungheresi, 2, Bp., 20–23 giugno 1973), ed. Tibor KLANICZAY, Bp., Akadémiai, 1975, 65–93; Cesare VASOLI, *Note su Galeotto Marzio*, Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae, 19(1977), 51–69; Alessandro D'ALESSANDRO, *Astrologia, religione e scienza nella cultura medica e filosofica di Galeotto Marzio = Italia e Ungheria all'epoca dell' Umanesimo corviniano*, edd. Sante GRACIOTTI, Cesare VASOLI, Firenze, Olschki, 1994, 133–177; Klára PAJORIN, *L'educazione umanistica e Mattia Corvino = Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europe*, ed. Tibor KLANICZAY, József JANKOVICS, Bp., Balassi, 1994 (Studia Humanitatis, 10), 185–192; Gabriella MIGGIANO, „*Etiám tacente Christo*”: *l'eresia laica di Galeotto Marzio = A magyar művelődés és a kereszténység: La civiltà ungherese e il cristianesimo*, Atti del IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi, Roma–Napoli, 9–14 settembre 1996, szerk. JANKOVICS József et al., Bp.–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt., 1998, I, 208–226; Alessandro SCAFI, *Aurum Hungaricum: il re Mathia della Ungheria e il segreto della alchimia*, Rivista di Studi Ungheresi, 7–8(1992–1993), 5–16.

Mátyás korában – mint ismeretes – a természettudományok és a mágia még nem váltak el teljesen egymástól. A medicina tudománya például, amelyen Ficino és Galeotto Marzio eredeti, orvosi hivatása alapult, sok mágikus tudást tartalmazott, és fontos szerepet kapott benne az orvosi asztrológia, az amulettek és a varázsszavak stb. terápiás felhasználása. Köztudott, hogy az asztrológia és az asztronómia sem szakadt el még egymástól, és hogy az asztrológusok gyakorló csillagászok voltak. Mátyás értett az asztrológiához („tenebat [...] astrologiam”),³ sőt professzionális szinten művelhette ezt a tudományt; Galeotto Marzio szerint egy személyben „rex et astrologus” volt. Őkori hírességek példáját követve a király megtanulta a matematikát, horoszkópot tudott készíteni, és beteljesedésének megfelelően megjósolta a várható időjárását, a gabonatermés eredményeit, a kedvező órákat, valamint az emberek születésének konstellációját.⁴ Tudjuk, hogy minden fontos esemény, főképp a hadjáratok előtt megkérdezte a csillagokat a várható kimenetelről.⁵

Az eddigi szakirodalom feltárta Mátyás asztrológiai műveltségének számos dokumentumát, s ezek alapján azt is tudjuk, hogy tudományos érdeklődéséhez és művészpártolásához az első ösztönzéseket Vitéz Jánostól kaphatta. Vitéz haláláig a király maga is nevelője humanista kapcsolataiból profitált. Vitéz pártfogoltját, Regiomontanust, aki 1465 után Magyarországon kapott állást, Mátyás maga is dolgoztatta és támogatta, aki, mint tudjuk, műveket ajánlott és csillagászati eszközöket készített neki.⁶ Regiomontanus halála (1475) után a király minden követ megmozgatott, hogy megszerezze Nürnbergből a maga számára a csillagász könyvtárát, de nem ért el eredményt.⁷ Regiomontanus művei, valamint Ptolemaiosz nagy csillagászati összegző műve, az *Almagest*, melyet Geórgiosz Trapezuntiosz fordított latinra, a Corvina könyvtár legértékesebb darabjai közé tartoztak. Johann Tolhopffnak és Martin Ilkusch de Bylicának,⁸ Mátyás csilla-

3 Galeottus MARTIUS Narniensis, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae*, ed. Ladislaus JUHÁSZ, Lipsiae, Teubner, 1934 (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum; a továbbiakban: BSMRAe), 10.3, 9.

4 „Sed de stella magorum dicturi serenissimum regem Mathiam omnino in auxilium vocare est utile et necessarium [...] qui est rex et astrologus [...]. Nam Necepsa et Attas reges in mathematicis doctissimi et Zoroaster Bactrianorum rex artium magicarum inventor exemplo suo regem Mathiam excitarunt, ut mathesim perscrutetur. Eo autem perfectionis devenit, ut et pluvias et serenitatem et annonae conditionem horasque electiores et hominum genituras summa cum veritate praevideat.” Galeottus MARTIUS Narniensis, *De incognitis vulgo = Olaszországi XV. századbeli írónak...*, i. m. (1. jegyzet), 255, idézi SCAFI, i. m. (2. jegyzet), 11.

5 Uo., 11; SZATHMÁRY, i. m. (2. jegyzet), 418.

6 „Regiomontanus 550”: Az esztergomi Regiomontanus emlékünnepe és szimpózium előadásainak kivenetái. Abstracts of the commemorative session and symposium at Esztergom (Esztergom, June 21st–22nd), kiad. BARTHA Lajos, LÁNG Judit, Bp., TIT CsBK Csillagásztörténeti Adatgyűjtő Csoport, 1986 (CsACs Közlemények, 2); *Regiomontanus-Studien*, hg. v. Günther HAMANN, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1980 (Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 364); ZINNER Ernő, *Regiomontanus Magyarországon*, MTA Ért, 55(1936), 280; Ernst ZINNER, *Leben und Wirken des Joh. Müller von Königsberg genannt Regiomontanus*, 2. verb., erweitert. Aufl., Osnabrück, Otto Zeller, 1968 (Miliaria: Faksimiledrucke, X, 1), 153, 158–160.

7 ZINNER, *Leben...*, i. m. (6. jegyzet), 245.

8 Jerzy ZATHEY, *Martin Bylica z Olkusza, profesor Akademii Istropolitana = Humanizmus a Renesancia na*

gászainak a budai munkássága is közismert. Tolhopffot a király 1480-ban hívta meg a lipcsei egyetemről Budára. A csillagász *Stellarium* című bolygótanát ajánlotta neki. Mátyás haláláig a király udvarában élt, majd Regensburgba távozott.⁹ Ilkusch az uralkodó halála után élete végéig Budán maradt, de az örökségének jó része, több kézírata és csillagászati műszere Krakkóba vándorolt át.¹⁰

Vélhető, hogy Mátyás és a magyarországi csillagászati mecénatúra nélkül később aligha jöhetett volna létre az asztronómiában bekövetkezett kopernikuszi fordulat. Nevelője, Vitéz János nyomdokain haladva a király felbecsülhetetlen szerepet játszott abban, hogy egészen Mohácsig a magas színvonalú csillagászat egyik legfontosabb központja a magyar királyság volt. Mátyás bőkezűen támogatta a természettudományos kutatásokat, halála után pedig a Corvina könyvtár volt e tudományok forrásainak egyik legfontosabb európai kincsesbányája, melyet bőségesen kiaknáztak a tudósok. Kiemelkedik közülük Giovanni Manardi (Manardo), a híres humanista orvostudós, aki Ippolito d'Este kardinálissal érkezett Magyarországra, majd évekig (1513–1518) Budán élt mint II. Ulászló és II. Lajos orvosa. Mint minden orvos, ő is kiválóan értett az asztrológiához, de ő már hiábavalóságnak tartotta a csillagjóslást, és műveiben határozottan elítélte azt.¹¹ Manardihoz hasonlóan évekig (1517–1520) időzött Magyarországon Celio Calcagnini, a kiváló humanista, aki itt írta *Quod caelum stet, terra moveatur* című művét az asztrológia és asztronómia iránt szenvedélyesen érdeklődő Ippolito d'Este kardinális és egri püspök számára. Korábban Arisztotelész meteorokról szóló három könyvének a parafrázisát ajánlotta Ippolitónak. Calcagnini több episztolát címzett Jakob Zieglernek, a híres asztronómusnak és kartográfusnak, aki Szalkai György pécsi püspök familiárisaként tartózkodott Magyarországon. Ziegler a Corvina könyvtárban Calcagninivel együtt tanulmányozta a csillagászati kéziratokat.¹² A német humanista 1504-ben Nürnbergben járt, és ott Regiomontanus kézírataiból készített kivonatokat.¹³

Az asztronómiában a külföldi humanisták közül Johannész Bészszarion kardinális számított az egyik legnagyobb tekintélynek.¹⁴ A görög kardinális a magyaroknak mind

Slovensku v 15–16 storočí, edd. Ludovit HOLOTÍK, Anton VANTUCH, Bratislava, Slovenská Akad. Vyd., 1967, 40–54; Leslie S. DOMONKOS, *Martinus Bylica de Ilkusch in Hungary*, The Polish Review, 1968, 71–79; Magyar Történelmi Szemle (New York), 1970/3, 45–52.

9 ZINNER, *Leben...*, i. m. (6. jegyzet), 239–240.

10 Grażina ROSIŃSKA, *L'audience de Regiomontanus à Cracovie au XV^e et au début du XV^e siècle = Regiomontanus-Studien...*, i. m. (6. jegyzet), 317.

11 G. Manardiról lásd Kálmán ARADY, *Giovanni Manardo nella letteratura medica ungherese dalla sua morte ai nostri giorni = Giovanni Manardo, 1462–1536: Atti del Convegno internazionale per la celebrazione del centenario della nascita di Giovanni Manardo, Ferrara, 8–9 dicembre 1962*, ed. [Ferrara] Università degli Studi, Ferrara, Università, 1963, 143–148; Lajos TARDY, *Giovanni Manardo e l'Ungheria = Giovanni Manardo...*, i. m., 279–281; M. PALUMBO, *Manardi (Manardo)*, Giovanni = *Dizionario Biografico degli Italiani* (a továbbiakban: DBI), 68, Roma, Enciclopedia Italiana, 2007, 420–422.

12 V. MARCHETTI, A. DE FERRARI, C. MUTINI, *Calcagnini, Celio* = DBI, 16, Roma, Enciclopedia Italiana, 1973, 493–494; Hans BLUMENBERG, *Das archimedische Punkt des Celio Calcagnini = Studia Humanitatis: Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hg. v. Eginhard HORA, Eckhard KESSLER, München, Fink, 1973, 105–112.

13 ZINNER, *Leben...*, i. m. (6. jegyzet), 247.

14 Bővebben lásd Antonio RIGO, *Gli interessi astronomici del cardinal Bessarione = Bessarione e l'Umanesimo: Catalogo della mostra*, ed. Gianfranco FIACCADORI et al., Padova, Vivarium, 1994 (Istituto Italiano per gli

a török elleni propagandában, mind a humanista kultúrpolitikában segítséget, támogatást nyújtott. Számos latin nyelvű törökellenes orációt írt,¹⁵ melyekben Magyarország fenyegetettségét és hősi védekezését is ecsetelte – ezeket a beszédek halála (1472) előtt ő maga publikálta.¹⁶ Nagy matematikai műveltséggel rendelkezett, foglalkozott a hűsvét asztronómiailag helyes megállapításával, s komolyan tanulmányozta Eukleidészt és Arkhimédészt. Római humanista körében mindent átfogó szellemi munka folyt, amelyet már a kortársak csodáltak.¹⁷

Bésszarion és Vitéz személyes kapcsolatáról nem tudunk, de a kardinális magyarországi hatásával a ferrarai–firenzei zsinat (1438–1439) óta kell számolnunk, ahová a görög küldöttség tagjaként érkezett hazájából. Barátságot kötött a zsinat elnökével, Giuliano Cesarini kardinálissal, aki a várnai csata (1444) előtt pápai legátusként tartózkodott Budán, s Pier Paolo Vergerio intim barátai közé tartozott. Jól kellett ismerje Bésszariont Ioannes de Dominis zenggi, majd váradi püspök is, Vergerio budai irodalmi estjeinek látogatója, aki korábban a zsinat nagy hatású diplomatája volt,¹⁸ és Vitéz karrierjét támogatta. Fontos közvetítő szerepet játszhatott Bésszarion és a magyarok közt a kardinális barátja, Juan Carvajal kardinális¹⁹ is, aki először 1442 nyarán, Cesarini kardinális oldalán érkezett Magyarországra,²⁰ majd hosszú ideig működött itt szentszéki követként. A Mátyás uralkodása idején Magyarországon időző külföldi humanisták közül Galeotto Marzio – és feltehetően Pietro Ranzano – forgolódott Bésszarion római akadémiján. Giovanni Gatti domonkos teológus,²¹ valamint Regiomontanus Magyarországra érkezésük előtt egy ideig Rómában szoros munkakapcsolatban álltak a kardinálissal. Bésszarion ausztriai követsége idején (1460–1461) nyerte meg magának Regiomontanust, Georg Peurbach bécsi professzor tanítványát, s vitte magával Itáliába. Peurbach, mint ismeretes, Vitéz Jánosnak volt a barátja és támogatottja.²²

Bésszarion és a magyarok találkozásainak fontos színhelyét jelentették a nemzetközi diéták. A mantovai zsinaton a kardinális hosszabb időt töltött együtt Mátyás kö-

Studi Filosofici: Saggi e Ricerche, 1), 105–117.

15 Giacomo E. CARRETTO, *Bessarione e il Turco = Bessarione e l'Umanesimo...*, i. m. (14. jegyzet), 261–270.

16 John MONFASANI, *Bessarion Latinus = Uő, Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*, Aldershot, Variorum, 1995, 179–180.

17 Antonio COCCIA, *Il card. Bessarione e la sua Accademia = Bessarione: La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma, Academia Card. Bessarionis, 1979 (*Academia cardinalis Bessarionis*, quaderno 1), 9–21; Concetta BIANCA, *Roma e l'Accademia Bessarionea = Uő, Da Bisanzio a Roma: Studi sul cardinale Bessarion*, Roma, Roma nel Rinascimento, 1999 (RR inedita, 15 saggi), 19–41.

18 *Hrvatski Biografski Lexikon*, gl. urednik Trpimir MACAN, III, Zagreb, Lexikogr. Zavod Miroslav Krleža, 1993, 492–493; Klára PAJORIN, *La cultura di János Vitéz, Camoenae Hungaricae*, 2(2005), 20–21.

19 Juan Carvajalról lásd FRAKNÓI Vilmos, *Carvajal János bíbornok magyarországi követségei, 1448–1461*, Bp., MTA, 1889; Lino GÓMEZ CANEDO, *Don Juan de Carvajal, cardenal de Sant'Angelo legado en Alemania y Hungría (1399–1469)*, Madrid, Inst. Jeronimo Zurita, 1947.

20 FRAKNÓI, *Carvajal...*, i. m. (19. jegyzet), 6.

21 S. GIORDANO, *Gatti (Gatto), Giovanni = DBI*, 52, Roma, Enciclopedia Italiana, 1999, 573–575; John MONFASANI, *Giovanni Gatti of Messina: A Profile and an Unedited Text = Filologia umanistica per Gianvito Resta*, I–II, edd. Vincenzo FERA, Giacomo FERRAÙ, Padova, Antenore, 1997 (*Medioevo e umanesimo*), II, 1315–1338.

22 FRAKNÓI, *Carvajal...*, i. m. (19. jegyzet), 6.

vetségével, melynek nyilvános szónoka Vitéz híve, Hangácsi Albert csanádi püspök volt.²³ Ausztriai követsége idején Bésszarion részt vett a nürnbergi birodalmi gyűlésen (1461), ahol a török elleni háborúra buzdító beszédet mondott.²⁴ Mátyás követségét itt a humanista Georgius Polycarpus de Costolan (Kosztolányi Polikárp György), Vitéz pártfogoltja vezette, aki királya nevében kitűnő humanista törökellenes exhortációt tartott.²⁵ A következő évben Kosztolányi Polikárp György már Mátyás Rómába küldött követségének az élén állt. Bésszarion, miután Germániából hazatért Itáliába, 1462. május 19-én levélben kérte barátját, Jacopo Ammannati-Piccolomini kardinálist,²⁶ segítse elő, hogy a magyar király követe jól és gyorsan fejezze be feladatát Rómában. Bésszarion biztosította Ammannatit arról, hogy a követnek nyújtott segítségért a Szent Angyal-templom kardinálisa, azaz Juan Carvajal hálájára számíthat.²⁷ A levélben említett követ Polikárp György volt.²⁸ Később Rómában dolgozott, és elvette az *Almageszt*-fordító Geórgiosz Trapezuntiosz lányát, majd a Kúriában szentszéki scriptorként alkalmazták.²⁹ Feltehetően ő volt az egyik legfontosabb összekötő kapocs a rómaiak és a magyarok között.

Az asztronómia–asztrológia mellett Mátyás érdeklődésének fontos területe volt a mágia és mindenfajta hermetikus-okkult tudomány. Fennmaradt egy leírás egy neki tulajdonított alkímiai eljárásról, mellyel állítólag olcsó fémekből aranyat csinált.³⁰ Tudni vélték, hogy ebből a kivételesen tiszta aranyból készültek 1470-től Mátyás új aranyforintjai Szűz Mária képmásával. Ezt az aranyat pestis elleni elixír készítéséhez is felhasználták.³¹ Az aranycsinálás receptjének publikálója, Louis Karl feltételezte, hogy az alkímiai recept Galeotto Marziótól származott.³² Nem véletlenül gondolt Mátyás király orvoslására: Marzio a könyveiben szinte minden olyan témával foglalkozott, amely a ma is létező mágia körébe tartozik. Gyakran idézett helye szerint egy alkalommal Avicenna tekintélyével és az ars magicával igazolta Mátyás szellemes magyarázatát

23 Róla lásd FRANKÓI Vilmos, *Mátyás király magyar diplomatái*, Száz, 32(1898), 481–489.

24 Ludwig MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, I–III, Neudr. der Ausg. Paderborn, F. Schöningh, 1923–1942, Aalen, Scientia, 1967, I, 377–383.

25 Nicolaus BARIUS, Georgius Polycarpus de KOSTOLAN et al., *Reliquiae*, ed. Ladislaus JUHÁSZ, Lipsiae, Teubner, 1932 (BSMRAe), 7/2.

26 Bésszarion és Ammannati barátságáról lásd MOHLER, *i. m.*, I, 331–332.

27 Vö. *uo.*, III, 509.

28 Vö. FRANKÓI, *Mátyás...*, *i. m.* (23. jegyzet), 8–9.

29 Róla lásd *uo.*, 2–14; BARIUS, Georgius Polycarpus de KOSTOLAN et al., *i. m.* (25. jegyzet), 7–12; John MONFASANI, *Georg of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976, 197–198, 237; JANKOVITS László, *Egy 1458-as követjárás dokumentuma = In memoriam Barta Gábor: Tanulmányok*, kiad. LENGVÁRI István, Pécs, JPTE TK Kiadói Iroda, 1996, 77–85; SZOVÁK Kornél, *A Hungarian Humanist in Rome = Gli archivi della Santa Sede e il regno d'Ungheria (secc. 15–20): Studi in memoriam del professor Lajos Pásztor archivista ungherese dell'Archivio Segreto Vaticano / Az Apostoli Szentszék levéltárai [...] Tanulmányok Pásztor Lajos [...] emlékére*, kiad. Gaetano PLATANIA, Matteo SANFILIPPO, Tusor Péter, Bp.–Roma, Ist. delle ricerche sulla st. eccl. nell'Università „Pázmány Péter”, 2008 (Collectanea Vaticana Hungariae, classis 1, 4; Bibliotheca Historiae Ecclesiasticae de Petro Pázmány Nuncupatae, 1), 11–21.

30 SCAFI, *i. m.* (2. jegyzet), 5–16.

31 *Uo.*, 5–6.

32 *Uo.*, 7.

arról, hogy miért hasonlítanak a férjüket megcsaló nők gyermekei a férjre, és nem a csábítóra.³³ A mágia a kor divatos tudománya volt, amellyel (kora más fejedelmeihez hasonlóan³⁴) Mátyás is foglalkozhatott. Az asztrológia és a mágia az ember- és az önismeret stúdiumai voltak, melyek segítségével – Jung és a modern pszichológia értelmezései szerint – lelki jelenségeket lehetett megfogalmazni,³⁵ és egyúttal a valóság, benne az ember kontrollálhatóságának és megváltoztatásának ígérését hordozták magukban. Az emberismeret fontos tudományának tekintették a fiziognómiát is, amellyel Marzio és Mátyás egyaránt komolyan foglalkozott.³⁶ Marziót a tenyérjósítás is érdekelte; önálló könyvben (*De chiromantia*) tárgyalta.³⁷

Galeotto Marzio szerint Mátyás az asztrológiai tevékenysége mellett sokat tanulmányozta a „platonikus” Apuleius műveit, olyannyira, hogy teljesen elsajátította a bennük levő tanokat: „Tenebat praeterea astrologiam et in operibus Apulei Platonici ita detritus, ut eius dogma omnino calleret”.³⁸ Apuleius neve kapcsán a mai ember elsősorban a *Metamorphoses* (*Asinus aureus*) című művére gondol, de ez nem így volt Mátyás korában. Augustinus még hivatkozott a regényre, de ezt a művet az utána következő évszázadokban idegennek érezték, és az íróját elsősorban *platonikus filozófusként* tartották nyilván. Azt is tudták, hogy Apuleius lefordította Platón *Phaidónját*, s a fordításból Priscianus közölt fragmentumokat.³⁹ A *Metamorphosest* csak Boccaccio fedezte fel újra; *Dekameronjában* található a regény ismeretének első irodalmi nyomai.⁴⁰ A *Metamorphoses* csak a 16. század elején érkezett Magyarországra (ismeretes, hogy Filippo Beroaldo 1500-ban Váradi Péternek ajánlotta a saját kommentárjaival ellátott első nyomdai kiadását),⁴¹ de elképzelhető, hogy korábban a magyarokhoz és Mátyáshoz is eljutott. Azonban a „platonikus” jelző, amelyet Galeottónál találunk Mátyás Apuleius-kultusza kapcsán, elsősorban nem ennek, hanem Apuleius *filozófiai* műveinek ismeretére vonatkozhatott.

A Mátyásról szóló szakirodalom ezzel a „platonikus” Apuleiusszal eddig nemigen számolt. A Marzio-hely értelmezésével újabban Kiss Farkas Gábor foglalkozott. Szerinte a fentebb idézett Galeotto-nyilatkozat arra utalhat, hogy az asztrológia és a mágia iránt nagy érdeklődést tanúsító Mátyás Apuleius „platonikus” műveiben a mágust, a

33 Uo., 9; Galeottus MARTIUS Narniensis, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae*, ed. Ladislaus JUHÁSZ, Lipsiae, Teubner, 1934, 3 (2). – Lásd még PAJORIN Klára, *Mátyás király és Goethe a lélek mágikus erejéről* = Jankovics József 50. születésnapjára, Bp., Balassi-Rebakucs, 1999, 26–27.

34 Bővebben lásd SCAFI, i. m. (2. jegyzet), 8.

35 Bővebben lásd uo., 7.

36 Enikő BÉKÉS, *Physiognomy in the Descriptions and Portraits of King Matthias Corvinus*, Acta Historiae Artium, 46(2005), 66.

37 Galeotto MARZIO, *Chiromanzia (Chiromantia perfecta)*, ed. Mario FREZZA, Napoli, Raffaele Pironti, 1951 (Collezione umanistica, 7).

38 MARTIUS, *De egregie [...] dictis*, i. m. (33. jegyzet), 9 (10.4).

39 James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 1–2, Leiden etc., Brill, 1991 (Columbia Studies in the Classical Tradition, XVII: 1–2), vol. 1, 4.

40 F. BRUNHÖLZ, *Apuleius im Mittelalter* = *Lexikon des Mittelalters*, I, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1999, 819.

41 VÉBER János, *Az idősebb Filippo Beroaldo és Váradi Péter barátsága könyvajánlások tükrében*, MKSz, 122(2006), 397–419.

titkok tudóját és a varázslót kereste, ezért leginkább *Metamorphoses* és *Apologia seu Magia*, valamint *Asclepius* című filozófiai írását forgathatta.⁴² A középkorban Apuleiusban valóban mágust láttak; már Augustinus is számon tartotta a római szerző mágikus tudományát.⁴³ Marzio azonban kimondottan platonikusnak nevezte Apuleiust, amely jelzőt nem az említett könyvekre, hanem az ókori szerző filozófiai műveire kell vonatkoztatnunk. Ez utóbbiakkal a *Metamorphoses* és az *Apologia*, melyek alapján szerzőjüket a középkorban mágusnak gondolták, nem alkotott egy korpuszt.

A „platonikus Apuleius” megnevezés elsősorban egy jól körülhatárolt könyv-együttesnek a szerzőjére utal. A középlatin szerzőt Augustinus nevezte először Apuleius Platonicusnak,⁴⁴ filozófiai művei alapján, melyek túlnyomórészt Platón és a hermetikus filozófiát népszerűsítő írások. Ezek a középkorban mindvégig ismertek voltak⁴⁵ – egészen Galeotto Marzióig és a humanistákig –, és a *Metamorphosestól* és Apuleius más műveitől elválasztva, egy kötetbe sorolva hagyományozódtak tovább, a szerző neve mellett mindig feltüntetve a Platonicus megnevezést. A mai kiadásokban is többnyire e sorrend szerint követik egymást: *De deo Socratis, Asclepius, De Platone et eius dogmate, De mundo. A peri hermeneias (De interpretatione)*, amely az újabb kutatások szerint Apuleius koránál két évszázaddal később keletkezett, tehát nem tartozik az Apuleius-korpuszba, különféle szerzők gnoszeológiai műveivel együtt hagyományozódott ránk.⁴⁶ A középkorban e művek hitelességének kérdése, amely ma egyes esetekben vitatott,⁴⁷ még nem merült fel, valamennyit a „platonikus” Apuleius írásaként olvasták. Galeottonak az idézett megjegyzése tehát ezekre a filozófiai művekre vonatkozhatott, az egyiknek még a címére is utalni látszik. A filozófus elméletét ugyanazzal a *dogma* szóval jelöli, amelyet az egyik, Apuleiusnak tulajdonított mű címében szerzője Platón nézeteinek megnevezésére (*De dogmate Platonis*) használt. Mátyás tehát nem csupán a mágust, hanem a platóni filozófia képviselőjét is kereshette és értékelhette a középlatin filozófusban.

A firenzei zsinat után, amely felébresztette a Platón és Arisztotelész elsőségéről szóló vitát, „a Platón munkásságára irányuló figyelem határozottan a kozmológia, a matematikai fizika és speciálisan a pszichológia és a teológia felé fordult”.⁴⁸ Vitéz János és

42 Vö. KISS Farkas Gábor, *Apuleius a reneszánszban, avagy a fikció metamorfózisa*, Ókor, 7(2008)/4, 22.

43 Claudio MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere, «La Colombaria», «Studi», 51), 223–224.

44 AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII. 12.14.19. (SCHWABE, *Apuleius von Madaura* = PAULYS [...] *Realencyclopädie*, 2, Stuttgart, Metzler, 1896, col. 246.)

45 Apuleius filozófiai műveinek középkori sorsáról lásd MORESCHINI, *i. m.* (43. jegyzet), 259–266; Giuseppina MAGNALDI, Gian Franco GIANOTTI, *Codici ed edizioni = Apuleio: Storia del testo e interpretazioni*, edd. UŐK, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2000 (Culture antiche: Studi e testi), 46–54.

46 Uo., 22.

47 APULÉE, *Opusculs philosophiques (De dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde et fragments)*, éd. Jean BEAUJEU, Paris, Société d’édition des Belles Lettres, 1973, VII–XXIX; Raymond LIBANSKY, Frank REGEN, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius: Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse: 3. Folge, 204), 18–23.

48 „[...] l’attenzione per l’opera platonica virò decisamente verso la cosmologia, la fisica matematica e spe-

körének érdeklődésében, amely a Mátyásét is meghatározta, úgy tűnik, ezek a tudományok első helyen álltak. A kozmológiai-csillagászati témákat tartalmazó, Apuleiusnak tulajdonított pszeudo-arisztotelészi *De mundót* Vitéz is sokat tanulmányozhatta. A *De mundo* tematikailag közel áll Arisztotelész *peri ouranou* (*De coelo*) művéhez, amelyet Bésszarion barátja, Johannész Argüropulosz kimondottan Vitéz számára fordított le, és neki ajánlotta. Az előző teljes egészében az égi jelenségekről szól, míg az utóbbi a fizikai világ, az összes természeti jelenség leírását tartalmazza, s röviden a bolygókat, a csillagokat is tárgyalja.⁴⁹ Mátyás nemcsak Apuleius *De mundóját* ismerhette, hanem Argüropulosz Arisztotelész-fordítását is láthatta, hiszen 1471-ben a király nevében fogalmazódott meg az a levél, melyben a görög professzort Firenzéből meghívták Magyarországra.⁵⁰

Bésszarion Apuleius népszerűségének a növeléséhez is hozzájárult. Apuleius összes műve először a humanista Giovanni Andrea Bussi alariai püspöknek, Bésszarion és Nicolaus Cusanus barátjának a kiadásában 1469-ben jelent meg nyomtatásban Rómában, Cusanushoz szóló ajánlással. Cusanus egy 9. századi kéziratot birtokolva 1462 óta munkálkodott Apuleius kisebb művei kiadásán, amiben Bussi nyújtott neki segítséget.⁵¹ A nyomtatott összkiadásban megjelent *Asclepius* kettejük közös szöveg-gondozói munkája. Bésszarion ugyancsak 1469-ben jelentette meg nyomtatásban a Geörgiosz Trapezuntiosz ellen írt *In Calumniatorem Platonis* című művét. Platón ezzel és az Apuleius-nyomtatvánnyal indult el újkori népszerűvé válása útján, s rövidesen Magyarországon is megkezdődött a platóni eszmeiség nyomdai propagálása.

Vitéz János barátja, Enea Silvio Piccolomini 1455. március 12-én Bécsújhelyről, a birodalmi gyűlés helyéről számolt be Carvajalnak az első nyomtatott bibliáról. A nagy szenzációról Vitéz is értesülhetett, hiszen ő is részt vett ezen a bécsújhelyi diétán, és több politikai szónoklatot tartott. Már ennél korábban is tudhatott róla, mivel az előző évben, 1454-ben Mainzban folytatott diplomáciai tárgyalásokat, ahol közvetlenül találkozhatott Gutenberg találmányával.⁵² A Vitéz kezdeményezte és szervezte első magyar nyomda mögött mind a könyvszorosításban játszott úttörő szerepével, mind Platón-népszerűsítésével ugyancsak Bésszarion kardinális állhatott. A budai nyomda 1473-ban Xenophón *Apologia Socratis* című művének kiadásával tette meg az első lépéseket a platonizmus széles körű magyarországi terjesztésének irányába. Ez a mű egy kötetben jelent meg Nagy Szent Vazul *De legendis poetis* című művével, melyet Leonardo Bruni fordított latinra. Tudjuk, hogy a nyomda Vitéz posz-

cialmente verso la psicologia e la teologia". James HANKINS, *Bessarione, Ficino e le scuole di platonismo del sec. XV = Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV: Atti del Convegno internazionale, Trento [...] 1990*, ed. Mariarosa CORTESI, Enrico MALTESE, Napoli, M. D'Auria, 1992, 120.

49 APULEIUS, *De mundo* = Uő, *Opera quae supersunt*, III, *De philosophia libri*, ed. Paulus THOMAS, Lipsiae, Teubner, 1908 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 137–138.

50 Sebastiano GENTILE, *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino* = GRACIOTTI-VASOLI, i. m. (2. jegyzet), 95.

51 Julia HAIG GAISSE, *The Fortunes of Apuleius and the Golden Ass: A Study in Transmission and Reception*, Princeton, Princeton University Press, 2008, 160–162.

52 BORSA Gedeon, *Vitéz János és a könyvnyomtatás*, MKSz, 107(1991), 113–114.

tumusz műve volt, és az érsek halálával, az *Apologia Socratis* megjelenése után végleg bezárta kapuit.⁵³

Feltételezhető, hogy a budai nyomda létrejöttében Regiomontanusnak is nagy szerepe volt, aki Bésszarion kardinális római házában többek között Bussival és Leon Battista Albertivel, valamint Paolo dal Pozzo Toscanelli csillagással találkozhatott. Ők már a könyvnyomtatás római megjelenése (1467) előtt bizonyítottan érdeklődtek a németek „nova ars”-a iránt.⁵⁴ Regiomontanus ennél korábban, Peurbach tanítványaként Bécsben értesülhetett a nagy vívmányról, amelyről – mint említettük – 1455-ben Piccolomini áradozott Carvajalnak. A Mátyás elleni összeesküvés szervezése idején Regiomontanus Budáról Nürnbergbe távozott, ahol 1472-ben nyomdát alapított.⁵⁵

Janus Pannonius és az első magyar humanisták már korán, az 1460-as évek végén Platón igézetében éltek, s többen görögül is olvasták műveit. Jól ismert Ficino és Janus Pannonius Platón jegyében fogant barátsága, melyet a firenzei szerző Platón *Szümposzionját* kommentáló műve Janusnak írt ajánlása dokumentál.⁵⁶ Ficino azzal a szándékkal küldte el könyvét Janusnak, hogy a költő népszerűsítse Magyarországon Platont.⁵⁷ Korábban, a görögül nem tudó Vitéz, Mátyás és mások számára Apuleius, főképp *De dogmate Platonis* és *De deo Socratis* című írásaival bevezető jellegű stúdiumot nyújtott Platónról és filozófiájáról, *Asclepius* című műve pedig izelítőt adott a hermetikus tanokból, amelyek Ficino fordításaiban később Mátyáshoz is eljutottak Budára.

Francesco Bandini Magyarországra érkezése (1476) után, mint köztudomású, Ficino újra kapcsolatba került Magyarországgal. Bandini itt Batori Miklósban talált szellemi partnerre és Platón-rajongó társra. Korábban feltehetően Batori itáliai tanulóévei idején, az 1460-as évek vége tájt találkoztak. Ficino is akkoriban, Firenzében ismerhette meg a magyar humanistát, ugyanis hozzá írt levelei, melyek Bandini Magyarországra érkezése után keletkeztek, meleg hangvételűek, mintha egy régi barátához szólnának. Ficino intenzív magyarországi kapcsolatainak elején, 1478 karácsonyán⁵⁸ egy rövid, népszerűsítő Platón-életrajzt írt,⁵⁹ melyet Bandininak címzett, és egy levél formájú „proemium” kíséretében elküldött barátaihoz, hogy a görög filozófus szerencsétlen, török uralta hazája helyett Magyarországon találjon otthonra. Platón pártfogói közül Ficino elsősorban Mátyásra gondolt, aki a levélíró szerint „Pallas épületét, vagyis a

53 Uo., 113–116; Ágnes RITOÓK-SZALAY, *Humanismus und Renaissance in Ungarn zur Zeit von Matthias Corvinus = Humanismus und Renaissance in Ostmitteleuropa vor der Reformation*, hg. v. Köln–Weimar–Wien, Böhlau, 1996 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 28), 162.

54 Orietta ROSSINI, *La stampa a Roma: Entusiasmi e riserve nei circoli umanistici* = FIACCADORI, i. m. (14. jegyzet), 109–110.

55 ZINNER, *Leben...*, i. m. (6. jegyzet), 176–182.

56 *Adalékok a humanismus történetéhez Magyarországon: Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, ed. Eugenius ÁBEL, Bp., MTA, 1880, 202.

57 VESPASIANO da Bisticci, *Le vite*, ed. Aulo GRECO, 1, Firenze, Ist. Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970, 133.

58 Datálásához lásd Pavlus Oscarivs KRISTELLER, *Svpplementvm Ficinianvm*, I, Florentiae, Olschki, 1937, C–CI.

59 Marsilius FICINUS, *De vita Platonis* = Uő, *Opera [...] omnia*, I, Basileae, per Henricum Petri, 1561, 763–770.

görögök iskoláit vissza fogja állítani”.⁶⁰ A magyaroknak különösen tetszhetett ez az életrajz, mivel szerzője a kéziratába Platón horoszkópját is belerajzolta, és művecskéjét egy Apuleius-idézettel zárta.⁶¹

Bár Galeotto Marzio Mátyásról szóló könyvecskéje 1485-ben keletkezett, a szerző emlékezései a magyarokról túlnyomórészt az 1472 előtti időre vonatkoznak, amikor a humanista többször is járt Magyarországon, hosszabb időket töltött itt, s bővebb tapasztalatokat gyűjtött. Az Apuleius magyarországi kultuszáról szóló adatát tehát korai időkre, az 1472 előtti évekre kell tennünk. Akkortájt, amikor kibontakozott Mátyás Apuleius-kultusza, a Platónról szóló ismeretek egyik legfontosabb forrása Itáliában is Apuleius volt. Köztudott, hogy a Platón–Arisztotelész vita véglegesen csak 1469-ben dőlt el Platón javára Bésszarion *In calumniatorem Platonis* című említett munkájával, amelyet szerzője elküldött Ficinónak.⁶² Az, hogy Mátyás, egy világi uralkodó, akinek az ízlése bizonyos fokig normát is jelentett alattvalói számára, 1472 előtt a platonikus Apuleius hívévé vált, jellemzi a korai magyar humanizmust. Platón-fordítása (1462) előtt Ficino maga is középtin és ókori neoplatonikus interpretációkból szívta magába a görög filozófus tanításait. E források hatással voltak platonizmusa keresztény irányának megfogalmazására, és kezdetben ő maga is Apuleius és neoplatonikus szerzők alapján népszerűsítette Platont.⁶³ Érdekes példa erre 1457-ben írt, *De divino furore* című episztolája.⁶⁴ Mint a levél kiadója kimutatta, Ficino Platón-utalásai itt többnyire nem a filozófus eredeti munkáiból származnak, hanem másodkézből, neoplatonikus szerzőkből, így például Apuleiusból és középkori, valamint 15. század eleji humanista fordításokból.⁶⁵

Az Apuleius magyarországi kultuszára utaló adat önmagában is figyelemre méltó, különösen ha Mátyásnak és a magyaroknak a firenzei neoplatonizmusval való szoros kapcsolataira gondolunk. Ezeknek a gyümölcsként 1484 után Budára érkezett Ficino *Theologia platonica*ja, valamint Platón összes művének fordítása és a neoplatonikus-hermetikus irodalom számos alkotásának latin interpretációja. Az Apuleius-stúdiók mintegy előkészítették az utat e művek befogadásához. Nem véletlen, hogy Ficino *De vitájának* a harmadik könyvét, a *De vita coelitus comparandát* ajánlotta és küldte el 1489-ben Mátyásnak.⁶⁶ Ez a mű, melyben a firenzei filozófus kísérletet tett arra, hogy összhangba hozza a mágiát és asztrológiát a neoplatonikus-hermetikus filozófiával

60 „[...] rex ille Mathias, qui [...] aedem potenti sapientique Palladi, hoc est, Graecorum gymnasia, reparabit”. *Uo.*, 782.

61 *Uo.*, 770.

62 MOHLER, *i. m.* (24. jegyzet), I, 384–385.

63 Vö. Arthur FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988, 180; HANKINS, *Plato...*, *i. m.*, 1, 279 (270. jegyzet).

64 Marsilio FICINO, *De divino furore* = *Uő, Lettere*, I, *Epistolarum familiarum liber I*, a cura di Sebastiano GENTILE, Firenze, Olschki, 1990, 19–28.

65 Sebastiano GENTILE, *In margine all’epistola „De divino furore” di Marsilio Ficino*, *Rinascimento*, 2a s., 23 (1983), 33–37.

66 A műről bővebben lásd Cesare VASOLI, *Un «medico» per i «sapienti»: Ficino e i Libri de vita = Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hg. v. Burkhard MOJSICH, Olaf PLUTA, Amsterdam/Philadelphia, R. Grüner, 1991, 1013–1023.

és a keresztény tanítással, Ficino „legmerészebb és legveszélyesebb” írásának számít. Szerzője biztos lehetett benne, hogy szíves fogadtatásra talál majd Mátyásnál,⁶⁷ többek között azért is, mert könyvének egyes nézetei nem voltak idegenek attól, amit a király Galeotto Marziótól és másoktól tanult korábban. Ficino és Marzio meggyőződése több ponton találkozott, aminek az is oka lehetett, hogy eredetileg mindketten orvosok voltak, s hasonló képzést kaptak. Komolyan hittek bizonyos mágikus tárgyak és cselekedetek hatásában, s professzionális szinten képviselték az orvosi asztrológiát. Ismeretes, hogy 1477-ben Marziót a mágiát népszerűsítő és vallási eretnkségeket tartalmazó *De incognitis vulgo* című műve miatt a velencei inkvizíció halálbüntetésre akarta ítélni, és a humanista életéért Mátyás nevében ífj. Vitéz János, a király szentszéki követe emelt szót. Valószínűnek látszik, hogy az inkriminált mű Firenzébe is eljutott, és Lorenzo de' Medici, valamint Ficino ismerhette a tartalmát. Marzio a velencei börtönből fia, Giovanni közvetítésével kérte Lorenzót, hogy járjon közbe érte a pápánál. Vitatott kérdés, hogy Lorenzo hozzájárult-e Marzio kiszabadulásához.⁶⁸ Ez azonban nem kizárt, s elképzelhető, hogy Mátyás halála után a firenzei fejedelem hajdani támogatására emlékezve ajánlotta Marzio Lorenzo de' Medicinek *De doctrina promiscua* című könyvét. Marzio itt említett két könyvének tartalma sejteni engedi, hogy Mátyás és a magyarok milyenfajta mágikus és asztrológiai ismereteket tanultak a narni humanistától.⁶⁹

Mindent összevetve úgy látszik, hogy Mátyás, akinek az ízlését kezdetben Vitéz és az ő körébe tartozó magyarok és külföldiek befolyásolták, maga is biztosan tudott tájékozódni kora élvonalbeli tudományszakjaiban, és saját ízlésének, szükségleteinek megfelelően válogatta ki belőlük a maga számára hasznosítható tudást. Érdeklődésének egy nagyobb területe jól összefogható azokkal a témakörökkel, melyeket az ún. Apuleius Platonicus-szövegcsoporthoz és az Apuleius mágus voltáról szóló szövegek hagyományoztak ránk. Ezek az ismeretek komoly alapot jelenthettek számára a kortársai által népszerűsített Platón-szövegek és hermetikus filozófia befogadásához, és megerősíthették benne azt a reményt, hogy a természetben, embertársaiban és önmagában működő spontán erőket megismerheti és uralma alá hajthatja.

67 Cesare VASOLI, *Tra la Firenze di Lorenzo de' Medici e la Buda di Re Mattia Corvino = A magyar művelődés és a kereszténység...*, i. m. (2. jegyzet), 1, 188.

68 G. MIGGIANO, *Marzio, Galeotto = DBI*, 71, Roma, Enciclopedia Italiana, 2008, 479.

69 Galeottus MARTIUS Narniensis, *De doctrina promiscua*, Florentiae apud Laurentinum Torrentinum, 1548; Galeotto MARZIO, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, a cura di Mario FREZZA, con prefazione di Giuseppe TOFFANIN, Napoli, R. Pironti, 1948; MIGGIANO, „*Etiam tacente Christo*”..., i. m. (2. jegyzet), 208–226; Cesare VASOLI, *L'immagine dell'uomo e del mondo nel De doctrina promiscua di Galeotto Marzio = L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento (Atti dell' XI convegno italo-ungherese, Venezia, Fondazione Giorgio Cini ... 1998)*, edd. Sante GRACIOTTI, Amedeo DI FRANCESCO, Roma, Il Calamo, 2001 (Media et Orientalis Europa, 2), 185–205.

DEBRECZENI ATTILA

Kazinczy emlékállító archívuma 1802–1803-ból

Sohasem lehet tudni, hogy apró filológiai adalékok mikor és hogyan vezetnek rajtuk messze túlmutató következtetésekhez. Kazinczy esetében különösen nem. Az akadémiai kézirat hagyatéka katalógusában e megjegyzés található néhány kötetnél: „Egykorú fbk.”¹ Az adott kötetek tehát Kazinczy korából származó félbőr kötésben maradtak fenn. A Kazinczy-költemények sajtó alá rendezése során, a pálya első évtizedeinek anyagát vizsgálva minduntalan e kötetekhez volt szükség nyúlni, s a bennük található verscsomók által felvetett keletkezéstörténeti kérdések magukra a kötetekre is ráirányították a figyelmet. Igazából ekkor tűnt fel a kötetek közötti összefüggés is, először csak külső megjelenésük hasonlósága.

1. A szóban forgó kézírtos kötetek

Négy plusz egy kötetről van szó, mert a Sárospataki Református Kollégium Könyvtárában is van egy ugyanilyen. Mind egykorú félbőr kötésben maradt ránk, másodréti méretben (magasságuk között nincs öt centiméternél nagyobb eltérés), hatosztatú gerinccel, az egyes bordákban hasonló, esetenként teljesen egyező díszekkel, a második, illetve a második és negyedik bordában elhelyezett címszerű feliratokkal.

<i>jelzet</i>	<i>gerinccím 1.</i>	<i>gerinccím 2.</i>
MTAK RUI 2r 1.	Budai papirosaim.	1795
MTAK RUI 2r 2/I.	Studiumok 1.	
MTAK RUI 2r 2/II.	Studiumok 2.	
MTAK RUI 2r 3.	Gesszner Idylliumai	és a' Messziásnak két probaja
SpKt. K 1125.	Gesszner munkái	Budai fordításom

Budai papirosaim

A kéziratlapok tulajdonságai alapján egy egységet képviselő 1–128. lapokon Wieland-, Brydon-, Goethe-, Metastasio- és Hollmann-fordítások következnek autográf tisztázatlanban, közöttük mindig egy vagy több üres lappal (a 106–128. között csak üres lapok

1 GERGYE László, *Kazinczy Ferenc kézírtos hagyatéka*, Bp., 1993, 116, 117, 121, 125.

vannak), ezt követően a kötet végéig más, sárgultabb színű lapokból álló egységes csomó következik, amely üres lapokkal elválasztott két részből áll. A 129–161. lapokon Klopstockról szóló, hosszú német nyelvű másolatok találhatók, majd az üres lapok (minőségük alapján a csomó eredeti részei), aztán a 165–177. lapokon különböző vers-másolatok és fordítások.

Stodiumok 1.

A kötetben sok különböző méretű és minőségű lapból álló, autográf, de eltérő kézírással készült csomó van, közülük a legterjedelmesebb az első, amely zömében Kazinczy korai verseinek harmadik összeírását (*Korai versek III.*) tartalmazza (1–38).² A csomók egy vagy több másodréti méretű lap közé vannak kötve, amelyek azonban üresek, vagyis a különböző csomók elválasztására szolgálnak; helyenként ilyen elválasztó lapok kivágásának nyomai látszanak. Mindebből az a következtetés vonható le, hogy utólag összeállított, gyűjtélkes kötetről van szó, amelynek elemei korábban nem (vagy nem feltétlenül) tartoztak fizikailag egybe. A kötet bordázatának díszei a legfelső kivételével megegyeznek a *Stodiumok 2.* bordázatával, a felirat mindkét esetben piros mezőben áll.

Stodiumok 2.

A kötetben található lapok egy csomó kivételével azonos méretűre vannak vágva, a csomók papírszíne és egyéb jellemzők alapján azonban egyértelműen megállapítható, hogy hat nagyobb egységből áll.

1a–11b	Dayka Gábor heroida-fordításainak cenzúrai példánya, Kazinczy másolatában (1792)
12a–54b	<i>A Heliconi virágok</i> 1792. évi kötetének cenzúrai példánya, Kazinczy másolatában
55a–84b	Kazinczy fogság előtti verseinek egységes autográf csomója (<i>Korai versek II.</i>)
86a–101b	<i>Ódák Klopstockból</i> , Kazinczy autográf versfordításai (sok üres lap, kisebb méret)
102a–109b	nyomtatványok (sárospataki kiadvány, 1777; színlapok, 1793–1802)
110a–145b	autográf latin és német nyelvű másolatok (kék színű papír, egységes írás)

Gesszner Idylliumai és a Messziásnak két probaja *Gesszner munkái. Budai fordításom*

A két kötet a gerinc bordázatában és díszében megegyezik a *Budai papirosaimmal*. Mindkét kötet önmagában egységes csomót alkot, s egységes írású, mindössze a verses Klopstock-fordítás (193–204) lapjai térnek el kissé a megelőzőektől, mert némileg hullámosabb szélűek. Ezzel áll összhangban a címlapján álló 1792-es dátum, a megelőző

² Kazinczy 1789–1791 között évente összeírta verseit, ezeket a csomókat a *Korai versek I., II., III.* címekkel különítjük el, a készülő kritikai kiadás alapján.

két címlap 1793-as dátumával szemben. A másik kötet címlapján a budai fogság 1795-ös dátuma található.

Az öt kötet e futólagos áttekintése alapján megállapítható, hogy nem pusztán a külsőt tekintve mutatnak feltűnő hasonlóságot, de tartalmukban is: túlnyomóan a fogság előtt vagy alatt keletkezett művek kéziratait tartalmazzák (a kivételek, mint látni fogjuk, utólagos bejegyzések). Joggal vetődhet fel mindezek alapján a kérdés: nincs-e valami összefüggés maguknak a köteteknek a keletkezési körülményei és ideje között is?

2. A két Gessner-kötet és a Studiumok-kötetek összefüggései

a) A Studiumok két kötete

E két kötet gyűjtélkes jellege miatt erősebben elkülönül a többtől, így célszerű külön vizsgálni keletkezésük körülményeit. A *Studiumok* 2. esetében bizonyosan állítható, hogy Kazinczy saját kéziratosa kötetéről van szó, s hogy ez 1811-ben már egybe volt kötve. Kazinczy Horvát Istvánnak írott 1811. május 18-i levelében olvasható a következő, Szemere Pálhoz szóló kérés: „Szemerét kérem hogy feleljen Sonettjeim eránt tett kérdéseimre, 's írja meg, Pesten vannak e már Töviseim exemplárjai, 's a melléjek tett Studiumokból írja-ki ezt: *Éjjeli harc*zom után etc. 's küldje fel.”³ Szemere május 24-én válaszol, s teljesíti Kazinczy kérését: „Megerőltetem szemeimet 's a' kívánt Verseket a' Helikoni Virágokból kiírom: [...]” – itt következik a *Közös lélek* című Johannes Secundus-fordítás másolata.⁴ Az adatok egyértelmű azonosításra adnak lehetőséget, hiszen a *Studiumok* 2. címet viselő kötetben a 48a oldalon található az „Éjjeli harczom után...” kezdetű vers, amely a *Heliconi virágok* tervezett második kötetének része, s amelynek itt található szövege megegyezik Szemere levélbeli másolatával. A *Studiumok* cím csak a bekötött kötet gerincén szerepel, a csomókban vagy azok előtt nem, így az utalásnak a jelen formában ismert kötetre kell vonatkoznia. Megállapítható tehát, hogy a jelen kéziratosa kötet bekötve, *Studiumok* 2. címmel 1811 májusában már létezett. A másik határoló időpont meghatározásához segít a kötetben található egyik színlap 1802. október 6-i dátuma, s az, hogy az első csomót képező Dayka-fordítás Kazinczy általi kommentárja 1802. október 11-én kelt (az utólagos bejegyzések, rajzok kelezéseit természetsszerűleg nem vesszük itt figyelembe, elkülönítésük az eredeti rétegtől egyértelmű az írásképp, illetve a késői dátumok, pl. 1814, 1828 alapján). Megállapítható tehát az is, hogy a bekötetés nem történhetett korábban 1802 októberénél.

Ha viszont a *Studiumok* 2. 1802 októbere és 1811 májusa között keletkezett, akkor a sorszámozás miatt logikus a feltételezés, hogy a *Studiumok* 1. is ekkorra tehető,

3 KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, kiad. VÁCZY János, Bp., MTA, 1890–1911 (a továbbiakban: KazLev.), VIII, 529.

4 Uo., 539. Egy évvel későbbi, 1812. szept. 29-ei levelében pedig arra utal, hogy a *Studiumokat* átadta Vidának (KazLev. X, 132).

de legalábbis nem későbbre 1811 májusánál. Ennél korábbi időpontra látszik azonban utalni a kötet 1a oldalán található, 1804. február 4-i keltezésű autográf bejegyzés: „Most akadok elhányt papirosaim közt erre a’ dalomra. Minden hibájival írtam-bé Jegyző Könyvembe, hogy a’ most lelt papirosat elvethessem.” A szóhasználat ’bekötött könyv’-re utalhat elsősorban, de önmagában ez még nem nyújt kétségen kívüli bizonyítékot, ugyanis Kazinczy kéziratos csomói gyűjteményére (pl. a *Pandektákra*) is használta időnként a jegyzőkönyv megnevezést. A bejegyzés elhelyezkedése azonban, úgy véljük, megadja az egyértelmű bizonyítékot. Említettük, hogy a csomókat üres lapok választják el, s ezek éppen ebből a célból vannak a kötetbe kötve (ahogy a Ráday Gyűjtemény Szemere Tárának köteteiben is). A jelen bejegyzés a kötetet nyitó négy előzéklap közül az utolsóra van írva, tehát eredetileg elválasztásra szolgáló üres lapra, így a bejegyzés csak a kötetbe való kötést követően kerülhetett ide, vagyis a kötetés 1804. február 4. előtt kellett megtörténnie. Ha tehát a *Studiumok* 2. bekötetése nem történhetett 1802 októbere előtt, a *Studiumok* 1. bekötetése nem történhetett 1804 februárja után, a *Studiumok* 1. bekötetése pedig nem későbbi, mint a *Studiumok* 2.-é, akkor a két kötet összeállítását és bekötetését 1802 októbere és 1804 februárja közé tehetjük, vagyis döntően az 1803-as évre.⁵

b) A Gessner-fordítások időrendje

A Gessnertől csak az idilleket (és a Klopstock-eposz két próbafordítását) tartalmazó kötet élén, az idillfordítás címlapján Kazinczy utólagos jegyzete áll, amelyben elmondja a kézirat történetét: 1793-ban tisztázta le nyomtatási céllal, Pestre küldte Schedius Lajosnak „barátságos megvizsgálat végett” Szentmarjay Ferenc által, aki azonban nem adta át, s nála lefoglalták elfogatásakor, Kazinczy 1795. június 15-én, budai fogsága enyhültebb szakaszában kapta vissza.⁶ Kazinczy eme jegyzésének dátuma: 1802. október 11., vagyis ugyanazon a napon készült, mikor a Dayka-fordítás kéziratának történetét összefoglaló, fentebb említett jegyzet is. Ez arra utal, hogy az utóbb a *Studiumok*ba sorolt kéziratok és e nagyobb terjedelmű fordítások rendezgetésének ideje egybeesett.

A másik kapcsolatot a *Studiumok* anyagával az 1. kötetben található, *Recensio* címet viselő autográf kézirat jelenti. A 99a–100a oldalakon (ugyancsak üres lapok között) található írás az 1788-ban megjelent Gessner-fordítást bírálja, s mivel ebben olyan megjegyzések állnak, melyeket másutt, például leveleiben is hangoztatott Kazinczy fordítása hibáiként, valamint az első mondatnak egy új, sehol meg nem jelent változata is szerepel 1801-es dátummal, így a szöveget nem írhatta más, mint Kazinczy, vagyis önrecenzióról van szó. 1801-ből legfeljebb az év második fele jöhet szóba az átdolgozás készítésének idejeként, november 21-i levelében is még inkább

5 Ezen az éven belül megemlíthetjük, hogy a május–július közötti időben zajlott le Kazinczy bécsi utazása, december elején pedig súlyos beteg lett, így e néhány hónap sem nagyon jöhet szóba szempontunkból.

6 A teljes szöveget közli BODROGI Ferenc Máté a kritikai kiadás vonatkozó kötetében: KAZINCZY Ferenc, *Szép Literatura*, Debrecen, 2012 (a továbbiakban: SZL), 1085.

csak ígéri bevezetését, kiadását.⁷ Aztán 1802. május 8-i levelében elküldi a mű első bekezdéseit,⁸ s a kérdéses szövegrész egy 1801-re datált kézirat⁹ változatával egyezik meg. Az önrecenziót tartalmazó csomó kötetbe rendezése, majd a bekötetés nemigen történhetett ezt megelőzően, s ez egybeesik a fentebb mondottakkal. Másrészt a két változat olyan jelentős szövegalkulást dokumentál (talán ezért jött létre e furcsa műfajú írás), amely alkalmas a többi szóban forgó Gessner-fordítás kéziratának időben való elhelyezésére is. Az alábbiakban összevetjük az önrecenzió, a szóban forgó félbőr kötéses kötetek és a többi fennmaradt Gessner-fordítás első mondatait; persze nem lehetséges egyetlen mondat alapján megrajzolni a pontos alakulástörténetet, de most nem is ez a cél, hanem a Kazinczy által is kiemelt szövegszerű váltás időbeli elhelyezése. Félkövrrel jelöltük a *Studiumok*ban lévő önrecenziót, félkövré-dőlttel a szóban forgó Gessner-köteteket (a dátumok Kazinczytól származnak), aláhúzva az előzővel való összevetés summázatát adjuk, csillaggal jelölve a szövegállapotokban bekövetkezett alapvető fordulat helyét.

MTAK RUI 2r 2/I. 99b. (1788)

azonos a kassai kiadással

Nem a' vérrel béfecskenedett bátor Bajnokot, nem az ütközet pusztá helyét énekli a' víg Múza: rebegve szalad ő, mezei könnyű sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

OSZK Fol. Hung. 873. / eredeti lejegyzés (?)

három szó és egy ragozott alak tér el

Nem a' vérrel béfecskenedett mérész Bajnokot, nem az ütközet feldúlt helyjét énekli víg Múzsám: remegve szalad ő, mezei könnyű sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

MTAK RUI 2r 3. / eredeti lejegyzés (1793)

azonos az előzővel

Nem a' vérrel béfecskenedett mérész Bajnokot, nem az ütközet feldúlt helyjét énekli víg Múzsám: remegve szalad ő, mezei könnyű sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

SpKt. K 1125. (1795. aug. 14.)

négy szó eltérés az első két tagmondatban

Nem a' vérrel béfecskenedett Bajnokot, nem a' csaták' feldúlt piacát énekli enyelgő Múzsám: remegve szalad ő, mezei könnyű sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

MTAK RUI 2r 3. / utólagos javítás (?)

egy szó eltérés a másodikban

Nem a' vérrel béfecskenedett Bajnokot, nem a' csaták' feldúlt mezejét énekli enyelgő Múzsám: remegve szalad ő, mezei könnyű sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

* OSZK Fol. Hung. 873. / utólagos javítás (1802 előtt)

keveri az előző hármat + először javítva a második frazeológiai egység

Nem a' vérrel béfecskenedett Bajnokot, nem az ütközet feldúlt helyjét énekli enyelgő Múzsám: remegve fut ő kis sípjával, a' fegyvercsattogás elől.

⁷ KazLev. II, 445.

⁸ Uo., 476–477.

⁹ MTAK K 617.

MTAK K 617. (1801)

új megoldások mindegyik egységben

Nem a' vérrel mocskos bajnokot, nem a' csatáknak dúlt piaczat énekli enyelgő Músám: szelíden 's remegve fut ő, könnyű sípjával jobbában, a' fegyvercsattogás elől.

Kazinczy levele Kis Jánosnak, 1802. május 8.

azonos az előzővel

Nem a' vérrel mocskos bajnokot, nem a' csatáknak dúlt piaczat énekli enyelgő Músám: szelíden 's remegve fut ő, könnyű sípjával jobbában a' fegyvercsattogás elől.

MTAK RUI 2r 2/I. 99b. (1801)

két szó eltérés

Nem a' vérrel mocskos Bajnokot, a' csatáknak dúlt mezejit énekli enyelgő Músám: szelíden 's remegve fut ő könnyű sípjával jobbában a' fegyvercsattogás elől.

OSZK Quart. Hung. 140. (1802)

egy szó eltérés az egyiktől is, másiktól is

Nem a' vérrel mocskos bajnokot, nem a' csatáknak dúlt mezejit énekli enyelgő Músám: szelíden 's remegve fut ő, könnyű sípjával jobbában, a' fegyvercsattogás elől.

Megállapítható, hogy a szóban forgó kötetekben lévő Gessner-fordítások egyaránt az 1801-es nagy átdolgozás előttre tehetők, eredeti lejegyzésükben és átdolgozásukban. Gessner minden munkáinak kötete (SpKt. K 1125) eredeti lejegyzésében a budai fogás alatt készült, a bejegyzett dátumok szerint 1795. augusztus 14. és szeptember 13. között, majd szeptember 23-ai jegyzése szerint Kazinczy az idilleket még egyszer átjavította, mielőtt a kéziratot testvérével hazaküldte, Brünnebe indulása előtt (így maradt meg számára). Amikor ez az 1801-es átdolgozás után már dokumentummá vált, nehéz pénzügyi helyzete enyhítése végett 1802. december 3-i levelében felajánlotta megvételre Festetics Györgynek,¹⁰ aki azonban elhárította az ajánlatot. Végül a sárospataki kollégium könyvtárába került a kötet, Kazinczy maga írta a címlapra 1807. január 16-án: „Szenvedéseim' emlékezetére a' Kézírást az engemet is nevelt Sáros-Pataki Iskola' becsesebb kincsei közzé tészem-le.”

A Gessnertől csak az idilleket (és a Klopstock-fordításokat) tartalmazó kötet (MTAK RUI 2r 3.) eredetileg 1793-ban kiadásra készült tisztázata, amelyet utólagosan a fogás alatt vagy után, de még a nagy átdolgozás előtt ugyancsak átjavítottatott Kazinczy, ennek címlapjára írta kommentárját 1802. október 11-én, amikor azonban e példány szövegváltozata sem volt már érvényben. Az OSZK Fol. Hung. 873. jelzetű kéziratának az eredeti lejegyzési idejét nem ismerjük, de bizonyosan korai volt, az átdolgozás itt már jelentősebb, úgy tűnik, e példányban alakul át lényegileg a fogás előtti és alatti

10 „Gyermekségem' első esztendei óta dolgozom a' Gessner Salamon Írásainak fordításokon. Budai fogásomnak 6dik hólnapjában meg engedtetett, hogy tintával és gyertyával éljek, és ez az engedelem Júniusnak 11dike óta 1795ben Sptbrnek 27dikéig tartott, midőn onnan Brünnebe vittek. Ezen 109 nap az Idylleket, Dafnist, az Első Hajóst, Evandert és Erasztot újra dolgoztam, 's kezembe' van a' kézírás. Ötszáz frtot kérek értte, azzal a' szabadsággal, hogy Gessnert nem Nagyságod, hanem én magam adhassam-ki, még pedig a' tavaly dolgozott fordításom szerint. Budai kézírásomat által küldöm Nagyságodnak, és ha meg engedi, a' kiadandó Gesszneremnek elébe teszem közönséges tiszteletet érdemlő nevét.” KazLev. II, 516.

időszakban érvényes szöveg. Ez pedig 1802 előtt vagy 1802-ben kellett történnék, mert e kéziratot Kazinczy Nagy Gábornak ajándékozta 1802-ben (Nagy Gábornak a címlapon található jegyzete szerint).

Szóban forgó két kötetünk Gessner-anyaga tehát 1802-re már dokumentummá vált, vagyis megérett az archiválásra. S az is állítható (Kazinczy októberi bejegyzése és Festeticshez írott decemberi levele alapján), hogy a kéziratrendezés, ami a kötetést megelőzte, 1802 végén megtörtént. A kötetben a gessneri idillek után következő Klopstock-fordítások kézirataira is ez kell vonatkozzék, mert a *Messziás* ezekhez képest új kidolgozását Kazinczy 1803. február 3-ról keltezte.¹¹ Hogy ekkor köttette be ezeket, vagy már korábban, egy időben vagy külön-külön, nem tudjuk adatolni, de hogy ő maga végeztette el a kötetést, az legalább az egyik esetben bizonyos (s ez még az 1807-es elajándékozás előtt történhetett), hiszen a gerincen ott áll az egyes szám első személyű alcím: *Budai fordításom* – akárcsak a másik, vegyes anyagú kötetben a *Budai papirosaim* főcím.

3. A *Budai papirosaim*

a) Dátumok és bejegyzések az első kötetegységben

A kötet összeállítására nézve az első és legközvetlenebb adatot a címlap szolgáltatja, ahol nemcsak a *Budai papirosaim* cím szerepel, hanem a lap alján megjegyzés, dátum és aláírás is, ez azonban éppenhogy eltérő a többitől: *Familiám' Archivumáé. Széphalom Júl. 18d. 1821. Kazinczy Ferencz.* A cím és a jegyzés között, a lap közepén a kötet tartalmának felsorolása áll.¹² A 2a–b lapokon ugyanezzel az írással és dátummal egy rövid bevezető szöveg olvasható, amely a kötetben található írások keletkezésének hátterét ismerteti, különös tekintettel a budai fogság 1795. június 15-én beköszöntött enyhébb szakaszára, amely alatt érintkezhetek egymással a rabok, papírt és írószert tarthattak maguknál, vagyis dolgozhattak: „Így gyűltek azok, a' miket e' Kötetbe téteték.” Mindezek alapján arra gondolhatunk, hogy Kazinczy a kötetet 1821-ben állította össze és köttette egybe, archiválási céllal.

Figyelemre méltó azonban, hogy a gerincen a cím mellett az 1795-ös évszám szerepel, vagyis a fogság azon évének megnevezése, amikor Budán volt Kazinczy, s amikor a kötetbe gyűjtött fordítások, másolatok eredetileg keletkeztek. Ez azért fontos, mert a gerinc cím a kötetés idején került oda, a címlap és a bevezetés viszont akár későbbi bejegyzés is lehet – ezt a feltételezést a tinta némileg eltérő színe is megengedi, s az idézett megfogalmazás („a' miket e' Kötetbe téteték”) sem zárja ki. Ha ehhez hozzávesszük, hogy az 1821-es dátum nem egyezik a kötetben lévő igen nagy számú bejegyzés dátumainak egyikével sem, s a másik három hasonló kötésű másodréti kötet ugyancsak

¹¹ MTAK K 616, 14a.

¹² Teljes szöveggel közli SZILÁGYI Márton a kritikai kiadás vonatkozó kötetében: KAZINCZY Ferenc, *Fogságom naplója*, Debrecen, 2011 (a továbbiakban: FN), 45.

1802–1803-ra mutató adataival sem, akkor célszerű közelebbről megvizsgálni, mennyiben tartható az 1821-es keletkezési év a kötet létrejöttére, azaz összeállítására, bekötésére nézve. Az első kézirategységek (melynek lelegején az 1821-es bejegyzés van) részei, dátumai és kommentárjai a következők:

lapszám: műcím	a jegyzés helye	a mű keletkezése	a korai kézirat budai letisztázása	a mű budai keletkezése	a budai kézirat későbbi lemásolása
		1792–1794	1795	1795	1803
3–10: Töredék a' Wieland Gratzájából					
13–19: Az Etna. Brydon' Utazásaiból	19b	fordítottam Októb. 1793.	megigazítottam Budánn, Szeptemb. 14dikénn, 1795.		
21–36: A' Testvérek. Góthe után	21a	fordít. Regmecenn, 1792.			
	36a		Budánn, Szeptemb. 4dikénn, 1795.		
41–75a: Titus' Kegyelmeisége. Metastasio után.	75a			Budai fogságombann, Júniusbann, 1795.	
75b–76b: levél Vincent Barco generálisnak	76b			Ofen, d. 31. Aug. 1795	Ér-semlyén, 10d. Apr. 1803.
78–105: Hollmann: A' Természet Oekonomiája – címlap – ajánlás Sáróy Szabó Sámuelnek – a tartalomjegyzék végén (utána mintegy 30 üres lap)	78a	fordítottam Regmeczen, 1792. –	Letisztáztam Budai fogságomban; –		azt pedig, a' mi itt következik, Ér-semlyénben, 1803.
	79ab			Budán Júl. 10d. 1795.	1803, Martiusnak 3dik napján.
	105b				Ér-semlyén, Biharban 14 Febr. 1803.

A nagyszámú bejegyzés évszámainak áttekintéséhez és értelmezéséhez a Hollmann-fordítás címlapján (78a) található bejegyzés kiváló támpontot szolgáltat, mert átfogja a bejegyzések által érintett mindhárom időszakot, a fogságot és a fogság előtti és utáni éveket: „fordítottam Regmeczen, 1792. – Letisztáztam Budai fogságomban; – azt pedig, a’ mi itt következik, Ér-semlyénben, 1803”. A műhöz szóló ajánlásból (79a–b) még részletesebb információkat nyerhetünk a kéziratok összefüggéseire nézve. Az eredetileg 1795. július 10-ei keltezésű szöveg a második bekezdésben megszakad, s elválasztóvonal után a következő későbbi folytatás olvasható:

Eddig írtam Praefatiómat Budán, midőn Brünnebe való kiindulásom előtt a’ letisztázott Munkának im’ ezt az exemplárját* Budai Senator és nekünk Státus’ Rabjainak Politicus Commisariusunk, Kramerlauf Uram által Regmeczre küldöttem. [...]

* a’ Budán írt exemplárt, melyből im’ ezt kiírtam, Sáróy Szabó, vagy a’ mint hibásan közönségesen nevezni szokták, Szabó-Sáray Úrnak küldöttem-el, Komáromba.

Írtam Ér-Semlyénben, Anyai birtokomban, Debreczenhez 5 órányira; szabadságom’ 21dik holnapjának 3dikán, 1803, Martiusnak 3dik napján.

Mindebből egyértelműen megállapítható, hogy a Hollmann-fordítás és a Barco-levél 1803 elején, február–április táján került lejegyzésre a kötetbe, vagyis ugyanabban az időkorben, mint amit a többi kötet kapcsán is megfigyelhettünk. Ekkor Kazinczy látogatlag archiválási munkát végzett, vagyis az archiválás így az 1821-es év mellett legalább még egy időszakra érvényes. Ebből pedig az következik, hogy a kötet összeállítását – lévén a Hollmann-fordítás az utolsó az első százoldalas egységben – 1803-ra kell tennünk, nem 1821-re, ekkorra csak a családi archívumba való helyezés gesztusa datálható. A bekötetésre nézve biztosan nem mondhatunk, de a többi kötettel való hasonlóság alapján hajlunk arra, hogy a bekötetést ebben az esetben is az anyag összeállításának idejéhez kössük.

Az viszont kérdés, hogy mikor került lejegyzésre a Barco-levél és a Hollmann-fordítás előtti négy mű szövege. Ezek egyikénél sincsen 1803-as, vagy egyáltalán fogság utáni dátum és bejegyzés, tehát nem zárható ki, hogy eredetileg is 1795-ben Budán keletkeztek, s így a Barco-levél és a Hollmann-fordítás 1803-ban, utólag került ezek után a csomó végére. A’ *Titus’ kegyelmessége* című Metastasio-fordítás tisztázata (41a–75a) végén a „Budai fogságomban, Júniusban, 1795.” keltezés áll, ez a keletkezés dátuma lehet, korábról, 1793-ból csak egy lapnyi verses fordítástörredék ismert.¹³ Az OSZK-ban őrzött két másik teljes, prózában készült fordításának kézírata közül az egyikről¹⁴ a kritikai kiadás megállapította, hogy az volt a *Budai papirosaim* tisztázatának az előzményforrása, tehát a *Budai papirosaim* arról készült hű másolat.¹⁵ Még a dátum is ugyanebben

13 Lásd minderről a kritikai kiadás keletkezés-történeti jegyzeteit a sajtó alá rendező CZIBULA Katalintól: KAZINCZY Ferenc, *Külföldi Játzószín*, Debrecen, 2009, 350–352.

14 OSZK Kt. Fol. Hung. 118.

15 Ezért a kiadás a *Budai papirosaim* alapján közölte a mű szövegét, az 1821-es dátumot tekintve a keletkezés idejének.

a formában szerepel a kéziratban. Ez azért is figyelemre méltó, mert a másik kézirat¹⁶ datálása későbbi: 1795. július 17. Ez lehetett annak a kidolgozásnak a fogalmazványa, amelyet Barco generálisnak küldött Kazinczy azzal a céllal, hogy előadassa a pesti színjátszókkal. A *Budai papirosaim*ban lévő szöveg esetében az tehát bizonyítható, hogy Kazinczy egy korábbi, még hozzá 1795 júniusában keletkezett kéziratáról másolta, önmagában ebből azonban nem következik, hogy ez a másolás 1803-ban történt, mint a Barco-levélnél – lehetett ez 1795-ben is; látható, e műből is több példány készült ott a budai fogságban.

Továbbá éppen 1802 októberének közepén készült egy újabb példány, amely nem maradt fenn, csak Kazinczy Nagy Gábornak írott leveleiből van róla tudomásunk. Ez nem lehet a *Budai papirosaim* autográf példánya, mert Nagy Gábornak arról számol be Kazinczy, hogy „A’ Titust írják. A’ szüreten általamod”.¹⁷ Másnapra el is készült a másolat: „Títust küldöm. Ha úgy tetszik, közölheti az Úr Kócsy Úrral: de az exemplumot ki ne adja az Úr kezeiből, sőt hozza a’ Kóji szüretre. Ha Kócsy Úr játszani akarja, le fogom íratni számára. – Az exemplumot félttem, mert nincs meg párban nálam az igazítás szerint.”¹⁸ Tehát egy megigazított szöveg másolatáról van szó, sem ez, sem ennek előzményforrása nem maradt Kazinczynál, s még 1803. március 3-án sincs nála példány: „Indúlok Váradra. A’ karikába való üveget és papirost vettem, ’s köszönöm az Úr újabb barátságát szívesen. De Titus és a’ Pray, Swieten, Cornides levele – nem említek többet – ott marada. Ha az Úr reá ér most, méltóztassék kiküldeni, mert Titust tisztáznám.”¹⁹ 1803. március 3-án azonban már a Hollmann-fordítás másolását fejezte be a *Budai papirosaim* első csomójának végére, éppen a *Titus* után, ami arra utal, hogy Nagy Gáborral nem erről, hanem egy újonnan dolgozott változat letisztázásáról levelez. E tény összhangban van azzal, hogy a *Budai papirosaim* tisztázata korábban, még 1795-ben készült.

Az e két fordítás előtt lévő három másik, vagyis a Wieland-, a Brydon- és a Goethe-fordítás esetében sincs közvetlen adat az 1795-ös eredeti 1803-as lemásolásáról. A Brydon- és a Goethe-fordításnál mindössze arra utalnak a keltezés tartalmazó jegyzések (19b, 21a, 36a), hogy az eredeti fordítás 1793-ban, illetve 1792-ben készült, megigazításuk pedig 1795 szeptemberében, Budán. Ezek esetében fennmaradtak korai kéziratok: Az *Etna* című Brydon-fordítás végén ugyanazzal a dátummal, ami a *Budai papirosaim*ban a mű élén áll,²⁰ A’ *Testvérek* című Goethe-fordítás esetében dátum nélkül.²¹ Mivel mindkét kéziratban utólagos javítások találhatók, melyek a *Budai papirosaim* szövegállapotához vezetnek, a fogalmazvány-tisztázat jellegű kapcsolat megállapítható ezek között, de azt, hogy ezek azok a javítások, melyek Budán készültek, s így ezek az eredeti budai kéziratok, csak feltevésként (igaz, logikus feltevésként) fogalmazhatjuk meg, közvetlen filológiai bizonyíték erre nincs, s arra sem, hogy 1803-as lenne a

16 OSZK Kt. Fol. Hung. 149.

17 Nagy Gábornak, 1802. okt. 15. = KazLev. II, 497.

18 Nagy Gábornak, 1802. okt. 16. = Uo., 598.

19 Nagy Gábornak, 1803. márc. 3. = KazLev. III, 37.

20 SpKt. K 1127, 106–110.

21 MTAK RUI 2r 2/I, 62–71.

másolat. A Wieland *Gráciáinak* fordítástöredékét megőrző másik ismert kézirat²² nem hozható kapcsolatba a budai tisztázattal, szövege eltér, s Kazinczy késői jegyzete szerint 1793 körül készült, s 1802 körül igazítottatott meg.

A kéziratos kötet első nagyobb egységére nézve (1–128) azt állapíthatjuk meg tehát, hogy az adatok némileg ellentmondásos volta miatt kérdéses, az eredeti budai kéziratokkal vagy az azokról utólag készített másolatokkal van-e dolgunk. A legvalószínűbbnek azt tartjuk, hogy az eredeti 1795-ös kéziratcsomóba, a bejegyzett művek után folytatólagosan másolta be Kazinczy 1803-ban a Barco-levelet és a Hollmann-fordítást, méghozzá a dátumokból megállapíthatóan fordított sorrendben. Először, februárban a Hollmann-mű került oda, majd a címlap és az ajánlás márciusban, az elválasztás gyanánt a szokásos módon üresen hagyott lapokra, végül pedig áprilisban a *Titus*-fordításhoz tartozó Barco-levél a fordítás utolsó lapjának hátoldalán kezdve, a még üresen maradt helyre. E sorrend a folyamatos pótlások jeleként fogható fel, amikor is az eredeti kéziratot az író még kiegészítette más csomókban létezett, de ugyanabban az időkörben készült szövegekkel. Talán ezzel függhet össze, ha ugyan nem pusztán véletlen, hogy a kötet tartalmának 1821-es bejegyzésű felsorolásából kimaradtak, hiszen a szó szoros értelmében véve ezek nem 'budai papirosok', vagyis nem ott történt lejegyzésük. Biztosan azonban nem állíthatunk, a kötet második kézirategységének vizsgálata így e szempontból is fontos lehet, merthogy átfedések vannak a két egység között.

b) Dátumok és bejegyzések a második kötetegységben

Ez a kötetegység a csomó fizikai tulajdonságai alapján éppúgy egybetartozik, mint az előző. Két fő része van, az első tartalmát az 1821-es bejegyzés így határozza meg: „Töredék egy Német Journálból. – Klopstock felől. Matthison után.” Ami igazán feltűnő, az a töredékesség jellege: a szöveg elválasztó üres lap nélkül, a mondat közepén kezdődik, tehát egy hiányzó szövegegység folytatása (a sok-sok üres lap előtte az előző csomó része). Ebből pedig az következik, hogy eredeti budai lejegyzésű kézirat kell legyen, mert így nem kezd el senki utólag lemásolni valamit: az eleje egyszerűen elveszhetett, s a megmaradtat köttette be Kazinczy. Ha viszont ez így van, akkor az egész második kötetfélnek eredeti budai kéziratnak kell lennie, lévén teljesen egységes a csomó. A csomó második fele Kazinczy különféle versmásolatait tartalmazza és két saját versét, mellettük több dátumot és bejegyzést. A 168–172. lapokon lévők különösen tanulságosak, ahogy az alábbi táblázatból is látható.

22 MTAK K 607, 138–154.

oldal	cím	aláírás/bejegyzés	dátum
168a–b	[cím nélküli német vers]	manus Ant. Szén. Buda 20. Jul. 1795.	július 20.
168b– 171a	A' Képzet A' Musákhöz A' Szeretők' boldogsága. Bürger után A' Tavasz A' Nefelejts virág	Versegi Versegi Versegi Versegi Versegi	
171a	Sarastro. a' Mozart és Schikaneder Varázssipjából 20. Jul. 1795.	Versegi	július 20.
171b	Papagénó és Papagéna. ugyan-onnan	Versegi	
172a	A' Szólló és a' Pap. Duetto. kettős. ugyan-onnan Ugyanaz	Batsányi (tulajdon keze.) 21. Jul. 1795. Versegi	július 21.
172a–b	A' Gyéniusok.	Versegi. 22. Jul. 1795.	július 22.

Félkövérrrel jelöltük azt a két verset, amely nem Kazinczy másolatában olvasható, hanem Szén Antal és Batsányi saját kezű lejegyzésében, amint Kazinczy oda is írja alájuk, egyébként a többi másolattal egyező tintával és kézírással, kivéve Batsányi nevét, mert az is eredeti aláírás. Ezt a tényt olyan fontosnak érzi, hogy a kötet élén álló tartalmi felsorolásban szintén kiemeli, s csak ezt emeli ki e részre nézve: „Énekek. – Az egyike Szén Antalnak kezével írva, ki most halálra ítéltetett közöttünk. Előbb Herczeg Eszterháznál egyike volt a' fija' Tanítójinak. – A' másik Batsányi Jánosnak kezével, 's ez az ő fordítása a' Zaubersflöte című Operából.”²³ Maguk a Széntől és Batsányitól származó lejegyzések nem elkülönülő lapon találhatók, folytatólagosak, tehát nem lehetnek utólag beillesztve a csomóba, s ez egyértelműen arra vall, hogy idejegyzésük a dátummal egyidejű volt, amiből pedig az következik, hogy a csomó egésze is ekkor, a budai fogság idején készült.

Ugyanakkor kérdésként vetődik fel: miért csak e két vers szerepel itt idegen kézzel, Verseghy versei (és a nem tőle származó többi) miért csak Kazinczy lejegyzésében olvashatók itt, ha korabeli a csomó? Hiszen Verseghy is velük együtt volt Budán, sőt idemásolt költeményei közül kettő (*A' Szólló 's egy Pap, A' Gyéniusok*) eredeti lejegyzésben, egyező szöveggel megtalálható Kazinczy hagyatékában.²⁴ Az egylapos Verseghy-autográf dátummal van ellátva: „Die 22^a Julii 1795.”, ami ugyancsak megegyezik Kazinczy itteni másolatának dátumával, továbbá a Verseghytől kapott lapra Kazinczy saját kézzel ráírta: „Versegi Ferencz Expaulinus Misemondó Pap. Budai fogságában írta számomra: Kazinczy Fer.” Az itteni másolat nagy valószínűséggel az egylapos kézirat-ról készült. S van egy további, a budai fogság idejéből származó egylapos Verseghy-kéz-

23 A „ki most halálra ítéltetett közöttünk” tagmondat némileg homályos, lévén hogy a jegyzés kétségen kívül 1821-es, de még ha nem is az volna, vagy egy akkori pontos másolata, akkor sem érthető a megkülönböztetés Szén halálra ítélésével kapcsolatban: ő ugyanakkor kapott kegyelmet, június 1-jén, mint Kazinczy (vö. FN, 85).

24 OSZK Kt. An. Lit. 6580.

irat is, amelyen az egyik vers szövegszerűen teljesen megegyezik az itt olvashatóval,²⁵ Kazinczy túloldali, 1820-ból származó jegyzete ezúttal is megmondja, hogy a kézirat 1795 júliusában készült.²⁶

Mindezek alapján akár az is feltételezhető volna, hogy Kazinczy az eredeti kéziratokat utólag másolta be budai papirosainak csomójába, mint a Hollmann-fordítást is, csakhogy a két idegen kéz, Szén Antalé és Batsányié, egyidejűsége utal. Persze tudjuk, Kazinczy gyakran másolt kézírásokat nagy pontossággal, volt, hogy finom, vékony, átütő papírt használt, de ilyen adataink főleg aláírások lemásolásáról vannak, s itt hosszabb szövegekről van szó. Kétségtelen némi bizonytalanság, de a csomó elejének töredékessége és az eredeti kézírások elég erős érvnek tűnnek a kéziratok budai keletkezése mellett. Egy másik bejegyzés azonban még további kételyeket támaszthat e következtetést illetően. Láttuk, hogy a Barco generálishoz szóló 1795. augusztus 31-ei levelet Kazinczy 1803. április 10-én másolta a kötet első csomójába. Ugyanezen a napon, ugyanezzel az írással azonban a második nagy csomóban is található egy jegyzése, a legutolsó lapon lévő másolat fölé utólag, a lap tetejére írva:

Ér Semlyén, 10d. Apr. 1803. – Gróf Sigray Jakabnak kivégzése után két holnap múlva, egy könyvet, mellyet a' boldogtalan Sigray olvasott, Tansics Ignácznak vittek olvasni, 's Tansics abban az itt következett Anglus sorokat Sigraynak kezével írva lelte. Németre Tansics tette által a' mi kedvünkért.

Az egyértelmű, hogy a jegyzés sorrendileg akkor került a lapra, amikor a szöveg már ott volt, s ennek az ideje 1803. április 10., kérdés viszont, hogy a szöveg is ugyanekkor-e, avagy korábbi, egyenesen a fogság idejéből való. Az íráskép alapján egyidejűnek tűnik a másolat és a jegyzés, legalábbis jellegük nagyon hasonló, s a megelőző lapok kézírásával is elég feltűnő a hasonlóság, különösen a német szöveg esetében. A 177. lapon lévő másolat azonban nem folytatólagosan következik, noha a 176b oldal alsó harmada szabad, a csomóban eleddig az ilyen helyeken már az új szöveget kezdte meg Kazinczy, s az itt véget érő másolatok között Sigraynak három verse is szerepel, Kazinczy autográf életrajzi kommentárjaival ellátva. További eltérés, hogy a 177. lapon egészen a lap legaljáig tart a szöveg, míg az előzőekben kb. két sornyi alsó margó figyelhető meg. Mindezek alapján feltételezhető, hogy ez az egy lapnyi szöveg utólag került a csomóban lejegyzésre, az 1803-as jegyzéssel egy időben. A keletkezés körülményeit illető, eddig felsorolt lehetőségek valamilyen mértékben mind elképzelhetők, de a kötet összes bejegyzésének tanulságait figyelembe véve ez utóbbi tűnik a legvalószínűbbnek. Ennek értelmében tehát a kötet mindkét csomója eredetileg Budán készülhetett, aztán ezeket Kazinczy 1803 elején kiegészítette a budai fogság idejéből származó más szövegek saját kezű másolataival (Barco-levél, Hollmann-fordítás, Sigray-kijegyzés), amely másolatok az eredeti csomók végén helyezkednek el, pontos keltezéssel ellátva.

25 Itt 170b–171a: *A' Nefelejts virág*; MTAK K 632, 19a: *A' Nefelejts*.

26 A jegyzetet közli a kritikai kiadás: FN, 44; vö. még a körülményekről: 43.

c) A második csomó két saját verse és a *Studiumok*-kötetek

Közvetlenül az előbb áttekintett másolatok előtt és után, német és francia versmásolatok között két magyar nyelvű szöveg is található, melyek az ugyanott lemásolt Klopstock-, illetve Kleist-versek Kazinczytól származó fordításai:

166b: Blidlihez. Budán, a' fogságban. 13. Jan. 1795. [Klopstock: *An Lyda*]

173a: Chloe. Kassán, Jan. 20. 1794. [Kleist: *Amyntas*, Kazinczy itt is *Lalage* címen említi²⁷]

Mindkét vers megtalálható tisztázatlanban a *Studiumok* 2. kötetébe kötött egyik csomóban is (*Korai versek II.*), a Hamlet-nagymonológ nem ismert keletkezési idejű verses fordításának kezdetét tartalmazó lapokra utólagosan írva (az egyik a fogalmazvány, a másik a tisztázat hátoldalán van). További közös vonásuk, hogy mindkettő a Radvánszky lányokhoz, Terézhez és Polyxénhez szól. Elképzelhetőnek tartjuk, hogy éppen a címzetek miatt mozogtak együtt e versek a szövegcsoportokban, de ez nem több hipotézisnél, így célszerű inkább arra koncentrálnunk, hogyan jöhettek létre e források, s hogyan viszonyulnak egymáshoz.

Az első vers dátuma azért figyelemre méltó, mert megelőzi a fogság enyhültebb szakaszát, mikor szabadon írhattak, dolgozhattak, s ez számos kérdést vet fel. A dátum eredetiségét nincs okunk megkérdőjelezni, anyjának írott, 1795. február 25-i levelében is említést tesz Kazinczy a vers születéséről: „Az a' kis szerencsém, hogy festeni tudok, 's verseket írok, nagy gyönyörűségemre van most. Klopstocknak egy énekét, melyet könyv nélkül tudtam, lefordítam, úgy holmit Wielandból, 's a' szobám falán egy szép Pallás fej, egy Medúza és holmi egyéb van már.”²⁸ Az említett Klopstock-fordítás az időpontok és a leírás egybeesése alapján nemigen lehet más, mint a jelen vers.²⁹

A fordítás rögzítésének módja azonban kérdéses, mivel ugyanebben a levélben korábban azt írta: „Író szerszámaim ugyan nincsenek: és ezt nagyon érzem”.³⁰ Erről a rövidke versről feltehetjük, hogy miként emlékezett az eredeti német szövegre, úgy a fordítást is emlékezetében rögzítette, s csak később, adandó alkalommal írta le, netán éppen a budai fogság enyhültebb szakaszában, a jelen vizsgálat tárgyát képező csomóba. De Wieland *Gráciáinak* fordítása, ami a *Budai papirosaim* első csomójában Wielandtól szerepel, s amelynek forrásszövege nála volt a fogságban, s amire így elsődlegesen gondolhatunk Kazinczy ezen utalása kapcsán, ehhez már kicsit hosszúnak tűnik.³¹ Igaz, Sallustiusból fordított részeket is megőrzött emlékezetében, de azok sem voltak hosszúak.³² A másik eshetőségre az idézett levél második fele utal, az, hogy a szobája falán már ott vannak rajzai és „holmi egyéb” is. Szilágyi Márton idéz egy (többszöri áttétellel fennmaradt) korabeli emlékeztést, mely szerint a „Martinovics-féle

27 A korban e címen is ismert volt, így szerepelt az Urániában is; lásd erről: SZILÁGYI Márton, *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*, Debrecen, 1998, 137–139, 427–430.

28 KazLev. II, 399; FN, 154.

29 Hasonlóan vélekedik Szilágyi Márton is (FN, 364).

30 KazLev. II, 398.

31 FN, 70.

32 Teleki Sámuelnek, 1802. aug. 6. = KazLev. XXII, 47–48.

pörben elítéltek szobáik, illetőleg börtöneik falait képekkel és versekkel rajzolták és irták tele”.³³ Ez alapján gondolhatunk arra, hogy a verset is a falra karcolta fel Kazinczy, de hosszabb szövegre, így a Wieland-fordításra nézve ez sem jelent magyarázatot, s kérdéses, hogy onnan hogyan tevődött át írásba (mert vagy közvetlenül ott kellett volna átmásolnia, vagy megint az emlékezet jöhet szóba).

Még két másik módszert ismerünk Kazinczytól, mellyel a fogság idején titokban feljegyzéseket készített (mert a saját vérével való írás, amiről ugyancsak van adatunk, nem tekinthető azért rendszeresen használt megoldásnak).³⁴ Az egyik módszer szerint ecetben áztatott rozsdá helyettesítette a tintát, ilyen kézírás több is fennmaradt a munkácsi időből, titokban szerzett papiroson vagy könyvek lapjainak üres felületein. A másik módszer szerint egy hegyes tárggyal betűket karcolt csokoládépapirosba vagy könyvbe, erről egészen 2010-ig csak Kazinczy emlékezéséből tudtunk, ekkor azonban előkerült két, Kazinczy által használt Baróti-kötet, amelyek borítóján karcolt szöveg található.³⁵ A rozsdás tinta a munkácsi időszakhoz kötődik, a karcolós módszer használatáról budai fogsága kapcsán tesz említést Kazinczy, a május 30-ai bejegyzésnél, ami bővebben megismétli egy 1822-es, másolatban fennmaradt jegyzését: „Fogságom egész ideje alatt, 2387 nap nem vala papirosunk, nem tintánk, hanemha lopva. – Budán 1795. csokoládát hozaték, nem a csokoláda, hanem a papirosa miatt, hogy egy ruhámban maradt gombostűvel rá szurkálhassam verseimet, a mit csinállok.”³⁶ Ez olyan módszernek tűnik, amely alkalmazható volt a budai fogság első szakaszában is, s így mód lehetett az akkor készült szövegek megőrzésére, majd adandó alkalommal történő lemásolására, például a *Korai versek II.* csomójának üres oldalaira. Hogy így történt-e, nem tudjuk, tehát a rendelkezésünkre álló szövegforrások előzményforrásait nem tudjuk kellő biztonsággal meghatározni, legfeljebb az egymáshoz való viszony feltárása biztat sikerrel, legalábbis az egyik esetben.

A Kleist-fordítás szóban forgó két forrásának szövegállapotai széttartóak, nem vezethető le egyik a másiktól, egyidejűek és különbözőek is lehetnek. A Klopstock-fordítás esetében ezzel szemben viszonylag egyértelmű helyzetet találunk. A *Korai versek II.*-ben található rájegyzés noha tisztázat, de csak az első szakaszt tartalmazza, a második szakasz utóbb más színű tintával van alá írva, az első szakasz átjavításával egy időben. Ez az átjavított, kipótolt szöveg teljesen megegyezik a *Budai papirosaimban* lévő szöveggel, így sorrendileg mindenképpen ez utóbbit kell későbbinek tartanunk (ellenkező esetben azt kellene feltételeznünk, hogy a már elkészült tisztázat állapotát Kazinczy utóbb rávezette egy töredékesen maradt korábbi változatra, s ez éppen a töredékesség miatt nem nagyon valószínű).

33 FN, 364. Az idézett forrásban Szöllősy Károly közli a Sigray, Szilávy János és Szén Károly celláinak faláról feljegyzett rövid verseket, ezek között azonban nincs olyan, melyet Kazinczy feljegyzéséből is ismertünk eddig. Vö. *Martinovics és társainak bűnpöre*, Arad és Vidéke, 2(1882), júl. 27., 170. sz.

34 Lásd anyjának írott levelét, 1799. jún. 16. (KazLev. II, 430–431), ugyanezen a napon azonban már ceruzával ír levelet a Radvánszky lányoknak (427–429).

35 Minderről részletesen lásd Czifra Mariann tanulmányát, amelyben közli a karcolt szöveget is: *Kazinczy könyvei nyomában*, MKsz, 128(2012), 425–440.

36 FN, 47; vö. 81.

Mivel a szövegidentitás keletkezési idejéről Kazinczy 1795. január 13-át jelölte ki, s a sorrendben második, a *Budai papirosaim* jelen csomójában található lejegyzés 1795 nyarára (az elhelyezkedéséből ítélve július 20. előttre) tehető, így a *Korai versek II.*-ben található lejegyzés e két időpont közé eshet. Minthogy azonban Kazinczy csak június 15-e körül kapta vissza lefoglalt kéziratait, így arra kell gondolnunk, hogy e verscsomója is ezek között lehetett. Ez magyarázatot adna arra is, miért ide jegyezte be utólagosan e két versét, noha 1791 után már a *Korai versek III.* csomóját használta jegyzőfüzetként (persze csak ha az nem volt a visszakapott kéziratok között). Mindezek alapján a *Stodiumok* kötet korai verscsomójába a június közepe és július közepe közötti egy hónapban írhatta be a *Blidlihez* elkészült egy versszakát, majd ezt kipótolta és átmásolta tisztázatlanban a *Budai papirosaim* közé. Analógiásan ez alkalmazható a Kleist-fordításra is, de hangsúlyozzuk, mindez csak hipotézis – igaz, az adott helyzetre ennél jobban illeszkedő magyarázatot nem találtunk, s mindez illeszkedik a szóban forgó kötetekről tett eddigi megállapításainkhoz.

Hogy miért csak e két vers szerepel itt, arra talán az jelent magyarázatot, hogy az eredetjük másolatai mellé kerültek lejegyzésre, mintegy azokhoz kötődve. Kazinczy a fogság alatt azonban más verseket is írt, ezekből néhány megtalálható a másik *Stodiumok* kötet korai verscsomójának egy fogásában,³⁷ s a kézírás alapján jól elkülöníthető lejegyzési réteget alkotnak. A lapok tetején mindig dátum és helymegjelölés, majd a vers (alattuk és a lapok hátoldalán későbbi bejegyzések):

a' Spielbergi várban, 1795. Octoberben.

31. Mart. 1796. Brünnben.

Kufstein, 1800. Martiusban.

22. Jún. 1800. Kufstein.

Jól látható, hogy itt csak a budai fogság utáni időből származó verses feljegyzések vannak, utólagos lejegyzésben, mert az öt év alatt keletkezett szövegek egységes írásmódja másként nemigen képzelhető el. A kötet más verseihez tett utólagos kommentárok, javítások, kiegészítések közül néhánynak a kézírása megegyezik e versekével,³⁸ ami pedig a kötet egészének a versek lejegyzésével egyidejű átfésülésére utal. A 13a lapon a Young-fordítás jegyzetének korrekciója ugyanezzel a kézírással készült, s ezt datálta is Kazinczy: „Ér-Semlyén 3. Febr. 1803.” Ez az időpont megegyezik a *Messziás* új kidolgozásának keletkezésével,³⁹ és 11 nappal előzi meg a Hollmann-fordítás másolatának befejezésekor a *Budai papirosaim* első csomójába jegyzett dátumot, vagyis ezúttal is a fogság előtti és alatti kéziratok átdolgozásának, rendezésének köteteken átnyúló egyidejűségét konstatálhatjuk. Figyelemre méltó a kommentár is, melyet korrekciójához fűz: „És így a verset meg kellene változtatni, ha megérdemlené.” De a verset már nem változtatja meg, mert már nem tartja arra érdemesnek, s így dokumentumként rögzül ez is.

37 *Stodiumok* 1., 8a–12b.

38 Ilyen javítás van például a 7a, 13a és a 23a lapokon, és még több más helyen is feltehető ez, kisebb bizonyossággal.

39 MTAK K 616, 14a.

4. „Miolta ismét élek...”

A Kazinczy-hagyaték „egykorú félbőr kötésben” fennmaradt köteteinek elvégzett vizsgálata alapján leszűrhető az az összefoglaló megállapítás, hogy fizikai jellemzőik hasonlósága nem pusztán véletlen, közöttük lényegi összefüggések mutathatók ki mind a tartalmat, mind a keletkezés körülményeit illetően. Egyértelműen megállapítható, hogy mindegyik kötet vagy a fogság előtti, vagy a fogságban keletkezett művek kéziratát, kéziratait tartalmazza, olyan kéziratokat, amelyeket új, érvényes változatokat készítvén Kazinczy már pusztán dokumentumként kezelt. A kötetekben található bejegyzések, dátumok pedig mindenütt egybehangzóan arra mutatnak, hogy e kéziratok dokumentum jellege 1802 végére kialakult, s az 1802 októberétől 1803 áprilisáig terjedő mintegy félévnyi időben Kazinczy lezárta, összerendezte, kommentálta ezeket. Fel kell figyelni a mindegyik kötetnél közös gesztusra: a dokumentummá vált, lezárt kéziratot vagy a maga számára archiválta, vagy elajándékozta Kazinczy, ezt a tényt bejegyzései rögzítik. Hogy a kötetek bekötetése is ekkortájt történt-e (legkésőbb 1804 februárjáig), nem tudjuk, csak a *Studiumokra* nézve állítható ez bizonyosan, de az analógia elve alapján ugyanezt feltételezzük a többi esetben, még akkor is, ha sok a bizonytalanság a filológiai adatok hiánya vagy ellentmondásai miatt.

A kötetek összeállításában megnyilvánuló archiválási törekvés egyszerre kíván emléket állítani az elszorított fogságnak és lezárni a fogság végéig terjedő pályaszakaszt, ennek hátterében pedig felsejlik az „egyveleg írások” kiadásának új terve, melyről ugyancsak 1802–1803 táján vett fordulóján írott levelekben olvashatunk. Először Kozma Gergelynek szól erről Kazinczy 1802. december 1-jén, két nappal azelőtt, hogy Festeticsnek felajánlja budai Gessner-fordításának kéziratát, majd Szentgyörgyi Józsefnek 1803. február 27-én, négy nappal azelőtt, hogy a Hollmann-fordítás elé bemásolja a Sáróy Szabó Sámuelnek szóló ajánlását, s kommentálja azt. Ez utóbbi levélben a kötetek beosztását és az eléjük tervezett ajánlásokat is olvashatjuk,⁴⁰ a korábbi levélnél tömörebben fogalmazott bevezető után:

Én **miolta ismét élek**, még nem nyomtattattam semmit. Ez idén fogok. 'S engedd, hadd fecseggjek erről valamit, 's hadd melegítsem-el valamivel szívedet. 2387 nap múlva jöven vissza tömlöczömből, megtekintettem egykori nyomtatásaimat. Az Orpheusom' némelly lapjain kívül semmimet nem olvashatom; ízetlenség és incorrectio minden. – Illő, helyre hoznom hibámat.⁴¹

Figyelemre méltó a megfogalmazás hasonlósága a Kozma Gergelynek írott levélben olvashatóval, a közlendő lényegi pontjai majdnem ugyanúgy hangzanak mindkét helyen. Megadja a fogságban töltött napok pontos számát, rögzíti viszonyát fogság előtti írásaihoz („kivéven egynehány lapjait Orpheusomnak, semmit nem olvashatok azokból,

40 A kötettervek alakulásáról és a pontos műcímeiről lásd részletesen a kritikai kiadás jegyzeteit (SZL, 1061).

41 KazLev. III, 28; saját kiemelés.

a' miket valaha közre bocsátottam”), s ebből vezeti le új törekvéseit: „**Miolta ismét élek**, a' Stylisticának sokféle nemeiben tettem próbákat, 's nem sokára megjelenek velek.”⁴² Félkövérrel kiemeltük a mindkét helyen előforduló különös, önértelmező megfogalmazást, amely az élet megszakíttóságának képzetével jeleníti meg a fogság éveit, szabadulását pedig mintegy újjászületésként. Hasonló szerkezettel és kontextusban, de kifejtettebben szólal meg ez a gondolat a Kozmához írott levélben pár sorral fentebb: „ezen 17 holnap alatt, a' miolta vissza vagyok adva hazám' Istenségeinek és a' Tokaj' egének, még semmit nem nyomtattattam”.

A *Budai papirosaimban* olvasható Hollmann-fordítás már idézett előszava megismétli ezt a szövegfordulatot: „2387 napig tartott fogságom után végre Munkácson 1801ben, Júniusnak 28dikán, eleresztetvén, és Hazám' Istenségeinek 's a' Tokaj' boldog egének vissza adatva, íme ismét kezemben van az Írás.” S a dátum sem kevésbé beszédes („szabadságom' 21dik holnapjának 3dikán, 1803, Martiusnak 3dik napján”), hiszen egy új időszámítás szerint is számol, miként a fentebb idézett levelekben, s tegyük hozzá, a korabeli levelek közül csak ezekben. Továbbá ugyanezen a napon, március 3-án kelt Kazinczy sokat idézett levele Puky Ferenchez, amelyben éppen a Hollmann-fordítás egyik alaptételére⁴³ hivatkozva fejti ki régebbi és újabb religióbeli hitvallását, a bekövetkezett fordulatot hangsúlyozva: „Itt vontam szoros számadásra magamat religióbeli állatásaimért. Itt jutottam-el arra a' pontra, mellyből – úgy vélem, úgy hiszem azt! – soha többé semmi ki nem mozdít. Nem ismerem az Istent és lelkemet: de szeretem, és ezt függésben lenni érzem ő tőle. Ebből áll Religióm.” S ez a fordulat egyáltalán nem függetleníthető ezúttal sem az elszenvedett fogságtól: „Ekkor ragadt meg az isteni gondviselés 's a' hóhérszínig vitt.”

A kérdéses hónapokban 1802–1803 fordulóján tehát az egész személyiséget átható, az irodalmi munkásságra és a világszemlélet legáltalánosabb kérdéseire egyaránt kiterjedő ön-újraalkotás megy végbe, pontosabban: végső szakaszába jut a fogságban megkezdődött, s a szabadulással folytatódó folyamat. Ennek lenyomata a kéziratos kötetek összeállításában testet öltő archiválás és a kiadandó gyűjteményes kiadás tervének megformálása, s valójában a »miolta ismét élek« formulája maga is. Mert bár ez a megfogalmazás közvetlenül a kiszabadulás óta eltelt időre vonatkozik, nem véletlen, hogy korábban nem találkozunk vele Kazinczynál, s később sem.⁴⁴ Ebben a formában mindössze négy levélben szerepel, a két idézett helyen kívül még ugyanekkor, egy Péchy Imrének írott 1803. április 22-ei levélben,⁴⁵ majd még egyszer 1807-

42 *Uo.*, II. 514.

43 „A' természet, mondám magamban, soha nem áll-el a' maga oeconomiájától. Lenni – viritani – hervadni – elhalni! imhol az a' törvény, a' mellyet magának minden teremtményeire nézve kiszabott.” (KazLev. III, 35.)

44 A „miolta élek” persze sokszor, de szó szerinti jelentésben, s ugyancsak sokszor előfordul a fogságból való kiszabadulásra nézve akár hasonló jellegű megnevezés is. A kritikai kiadásban kiadott önéletrajzi szövegkorpuszban a szóban forgó formula nem tűnik fel.

45 „Édes Uram Bátyám! **Miolta ismét élek**, az anyám személyén kívül Uram Bátyám az első, sőt az az egy, a kitől jólétet veszek, s nem fogom elfelejteni soha, hogy azt nekem, nem kérve nyújtotta.” (KazLev. III, 54.) Erre hasonló megfogalmazás hasonló kontextusokban még két további levélben fordul elő (*Uo.*, 341, 419).

ben,⁴⁶ az ittenitől némileg eltérő összefüggésben, de mindkétszer a fogság óta életében végbement fordulatot hangsúlyozva. A „miolta ismét élek” formula a közvetlen jelentésen túl valójában az 1802–1803 fordulóján éppen lezáruló ön-újraalkotásnak a nyelvi megformálása, amely éppen a lezárulás teremtette távolság miatt vált így megfogalmazhatóvá.

E formulának rendkívüli hatású az utóélete, a Kazinczy-értelmezésekben az idézett levelek rendre előkerülnek, megalapozva a fogság előtti és utáni pályaszakasz között vonható határvonalat. Fried Istvánnal⁴⁷ tartva nem gondoljuk, hogy ez rendkívül mély és széles szakadék volna, sokkal inkább a *fordulat* kifejezést érezzük helyénvalónak e tekintetben, még akkor is, ha Kazinczy maga a diszkontinuitást hangsúlyozza formulájával. Sőt, éppen e formula jelentésének, használatának és érvényességi körének vizsgálata alapján válik láthatóvá, hogy ezúttal is Kazinczy önképformálásának a hagyományba való beleíródásával van dolgunk. 1802–1803 tágan értett fordulója belső történéseinek ez kétségtelenül adekvát nyelvi alakzata. Ezt erősítik meg a dolgozatunkban vizsgált egykorú félbőr kötésű kötetek is. Az író munkássága egészében azonban, miként a kor folyamataiban általában is, a folytonosság és az átalakulás sokkal bonyolultabb szövevényével van dolgunk.

46 Öccséről írja Kis Jánosnak, 1807. aug. 28-án: „Ifjú korában gondolkozásunk egy volt: **miolta ismét élek**, soha egyyüvé nem férheténk.” (KazLev. V, 134.)

47 FRIED István, *Kazinczy neoklasszicista fordulata* = Uő, *Az érzékeny neoklasszicista*, Sátorajjáújhely–Szeged, 1996, 44–60.

TÖTTŐS GÁBOR

Szövétnek egy sötét korszakban

Garay János: *Szent László*

Most a lángész teremő ihletése
 Ösvényt lobbant sötét homályokon [...]
 Vezér szövétnekül az ész- s világnak.
 (Kisfaludy Károly: *Az élet korai*)

„Mennyi véres veritékem! mennyi örömem és fájdalmam van ebben lerakva!” – sóhajt fel a költő 1849. január 6-án írt levelében, amikor tudatja öccsével: „*Szent László* című nagy költeményemet, melyet a 9-ik énekig vittem, a te gondjaidba ajánlom”, s az idők kedvező fordulatát nem remélve is bizakodik: „Úgy hiszem, csonkán, befejezetlenül is méltó leszen nemzetem figyelmére.”¹

Hogy micsoda küzdelembe telt a hátralévő három ének megírása, azt felmérhetjük abból, hogy a 19. század második felének legnagyobb terjedelmű (9024 sor), még befejezett elbeszélő költeménye előző öthatodával Garay a számára is mozgalmas 1848-ban elkészült, a maradék egyhatodra viszont betegséggel gyötört, nélkülözéssel nehezített s a vakság rémével kísértő két esztendő kellett. A „történeti költemény” beteljesítésével és megjelentetésével Garaynak komoly és nemes szándéka lehetett, s éppen a nemzet szempontjából legnehezebb időkben. A VII. énekben maga is világosan látja a kézenfekvően önmagára érthető költői szerepet:

Harmatcsepp ül a virágon; a tömeg	Igy gyönyörgünk sokszor a költő dalán,
Csillogásán, ragyogásán kéjeleg;	S hány közölünk lát keresztül fátyolán?
S hány, ki tudná, hogy midőn rá hullatá	Hogy a szép dalt tán szívéből tépte le,
Azt az ég, mint fájó könyet, úgy sirá?	S daloltában szakadott meg kebele? ²

Ha más nem, legalább a kegyelet, a Haynau rémuralma és a Bach-korszak idején megnyilvánuló erőfeszítés elismerése a kötelességünk azzal az alkotással szemben, amely-

1 Garay János levelei, vál., szerk. SIPTER Gézáné, Szekszárd, 1984, 289.

2 GARAY János, *Szent László*, VII. ének, 5. rész, 367–368. – A különböző kiadások miatt célszerűbbnek látom az énekekre is hivatkozni, majd utána a legautentikusabb kiadás (*Garay János összes munkái: Teljes kiadás*, s. a. r., jegyz., életrajz FERENCZY József, Bp., Méhner Vilmos, 1886; a továbbiakban: *GJÖMI*, II, III.) oldalszámait jelezni. Garay pályájának előző szakaszán, különösen első nagy betegsége idején, 1844-es lírájában többször felbukkan az alkotó áldozatának motívuma: a *Magyar költők apotheosisában* a szokványosabb pelikánhasonlatban: „A dálnok ő, – ki keblét meghasítja, / S nektek dalát szívestül kiszakítja”, akárcsak a lírai pályaképet adó *Vahot Imréhez* c. versében, ugyanebben az évben: az öröm és keserv könnye mint a tengerbe hullt vízcsepp, a (könnyel öntözött) virág, a kagylóban „érező állatka könyűjeként” termett gyöngy s a „száleresztő kis selyembogár”, mely „életét temette el művébe”.

ben ennél jóval több érték rejlik. Egy történeti vagy irodalmi munkának számos erénye és gyengéje akadhat, de ezeket bízvást felülmúlja az a kínos felfedezés, hogy a művet még azok sem olvasták, akiknek pedig legalább hivatalból kötelességük lett volna. Szemléletes bizonyítéka ennek *A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig* című kézikönyv, amelyben a Garay Jánosról szóló részben Tóth Dezső a következőket írja:

[...] sokat fáradozott egy *időszerűtlen vállalkozásán*: a negyvenes években terjedelmes „balladafüzér”-ben énekelte meg az Árpádház fejedelmeinek és királyainak uralkodását (*Árpádok*)... [...] *Párosrímű tizennégyesekben, tizenhét énekben* megírta Szent László *legendáját* (a szabadságharc előtt kezdte el, *1853-ban jelent meg*). E témához vallásosságra vonzotta Garayt: a költemény *hőse a katolikus legendák csodatevő szent királya*. A sok részletező leírás (lovagjáték, temetés, halotti tor, királykoronázás, bölényvadászat stb.) a scotti történeti romantikának a verses epikába való behatolását mutatja.³

Ez a megállapítás több ponton is hibás. Nem tizennégyes, hanem *tizenegyes* sorokban írta meg, nem tizenhét, hanem *tizenkét* énekben, nem legenda, hanem történelmi hitelre törekvő összegzés, s nem 1853-ban, hanem *1850–1852-ben* jelent meg Egerben („nyomatott az érseki főtanoda betűivel”),⁴ fő érdeme pedig éppen nem a romantika, hanem a lehető legteljesebb *történeti hűség*⁵ és az ebbe mesterien beleszótt, szelíd szándékú politikai célzatosság. Híven kívánja tükrözni a László-kori történeti valóságot, de legalább ennyire saját kora eseményeinek áthallását, aggodalmát és a költő bátor véleményét. E rétegek feltárása, szétválogatása és elemzése rávilágíthat a mű megírásának indokára, a kor feszítő történelmi-társadalmi kérdéseire, s ezáltal a mű esztétikán túli becsére, amellyel azt is mérlegelhetjük: valóban *időszerűtlen vállalkozás-e*?

Garay, akárcsak a vele kortárs költők, küldetésének kívánt megfelelni, amikor egyetlen hatalmas körmondatban pontosan meghatározza célját és feladatát, tetemre híván egyik gonosz szereplőjét.

3 TÓTH Dezső, *Garay János = A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, főszerk. SÖTÉR István, szerk. PÁNDI Pál, Bp., Akadémiai, 1965 (*A magyar irodalom története*, 3), 490; kiemelések tőlem.

4 Petrik Géza címleírása szerint: „Garay János: *Szent László*. Történeti költemény. 2 köt. (n. 8-r. 4 lev., 252 és III l.; 208. XIV és VII l.) Egerben, 1850–52. Ny. az érseki főtanoda bet.” *Magyarország bibliographiája 1712–1860*, összeáll. PETRIK Géza.

5 A költő saját jegyzeteinek tanúsága szerint rendkívül gondosan járt el, hiszen még Kiss Bálint 1849-ben megjelent (de Petrik Géza retrospektív bibliográfiája által sem számon tartott, hanem csak a könyvtárosként is dolgozó költő tudatában megrögzült) *Magyar régiségek* c. műve 2. kötetét is fölhasználta, s összevetette előzőleg megismert történeti adataival. *GfjÖM* III, 509. Másik szép példája Garay gondosságának, hogy többször érdemben hivatkozik PODHRADSKY József *Szent László királynak és viselt dolgainak históriája* (Buda, Gyurián és Bagó, 1836) c. művére, sőt a már elhatalmasodó betegsége idején írt XI. ének 4. részében (473) pontos oldalszámmal hivatkozza a Szent László füve „vész ellen gyógyító tulajdonát” igazoló művet: CSAPÓ József, *Uj füves és virágos magyar kert, melyben mindenik fűnek és virágnak neve, neme, ábrázata, természete és ezekhez képest különbféle hasznai, értelmesen megjegyeztettek*, Pozsony, Landerer Mihály, 1775, 1792, vö. *GfjÖM* III, 515. – Mindez eléggé messze áll a vélelmezett „katolikus legendák”-tól.

[...]

Állj elő nyolc hosszú század hamviból,
Hozzad a Történet és a Músa szól!

Az szilárdan, megvesztegethetlenül
Rendületlen bírói székében ül;
Ujjai közt író tollát tartja ez,
S mint egy Isten, híven, igazán jegyez;

És midőn az örök igaz lángitúl
Égő keble szent, magasztos hévré gyúl –
S bátor ajkin a merész szózat riad,
Megítélni elevent és holtakat;

A midőn megrója a kor bűneit,
S megdicsőíti nyílt s rejtett erőnyeit,
A midőn a keblet szent zengésivel
Nagyra, szépre és igazra hítja fel:

Mint egy isten-szóra széjjel hull a köd
Fölöttetek, mult, jelen s jövő fölött;
S szín, valóság, bűn, erény, igaz vagy ál,
Hamisítlan, kendőzetlen színben áll:

Állj elő, *nem zsarnok kény ítélete*,
A költészetnek idéz fel istene,
Ki babérrel koszorúz, ha tiszta, nagy,
Villámmal sújt, hogyha bűnnek fia vagy!⁶

Amikor írni kezdhetette – a forradalom hajnalán –, az ország haladó többsége hihetett az angol mintára felépíthető alkotmányos monarchiában. A mű keletkezése idején a nemzet és költője előbb a „jó király” Mária Teréziától idáig ívelő hitében csalatkozik, majd V. Ferdinánd lemondásával és Ferenc József uralkodóvá tételével, a megalázó olmützi alkotmánnyal s az erre válaszul kimondott trónfosztással maga a királyság intézménye válik kétségesse. A háttérben eközben – a kortárs szemével nézve – szinte kísértetiesen megismétlődik az Árpád-kor utolsó évtizedeiben dúló belviszály és polgárháború, horvát, majd orosz kérdés, egyéni és nemzeti érdek szembekerülése, s mögötte ínség, fájdalom, amely együtt a VII. ének egyetlen gigantikus körképébe sűrűsödik.

Évről évre sülyedésbe jött a hon,
Melyet Árpád vérral szerze egykoron,
Mely virágzó s áldott volt határiban,
Nagy, erénydús és dicső, fiaiban.

Mert hol évről évre belharc lángola,
Onnan elszáll a malasztanak anygala,
Ott fájáról a virág s gyümölcs le hull,
S a kebelben az emberszív elvadul.⁷

Ott a közérdek s feltörekvő hév helyett
Szennyes önzés s tespedés ver gyökeret;
Pólyáiba belefúl a szorgalom,
S rút erőszak az egyetlen hatalom.

Szétszakadnak a legszentebb kötelek,
Melyek *polgárt polgártárhoz* fűztenek,
Testvér testvér ellen ürit áldomást,
Gyermek apján, ez fián tesz árulást.⁸

6 GARAY, *Szent László*, III. ének, 3. rész, 232–233 (kiemelés tőlem). – Az idézetekben – kivéve a neveket – nem tartottuk meg a *cz*-t a *c* helyett, továbbá a kettőzött mássalhangzóknál, pl. *ssz*, *ssz*-t írtunk.

7 Ehhez hasonlóan súlyos kifejezést az egész magyar irodalomban nem találunk eddig, Vörösmarty Mihály *Három rege* c. verse is csak motívumelőzménynek tekinthető: „Benn undok állatok / Tenyésznek számlálhatlanul, / Mint a roszt szenvedély, / Midőn az emberszív elaljasúl.” Az e költemény új kiadása elé írt *Előszó* már a *Szent László* megjelenése után keletkezett. (A főszöveg idézetében a kiemelés tőlem.)

8 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 6. rész, 370–371.

Ezek az expresszív képsorok – a megírás idejét tekintve – mintegy előhírnökei a Garay-példakép Vörösmarty *Előszó* című költeményének: a *Szent László*-ban ez merészebb, kevésbé allegorikus, de mindketten a társadalom polgári kereteinek széthullását-szétverését fájlatják. Szinte szövegszerű párhuzamba állíthatók utolsó képei Tompa Mihály *A gólyához* című, 1850-ben alkotott (s Garay e képének keletkezésekor még meg sem született) verse záró szakaszának sorával: „Testvér testvért, apát fiu elad...”. Ugyanakkor költőnkél a „*polgár és polgártárs*” anakronisztikus emlegetése Szent László idején finoman, de határozottan arra is utal, hogy túl a történeti hűségen s az ebben rejlő párhuzam lehetőségén, jelenkora számára is lesz mondanivalója alkotásának.

Ennek közvetlen folytatása László gondolatainak és feladatainak sora:

De megérti küldetését a király,	Nemzetétől sem azért vőn koronát,
Hívatása ⁹ kebelében írva áll;	Hogy körülterdelje a nép trónusát,
Istenétől nem azért nyert ihletet,	Sem azért, hogy féktelen farkasfiak
Hogy elveszni engedje e nemzetet!	Rajta, mint közprédán dúlakodjanak. ¹⁰

Így értelmezhető a költemény bevezetőjében megelőlegezett tisztelet:

S hosszú nyolcszáz év után is a magyar,
Ha nagy és jó és dicső királyt akar:
Nem kíván más fejedelmet trónusán,
Csak minő volt László király hajdanán...¹¹

A vértelenül megvívott győzelméből szabadságharcba kényszerülő, majd Haynau hóhérságába és Bach neoabszolutizmusába bukó hazában így válik korszerű és meglepően forradalmi kívánsággá a bölcs, vitéz, s – a magát magyar királynak is címeztető¹² Ferenc Józseffel szemben – törvényesen megválasztott és megkoronázott uralkodó.

Garay Szent László-ideálja azonban jószerevével független ettől, ráadásul alapos történeti olvasmányokon nyugszik, az ott említett eseményeket híven adja elő, romantikus túlzásai csupán a szentté avatási legendákat és a népmonda elemeit követik. Ebből

9 Lehetséges, hogy az 1886-os kiadás ez esetben kissé felületes: az 1865-ös ún. gyémánt kiadásban „Hívatása” szerepel, mely aligha a szedő önkényéből lett hosszú í-s forma, sokkal inkább Garay eredetijére hagyatkozhat, amely egyszerre vehette figyelembe a verselés és jelentés szempontjait. Valószínű, hogy a ma vélt ’foglalkozás’ jelentés helyett sokkal inkább a ’vocatio divina’ megjelölésről van szó, mely a közel egykorú szótár (CZUCZOR Gergely, FOGARASI János, *A magyar nyelv szótára*, Pest, 1862) szerint: az „isteni akarat jelen[t]kezése, mely az embert mintegy felhívja, hogy a lélek jó sugallatát kövesse, s az ajánlkozó égi malasztot hasznára fordítsa”: a szövegösszefüggésből ez világosan kiderül.

10 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 6. rész, 371.

11 *Uo.*, Bevezetés, 138.

12 A Tolna vármegyétől 1848. dec. 18-án kapott hódoló nyilatkozatban Ferenc József trónjogát ugyan elismerték, de „csak” „Felséged, megkoronázandó Apostoli Királyunk” megszólítással illették. Nugent tábornok már ezért visszaszadta, s fegyverei erejében joggal bízva leváltotta a vezetést, császári biztost nevezett ki, s új hódolat elkészítésére utasította Tolnát. TÖRTŐS Gábor, *Hódolat Ferenc Józsefnek 1849-ben* = T. G., *Emlékezetre méltó Tolna megyei évfordulók 2009-ben*, Szekszárd, RangaPress, 2009, 54–55.

adódik, hogy hősének testi és lelki tulajdonságai összhangot mutatnak, de mindehhez meghitt emberi vonások is társulnak:

Mint az erdő fái közt a cédrus áll,	A csatában mint oroszlán oly erős,
Termetesb és szebb vala több társinál;	Rettenetes, győzedelmes volt a hős;
És ha ott állt seregének közöttte,	Béke napján, a <i>tanácsban</i> , ¹³ trónuson
Meghaladta vállal őket termete.	Bölcseséggel s ésszel győzött a bajon.

Mi csodája, hogy ha híre nagy leve,
S tíz országban szertehangzék hős neve?
Ifja, véne tisztelettel ment felé,
Asszony és lány szép szemét rajt feledé?¹⁴

Gyengéd szeretettel övezi fel Lászlót; midőn lengyel földről hazajön, rajongva ismeri meg a tájat, a hagyományt, a népet, miközben ambícióját az uralkodás felé irányítja. Szinte a reformkor egészszséges öntudata csendül szavaiban:

„Igy képzeltem – mond az ifju – véretem,
Ilyen a földön csak a magyar lehet.
Mily magas kéj gyulaszthatja a szívet
Fejedelem lenni ily nagy nép felett!”¹⁵

E szellemben szólal meg még a király legendás Szög lova is, nyereg alá törése után:

„Nagyra hitt meg e hazában istened, [...]
A hogy engem hős karod megfékezett,
Úgy fogod megfékezni e nemzetet,
Tiéidnek léssz kegyes, dicső ura,
Ellenidnek győzedelmes ostroma!”¹⁶

Ez utóbbit azonban Garay meglehetősen visszafogja, néha valóságos pacifistává szelídíti az ifjút. Nagyon is a saját koráról beszélteti a költő Lászlót, amikor Vataához, a pogánylázadóhoz fordul: „Bátya, bátya, mit miveltél gondtalan! / Terveidben *polgárharc vérmagva* van!” Érdemes felfigyelnünk az igen hatásos, itt kiemelt *hapax legomenonra*, majd némi történelmi bölcsességgel szól: „Mint hatalmas ár a kornak szelleme, / Elsodorja, a ki fölkel ellene [...]”.¹⁷

13 Nincs rá történelmi adatunk, hogy Szent László így hozott volna törvényt, ezért ezt a kitétel is Garay alkotmányos uralkodóba vetett hitének és kívánságának kell tulajdonítanunk. (A kiemelés tőlem: T. G.)

14 GARAY, *Szent László, Bevezetés*, 137.

15 *Uo.*, II. ének, 1. rész, 169.

16 *Uo.*, 4. rész, 188.

17 *Uo.*, 5. rész, 197. Mindenképpen motívumelőzménynek tekinthető Bajza József akkoriban közismert versének két versszaka: „E porba omlott szép haza / Fel fog születni még, / Van bíró a felhők felett, / Áll

Garay idején már az 1846-os galíciái felkeléstől – ami Vörösmartyval a magyar irodalom legpezzszimistábbnak mondott *Az emberek* című költeményét íratja¹⁸ – ott lebeg a polgárháború rémképe, mely 1848 nyarától, a szerbek föllépésétől kézzelfogható valósággá válik, Jelačić és a horvát határőrök szeptember 11-ei betörésével kiteljesedik, Windischgrätzcel, az oroszokkal és Haynauval pedig embertelen méreteket ölt. A mű elején ez még – kezdeti formájában – csak szánakozást ébreszt:

Mind a két fél legszentebbért ví, hitért,
S büszkeséggel s hévvel ontnak érte vért;
Szép, dicső harc! csak ne volna egy szív-ér,
Melyből elfoly ennyi hősi, honfi vér!¹⁹

Még a következő ének elején is (az idő) „egy kezével sújt, sebez, / Más kezével a seb gyógyítója lesz.”²⁰ De ahogy a költő külső valósága, alkotó környezete átszap az önvédelem elszántságába, úgy válik erőteljesebbé a vélemény (melyet éppen a „német ármány” által támogatott Salamonra mondanak):

Ily tettekre csak vassal felelhetünk,
Ez a föld nem a tiéd; mi örökünk!
Mi apáink együtt szerzék e hazát;
Ha király vagy, megtiszteld a *köz javát!*²¹

(A *Bevezetés*ben László megválasztását is egyenesen ez utóbbi megvalósulásának tartja: „Mint emelte trónra őt a hon szava / Gejza után, úgy hozván a *köz java* [...]”).²²

Az ötödik énekben már a természet is a polgárháborút sejteti a Duna képével:

Visegrádig keletnek tart a folyam,
Itt egyszerre megfordúl s délnek rohan,
De magával meghasonlik csakhamar,
S kétfelé vál, mint nem egyszer a magyar.²³

A költő nem rejti véka alá kemény állásfoglalását:

a villámos ég. // *Az ész mindenható tüze / Támad föl ellene, / S a zsoldos szabályák ezrein / Győz a kor szelleme.*” (*Apotheosis*, 1834.)

18 Garay Vörösmarty versének egyik legkeserűbb kijelentésére („Az emberfaj sárkányfog-vetemény”) s annak valódi tartalmára szellemesen utal, amikor Vida gróf (Vid ispán) címerét említi: „Legelőbb is, melyet címerén visel, / A viszálynak *sárkány-fogát* hinti el [...]”. GARAY, *Szent László*, III. ének, 3. rész, 233 (kiemelés az eredetiben).

19 *Uo.*, II. ének, 8. rész, 214.

20 *Uo.*, III. ének, 1. rész, 220.

21 *Uo.*, 3. rész, 237 (kiemelés tőlem).

22 *Uo.*, *Bevezetés*, 139 (kiemelés tőlem).

23 *Uo.*, V. ének, 4. rész, 304.

Jobb, ha élsz a hon javára, és ha kell,
Szebb halállal halj s dicsőbb vég érjen el,
Mint gaz és rút cselszövőnek ellene,
Kit verjen meg igaz ügyünk istene!²⁴

A VI. énekben az ármányos gróf Vida (Vid ispán) és László párbeszédéből az is nyilvánvaló, minek tartja tettét:

„Itt van a perc, melyben kardom meggyaláz,
Vagy te engem: úgy sújts, hogy földig alázz!”
„Sírodig – kiált a herceg – sírodig!
Honnan gőgöd többé nem ágaskodik!
Hol porodban végre megtaláld a bért,
Bűnödért – a haza árulásaért!”²⁵

Ez a költőnk és kora szemében legsúlyosabb ítélet azonban – mely a köztudatba éppen Garay később említendő műve révén került be, s maradt meg emberöltőkig²⁶ – csak a legfőbb vétkest illeti, de László szerint, aki saját „néhány nyers legény”-ének megtiltja a halott gyalázását, még neki is kijár a végső tisztelet:

Harcban a hős kérlelhetetlen legyen,
De halottal nem kell bánni nemtelen!
S bárha gyűlölt, bár ellenségem vala
Itt ez ember, de harcban mint hős hala,
Meggyalázni hősnek a hőst nem szabad.
Hadd nyugodjék békén immár föld alatt!²⁷

Hosszan idézhetnénk, ahogy a táj és az ország megszenvedi a polgárháborút, és sóhaj-tása megnyugvásban reménykedik:

Ámde évre év múlt, míg az árva föld,
Melyen a harc áldást és reményt kiölt,
Mint sebéből felüdülő nagy beteg,
Elfecsérlett erejét kaphatja meg;

Míg a pór, ki véres verejtékivel,
Hogy művelje, durva kergit szántja fel,
Újra békén ehetendi kenyerét,
Felvidulni láthatandja mezejét.

24 Uo., 309.

25 Uo., VI. ének, 2. rész, 323.

26 Két példa erre Garay motívumalkotásától közel negyven évre: Jókai *A lőcsei fehér asszony* IX., *Vagy a hajat, vagy a fejet!* c. fejezetének utolsó bekezdésében írja 1884-ben: „Az áruló számára Istennél sincs kegyelem!” Császár Elemérrel kapcsolatban gúnyosan állapítja meg a korszakos jelentőségű folyóirat szerkesztőségi cikkében: „az akadémikus bíráló teljes joggal mondhatta, hogy Szenes Piroska azt a bűnt követte el, »amelyre Garay szerint még istennél sincs bocsánat«”. *Magyar írók sátora: Amire istennél sincs bocsánat*, Nyugat, 34(1931)/14, júl. 16.

27 GARAY, *Szent László*, VI. ének, 3. rész, 327.

Mert dulasok és erőszak közepett
Honnan nyerjen a föld munkás kezeket?²⁸

Ennél is súlyosabb teher nehezedik a közerkölcsökre – ahogy persze Garay korában is:

Napjainkban a rokoncsók árulás,
Csalfa hurok a baráti kézcsapás!

Atyafiság, vérrokonság! szép szavak,
De alattok ármány s tör lappanganak...
A barátság? van-e annak gy híve,
A kinek király vagy fejdelem neve?...²⁹

A hetedik énekben körülbelül 1848 őszén lehetünk, s a közvélemény ugyanazt vélheti V. Ferdinándról, mint amit Salamonról olvashatunk:

S elkövette rajtad, árva hon!
Elkövette, melynél bűn nincs óriásb,
Elkövette rajtad a honárulást!... [...]
A szabad hont – idegennek adta el!³⁰

Nem késik a versíró ítélete sem:

Balगतagok! meggondolni feledék,
Hogy a bűnre áldását nem adja ég!
S hogy, ki honját elárulja, bár király,
Sem földön, sem égben üdvöt nem talál.³¹

Garay pályája korábbi szakaszán, 1845-ben *A zarándok* című versében is ezt e bűnt tartja egyedüli megbocsáthatatlannak.³²

28 Uo., 4. rész, 333–334.

29 Uo., VII. ének, 1. rész, 338. Meglepő, de a Bach-korszakbeli kiadásokból ezt a kijelentéssort, melynek bevezető szavai ráadásul ezek: „Hagyd a csókot, jó rokon, vedd a kezét / Vissza császár! Egy sem illet engemet!” – nyilvánvalóan felületességéből – nem hagyták ki, miközben a sokkal szerényebb királybírálatot (a rossz tanácsadók meghallgatásáról) kicenzúrázták – önként. A kivett szakasz így hangzik: „S már hajolnék szavaira Salamon, / Ámde átok volt s lesz a királyokon, / Hogy gyakortább hallgatják meg a gonoszt, / Mint ki nekik hű s igaz tanácsot oszt.” Egyedüli magyarázatként a „lesz” előrevetítése, az akkori jelenkorra vonatkozó értelmezés kínálkozik. Uo., V. ének, 5. rész, 311. sor.

30 Uo., 342.

31 Uo., 343.

32 „[...] A Szentföldről Rómába / Ment új sanyar között, / A pápa szent székénél / Két térde megtörött. // Sirván borúlt lábához: / »Oh mondd meg, szent atyám, / Nagy bűnömért bocsánat / Ha száll-e én reám?« // S meggyónja borzalommal / És súgja nagy bűnét... / A pápa összecsapta / Imára két kezét. / A kegy sugára arcán / Haraggá változó, / És ajkin mint az égnek / Dörgése zeng a szó: // »Istennél a bo-

Mégsem a hagyományos nép–király viszonyon alapul a kapcsolat, hanem a 18. századtól a felvilágosodás egyik eszméjeként hirdetett népfelség elvén. Ez többször is felbukkan – inkább a reformkorból és a népek tavaszából, semmint az Árpád-korból ismerősen. A második ének derekán Lászlóval mondatja: „[...] a szent vallásnak ellenén / Átokul nehezül a közvélemény! / Mert a népnek szava Istennek szava!”³³ A hetedik énekben ennek változata: „Mert mit ajkam szól, egy nemzetnek szava, / (S egy nemzetnek szava mindig szent vala!)”.³⁴ Ennek megsértése és következménye:

Mert tapodták lábbal a szent kötelet,
Mely együvé fűz királyt és nemzetet [...]
Salamonnak szép reménye füstbe száll,
Mert királyok felett Isten a király.³⁵

Látványos ellentétként:

Mit cselekszik ezalatt László király?
Nemzeténél tisztességben kedvben áll;
Felkarolja az ország bomlott ügyét,
Hív, erős kezekkel tartja gyeplűjét.³⁶

Az ideális Szent László mentes marad a királyok szokásos rossz tulajdonságaitól (nagyravágás, hatalomhajhászás, véreskezűség, a néptől való eltávolodás):

A korszellem-óriást nem verte le,
De merészen, mint hős megvivott vele [...]

csánat! / S bűnért irgalmazás; / Csak egy, mit nem bocsát meg... / A haza-árulás!«” GJÖMII, 27 (kiemelés az eredetiben).

33 GARAY, *Szent László*, II. ének, 6. rész, 202 (kiemelés tőlem). A latin közmondás (*Vox populi, vox Dei*) a népfelség elvében született újjá a felvilágosodás és a reformkor idején. A szabadságharc hajnalán írt, 1848. máj. 27-én a Nemzetőrben megjelent, „Fegyverre a hazáért, / A nép szabadságáért [...]” kezdetű *Indulóban* is felbukkan a motívum: „Dobogj szív a kebelben, / Lobogj zászló a szélben, / Jelszónk: hazánk java! / Dalunk: győzelmi ének / Árpád szabad népének! / Szavunk a nép szava!” GJÖM II, 152–153.

34 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 5. rész, 365 (kiemelés tőlem). A „nemzet szava” kifejezés a magyar költészetben eddig nem fordult elő, csupán a politikában. Aligha első, de korábbi jelentkezése a Deák Ferenc által fogalmazott körlevél: „A magyar király [...] nem akarhatja, hogy a nemzet szava oly többségnek szava legyen, melyet a kormány saját érdekében szerzett össze, mert az ily többségnek szava csak mesterséges visszhangja volna a kormány kívánságának, nem pedig tiszta kiömlése a nemzet akaratának.” DEÁK Ferenc, *Körlevél a törvényhatóságokhoz az ország sérelmeiről*, Zalaegerszeg, 1846. márc. 3. = D. F., *Válogatott politikai írások és beszédek: 1825–1849*, vál., s. a. r., jegyz. MOLNÁR András, Bp., Osiris, 2001, I, 477. Joggal feltételezhetjük, hogy a Deákért rajongó Garay ismerhette e körlevelet, s tudatában megragadhatott a kifejezés, amelyet aztán az irodalomba emelt.

35 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 1. rész, 344.

36 *Uo.*, 3. rész, 352.

Vajh bizony királyi polcra érdemes,
A ki ily kegyes, ki ily nagy, ily nemes!³⁷

Győzelmei, kegyes templomalapításai és kiterjedő országa sem veszik el – a legendák-
ból ismert elem behozatalával, de egyúttal a magyarság önérzetének megcélzásával is
– éleslátását és mértéktartását, amikor hőse visszautasítja a császári trónt:

Nékem Isten már adott egy koronát,	Ám válasszon Németország németet,
Ez, barátim, nékem elég gondot ad;	Hagyja meg nekem saját nemzetemet;
Ha ez egyet méltóan betölthetem,	Ezt Istennel majd csak elkormányozom,
Más királyi székre nem vágy én szívem.	A némettel bánhatnék-e, nem tudom! ³⁸

Nem kétséges, hogy a megírás idején, 1849-ben (amikor a köznyelvben az osztrák és a
német fogalma összekeveredett, ahogy a Rákóczi-szabadságharc óta ez már hagyomá-
nyosan így volt) kinek szolt e visszájára fordított példázat. Pár sorral arrébb már a sza-
badság harc utolsó felvonásához, a cári csapatok betöréséhez érünk – László idején is:

Meglatolja az orosz is, ellenét,
S úgy találja, hogy emez megszegte rég
A viszonyt, mellyel mint szomszéd tartozék.³⁹

De még velük is megbékél, mert

A király nem szomjazott vért, a hadat
Nem azért viselte, mert hadat akart;
Ha viselte, tette önvédelméért,
Vagy magasabb és nemesebb célokért.⁴⁰

Csupán sejthetjük, mit érezhetett ennek ellentétéként az 1849 borzalmait átélt magyar.

Garay mesteri kézzel állítja párhuzamba a László-kori és az egykorú eseményeket.
Az Ozoránál lefegyverzett 8500 horvát határőr sorsát csak a diadal pillanataig szokás
ismerni, pedig utána Pécsre kísérték őket, ott közös szentmisén megfogadtatták velük,
hogy a magyarok ellen nem fognak fegyvert, s ezután békében hazamehettek.⁴¹ A ku-
nok esetében Szent László

Nemkülönben bánt a foglyok ezrivel –
Sem rabságra nem ítélte őket el,

37 Uo., XI. ének, 2. rész, 462–463.

38 Uo., 3. rész, 465.

39 Uo., 466.

40 Uo., 467.

41 Az 1848. okt. 12-én történt eseményről: SZÉKELY Ferenc, *A horvátok hűségesküje* = Uő, *1848–49-diki ese-
mények Tolnamegyében*, Tolnavármegye, 7(1897)/11, márc. 14., 2.

Sem rakásra nem ölette kegytelen;
Mint király és jó keresztény, úgy teszen.⁴²

Ennél sokkal konkrétabban is fogalmaz, már nem is leplezve a saját korára mutató párhuzamot. Miután László „Horváthonnal [...] Koronáját egy szép kővel nevelé”, némi anakronisztikus túlzással „*Alkotmánnyal* felruházta népeit – / A magyarral testvér-joggal látta el, / S el nem nyomta, de magához vette fel”. Megható Garay igyekezete az összebékítésre:

Nyolcszáz éves már-már e szent kapcsolat,	A mi annyi éven át megszenteseült,
Melyben él két nemzet egy kormány alatt;	A szokás, törvény s jog által egyesült,
Tőlünk nyertek bánokat, vezéreket,	A jelenkor fogná-e szakítani szét?
Mi ő tőlük Draskovics- és Zrínyiket. ⁴³	Két együvé lett nemzetnek életét?

Ál próféták lappanganak köztetek,
Ál utakra, bűnre visznek bennetek;
A költőnek higyetek, [!] beteljesül:
A magyar s a horvát újra egyesül!⁴⁴

Azt mondhatjuk, hogy a gondolat aggódó és reménykedő megfogalmazója – a politikusokat is beleértve *egyedül* az egész ország közszereplői közül 1848-ban! – sikeresen megjósolta a húsz év múlva létrejövő horvát–magyar kiegyezést.

Garay – kissé a régi literátorok bevett szokása nyomán – mindenkor kész volt dicsőíteni azokat, akiket arra érdemesnek talált József nádortól az orvos Kovács Sebestyén Endréig, akár politikusokat is. Petőfi Sándor emlékkönyvébe lírai művel adózott, de akad utalás *Szent László*jában a forradalom általa fontosnak tartott vezetőire. Kossuthra – akit több jel szerint nem igazán kedvel – szellemes áttétellel mutat egyik szófordulatában. Az államférfi kétszázezer honvédet kérő beszédében, a „leborulok

42 GARAY, *Szent László*, IX. ének, 4. rész, 416. Ezt a motívumot majd Tompa Mihály az 1856-ban írt *Ősidők-ből* című költeményében fejleszti tovább: „»Nincs, – mond László nyugton, gyorsan, – / Kincsre éhem, vérre szomjam: / Ki foglyul van, elbocsátom...« / (Foglyok vélik, hogy csak álom, / Amint békó, lánc kezökrül: / Mint a haraszt földre zördül.)”

43 A kései olvasó főleg Zrínyi Miklósról gondolhat, akiről Garay 1846-ban balladát remekelt, Petőfi Sándor *A nemzethez* című versében pedig éppen 1848 augusztusában írja: „Legyen olyan minden ember, mintha / Zrínyi Miklós unokája volna, / Harcoljon úgy minden ember, mintha / Egyedül rá támaszkodnék honja!” De a vértanú Zrínyi Péter – akinek a később szintén kivégzett Szentjóni Szabó László félelmetes verses levéllel, elképzelt helyzetben I. Lipótnak írt episztolával adózott (*Zrínyi Péter, Horváth Országi Bán Iső Leopold Császárhoz*), Kölcsey „Zrínyi vére mosta Bécset [...]” kezdetű (vitatott szerzőségű) *Rebellis* verse s ennek *Átok* című változata pedig keresztnév nélkül utal rá –, ill. az ő leánya, Zrínyi Ilona neve is a köztudatban forgott. Az utóbbi Garay számára külön is kedves lehetett, hiszen a róla 1846-ban írt balladáját „maga olvasta fel a Kisfaludy-Társaságban”, s „oly mély hatást gyakorolt hallgatóira, hogy Bajza, kívül hosszas polemiaiban élt, ekkor engesztelődött ki iránta”. A legutolsó adat FERENCZY József jegyzete: *GJÖM* II, 460.

44 GARAY, *Szent László*, IX. ének, 6. rész, 426 (kiemelés tőlem). A horvátokra vonatkozó két utolsó szakasz a Bach-korszakban „politikai okok miatt kihagyott”. FERENCZY József jegyzete: *GJÖM* III, 518.

a nemzet nagysága előtt” utórezgésében hangzik el a legszebb képzavar, hogy „Magyarországot a *poklok kapui* sem fogják megdönteni”.⁴⁵ Garaynál a zavar elmarad, de a magabizó pápa „[...] rendülhetetlen sziklakő,⁴⁶ / Mely a *poklok kapuit* morzsolja szét, / És kiállja a villámok fegyverét”.⁴⁷ A László kocsiájából kiesett kerékszeg ürügyén idézi meg (a több versében is szereplő) Deák ősenek életmentő s ezzel nemességet szerző tettét és családját: „Van-e magyar, ki azt nem tiszteli, / Ha Deák Antalt s Ferencet nevezi?”⁴⁸ Csakhogy Deákot előbb Windischgrätz táborában vetették fogságba, majd (habár a pécsi hadbírótság hazabocsátotta) gyakorlatilag száműzték birtokára. A miniszterelnök – akinek feleségéről azt írta Garay 1847-ben: „az elsők közt álltál fel hazádban / Nyelvünk s hazánk védő nemtőjekép”⁴⁹ – családját daliája, gróf Iván kapcsán emlegeti: Őrs vezér leszármazottja ő, akinek

Fényes és nagy nemzetsége mind maig,
Ezred éven is *hősökkel* magvazik;
A *hazának jó s bal sorsán hű fiak*,
Mint megannyi *gyöngyök* a Batthyániak [...].⁵⁰

Ez utóbbi a megíráskor akár szolgalelkűségnek is tűnhet, de Ferenczy József életrajzi adaléka merőben más összefüggésbe állítja 1849-ben: „Ágyhoz szegezve kínlódott, testi bajait hazafiúi aggodalmai növelték, Pest bombázása oly zavarólag hatott idegeire, hogy azóta alig tudott némileg lecsillapodni, s midőn később gróf Batthyány Lajos kivégzéséről értesült, elveszté eszméletét. A páratlan jellemű hazafi martyrhalála oly kínos hatást gyakorolt a szenvedő költőre, hogy környezete alig tudta őt pillanatnyira is vizgasztalni. Majd midőn később visszanyerte nyugalma, folytonos fájdalmak között

45 „Kossuth Lajos beszédét így fejezte be: »Önök fölállottak, mint egy férfiú, s én leborulok e nemzet nagysága előtt, s csak azt mondom: annyi energiát a kivitelben, mint a mennyi hazafiuságot tapasztaltam a megajánlásban, s Magyarországot a poklok kapui sem döntendik meg.«” *Deák Ferencz beszédei 1829–1847*, összegyűjt. Kónyi Manó, Bp., Franklin-Társulat, 1882, I, 71.

46 A szikla(kő) már a Bibliában a szilárdság, a megingathatatlanság, a biztonság jelképe több helyen. Az első pápának tartott, s nevében e jelentést hordozó Péter apostol révén (Mt 16, 18) a későbbi utód pápára mondani ezért különösen szellemes is. A Szentírásban azonban nem a „poklok”, hanem a „pokol” kapui szerepelnek ezzel összefüggésben, s nem *megdöntésről*, hanem *diadal(om)vevésről* esik szó, így Garay aktualizálása és saját korára való párhuzama egészen nyilvánvaló.

47 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 2. rész, 347 (kiemelés tőlem).

48 Uo., IX. ének, 5. rész, 424. Ez GARAY részéről nem más, mint szeretetteljes túlzás és legendaalkotás. Sem NAGY Iván *Magyarország családai* című művében, sem KEMPELEN Béla *Magyar nemes családok* című munkájában nem említi a Deák család nemességének Árpád-kori eredetét, sőt a nemesség elnyerésének időpontjáról sem szólnak. Erre valójában jóval Garay, sőt Deák halála után került sor. Eszerint „az 1665. december 22-én Bécsben kelt címer- és nemesség-adománylevél nem került feljegyzésre a királyi könyvekbe sem”, de „a Deák-családnak most előkerült címeres nemesítő levelét a rajtalevő feljegyzés tanúsága szerint 1666. november 18-án hirdette ki Zala vármegye hatósága”. Minderről bővebben lásd az idézett mondatok szerzőjét: TÓTH László, *A Deák-család armálisa*, Turul, 40–41(1922–1923), 33–35.

49 *GJÖM* II, 81. A megtisztelt szerénységére jellemző, hogy Garay még a címben sem tartotta ildomosnak kiírni a teljes nevet, így a költemény címe: *Gr. B. L.-néhoz = Uo.*, 79.

50 GARAY, *Szent László*, II. ének, 8. rész, 211 (kiemelés tőlem).

is irodalmi dolgokkal foglalkozott [...]”,⁵¹ köztük bízvást nagy művével, amelyben benne hagyta az imént idézett s még tucatszám idézhető részeket.

Ezek – könnyű belátnunk – jócskán veszélyeztették műve megjelenését (a sajátügyekben jártas Garay kétségtől tudhatta ezt). Szerencsére, egri fürdőkúrája idején baráti közbenjárással segíthette a kiadást Tárkányi Béla⁵² – akit Illyés Gyula, nem kis túlzással, nem is tart költőnek, csupán Garay epigonjának⁵³ –, az ekkor frissen, 1850. április 2-án kinevezett új egri érsek, Bartakovics Béla titkára. A novemberben már „császári és királyi valóságos belső titkos tanácsosi méltóságra emeltetett” főpapot csak 1851. január 19-én iktatták be érseki székébe, mert forradalmi hevületű elődjét még csupán száműzetésbe tudták kergetni, de a lemondásra is rá kellett bírni.⁵⁴ A „forradalmat konzervatív elutasítással szemlélő” Bartakovics éber figyelmét aligha kerülte el, hogy a nemrég még forradalmi szimpatizánsként bujdosott Nádasdy Ferenc kalocsai érsek a halálán van, s most szakítják ki fennhatósága területéből a zágrábi érsekséget. Mivel Erdélyt ismét hivatalosan különválasztották, az egri érsek reményt láthat rá, hogy a nagyváradi püspökség s a Szent László-kultusz letéteményese legyen, s talán területet szerezzen szatmári szomszédságában. Ezzel összecseng irodalmi mecénási ambíciója is. „Az abszolút uralom alatt a jó hazafiaknak vajmi kevés tevőleges befolyások lehetett a közéletre. Ugy szólva: egyedül az irodalmi tér állott kevésbé korlátozatlanul. Bartakovics tehát erre fordította figyelmét s az érseki megapadt jövedelmek némi rendezése után tetemes anyagi áldozatokat hozott becses irodalmi termékeknek a magyar irodalomba átültetésére”⁵⁵ – s tegyük hozzá a nekrológ méltatásához: Garay eredeti művének megjelentetésére. Ugyanitt említik, hogy már „1856-ban a konkordátum”⁵⁶ megkötésekor, igen erőlesen megszólalt a magyar egyház függetlensége érdeké-

51 FERENCZY József, *Garay János életrajza* = GJÖMI, LXII [62].

52 Garay számon tarthatta az irodalomban 1840-ben fellépett (*Honáldozat* című balladájával a Kisfaludy-Társaság pályázatán dicséretet nyert) Tárkányit (1821–1886), aki viszont különösen büszke lehetett rá, hogy a nálánál költői rangban jóval magasabb pályatárssal 1841–1849 között legkevesebb tizennégy alkalommal egyazon kiadványban is megjelent. Ezek a következők: *Athenaeum*, *Tudományok és szépművészetek tára* (1841. I. félév), *Karácsonyi Emlény, új esztendei és névnapjainak ajándék* (1841), *Kliegl-könyv* (1842), *Nemzeti Almanach* (1842), *Országgyűlési Almanach* (1843), *Magyar Életképek* (1843), *Aradi Vészlapok* (1844), *Életképek* (1845–1846. III–IV–V. kötet), *Órangyal, Vallási almanach, honunk gyöngéd hölgyeinek szentelve* (1845–1847), *Losonczi Phönix: Történeti és szépirodalmi emlékkönyv az 1849-diki háborúban földúlt és elpusztított Losoncz város némi fölsejlesztésére*.

53 „A nemzeti irodalom hálásan emlékezhetik róluk, az Egyháznak egy szava sem lehet. Tárkányit, Mindszenty Gedeont, a zsoldárfordító Kálmánt talán fölemlítheti, itt azonban az irodalomnak kell némán maradnia. A három közül egyiket sem nevezhetjük költőnek. Legjobb esetben is epigonok voltak s ráadásul még epigonok epigonjai, mint Tárkányi Garaynak. Csoportosulásaik, mint Sujánszky »Órangyala«, hatás nélküli.” ILLYÉS Gyula, *Katolikus költészet*, Nyugat, 34(1933)/7, ápr. 1. (Kiemelés tőlem.)

54 Az egri érsekké kinevezett Lonovics József 1848-ban „kijelentette, hogy a magyar püspöki kar örökre lemond a tizedjogról a nemzet javára”, majd Windischgrätz táborában a békeküldöttség tagjaként kezdte meg vesszőfutását: „székét a közbejött szabadságharc miatt nem foglalhatta el”, többször elfogták, a melki apátságban talált menedéket a bencések között, majd lemondott a csanádi püspökségről és érseki tisztéről.

55 *Bartakovics Béla (1792–1873)*, Vasárnapi Ujság, 20(1873)/23, jún. 7.

56 Az állam és a katolikus egyház viszonyát szabályozó szerződés.

ben”,⁵⁷ amivel szintén egybecseng Garay legfőbb mondanivalója a mű aranymentés-pontján:

Nincs nemzetnek győzedelmesb fegyvere
Mint az egység, egyetértő akarat;
Az a sziklán s tengeren át tör utat.⁵⁸

A költő az utolsó szakaszokban ennek jelképes alakját dicsőíti Szent Lászlóban, akit „a kunyhók s paloták lakosi” egyaránt tisztelnek nyolc évszázad múltán is.

Ezzel Bartakovics Béla érsek a mű becsén és egyes vallási értékein túl két további okkal is vállalkozhatott Garay *Szent Lászlójának* megjelentetésére. Nem kétséges, hogy az alkotás így szerencsésen elkerülhette a rendkívül szigorú világi cenzúrát, de egyúttal a közönség körében is soha nem látott lelkesedést váltott ki: „Az előfizetők⁵⁹ oly nagy számmal érkeztek rá, hogy nem jutott mindenkinek a kinyomott ezer [!] példányból[,] s csakhamar új kiadás jelent meg belőle 1854-ben. Később 1865-ben Heckenast Gusztávnál harmadik kiadása jelent meg.”⁶⁰ Ilyesmivel ebben az időszakban egyetlen ekkor írt nagyszabású költemény sem dicsekedhet. Szerzője sem ezt tette, hanem – mintegy krónikásként megjelölve a mű születésének 1852-es évét – a régi humanisták szerénységével, sőt még szellemességével is, így kerekítette le gondolatait:

És akadjon nagy nevére érdemes,
Érdemesb, mint én valék, új énekes,
Ki dalával hét országra vigye szét
A magyarnak *nagy* s Lászlónak *szent* nevét.⁶¹

57 A Vasárnapi Ujság idézett nekrológiájában.

58 GARAY, *Szent László*, VII. ének, 6. rész, 375.

59 A mű első kiadása végén közölt hétoldalas előfizetői névsor külön irodalomszociológiai tanulmányt érdemel. A 64 helységben előjegyzett 1043 példányból ötven sincs, ami kereskedők leendő portékája lenne, s a névsorban számos érdekes személyre bukkanhatunk. Az óvodájáról elhíresült Brunszvik Teréz, Tasner Antal ügyvéd, gróf Széchenyi István titkára éppúgy megtalálható az érdeklődők közt, mint az utolsó napjait élő akadémikus, Helmezy Mihály. Nemcsak a kiadó egri érsek [!] fizet elő, hanem utóda, Samassa József is, aki ekkor még csak bécsi teológus. Egy másik előfizető, Májer István „Pest város összes nyilvános elemi és magániskoláinak igazgatója” az, aki néhány hónap múlva Garay János szüleit majd értesíti fiuk haláláról. A fővárost nem számítva legtöbben, ötvenhatan a költő szülővárosából, Szekszárdról tisztelik meg bizalmukkal – az ívtartó (előfizető-gyűjtő) s neki egykor Hány János témáját adó Mehrwerth Ignáccal az élen, aki, akárcsak a szintén előjegyző Babits Mihály (a költő nagyapja), gimnáziumi osztálytársa volt Pécssett, az utóbbi pedig, amikor Garay egyetemistaként nélkülözött Pest-Budán, még lakását is megosztotta vele. A legkülönösebb név azonban „A szerzőnél előfizettek” között búvik meg: Kossalkó János! A Garayt a felelősségre vonástól megmentő köztárgyú áttételesen ezzel is igazolja, mennyire túlzott, amikor mentségül azt állította, hogy a költő versei érdektelenek. (Lásd a 63. jegyzetet.)

60 *Jegyzetek a III. kötethez = GYÖM III*, 518. Ferenczy fenti megállapításainak bevezetőjében ellentmondásba kerül önmagával, amikor azt írja: a művet „Egerben sajtó alá adta 1853-ban”, az életrajzban viszont: „Sietve iparkodott Szent László című nagy elbeszélő költeményét befejezni, mely végre 1852-ben két kötetben megjelent Egerben, új kiadást ért 1854-ben Pesten.” FERENCZY, *Garay János életrajza...*, i. m., XLVII [47].

61 GARAY, *Szent László*, XII. ének, 6. rész, 496 (kiemelések az eredetiben).

Garay mint szánandó sorsú⁶² szerző, vallásilag is számottevő alkotása mellett formailag gutgesinntnek számít az akkoriban sokakat (köztük az erről meg is emlékező Jókai Mórt) megmentő Kossalkó János, „a derék közvádó” jóvoltából, aki kijelentette: „Ismerem Garay műveit, nincs bennök semmi.”⁶³ Alighanem ehhez a semmihez szolgál a legszebb adalékul a magyar irodalom döbbsent és fájó zsibbadása korából egyedülként *Szent László* – a maga ideáljaival.

62 A fentiekben már érintett betegsége mellett saját és családja nyomora szinte legendás. Nagy Ignác leveleiben kesergi Toldy Ferencnek 1849. nov. 21-én: „Garay János leirhatlan nyomorral küzd. Betegen, pénz, fa, élelem, minden nélkül! Kész munkája elég van, s éheznie kell.” Hat nap alatt a megszólított igazgató a Kisfaludy-Társaság égisze alatt 50 forintot gyűjtött neki. Gyallay Gusztáv volt honvédezredes és politikai fogoly aradi rabtársai napi nyolc krajcár ellátmányukból 61 forint 2 krajcárt küldenek neki dec. 28-án. Mindeközben lázasan dolgozik nagy elbeszélő költeményén. „A család birtokában lévő kézirat bizonyítja, hogy a művet a költő nem fejezhette be saját kezűleg, hanem felváltva hol neje, hol legidősb fia, Ákos, hol pedig a gyermekek házi tanítója, Pap Ferenc, írta tollba mondás után. Végtelenül örült, hogy a művet befejezhető s ez által teljesíthette a nagy feladatot, melyet *nemzete iránti szent kötelmének* tartott.” „1852 áprilisában szemei már annyira elgyengültek, hogy sem írni, sem olvasni nem tudott.” FERENCZY, *Garay János életrajza...*, i. m., XLVI–XLVIII [46–48], LXIII [63].

63 Uo., XXXIII [33]; *GJÖM* II, 467. A kijelentés körülményeiről és következményeiről: Tóttős Gábor, *Egy Garay-vers és hatása: Aki először emlékezett az aradi tizenháromra*, *Élet és Irodalom*, 54(2010)/40, okt. 8.

FRIED ISTVÁN

Jókai-antihősök a cirkuszban

(Két kései novella „esztétika”-ja)

Ha meggyógyulok [...], kötélháncsok leszek. Cirkusz, ugrálni tanított kutyák, szemfényvesztők, orcátlan balettmeztelenség kell ide, nem művészet.

(*Egy magyar nábob*)¹

[...] az alvajáró kisasszony mágneses álmában mindkinek megjósolja, amit legjobban kíván.

(*A Városliget*)²

Mintegy négy évtized választja el egymástól a két idézetet, valamint annak fölismerése, hogy a művészetről alkotott fogalmak éppen úgy a felgyorsuló változásoknak vannak kitéve, akár a regényírással szemben támasztott (közönség)igények. Az *Egy magyar nábob* fél-magyar, fél-francia művészházaspárja a magasrendű zene, az opera, egy elsősorban auditív hatásra törekvő műnem elkötelezettje,³ s egy elit-művészet szemlélet magasából tekint le a vásárok, sokadalmak, búcsúk, „karneválok” mindenekelőtt látványosságra törekvő „performanszaira”, mit sem törődve ennek a távoli múltba visszanyúló, sokakat megmozgató, vonzó előadásával. Az *Egy magyar nábob* opera-primadonnának, művészetfelfogások vetélkedését mutatja be, de ami mozgatja, és ami a háttérből az előtérbe kívánczik, messze nem feltétlenül művészi igény, hanem egy olyan közönségé, amely elhanyagolhatónak véli az esztétikai szempont mérlegelését, ehelyett a 19. században erőteljesen jelenlévő „sztárcsináló” akarat érvényesítését erőszakolja. Az opera így – nemcsak ebben a regényben – olyan látványosságnak lesz „műfaja”, amely alárendeli a zenedrámát sztár és közönsége viszonyának, a „háttér”, a művésznő és rajongói szövetkezése fontosabbá válik a művészet egyik csúcának elgondolt operánál, a művészetén kívüli a művészetnél. Ezzel szemben (e felfogásban) a popularításban alakult-alakuló, szintén a látványosságra, nemegyszer a bravúrra építő, testművészetként is jelentkező „cirkusz” alsóbbrendűnek könyveltetett el. Nem Jókai szól a mottóban idézett sorokból, hanem az aranyifjak tervezett performanszainak áldozatául szánt művész-férj, aki közvetve egy korai tiszta-művészeti elképzelés jegyében állítja szembe az elit és a sokak ezúttal tolakodó-szeszélyes ízlését.

1 JÓKAI Mór, *Egy magyar nábob (1853–1854)*, s. a. r. SZEKERES László, Bp., 1962, I, 72–73.

2 *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen: Magyarország*, III, Bp., 1893, 136.

3 A forrásoknak megfelelően történik az operaműsor rekonstrukciója: Rossinitől adják elő a *Zelmirá*t, a *Mózes*t (nyilván a párizsi változatot), az *Olasz nő Algirbánt* és a *sevillai borbélyt*.

A második idézetet akár „szerzői” megnyilatkozásként is fölfoghatnánk. Az *Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen* kötetei számára fogalmazott leírásként funkcionál; a nagyvárossá fejlődött, sokszínű, a különféle társadalmi rétegek szórási igényét messzemenően kielégítő Budapest egyik jellegzetesnek és különösségeiben figyelmet érdemlőnek minősített területéről szól Jókai, megemlékezvén az Állatkertről, a vasból épült (Wulff-)cirkuszról, a „kitűnő lovasművész-társaság”-ról. (Nem szabad túlértékelni ezt a minősítést, de alábecsülni sem: a „művész”-t nagy valószínűséggel nem csupán odavetette írónk, hanem méltányolta a teljesítményt, amely fáradtságos gyakorlást, összeszokottságot, fegyelmet, a mozdulatok harmóniáját, kidolgozottságát s nem utolsósorban jó idegzetet követelt.) Végül – szintén túlzásnak látszó módon – a légkirálynőkre, a léghajósokra utal. A nép cirkusza emlékeztethette az olvasót a Praterre (Volksprater),⁴ de Jókai ezúttal a fő attrakciók elősorolásával jeleskedett, szólván a szép barna hölgyről, „kinek nagy bajusza és kerek szakállá van”, a kígyós lányról, továbbá (kis kezdőbetűvel) „magneta kisasszony”-ról, „ki a szín közepéből jön elő, fejfel lefele fordulva, s függ a levegőben saját láthatatlan mágnesébe kapaszkodva”.⁵ A Jókai-életmű ismerői ezekhez a sorokhoz (kis)regényeket tudnak párosítani (a *Magnétát*⁶ és *A kráót*⁷); ennél jóval korábban vezette Ramiroff Leonin Baradlay Ödönt a cukorfőző alatti amfiteátrumba, melyről aligha dönthető el könnyen, hogy színház-e vagy cirkusz;⁸ az 1875-ös *Enyim, tied, övé* nemcsak az Offenbach-operettek emlegetésével jelez változást a zeneélvezők körében, hanem szól Renz cirkuszáról is, s megjeleníti „Captain Bloomer”-t, aki „rettenthetetlen ménszelídítő”, egy vad ukrainai lóval végzi mutatványát.⁹

Nem állítható, hogy Jókait egész életében foglalkoztatta volna a kétféle művészet, viszont az sem hanyagolható el, hogy a nagyvárosiasodás velejárójaként megszerveződő, szélesebb körű „népszórakoztatás” igencsak érdekelte. Az időződő író felfigyelt olyan jelenségekre, amelyek átértelmezték a látványosság eddigi alakzatait, s az összművészeti alkotásnak népszerűbb, egyben triviálisabb változatait vitték színre. Kis kitérőképpen jegyzem meg, hogy az elitművészetnek elkönyvelt zene profanizálása szintén regénytémát adott Jókainak, az egyházi zenének szánt Haydn- és Rossini-műorgiasztikus együttléték „adekvát” kísérőzenéjeként szolgál. A „magas” és (egyelőre mondjuk így) nem magas „művészetek”, művészet és „felhasználása”¹⁰ között Jókai lehetségesnek tartotta az átjárást. Az operett világával alaposabban akkor ismerkedhetett meg, amikor *Szaffijából–Cigánybárójából* Johann Strauss operettet komponált.¹¹

4 *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen: Bécs és Alsó-Ausztria*, Bp., 1888, 21.

5 *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen: Magyarország...*, III, i. m., 133–136. Jórészt újraközl: JÓKAI MÓR, *A Városliget = Uő, Útleírások*, s. a. r. EGYED Ilona, Bp., [1996], 212–214. Erősen vitatható, hogy valóban az útleírások közé illik-e.

6 A művet elemeztem: *Az elfelejtett regény: Magnéta* = FRIED István, *Öreg Jókai nem vén Jókai: Egy másik Jókai meg nem történt kalandjai az irodalomtörténetben*, Bp., 2003, 149–166.

7 JÓKAI MÓR, *A kráó* (1893), s. a. r. GERGELY Gergely, Bp., 1974, 16, 94–85.

8 JÓKAI MÓR, *A kőszívű ember fiai* (1869), s. a. r. SZEKERES László, Bp., 1964, I, 94–95.

9 JÓKAI MÓR, *Enyim, tied, övé* (1875), s. a. r. GERGELY Gergely, Bp., 1964, 202–203.

10 JÓKAI MÓR, *Öreg ember nem vén ember* (1900), s. a. r. SZAKÁCS Béla, BOKODI Ervin, Bp., 1976, 157–158.

11 FORGÁCS D. Péter, *A cigánybáró operett igaz története = „Mester Jókai”: A Jókai-olvasás lehetőségei az*

Maga Jókai is megkísérelte egy-két dal lefordítását, a nevezetes duettet pedig regényszereplőivel énekelte el.¹²

Jókai művészetfogalma meglehetősen tág volt. Az anekdotát például teljes értékű műnek igyekezett elfogadtatni, ennek akadémiai székfoglalóval¹³ adott hangsúlyt, és nem egy művében nyúlt vissza a 18. század fél-népies hagyományához (nyelvileg is, vö. *Rab Ráby*), közvetítője volt a kollégiumi költészetnek (*Csittvári krónika*), sőt népszínművek szerzőjeként, népszerű énekek regényeibe komponálójaként is ismerjük. Egyszóval a „néplap”-okat szerkesztő Jókai sosem zárkózott be az elitművészet felhőkakukkvarába, hanem nyitottnak mutatkozott, jóllehet korántsem „kritikátlan”-nak, amikor a népszórakoztatásnak új, az ediginél szervezettebb lehetőségei nyíltak meg. Az amerikai Phineas Taylor Barnumról (1810–1891) korán érkezett hír Pestre, 1855-ben német nyelvű könyv jelent meg,¹⁴ a Vasárnapi Újságban az amerikai vállalkozóról, cirkuszigazgatóról hosszan számoltak be;¹⁵ majd 1891-ben nyílt meg a Városligetben Wulff Ede cirkusza, előtte azonban már tapsolhattak a fővárosban a cirkuszos Giuseppe Barocaldinak, aki 1884-ben magyar állampolgár lett. Óriások, törpék, bűvárok, eszkimók, rézbőrűek léptek föl Barnumnál, aztán trapézművészek és egyensúlyozó csoport is.¹⁶ Aligha kell tovább részleteznem, hogy Jókai Pest-Budán, Budapesten bőséges anyagra lelt; abban, hogy cirkuszi novelláit részben Amerikában játszattja, s a *Magnéta* hősnője szintén amerikai, a csakugyan világhírű Barnum-vállalkozás hatására ismerhetünk. Ez azonban önmagában még nem magyarázza Jókai érdeklődését a „cirkuszművészet” iránt, s a neki tulajdonított túlzásokra, excentritásra való hajlam sem kellő indok a témakör feldolgozására. S bár a többszázados hagyományba, miszerint a bohócfigurában a művész a maga alakját rejtene el, nem látszik bekapcsolódni, arra mindenképpen figyelniünk kell, hogy a művész „munkájának” és magánéletének konfliktuslehetőségei nem kevésbé témái a századforduló alkotóinak. Ruggero Leoncavallo (1857–1919) *I pagliacci* (*Bajazók*, 1892)¹⁷ című operájának szövegét maga a komponista írta. A zenei verizmus egyik legnagyobb hatású alkotása példaszerűen viszi színre – méghozzá a *commedia dell'arte* örökségét beleszerkesztve – a köznapi és a színpadi én szétválását, majd összefonódását, ezzel összefüggésben a századfordulós „látszat” és „valóság” drasztikusan előtérbe kerülő konfliktusát, a művész roppant erőfeszítését, hogy ne kényszerüljön lénye fel-

ezredfordulón, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Bp., 2005, 64–76.

12 RADÓ Antal, *Jókai mint libretto-fordító*, Magyar Szalon, 20(1894), 797.

13 JÓKAI Mór, *A magyar néphumorról* = *Uő, Cikkek, beszédek 1850–1860*, II. rész, V, összeáll., s. a. r. H. Törő Györgyi, Bp., 1968, 335–351.

14 *Barnum's Leben und Abenteuer*, 1–2, Pest–Wien–Leipzig, 1855.

15 Á–R., *Egy amerikai vállalkozó (Barnum életéből)*, Vasárnapi Újság, 38(1891), 275, 283–284, 299–300, 311–312, 323, 335, 347, 359–360, 371–372. (Törpék, 160 [!] éves nő, physiognomista, Jenny Lind, Hayes Katalin hegedűvirtuóz, vadállatok, pávián: az előadások szereplői. Az írást illusztráció egészíti ki, a pesti szereplést is megemlíti.)

16 Részletezve vö. SZEKERES József, SZILÁGYI György, *Circus: Fejezetek a magyar cirkuszművészet történetéből*, Bp., 1979. A Barnum–Bailey társulat 1901-ben szerepelt Budapesten. A könyv 24. lapján: Succi, a „híres koplaló” 1896-os fellépése. Az éhezőművész majd Franz Kafka és e névvel Márai Sándor írásainak is témája lett.

17 FRIED, *Az elfelejtett regény...*, i. m.

tárására, s megmaradhasson művészetének fáradságosan kiküzdött rejtettségében. De ez a „hősi” erőfeszítés kudarcot vall, amikor az élet, a „világ” betör a „magány”-ba, a külvilág erősebbnek bizonyul a művészetnél, a kísértés a kilépésre szétrobbantja a „társulat”-ot, melynek szétesése, a „tragédia” bekövetkezte szükségszerű következménye lesz annak, hogy leomlik a művészet és az élet közé gondosan megtervezett válaszfal. S bár Jókairól olyan vélekedés is kering(ett), miszerint érzéketlen maradt (volna) kortársi „trendek”, művészeti áramlatok iránt, többek között a cirkuszi novellák vagy a *Magnéta* című regény igazol(hat)ják, hogy a maga módján felelt a korszak művészi kihívásaira, és nem csupán az újságíró ösztönözte heves kíváncsiság, az újdonságokra és a különlegességekre érzékeny szerkesztő mozgatja, mikor kései műveinek tematikájával és éppen a *Schein und Sein* cselekménnyé formálásával lép az európai művészetek mozgalmába, látszólag jól bevált (?) gyakorlata szerint, alaposabb szemlélés után azonban elmozduló narratív stratégiát (például cirkuszi tárgy feldolgozását) próbálva.

A Jókai-œuvre-t még az 1890-es években is olyan meglepő mozzanatok színezik, amelyek dialógust kezdeményeznek a „nagyváros”-i irodalom/művészet újabb (európai és azon belül: magyar) fejleményeivel – kevéssé a stílusirányzatok adaptálását tekintve (jóllehet Bori Imre feltételezése Jókai kései műveinek szecessziós vonásairól nem feltétlen elfogadást, hanem több megfontolást igényelne),¹⁸ inkább az „ornamentiká”-nak, a dekorativitásnak a századvégen meghatározó „eszközzé” (és cellá) transzponálásáról szólhatnánk, arról ugyanis, hogy a cirkuszi csillogásnak, a látszatnak lényegivé emelése, a közönség illúziókkal teli befogadása, a (meg)tévesztésen, a valóságelemek nem titkolt fikcionálásán, a látványelemeknek az eddigiektől eltérő csoportosításán alapuló, a testbeszéd, testre írás „művészetét” elfogadtatni kívánó, Gesamtkunstwerkre emlékeztető produkció lesz a történelem fő mozgatója, egyben művész és közönség között megalkotott hatásmechanizmusok (szintén az eddigiektől jórészt eltérő) szervezője. A Jókai-művek beszélője elsősorban leír, nem avatkozik a cselekménybe, nem leplez le – ezt meghagyja a szereplőknek, mint ezt a *Magnéta* példázza. Álláspontja a sokat tudóé, de tudását nem bizonyosan kinyilvánítóé, már csak azért sem, mert ennek a tudásnak nem annyira a megbízhatósága válik kétségessé, mint inkább teljessége, az nevezetesen, hogy minden apró részletre kiterjed-e ez az ismeret. Megkockáztatható ez a kijelentés, mivel az elbeszélő nem egyszer helyezkedik a szereplő pozíciójába, vagy tesz úgy, mintha aspektusa azonos volna a szereplőével, de legalábbis ennek elhitézésére törekszik. Ennek következtében a művészet megvalósításának eszközei, a produkciót mozgató mechanizmus az előadóéval szinte azonos jelentőségre tesznek szert, a mechanizmust a szereplő életre kelti, illetőleg a szereplő akkor lehet művész, ha a mechanizmus „titkai” rejtve maradnak, továbbá akkor, ha a számára tervezett mechanizmust mozgásba hozva „törvényei”-nek engedelmeskedik. S minthogy a „művész” – mint volt róla szó – *megeleveníti, létrehozza* a mechanizmus működését, nélküle mindössze holt tárgy lehetne, úgy közvetít a gépezet (s nem annyira a beszéd vagy az énekhang!) meg az előadó között, hogy személyisége működése közben alkotódjék meg. E személyiséget

18 BORI Imre joggal hangsúlyozza az erotika előtérbe kerülését az idősödő Jókainál: *A magyar fin de siècle írója: Jókai Mór* = Uő, *Varázslók és mákvirágok: Tanulmányok*, Újvidék, 1979, 5–121.

vagy az illúziót minden alkalommal újra meg újra meg kell teremteni, méghozzá anélkül, hogy „esztétikai” szempontból nyugvópontra jusson a kérdés: mennyire művészet az, amely megalkotódik, amelynek az előadó szó szerint testet ad, amelynek kedvéért a „vegyes” közönség (tehát nem az ún. elit, de a *Magnétában* az is) látogatja az előadás helyszínét, adott esetben a cirkuszt, más szóval: ami cirkuszi funkcióba kerül.¹⁹

Visszatérve a „cirkusz”-művészek önarckép jellegére, Jókai bizonyosan nem az ilyen törekvések útján indul el, s az sem dönthető el egyértelműen, hogy a populáris, a közönséget közvetlenül megszólító tendenciák integrálásában érdekelt „művészeti ágazatot” a hagyományos értelemben vett művészetekkel egyenrangúként kívánja-e elismertetni. Mivel bármilyen tágan vonta meg Jókai az általa művészetnek hitt (szellemi) tartomány határait, a materialitást jóval határozottabban érvényesítő, a (segéd)eszközöket jóval szemléletesebben használó (azok rettegтетő-gyönyörködтетő erejével, lehetőségeivel nem egyszer kérkedő) „cirkusz-művész”-re (látszólag) egyáltalában nem kétségek nélkül tekint, de nem fogadja idegenkedéssel a népszerűséget, a művészethez való, *szellemi* erőfeszítést bizonyára kevésbé igénylő hozzáférést. Az általam idézett Jókai-írásokban viszont nemigen találtam olyan meggyőző bizonyítékot, amely problémátlanul hitelné el mindennek ellentétét. Talán kevésbé perdöntő, hogy pályáján a színműírásnak (a tragédiának, a vígjátéknak, a népszínműnek, az őskort megjelenítő, „eposzi” funkciójú darabnak, a *Leventének*, illetőleg a színházavató prologusoknak stb.) számottevő szerep jutott, már csak a színésznő feleségek révén sem lehetett sem az előadás, sem a színműírás nem szívesen művelt foglalatosság. A színkritikától sem tartózkodott Jókai egy meghatározott periódusban, noha az opera nem volt szíve szerinti műfaj, nem egyszer ironizáló távolságtartással nyilatkozott róla.²⁰ Kapcsolata Liszt Ferencsel változó volt, munkatársi és pamfletbe vetített kritikusi viszony egyképpen megesett a pályán.²¹ A képzőművészetben jártasabbnak bizonyult, utóbb fogadott lánya és veje közvetítésével, noha az utóbbiak

19 SZAJBÉLY Mihály *Magnéta*-elemzése amelleтт érvel, hogy az általam művészeti perversálódásként aposztrofált „Gesamtkunstwerk”-befogadás az előadások közönségére jellemző, de az elbeszélő Magnéta zenével kísért mutatványát művészetként közvetíti s fogadja el. Evvel csak részben értek egyet. Vö. *Magnéta: Mit vonz magához a Jókai-mágnes = Jókai & Jókai*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Bp., 2013, 259–272, főleg: 269–270. Bár *Az elfelejtett regény* c. művemben idéztem, hadd figyelmeztessen az elbeszélésben megnyilatkozó ambivalenciára. Magnéta mutatványai elsősorban „ideálisan érzékingerlők”, a kísérő zenét „ügyes zenepiráta (= kalóz) lopogathatta össze mindenféle mystikus zeneművekből”. Ez nem bizonyosan a fenntartás nélküli tetszés jele, s így mintha ellentmondana némileg Szajbély tézisének.

20 Kakas Márton színes kritikáinak hangoltsága aligha lehet perdöntő Jókai dramaturgiai ideáljának megítélésében. Az idézett *Cikkek, beszédek* 5. kötete (de már a 4. is) gazdag válogatást ad. Színművei, regényeinek dramatizálásai messze nem az életmű csúcspontjaira helyezhető alkotások, népszínművei, kivált a *Bolondok grófja*, inkább érdemlik meg a figyelmet. A *Levente* mitologizálása ellenpontot alkot *A kiskirályok* mitizáló őskutatásával.

21 A *Holt költő szerelme* c. melodráma közös munkájától (ebbe Laborfalvy Róza előadása is beleértendő) a Liszt Ferenc nevével megjelent, cigányzenéről írt, kevésbé sikerült könyvével kapcsolatos állásfoglalás Jókai különféleképpen nyilatkozik meg. A kérdést részlegesen és némileg elnagyoltan tekinti át PRAZNOVSZKY Mihály, *A zongorakirály és az írófejedelem csatája: Liszt és Jókai egyoldalú vitája = Jókai & Jókai...*, i. m., 107–115.

éppen nem a magyar festészet legkiválóbbjai közé sorolhatók (az ismerős festők közül azonban Munkácsy Mihály igen). Egyszóval széles az a „poétai mező”, amelyen Jókai és a művészetek együttes megjelenítése elképzelhető, annyi azonban állítható, hogy csak az életmű utolsó évtizedeiben bocsáttatik be (s most nem vitatnám, milyen mértékben) a technikai médiumoknak részben kiszolgáltatott, a Gesamtkunstwerk sok tekintetben – nemcsak Richard Wagner perspektívájából – trivializáló „cirkuszművészet”. Ennek „esztétiká”-ját Jókai természetesen nem dolgozta ki, elméletibb érdeklődése a leginkább prózai epikája önértelmező gesztusaiban érhető tetten (kései utószavak regényeihez), illetőleg „meta-regényi” fejtegetésekben, amelyekkel egészen korán él, viszont ezek szerkezetalakító munkája inkább az öregkori alkotásokban figyelhető meg (nem egyszer a *mise en abyme* lehetőségeit kihasználva).

A szóban forgó két elbeszélés, az *Unica* és a *Három pár*²² részint a *Magnéta* vonzáskörzetében elemezhető, részint a művészet területének (legalább részleges) újragondolásában. Az elbeszélő ugyanis mindkét esetben más Jókai-műveket is bevon a történetek közé (az intratextualitás Jókainál korántsem szokatlan jellegét árnyalando), s földrajzilag és „cirkuszművészetileg” is kiterjeszti a történetek hatókörét. Az események helyszíneit, a sűrű cselekménymondást így olyan kortársi elemekkel dúsítja föl, amelyek az egykorú újságolvasó számára nem akadályozták a befogadást, de a mai olvasó számára jegyzetelést igényelnek, eloszlatván a tévhitet, miszerint Jókai képzelőereje az adatok, a tények „kitalálása”-val jeleskedne, nem pedig az adatok, tények csoportosításával, rétegzésével, furcsának tetsző összefüggésekbe állításával. A figyelem már csak azért is elkerülte Jókainak e két elbeszélését, mivel a komorabb hangvételű kései Jókai-regények ugyan bővelkedtek a szatirizálás (keserűen) ironizáló részleteiben, de a tragikus vagy tragizáló világlátást sugározták, és a körülményektől megkeseredett író portréját „hitelesítették”, elbeszéléseink viszont boldog befejezésükkel a világ elrendezettségét, elrendezhetőségét, a humorral teli világlátás esélyeit hirdették – még akkor is, ha hangsúlyozottan egyedi, személyre szabott happy endinget feltételeztek, melynek ára: kivonulás a világból (secessio), az excentrikus figurák excentritást elfogadó sorstörténetét fölvezolv, ironizálástól sem teljesen mentesen. Az sem hallgatható el, hogy a hírlapi közléseket követőleg a *Hát-rahagyott művek* egyik, általában nagyon kevésbé ismert(etett) kötetében²³ jelentek meg, a kutatás jó darabig hitte el a tézist az öreg, ám kora ellenére, úgy gondolom, egyáltalában nem vén Jókai hanyatlásáról, műveinek kiüresedéséről, a szokásos Jó-

22 A két elbeszélés problémakörét már érintettem *Az elfelejtett regény* c. munkámban. JÓKAI MÓR, *Van-e még új a nap alatt: Elbeszélések*, Bp., 1912, 32–40, 46–53. Az innen vett idézeteket a továbbiakban külön nem hivatkozom.

23 Az igen hasznos *Jókai-szótár* (szerk. BALÁZS Géza et al., Bp., [1994], 1–2) sem vesz tudomást a *Hát-rahagyott művek* tíz kötetéről. Az *Unica*-ban a „rendes” megszokottat, általánosan elfogadottat jelent, az „atléta” azonos jelentésű az akrobatával, az „aelodicon”: kintorna. A *Három párban* az „ezenben” nem sajtóhiba, hanem tájszó, amely nem lelhető fel SZENDREY Zsigmond szógyűjteményében: *Jókai Mór tájszavai*, MNy, 18(1922), 180, csak tájszótárakban, mint különböző vidékeken eltérő jelentésű szó. *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*, gyűjt., szerk. SZABÓ T. Attila, Bukarest, 1982, III, 568–569. hasáb; SZINNYEI József, *Magyar Tájszótár*, Bp., 2003 (reprint), 524. hasáb; *Új Magyar Tájszótár*, főszerk. B. LŐRINCZY Éva, Bp., 1988, 2, 240.

kai-írásmód ismétléséről, valamint a közönségszerző, hatásvadász Jókai csekélyebb értékű műveket produkáló voltáról.

Az *Unica* szereplői két kontinenst járnak be, a szereplők sorsa a latin-amerikai kalandor- és a cirkusz-lét között ível, a mutatványok a jongleuse-ségtől (így!) a zenés egyensúly-gyakorlatig, az akrobatikus „művészetig” szemlélhetők. Az egykorú színi alkalmatosságok között a Budapesten 1890-től működő Hölköm-színházat, illetőleg a majomszínházat, majd az automataszínházat („ködfátyolképeivel”) említi,²⁴ hogy aztán az artista pár gyermeke okozta szerencsétlenség után a leánykának, Unicának választási lehetősége legyen az énekesnői, a színésznői és tetovált testét mutató pálya között, a leányka természetesen (?) a legutóbbit választja. Ez utóbbi minőségében szerepel Budapesten, az Andrassy úton – visszautasítva a Barnum-cirkusz kedvező ajánlatát –, s egy majom társaságában mutatva a tetoválástól láthatatlanná, mégis szemlélhetővé tett testet. A kontinensek ebben a mutatványban érnek össze, a kintorna megszólaltatta Rákóczi-induló dallamára járja el Unica a „négerek csárdását”. A nagyobb jövedelmezőség érdekében több, közönségnek szóló változattal kísérleteznek, így fotográfiákkal és kinematoszkóppal, míg végre Unica képivé, festménnyé tételét szorgalmazzák, s ehhez kéz nélküli, a lábával festő művészt találnak. Míg a leányka angolul, Amadeo csak olaszul tud, egymás társaságától elbűvölten tanulják meg az együttlét során beleszerelmesedett fiatalok a másik nyelvét, a festő Droz automatagépésszel²⁵ kezeket csináltat magának, a boldog pár eltűnik a cselekményből, a mutatványosok közül, a világból.

Az elbeszélés sok mindent fölmutat Jókai elbeszélő művészetéből, reagálásából a korjelenségekre, de a művészetben mutatkozó váltások jellegére is kitérhet az értelmezés. A kalandregényi bevezetés Közép-Amerika viharos történetét idézi meg, hogy a hadvezéri rangban ágáló „flibaszter”, Maux és házastársa, Xiou artistává válását előkészítse.²⁶ A kevert nyelvű előadás az elbeszélő ironizáló magatartását hivatott megjeleníteni, a menekült kézpénzt konvertál, anektál házastársat (jogi terminusok leszállítása a kalandregényi szintre), majd észak-amerikai felekezetek házassági szokásait idézve, a Costermangeroké mellett köt ki, ezt az elbeszélő – némi bizonytalansággal – utcaszeprőeknek fordítja (a mai nyelvben costermonger: ’mozgóárus’), míg a rendhagyónak tűnő esküvőt a „polgári hivatalok”-ban és „három templomban” megáldott házassághoz hasonlítja. A megáldó verbi divini miniszternek neveztetik. S itt hadd említsem, hogy az 1903-ban, az Új Időkben (I, 307–310, 329–334) megjelentetett *Unica* az egyházi-polgári házasságkötés évtized előtti, meglehetősen heves egyházi-polgári vitáira céloz, miként az egykorú európai (gazdasági) bukások tragikussá fajulható kimenetelét említve (ide-renghetnek *A lélekidomár* első fejezetei) a kalandorságból a cirkuszban menedékre lelő házaspár életmódváltását mutatja be. A továbbiakban már „művészpár”-nak említi az elbeszélő. S hogy a művészi produktum bizonyíttassék, az előadásmód más szókins-

24 ALPÁR Ágnes, *A Városliget színházai = Magyar színháztörténet 1873–1920*, szerk. GAJDÓ Tamás, Bp., 2001, 199–219.

25 Kronológiai okokból nem lehet a mechanikusként nevezetessé lett Henri-Louis Droz (1752–1791), svájci születésű francia „mécanicien” (gépeket feltaláló).

26 A novellában említett William Walker (1824–1860) orvos, ügyvéd, rövid ideig nicaraguai diktátor volt. Jókai itt sem sokat törődik a kronológiával.

csel telítődik: a művészi szerszámok közül előkerül az *aelodicon*, amelynek dallamára állatok produkálják magukat, s a dal fölidézi annak az Ira Aldridge-nak emlékét, aki az 1850-es esztendőkből vendégszerepelt Pest-Budán,²⁷ méghozzá Shakespeare-szerepekben, hogy aztán a filibaszter²⁸ és az erdei nimfa (a művészi produkciót alátámasztandó Ovidiusra hivatkozik az elbeszélő)²⁹ közös mutatványának leírása történjék meg, s a szakszókincs némi karikírozásával Sámson bibliai történetének szembeállítását végzi a jelen mutatvánnyal. A produkció leírása nem nélkülözi a szakszerűséget, egy kitérő a humoros hatásra törekedve beülteti a nézők közé (egy említés erejéig) a köztársasági elnököt, akitől megkérdik: meg tudná-e ismételni az akrobata és neje mutatványát. A köztársasági elnök „God bless no”-ja nemcsak a más nyelvet vonja be az előadásba, s ezzel (ismét, „folyamatosan”) kizökkent, hanem el is választja a két epizódot, ami következik, Unica születése, az akrobata-kintornás kintornával keresi kenyerét, míg nem születik meg a leányka, s míg vissza nem térhetnek a cirkuszba. Unica elzárva marad szülei világától („apja akrobata, anyja jongleuse”, ez utóbbi a szónak tágabb értelmében; másutt anyja „szilfid”: ez utóbbi etimológiája szerint lepkét, pillangót jelent görögül, pontosabban az a hernyó, melyből a pillangó kél ki, egy más magyarázat szerint az anyagi és az immateriális közötti létező, többnyire a lég szelleme).³⁰ Bármelyik értelmezést fogadjuk el, s nem elégszünk meg a légiesen könnyű jelentéssel, amely francia eredetre utal vissza, Unicának a szobájában munkálkodó szüleire gondolva a szilfidnek démoni vonatkozása képződik meg: „Ez a pokol! Az ő szülei ördögök”. Csak tizennegyedik születésnapján csempésződik be szülei munkahelyére, a cirkuszba. Az előzőekhez visszatérve, a szókincs felvillantja a mitológiát, az alvilágot, amelytől a fölserdült Unicát gondosan távol tartják, akár az „Olymptól”, más művészszüllők nevelte „csodaszép gyermekek” honától. A történet (eszerint) az antik és a modern, a mitológiai (mítosz) és a köznap, „az igazi színház, cirkusz” és az említett három „mulatóhely” között oscillál, az elbeszélő körbe tekint, a művészpár mellett fölfedezi a koldussá szegényedett, valamikori „hírhedt művésznő”-t, az elbeszélő meg azt, mily közel esik egymáshoz a komédia meg a tragédia, a nevetséges meg a fenséges. A Barnum-cirkusz előadásai komédiának minősülnek, Xiou sorsa tragédiának; az anyjáért rettegő Unica kiáltása megzavarja Xiou-t, aki repülne lányához, „Sámson nem bírja elkapni a kezével, a szilfid leesik és kitöri a nyakát”. A mutatvány színes-érzékletes nyelven olvasható; a tragédia szűkszavúan, dísztelenül. Kurta bekezdések jelzik (ismét) a váltást. Ezt követőleg hangzik el az apa részletező ajánlata, újólág szaknyelven, az énekesi-színészi mesterség tárgyyszerű ecsetelésével. A filibaszter (nem Sámson, nem akrobata) megfesti „Unica minden tagját a tetováló művészet minden remekeivel”. Újólág művészet, idéző-

27 *Ira Aldridge* [ejtsd Ájra Eldridzs], Vasárnapi Újság, 1(1854)/17, jún. 25., 141. Valószínűsíthető, hogy Jókai írása. A kiejtési tanács ugyanaz, mint a novellában. A kritikai kiadás megfelelő kötetének adatai között kérdőjelesen van feltüntetve ennek az írásnak a címe.

28 A flibuster (flibustier franciául) kalózt, haramiát jelent.

29 Az *Átváltozások* I. könyvéből Daphné, az V.-ből Arethusa jöhet szóba mintaként.

30 *Sylphe*: a késő középkori mágiaiban a levegő férfi szelleme, Paracelsusnál légi szellem, amely Elementargeistként aposztrofálódott, a görög eredetű silphéből eredeztethető ('lepké'). Manfred LURKER, *Lexikon der Götter und Dämonen*, Stuttgart, 1989, 390.

jel nélkül. Az elbeszélő nem habozik a „teljes, tökéletes toalett” alapos, színes leírásával a művészet főnevet, megjelölést indokolni, noha ironikus közbevetése („Ezen a kosztümön a divat nem változtat”) mintha leszállítaná a megjelölés értékét, a leírás ellenben mintha visszaállítaná, beiktatva az ábrákat a mitikusba-ezoterikusba („abracadabra jelvényei, a Zodiacus szimbolumai”), csodaszép termet és „szép viselet” megfeleléseiről szólva. Az elbeszélés fölerősíti a mitikus-ezoterikus célzásokat: „Egész takarója egy indus³¹ köpeny volt, tarka napmadár tollakkal összerakva. Azonkívül egy hermelin-palást, a mit levetett, ha látogató jött.” Főleg az utóbbi beszédes, hiszen a hermelin egy menyétfajta, színe miatt a tisztaságnak, az ártatlanságnak és a megvesztegethetetlenségnek jelképe, a keresztény művészetben Krisztus-szimbólum, az ördög legyőzője.³²

Amellett, hogy az Andrassy út egyik palotája helyet ad ennek a látványosságnak, ajánlatos fölfigyelní Jókai érzékenységre, amely a korszakban már nem ismeretlen testre írás, testre rajzolás mint képi műalkotás témakörét feldolgozta a művészi váltás, a művészetszemléleti újragondolás keretében; elbeszélője ugyanis nem dönti el, hogy a „magas”, „elit”-művészettel egyenértékűnek minősíti-e a „virágkert”-té festett test látványát, vagy csupán performatív aktusként kezeli a kiállítási tárgyként is napi tevékenységét (fésülködés, étkezés, a mandolin pengetése, tánc) végző Unicát, kinek apja immár a Herkules minősítést kapja, és kintornásként működik közre, őrző-védő szolgálatát teljesítve. Innen továbblépve emlékeztetek arra, hogy első nekifutásra a „reprodukció” csődöt mond, nem lévén mód a színek visszaadására a fénykép segítségével. Ehhez vissza kell fordulni a festészethez, a testképről készítendő képhez, a ritkasággyűjteménybe illő Unicát lefestendő az épp onnan előlépő Amadeo lesz a hiteles személy, aki a maga nemében „remekmű”-ből remekművet tud alkotni. „Az eszményi szép női testen kívül a mindenféle színű ábráknak felülfestése aprólékos kidolgozással. S az első képet követte a második és a többi, mindenféle álló és pihenő helyzetben. Kész vevők voltak rá s a sokszorosításért mesés összegeket ajánlottak a műárosok, a miken a művész és modellje osztozott.” A szókincs visszajutott a művészet körébe, a technikai reprodukálhatóság és sokszorosítás első fázisához érkeztünk: a képek egyesével, művészi igénnyel készülnek, a „modell” jelenléte nélkülözhetetlen, viszont a testkép az állandóságot jelzi, nyitva a tömegáruvá válás előtt. Unica üres világa érzelmekkel telik meg a reprodukálás során, s a festő „igazi férfi”-nak bizonyul, „a ki legyőzte a mostoha sorsot”. A nem túlságosan terjedelmes elbeszélés egyik epizódjaként idéztetik föl a lábával művészt alkotó Amadeo története. A hajlam a festészetre apai örökség („rajzmester, aki üres óráiban arcsképeket fest, olcsó áron. Népszerű ember”), anyja az idiosyncrasia áldozata (ennek *A Magláy-család* című elbeszélésben is számottevő szerep jutott).³³ Ilyen módon a mitológiai-ezoterikus mellett az előítéletes-babonás elem is szóhoz jut, valamint a korszak sejtelmes tudományosságára hivatkozó magyarázat; a festővé váló ifjú pedig (ismét mitológia!) Danaé-alakokat alkot (a megközelíthetetlen

31 Az „indus” itt bizonyára indián, tekintve a történet közép- és észak-amerikai vonatkozásaira.

32 Manfred LURKER, *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart, 41988, 809–810 (Wiesel címszó).

33 Elemzésemben kitértem az idioszinkrázia szerepére a történet alakjainak értelmezésében: *Egy furcsa Monarchia-történet* (Közelítések a Magláy-család című elbeszéléshez), ItK, 116(2012), 71–82.

toronyba zárt Danaét az őt megkívánó főisten, Zeus aranyeső „alakjában” látogatta meg), mintegy előre jelezve története kibontakozását.

Sokszoros vonatkoztatási rendszerbe szövődik a filibaszter-Sámson-Herkules, aki – artista kifejezéssel élve – mintegy untermannja a hozzákapcsolódó két nő történetének, a boldogságból a szerencsétlenség, a világból kizártságból viszont a boldogság felé tartó eseményeinek, miközben a magát művészetként fölkináló, elfogadtatni akaró új formák, „alakzatok” követelik helyüket a művészetek újjáalakuló rendszerében. Unica teste a festészettel rokonul, Xiou légtornászi mutatványban szilfid(dé alakuló) lénye „izgalomgerjesztő”-nek bizonyul. Xiou naponta kísérti meg a tér legyőzését, Amadeo aprólékos munkával készíti el Unica-változatait, amelyek majd színnyomatban fognak terjedni, olyképpen, hogy megidézik az immár jelen nem lévő „modell”-t. A mutatványok igen összetett játékával (Xiou és Unica látványelemek közé csempész auditívakat, elénekelvén a kintorna énekeit) korforduló ígérkezik, jöllehet az emlegetett népszerűség, „tömeg”-érdeklődés éppen nem a táguló művészetszemléletnek, hanem a közérthetővé, különösebb erőfeszítés nélkül felfoghatóvá, egyben szokatlanná-újszerűvé tett összművészetnek szól, amelyben a szemlére tett emberi test, olykor oly „kosztümben, a minőben az erdei nimfát festi Ovidius Naso”,³⁴ olykor selyemtrikóban, olykor a tetoválastól (teljesen) elfedetten legfőlebb sejtet, mintegy „utal”, s ezáltal kelt érzéki ingert.

A tárgyalt-tárgyalandó két elbeszéléssel azonos kötetben, a *Melyik a férfi?* csattanójaként hangzik el a címadás, miután lezárul a megbénult újságíró és az őt eddigi megjelenéseiben-foglalatosságaiiban egyre ügyesebben és hatásosabban helyettesítő felesége története.³⁵ A *Három pár* című „életkép” (jelenthet szó szerint az „életből” vett képet, noha az elbeszélt történet meglehetősen bizzarr fordulatokban gazdag, műfajt, melybe anekdotikus elemek lopakodhatnak be, továbbá utalhat az elbeszélés módjára, nevezetesen arra, hogy a történet képek fölvázolásával indít, s aztán mozgatja a képeken lelhető figurákat, hogy eljuttassa a boldogító kifejeletig, amelybe viszont groteszk elemeket csempész be). Az elbeszélés Mr. Barnum „világhírű múzeumá”-ba vezet, és három hölgy portréját ígéri. Az első, lady Elvira Mac-Dimon (daimonnak, démonnak volna értelmezhető, ha az elbeszélő nem szolgálna a hölgy részletező rajzával), az ír arisztokrata sarj ugyanis „két métert és kilencz centimentert ért el”, jellemzésül: „mintha a legügyesebb szobrász modellozta volna valamely nyilvános szökőkúton felállítandó Niagara nymphájának: emberentúli nagyságban. Azért is úgy hitták, hogy az óriás »Venus«”. Személyének, használati tárgyainak emlegetése ehhez igazodik, s a túlzások halmozása, a szándékolt elrajzolás komikumforrásként működik. A másodikként említett hölgy szintén előkelő származék, az „ó-castilii hidalgók legrégibb nemzetségéből” való. Az ellentéte óriás Venus társának, elhalmozva szép tulajdonságokkal, ismerettel, a Don Diego Fernandez y Todos Lodrones e Santa Calamisa mexikói grand „összes birtok”-ának örököse (a Todos egészset, a Lodrones tolvajokat jelent, a névadásnak azonban nem lesz következménye, annál inkább az alábbiaknak): „Csakhogy ez az összes birtoka Don Diegonak nem állt egyébből, mint egy óriási nagy bolond sza-

34 Vö. a 29. sz. jegyzetben i. m. (*Átváltozások*).

35 JÓKAI, *Van-e még új...*, i. m. (22. jegyzet).

kállból s annak megfelelő bajuszból. Donna Liának akkora bajusza és szakála volt, mint egy tambur-majornak”. Ez engedi meg, hogy a Calamisa helyébe a Calamitosát, a ’szerencsétlen’-t tegyük. A harmadik hölgy neve nem kevésbé figyelemreméltó: Palmyra Hastnix, s egy korábbi philadelphiai szépségkiállítás tizenegyedik helyezette. Palmyra ókori szíriai város, fénykora Zenóbia királynőhöz fűződik (a Zenóbia név is felbukkan a Jókai-életműben, például román leánynévként az *Egy az istenben*), a nemes csengésű leánynévvel szemben a Hastnix a német-osztrák ’semmit nem bírsz’ jelentésű megnevezés. Az elbeszélő költőt és festőt hívna segítségül a hölgy megismertetésére, fényképeit hatalmas nyereséggel árulják, aranyszínű hajzuhataga bokájáig ér le (az *Én, Csillag Anna* korában vagyunk, a Monarchia lapjaiban reklámrajz/szöveg hirdeti a dús hajú leányasszonyt, még a két háború közötti lengyel irodalom kiemelkedő szerzője, Bruno Schulz is emlékeztet egykori megjelenésére a Monarchia lakóinak tudatában). Egymásnak ellentmondó szépségek teszik érdekessé szemét és azok környezetét. „A veres hajjal disputáló szemöldök, s a hosszú pillákkal árnyékolt mandulametszésű szempár. / Dehogy pár! Egy-egy két különböző párból. Az egyik fekete, mint a szén, a minek csak a közepe égő parázs; a másik kékes-zöld, mint egy tó, a minek a fenekére lehat a napsugár. A kinek a tüzes fekete szem tetszik, ott van, eléghet benne; a kinek a kék tetszik, ott van, újjászülethet benne.” S az elbeszélő naivat játszó kommentárja: „Csodálatos, hogy azért még sem akart senki se égni, se újjászülni miss Palmyra csodaszép szemeiben.”

Az elbeszélő szerepet vált, a fölvázolt helyzetet „analysál”-ja. Analízise (nem meglepő) nem mellőzi az ironikus megközelítést, a második kombinációval kezdi, az első „mint a jó erkölcs és tisztesség szabályaival ellenkezőt, még csak tárgyalásra sem” akarja bocsátani. Előbb egy vagyonilag disztिंगvált úrnak szánna Palmyrát, de fényképeinek elterjedtsége akadálya lehet a frigynek. Egy „jámbor és becsületes könyvvezető” (értsd: könyvelő) megosztaná idejét a hölggel, a könyvvezető reggel kilenctől ötig ül irodájában, Palmyrát elfoglaltsága a Barnum-múzeumban esti öttől reggel kilencig köti, „ez ismét lehetetlennek látszik, ugyanazon okok miatt, a melyek tiltják a napnak és az éjnek összeházasodását”. A köznapi a meseivel, a regebelivel kapja magyarázatát, s a különmemű tényezők együtt-emlegetése ugyancsak a komikum forrása lehet. Negyedik kombinációként egy szerény jövedelmű ifjú lehetne Palmyra férje, „dohánytrafikát nyitnának”. A fölvetés azonban hírlapi „vadkacsaként” sem volna elfogadható.

Barnum úr nem nyugszik, s megleti a megoldást gyűjteménye három hölgye számára. Lady Elvirának juttatja a kaucsuk-embert; az ő produkciója abban áll, hogy hiába kötözik egy karszékhez, ki tud bújni, olyan alkat, hogy „testének az alsó része előre fordulva kankant tánczolt, míg felső része hátrafelé fordulva erkölcsi prédikációt tartott”. A mutatóvány már (még?) nem igényli a művészetbe sorolást, a hölgy utazótáskába gyömöszöli a kaucsukembert, a „Colossal-Venus”-nak adatik egy férj a „pakktáskában”. Lia Fernandeznek is jut férj, Mister Muffi személyében. Az indiánok fogságába esve egész teste „betetováttatott”. Két társa meghalt a művelet közben, ő a maga nemében „tökéletes példány” lett. „Nem volt testének körömnnyi foltja a mi tűszúrással rajzolt ábráktól ment maradt volna. Láthatók voltak rajta napok, holdak, csillagok, virágok, négy lábú és szárnyas állatok s mindenféle csúszómászó hüllők. [...] mister Muffinak

azon a helyén, a hol más ember bajuszt, szakállt viselt, sárkánykígyók és delfinek voltak láthatók.” A „műtét”-et ezúttal is „művészi remeklés”-ként aposztrofálja, ám az előző elbeszéléssel szemben Muffi különösnek elgondolt alakját a hölgygel kötendő házasság szempontjából értékeli. Donna Lia az antik emlékezet vonzaskörébe lép, azáltal, hogy Bereniké királynőhöz hasonlóan, akinek fürtjei csillagzattá váltak, haját áldozta föl – legalábbis Jókai kedvelt forrása, ahogy itt írja, a Dictionnaire d'Amour szerint –, lemondana bajuszáról, szakálláról,³⁶ ám enged a vőlegény protestálásának. „Tehát maradt a statusquo”. Jókai viszont a rétegnyelvek keveréséhez marad hűséges. Palmyrához csúfságával kitűnő férfi való, a delejességre (Jókai régi témájára) hivatkozva, az ellentétek vonzzák egymást, de ezt „kívánja az aisthesis”. Mitológiai alátámasztás: „Ezért festették a klasszikus világba a legszebb nymphákat társaságban a legcsúfabb satyrokkal.” Palmyra rálel a „csontvázférfiúra”: „Az arcza egy halálfő. [...] Méltó tanulmánya az anatómusoknak. Úgy hitták, hogy sehogy se hitták; az volt a neve, hogy »Skelet«.”

A történet azonban nem itt végződik. Barnum kiházasítási akciója nem egy alt-ruista elismerést érdemlő tette. Kockáztat, költségekbe veri magát, hogy a szertartást követő vendégségre belépti díjat szedhessen a vendégektől és a „néző publikumok”-tól. Az esküvő a szertartást végző papot hozza zavarba, nem tudja eldönteni, melyik a menyasszony, melyik a vőlegény – a betetovált, kihímzett, tűszúrással rajzolt ábrákkal, a kék és veres porral bedörzsölt Muffi és a bajszos-szakállas donna Lia Fernandez előtt tétetik föl a kérdést.

A *Három pár* szókinccse hasonló rétegzettségű, akár az *Unicé*. A divat francia szavai (chignon: 'konty', ceinture: 'öv') mellett a mitológiai utalások (nympha, Venus), illetve „használati” tárgyak (diadém, karperecz, jégtartó veder, theás csésze, cognacos kupicza) sorakoznak lady Elvira közegének jellemzésére, Lia Fernandez „kultúra”-ját igazolja, hogy franciául és angolul deklamál, „énekelt minden operából”, saját zongora- vagy gitárkísérettel, „tánczolt mint egy tündér”. A harmadik hölgy bemutatásakor az elbeszélő a művészeteket hívja segítségül (milói Venus), szobrásmintának (modellnek) beállítva festményekre, szobrokra történik utalás, sphynxként is megjeleníthető, „remekmű” voltát Barnum üzleti egyenlegei igazolják vissza: dollár, osztalék, költségvetés – a számok jelzik a szókinccs-váltást. Az analízis számító, „tudományos” megközelítést ígér, ennek megfelelően az elbeszélő „kombinációk”-ba bonyolódik, miközben a vadászó Diána emlegetésével utal egy fényképre, a technikai sokszorosítás személyiséget illető (közvetett) hatáslehetőségére. A továbbiakban az elbeszélő a kiszemelt vőlegényeket mutatja be, a különféle életterületekről vett kifejezésekkel (produkció, négyágú penicilus), a már említett Muffi átváltoztatását testképét előidéző „művészi remeklés” leírásával, a tett különféle megnevezésével éri el. A delejesség, az anatómus, a „Skelet” (idézőjelbe téve) a pontosságot mímelő narrátor szótárából származik. A humor forrásául az egyes szereplők leírásakor alkalmazott „vágás”-ok

36 Ptolemaiosz Euergetész nejeinek hajfürtjeiről csillagképet neveztek el. Jókai emlékezetből nevezi meg több elbeszélésének forrását: *Dictionnaire contenant les anecdotes historiques de l'amour: Depuis le commencement du Monde jusqu'à ce jour*, Troyes, 1811. Három helyen lelünk Bérénice történetére, az első kötetben önjogán (368–369), a másodikban (285–286) *Démétrius*, az ötödikben (47–48) *Polémon* címszó alatt. A Jókai-idézte esetről egyik locus sem emlékszik meg.

szolgálnak, melyek célzások, elhallgatások, ajánlatok az olvasóknak az összejátszásra, a mitológiai alakok, jelenetek, események és a köznap, cirkuszi-múzeumi létezés szembesítéséből adódnak, némi travesztálás jelleggel; ellentéteket forgatván meg, itt és másutt a „fenséges”-t (a mitológiai eseményhez fűződő képzetet) a jelenkori, triviális, hétköznapi körülmények közé állítva. Az elszegényedett grand képtelen volt pénzhez jutni, de bajuszban-szakállban örököse, leánya „évenként háromezer dollárt hajtott”. Az elbeszélő hangneme az ál-hitetlenkedésbe csap át, mintha a yankee-kből kivészett volna az üzleti, a vállalkozó szellem, „senki sem akart ennek az aranygyapjúnak Jazonává lenni”. Palmyra: „tündéri”, „fehér lilium”, gyöngysor foga, mandulametszésű szempár, fényképén Diána, volt róla szó. Barnum múzeumában „bárony trónon ül”. Csak hogy ami híressé tette, szépségét megörökítő, két shillingért megvásárolható fényképe okozza „fatális állapot”-át; ismét a kontraszt, a fátum meg Diána és a múzeumi „tárgy” oly szembesülés, mely a második kombinációt a lehetetlenség birodalmába utalja. Nem marad más hátra, mint annak keresése, ki az, aki Palmyrához hasonlóan „Barnum múzeumában szerzi a jól megérdemelt dollárokat”. S míg az elbeszélés különféle bekezdéseiben jól elhelyezve üzletről, vállalkozásról, dollárokról, shillingről olvashatunk, másfelől az elbeszélő megpendíti az „önként támadó szívhajlam”, a „tisztán lángoló szerelem” motívumát mint eshetőséget, anélkül (vagy azzal együtt), hogy a megcélzott olvasóközönség egyetértésére számítsa. „Eszközei”: az állandó „kitekintés”, visszavonás, a szókincs váltogatása, ebből kifolyólag a fenséges és megkérdőjelezése, szavak jelentésének kifordítása, sőt jelmondatok leszállítása alacsonyabb szintre (*honni soit qui mal y pense*: 'szégyen reá, ki rosszat gondol', a térdszalagrend jelmondata, más fordításban: 'huncut, aki rosszra gondol', kerül félreérthető szituációba): „Annyit azonban el lehet mondanunk, hogy az öltözetének azon kiegészítő része, melyet Ó-Angliában érdemrend gyanánt viselnek, [...] átmérőben 24, kerületben 85 centiméter számmal volt jegyezve.”

Jókai (leg)utolsó alkotó korszakában a civilizációs kritika vezérelte regények, a nemzeti-társadalmi konfliktusok feloldhatatlanságán érzett borúlátás mellett, annak „árnyékában” is közzétett olyan elbeszéléseket, amelyek részint új adalékokkal járulhatnak hozzá a komikumot tárgyaló elméleti megfontolásokhoz, részint tematikai változatosságukkal gazdagítják a nagyvárosiasodás fölvetette kérdésekkel foglalkozó (magyar) irodalmat, s a maguk módján felelnek a művészetbe besorolhatóság kritériumainak változó előfeltételezéseire. S teszik ezt – ismétlem – a cirkuszi tárgykör különféle történetekbe vetítésével, ezzel összefüggésben a hagyományos művészetek szétválasztottságának megkérdőjelezésével, részt kérve és kapva az újfajta szórakoztatási, népmulattatási lehetőségek narratív értelmezésének folyamatában. Egyben olyan új, a Városligetben létrehozott hazai és vendégszereplő külföldi együttesek előadásainak tematizálásával és problematizálásával, amelynek révén az író a folyamatos műfaji átrendeződéshez igyekszik hozzájárulni. Az általa megteremtett, hol sokat tudó, hol ál-naiv elbeszélő egyszerre vázolja föl a cirkuszi előadások szereplőinek nyilvános és a kulissszák mögött zajló életét, az általuk létrehozott produkciót, a közszemlére kitett test „művészetét”, általa a testfestészetnek mint új „művészeti” ágnak hatáslehetőségét, de céloz a publikum elvárásaira és reakcióira is. Az valószínűleg eldönthetetlen, hogy az

elbeszélő mennyire tartja művészetnek, vagy mennyire véli alacsonyabb rendű megnyilatkozásnak az akrobatikát (Xiou kintornával kísért népszerű dalai lezárnak egy bravúros mutatványt, korábban Magnéta „művészete” sem volt más, mint kitűnően megszerkesztett technikai eszközök kihasználása és aláfestő zene együttes eredménye), a múzeumban szemlélhető hölgyek és urak egy üzleti vállalkozás „darab”-jai még akkor is, netán annak eredményeképpen, hogy a tetoválás (a kihímeztetés) az elbeszélőtől megkapja többek között a művészi remeklés minősítést. A történet egésze inkább a *Három párt*, mint az *Unicát* illetőleg marad a komikum körében, az excentricitás itt úgy is fölfogható lenne, mint normaszegés, amely a komikum forrásai közé számítható.³⁷ Ez utóbbiak közé sorolódnak az alábbiak: aránytalan formák, ügyetlen viselkedés, mindenféle túlzás, monomániák, szétszórtságok, megrögzöttségek. Helmuth Plessner úgy véli, miszerint tulajdonképpen az ember komikus, mivel egyszerre tartozik az ittlét több szintjéhez. Egyedi voltának összefonódása társadalmi létezésével, erkölcsi személyiségének a testét-lelkét meghatározó karakterrel és típussal, szellemiségének a testével szüntelen új esélyt nyit meg arra, hogy összeütközésbe kerüljön valamely normával. Hadd tegyem hozzá: ez gyakran határhelyzetbe állítja az embert, beszédével, magatartásával különféle szinteket céloz meg, de nem bizonyos, hogy a szándék a megfelelő szintet éri el. Hogy ismét Plessnerre hivatkozzam: a környezetből kiválva, középpontjától távolabb lépve (a német eredetiben *exzentrisch* áll, ezt bontottam föl *ex*-re és *centrumra*) azt kívántam érzékeltetni, hogy értelmezésem alapján a centrumtól, a középpontból, a kiegyenlítődés, ha úgy tetszik, az uralom, a meghatározottság helyétől kikülönült, eltávolodott/eltávolított alak, jelenség, mondás, tónus jut a különösség, a sajátosság, a rendhagyóság, a furcsaság jellegadó pozíciójába; világra vetett pillantásával az ember komolyság és komolytalanság, értelem és értelmetlenség között áll – ezáltal feloldhatatlan, többértelmű, egymással ellentétes jelentések lehetőségei között, amelyekkel nem boldogul, amelyektől nem tud elszakadni, mivel azok egyúttal magukhoz kötik.

Nem állítom, hogy a Jókai-elbeszélésekben kifejeződő, megvalósuló nyelvi, helyzet- és jellemkomikum tökéletesen beleilleszthető volna Plessner elméletének följebb vázolt részletei közé, ugyanakkor elképzelhetőnek gondolom a plessneri tézisek alkalmazását. Jókai ugyanis határterületen játszatja elbeszéléseinek cselekményét, ott, ahol a fenséges és az „alantas” igen közel kerülhet egymáshoz, a kortárs esztétikai gyakorlatban művészetnek elismert és elismerésre törekvő alakzatok, jelenlétek, műfajok találkozási pontja felé közeledve, különféle nyelvi kultúrák egymásra vonatkozathatóságának kísérlete közben, amelynek során az elbeszélői műveltség s az elbeszélt cselekmény között feszültség tapintható ki, s amelyben az előadói törekvés és gyakorlat meg a szélesebb körű publikum elvárásai között még számottevő a távolság. Arra nemigen kapunk választ, hogy a testre írás/festés művészetként elismerése vajon az elbeszélő „magánakció”-ja-e, vagy e téren számot tarthat a közönség részéről érkező,

37 A következőkben az alábbi dolgozat néhány megállapítását követem: Helmuth PLESSNER, *Ambivalenz und exzentrische Position = Texte zur Theorie der Komik*, hg. v. Helmut BACHMAIER, Stuttgart, 2005, 108–112.

hasonló tetszésre, nevezetesen: merő látványosság, excentricitás-e a tetovált hölgy és férfi, avagy a képzőművészet egy új, jelentékeny jövő előtt álló (?) ágazata? Az elbeszélő több helyütt ironikusan tart távolságot az eseményektől, az alakoktól, nem egyszer bizonyos understatement jellemzi kijelentéseit. A nyelvi sokrétűség, a rétegnyelvek szabad keverése, utalások a Jókai-életmű más darabjaira, illetve az egymásra-egymásba épülő stíluszintek, műveltségfoszlányok jelzik, hogy az elbeszélő nem teljesen ura a nyelvnek, amely elszabadul, és meglepő fordulataival a meghatározhatatlan nyelvi létezés mellett szavaz. A köznapi ember, szinte közvéleményt alkotó átlagpolgár az *Unicában* (csak úgy mellékesen) „vigécz”-ként, majd nőnemű megfelelőjeként (?): kávéházi hébeként hívatik elő. A vigéc nem tekint jelentős múltra vissza, 1884-ből való az első írásos adat, mint tudott, a „wie geht’s” összevonásából származik, s ’kereskedelmi ügynök’, ’utazó’ az elsődleges jelentése. A kávéház a 18. század elején fordul először elő írásban, a följebb idézett jelzős szerkezet különmemű műveltségi köröket von össze, a társasági együttlétek kedvelt helyét a mitológiai szereplővel, aki Zeusz és Héra leánya, Héraklész felesége, az istenek poharába italt tölt. A kisbetűs írás azonban a fenségesből alábbszállítja, s a pincérnőt vagy a kasszírnőt idézheti meg. Szerencsés összetalálkozás, hogy etimológiai szótárunk az 1874–1876-ból származó kifejezésre Jókaitól hoz példát: „ha az ember a szép cassiernének fizetett, csak nem kérhette vissza az aprópénzt”.³⁸ Igaz, utóbbi nemigen szolgált föl (erre ott volt az ételes meg az italos), de Jókai alkalmi jelzős szerkezete akár rendhagyó esetre is vonatkoztatható, ám főleg arra, miként lesz travesztív szerkezet szereplője az az ókori istennő, aki a Magyar Tudományos Akadémia ikonográfiájában is szerephez jut.³⁹

Jókainak ez a két elbeszélése folytatja a *Magnétában* megkezdett tematikát, részint a parodisztikus-travesztív felé hajlítva, részint az ott körvonalazott és még korántsem „önmagáért” el/befogadott összművészeti tevékenységet viszi tovább, gazdagítja esettanulmánnyal, kiterjeszti a testre festés művészetének bemutatásával. Az *Unica* cselekményesebb, fordulatossabb, de a *Három pár* nyelvi szempontból éppoly sokrétű. Jókai még 78 évesen is megcéloz valami újat, nem radikalizálja az ironizáló narrátor előadásmódját, ám megfosztja teljes magabiztosságától, s az események lehetséges következményeit nem egysíkúan mondja föl, hanem maga is esélyeket latolgat, néha tanácstalanul áll a szereplői sorsa és döntéseik előtt. Az elbeszélések „utó”-életéről, hatástörténetéről nincsen információm, a *Hátrahagyott művek* közül csak a regényekre, azok közül is elsősorban az *Ahol a pénz nem istenre* figyelt föl a kutatás. Jókaiiban nem pusztán a regényírórt kell értékelnünk, elbeszélései között jó néhány akad, amely az eddiginél jóval több törődést igényelne. Korábban a forráskutatás részesítette előnyben az elbeszéléseket, mind az orosz tárgyú, mind a szerelmi történetek forrásai közül meglehetősen sokat ismerünk.⁴⁰ Persze, e

38 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, főszerk. BENKŐ Loránd, Bp., 1970, II, 413 (kávéház), 401 (kasszírnő), III, 1142 (vigéc).

39 LURKER, *Lexikon der Götter...*, i. m., 166; *Szimbólumtár: Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, szerk. PÁL József, ÚJVÁRI Edit, Bp., 2001, 203–204.

40 TOLNAI Vilmos, *Jókai forrásaihoz*, EPhK, 43(1919), 178–179; HANKISS János, *Jókai Mór és egy francia anekdotakincs*, It, 17(1928), 1–22; Uő, *Jókai forrásaihoz*, ItK, 46(1936), 24–25; ZÖLDHELYI Zsuzsa, *Néhány orosz*

téren is akad tennivaló.⁴¹ De talán még fontosabb, ha a magyar elbeszélés történetében is keressük Jókai helyét, és egyáltalában, a prózai epika magyar alkotói között a megfelelő és méltó helyen látjuk-láttatjuk a novellista Jókait. Az a benyomásom, hogy a jórészt feltáratlan anyag még sok kellemes, sőt lenyűgöző meglepetést rejt. Akár az elemzett két elbeszélés.

tárgyú Jókai-elbeszélés forrásairól, Filológiai Közlöny, 11(1965), 404–409.

41 Vö. FRIED István, *Egy Jókai-novella és ami körülötte/mögötte lehet* (Egy magyar Marcus Aurelius), ItK, 113(2009), 826–835.

Jankovits László: *Nobilis ingenio. Janus Pannonius költészete*

Szerkesztette Szőcs Géza, Arad, Magyar PEN Club–Concord Media Jelen, 2012 (Irodalmi Jelen Könyvek), 188 l., 69 kép.

Jankovits László immár második Janus Pannonius-monográfiáját veheti kezébe az olvasó. Az előző, 2002-ben megjelent kötet (*Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Bp., Balassi [Humanizmus és Reformáció, 27]) filológiai mélyfúrásaival elsősorban a szűkebb szakma körében tarthatott számot érdeklődésre. A mostani impozáns kivitelezésű, számos színes képpel illusztrált kiadvány tematikájával, felépítésével és stílusával nemcsak a kutatókat, hanem az érdeklődő, modern, nyitott nagyközönséget is meg kívánja szólítani. A lakonikus tömörségű *Bevezetésben* Jankovits ekképp fogalmazza meg a kötet célját: „Inkább beszélünk a költőről, mint szónokról, a görög szerzők fordítójáról és a levélíróról. Jut tér az életrajznak, a politikai pályának is, de másodlagosan, és sokszor a költészet közvetítésével.” Valóban, Janus Pannonius egyéniségét elsősorban a versein keresztül ismerteti meg a szerző, olyan módszerrel, hogy az életrajz linearitását Janus különböző életszakaszaihoz rendelt művekkel, műfajokkal töri meg.

Miként a kötet címe – *Nobilis ingenio* – a fejezetek több pontján megjelenik és kap magyarázatot, ugyanúgy többször szerepel a kifejezés Janus életművében is. Az ablativusos szerkezet a *Pannónia dicsérete* című epigrammában a Janus szelleme által nemessé vált hazára utal, ugyanakkor más kontextusban ablativus limitationisként magát Janust jelenti, aki „szellemére nézve nemes”. Jankovits külön tanulmányt szentelt az *ingenium* kifejezés

vándorlásának az ókortól a humanizmus koráig, azon belül Janus Pannoniusig – a fogalom a veleszületett, tanulással meg nem szereshető tehetséget jelöli (Az „ingenium” fogalma Janus Pannoniusnál = A Koller József emlékkonferencia – 2002. október 24–25. – válogatott előadásai, szerk. FONT Márta, VARGHA Dezső, Pécs, 2003, 157–163). Költők esetében Janus szerint ez az ösztönös tehetség mindenekelőtt a témaválasztásban mutatkozik meg, miként a Marcello-panegyricus elején megfogalmazza: „Hidd el: erőt a tehetségnek, költőnek örök hírt / Csak pompás anyag adhat.” (Praef. 22–23; Kerényi Grácia fordítása.)

A cím és Janus vélekedése a költői tehetségről olyan kulcsot ad Jankovits könyvéhez, amelynek használatával a ma embere divatos szóval élve interaktív módon olvashatja újra a 15. században keletkezett költeményeket.

A szerző újító jellegű verselemzéseivel együtt gondolkodásra készíti az olvasót, a szöveg több pontján is megtalálható visszaütéseivel pedig folyamatosan aktív állapotban tartja a korábbi fejezetek tudásanyagát. Ezt az izgalmas módszert azzal teszi még eredményesebbé, hogy a korábbi kutatások mellett felhasználja mindazokat az eredményeket, melyeket az újabb Janus-filológia saját korábbi monográfiájának megjelenése (2002) óta elért. Mind a tizenhárom fejezetet bibliográfiai összefoglaló zárja (témakörönként csoportosítva) a legfrissebb szakirodalommal, s az interneten való elérhetőségük következetes feltüntetésével.

A kötet alapvetően lineáris felépítésű. Janus származásától műveinek utóéletéig egy eseményekkel teli életpálya és a mai ember számára is érdekes egyéniség bontakozik ki, akinek gondoljai, örömei, ábrándjai, céljai és az ezekről való közös gondolkodás hozzánk közel állóvá teszik a több mint ötszáz éve élt költőt. A fejezetek mélysége és terjedelme ehhez a személyiség-ábrázoláshoz illeszkedik: némelyik rövidebb, adatszerűbb, kevesebb hely jut benne a továbbgondolásnak, némelyikben pedig a verselemzések kerülnek előtérbe.

Janus Itáliában töltött tanulóéveihez két műfajt rendelhetünk hozzá: az ekkor keletkezett epigrammáit, ezen belül a pajzán epigrammák csoportját, valamint panegyricusait. Meggyőző magyarázatot kapunk a pajzán epigrammák keletkezési körülményeire – Janus életkora, az antik hagyományok, a *Vergilius-vita*, Quintilianus *Szónoklattanának* beszéd tárgyai, illetve az ókori nagy elődökkel és a kortársakkal való versengés, az *aemulatio* a versek létrejöttének magyarázata.

Míg Janus epigrammáiról nem esik szó önálló fejezetben, hanem témáik alapján kapcsolódnak a költő jelentősebb élet-eseményeihez, addig egy önálló, talányos című fejezet foglalkozik Janus erotikus epigrammaival, melyek egészen 1784-ig, a Teleki-Kovácsnai-kiadás megjelenéséig csak kéziratban hagyományozódtak. Ez a rendező elv nem Jankovits önkényének köszönhető, hanem a régebbi korok (ál-)szemérmességének. Bár megírásuk időszakában sok egyéb tárgyú epigrammát is alkotott Janus, ezek az epigrammák közül kiemelve, külön korpuszként maradtak fenn. Egyes kéziratok a szeméremsértő kifejezéseket titkosírással tartották fenn, a kódolt szavak szerepelnek a Janus-epigrammák kritikai kiadásának apparátusá-

ban is. Megfejtésük nem bonyolult: minden betűt az ábécében közvetlenül utána következőre cseréltek ki.

Janus több irodalmi előképet is ismerhetett, ilyen volt a hellénizmus korából származó *Carmina Priapea*, továbbá Catullus, Ovidius és Martialis hasonló tárgyú költeményei. De a kortárs írók művei között sem kellett soká keresgélnie, ha egy-két erotikus tárgyú epigrammára szeretett volna találni. Közismert volt Antonio Beccadelli *Hermaphroditusa*, s talán Giovanni Pontano *Pruritusának* híre is eljuthatott hozzá. A humanista iskolák tanítási módszeréhez hozzátartozott az ókori elődök utánzása (*imitatio*), akár a lehetőség szerinti túlszárnyalása, illetve iskolai tanulmányok során elemzett szavak tréfás átértelmezéséből a szavak homonímiáján alapuló kétértelmű versek. Janus egyik epigrammájából kiderül, valóban a tananyag továbbgondolása is készíthette az írást: „Tisztelt jó Guarinóm, vallom, te ilyet nem okítasz, / Ám amiből ez lett, oktatom azt, Guarino.” (Jankovits László fordítása.)

Janus három terjedelmes epikus műve, az Anjou Renéhez írt dicsének, a Marcello-panegyricus, s a mesterének, Guarinónak címzett dicsőítő költemény szintén Janus fiatal éveinek termékei, de már egy olyan életszakaszé, amelyben az epigrammák helyébe egy mind tárgyában, mind terjedelmében komolyabb műfaj lép.

Az epikus műnembe tartozó panegyricus szoros műfaji összefonódásait az eposszal Hegedüs István nyomán Szörényi László vetette fel, majd Jankovits László mutatta ki az *Accessus ad Janumban*: feltárta a Guarino- és a Marcello-panegyricus eposzi elemeit, s meggyőzően bizonyította, hogy Vergilius *Aeneise* alapvető mintát jelentett Janus dicsőítő műveihez. A jelen

kötet ugyanezen elv szerint tárgyalja Janus panegyricusait.

Jankovits felhívja a figyelmet Janus előtanulmányaira az epikus kompozíciók alkotása előtt: az *Íliász* két részletének görögből latinra történt fordítását emeli ki. Ezen felül a költő több más fordítása is fennmaradt: több mint harminc görög epigrammát ültetett át latinra, lefordított egy részletet Hésziodosz *Munkák és napok* című tankölteményéből, átültette latinra Démoszthenész Philipposz király elleni beszédét és Plutarkhosz *Királyok és hadvezérek bölcs mondásait*. A fordítási gyakorlatok görögből latinra és vissza nem voltak különlegességek Guarino iskolájában. Guarino tanára és példaképe, a bizánci Manuél Khrüszolorasz oktatói tevékenységének a hatására honosodott meg Itáliában a görög nyelv tanítása, Khrüszolorasz görög nyelvtankönyvet is írt, melyet Guarino két változatban is átdolgozott: a rövidebbet a kezdőknek, a hosszabbat – kibővítve a rendhagyó igékkel és a beszéd részeivel – a haladóknak. Guarino tanítványainak fordításain Khrüszolorasz instrukciói alapján megfigyelhető a szigorú szövegűség, amely a megfelelő szavakon túl az eredeti szöveghez legközelebb álló morfológiai és szintaktikai megoldásokat is jelentette: például Janus az *Íliász* részletének fordításában a „rózsásujjú Hajnal” (rhododaktülosz) jelzőjét a *digitis rubicans* jelzős szerkezettel adta vissza.

A René-panegyricust egészen 2010-ig csak töredékes formában olvashattuk: a háromkönyvnyi terjedelmű epikus műnek mindössze az első könyvét és a második könyv első száztíz sorát ismertük. Szentmártoni Szabó Géza nagy visszhangot kapott felfedezése nyomán immár a teljes szöveg a rendelkezésünkre áll. Az 1452-ben keletkezett mű Janus első nagy-

szabású epikus költői teljesítménye. Anjou Renét, Nápoly királyát 1442-ben üzte el trónjáról Aragóniai (V.) Alfonz; Janus művének cselekménye a nápolyi trón visszaszerzésére irányuló, végül eredménytelen törekvésekből táplálkozik. Valószínűleg a dicsének kiegészülése óta eltelt rövid időnek köszönhető, hogy 2010 óta kevés tanulmány, elmélyült filológiai elemzés született a szöveggel kapcsolatban. Érdeklődésre tarthatnak számot például Janus hadi ismeretei, melyekre elemzői csak utalásszerűen hívták fel a figyelmet: életszerű csatajeleneteiben a fegyverkezés legmodernebb vívmányait is felhasználta. A kézi lőfegyverek használata a 16. század elejétől nyert egyre nagyobb teret Európában, a Nápolyért vívott háborúban azonban használtak puskákat: „Íme, az orra előtt valakit köznépe köréből / Réz hadiszerszám lő át gyilkos puszkagolyóval. / Mily különös módú e halál, mert hangot előzőn / Ér a csapás, kikerülni a sebést semmi remény sincs.” (Lib. II. 155–158, Szentmártoni Szabó Géza fordította.)

A Marcellus-panegyricus címzettje, Janus támogatója, Jacopo Antonio Marcello a Velencei Köztársaság magas rangú tisztviselője, a *provveditore* tisztségét töltötte be. A velencei zsoldoshadsereg tanácsadójaként talán a politikai megbízott feladatát is el kellett látnia, tehát egyszerre gyakorolhatott katonai és politikai hatalmat. A dicsőítő vers keletkezésekor, 1454 és 1458 között, egy hosszú háborús periódus után 1454. április 9-én létrejött az a békemegállapodás, amely a háborús felek, Velence és Milánó közötti rossz viszonyt kívánta rendezni. Janus panegyricusában egy olyan államformát eszményít, amely vezetésében arányosan jelen van három elem: a demokrácia, az arisztokrácia és a monarchikus hatalom.

Velence ezen vegyes államformájának (*civitas mixta*) arányos működésében látja a városállamok között megkötött béke hosszú távú fenntarthatóságát. Mindezt azért érdemes felidézni, mert az egyébként alapos elemzésben nem kerül sor a Marcello-panegyricus ezen politikai olvasatának bemutatására (az irodalomjegyzékből pedig sajnálatosan kimaradt HAVAS László tanulmánya a Marcello-panegyricus politikai háttéréről: *Janus Pannonius Marcellus-panegyricusának értelmezéséhez*, ItK, 115[2011], 129–136).

A Guarino-panegyricusszal egy külön fejezet foglalkozik, egyrészt végleges változatának dátuma (1469) miatt, másrészt azért, mert kimagaslik Janus epikus művei közül. Indítatása is más: míg Marcello esetében a pártfogó tetteit örökíti meg Janus, Renéről pedig Marcello buzdítására ír dicsőítő költeményt, addig Guarino esetében a tanítvány őszinte tisztelete készíti az írásra. A mű keletkezési időpontjával kapcsolatban két meghatározó, ám megnyugtatóan nem bizonyítható elmélet él. Huszti József a Guarino-dicsének három redakcióját feltételezte; szerinte 1450 és 1454 között, még Ferrarában jöhetett létre az első változat, ezt követte egy második redakció 1456–1457-ből, s végül a ránk maradt harmadik, végleges változat 1469-ből. A panegyricus annyira egységes, hogy korábbi változatok nyomait, illetve későbbi betoldásokat nem fedezünk fel rajta. Így merült fel Ian Thomsonban, hogy a műnek nem voltak redakciói, hanem előmunkálatok után írta meg Janus még ferrari tanulóévei alatt.

Jól érzékelhető, hogy a szöveg szintjén is mennyire erős a párhuzam az Aeneisszel: „Trójai Aeneas ellenségeitől ide-menti / Házi isteneit, Vesztát s Pallaszt,

a mogorvát, / Míg te Itália isteneit hozod újra körünkbe.” (318–320; Csorba Győző fordítása.) Guarino bizánci tanulmányútjáról második Aeneasként érkezik vissza Itáliába. A kultúrhérosz teljesíti égi küldetését: tudományával és könyveivel Itália elveszett isteneit hozza vissza, általa tér haza Minerva, Mercurius és a Múzsák.

Jankovits egy külön fejezetet szentel a *Búcsú Váradtól* című költeménynek, hangsúlyozva ezzel az életművön belüli kiemelt helyét. A fejezet már címével is szellemesen utal a vers körüli bizonytalanságokra (*Itáliai? Epigramma? Magyarországi? Elégia?*). A költemény tematikája még mindig szorosan kötődik a humanista iskolák tananyagához, hiszen a távozó búcsúbeszéde (*szüntaktikon*), illetve a dicsőítő beszéd része lehetett az oktatásnak. A műfaj meghatározásánál is a korabeli műfaji jellegzetességekből érdemes kiindulni: az epigrammát és az elégiát terjedelmükön kívül az különbözteti meg egymástól, hogy míg az epigramma általában két szerkezeti egységből álló rövid költemény, az elégiát egy teljes szónoki beszéd szerkezete határozza meg. A *Búcsú Váradtól* esetében a búcsúbeszédé, amelyben a dicsőítés mellett – jelen esetben a város természeti környezete felől, kívülről befelé haladva – jelen vannak a búcsúzás elemei, illetve záró formulaként ima vagy segélykérés.

A szöveg elemzése során nagy szerep jut a kellemes éghajlatú, művelt Itália és az Alpokon túli ismeretlen világ ellentétének – a költemény úgy is olvasható, mint az itáliai olvasók elkápráztatására tett kísérlet. A Cicero *Az istenek természete* című munkájában leírt, s Janus korában is élen ható klímaelmélet (amely szerint az enyhébb éghajlatú vidékek lakói élesebb elméjűek) valószínűleg sokszor okozha-

tott bosszúságot Janusnak. Nem véletlen, hogy a fagyos pannon tél több versében is ellentétben áll a kellemes Itáliával, s a Janust személyesen ismerő Vespasiano da Bisticci is hangsúlyozza Janus-életrajzában a költő testi, lelki és szellemi kiválóságát, műveltségét, amely megkülönbözteti őt a többi északi jövevénytől.

A firenzei Bisticci életrajza jelentős forrás Janus olvasmányaival kapcsolatban is. A költő három órán át szinte mozdatlanul olvasta a platonikus Plótinoszt, a neoplatonikus Marsilio Ficino 1469-ben pedig levélben ajánlotta művét a pécsi püspöknek. Hogy a neoplatonikus tanok hatással voltak Janusra, s magyarországi elégiáiban is felhasználta őket, már régóta közismert tény. Jankovits *Accessus ad Janum* kötetében számos korábbi tévedést korrigált, eredményei immár a régebbi eleméletekre történő utalások nélkül jelennek meg. A tizenkét verset magába foglaló ún. magyarországi elégiák minden darabját érinti a szerző, s egymással összekapcsolható versek kompozíciójaként kezeli. Eljárása indokolható, hiszen így egyetlen elégia sem marad említés nélkül, viszont több vers esetében maradhat hiányérzetünk az elnagyolt elemzés miatt. Nyúl farknyi magyarázat jut a *Nyárdél egén ragyogó üstökösnek*, *A vadkanról és a szarvasról* című elégiának és *A túlságosan termékeny fáról* szóló költeménynek. Janusnak az édesanyja, Borbála halálával kapcsolatos két versét együtt tárgyalja, beillesztve az anya feletti gyász költői hagyományába, Brentano, Ginsberg és József Attila hasonló tárgyú művei közé. Természetesen ez a téma itt csak a felvetés szintjén szerepelhet, viszont újdonság a Janus-kutatásban és mindenképp továbbgondolásra érdemes. Betegség-elégiáinak elemzései a címzett személyét (*A lázbeteg*

Janus a táborozó Balázsnak) és Janus feltételezett betegségeit (*Panaszolkodás betegségről*) határozzák meg. A legnagyobb teret a kompozícióból kiemelkedő *Saját lelkéhez* című elégia értelmezése kapja, melyben a kötet rendező elvének és Jankovits intenciójának megfelelően közérthetően kíván szólni a platonista filozófia antik hagyományáról s a versben való megjelenéséről.

Janus politikai pályafutásáról és bukásáról – miként a *Bevezetésben* is említette – kevés szót ejt Jankovits, pécsi püspökségével, a Pécssett eltöltött éveivel és a korabeli Péccsel azonban egy bővebb fejezet foglalkozik. Itt mutatja be a híres, feltehetően Pécssett keletkezett epigrammát *Egy dunántúli mandulafáról*. Mint a kötet több témájánál, itt is érdemes elővenni Jankovits bővebb tanulmányait, jelen esetben *A diadalmas mandulafa* című írását (Jelenkor, 55[2012], 1113–1119). Weöres Sándor műfordításának a hatását vizsgálja a vers korábbi elemzéseiben, majd alapos filológiai vizsgálatok segítségével elkészíti a jóval szövegjobb saját fordítását és saját elemzését, szakítva az eddigi elemzői hagyománnyal. Világossá válik, hogy a búskomor elégikus hangnem feltételezése reneszánsz kori művekben a schilleri elégiafogalom 15. századba való visszavetítésének következménye. Ha nincsenek prekoncepcióink, önállóbban elemezhetjük a verset – a tétel az egész könyvre, sőt Jankovits egész munkásságára is igaz. Így a hazai közoktatásban bevett, a télben virágzó mandulafa-metaphora (amely eddig a hazájában meg nem értett költő szükségszerű pusztulását jelképezte) ellentétes értelmet kap: a virágzó mandulafa a telet önnön természetével ellentétes munkára készíti, azaz Janus tehetsége nem elvész, hanem éppen hogy virágzik hazájában.

Bár Janus politikai pályafutását nem kívánja részletesen vizsgálni a szerző, a költemények felől közelítve foglalkozik azzal a milióval, amelyben Janus udvari költőként forgott, hiszen nagybátyja, Vitéz János ezért is iskoláztatta Guarinónál, az Itália-szerte híres ferrarai mesternél. Pontos felhasználási körükről nem tudunk, de látható, hogy nevezetes események kapcsán sorra kerültek ki a tolla alól rövidebb dicsőítő versek mind Vitéz Jánoshoz, mind Hunyadi Mátyáshoz. Aktuális és megszívlelendő a munka megszállottját, Vitézt pihenésre biztató költeménye: „Nappalon, éjjelen át mért küszködöl oly szakadatlan, / Ó, atya, kit sohasem hagy lenyugodni a gond?” (Szabó Magda fordítása.)

De találunk verset Vitéz esztergomi érsekké szentelésére, Hunyadi János halálára, Mátyás címerére, a havasalföldi vajda, Drakula foglyul ejtésére, Mátyás oroszlánjára. A Janus-recepcióban sokáig élt az a legenda, mely szerint *Annales patriae* címmel Janus írt a magyar történelemről egy epikus kompozíciót, az úgynevezett Hunyadi-eposzt, amely feltehetően lappang. A legenda a Janus-művek 16. századi kiadásainak előszavaiban bukkan fel, s Zsámboky Jánosnak köszönhetően erősödik meg. Valójában azonban a művet soha senki nem látta, nem olvasta. A legenda a Marcello-panegyricus előszavában olvasható „ígéret” a kiadók általi továbbgondolásából származott. Pajorin Klára bizonyította meggyőzően, hogy nem lappangó műről van szó, hanem egy soha be nem váltott ígéretről. 1469-ig nem tudunk róla, hogy Janus akárcsak belekezdett volna, életének utolsó három éve pedig nem eposzírással, hanem a Mátyás-ellenes összeesküvés szervezésével telt.

Az utolsó fejezet bemutatása előtt érdemes külön foglalkozni a *Nobilis ingenio*

illusztrációival. A kötet 69 kiváló minőségű színes, fekete-fehér és kétszínnyomós fotót tartalmaz. A válogatás valószínűleg eklektikus elvek szerint történt, hiszen metszetek, köztéri szobrok, egyes tematikájú festmények, érmék, kódexillusztrációk és szövegkiadások címlapjai is szerepelnek a kiadványban, a zömük közelebbről-távolabbról kapcsolódik a szöveg tematikájához. Thomas Mitchell kutatásai (*A képek politikája*, szerk. SZÖNYI György Endre, SZAUTER Dóra, Szeged, JATEPress, 2008 [Ikonológia és Műértelmezés, 13]) óta tudjuk, hogy minden illusztrált médium kevert médium, s szöveg és kép kölcsönhatásban vannak egymással, az illusztrált alkotás ez által nyeri el teljes jelentését. A Jankovits által kiválasztott képek, mondhatnánk, metonimikus viszonyban állnak a szöveggel, a szövegből csak egyes fontosnak vélt mozzanatokat világítanak meg. A képanyag alkalomszerűen kapcsolódik a szöveghez, néhol adekvát módon, néhol a szövegbeli magyarázatok híján nehezen érthetően. Csak két példát említek: háttérismeretek nélkül aligha érthető, hogy a *Búcsú Váradtól* egyik illusztrációjaként miért szerepel a Győrben őrzött Szent László-herma (13. kép). A Váradon őrzött eredeti fa ereklyetartó 1406-ban pusztult el egy tűzvészben, Szent László ereklyéje azonban sértetlen maradt. A képen is látható herma ennek pótlására készült Zsigmond királysága alatt. 1443-ban földrengés rongálta meg a váradi székesegyház keleti tornyait, a Szent László-herma azonban nem rongálódott meg; Janus kilenc éves volt ekkor. Továbbá a *Nyárdél egén ragyogó üstökös* című elégiához, melyben ugyan említésre kerül a Vénusz bolygó, igen távolról kapcsolódik a 43. kép. Francesco della Cossa *Venus diadalmenete* című freskójának

részletén Venus istennő hattyú vontatta hintón minden attribútumával és a „rabul ejtett” Mars istennel látható. A kép a vershez alig köthető, az olvasó pedig magyarázatok híján a festményt önmagában is nehezen tudja értelmezni. A kép és szöveg kölcsönhatása ez esetben elmarad. Mindezek tanulsága, hogy bármilyen illusztráció csak egy előre átgondolt koncepció mentén emelheti a szöveg értékét, egyébként csak háttérdisz marad.

A szöveghez pontosan illeszkedő képek találhatók viszont az utolsó, Janus utóéletével foglalkozó fejezetben. Maga a fejezet és a hozzá kapcsolódó szakirodalom a legújabb vonatkozó eredményekkel (Dalloul Zaynab, Kecskeméti Gábor, Kiss Farkas Gábor, Ritoók Zsigmond, Ritoókné Szalay Ágnes, Szelestei Nagy László és Szentmártoni Szabó Géza kutatásai) hiánypótló összefoglalása mindannak, amit a Janus-recepcióról tudunk. Jankovits a fejezetet pontosan 1472. március 27-étől, Janus halálának napjától indítja, így fenntartja a kontinuitást mindazzal, ami az előző fejezetekben elhangzott, s valahonnan Homérosz *Íliász*ától indult. Megismerjük a Janus-versek kéziratának sorát, nyomtatott kiadásainak gondozóit, megtudhatjuk, hogy Beatus Rhenanus, a

Guarino-panegyricus 1518-as bázeli kiadásának sajtó alá rendezője szerette volna a németeknek vindikálni Janust, s Erasmus nagyságához mérte, olvashatunk későbbi kiadóiról, Conradi Norbertről, Kovásznai Sándorról; kutatóiról, Koller Józsefről, Ábel Jenőről, Huszti Józsefről, Juhász Lászlóról; a 20. századi Janus-kutatások fő eredményeiről, például Janus pécsi sírjának feltárásáról (1991), az újratemetésről (2008), Janus epigrammáinak kritikai kiadásáról (2006). A jövőbeli tervekről is szó esik, főként Janus elégiáinak és panegyricusainak kritikai kiadásáról. A kötetet a *Pannónia discséretének* három legújabb fordítása zárja.

Jankovits könyve 49. lapján Janus ókori mintái kapcsán a következőképp fogalmaz: „A humanista költészet hátrafelé nyitott.” Végigolvasva kötetét joggal kérdezzük tőle: „előrefelé” vajon nem nyitott? Hiszen az élénk, tréfálkozó, vágyakozó, szép ruhákat szerető, karriert építő, nagybátyját féltő, elmélkedő, gyászoló, érdeklődő, tehetséges figura akár közöttünk is élhetne. A költő Orbán János Dénes épp ezt a karaktert készül megjeleníteni Janus Pannonius-átdolgozásaival, melyek – hasonlóan Jankovits monográfiájához – szintén a Magyar PEN Club felkérésére készülnek s jelennek meg hamarosan.

Bíró Csilla

Csepregi Zoltán: A reformáció nyelve

Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján

Budapest, Balassi Kiadó, 2014 (Humanizmus és Reformáció, 34), 558 l.

Csepregi Zoltán könyve, illetve a mű alapjául szolgáló doktori értekezés, akárcsak a kötet végén precízen előszámlált 36 tanulmány és konferencia-előadás a magyar reformációkutatás számára nemcsak fontos állomást jelent, hanem bizonyos értelemben új kezdetet is. A 20. század első felének nagy generációja (például Zoványi Jenő, ifj. Révész Imre vagy Nagy Barna), majd pedig a Klaniczay Tibor védőszárnyai alá menekült egyháztörténész nemzedék (Botta István, Bucsay Mihály, Esze Tamás, Kathona Géza és mások) után az 1980-as évektől kezdve egyre inkább úgy tűnt, hogy a reformáció történetjének kutatása – eltekintve a művelődés- és irodalomtörténeti, illetve az 1990 után feléledő helytörténeti vizsgálatoktól – gyakorlatilag megszűnik. A megállapítás alól egyedül a radikális reformáció története jelent kivételt. Másként fogalmazva: az 1990 utáni nagy egyháztörténeti fellendülésből a protestáns egyháztörténet, különösen annak korai időszaka kimaradt. Az ezredfordulón már az is gondot okozott a művelődéstörténeti lexikon szerkesztői számára, hogy az evangélikus és református egyház múltjával kapcsolatos címszavakhoz szerzőket találjanak. Ennek okairól persze hosszan lehetne elmélkedni: egyrészt a helyzet és talán a személyek is alkalmatlanok voltak arra, hogy utánpótlásról gondoskodjanak, másrészt pedig a 16. századi forrásviszonyok nagyon behatároltak, és sokak számára úgy tűnt, hogy a rendelkezésünkre álló korpusz már aligha bővíthető. Mindez azonban szegényes magyarázat, s korántsem elégséges

indok arra, hogy a magyar művelődéstörténet egyik legfontosabb, nemzeti sorsunk alakulása szempontjából döntő fontosságú jelensége egyszerűen kimaradjon a történeti kutatás rendszeréből. Csepregi Zoltán tehát a 24. órában érkezett, hogy bizonyítsa: sem a feltáratlan források, sem pedig a vizsgálati szempontok köre nincs még kimerítve, a nemzetközi kutatás folyamatosan megújuló kérdésfeltevései pedig állandó kihívások elé állítják a magyarországi reformációt vizsgáló történészeket. Vagyis van még itt teendő bőven, csak ember kell hozzá.

Csepregi Zoltán munkásságának leginkább inspiráló, és egy reménybeli fiatal reformációtörténész generáció számára iránymutató jellegét az adja, hogy választott munkaterületét – egy agrárhasonlattal élve – egyszerre műveli extenzíven és intenzíven. Kutatásai során sikerült megcáfolni azt a hiedelmet, miszerint a 16. század első felére vonatkozóan új dokumentum már csak elvétve kerülhet elő. A német- és morvaországi vagy éppen szlovákiai levéltárakból feltárt dokumentumok igazolják, hogy megfelelő invencióval és szorgalommal igenis folyamatosan bővíthető (ha nem is forradalmi mértékben) a lezártnak hitt forrásbázis. Másrészt viszont – és ez talán még fontosabb – a nagy mennyiségű kiadott, de alig használt dokumentum új szempontok szerinti elemzése, az újabb német (vagy akár cseh, szlovák és lengyel) szakirodalom ismeretében történő kontextualizálása számos új eredményt, nem várt összefüg-

gés feltárását és régi kérdések megválaszolását teszi lehetővé. Ilyen értelemben Csepregi a Klaniczay- és Keserű-iskola legszebb hagyományait folytatja.

A mű a címe szerint a reformáció nyelvéről tartogat fontos megállapításokat, ezt a vizsgálati szempontot az első fejezetben, a historiográfiai bevezetőben mutatja be. A józan és informatív felvezetés egy piramishoz hasonlítja mind a nemzetközi (esetünkben elsősorban német), mind pedig a hazai kutatás folyamatait: az uralkodók és az első vonalbeli reformátorok személyének és tanításainak vizsgálatától az érdeklődés spektruma fokozatosan szélesedett a „kisebb sztár-reformátorok”, majd a befogadó közeg, először a városok, később a falvak felé (a reformáció mint *urban event*, *rural event*). A hazai kutatás a sajátos történelmi helyzet és forrásviszonyok okán a patrónusoktól kiindulva jutott el a mezővárosokig, majd a falvakig, nyelvi-kulturális és kutatástechnikai okokból lényegében megfelelkezve a szabad királyi, illetve bányavárosokról. Csepregi – részben kilépve az eddigi vizsgálati keretektől – két szempontból kívánja másképpen tematizálni és módszertanilag megújítani a hazai reformáció kutatását. Egyrészt a nemzetközi reformációtörténet-írás markáns irányzatával összhangban a reformációt mint nyelvi eseményt (*language event*) veszi górcső alá, másrészt vizsgálati terepét a hazai irodalomban mind ez ideig meglehetősen háttérbe szorult „igazi” (tehát német polgárságú) városok jelentik.

A kötetet végigolvasva megállapíthatjuk, hogy az első célkitűzés csak részben érhető tetten, hiszen ez a munka legalább annyira történeti is, mint filológiai. Másképp fogalmazva: kicsit csalókanak érzem a címadást, hiszen itt az első fejezeten kívül azért mégiscsak történeti és

eszmétörténeti, vagy inkább teológiatörténeti rekonstrukcióról van szó, ahol az a bizonyos *language event* aspektus nem annyira meghatározó. A nyelvi szempont ugyan a kötet többi fejezetében is előbukkan, néha egészen virtuóz módon (például a majomparádé [Affenspiel] münzeri, lutheri és schusteli használata esetében), de a hangsúly általában inkább a biográfiai vagy éppen egyházszervezeti kérdéseken, nem pedig a reformatori nyelvezet metamorfózisain van.

A kivételt a fenti megállapítás alól természetesen a II. fejezet jelenti. Itt mind a hét esettanulmány bravúros leleménnyel és vérbeli filológushoz méltó alapos-sággal mutatja be a nyelvi változások identifikáló szerepét az új tanok követői számára. Akár Mária királyné leveleit, a ferences prédikátorral kapcsolatos soproni vizsgálat jegyzőkönyvét és a többi hasonló inkvizíciós dokumentumot, vagy éppen az 1525–1526. évi bányavárosi felkeléssel kapcsolatos leveleket vizsgálja, meggyőzően mutat rá az új eszmerendszer nyelvi tanulságaira, amelyeket pontosan és érzékenyen választ el a korábbi eszmeáramlatok, így például a ferences obszervancia rendszerkritikus és a humanizmus sajátosan antikizáló nyelvhasználatától. Ez utóbbi szempont különösen fontos, hiszen a korai reformáció történetének egyik legnagyobb nehézségét éppen ezen szellemi mozgalmakból való átmenet állomásainak meghatározása jelenti. Lutheránusnak mondhatjuk-e Mária királyné budai udvarát? Humanista vagy korai reformátor volt-e Sylvester János? Hatott-e a reformáció a bányavárosi felkelés résztvevőire? A filológiai-nyelvi szempont bevonásával ezekre a kérdésekre a korábbiaknál sokkal pontosabb válaszokat kapunk.

Ugyanakkor a szerző nem abszolutilja eredményeit, következtetéseit mindig józan óvatossággal fogalmazza meg. Számomra például nagyon rokonszenves, ahogyan a *verbi Dei minister* kifejezésből – Hammann nyomán inkább technikai, mint eszmei tartalmú terminusként értelkelve – nem von le messzemenő következtetéseket. E tekintetben a későbbi, tehát elvileg a konfesszionalizáció által már jobban meghatározott korszakban is meg lehetős zűrzavarral találkozunk. Az egri püspökség tizedjegyzékei mellett található nyugtatványokon (az 1576 és 1628 közötti évekből) az aláíró papok között nagy számban akadnak plébánosként vagy parókusként szereplő református lelkészek, és (igaz, kisebb számban) *pastorként* és *verbi Dei ministerként* önmagukat meghatározó katolikus papok. Mindez nem mutat mást, csak amit a hasonló vizsgálatok egyébként is sugallnak: a 16–17. században általában jóval nagyobb terminológiai bizonytalansággal kell számolnunk, mint akár a 18. században. Ugyanilyen körülménnyel értelmezi Csepregi a lázadó bányászok által a kápolnákból elvitt céhládák esetét: megengedi egyfajta „reformációs” magyarázat lehetőségét, de inkább csak az új kegyességi formák térnyerése szempontjából. Teljes joggal, hiszen a klérus és a laikus társulatok vagy éppen a városi vezetés ilyesfajta konfliktusai katolikus környezetben is mindennaposak voltak; számomra Gyöngyös példája a kézenfekvő, de a mediterrán (italiai vagy dalmáciai) katolikus városok papsága és patriciusai közötti hasonló viszályokra is gondolhatunk. A jelenség inkább a vallási élet irányításának laicizálódására és ilyen értelemben részben a reformáció előkészítésére bizonyíték mint magára a reformáció tényleges jelenlétére.

A fejezet talán legnagyobb eredményét a páli levelek üdvözlőformulájának, a *gratiam et pacem* köszöntésnek a reformátori levelezésben való kimutatása jelenti. Ez a Luthertől származó, először 1522-ben használt formula a világi hatalommal szembeni polemikus felhangjával és apostoli igényével olyan erős identifikációs szerepet játszott az új tan követői számára, hogy nagy biztonsággal használhatjuk indikátornak a hazai humanisták és reformátorok közötti határ megvonásakor. Csepregi bemutatja, hogyan fejlődött Luthernél az antik levélből a humanisták által átvett *salutem (dicit)* üdvözlés a *gratiam et pacem* apostoli köszöntéssé.

A szerző történész körökben talán legismertebb eredményeit foglalják össze a kötet gerincét alkotó III–VII. fejezetek, amelyek elsősorban a királyi udvar és a reformáció lehetséges kapcsolatait vizsgálják, illetve a magyarországi reformáció sziléziai és morvaországi kötődéseit veszik górcső alá. Az írások egyik központi figurája Mária királyné, akinek vallási érdeklődéséről és érzékenységről, ennek a tájékozódásnak a humanizmus és a lutheranizmus közötti átmeneti jellegről a szerző a nemzetközi kutatás számára is érvényes megállapításokat tesz. Ezeknek a fejezeteknek a legnagyobb hozadéka, hogy olyan alakokat emel be vagy emel vissza a 16. század első felének magyarországi kultúrtörténetébe, akikről keveset (és sokszor azt is rosszul) vagy éppen semmit sem tudtunk. Azokról a német városi háttérű, elsősorban iskolai közegben mozgó, gyakran királyi és főúri udvari kötődésekkel rendelkező, a bécsi és krakkói egyetemekről Wittenberg felé mozduló, sűrű szövedékű humanista hálózatokká szerveződő értelmiségiekről van itt szó, akiket az elmúlt évtizedek

magyarországi kutatásai igencsak elhanyagoltak.

Az egymás mellé rendeződő életrajzok sorozata ebben a tekintetben nélkülözhetetlen kézikönyvvé teszi ezt a munkát. Ezen túl viszont nagyon fontosnak tartom, hogy a kötet lapjain az életpályák típusokká és modellekké szerveződnek: kirajzolódik a lutheri eszmékkal rokon-szenvező humanista plébános prototípusa, akárcsak a reformáció, sőt annak is radikális tanításai irányába elmozduló humanista kanonokok pályáivé – ebből a szempontból különösen az anabaptista Fischer Andrással kapcsolatos új eredmények lenyűgözők. Ennek jelentőségét maga a szerző is megfogalmazza: e példákkal túlléphetünk a „ferences-reformátor” közkeletű és leegyszerűsítő, sőt a legtöbb esetben még csak nem is igazolható párosításon. Sőt, ha ezeket a jellegzetes típusokat (koldulórendi szerzetes, városi plébános, kanonok) egymás mellé rendezzük, kirajzolódik a legkisebb közös többszörös is: egyetemi vagy szerzetesi főiskolai végzettség, illetve legalább nyomaiban a humanista műveltség (ez utóbbi, teológiai iskoláktól függetlenül, a szerzeteseknél is).

A legfőbb tanulság tehát, hogy a reformáció tanai első közelítésben csak bizonyos műveltségi és vallási színvonal felett voltak vonzóak, így első terjesztői és képviselői között szükségszerűen a korabeli egyház szellemi elitjét kell keresnünk. Bár egy-két évtizeddel későbbi példa, mégis beszédes: a zalai főesperesség 1554. évi vizitációja során a lutheri tanok iránt leginkább a jó életű és művelt városi plébánosok érdeklődtek, míg a műveletlen, ágyastartó vagy részeges falusi papok büszkén vállalták hűségüket a régi egyházhoz és tanításához.

Emellett nem lehet eléggé hangsúlyozni két szempont fontosságát. Az első a kései humanista és korai reformációs kapcsolatháló bővítése a sziléziai és morvaországi régióval. A szerző által bemutatott személyi kötődések és kulturális kapcsolatok egy markánsan új elemmel gazdagították azt a *puzzle*-t, amelyet a magyarországi reformáció sokszálú külországi kapcsolatrendszere jelent. A másik aspektus talán az egész kötet legnagyobb érdeme: valamennyi fejezete nagyon hangsúlyosan képviseli az utólagosan – akár már a kortársak vagy maguk a szereplők megnyilatkozásaiban, de a későbbi felekezeti történetírás által kivétel nélkül minden esetben – visszavetített teológiai és felekezeti besorolások tarthatatlanságának koncepcióját. Nyilvánvalóan ez a szemléleti váltás az egyetlen lehetőség arra, hogy a hazai kutatás (a forrásbázis bővítésének mértékétől gyakorlatilag függetlenül) újraírja a magyarországi reformáció történetét. Ez a látásmód nem előzmények nélküli, gondoljunk csak Szűcs Jenő, Juhász István vagy Balázs Mihály munkáira, de még korántsem vált kanonikussá. Tapasztalataim szerint például a felsőoktatásba való átemelésük megfelelő szakirodalmi háttér nélkül nagyon nehéz. Ez a könyv ennek az útnak egy nagyon fontos, mérföldkő jellegű állomása.

A korai reformáció szereplőinek megnyilatkozásai alapján Csepregi nagyon finom elemzésekkel választja el az általánosabban megfogalmazott, „evangeliumi” megújulás igényére vonatkozó eszméket a már ténylegesen lutherinek vagy melanchthoninak nevezhető tanoktól. A szerző nagyon alapos és invenciózus módon mutatja be a reformtörekvéseknek a – zenei metaforával – „tágmenetből” a „szűkmenetbe” történő

fokozatos átmenetét, máskor pedig ugyanígy illeszti bele a lutherinek tekinthető megnyilatkozásokat, a Luther iránti rajongást egy még alapvetően humanista szöveggörnyezetbe. A tanulság ezúttal is az, ami a fentebb idézett szerzők írásaiból kirajzolódik: aligha választhatunk szét a későbbi kategóriák szerint olyan jelenségeket, amelyek az adott időszakban még összetartoztak. Európában 1525 előtt, Magyarországon pedig tulajdonképpen 1529 előtt nem beszélhetünk a humanizmustól leválasztható lutheranizmusról, ugyanúgy, ahogyan a felekezetek kialakulása előtt sincs értelme bármilyen értelemben is „egyházakról” szólni.

Többször említettem Csepregi filológiai vénáját és invenciózus értelmezési képességét. Tapasztalataim szerint a kettő igen ritkán jár együtt: a mikrofilológusok általában unalmasak, a nagy teóriákat felállítani képes szerzők pedig pontatlanok. Esetünkben a két képesség szokatlan harmóniában menetel egymás mellett, erre a VIII–X. fejezetek is bőven szolgálnak példával. A kötet második felében elmondottakkal kapcsolatban még csak historiográfiai hiátusról sem kell szólnunk, hiszen az itt vizsgált személyek és hitvallások igen bőséges magyar szakirodalmi előzményekhez kapcsolódnak, amelyek közül a szerző a legfrissebbekre (Ács Pál, Szegedi Edit és Őze Sándor gondolataira) naprakészen reagál. A fenti példákön kívül csupán néhányra utalnék.

A szerző nagyon érzékenyen köti össze az általa vizsgált teológiai nézeteket és hitvallási tételeket a kor fontos társadalmi és kulturális kihívásaival. Ennek jegyében kapcsolja össze Dévai Bírónak a szentek aluvásáról szóló híres nézetét és az ezzel párhuzamosan kifejtett új közösségtudatot a Mohács utáni Magyarország

tudati krízisével, és ugyancsak Dévai Bírónak az általános papságról vallott tanítását az ezen időszak háborús viszonyai által teremtett szükséghelyzettel, vagy pedig az 1562. évi debrecen–egervölgyi hitvallásban megjelenő kettős predestinációt a végvári katonaság lelki igényeivel. Szintén nagyon fontosnak tartom az 1548. évi országgyűlés vallásügyi cikkelyeinek a katolikus felekezetszervezésen belüli értelmezését, hiszen egyértelműen ezek a törvények teremtették meg a jogi kereteket a katolikus egyház Oláh Miklós által megkezdett *reformatió*jához. Végezetül hosszasan lehetne írni az utolsó két fejezetben tartalmi és funkcionális szempontok alapján elemzett hitvita-dokumentumoknak és hitvallásoknak a protestáns felekezetszervezésben betöltött szerepével kapcsolatos megállapításokról, ettől azonban most eltekintek. Minden bizonnyal ezek az eredmények épülnek be a leginkább szervesen a hazai protestantizmus történetének kutatásába.

Külön szólni kell a – szándéka szerint elsősorban eseményt vizsgáló – kötet nyelvéről. Az irodalomtudományhoz sorolható művek egy részének emésztetetlenül elméletieskedő bikkfanyelvével szemben, amely a maga szektás filozófiai alapállásához híven sikeresen akadályozza meg eredményeinek interdiszciplináris felhasználását, Csepregi kötetének nyelvi igényessége mintaértékű: elméletileg érzékeny, de mindvégig maximálisan tárgyszerű, magas színvonalú értekező próza, amelyet tényleg öröm olvasni. A tanulmányok legfontosabb forrásai (szám szerint negyven dokumentum) a függelékben olvashatók. Az alapos bibliográfia pedig minden bizonnyal nagyon hosszú ideig kiindulópontja lesz a reformáció első korszakával

foglalkozó kutatóknak. A mellékletekkel kapcsolatban csupán egyetlen hiányérzetem maradt: a kapcsolattörténeti, különösen a morvaországi és sziléziai fejezeteknél feltétlenül szükség lett volna egy térképre, hiszen az itt felsorolt települések csak nagyon kevés olvasó számára csengenek ismerősen.

Csepregi Zoltán könyve a magyar (irodalom-, egyház-, művelődés- stb.) történetírás nagyon fontos új eredménye, saját szakterületén belül egyértelműen megkerülhetetlen alapmű, módszere, szemléletmódja és új adatai miatt pedig a nemzetközi reformációkutatásban is mértékadó munka lesz. Ezt természetesen nemcsak én gondolom így: a szerző erre a munkájára kapta meg maximális pontszámmal az akadémiai doktori címet, és a „régí magyaros” szakmai

közösség legmagasabb elismerését, a Klaniczay-díjat. Ez utóbbi döntés a historiográfiai kontextus ismeretében akár szimbolikusan is tekinthető: Csepregi műve a Klaniczay által alapított *Humanizmus és Reformáció* sorozatban jelent meg, pontosan negyven esztendővel a sorozat alapítása után, s a Klaniczay által intenzíven művelt témakörben, az általa követett magas módszertani és filológiai igényességgel ért el a „reáltörténet” megismerése számára is jelentős új eredményeket. Az ismertetés végén nem kívánhatunk mást, mint hogy a szerző és a nyomába lépő kutatók a kötet által kijelölt úton, valóban új kezdetként, hasonló invencióval és akribiával fejtsék fel tovább a korai reformáció nem is annyira forrástalan és reménytelen történetjének szövedékeit.

Molnár Antal

Ladislav Bartholomaeides: A természet jóvoltából hajózható Sajtó folyóról

Fordította Rimócziné Hamar Márta, a fordítást az eredetivel egybevetette Békés Enikő, a bevezetést és a jegyzeteket írta Kecskeméti Gábor, Miskolc, Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolája, 2013, 42 l.

Ladislav Bartholomaeides (1754–1825) tipikus alakja volt annak a felvidéki értelmiségnek, amelyik elfogadta az itt élő többféle etnikum közös hazájának Magyarországot, ismerte és munkáiban ismertette az itt honos többféle kultúrát, és büszke volt magyar nemesi származására – ő maga az Ördög családból származott. Önálló magyar nyelvű munkája nem ismeretes, latin, német és szlovákizáló cseh nyelven azonban

több nyomtatott művet is megjelentetett. Neve ennek ellenére mégsem fordul elő gyakran a magyarországi szakirodalomban; a 18. századdal foglalkozó irodalom- és művelődéstörténeti összefoglalásokban és tanulmánykötetekben (Kosáry Domokos, Tarnai Andor) nem szerepel. Talán csak a néprajz- és történetkutatás (Ujváry Zoltán, Paládi-Kovács Attila, Illa Bálint) használták és értékelték az adatait.

Azonban arra, hogy Tarnai Andor figyelmét mégsem kerülte el ez a Gömör megyei polihisztor, éppen az ismertetett munka a bizonyíték, ugyanis a Tarnai-hagyatékából került elő a rövid, 15 lapos latin nyomtatvány magyar fordítása, amit Rimóczi Gáborné Hamar Márta készített el Tarnai fölkérésére. Megjelentetésére bilingvis kiadvány formájában – úgy, hogy a magyar szöveg az eredeti kiadás fényképlapjaival szemben olvasható – a Miskolci Egyetem Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete és az MTA BTK Irodalomtudományi Intézete együttműködésében került sor: Békés Enikő az eredetivel vetette egybe a fordítást, míg Kecskeméti Gábor bevezető tanulmányt és jegyzeteket készített hozzá.

Bartholomaeidesnek a *Sajó folyóról* írt gazdasági fejtegetése 1808-ban jelent meg; eredetileg hosszabb címmel: *De Sajone amne natura navigero, classibus veterum navigato, magno totius Patriae, imprimis Hungariae Cis et Trans Tibiscanae, ac Comitatum Borsod, Gömör, Szepes, Lipto, Zolyom et Nograd commodo, iterum navigabili reddendo*. Elsősorban a folyó hajózhatóvá tételét javasolja, s így párhuzamba állítható a 18. század végi–19. század eleji folyószabályozást kezdeményező művekkel, de azzal a röpirat-irodalommal is, mely a közállapotok javítását, az ország „csinosodását” és gyarapodását tűzte ki célul. Kecskeméti Gábor bevezető tanulmánya meggyőzően helyezi el a szerzőt a korszak laicizáló egyházi értelmisége sorában, kiemelve az eredendően teológiai végzettségű, de a gazdaság vagy a közélet iránt is érdeklődő egyházi emberek jelentőségét a vízföldrajz, geodézia vagy kartográfia történetében.

A plánum kiindulási pontja a napóleoni háborúk idejében fellépő drágaság,

amit a szerző elgondolása szerint a szállítási költségek csökkentésével lehet enyhíteni. Ezen túl a vízi szállításban azért lehet a Sajó folyónak kitüntetett helye, „mert olyan vidéken ered és folyik, amelylyel az egész országnak a kereskedelemből adódó sajátos kapcsolata van. Bizonyos módon e folyó kapcsolja össze a fémekben, főleg vasban gazdag felsőbb vidékeket a Duna körülílekkel, a tiszántúliakkal, sőt a Körös és a Maros útján Erdéllyel is. [...] Ezek közül a gömöriek, akiknél a Sajó ered és hajózhatóvá válik, egész Magyarországgal, sőt még annak illíriai részeivel is kapcsolatban állnak. [...] A Felvidéknek a rácokkal fennálló vászonkereskedelme a gömörieket az illír vidéken élőkkel kapcsolja össze. Végül is a gerendák, zsindelyek, mindennemű fa- és cserépáruk bősége kereskedelmi kapcsolatot teremt a vidék szláv lakói és a lejjebb lakó magyarok között [*Slavos harum partium cum Magyaris inferioribus ligat*]” (36–37).

Kiemelendő a szerző szokatlan, de nem párhuzam nélküli szóhasználata, amennyiben megkülönbözteti az *incolae Ungariae*-t (Bartholomaeides nem használja a *Hungarus* szót) a *Magyarusok*tól. Figyelmet érdemelhet a mai szlovák nyelv *uhorský / maďarský* megkülönböztetése, ami alighanem a Bartholomaeidestől is követett hagyomány folytatása. Hogy e kifejezésnek milyen ideológiai, sőt politikai vonatkozásai lehettek, arra utal a röpirat egy másik részlete is: „Ugyanis a folyót mind a szlávok – akik már a magyarok bejövetele előtt [*ante Magyarorum adventum*] a folyó mindkét partján, a forrásvidéktől egészen a torkolatig éltek –, mind pedig a magyarok (*Magyari*) a »sal«-ról (»só«) nevezték el”, majd a Mát-ra és a Tát-ra közt élő – a korabeli tudományosságban szintén szlávnak tekin-

tett – jazigokat említi Bartholomaeides (24–25). A sok száz éves magyar és szláv (szlovák) együttélés és a közös múlt gondolatát jezsuita tudósok (például Szentiványi Márton, Timon Sámuel) dolgozták ki, s fölfogásukat – felekezeti ellenségeskedés nélkül – Bartholomaeides is magáévá tette. Annak a kérdésnek a fölvetése azonban, hogy mely nemzetiség tekinthető elsőnek a Kárpát-medencében, már a honfoglalásból levezetett nemesi jogok feszegetését jelenthette, a fennálló politikai rendszert kérdőjelezhette meg, s a magyar és szlovák nacionalizmus közegében is értelmezhetővé teszi ezt a szöveget. Csak így érthető, hogy Bartholomaeides neve magyarellenes gúnyvers érvelésében is illusztris szerzők közt kap helyet (vö. SZÖRÉNYI László, „...*Ha magyar szóból a tót kimaradna*”: Rohonyi György Dugonics- és magyarellenes gúnyversének művelődéstörténeti háttére = *Művelődési törekvések a korai újkorban: Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*, szerk. BALÁZS Mihály, FONT Zsuzsa, KESERŰ Gizella, ÖTVÖS Péter, Szeged, JATE, 1997, 591–607 [Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 35]).

A könyv művelődési vonatkozásait erősíti, hogy azt a szerző Andrassy Lipót grófnak, Gömör vármegye főispánjának ajánlotta, illetve az ajánlásban megemlítette a grófnak „a közösség hasznára” és „az utódok érdekében” tett fáradozásait, különösen „a nagy költségen, az irodalom és a tudományok ápolására létrehozott numizmatikai és elsősorban a földből előkerült dolgokat tartalmazó ritkasággyűjteményét” (16–17).

Bevezetésében Kecskeméti Gábor utal Bél Mátyás kezdeményező szerepére Bartholomaeides munkáit illetően, ami leginkább a szerző háromkötetes megyemono-

gráfiájában érhető tetten (*Incltyi superioris Ungariae comitatus Gömöriensis notitia historico-geographico-statistica, cum tabulis, faciem regionis et delineationem cavernarum ad Agtelek exhibente*, Lőcse, 1806–1808). Ugyancsak elgondolkodtató Szirmay Antalnak a Gömör-monográfiával csaknem egy időben, hasonló címmel megjelentetett Zemplén-, illetve Ugocsa-leírására tett utalása: a két vegyes lakosságú megye leírását latinul, míg a magyar lakosságú Szatmár leírását Szirmay magyar nyelven készítette el. Bartholomaeides nyelvválasztását is alighanem az indokolta, hogy a latin összekötötte a soknemzetiségű Gömör magyar, német és szláv nyelvű lakóit.

Visszatérve a munka gazdasági vonatkozásaihoz: a Sajón való hajózás a szerző szerint nemcsak az árakat csökkentené, de kényelmesebbé tenné a kereskedést is. Részletesen ismerteti, hogy milyen árucikkekre terjed ez ki: „[...] a gömöriek, de különösképpen a felsőbb részek lakói arra kényszerülnek, hogy sokféle dolgot hozzanak be. Mivel a táplálkozáshoz szükséges gabonának alig felét termelik meg otthon, a hiányzó mennyiséget, vagyis kétharmadot kénytelenek a Tiszán inneni és túli részekről odaszállítani. Hoznak be ezenkívül só, marhát, a húspiacra és a szekerek zsírozására szolgáló szalonnát, illetve faggyút, halat, mézet, viaszt, bort, köleskását, dohányt, és még sok más árut, hogy a tehetősebbek igényeit kielégítő holmikról ne is beszéljünk”. Ugyanennyire jelentős, hogy Gömörből mit szállíthatnak az ország más vidékeire: „Mivel ez a vidék a vas hazája (*patria*), mintegy száz hámorban kovácsolt vasáru tömegét minden országrészbe, de különösen Pestre, Kecskemétre, Egerbe, Szolnokra, Szegedre, Békésre, Nagyváradra, Debrecenbe, a hajdúvárosokba, Nyíregyházá-

ra, Tokajba, Miskolcra, Vácra és Lévára stb. szállítják, ugyanezekre a helyekre a kilenc papírmalomban előállított papírárut.” (36–37.)

A szövegkiadás az egykori nehézipari központ, Miskolc egyetemén jelent meg, s ez ad alkalmat a bevezető írójának, hogy a műszaki és a humán tudományok össze-

kapcsolódásának egyik fontos példjaként mutassa be a gömöri lelkész munkáját. Hasonlóan lehet „adekvát keret a Miskolci Egyetem megtestesítette kivételes diszciplináris kompetenciaegyüttes”, a különféle tudományos műhelyek és doktori iskolák együttműködése „a *litterae* ilyesfajta szövegeinek tanulmányozására”.

Restás Attila

Tarjányi Eszter: Arany János és a parodisztikus hagyomány

Budapest, Universitas Kiadó, 2013, 427 l.

Szerencsés körülmények között egy tudományos szakmunka nemcsak az adott irodalomtörténeti tárgyat (Arany viszonyát a parodisztikus hagyományhoz) dolgozza fel (ez esetben) gondosan és invenciózusan, hanem saját korára (jelen esetben: a posztmodern szövegformálásra) vonatkozóan is kínál következtetéseket. Többen – egyebek mellett e sorok írója is – tettek kísérletet már arra, hogy a magyar széppróza 1970 utáni fejleményeiben hazai hagyományok szerepét mutassák ki (Esterházy ihletői között például Joyce, Bulgakov, Salinger, Hrabal elé helyezve *A helység kalapácsát*). Tarjányi Eszter (majdnem) mindig Aranyról és kortársairól értekezik, mégis fel-felidéződik az olvasóban, hogy a parodikus hagyomány nemcsak Arany világában dominál, hanem a posztmodernben is. (Az is közismert, hogy Sterne *Tristram Shandyje*, a posztmodern alapvető példa-műve, tulajdonképpen Fielding parodizálásából indult ki.)

A posztmodern paródiával való át-szövöttségét sokáig Joyce-ig vezették vissza (aki ma már szinte tekintélyelvűnek minősíthető gesztussal Homéroszt „hozta

játékba”), egy idő után azonban kiderült, hogy magyar vonatkozásban Jókaitól Arany Jánosig, Nagy Ignáctól Arany Lászlóig feltárható a 19. századi irodalmunkból az, ami a posztmodern technikát előlegezte: az önreflexió, a valóság-illúzió feladása parodikus rájátszások kedvéért stb. Szerzőnk igen szerencsésen használja fel Craig Owens definícióját, hogy ti. nemcsak paródiáról, hanem allegóriáról is csak abban az esetben beszélhetünk, ha „egy szöveg egy másik által megkettőződik” (374). Sajátos művészi gyakorlatra történik itt célzás, mely olyan szövegből indul ki, „amely egy másikat olvas, még akkor is, ha töredékes, szórványos vagy kaotikus a megfelelés a régi és az új között” (uo.). Ez egybeesik a posztmodern elköteleződésével a paródia, a pastiche, a montázs és a kollázs, s általában is a kettős kódolás iránt. (A szerző által hivatkozott források: Jeremy TREMBLING, *Allegory* [2010]; Craig OWENS, „*The Allegorical Impulse*”: *Toward a Theory of Postmodernism* [1992].)

Tarjányi Eszter monográfiájának közvetett, de korántsem lebecsülendő hozadé-

ka tehát az, hogy miközben sok-sok részletkérdést (ars poetica, ballada, allegória, drámai monológ) világít meg kivételes precizitással, az olvasó emlékezetébe idézi Esterházy és Térey életművét (nevük, sőt az „áthallás” jelzése nélkül), a hagyományhoz fűződő, szinte kimeríthetetlenül komplikált viszonyukat, paródia, áthasonítás, elfogadás, korszerűsítés stb. összefonódását műveikben. Mintha a posztmodern szövegek kettős kódolása is abban rejlene, hogy direkt ábrázolás helyett a kimondás többféleségének és rögzíthetetleniségének szövegpaneljeivel alkot világszerűséget. A feltételezett befogadói értékelés azután a hagyomány átrendezését hozza magával. Arany is megváltoztatja pl. a lovagi epikai vagy a komikus eposzi tradíció értelmezését, ahogy Esterházy a Mikszáthhoz, Térey a verses regényhez vezető mai utak értelmét. A műfaji-nyelvi konstrukción belül maradó és mégis kívülről önmagára tekintő önreflexió Arany és a posztmodernnek esetében is tökéletesen új világképet boltoz mind a saját mű, mind a hagyomány fölé. Ennek a hangváltásnak a mozgatója a paródia mind Aranynál, mind az 1970-es évek utáni magyar epikában. (Tarjányi Eszter, természetesen, ezt így nem fogalmazza meg, talán henye és felelőtlen dolog is lenne egy ilyen rangos tudományos monográfiában ezt bizonyítás nélkül mintegy „odavetni”, de mivel a 2010-es évek olvasói számára készült e kötet, akaratlanul is bátorítást ad ilyesfajta továbbgondolásra, ilyenmű perspektívák nyitására.)

Talán ténynek tekinthetjük, hogy a Pope-féle paródia nem kérdőjelezte meg a célba vett (eposzi) szöveg érvényességét azzal, hogy kiemelte az adott műfajhoz tartozó fogalmazásmód modorosságait, csak imitációszerűen jelezte a sablon al-

kalmazásának problematikusságát, vagy még inkább: megváltozott körülményeit. Arany, egy kicsit hasonlóképpen, eposzparódiái (*Az elveszett alkotmány*, *A nagyidai cigányok*) után még eposzba fog (*Csaba-trilógia*), tehát nem érvénytelenséget deklarál, akárcsak Térey, aki felváltva „levált” és „asszimilál”. Az olykor „metafikcionális paradoxon”-ként leírt jelenség tehát önmagában nem elfogadás vagy elutasítás mellett dönt, hanem a kettőt váltogatja, s ezzel produkál egészen sajátos viszonyt a hagyományhoz.

Tarjányi Eszter több esetben utal e kettősségre, de nem fogalmazza meg – lehet, hogy e sorok írójától sem megalapozott hipotézis ez –, hogy Arany parodikus tradíciószemléletének ilyesfajta kettőssége támad új életre a posztmodern epikában. Arra viszont egyértelműen rámutat, hogy a posztmodern idézéstechnika hommage-szerű, tehát nem gúnyrajz típusú paródia. Azért „idézik meg a múlt szövegeit, hogy újra az emlékezetbe idézhessék, újra jelentésteljessé alakíthassák, kontextusba vonhassák őket. Önmaguk identitását határozzák meg a korábbi mű segítségével, de az azonosításon belül már a különbség is felvillan” (185).

Tarjányi Eszter egy eddig fel nem tárt poétikai stratégia nyomába szegődik. A kanonizált Arany-kép mögött egy másikra kíváncsi, arra az Aranyra, aki játékosan megy elébe a textuális kihívásoknak, s ezzel a modernizáció kevésbé forradalmi, de kultúrtörténetileg gazdagabb útját választja. Ily módon tehát a könyv címébe emelt parodikusság nem a nyilvánvaló paródiákat állítja előtérbe, hanem az életmű bizonyos terepnumainak „kettős hangzatát”. Ebben a megközelítésben válik Aranynál az ars poeticából metavers. *A nagyidai cigányok* az önparódia ár-

nyalataival jellemezhető, a *Bolond Istók* parodikusságát önéletrajzi játékossága adja. Az *Irodalmi viaskodások* című fejezet a Petőfi-örökséggel és az epigonokkal való összevetés révén adja a „double coding” példáit. (Szerzőnk több esetben is oly ambícióval merül el a versek, verstípusok, levélváltások, közléspolitikai körülmények részletezésében, hogy majdnem szem elől téveszti a monográfia alapgondolatát.)

A balladatípusok, a drámai monológ vizsgálatának esetében a parodikusság már inkább szövegminták és szabályozott megszólalásmódok közötti választást jelent, mintsem paródiát általánosságban. Ennélfogva szerzőnk a parodisztikusság fogalmi körét olykor túlságosan lazán kezeli. A 96. lapon azt írja, hogy „Aranyban erős hajlam, késztetés, vágy, adottság élt a parodisztikus, szatirikus hangra”. Vitathatatlanul így áll a dolog. Mind a szatírához (*Az elveszett alkotmány*), mind a parodikussághoz (*A nagyidai cigányok*) vonzódott, s e két műben szatíra és paródia keveredik is. A kettő azonban nem ugyanaz, sőt nem is áll közel egymáshoz. Vegyülhet, s vegyül is nagy világirodalmi klasszikusoknál is. Molière-nél a *Tudós nők*ben a negatív tulajdonságokat eltúlzó szatíra is él, ugyanakkor bizonyos megszólalásmódok mesterkéltségét parodikus eszközökkel idézi meg. Gogol *Revizor*ában is van paródia (Hlesztakov szerelmi ömlengése a romantika kicsúfolása), de a mű döntően a kisvárosiak eltúlzottan negatív, karikaturisztikus bemutatása, tehát szatíra. Mondható tehát, hogy szatíra és paródia Aranynál is keveredik, mégis mindkettő autonóm, s különböző esztétikai minőség. Már csak azért is, mert a kettős kódolás (a szöveg mögötti másik szöveg) csak a paródiára jellemző. A szatíra nem egy másik szövegre irányul, hanem a va-

lóságnak tekintett jelenségek támadó élű, sőt eltúlzott kicsúfolására.

A roppant gazdag és sokféle szemléltető anyagra és szakirodalmi helyre építő gondolatmenet imponáló és meggyőző, egy-két ponton lehet csak észrevételekkel illetni. Szükséges lenne talán a ballada líraiságának árnyalt megközelítése. Hogy milyen fokú, mennyire közvetlen a szerzői vallomások, az többféle megközelítésben vizsgálható. Mégis vitatható, hogy szerzőnk elfogadja Újhelyi Mária egyébként kitűnő *A varró leányok*-elemzésének „lírai ballada” besorolását. Hiszen párbeszédből, a szereplők egymás utáni megszólalásából áll a vers, tehát nem is lehet szó olyasféle szerzői előlépésről, vallomásosságról, amilyennek például a *Szondi két apródja* utolsó versszakát szoktuk tekinteni.

Azzal sem könnyű egyetérteni, ahogy Tarjányi Eszter elutasítja a *Szondi két apródja* parabolikus, politikai-allegorikus olvasatát. Megfogalmazása szerint az értelmezést rövidre záró, a szöveget csak egy szempontból kezelni képes olvasat azért zavaró, mert lehetetlenné teszi, vagy legalábbis „az észlelhetetlenség mértékéig szorította háttérbe a versszöveg összetettségét és a nyelvi megformáltság intelligenciájának a megfigyelését” (315). Ezzel szemben az igazság az, hogy az allegorizáló értelmezés nem feltétlenül egyértelmű, s nem feltétlenül egyoldalú. Gyulai a honvéd hősiességének apoteózisát olvasta ki a versből, míg mások a címbe emelt apródok szerepeltetésére helyezték a hangsúlyt, a költészet szerepvállalását, a zsarnoksággal szembeni passzív ellenállás igenlését vették ki belőle. (A halált választó Szondi helyett a többség által vállalható, a továbbélést lehetővé tevő, de nem megalkuvó értelmiségi vagy átlagemberi magatartást.) Arra is számtalan példát

lehet felhozni, hogy a parabolikus interpretáció összefér többszintű formai, nyelvi elemzéssel, hiszen a költeményben (nehéz ezt észre nem venni, s észre is vették!) a parnasszista tárgyiasságot romantikus ódaiság emeli ki a historizáló részletelemekből, a hazafias pátoszt és fájdalmat kiszámítottan szigorú formai zártság és szimmetria fegyelmezi. A jelentést kitérítő, megsokszorozó továbbgondolást sem zárja ki a parabolikus interpretáció. Egy 1988-ban megjelent, de évekkel korábban született elemzés például arra történő célzást tartalmazott, hogy ami a Bach-korszakban modellt kínált a nem fegyveres ellenállásra, az érvényességét megőrizte mindama korokban, melyekben az erkölcsi integritáson alapuló rezisztencia jelentette a továbbélést. [Imre László, *Arany János balladái*, Bp., 1988, 191. – *A szerk.*]

Arany és a parodikus hagyomány viszonyát Tarjányi Eszter (igen gondolatébresztően) nem a paródia közvetlen megjelenésének lajstromozásával magyarázza, hanem sok esetben áttételesen: nem stílusparódiát értve ezen, hanem korábban egymásra nem vonatkoztatott műfaji eljárások és nyelvi rétegek összefüggését. A belehelyezkedés és a távolságtartás dinamikáját olyan szövegáthallásokkal érzékelteti, amelyek a csaknem teljes irodalmi tradíció felidézésének révén az életmű eddig rejtve maradt kontextualizálását végzik el. (Ezen gondolatmenettel közel kerül Roland Barthes – egyébként idézett – „plurális szöveg” koncepciójához.) Arany János költészetének „megújíthatóságát” abban keresi, hogy az „irodalmisság” összetevőit mozgósította: „A XIX. század az epikust és a balladairót ünnepelte benne, a Nyugatosok lélekboncoló hajlama az *Őszikék* lírájára hangolódott rá, az 1970-es évek strukturalizmuson

iskolázott generációja az 1850-es évek lírájának retorizáltságát érzékeltte, most viszont a hangvétel azon sajátosságai kerülhetnek a középpontba, amelyek miatt egyszerre lehet ez a költészet tradicionális, de ugyanakkor hagyomány-átalakító, amelyek segítségével a kopottas forma az újabb mondanivalóhoz tud idomulni.” (7.)

Tarjányi Eszter monográfiája egy mindig érvényes, és mégis egy kicsit a mából kiinduló megközelítést választott, amikor az Arany-szövegeknek más irodalmi alkotásokat felidéző, tehát (tágabb értelemben) parodikus funkcionálását vizsgálja. Van tehát az irodalomtörténeti eredmények mellett teoretikus hozadéka is. Még akkor is, ha nem feledkezhetünk meg az orosz formalizmus (Tinyanov) óta ismert mechanizmusról: az olvasást befolyásol(hat)ja a játékba hozott másik szöveg, tehát az olvasás terében a szöveg valóságra vonatkoztatásán túl egy (vagy több) idegen mű is, s ezáltal a betű szerinti olvasat mögötti tér gazdagító és kiteljesítő módon telítődik.

Tarjányi Eszter pontosan és messze előremutatóan fogalmaz a *Bolond Istókra* vonatkozóan: „Az újabban tapasztalható fokozott érdeklődés is mutathatja, hogy e mű feltűnően összetett, ellentmondásoktól sem mentes jellege könnyen képes belesimulni a mai irodalomértés ízlésvilágába.” (198.) És ez nemcsak Arany irodalomtörténeti, fejlődéstörténeti funkciójának teljesebb meghatározásához járul hozzá, hanem bizonyos posztmodern epikai eljárások felfogásának és méltánylásának is javára szolgál. Azaz lerövidítheti az újszerűség és kanonizálás között olykor feleslegesen hosszú, s ennél fogva negatív következményekkel is járó szakaszt az olvasók, de Arany és a posztmodern hasznára is.

Imre László

Harmath Artemisz: Szüntelen jóvátétel

Újraolvasni Weörest

Budapest, Helikon Kiadó, 2013, 273 l.

Az elmúlt évben, 2013-ban ünnepeltük Weöres Sándor születésének századik évfordulóját. Ennek tiszteletére számos folyóirat Weöres-különszámmal, illetve életművéről szóló cikksorozattal jelentkezett; a Petőfi Irodalmi Múzeum Weöres költészetének újraértelmezése céljából konferenciát rendezett 2013. szeptember 17–18-án. A tavalyi Ünnepi Könyvhétre pedig két Weöres-monográfia is megjelent: Kenyeres Zoltán a *Tündérsíp* című Weöres-monográfiájának felhasználásával írt *Weöres Sándor* című könyve (Bp., Kossuth, 2013) és Harmath Artemisz itt bemutatandó munkája.

A kötet kilenc fejezetre tagolódik: *Weöres MA, Médiumok keveredése, Magas rizikófaktorú költészet, A kötetkompozíció kockázatai, Az időbeliség kockázatai, A térbeliség kockázatai, Hangzásbeli kockázatok, Mítosz és emlékezet kockázatai, Költői kép a nem-reflexív nyelvről*. A szerző arra a feladatra vállalkozik, hogy a magyar költészet Tandori Dezső által „legpoétikusabbnak” nevezett alkotóját, Weöres Sándort a kortárs költészet felől közelítse meg. Fő kérdése tehát a következő: „hogyan olvassuk újra Weöres Sándor elfeledett költeményeit kortárs lírikusaink?” (13.) Vizsgálódási szempontja igencsak nehéz feladat elé állítja mind a szerzőt, mind olvasóit. A kötet posztmodern és kortárs párhuzamok felől, illetve hermeneutikai, dekonstrukciós és médiaelméleti alapról közelít Weöres költészetéhez. A fölhasznált elméleti munkák többségükben Weöres halála után keletkeztek – vagy jutottak el Magyarországra –, így azok már nem be-

folyásolhatták őt. Talán ez is okozza, hogy Harmath kötetében a mérleg nyelve néhol a kortárs művek vagy az elméleti tételek ismertetésének oldalára billen, gyakran épp a Weöres-korpusz hátrányára.

Harmath szerint Weöres életműve rendkívül „változatos”, retorikailag egyenetlen színvonalú. „Tágas” jegyeinek köszönhetően nem vált evidenciaszerű igazodási pontjává az utóbbi – közel egy emberöltőnyi – időszaknak. A Weöres-életmű – eddig ismert részének – továbbgondolását a halálát követő időszakban kevesen kísérelték meg. Harmath kijelentése azonban a kötet vizsgálódási szempontjának indoklását, valamint a kérdés kifejtését még problematikusabbá teszi. Miért vállalkozik a szerző egy atipikus jelenség elemzésére? Talán éppen azért, hogy kimutassa Weöres „eszmesugárzó” (Kenyeres Zoltán) poétikai elveinek folytathatatlanságát? Harmath Artemisz könyvének összehasonlító elemzései világossá teszik, hogy vitathatatlanul megtörtént az irodalomtörténeti korszakváltás – vagy inkább átalakulás –, melyet követően irodalmunk kanonizált alakjai már „tudatosan depoetizált, alulretorizált nyelvhasználat”, „a mágikus hatásfunkciók elutasításával a textualitásra-vizualitásra koncentrálnak” alkotak, írja Harmath (18), KULCSÁR SZABÓ Ernőt idézve (*Magát mondja, ami írva van*, Prae, 2008/3, 7). Ennek megfelelően a könyv mediális szempontú – vagyis az érzékek hatásmechanizmusait vizsgáló – elemzéseinek tétje az lesz, hogy a weöresi „másodmodern” és a posztmodern nyelvszemléletéből adódó különbségek

fognak-e kidomborodni. Az említett poétikatörténeti változásokból következhet az is, hogy az utókor (Harmath szavával élve) máig csupán „pontoszerűen” volt képes Weöreshez kapcsolódni.

Az *összetett költői karakter* című alfejezetben ezekről a pontoszerűen kapcsolódó művekről olvashatunk. Ide tartoznak a Weöres-parafrázisok, „hommage-ok, persziflázások, halandzsaversek, archi-textuális, ritmikai- és metrikai-idézetek” (19). Tandori Dezső neve az első az elemzett szerzők közül, akinek szinte minden kötetében találunk Weöres-parafrázist. Például az *Öt emlékvers – Weöres Sándor-nak (Fél-Karinty)* az egész weöresi költszettel egyetlen költeményben próbálja parafrazeálni. Lanczkor Gábor *A miniatűr terasz* című költeménye „játékos táncritmusán keresztül idézi meg a *Rongyszőnyeg* darabjait” (21). Kemény István korai, *A néma H* című kötetében Térey János Weöres Sándor „szellemujját” éri tetten „kavalkádosságában”, „rejtélyességében”, „egyetemlegességében” és a „mindent mondás igényében” (22; vö. TÉREY János, *Mi lett Önből: Avagy: Kemény István, és akiknek nem kell = Uő, Teremtés vagy sem*, Bp., Libri, 2012, 217). Kiss Ottó Weöres-parafrázisaiban „a mai gyerekek léthelyzeteit írja rá” *A tündér* vagy a *Paripám csodaszép pejko* című versek ritmusára. Szilágyi Ákos *Cet ecetben* című verseinek „kulcs- és rímhelyzetben lévő szavait az áletimologizálás változatainak végtelen sorjáztatása révén” a Weöresre jellemző versszerkesztést „szándékosan túlajtja”, megvalósítva ezzel a weöresi verslogika groteszk átértelmezését (26).

Weöres költszettelét már nem „pontoszerűen” folytatja, hanem „örökölt karakterként” viszi tovább Kovács András Ferenc és Oravecz Imre „a világ teljességét befo-

gadni igyekvő filozófiai beállítottságuk révén”. Harmath összefüggést lát a két említett költő néhány verse és Weöresnek az ötvenes években írt ún. „hosszúversei” között. Míg Oravecz elsősorban a mítoszi nyelv újratelermtésének kísérletében követi mesterét, addig Kovács András Ferenc bonyolultabban, sokrétűbben kapcsolódik Weöreshez. Utóbbi például a Csúpics Milica által kimutatott, ismétlésekkel ötvözött versnyelv szenzuális és érzelmi síkjainak bravúros egyesítését végzi el. Az *ütem istennője* (Weöres) és a *Tavaszi szél* című (KAF) versek összevető elemzéséből az is kiderül (31–35), hogy az említett költői eljárás folytatása nem szakadt meg: Weöres ugyanis „a magyar népköltszeti, Kovács pedig az arra épülő magyar másodmodern hagyományt viszi tovább” (30).

A könyv egyik legfontosabb elméleti alapvetését Gilles Deleuze-tól és Félix Guattaritól kölcsönzi. Az elgondolás alapján „minden médium tulajdonságait egy másik médiumon keresztül lehet kifejezni” (58). Harmath a médium fogalmán azokat a „kontingens elemeket és koincidenckiaként előálló jelentéseket” érti, amelyek „különböző jelentéseket és hatásokat juttatnak egymáson keresztül érvényre”, és ezek a jelentések, valamint hatásaik elválaszthatatlanok tőlük (59). Kulcsár-Szabó Zoltán, 2007-ben megjelent, *Meta-poétika* című könyvében McLuhan technikai médiumokra vonatkozó állítását – „minden médium tartalma egy másik médium” – Sartre költszettelméletével veti össze. E szerint a költőnek a nyelvhez mint médiumhoz való viszonyát egyfajta kívülállás jellemzi: a lírai alkotás „mediális feltételrendszere különbözik a beszélt, pontosabban a használt nyelvtől”. Hasonló jelenségre hívja fel a figyelmet

Harmath is, amikor a Weöres-versekről írja: „miközben valamely egész-*elvű* létezőt kívánnak fenomenologizálni, és ennek érdekében a nyelv különféle mediális mozgásaira hagyatkoznak, ezt a lényegit, ezt a teljességet csupán mint távollévőt képesek tételezni” (63). McLuhan állítása Kulcsár-Szabó szerint „a líra (műfaji) fogalmának hányattatott történetére” is vonatkoztatható, mivel a „líra nyelve a retorikai vagy poétikai leírás eszköztárában rendre a képiség vagy a zeneiség kategóriáival kerül kapcsolatba” (KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Metapoétika: Nyelvszemlélet és önreprezentáció a modern költészetben*, Pozsony, Kalligram, 2007, 15). A *Metapoétika* szerzője a nyelv „önmagát reprezentáló” medialitását a retorikai jelenségeken keresztül tartja érzékelhetőnek és tanulmányozhatónak (*i. m.*, 54). Harmath – Kulcsár-Szabó Zoltán gondolatmenetét folytatva – a nyelv mediális, és egyúttal annak „retorikai természetét kiaknázó” elemzését választja. Hangsúlyozza továbbá, hogy megközelítése hiánypótlónak tekinthető a Weöres-recepcióban. Igazat kell adnunk Harmathnak, hiszen ezt a verskorpuszt monografikus terjedelemben, retorikai szempontból, még valóban nem elemezték. NAGY L. János 2003-ban megjelent, *A retorikus nyelvhasználat Weöres Sándor költészetében* címet viselő könyve (Bp., Akadémiai, 2003) éppen azokat a költeményeket vizsgálta, amelyekkel Harmath nem foglalkozik.

Harmath kötetében az ötvenes-hatvanas évek lírai termése kerül középpontba, mivel Harmath szerint ezek a versek vethetők össze leginkább a posztmodern irodalommal. A szerző a *Csontváry-vásznak*, a *Grádicsok éneke*, a *Hallgatás tornya* és a *hang vonulása* című ciklusok, valamint a *Psyché* „legerősebb

karakterjegyének” a médiumkeveredést tartja. „Az egymást közvetítő médiumok összjátékában, a retorikai sokszínűségben, valamint a szemantikában tükröződő költői szándék és a retorikai megvalósulás közötti feszültségben igyekszem megragadni e költészet összetettségét” – írja (57). A médiumkeveredést önmagában sajátos karakterjegynek tekinteni – azaz olyan változóknak, ami az egyik költészetnek sajátja lenne, másiknak nem – azonban vitatható eljárás. Kulcsár-Szabó Zoltán a jelenségnek éppen az *evidenciaszerűségére* mutatott rá, amikor így fogalmazott: „médiaelméletileg alighanem minden művészet – valójában kevert vagy heterogén médium” (*i. m.*, 53). Harmath szerint a Weöres-verseknek az lenne a sajátosságuk, hogy a bennük egymásra vonatkoztatott médiumoknak (mint zene, tánc, írott szöveg, beszéd, képzőművészet) nem a különbségei, hanem épp ellenkezőleg: *közös jegyei* kerülnek előtérbe. Például a *Csontváry-vászon* címadás mellett, hogy nyilvánvalóan utal a festészet és az irodalom közötti kapcsolatra, vászon révén a szöveg szöveget jellegét is jelentheti, csakúgy, mint a *Rongyszőnyeg* című ciklus esetében (64). A *megállt idő* című versben Harmath a hangzást és a mozgást egymást közvetítő médiumoknak (érzékleteknek) tartja, amelyek a *lírai én* és a világ közötti kapcsolatot is jelentik. A *Megmozdult szótár* című vers költői kontaminációjáról ezt olvashatjuk: „A »hulláimok« hapax legomenonja egyetlen lexémán belül ütköztet két jelentést: egyetlen jelsorba írja bele a mozdulatlanság és a mozgás állapotait” (68). Weöres Sándor 1947-ben, *Eidolon* című versével kapcsolatban jegyezte meg, hogy célja a mozdulatlan szavakból létrehozott mozgás kísérlete

(61). Hozzátehetjük azt is, hogy az *Áthalások* kötetben Weöres egy teljes ciklust keresztel így: a *Mozdulatlan mozgása*. Kenyeres Zoltán ezeket a paradoxnak tűnő költői törekvéseket – mozgó mozdulatlan, hangtalan zene – Weöres „dialektikus irracionális musáéhoz” kapcsolta (i. m., 94). A versek „lelki tartalmi nem mindig, sőt nem is elsősorban a szavak denotatív értelmében fejeződnek ki, hanem álló és mozgó »alakzatokként« jelennek meg és belső formában öltönek alakot” (uo., 95). Ezeket a „mozgó alakzatokat” Weöres „valami mozdulatművészet” médiumához hasonlítja, melynek közvetlenebb köze van a verseihez, mint a zenének (WEÖRES Sándor, *Egyedül mindenkivel*, Bp., Szépirodalmi, 1993, 373; idézi HARMATH, 181). Harmath állítja, hogy amikor Weöresnél a médiumok-érzékletek keveredése logikai ellentmondáshoz vagy esetleg disszonanciához vezet, akkor azokat a nyelv automatikus retoricitása tudja feloldani. Mindez ellentétes a posztmodern költészettel tapasztaltakkal, amely az érzékleteket gyakran egymás ellen játssza ki. Marno János *Nárcisz készül* című kötetében például a nyelv hangzó értékeivel való játékkal találkozunk (193–198).

Elemzéseiben Harmath komoly elméleti apparátussal dolgozik. A társadalomtudományban használatos kockázatfogalmat („risk”/„rizikó”) például az irodalom önértelmezéséhez vezető fogalomnak tartja. Meglátása szerint az irodalom lényegéhez tartozhat a jelentés kiszámíthatatlansága és állandó felfüggesztettsége: a „között”-ben való tartózkodása (89). Ebből kiindulva Weöres líráját „magas rizikófaktorú költészetnek” nevezi. Ez a fogalomhasználat azonban nem tűnik elég indokoltnak, mert a kötetben számos más – a fentivel szinte teljesen azonos értelmű – terminust is

használ. Eljárásával fölöslegesen megterheli és önismétlésre kényszeríti szövegét. Olyan, a nyelvészet vagy a kulturális antropológia területéről kölcsönzött terminusokat említhetünk, mint az *oszcilláció*, az *érzetkomplexum* vagy a *bináris oppozíció*. Utóbbiak a Kenyeres Zoltán által említett mítoszi „motívumkötegek” ellentétpárjaival (élet–halál, férfi–nő, isten–ember stb.) állíthatók párhuzamba, illetve feleltethetők meg nekik (i. m., 136). Az ellentétpárok – Kenyeres szerint – pedig már eleve magukban hordozzák az „integrációra való törekvés, az ellentétek között való közvetítés” fogalmát. Harmath (és Nagy L. János) a versek befogásmodelljét és születését Hankiss Elemér terminológiája alapján az ellentétek kiegyenlítődésein alapuló, vertikális (Weöres szavaival: „értelemre merőleges”), neurofiziológiai alapú tudati oszcillációként írja le. A „tudat néhány másodpercre oszcillálni kezd az Azonosság és a Nem-azonosság fogalmi szintjei között, míg föl nem oldja, vagy félre nem tolja az ellentmondást, és folytatja a dekódolást” (55). Weöres föltehetőleg ugyanerről a jelenségről, a maga alkotói nézőpontjából így ír: „minden költészet belső ellentmondásból születik, és a vers nem más, mint a két ellentétes elem, a pozitív és negatív ideiglenes kiegyenlítődése, akárcsak az elektromos kisülés – ennél fogva egy költészet lelki-arcát csak vibráló és ellentmondó mozaikdarabokból tudom összerakni” (Weöres Kosztolányihoz írott levele 1932-ből, idézi NAGY L. János, i. m., 11).

A kötet leghangsúlyosabb – és talán a legnagyobb sikerrel kidolgozott – témáját a mítosz régi-új fogalma képviseli. A kérdéskör a *Weöres MA* című bevezető fejezetben kerül elő, valamint a *Weöres Sándor mítoszi versei és a posztmodern mítosz* alcímű, VIII. fejezet tárgyalja részletesebben.

A mítoszok befogadásának olvasói „kockázata” az, hogy a prelogikushoz visszatérő tudatfolyamok a véletlennek szolgálnak ki magukat. Harmath Meletinszkij alapján a „konkrét(um)ok szintjén összeférhetetlen tulajdonságokat, logikai sorokat vagy érzékleteket” a bináris oppozíció már említett fogalmával kapcsolja össze (42). Mindez megjelenik Weöres (*Mahruh veszése*), Kovács András Ferenc (*Hazatérés Hellászból*), Marno (*Nárcisz készül*) és Oravecz (*A Hopik könyve*) mítoszaiban is. A mítosz katalizátora az oppozícióknak köszönhető „lendület” (229). Olyan ellentmondások okozzák, amikor például „a lineáris történetyszerűség a képek és [...] hangzás zaklatott ritmikája szerint hullámzik” (42). A *Mahruh veszése* című hosszúénekről Kenyeres Zoltán is hasonló metaforákkal szól: a „felsorolás lírai képei lendítik mozgásba a költeményt, s teremtik meg egy apokaliptikus mítosz hangulatát” (i. m., 133, kiemelés: M. E.). A mítoszi nyelvről összességében elmondható, hogy „a múltra emlékező gesztusban folyamatos kezdetet teremt”. A pusztuló érték „éppenséggel pusztulásának leírásában keletkezik”, mely a „legátfogóbb szintű oppozíciós felcserélődés” (44).

A kötet további fejezeteit és szerkesztését Weöres költészetében fontos alapfogalmak határozzák meg: kötetkompozíció, időbeliség, tér, hangzás, mítosz, és végül az álom mint médium. Az álomról szóló fejezet azonban – mely Harmath értelmezésében lírai médiumként, önmaga eredetét számolja fel, következményeit pedig elrejt – nem kap a jelentőségéhez méltó terjedelmű kifejtést. Bár a kérdés-kör sokszor felbukkan a kötetben és Weöres költészetében is kiemelkedő jelentőségű – gondolhatunk például a *Tizenkettedik szimfónia* létösszegző, refrénszerűen visz-

szatérő szójátékaira: „alma álma / elme álma alma / álmodj” (WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött írások*, Bp., Magvető, 1975, 419) vagy az *Élet végén* című vers ars poeticaként is olvasható soraira: „Átbóbis-koltam teljes életem. A látványok, mint álmomban, forogtak / semmit sem tettem, csak történt velem” (uo., 186). Az álommal kapcsolatos Weöres-idézetek hosszan folytathatóak lennének. Harmath könyvének fejezetei – különös tekintettel a kiemeltekre – nagy témákat dolgoznak föl, így akár önálló tanulmányként is olvashatjuk őket. Sajnos azonban gyakran előfordul, hogy ismétlődnek bennük a weöresi költészetről általában is elmondható tanulságok.

A mediális szempontú vizsgálattal kapcsolatban érdemes felvetni a kérdést: eredményei vajon igazolják-e Weöres eredeti hatástörekvéseit? Hamvas Béla Kemény Katalinnal közösen írt képzőművészet-elméleti könyvében a képről (festményről) mint *tremendum*-ról, megborzongatóról is ír, mely „magasabb hatalom jelenléte, és így nem a kép áll az ember előtt, hanem az ember a kép előtt” (HAMVAS Béla, KEMÉNY Katalin, *Forradalom a művészetben: Absztrakció és szürrealizmus Magyarországon*, Pécs, Baranya Megyei Könyvtár, 1989, 32). Weöres a *tremendum*-ot a költészetére vonatkoztatta, ahogyan arról az *Összegyűjtött versek* bevezetőjében is ír: „Ne csak az ember olvassa a verset, a vers is az embert. Átvilágítani és felrázni óhajtalak” (WEÖRES, 1975, 7). De vajon Weöres versei valóban mágikus erejűek-e, és kiváltják-e a mai olvasókból is a – szerző szándéka szerinti – „megborzongató” hatást? A posztmodern és a kortárs költészet nem tűz ki ilyen célt maga elé. Olykor játékos együttműködésre, olykor együtt-alkotásra, olykor emlékezésre, olykor pedig a percepció szándékos

megzavarására törekszik inkább. A *Szüntelen jóvátétel: Újraolvasni Weörest* című munka erősségét főként e két költészeti hagyomány különbségeit és hasonlóságait megvilágító, összehasonlító jellegű verselemzésekben látom, nem pedig – a számos esetben vitatható – elméleti megközelítésében. „A versekhez csak a versek adnak kulcsot, az egyik a másik után és a

másik az egyik előtt, és bonyolultan összeszővődve és távolról válaszolva egymásnak” – írja Kenyeres Zoltán, Weöres-monográfiájának zárómondatában (*i. m.*, 374). A „bonyolultan összeszővődő válaszolgatást” akár arra a – Weöres halálát követő, új – lírai áramlatok kínálta tudományos párbeszédre is vonatkoztathatjuk, amelyet Harmath Artemisz könyvében elkezdett.

Molnár Eszter

Fáj Attila
(1922–2013)*

Tisztelt gyászoló Özvegy!

Tisztelt gyászoló gyülekezet, rokonok, barátok és ismerősök!

Szeretnék elbúcsúzni kedves barátomtól, Fáj Attilától, de nemcsak a magam nevében, hanem a Magyar Tudományos Akadémia nevében is, amelynek külső tagja volt, valamint saját munkahelyem, az Irodalomtudományi Intézet nevében is, mivel e kutatóintézet jogelődjének, az Irodalomtörténeti Dokumentációs Központnak évekig dolgozott az elhunyt professzor az 1956-os forradalom, illetve Olaszországba történt emigrálása előtt.

Fáj Attila nevével először 1977 után találkoztam, amikor egyik olaszországi utam alkalmával Rómában Triznya Mátyáséktól megkaptam nagyszerű könyvét: *A Jónás-téma a világirodalomban*. Ez nem csupán a számomra is oly kedves Babitsról mondott sok újat és fontosat, hanem széles körű, a bibliai filológiától a művészettörténetig, Bizánctól Izlandig kiterjedő komparatistikai felkészültségével is iránymutatónak bizonyult. Személyesen éppígy Rómában volt szerencsém őt megismerni az 1990-es évek első felében, diplomáciai kiküldetésem idején. Addigra már olvasmányaim során sok más témájával is találkozhattam, elsősorban *Az ember tragédiájával* kapcsolatos izgalmas kutatásaival, vagy azokkal az írásaival, amelyekben a James Joyce-ot ért sokrétű magyar hatásokat nyomoztá ki. Éppen ezért rendkívüli módon örültem – hiszen teljesen megérdemeltnek tartottam –, hogy 1998-ban a Magyar Tudományos Akadémia végre külső tagjai sorába iktatta. Őt, az emigránst, akinek korábban, 1956 után a nevét még akkor sem írták le itthon, amikor az általa 1953-ban lefordított és kommentált kitűnő orosz műkritikusról és esztétáról, Sztaszovról írtak. Egy interjúban, 1993-ban pontosan fogalmazott, amikor magát már olasz emigrációja előtt belső emigránsnak tartotta, hiszen a hivatalos kommunista ideológia nevében professzorát, Kornis Gyulát deportálták, őt magát fiatal tanársegédként pedig kidobták az egyetemről, ahol tanított, és azután a hadifogságban megtanult orosz nyelvtudása alapján dolgozott szakfordítóként. Egy pár cikkét közölte a Vigilia – néha még azt is álnéven. Az MTA tehát önmagát becsülte meg, amikor sok tudományos külföldi tagság után Fáj Attilát is tagjává fogadta. (Megjegyzem, hogy a rendkívül sokoldalú tudós filozófiai, tudományelméleti, ezen belül főleg a sztoikus logikával és annak

* Elhangzott a Farkasréti temető Akadémiai urnatemetőjében, 2014. június 7-én.

hatásával foglalkozó sok tanulmányának értékelésére nem vagyok hivatott, de erről később majd úgyis szól a tudománytörténet, például elsőként nyilván a kötelező akadémiai emlékbeszédben.)

1957 óta Genovai Egyetemen tanított, és negyvenévnyi oktató-kutató munkája után vonult nyugalomba. Nemcsak olasz, angol és francia nyelven írott tanulmányaival és könyveivel öregbítette a magyar tudomány jó hírét, hiszen folyamatosan ragaszkodott nemzeti identitásához, azzal is hangsúlyozva magyarságát, hogy bevont magyar vonatkozásokat nemzetközi témákat vizsgáló műveibe. Így például ráirányította Madách remekművére a Giambattista Vico történetfilozófiáját kutató, igen előkelő nemzetközi tudóstársaság figyelmét, sőt elősegítette *Az ember tragédiája* új olasz nyelvű fordítását hajdani tanítványával, későbbi feleségével, Vittoria Curlóval együtt. Megjegyzendő, hogy legfontosabb műveit sok nyelvre, például németre, japánra, hollandra, svédre és finnre is lefordították. Másrészt – amint lehetett – igyekezett az itthoni magyar olvasóközönséggel is megismertetni fontosnak tartott eredményeit fordítások vagy magyar nyelvű összefoglalások és szövegátalakítások révén: így például *A Karamazov testvérek*-ről írott páratlanul fontos művét, vagy a Vico anti-arisztotelészi logikájáról folytatott kutatásait. Mivel a Katolikus Szemléttől kezdve az Irodalmi Újságon át a Mikes Kelemen Kör kiadványaiig mindenütt rendszeresen publikált, azt is fontosnak tartotta, hogy áttekintse a kommunista totalitarizmus elől nyugatra menekült magyar, orosz és más nemzetiségű írók irodalmi működésének fő problémáit: ezen írásai a most készülő új irodalomtörténeti szintézis számára fontosak és hasznosak.

Amikor pedig az 1990-es évek második felétől újra budapesti lakos is lett, nem csupán írásaival kapcsolódott vissza az irodalmi élet hazai jelenébe, hanem magyarországi és erdélyi egyetemi előadókörútjaival is. (Örömmel láthattuk őt például az én egyetememen, a Szegedi Tudományegyetemen is.) Hazai irodalmi és tudományos „újrachonosításában”, vagyis a mai olvasókkal való megismertetésében a folyóiratok közül a Vigilia mellett, amely a hajdani fiatalembernek is fórumot adott, vezető szerepet játszott a Szócs Géza által szerkesztett, sajnos mára már megszűnt folyóirat, A Dunánál. Talán itt lehetne megemlíteni, hogy Fáj Attila az élő magyar irodalommal is mindvégig kapcsolatban maradt; ő, aki a polihisztor hadmérnök, Luigi Ferdinando Marsigli írsaiban felfedezte a 20. századi „folyamregény” ősi ihletőjét, nemcsak Claudio Magris Duna-regényét elemezte, hanem Esterházytól is a *Hahn-Hahn grófnő pillantását*. És talán ihletője volt ezen tanulmányaival egy új, nagyszabású folyamregénynek: Kabdebó Tamás *Danubius-Danubiájára* gondolok.

De új lapokkal is kapcsolatba lépett, fáradhatatlanul. Elég itt az Intézetünk világ-irodalmi folyóirata, a Helikon és a Világosság által közölt, Vicónak szentelt különszámokra vagy a szekszárdi Új Dunatájnak és különböző erdélyi folyóiratoknak adott tanulmányaira utalnom. Hogy mégis a pécsi Jelenkorban közölt egyszerű Janus Pannonius-tanulmányát emelem ki, annak az az oka, hogy ezt a Janus által fordított *Íliász*-epizód, Glaukosz és Diomédész párbjának elemzése révén egy irodalmilag és lélektanilag is alapvető kérdésnek, a haláltudat feldolgozásának szánta. (Mint ahogyan a Jónás-könyvet a halálnak és feltámadásnak, valamint az elhivatottság dilemmáinak.) Most viszont más oldalról, a végzet rejtélyei felől vizsgálta a halált. Higgadtan és böl-

csen, mint mindent. És humorral. Amely velejárója volt annak a szókratészi derűnek és iróniának, amely őt mintegy alkatilag jellemezte. Mert nagyon jó volt vele beszélgetni, és észrevétlenül – de mindig – sokat tanulni tőle. – Köszönöm ezt Neked, Attila. És külön köszönöm, hogy tavaly decemberben, amikor viharos gyorsasággal letepert egy halálos kór, a kórházban, nem egészen egy nappal halálod előtt olyan sokat tudó és mégis derűs módon búcsúztál el tőlem, reménykedve, hogy legközelebb kedvezőbb körülmények között találkozhatunk...

Utolsó percedig dolgoztál. Feleséged és munkatársad, Vittoria most rendezi sajtó alá két utolsó művedet. A magyar tudományosság pedig – remélem – gondoskodni fog nagyszabású és nélkülözhetetlen, ám eddig csak angolul vagy olaszul olvasható könyveid magyarra fordításáról.

Itt, a Jónás-féle cet belsejében, halál és örök élet mezsgyéjén még egyszer megköszönünk Neked mindent, minden gazdagságot, minden ajándékodat. Isten Veled, nyugodj békében.

Szörényi László

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.



A folyóirat megjelenését támogatta:
Nemzeti Kulturális Alap
www.nka.hu



Nemzeti Kulturális Alap

A kiadásért felel az Universitas Könyvkiadó igazgatója
A kiadásban közreműködött az Editio Princeps Kiadó
Tördelte Szilágyi N. Zsuzsa
Budapest, 2014

Borítóterv: Szentes Éva
A nyomdai munkálatokat a Pannónia Print Kft. nyomdaüzeme végezte

HU ISSN 0021-1486 (nyomtatott kiadás)
HU ISSN 1588-0834 (elektronikus kiadás)

Terjeszti az Universitas Könyvkiadó.
Előfizethető a kiadó által kiállított átutalási számla kiegyenlítésével (számla a szerkesztőség címén kérhető: 1118 Budapest, Ménesi út 11–13.). Az előző évi előfizetők a kiadótól automatikusan megkapják a tárgyévi előfizetési felhívást és a számlát.
Példányonként megvásárolható a jelentős tudományos könyvesboltokban és az egyetemi jegyzetboltokban.

Egy szám ára: 1225 Ft
Éves előfizetési díj: 7350 Ft