

NAGY LEVENTE

A HOLLÓ ÉS A GYŰRŰ JEGYÉBEN
(A Corvinus-legenda a 16–17. századi román és lengyel krónikairódalomban)

Negru vajda

1694-ben Luigi Ferdinando Marsili balkáni adattárának (*Descrittione naturale, civile e militare delle Misie, Dacie e Illirico libri quattordici*)¹ írása közben a kor leghíresebb havasalföldi literátor-politikusához, Constantin Cantacuzinóhoz (1650–1716) fordult néhány tudományos információ megszerzése érdekében. Marsili leveleit nem ismerjük, de Cantacuzino 1694. március 4-ei válaszából kiderül, hogy a bolognai gróf többször is írt neki, sőt egy földrajzi atlaszt, valamint a jezsuita Paolo Segneri egyik művét is megküldte Cantacuzinónak.² Marsili azt szerette volna, ha Cantacuzino részletes jelentést készít neki a két román vajdaságról. Cantacuzino betegségére és az időhiányra hivatkozva csak

¹ A kéziratban maradt mű ma a Bolognai Egyetemi Könyvtár Marsili-hagyatékában található: Biblioteca Universitaria di Bologna, Fondo Marsili (a továbbiakban: BUB FM), ms. 108. Elemzését lásd BENE Sándor, *Acta pacis – béke a muzulmánokkal: Luigi Ferdinando Marsili terve a karlócai béke iratainak kiadására*, Hadtörténelmi Közlemények, 2006, 336–342; Andrea GARDI, *La Valacchia nella „Descrittione delle Misie, Dacie e Illirico” di Luigi Ferdinando Marsigli (1698) = Per Teresa: Studi e ricerche in ricordo di Teresa Ferro*, I, a cura di Giampaolo BORGHELLO, Daniela LOMBARDI, Daniele PANTALEONI, Udine, Forum, 2009, 589–623.

² Cantacuzino levelét elsőként Nicolae IORGA közölte: *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria românilor*, Analele Academiei Române, Seria II, Tom. XXI, 1899, 67. Később Ramiro ORTIZ újból kiadta: *Per la storia della cultura italiana in Rumania*, Bucarest, C. Stefea, 1916, 189–190. Ortiz két lehetséges Segneri-művet is megemlít: *Manna dell'anima*, 1693; *Penitente istruito*, 1691. Cantacuzino könyvtárában viszont csak a *Manna dell'anima* volt meg, ezért szerintem Marsili ezt küldte meg az asztalnoknak. (Vö. Corneliu DIMA-DRĂGAN, *Biblioteca unui umanist român Constantin Cantacuzino stolnicul, cuvânt înainte de Virgil CÂNDEA*, București, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, 1967, 237–238.) Paolo Segneri (1624–1694) igazi sikeres szerzőnek számított a 17–18. századi Közép-Európában. Magyarországi recepciójáról lásd SÁRKÖZY Péter, *La letteratura religiosa italiana nel Settecento ungherese da Segneri a Muratori = Paolo Segneri: un classico della tradizione cristiana. Atti del convegno internazionale di studi su Paolo Segneri nel 300 anniversario della morte (1694–1994)*, Nettuno, 9 dicembre 1994, 18–21 maggio 1995, a cura di Andrea FEDI, Nettuno, 1996, 183–195; SZÁRAZ Orsolya, *Paolo Segneri magyarországi recepciója = Humanizmus, religio, identitás-tudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarország művelődéstörténetéről*, szerk. BITSKEY István, FAZEKAS Gergely Tamás, Debrecen, 2007 (Studia Litteraria, 45), 242–252.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

egy rövid jegyzetet állított össze Marsili kérdéseire, a havasalföldi és moldvai vajdák névsorával.³

Az egyik román uralkodó, akiről Marsili szeretett volna többet megtudni Cantacuzinótól, a legendás honalapító Negru vajda volt. A levélből kiderül, hogy Marsilinak volt már némi ismerete Negruról: tudta, hogy a Havasalföldön meglehetősen románok első vezetője volt, és Campo-Longot (Câmpulung, régi magyar neve: Hosszúmező) tette meg székhelyéül, majd sok kolostort emeltetett, és halála után ezek egyikébe temették el.⁴ E rövid ismertetés után következnek Marsili kérései: szeretne többet tudni Negru szülei-ről és tetteiről, valamint szüksége lenne arcképére is, mely szerint szinte minden havasalföldi kolostorban megtalálható. Azt is szeretné tudni, hogy mi igaz abból, hogy Negru uralkodása idején a Dâmbovița folyón túli havasalföldi területeket a tatárok lakták. Szüksége lenne még a Negru után következő vajdák névsorára is.⁵

Már az is több mint érdekes, hogy Marsili egyáltalán tudott Negru vajdáról. Erről a titokzatos személyről évszázadok óta komoly vita dúl a román történészek és irodalomtörténészek körében. Egyébként Cantacuzino sem válaszolt érdemben Marsili Negru vajdá-ra vonatkozó kérdéseire. Talán azért, mert a román írásos hagyományban lévő információkat nem tartotta eléggé megbízhatónak. Az első híradások Negru vajdáról nem a moldvai vagy havasalföldi, hanem a külföldi krónikairadalomból valók: Giacomo Pietro di Luccari (1551–1615) raguzai történétíró 1605-ben írt elsőként róla a *Copioso ristretto degli annali di Ragusa* című művében. Íme Luccari szövege: „A magyar nemzetségű Negru vajda, Vlaicu apja, 1310-ben vette birtokba Havasalföldnek azt a részét, melyen Ptolemaiosz, Eusztathiosz, Szuda és Stefano Brochiero [?] szerint az ókori Dacia volt, és ahol Giordano Alano szerint a gótok és a dákok éltek. Miután látta, hogy a vidék mezőkben gazdag, melyeket nagy folyók szelnek át, és halakban gazdag tavak tarkítanak, a levegő egészséges, hogy megtartsa az újonnan elfoglalt területet, felépítette Câmpulung nevű városát, majd Bukarestnél, Târgovișténél, Buzăunál és Flocnál [Floci hajdan a Ialomița partján elterülő vásárhely volt, mára eltűnt] égetett téglából védőfalakat építtetett. Miután meghalt, Argeșben temették el. Ezután fia, Vlaicu foglalta el a trónt, aki Szentgyörgynél és Rasniknál [Rosenau, Barcarozsnyó] védvonalat építtetett. A rozsnjó kas-

³ Marsili levele csak a Cantacuzino által visszaküldött formában maradt meg. Az írás nem a Cantacuzinóé, csak a levél végén szereplő aláírás. Minden bizonnyal valamelyik titkára másolhatta le Marsili levelét, melyhez Cantacuzino megjegyzéseket fűzött. A jegyzetelt levélhez csatolta Cantacuzino a havasalföldi és moldvai vajdákról szóló, immár autográf katalógusát. Lásd *Alle petitioni dell'illustrissimo signor Luigi conte Marsili fatte all'illustrissimo signor Constantino Cantacuzino per servirsene al proseguimento e prossimo fine del trattato istorico-naturale-geografico delle Dacie*, BUB FM, ms. 57, a 200. lap után számozatlanul bekötve.

⁴ „Si considera la popolazione valacca per un avanzo delle colonie furono da romani trasferite nelle Dacie, e queste, abbandonate dal suo imperio e vessate da barbari conquistatori, furono obbligate ad abbandonare le loro residenze fattelo da suoi imperatori nelli siti più ameni delle provincie e ritirarsi fra le selve e balze dei Monti Carpatici del Marmaros et altri della Transilvania. Questi, cresciuti di numero e trovate varie opportunità di paesi fertili e meno orridi delli loro balzi, istituendo due novi domini: uno di Valacchia e l'altro Moldavia. Per la popolazione e dominio di Valacchia fu primo capo il detto Negru.” (*Operele lui Constantin Cantacuzino*, ed. Nicolae IORGA, București, 1901, 41–42. Vö. *Alle petitioni, i. m.*, fol. 1.)

⁵ Az autográf kézirat: Constantin CANTACUZINO, *Catalogo dei principi della Wallachia*, BUB FM, ms. 55, fol. 191–200.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tély az Erdélybe vezető szorosnál található, ahol a hegyek összeszűkülnek, és a Brassói Köztársaság nagy gonddal felügyeli azt. E becsületes város a Brasna [Barca] folyótól vette nevét.”⁶

Marsili minden bizonnyal Luccaritól tudott Negru vajdáról, mivel a *Copioso ristretto*t, saját bevallása szerint, maga is használta forrásként a már említett *Descrittione* írásakor.⁷ Honnan szerezhette viszont a raguzai illetőségű Luccari a Negru vajdáról szóló értesüléseit? A román irodalomtörténészek természetesen minél korábbi szláv–román krónikákban szerették volna feltalálni a Negru vajda-féle honfoglalás-történetet, ezért napjainkig nem szűnő lelkesedéssel fedeznek fel hipotetikus 14–15. századi havasalföldi krónikákat. Alexandru Xenopol (1847–1920) azt feltételezte, hogy már 1460-ban egy bizonyos Dan Murgul nevezetű havasalföldi bojár írt egy rövid moldvai–havasalföldi krónikatöredéket, melynek kéziratát Luccari is megszerezte. Erről a Murguról csupán annyit tudunk, hogy 1450-ben a koszovói csata után a havasalföldi vajda őt küldte Murád szultánhoz békét kötni, de hogy krónikát is írt volna, azt csak Xenopol állította. Bogdan-Petriceicu Hasdeu (1836–1907) tovább szőtte a szálakat és Murgut a tismanai kolostor Ștefan nevű szerzetesében (ieromonah) vélte felfedezni. Ő írta a tismanai kolostor évkönyveit, melyek, Hasdeu szerint, 1898-ban a Román Állami Levéltárban voltak. Az egész ügy szépséghibája csak annyi, hogy Ștefan szerzetes kézírata azóta sem került elő. Nem kizárt, hogy Hasdeu hamisított.⁸ Legújabbban a kolozsvári medievista, Ovidiu Pecican vette fel újra a Xenopol és Hasdeu által elejtett fonalat, és mindenféle bonyolult feltevések alapján arra a következtetésre jutott, hogy Negru vajda legendája már 1211–1310 között kialakult a havasalföldi történeti hagyományban.⁹

Mondanom sem kell, hogy Pecican teóriája nagyjából ugyanolyan biztos lábakon áll, mint a Xenopolé és a Hasdeué. A kérdés ugyanis az: ha valóban létezett már a 13–15. században valamilyen krónika Negru vajdáról, akkor hová és hogyan tűnhetett el a legendás honalapító majd 300 évre a román történeti köztudatból? Arról nem is beszélve, hogy az 1211–1310 közötti korszakból nemhogy krónika, de egyetlen sor román vonatkozású ógyházi szláv nyelvű más dokumentum (oklevél, misszilis stb.) sem maradt fenn. Honfoglalási legendát csak azután lehet megalkotni, ha van már hon, román államiságról pedig csak a 14. század közepétől beszélhetünk. Csak egyetérthetnek Andrei Pippidi véleményével, aki Pecican könyvét „bizarr, homályosan fantáziadús” műnek minősítette.¹⁰ Ezzel szemben a helyzet az, hogy Negru vajda nevét először egy 1549. május 3-án kiadott okmányban olvashatjuk, melyben a későbbi vajda Mircea Ciobanu (uralk. 1553–1554, 1558–1559) Hristești pe Gligort nevű falut a hozzá tartozó hegyekkel né-

⁶ Giacomo Pietro di LUCCARI, *Ristretto degli annali di Ragusa*, Venetia, 1605, 49.

⁷ Marsili Luccarira való hivatkozását lásd *Descrittione...*, i. m., 114r.

⁸ Bogdan-Petriceicu HASDEU, *Negru-vodă: Un secol și jumătate din începuturile statului Țerei-Romănesci, ca intruducere la tomul IV din Etymologicum magnum Romaniae*, București, 1898, VII–VIII; Alexandru D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, II, Iasi, 1889.

⁹ Ovidiu PECICAN, *Troia, Veneția, Roma*, București, EuroPress Group, 2007², 192–194.

¹⁰ Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, București, Editura Corint, 2001² (Istorie – Opere Fundamentale), 147.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

hány bojárnak adományozza, egy Negru vajda által korábban kiadott oklevél alapján. Egy későbbi oklevélben (1558. július 8.) szintén Mircea Ciobanu erősít meg néhány jobbágyot birtokaikban, melyeket Negru vajda óta bírtak.¹¹ Másik két oklevélben, ahol Negru vajdáról találunk említést (1569. január 8., 1576. április 28.), a Tismana kolostor birtokjogainak megerősítéséről van szó. Ez utóbbi kettőt Alexandru Mircea (1568–1577) vajda adta ki, és az okmányokból világosan kiderül, hogy Alexandru vajda a kolostornak a környező falvakra (Elhovița, Comanii) vonatkozó birtokjogát egy Negru vajda által a tismanai kolostor számára kiállított oklevél alapján erősítette meg. Ez azt jelenti, hogy a Tismana kolostornak már léteznie kellett a Negru által kiadott birtoklevelek kiállításának időpontjában, hisz másként Negru nem ajándékozhatta volna a kolostornak a szóban forgó birtokokat. Tudjuk, hogy Tismanát, Havasalföld egyik legrégebbi kolostorát a macedoromán származású Szent Nicodim alapította 1377-ben. A kolostor építése öt évig tartott. Az ekkori havaselvi uralkodó I. Radu (1377–1385) volt, tehát az Alexandru vajda oklevelében szereplő Negru vajda valójában I. Radu. Ezt minden bizonnyal a kortársak is így tudták, hisz az első fennmaradt román és szláv–román krónikák a 17. századból kivétel nélkül Radu Negrunak nevezték a havaselvi honalapítót.¹² Ezt az azonosítást aztán a 19–20. századi román történészek és irodalomtörténészek is elfogadták (például a már említett Xenopol és Hasdeu is), sőt később Dimitrie Onciul meg is erősítette ezt a hipotézist.¹³ Azt valószínűleg már sohasem fogjuk megtudni, hogy miért csak a 16. század derekán kezdték I. Radut Negrunak is nevezni, és hogy később a krónikaírók miért tették meg honalapítónak, holott Havaselve első uralkodója a Károly Róbert magyar királyt 1330-ban legyőző I. Basarab (1310–1352) volt. E jelentéktelennek tűnő kérdések a későbbiekben fantasztikusabbnál fantasztikusabb elméletekre adtak okot: Hasdeu úgy vélte, hogy Negru valójában I. Basarab volt, Negrura (azaz feketére) pedig a nép keresztelte el lefordítván a kun Basarab név *arab* tagját feketének, mivel *arap* arab nyelven feketét jelent.¹⁴ Később akadt olyan, aki úgy vélte, hogy Negru vajda a teuton lovagrend tagjaként fekete szerzetesi csuhában járta Havasalföldet, hogy katolikus hitre térítse az ottani románokat, és ezért kapta a Negru melléknevet.¹⁵

¹¹ *Documenta Romaniae Historica* (a továbbiakban: DRH), B. *Țara Românească*, IV, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1981, 327–328; DRH, B. *Țara Românească*, V, 138–139.

¹² Így például a már említett Constantin Cantacuzino és Radu Popescu (aki 1718–1729 között írta krónikáját), valamint a *Letopisețul cantacuzinesc* (1688 körül állították össze) névtelen szerzője is: Constantin CANTACUZINO, *Istoria Țării Rumânești*, ed. critică de Damaschin MIOC, Eugen STĂNESCU, București, Editura Academiei Române, 1991 (Cronicile medievale ale României, 12), 122; *Cronicari munteni*, I, ed. Mihail GREGORIAN, studiu introd. Eugen STĂNESCU, București, Editura pentru Literatură, 1961, 83–84, 227–228, 230–231.

¹³ Dimitrie ONCIUL, *Radul Negru și originile principatului Țării Românești* [1891] = Uő, *Scrieri istorice*, I, ed. Aurelian SACERDOȚEANU, București, Editura Științifică, 1968, 342–343.

¹⁴ Bogdan-Petriceicu HASDEU, *Istoria critică a românilor* [1872], ed. Grigore BRĂNCUȘ, prefață Manole NEAGOE, București, Editura Minerva, 1984, 98.

¹⁵ Laurențiu ȘTEFĂNESCU, Erwin BADER, *Întemeietorul Țării Românești = Puncte de vedere: Istorie I*, București, Editura Scaiul, 1994, 31. Részben Ștefan Andreescu és Ovidiu Pecican is elfogadja ezt a véleményt: PECICAN, *Troia, Veneția, Roma, i. m.*, 188–189; Ștefan ANDREESCU, *Constituirea principatelor românești = O istorie a românilor*, ed. Stéphane FISCHER-GALAȚI, Dinu C. GIURESCU, Ioan-Aurel POP, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română Centrul de Studii Transilvane, 1998, 61.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Negru vajda és a Hunyadiak hollója

Az, hogy Luccari már Havasalföld honfoglalójaként tüntette fel Negru vajdát, azt jelenti, hogy e legendás személyiség a 16. század végére az oklevelek lapjairól a krónikaírók tollára is átvándorolt, és a Tismana kolostor alapítójából országalapítóvá lépett elő. A furcsa csupán az, hogy alakja a 17. század második feléig kizárólag nem román szerzők munkáiban bukkan fel. Népszerűsége azonban gyorsan növekedhetett. Jacques Bongars (1554–1612), aki 1585-ben Konstantinápolyba menet Erdélyből érkezett Havasalföldre, útinaplójában feljegyezte, hogy miután átkelt a Kárpátokon, a Dâmbovița folyó partján egy falu határában látta Negru vajda (*Nigravoda*) kastélyát. Ugyanebben az időben a havasalföldi Mihály vajda udvari krónikása, Teodosie Rudeanu kancellár (megh. 1621) azt jegyezte fel, hogy Mihály vajda a törökök támadása miatt feleségét és fiát, Pătrașcut Szebenbe küldte, ő pedig az erdélyi hadvezérrel, Király Alberttel négyezer lépésnyire az erdélyi szorosoktól a hegyekbe vonult vissza, oda, ahol a hajdani Negru vajda várának romjai találhatóak. A várat a törökök lerombolták, és latinul *Feketevíznek* nevezték („in montium quasi fauces ubi munitae olim arcis Negrawoda, latine Nigra aqua dictae et a turcis olim demolitae”).¹⁶ A helynév alapján nagy a gyanúm, hogy itt utólagos etimologizálásról lehet szó. Szerintem nem biztos, hogy a Bongars és Rudeanu által emlegetett Negrawoda nevezetű váromnak bármi köze is lett volna Negru vajdához. Rudeanu ugyanis megadta a helynév fordítását is: Feketevíz, ami nem más, mint a román–szláv szó (*negru* ’fekete’, *voda* ’víz’) szó szerinti fordítása. Arról lehet szó tehát, hogy a 16. század vége felé egyre nagyobb népszerűségnek örvendő Negru vajdát összefüggésbe hozták az említett helynévvel.

A 17. század közepén Havasalföldön a Negru vajda-ügy új elemmel bővült. A tett elkövetője a görög származású Paiszie (Pantelimon) Ligaridisz (1610–1668) volt. Ligaridisz a 17. századi kalandor egyházi értelmiség tipikus figurája. Rómában és Padovában tanult, majd gázai görögkeleti metropolita lett, de később katolikus papnak is mondta magát. Tanulmányai után a Congregatio de Propaganda Fide azzal a feladattal indította útra mint görög rítusú misszionáriust, hogy próbálja meg rávenni a délkelet-európai

¹⁶ Jacques Bongars elsősorban mint a *Rerum Hungaricarum scriptores varii* (Frankfurt, 1600) szerzője ismert a magyar szakirodalomban, jóllehet 1874-ig kéziratban maradt útinaplójában számos fontos adatot közöl a Kovacsóczy Farkassal és Báthory Zsigmonddal folytatott tárgyalásairól. A napló modern kiadását használta: *Călători străini despre țările române*, III, ed. Maria HOLBAN, M. M. ALEXANDRESCU, Dersca BULGARU, Paul CERNOVODEANU, București, Editura Științifică, 1971, 154–163; a Negru vajdára vonatkozó rész: 161. Teodosie Rudeanu román nyelven írta meg Mihály vajda tetteit. Ez a kézirat nem maradt fenn. Később a havasalföldi udvarban járt lengyel követ, Andrej Taranowski lefordította lengyelre. Azonban ez a változat sem maradt fenn. Taranowski lengyel szövegét a sziléziai származású Balthasar Walther, aki 1597-ben szintén járt követségben Mihály vajdánál, latinra fordította és 1603-ban Nicolaus REUSNER *Rerum memorabilium in Pannonia c. művében* megjelentette *Brevis rerum a Michaele Moldaviae, Transalpiniae sive Valachicae palatino gestarum descriptio* címmel. Ebből a kiadásból Istvánffy Miklós is átvette a Negru vajda kastélyára vonatkozó részt. Walther szövegének modern kiadása: *Mihai Viteazul în conștiința europeană (Cronicari și istorici străini, secolele XVI–XVIII)*, II, coord. Ion ARDELEANU, Vasile ARIMIA, Gheorghe BONDOC, Mircea MUȘAT, București, Editura Academiei RSR, 1983, 250–286; az idézett hely: 260. Vö. még ISTVÁNFY Miklós, *Historiarum de rebus Ungaricis*, Köln, 1622, 670.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

ortodoxokat az unióra. Minduntalan különböző intrikákba bonyolódott és némi fizetség ellenében az irathamisítástól sem riadt vissza. 1646-ban Matei Basarab havasalföldi vajda (uralk. 1632–1654) busás összeg fejében a târgoviștei fejedelmi iskolába hívta tanárnak. Később Vasile Lupu moldvai fejedelem (uralk. 1634–1653) Jászvásárba csábította.¹⁷ Főművét, a *Hriszmologiont* Havasalföldön fejezte be 1656-ban. A kéziratban maradt mű az akkor Nyugat-Európában is nagy népszerűségnek örvendő profetikus irodalom terméke. Ligaridisz azonban nyugat-európai kortársaitól (elsősorban Mikulaš Drabíktól és Comeniustól) eltérően nem a Habsburg, hanem az Oszmán Birodalom bukását, valamint a román fejedelmek eljövendő bizánci császárságát jósolgatta.¹⁸

Ligaridisznál a főszereplő nem Negru vajda, hanem egy bizonyos Vlahul Munteanu, aki nem Erdélyből, hanem Pannoniából kivándorolva alapított országot és fővárost Câmpulungnál. Vlahul a magyar király gyermeke volt. Amikor anyjával a királyhoz tartott, hogy az fiaként elismerje őt, egy folyó partján elaludtak, és egy holló elrabolta Vlahultól azt a gyűrűt, melyet Vlahul anyja a magyar királytól kapott. Vlahul azonban ijával lelőtte a hollót és visszaszerezte a gyűrűt. Ligaridisz szerint ezért szerepel a holló Havasalföld címerében. Egy másik, Ligaridisz által elmesélt történet szerint Vlahul Munteanu akkor lőtte le a hollót, mikor társaival együtt száműzték őt Rómából, és épp az új hazája felé tartott. Felesége zsebkendőjét mosta a patakban, amikor a holló elrabolta tőle a gyűrűt. A történet harmadik változata a legfurcsább. Eszerint Bizánc legendás alapítója, Byzász király épp áldozatot mutatott be az isteneknek, amikor egy holló csapott le és elrabolt egy darabot az áldozati állatból, majd egyenesen a Boszporusz hegyfokára repült vele. De mit ad Isten, a Rómából száműzött Vlahul Munteanu épp arra járt, és az ő feleségétől is elrabolta ugyanaz a holló az aranygyűrűjét. Ezt Vlahul és társai jó jelnek vélték, ezért került a holló Havasalföld címerébe.¹⁹

Ligaridisz az első, aki Havasalföld megalapítóját kapcsolatba hozta az ország címerében szereplő hollóval, és heraldikai legendaként a holló és a gyűrű a magyar irodalmi és történeti hagyományban oly jól ismert, a Hunyadi-családra alkalmazott meséjét mondta el. A legenda ősforrása természetesen Bonfini, habár már jóval az olasz krónikás Mátyás udvarába való érkezése (1486 ősze) előtt a gyűrűt csőrében tartó holló ott szerepelt a

¹⁷ Francisc PALL, *Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le patriarcat de Constantinople*, Balcania, 8(1945), 76–77.

¹⁸ Egy másik tipikus román kalandor-értelmiségi, Nicolae Milescu később Ligaridisz *Hriszmologionját* orosz nyelvre is átdolgozta, ezúttal természetesen az orosz cárnak szánva a konstantinápolyi császári trónt. Ligaridisz Milescu 1667-ben Párizsban megjelent teológiai művébe (*Enchiridion sive stella orientalis*) is írt egy fejezetet. (Émile LEGRAND, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux dix-septième siècle* [1894], XII, Paris, 1969, 248–249.) A *Hriszmologion* egyetlen fellelhető kézírata ma a Román Akadémiai Könyvtár kézírattárában található Bukarestben: Biblioteca Academiei Române București, Colectii Speciale, ms. gr. 386. A Negru vajdára vonatkozó részeket Gheorghe I. Brătianu Alexandru ELIAN fordításában közölte: Gheorghe I. BRĂTIANU, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești* [1945], ed. îngr. Valeriu RĂPEANU, București, Editura Eminescu, 1980, 253–254.

¹⁹ BRĂTIANU, *i. m.*, 253–254.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

Hunyadiak címerében.²⁰ A címerben szereplő holló felkeltette a (főként olasz) humanisták érdeklődését is. Kulcsár Péter kimutatta, hogy a Corvinus-legendát valójában Petrus Ransanus találta ki még 1453-ban (az *Annales* Corvinus [értsd Hunyadi] János fejezetében), minden bizonnyal „egy könnyed, talán kicsit szándékolt melléfogás” eredményeképp. Mindössze annyi történt, hogy Ransanus Temeskubin, régebben Keve vagy Kubin (ma Kovin, Szerbia) latin nevébe (*Covinum–Covinwm*) belehallotta vagy -olvasta a *Corvinum* szót. Kevéhez egyébként valóban volt köze Hunyadi Jánosnak, hisz ifjúkorában a városka környékén harcolt, sőt Kulcsár Péter szerint még az is lehetséges, hogy ott is született.²¹ Ransanus nyilván úgy gondolta, az analógiás humanista módszer alapján, hogy a családi címerben szereplő hollónak kapcsolatban kell állnia *Corvinum–Covinum* helységgel, valamint a Liviusnál olvasható történettel: az ókori Rómában a Valerius család (gens Valeria) szintén a Corvinus melléknevet viselte, állítólag azért, mert amikor Marcus Valerius egy gall harcossal tusakodott, egy holló szállt a gall sisakjára, majd körmeivel és csőrével elkezdte marcangolni azt. Így Valerius került ki győztesen az összecsapásból.²² Ransanus egyébként szeretett játszadozni a nevekkel és félrehallani azokat. Épp az *Annales* fent említett Hunyadi János fejezetében (*Ioannis Blanci patria, genus, virtus*) értekezett Havasalföld (Valachia) elnevezéséről, azt állítván, hogy a Valachia alak egy Flaccus nevezetű római hadvezérre vezethető vissza: „Oláhországot [Vlachia] pedig a köznép által rosszul kiejtett szóval nevezik, mert először Flaccianak mondták, P. Flaccusról, arról a római emberről, aki ott kolóniát alapított, majd az idő előrehaladtával odaseregelve a szomszédok, akik a rómaiak nyelvén nem tudtak beszélni, Flaccia helyett Valachiát ejtettek, aztán annyira győzött a köznép makacs ostobasága, hogy még a rómaiak utódainál is a terület megromlott neve maradt fenn mindmáig.”²³ A románok természetesen a Flaccus-féle római telepések leszármazottai, így maga Hunyadi János is, nem véletlenül mondják a magyarok, hogy Valachia mellett fekszik a Corvina nevű sziget, melynek alapítói Flaccus idejében a Corvinusok voltak. Ransanus nem árulta el, hogy mi alapján állította fel elméletét, ezért csak gyanítani tudom, hogy Ovidius egyik episztolája lehetett a forrás, ugyanis ebben a Tomisba száműzött költő

²⁰ A gyűrű nagyon gyakran használt jelkép volt a reneszánszkori családok emblematikájában. Paola di Pietro Lombardi szerint használták a ferrarai Esték, különösen I. Ercole, a firenzei Mediciek, a mantovai Gonzagák, a milánói Sforzák, valamint a riminii Malatesták is. „Mátyáshoz a gyémántgyűrű – írja – csaknem bizonyosan az Estékkel és a Ferrarával fennálló kulturális kapcsolatok, s különösen az I. Ercoléhoz fűződő rokonság révén jutott el.” (Paola DI PIETRO LOMBARDI, *Mátyás emblémái = A holló jegyében: Fejezetek a Corvinák történetéből*, szerk. MONOK István, Bp., Corvina Kiadó–OSZK, 2004, 161.)

²¹ KULCSÁR Péter, *A Corvinus-legenda = Mátyás király*, szerk. BARTA Gábor, Bp., Akadémiai Kiadó, 1990, 21, 23, 26.

²² Titus LIVIUS, *A római nép története a város alapításától*, VII, 26, ford. MURAKÖZY Gyula, Bp., 1963.

²³ Ransanus szövegét KULCSÁR Péter fordításában lásd: *Humanista történetírók*, vál., jegyz. KULCSÁR Péter, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977 (Magyar Remekírók), 47. Ez a hasonlósági elven alapuló etimológizálás kedvelt módszere volt Ransanusnak. Az *Epithomában* Pannonia nevét hol a latin *panisszal*, hol a görög isten, *Pan* nevével, hol az athéni királlyal, *Pandionnal* hozta összefüggésbe. Sopron elnevezését a római Semproniusoktól, Pozsonyét pedig a Pisóktól származtatta. Petrus RANSANUS, *A magyarok történetének rövid foglalata*, ford. GALÁNTAI Erzsébet, SZ. BLAZOVICH László, Bp., Osiris Kiadó, 1999 (Millenniumi Magyar Történelem: Források), 40–41, 203.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

arról ír, hogy míg Flaccus volt a provincia vezére, addig békét tudott teremteni a Duna-parti vad vidéken. És ha már a Corvinusoknál tartunk, a párhuzam felállítását talán az is segítette, hogy Ovidius Messala Corvinus köréhez tartozott, aki i. e. 3-ban valóban római consul volt, majd később pedig épp Pannonia és Dalmatia proconsulja:

Graecinusom, míg Flaccus volt a provincia élén,
Hister partja szelíd volt vezetése alatt,
biztos békében volt akkor Mysia népe,
rettegték a géták karjait és nyilait
és kirabolt Troesmis várát is visszaszerezte,
vad vértől pirosult végig a Dánubius.²⁴

Ransanus Corvinus-elmélete csak lassan terjedt. Az *Annales*ből mindössze egyetlen példány maradt fenn, mely a mai napig kiadatlan. Aeneas Sylvius Piccolomini átvette 1458-ban Ransanustól a Flaccus–Valachia ötletet, de a Corvinusokról szóló fejtegetéseket nem. Bartholomeus Fontius és Ludovicus Carbo voltak az elsők, akik az 1470-es évek elején Mathias Corvinusnak nevezték Mátyást, és azt hangoztatták, hogy a magyar király római vérből született. Ezzel szemben „a Corvinus nevet magyar ember sem Hunyadi Jánosra, sem Mátyásra nem alkalmazta soha, mármint Mátyás halála előtt nem” – írja Kulcsár Péter, ahogy maga Mátyás sem titulálta saját magát Corvinusnak soha.²⁵

1485-ben mégis újabb lendületet kapott a Corvinus-ügy, amikor Mátyás törvénytelen fia, János herceg, akit immár maga Mátyás is nyíltan Corvinus Jánosnak nevezett, Bianca Sforzával tervezett házassága napirendre került. Mátyás, aki mindig büszke volt arra, hogy nem ősei, hanem saját munkája, ambíciója és érdemei alapján alacsony sorból küzdött fel magát a magyar trónig, valószínűleg a sikeres házasság érdekében fogadta el a római származás tanát. János esetében, a leendő házasság reményében, a minél előkelőbb családfa komoly előnyt jelenthetett. Kulcsár Péter azonban egyúttal azt is jelezte, hogy a Corvinus-legenda legfőbb hívei a Beatrix királyné körül forgoló olaszok voltak, aki viszont heves utálattal övezte mostohafiát, és mindent meg is tett azért, hogy a tervezett házasságot meghiúsítsa, ami sikerült is a királynénak, hisz Bianca 1493-ban Habsburg Miksa felesége lett. Teljesen egyetértek Kulcsár Péterrel abban, hogy a reneszánsz udvari intrikák labirintusaiban még a korabeli beavatott bennfenteseknek sem

²⁴ „Praefuit his Graecine, locis modo Flaccus, et illo / Ripa ferox Istri sub duce tuta fuit. / Hic tenuit Mysas gentes in pace fideli / Hic arcu fisos terruit ense Getas. / Hic raptam Troesmin celeri virtute recipit, / Infectique fero sanguine Danuvium.” (*Epistulae ex Ponto*, IV, 9.) A magyar fordítás: Publius OVIDIUS NASO, *Levelek Pontusból*, ford., jegyz., utószó KARTAL Zsuzsa, Bp., Európa Könyvkiadó, 1991, 116, 141. Pomponius Flaccus, Graecinus (őhozzá írta Ovidius a 9. levelet) öccse, i. sz. 15–16-ban Moesia provincia kormányzója volt. Lásd Selatie Edgar STOUT, *The Governors of Moesia*, Princeton, 1910, 4. Ransanus is erre a Flaccusra gondolhatott, ha kitette elé a P. (Pomponius) praenomen.

²⁵ KULCSÁR, *A Corvinus-legenda*, i. m., 28.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 20. évfolyam 4. szám

sikerült mindig eligazodniuk, ezért aztán ma már szinte lehetetlen megfejteni, hogy mi is történt ez ügyben valójában.²⁶

Érdeemes végigkövetni azt is, hogy a címerből hogyan kerül be a holló és a gyűrű az irodalmi közbeszédbe, és hogyan születik meg a később Negru vajdára is alkalmazott holló és gyűrű legendája. Janus Pannoniusnál a holló még csak azon örvend, hogy Mátyást királlyá választották, és büszke arra, hogy ő lehet a Hunyadiak címerállata.

Mátyás Magyarország királyává választása

Hogy Magyarország trónján megpillantja a holló
Mátyást, örvend, s így károg az ősi madár:
Én, akit atyjának lobogóin vittek a harcba,
Átadnám örömet már a helyem, s ha talán
Én lehetek Mátyás zászlója s címere éke,
Több lesz mindennél és becsesebb ez a kegy.

Én itt még nem látok semmi szimbolikát, semmi bonfinis–heltais anekdota-kezdeményt.²⁷ A Corvinus-találmányhoz hasonlóan ebben is az olasz humanisták voltak a kezdeményezők. Náluk azonban vagy elvont, tudálékos, asztrológikus szimbólumrendszerben, vagy pedig konkrét hadi és/vagy politikai események allegóriájaként jelenik meg a holló és a gyűrű. Az első, aki ebben élen járt, és némiképp hatott rá Janus Pannonius is, Callimachus Experiens, más néven Filippo Buonaccorsi volt. Habár Callimachus mindennek, amit leírt Mátyás királyról, leírta az ellenkezőjét is, mégis 1483–1484 között a budai diplomáciai útja alkalmával megírt hat epigrammájában kifejezetten a magyar király pártján állt. Szörényi László már részletesen és ötletesen elemezte ezeket a verseket, ezért az alábbiakban csak a témám szempontjából fontosabb mozzanatokot emelem ki belőlük. A *Mátyás király gyémántja és a császári sas* (*De adamante Mathie regis et aquila cesarea*) című epigrammában Mátyás gyémántgyűrű képében áll ellen az öreg, gyenge sas (*aquila imbecilli*, értsd III. Frigyes császár) erőtlen csipkelődéseinek. A másik három epigramma (*De eiusdem*, *De corvo Mathie regis et aquila cesarea*, *De adamante*, *corvo et enulo Mathie regis*) ugyanezt a témát járja körül. A *De corvo Mathie regis et aquila cesareá*ban már nemcsak politikai, hanem mitológiai allegóriát is találunk: a holló mint Apolló szent madara jóstehetséggel bír, és jóslataival megnyugtatja az embereket, ezzel szemben a sas (Jupiter madara) csak a nyugtalanságot, a háborút és a szerencsétlenséget jelzi. A versben rejlő bonyolultabb asztrológiai allegóriát Kardos Tibor fejtette meg. Erre most részletesen nem térek ki, csak annyit jegyzek meg, hogy

²⁶ KULCSÁR, *A Corvinus-legenda*, i. m., 32–35. Az *Annales* szóban forgó fejezete magyarul KULCSÁR Péter fordításában: RANSANUS, i. m., 161–169.

²⁷ JANUS PANNONIUS *Munkái latinul és magyarul*, szerk. V. KOVÁCS Sándor, Bp., Tankönyvkiadó, 1972, 194–195. Janus Mátyás-verseiről: PAJORIN Klára, *Janus Pannonius és Mars Hungaricus = Klaniczay-émlékkönyv: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, szerk. JANKOVICS József, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet–Balassi Kiadó, 1994, 57–72.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

annak is politikai mondanivalója van: egyrészt Mátyás ne háborúzzon III. Frigyessel, mert az ügyis öreg és hamarosan meghal, másrészt Mátyás szabadítsa ki a rodoszi lovagok fogságában lévő török trónkövetelőt, Dzsem herceget, és ezután indítson hadjáratot a szultán ellen.²⁸ Callimachusnak kedvelt témája volt tehát a két Hunyadi-féle alapszimbólum, a holló és a gyűrű allegorikus megverselése, de még csak utalást se találunk arra, hogy ezeknek bármi közük lett volna Hunyadi János csodás születéséhez és későbbi kalandjához.

Callimachus után, valamikor 1487. augusztus 7-e és 1488 áprilisa között írta meg a pápai kancellária írnoka, Alexander Cortesius (Alessandro Tommaso Cortese) a *De laudibus bellicis Matthiae Corvini Hungariae regis* című panegyricusát. Tudomásom szerint Cortesius nem járt Magyarországon, ismeretei tehát csak közvetve lehettek Mátyásról és a Hunyadiakról. Művét is inkább a pápa, semmint Mátyás megbízásából írta, mert a panegyricusszal valójában a Vatikán céljait szolgálta, mely arra akarta rávenni Mátyást, hogy a magyar királynak hűséget fogadó Anconát Mátyás szolgáltassa ki a pápai udvarnak. Cortesius hollós története áll legközelebb a Bonfini- és Heltai-féle meséhez. Ennek ellenére a különbségek olyan nagyok, hogy szerintem Heltai nem Cortesiustól vette az alapötletet. A Heltai-féle történet sokkal populárisabb, folklorisztikusabb, inkább egy népmeseivé vált vándormotívum feldolgozásának tűnik, amit az is megerősít, hogy Heltai szerint a történetet a Hunyadi Jánossal harcoló katonák mesélték. Cortesius tudós hagyományt dolgozott fel, amikor a hollót az istenek hírnökeként ábrázolta, aki megjósolja a jövőt (ahogy Callimachusnál is): a Mátyás királyt méhében hordó Erzsébet (Elisa) elfáradván, pihenőre tért egy árnyékos helyen, amikor egy holló látogatta meg és egy drágakövel ékesített gyűrűt ejtett az ölébe, arra figyelmeztetve így, hogy Isten kiválasztottját hordja a szíve alatt.²⁹ Miután Erzsébet ezt észrevette, könnyörögni kezdett a hollóhoz. Erzsébet imáját Isten meg is hallgatja, aki a Szűzanyához intéz egy beszédet, melyet természetesen Erzsébet is hall. A beszéd lényege az, hogy a bűnös emberiség, főként amiatt, hogy teret engedett a hitetlen törökök terjeszkedésének, jócskán megérdemelné Isten részéről a büntetést, de a születendő Hunyadi érdemei miatt Isten mégis

²⁸ Callimachus epigrammáit kiadta és keletkezéstörténetüket tisztázta HUSZTI József, *Callimachus Experiens költeményei Mátyás királyhoz*, Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből, 24(1927)/11. Elemzésüket lásd KARDOS Tibor, *Callimachus: Tanulmány Mátyás király államrezonjáról*, Pécs, 1931; SZÖRÉNYI László, *Az epikureus premachiavellista és Mátyás király udvara: Callimachus Experiens* = Uő, *Philologica Hungarolatina: Tanulmányok a magyarországi neolatin irodalomból*, Bp., Kortárs Kiadó, 2002, 38–50. Callimachusról lásd még Uő, *Callimaco Esperiente e la corte di re Mattia* = *Callimaco Esperiente poeta e politico del '400*, a cura di Gian Carlo GARFAGNINI, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1987, 105–119.

²⁹ Alexander CORTESIUS, *De laudibus bellicis Matthiae Corvini Hungariae regis*, kiad. Iosephus FÖGEL, Lipsiae, 1934 (BSMRAe), 4–5. A vers részletes elemzését lásd SZÖRÉNYI László, *Panegyricus és eposz: Zrínyi és Cortesius* = Uő, *Humok és jezsuiták: Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből*, Bp., Amfi-pressz Kiadó, 1993, 23–32. Vö. még PAJORIN Klára, *Humanista irodalmi művek Mátyás király dicsőítésére* = *Hunyadi Mátyás: Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára*, szerk. RÁZSÓ Gyula, V. MOLNÁR László, Bp., Zrínyi Kiadó, 1990, 353; Florio BANFI, *Alessandro Tommaso Cortese glorificatore di Mattia Corvino re d'Ungheria*, Archivio Storico per la Dalmazia, 12(1937), 140–160.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

eltekint az emberiség elpusztításától.³⁰ A Cortesius-féle történet leginkább a Szent Jeromos által megírt és a 16. század elején az Érdy-kódexben már magyarul is olvasható legendára hasonlít: ahogy Első Remete Szent Pált egy holló táplálta a pusztában, minden nap leejtve neki egy cipőt, úgy viszi Erzsébetnek is a holló a gyűrűt, jelezve ezzel, hogy Isten kiválasztottját hordja szíve alatt.

Érdeemes megvizsgálni, milyen szövegkörnyezetben hozta elő Bonfini a holló és a gyűrű legendáját. Mátyás származásáról legrészletesebben a magyar korona megszerzéséért indított manőverek leírásának kezdetén számolt be. Eszerint Frigyes császár nem tartotta sokra „az ingadozó trónon ülő fiatalembert”, elsősorban „Mátyás nemzetiségének alacsony és ismeretlen volta” miatt. Ezért abban bízott, hogy „az idegen nemzetből, oláh apától született ifjú semmiképpen sem uralkodhat sokáig az atyafiságukkal, barátaikkal, vagyonukkal kiváló legnemesebb arisztokraták közt.”³¹ Bonfini sorai azt bizonyítják, hogy létezett egy Mátyás-ellenes lejárató kampány, mely szélteben-hosszában híresztelte Mátyás alacsony származását és idegen voltát: „jól tudta, hogy ellenfelei lenézik alantas származását; szélteben beszéltek, hogy oláh nemből született; egyesek korcsnak mondják, akit különböző nevű szülők hoztak a világra; elsősorban az innenső Magyarország főurai mondogatták, hogy nem kell túrni az oláh királyocskát.”³² E rágalmak visszautasítására vezette vissza Bonfini Mátyás családfáját egészen a római Corvinusokig. Egyébként Bonfini semmi kivetnivalót nem talált abban, hogy Hunyadi János „az oláh But” fia volt és Corvinum faluban látta meg a napvilágot. Hosszú levezetésében, melyben arról számolt be, hogy miként jutottak el a Valerius Corvinusok Pannoniába, Dalmatiába és Daciába, csodálattal adózik az íjásztudásukról híres oláhoknak, akik „a barbárok közé sülyvedve is” nagyon vigyáztak arra, hogy el ne veszítsék a latin nyelvet, hisz „mintha nem is annyira életükért, mint nyelvük épségéért küzdöttek volna.”³³ Sőt Bonfini szerint nemcsak Horvátország (Corvinus > Croatia > Croatia), hanem Havasalföld (Valachia) elnevezése is a Corvinusokra vezethető vissza. Havasalföld esetében a dalmáciai Diocletianus leánya, Valeria (akit Galerius császár jegyzett el) a névadó, mert a dalmaták Valeriát a saját nyelvükön Valachiának nevezték.³⁴

A Mátyást lejárató kampány része volt a holló és a gyűrű meséjének Mátyás apjára, Hunyadi Jánosra való alkalmazása is. Bonfini pontosan megnevezte a forrást is: a magyarokkal szemben ellenséges németek a néhai Cillei gróf segítségével agyalták ki a következő szellemes mesét: „Azt mondják, hogy az Erdélyben tartózkodó Zsigmond összefeküdt egy nemes oláh intelligens és bájos lányával, három hónap múlva megtudta, hogy az teherbe esett tőle, fényesen megajándékozta és emlékeztetőül egy gyűrűt hagyott nála, utasította, hogy szülöttjét gondosan táplálja, nevelje, s ha fölcseperedett, küldje el

³⁰ A koncepció egyébként némileg módosítva a *Szigeti veszedelemben* köszön majd vissza. Minderről lásd SZÖRÉNYI, *Panegyricus...*, i. m., 26–27.

³¹ Antonio BONFINI, *A magyar történelem tizedei*, ford. KULCSÁR Péter, Bp., Balassi Kiadó, 1994, 3, 9, 185–190.

³² BONFINI, i. m., 3, 9, 290.

³³ BONFINI, i. m., 3, 9, 283–284.

³⁴ BONFINI, i. m., 3, 9, 255–260; 3, 9, 281–282.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

hozzá a jellel, a kisasszony aztán esetét fölfedve gazdag hozományával hozzáment egy nemes oláhhoz, aki a mórning bőségére, meg a becstelenség nagybecsű voltára tekintve szívesen fogadta a lány ajánlatát; ez a maga idején csinos és formás fiúcskát szült, akit Jánosnak nevezett el; midőn a kised anyja ölében feküdt, odaröppent egy holló és a jelül adott gyűrűt felragadta; az asszony nagy ijedtségében gyorsan megkérte a férjét, hogy vegye üldözőbe a hollót [...] erre a férfi nyilával megsebesítette a hollót, és a gyűrűt máris visszavette; később a feltűnő szépségű ifjú János az anyja tanácsára elment Zsigmondhoz, és felmutatta a gyűrűt; a király ráismert, és birtokokkal, fálvakkal bőségesen megadományozta őt.” Bonfini természetesen rosszindulatú koholmányának tartotta a fenti történetet, és sietve le is szögezte: „Ki kételkedne abban, hogy ha ez a mese igaz volna, a könnyelműen pazarló Zsigmond császár nem földdel, hanem országgal ajándékozta volna meg őt, hiszen fiúgyermek nem volt. Akik efféléket fecsegték, azokat a féltékenység tartotta vissza az ősi származás elismerésétől, mivel az ifjú uralmát nem bírták elviselni.”³⁵

Nos, úgy gondolom, a fentiek alapján nyilvánvaló, hogy Bonfini ezzel a mesével nem heraldikai mítoszt teremtett, hanem épp ellenkezőleg: egy rosszízű propagandát szeretett volna vele hatástalanítani. Egyvalami biztos: Mátyás, valamint János herceg római származásának tanát az itáliai humanisták nem a magyar, hanem az olasz közvélemény meggyőzése érdekében propagálták. A fentiek alapján gyanítható, hogy maga Mátyás sem lelkesedhetett érte. Lehet, hogy a holló és a gyűrű meséje épp a Corvinus-legenda ellensúlyozására született magyar környezetben, annak igazolására hogy Hunyadi János, még ha törvénytelenül is, de királyi vérből származik. Heltai Gáspár tudósítása alapján mindenesetre arra következtethetünk, hogy a magyarok a holló és a gyűrű legendájában hittek, és Bonfini genealógiai bűvészkedéseit mesének tartották: „Itt e helyen szólanom kell az Hunyadi Jánosnak eredetiről, és nemzetségéről: nem az Bonfinius mesternek írása szerint, hanem az igaz történet szerint, melyet hallottuk azoktól, kiknek atyjok szolgálta régen az Hunyadi Jánost, és sok ütközetben forogtanak véle. Mert az olasz Bonfinius kedvesködni akarván Mátyás királynak, a rómaiaktól hozá alá az ő eredetét, és olaszt csinál belőle; de a dolog nem úgy vagyon: hanem mint ebben ez írásban megtalálod írván, így higgyed az történet igaznak lönni.”³⁶ A történet tehát közvetlenül Hunyadi János köréből származott. Heltai Gáspár igazi novellát kerekített az esetből: néven nevezett szereplőkkel, fordulatossá cselekménnyel, pergő párbeszédekkel. Megtudjuk Hunyadi János anyjának is a nevét: egy bizonyos Morzsina németből való nemes bojárleány. Az apa neve Vojk Buthi (ezt Bonfini is így tudta), akinek halála után az időközben megszű-

³⁵ BONFINI, *i. m.*, 3, 9, 290–295.

³⁶ HELTAI Gáspár, *Krónika az magyaroknak dolgairól* [1575] = HELTAI Gáspár és BORNEMISZA Péter *Művei*, vál., kiad., jegyz. NEMESKÜRTY István, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, 442. Később a magyar írástudók a két hagyományt zökkenőmentesen összeegyeztették. Marsili egyik legfőbb forrásként használt magyar szerzője, Szentiványi Márton 1699-ben már azt írta, hogy Hunyadi János az erdélyi románok között született a római Corvinus család leszármazottjaként: „Joannes quoque Hunniades inter valachos Transylvaniae natus, ex Corvina romana familia, ortum se ducere gloriabatur.” (Martinus SZENTIVÁNYI, *Dissertatio paralipomenica rerum memorabilium Hungariae*, Nagyszombat, 1699, 40.)

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

letett Jankulát Morzsinai Erzsébet testvérével, Morzsinai Gáspárral vitte fel a budai várba Zsigmond királyhoz. A történetben a testvér az (és nem a férj, mint Bonfininál), aki lenyilazza a hollót.³⁷

A holló és a román Corvinusok

Ligaridisz bizonytalan kísérletezései után a 17. század leghíresebb moldvai krónikaírója, Miron Costin (1633–1691) formálta koherens történetévé Negru vajda származáslegendáját. Ez hasonlít egyébként leginkább a Bonfini-féle történethez. A későbbiekben látni fogjuk, hogy nem érdektelen az a körülmény sem, hogy Costin csak a két lengyel nyelven írt krónikájában foglalkozott Negru vajdával, románul írt műveiben viszont seholy sem tért ki rá. A *Chronika ziem moldawskich y multanskich* (1677), valamint a históriás ének formájában írt *Historya polskimi rytмами o Woloskiey Ziemi i Moltanskiey* (1684) az első olyan művek a román történeti irodalomban, melyeket román szerző a külföldi (jelen esetben lengyel) közvélemény meggyőzésére céljából írt, középpontban természetesen a románok római eredetének a hangsúlyozásával. A holló és a gyűrű legendája mindkét krónikában megtalálható: „Egyszer, még mikor Erdély a magyar királyok birtoka volt, az erdélyi fejedelem szeretője lett egy Fogarasban (ahová a románok épp a tatárok elől húzódtak vissza) élő gyönyörű román hajadon. Amikor a hajadon előállt a fejedelemnek azzal, hogy gyereket vár tőle, az hazaküldte a lányt a szüleihez és

³⁷ A Morzsinai család után a 18. században lelkes nyomozás indult. Cornides Dániel 1781-ben arra kérte Gheorghe Șincai, hogy járjon utána: létezik-e még ez a család valahol Hátszeg környékén. Șincai válaszeveleléből (Balázsfalva, 1781. augusztus 23.) az derül ki, hogy Hátszegen valóban volt Morzsinai család, de azt most románul Csintsiseni, magyarul pedig Csónakosnak nevezik. Șincai szerint Hadik András állítólag látta is Mátyás kiváltságlevelét, melyben mindennemű adó megfizetése alól felmentette a családot a magyar király. Később Nagy Iván már azt is tudni vélte, hogy a Morzsinai-leány Erzsébet volt, aki másodszor Csolnokosi Jariszlóhoz ment feleségül, így a holló és a gyűrű meséje a Cholnoky család legendáriumába is bekerült. Ugyanakkor Elekes Lajos, aki az egyik legjobb tanulmányt írta eddig a Hunyadi család eredete körül folyó vitáról, azt állította, hogy a Morzsinai-elmélet gyenge lábakon áll, mert a család csak a Hunyadiak után bukkan fel Szörény vármegyében: az első adat egy bizonyos Morzsinai Ferencről 1544-ből való. Létezett viszont egy Marzsina nevezetű helység Krassó-Szörény vármegyében már a 14. században, mely egyébként a Kárpátokon inneni legrégebbi román települések egyike. A községet 1484-ben Mátyás király Gerlistyei Jakabnak adományozta, majd az később visszakerült a király fiához, Corvin Jánoshoz. Heltai minden bizonnyal e relációk alapján tette meg Marzsinai Erzsébetet Hunyadi János anyjának. Cornides és Șincai levelezését lásd VERESS Endre, *Note și scrisori șincaiene*, *Analele Academiei Române: Memoriile Secțiunii Literare*, Seria III, 1927, 479–480. Vö. még KÓPECZI Béla, *Nemzetképzés és a XIX. századi román irodalom magyarságképe*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1995, 79–80. Nagy Iván elsősorban Teleki József alapján dolgozott: TELEKI József, *Hunyadiak kora Magyarországon*, I, Pest, 1852, 26–27. Morzsináról és Morzsinay Ferencről lásd PESTY Frigyes, *A Szörényi Bánság és Szörény vármegye története*, Bp., 1878, I, 471; II, 306; CSÁNKI Dezső, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*, V, Bp., 1902, 207–211. Elekes véleménye a Morzsinaiakról: ELEKES Lajos, *A Hunyadi-kérdés = Mátyás király: Emlékkönyv születésének ötszázadik évfordulójára*, I, szerk. LUKINICH Imre, Bp., [1940], 34. Vö. még ENGEL Pál, *Hunyadi pályakezdése = Nobilimea românească din Transilvania – Az erdélyi román nemesség*, szerk. Marius DIACONESCU, bev. Ioan DRĂGAN, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 1997, 91–109.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

egy gyűrűt ajándékozott neki, mondván: ez az én hűségem jele. Ha megszületik a gyermek és fiú lesz, ezzel a gyűrűvel együtt hozd el hozzám, és én tudni fogom, hogy ő az én fiam. Mikor megszületett a gyermek, a lány elmesélte fiútestvérének a gyűrű történetét, aki nyomban útnak indította őket a fejedelemhez. Útközben megálltak pihenni. A gyermek a gyűrűvel játszott. Egy holló lecsapott, elrabolta a gyermektől a gyűrűt és lenyelte. A fiútestvér azonban vette az íját és lelőtte a hollót. Mikor megérkeztek a fejedelemhez, felvágta a holló hasát, és a fejedelem felismerte a gyűrűt. A fiút a fejedelem nyomban Hátszeg vajdájává nevezte ki és kiváltságokat adott számára. A gyermek, miután felnőtt, Dragoșhoz hasonlóan, kivezette népét a hegyek közül az új hazába, Havasalföldre.”³⁸

Miért alkalmazta Miron Costin a 17. század második felében a lengyel olvasóközönség számára készült művében a Hunyadiak családi legendáját Negru vajdára? Milyen forrásból ismerte a holló és a gyűrű legendáját? Mi köze lehetett a Hunyadiaknak a havasalföldi honalapítóhoz? Külön érdekessége az egész kérdéskörnek, hogy Negru vajda alakjának feltűnésével párhuzamosan jelent meg egyes román vajdák Corvinus-rokonságának a hangoztatása a moldvai és a havasalföldi fejedelmi udvarokban. Egy másik tanulmányomban már részletesen szoltam a román Corvinusokról, ezért az alábbiakban csak röviden szeretném összefoglalni a már leírtakat.³⁹

Az első román fejedelem, aki a Corvinusokkal (értsd: Hunyadiak) való rokonságát hangsúlyozta, Petru Șchiopul volt, aki háromszor is uralkodott Moldva trónján (1574–1577, 1578–1579, 1582–1591). Șchiopul Mihnea cel Rău (1508–1510) havasalföldi vajda unokájaként a Mihnea család tagja volt. Végleges trónfosztása után, 1591-től a tiroli Bolzanóban élt száműzetésben. Itt halt meg és temették is el 1594-ben a ferencesek templomában. Sírján a következő felirat olvasható: *Ioanni Petro, voivodae Moldaviae ex Corvina Mihnistarum, Valachiae principum, regia familia* („Isten kegyelméből Moldva vajdája Péter, a Mihneák királyi Corvinus családjából, melyből a havasalföldi fejedelmek is származnak”). Șchiopul egyik rokona, II. Mihnea havasalföldi vajda (1577–1583, 1585–1591) nagynénje, Marietta Vallarga Adorno által a muranoi Szent Máté templomban emeltetett oltáron a következő felirat olvasható: *Mihnas ex Corvina regia familia* („Mihnea, a Corvinusok királyi családjából való”).⁴⁰ A Mihnea család egy másik tagja, Radu Mihnea (uralk. 1601–1602, 1611–1616, 1620–1623) néhány levelében szintén Corvinusnak nevezte magát: *Radulius Michno Corvinus Dei gratia Terrarum Moldaviae ac Valachiae Transalpinae dominus*. Az akció sikeres is volt: 1623. május 15-i levelét XV. Gergely pápa *Dilecto filio nobili viro Radulio Mihno Corvino Valachiae principis* címezte. A levélben a pápa a Havasalföldre készülő Andrea Bogoslavić minorita

³⁸ Miron COSTIN, *Cronica polonă* = Uő, *Opere*, I–II, ed. critică de P. P. PANAITESCU, București, Editura pentru Literatură, 1965, 228–229, 262–263.

³⁹ NAGY Levente, *Drakula és a román Corvinusok*, Világtörténet, 2010. ősz–tél, 20–28.

⁴⁰ Tudor TEOTEI, Ion TODERAȘCU, *Moldova în ultimul sfert al secolului al XVI-lea = Istoria românilor*, IV, *De la universalitatea creștină către Europa „patriilor”*, red. Ștefan ȘTEFĂNESCU, Camil MUREȘANU, Tudor TEOTEI, București, Editura Enciclopedică, 2001, 477–478; Pavel CHIHAIA, *De la Negru Vodă la Neagoie Basarab: Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, Editura Academiei RSR, 1976, 122–123.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

szerzetest ajánlotta Radu Mihnea figyelmébe, és tényként kezelte, hogy a vajda a Corvinusok családjából származik: „Scimus enim, quae sit in istis provinciis tui nominis autoritas, cuius Principatus cum Corvinae gentis haereditas esse debuerit, bellicae fortitudines tuae proemium fuit.” Bogoslavić a Havasalföldről készült jelentésében következetesen *principe Radulio Mihno Corvinónak* nevezte a vajdát, egy másik ferences szerzeteshez, Paolo Bonicinhoz hasonlóan, aki Moldvában találkozott *Radulio Corvinóval*.⁴¹ Egy évvel később három Lengyelországba küldött levelét a következőképpen írta alá Radu Mihnea: *Radul Michno Corvin, z bożej laski gospodar i wojewoda ziemi Moldawskiej i Multańskiej*, azaz „Radu Mihnea Corvin, Moldva és Havasalföld vajdája és uralkodója”.⁴²

A Corvinus-rokonság hangsúlyozásával párhuzamosan alakult át a havasalföldi heraldika is. Az önálló államiság kialakulása után (14. század) az ország egyik legfontosabb címerállata a Balkán-félsziget tipikus madara, a barátkeselyű (*aegyptius monachus*) lett. Már a legkorábbi címereken és pecséteken szerepel – pl. Mircea cel Bătrân (1386–1418) 1390. évi pecsétjén – és mindig egy keresztet tart a csőrében (*1. ábra*).⁴³



1. ábra
Mircea cel Bătrân pecsétje 1390-ből⁴⁴



2. ábra
Radu cel Mare pecsétje 1497-ből⁴⁵

⁴¹ XV. Gergely pápa levelét (1623. május 15.) közli Exodiu HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor*, VIII (1376–1650), Bucuresci, 1894, 404–405. Bogoslavić szerint a vajda ugyan a görögkeleti vallást követi, de titokban katolikus. Bogoslavić 1623. évi jelentését lásd Gheorghe CĂLINESCU, *Altre notizie sui missionari cattolici nei Paesi Romeni*, *Diplomatarium Italicum*, 1930, II, 328.

⁴² Ștefan ANDREESCU, *Restitutio Daciae*, II, *Relațiile politice dintre Țara Românească, Moldova și Transilvania în răstimpul 1601–1659*, București, Editura Albatros, 1989, 41; Pavel CHIHAIA, *Arta medievală*, II, *Învățătură și mituri în Țara Românească*, București, Editura Albatros, 1998, 247. Radu lengyel nyelvű leveleit (1624. július 15., 1624. október 26.) Toma Zamoyski kijevei vajdához, valamint Stanisław Koniecpolski lengyel hetmanhoz (1624. szeptember 13.) Ioan Bogdan adta ki: *Documente privitoare la istoria românilor: Urmare la colecțiunea lui Exodiu Hurmuzaki*, supliment II, vol. II (1601–1640), ed. Ioan BOGDAN, Bucuresci, 1892, 529.

⁴³ Gheorghe BRĂTIANU, *Originea stemelor Moldovii și a Țării Românești*, *Revista Istorică Română*, 1931/1, 50–65; Andrei VERESS, *Originea stemelor țărilor române*, *Revista Istorică Română*, 1931/3, 225–232; Dan CERNOVODEANU, *Știința și arta heraldică în România*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, 43–45, 215; Ileana CĂZAN, *Imaginar și simbol în heraldica medievală*, București, Silex, 1996, 108–111.

⁴⁴ CERNOVODEANU, *i. m.*, 215, 1. ábra.

⁴⁵ CERNOVODEANU, *i. m.*, 215, 4. ábra.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

Az ábrázolások minősége, valamint a madár fekete színe miatt nagyon könnyen össze lehetett téveszteni egy másik híres címerállattal, a hollóval. És erre nem is kellett sokáig várni: 1497-ben Radu cel Mare (1495–1508) címerében már holló és nem sas tartja csőrében a keresztet (2. ábra). A későbbiekben a hollónak oly nagy sikere lett, hogy a 17. század közepére szinte teljesen kiszorította a sast. A 18. század végi, 19. század eleji nemzeti ébredés természetesen végleg száműzette a szerény szürke hollót a büszke római sassal Havasalföld címeréből, de véleményem szerint a holló 16–17. századi sikere valamilyen mértékben összefüggött a havasalföldi Hunyadi–Corvinus-kultusszal.⁴⁶

Arra is van példa, hogy a holló csőrében a kereszt mellett megjelenik a gyűrű is, ami már egyértelmű utalás a Hunyadi-címerre. Nem kisebb személyiségnek, mint Mihai vajda fiának, Nicolae Pătrașcunak (1584–1627, 1599–1600 között havaselvi vajda is) 1616. évi címerében láthatjuk ezt a megoldást (3. ábra). Talán az is hozzájárulhatott Pătrașcu választásához, hogy 1600–1608 között Erdélyben tartózkodott, sőt mi több, egyes feltételezések szerint a kolozsvári jezsuita kollégiumban tanult. 1608-ban Bethlen Gábor támogatásával vonult be Havasalföldre Erdélyből, de a trónfoglalási akcióból nem lett semmi. Ezek után az már szinte természetes, hogy a 18. század eleji havaselvi krónikás, Radu Popescu a holló és a gyűrű legendáját Mihai vajdára alkalmazva mondta el.⁴⁷ Később nem kisebb presztízsű nyomtatványban jelent meg a holló csőrében a kereszt mellett a gyűrű is, mint az első teljes román bibliafordításban, az 1688. évi ún. Bukaresti Bibliában (4. ábra).



3. ábra
Nicolae Pătrașcu címere 1616-ból⁴⁸



4. ábra
Havasalföld címere a Bukaresti Bibliában (1688)

⁴⁶ A két címerállatra vonatkozóan lásd még Cernovodeanu monográfiáján kívül: CĂZAN, *i. m.*, 108–126; VERESS, *Originea, i. m.*, 230–231.

⁴⁷ RADU POPESCU, *Istoriile domnilor Țării Rumânești* [1728] = *Cronicari munteni, i. m.*, 313–314.

⁴⁸ MARIA DOGARU, *Din heraldica României: Album*, Brașov, Editura Jif, 1994, 122.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2022. évfolyam 4. szám

A Mihneák és a Corvinusok

Milyen hagyomány alapján alakulhatott ki a Corvinus–Mihnea rokonság? A legfőbb forrás minden bizonnyal Oláh Miklós, aki *Hungariájában* arról írt, hogy Mihnea cel Rău havasalföldi fejedelem (uralk. 1508–1510) ugyanúgy a Dan nemzetségből származott, mint ő. Ugyancsak Oláh Miklós mondja, hogy az ő nagyapja, Mamsila vagy Manzila (Chihaiia szerint Mánzea havaselvi bojár)⁴⁹ Hunyadi János nővérét, Hunyadi Marinát vette feleségül. Oláh Miklós, saját bevallása szerint, valóban rokonságban volt tehát a Hunyadiakkal (értsd: Corvinusok). Ő ugyan nem mondja ki, hogy Mihnea cel Răunak is köze lehet a Corvinusokhoz, de az a megjegyzése, hogy „hozzánk [azaz az Oláh családhoz] erős vérségi kötelékkel kapcsolódott”, a későbbiekben elégségesnek bizonyulhatott arra, hogy a Mihnea családot összekössék a Corvinusokkal.⁵⁰

A másik szál, amely a Hunyadi–Corvinus családot a román uralkodócsaládokhoz köti, a Vlad Ţepeş-féle. A román szakirodalomban, Bonfini nyomán, gyakran felbukkan Vlad Ţepeşnek Mátyás király hűgával vagy valamelyik nőrokonával való házassága.⁵¹ A magyar szakirodalomban sokáig szkeptikusan fogadták ezeket a feltételezéseket, mondván, hogy Mátyás királynak nem volt leánytestvére. Legutóbb azonban Kubinyi András kimutatta, hogy ez a házasság valóban megkötött: Dracula vajda Szilágyi Jusztinát, Mátyás unokatestvérét vette feleségül 1476-ban. A házasság azonban még egy évig sem tartott, így aztán nem csoda, hogy Jusztinának nem született Vladtól gyereke.⁵² A Dracula-történetek orosz változata azonban más részleteket is közöl Dracula családjáról: a vajda halála után Mátyás a megözvegyült lánytestvérét Dracula két fiával maga mellé vette: az egyik fiú Mátyás fia, Corvinus János mellett volt, míg a másikat Mátyás a várad-i püspökhöz küldte. Ez utóbbi az orosz krónikás szerint már meghalt; míg Dracula harmadik fiával, Mihneával (a későbbi Mihnea cel Rău), aki a szultán udvarából menekült Mátyáshoz, az orosz krónikáiról épp Budán találkozott. Csakhogy ez a Mihnea nem Corvinus-vérből való volt: az orosz krónikás azt írja, hogy Draculának „egy bizonyos lánnyal” való kapcsolatából született.⁵³ Láttuk, hogy Oláh Miklós azt állította, hogy Mih-

⁴⁹ CHIHAIA, *Arta*, i. m., 250–251.

⁵⁰ OLÁH Miklós, *Hungária – Athila* [1536], ford., jegyz. KULCSÁR Péter, NÉMETH Béla, Bp., Osiris Kiadó, 2000 (Millenniumi Magyar Történelem: Források), 35–36. A latin szöveg: „Myhne propinqua nobis iunctus sanguinis necessitudine, utpote ex Danorum natus gente.” Nicolaus OLAHUS, *Hungaria – Athila*, ediderunt Colomannus EPERJESSY, Ladislaus JUHÁSZ, Bp., 1938 (BSMRAe: Saeculum XVI), 22.

⁵¹ Bonfini értesüléseit a Draculáról szóló orosz krónika szerzője is megerősíti. „Azt mondták, hogy a király a havaselveiek ellen indul, hogy kiszabadítsa a törökök markából Draculát, akinek a saját rokonságából adott asszonyt törvényes házastársul.” (BONFINI, i. m., 3, 10, 285.)

⁵² KUBINYI András, *Hunyadi Mátyás, a személyiség és a király*, *Aetas*, 2007/3, 84, 478; MISKOLCZY Ambros, *Eszmék és téveszmék: Tanulmányok a román történelem vitás kérdéseiről*, Bp., Bereményi Kiadó–ELTE BTK Román Filológiai Tanszék, 1994, 34.

⁵³ Magyarul: *Drevnerusskaja chudožestvennaja proza – Régi orosz széppróza*, szerk. IGLÓI Endre, MISLEY Pál, Bp., Tankönyvkiadó, 1977, 173–181. A Dracula vajdáról szóló orosz história 1486-ban keletkezett. Erről készített másolatot Jefrosin szerzetes 1490-ben. Ez a változat maradt fenn. A história szövege minden bizonyosan III. Iván cárról szól, aki 1482-ben járt Budán – került orosz környezetbe. Zoltán András meggyőzően bizonyította, hogy az orosz változat mögött egy szerb szöveg áll, melyet a budai

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

nea nem a Vlad Ţepeş családjából, hanem a Dan nemzetségből származott. Csakhogy ugyancsak Oláh mondja, hogy az egymással állandó harcban álló két nemzetség (Danusok – Dăneşti: Oláh Miklós családja, valamint a Dragulák – Drăguleşti) ugyanabból a családból származnak: „Ebben a tartományban ősi időktől kezdve napjainkig két [uralkodó-] család volt, melyek kezdetben ugyanabból a házból származtak: az egyik a Danok, Danus vajdától, másik a Dragulák, Dragulától, róluk Aeneas Silvius is említést tesz *Europájának* második fejezetében.”⁵⁴ Egy éles szemű humanista számára Oláh és Bonfini adatai bőségesen elégnék bizonyultak a Corvinus–Mihnea rokonság felállításához.

A Mihneák másik fontos jellegzetessége amellet, hogy a Corvinusokkal való rokonságukat hangsúlyozták, filokatolicizmusuk. Dracula fia, Mihnea cel Rău, 1509-ben vazallusi esküt tett a magyar királynak és felvette a katolikus hitet. II. Mihnea édesanyja a moldvai és havasalföldi katolikus misszionáriusok (Gabriel Mančič, Petrus Baksic) beszámolóí szerint magyar katolikus asszony (Catterina) volt, aki a Negru vajda által alapított Câmpulungon katolikus kolostort építtetett. Sőt Mančič az 1660-ban írt jelentésében egyenesen azt állította, hogy Catterina Negru vajda felesége volt, aki Árpád-házi Szent Erzsébet tiszteletére alapított templomot Câmpulungon, melyben már eddig is számos csoda történt. Más katolikus misszionáriusok (Baksic vagy a már említett Bogoslavic) azt írják, hogy Negru vajda felesége Marghita vagy Margaréta volt, szintén magyar és szintén katolikus, aki hol Câmpulungon, hol Târgoviştén alapított katolikus kolostort.⁵⁵

Minden bizonnyal nem véletlen, hogy épp a katolikus misszionáriusok hangsúlyozták, hogy a honalapító román vajda felesége magyar volt és katolikus kolostorokat alapított a legrégebbi havasalföldi városokban. Egyébként a misszionáriusok valóságos vajda-feleségekről alakították ki elméletüket, de annyira összekeverték mindent, hogy azt nem lehet pusztán a tudatlanság vagy a véletlen számlájára írni. Így például Alexandru Nicolae (1352–1364) havasalföldi vajda felesége a szörénységi (katolikus) magyar bánok családjából származó Klára volt, akit 1370-ben V. Urbán pápa valóságos missziós tervvel bízott meg, azt kérve, hogy igyekezzen mostohafiát, I. Vlaicut (1364–1377), valamint V. István Uroš (1355–1371) szerb uralkodóhoz férjhez ment lányát, Annát áttéríteni a katolicizmusra. Margaréta a moldvai Alexandru cel Bun (1400–1432) vajda felesége volt és az erdélyi Losonczy családból származott. Catterina pedig nem más, mint Ecaterina Salvaresso, aki valóban katolikus, de nem magyar, hanem kioszi származású, és a már említett Maria Vallarga Adorno mostohatestvére, a Mihnea családból származó II. Ale-

kancellária szerb diákja jegyezhetett le. (ZOLTÁN András, *Megjegyzések az orosz Drakula-történet keletkezéséhez*, FK, 1984/2–3, 149–164; Uő, *Szavak, szólások, szövegek: Nyelvészeti és filológiai tanulmányok*, Bp., Lucidus Kiadó, 2005, 46–67.)

⁵⁴ OLÁH, *Hungária, i. m.*, 35. (Kiemelés tőlem – N. L.)

⁵⁵ Baksic és Mančič jelentése: *Acta Bulgariae Ecclesiastica*, kiad. Eusebius FERMEDŽIN, Zagreb, 1887 (Monumenta Spectantia Historiam Slavorum Meridionalium, 18), 99, 268. Bogoslavic beszámolóját kiadta CĂLINESCU, *Altre notizie, i. m.*, 328. Lásd még CHIHAIA, *De la Negru, i. m.*, 132–133. Mančič 1650–1664 között Erdély, Moldva és Havasalföld apostoli vikáriusa volt, de valójában a Vatikán titkos ügynökéként a lengyel király, az erdélyi fejedelem, valamint a havasalföldi és moldvai vajdák udvaraiban serénykedett. Minderről lásd TÓTH István György, *Misszionáriusok a kora újkori Magyarországon*, Bp., Balassi Kiadó, 2007, 264.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

xandru Mircea vajda felesége volt. Az ő házasságukból született a már említett II. Mihnea, aki előszeretettel hangsúlyozta a Corvinusokkal való rokonságát, és 1585-ben a șotângai birtokát adományozta a târgoviștei ferences kolostornak.⁵⁶

Petru Șchiopul filokatolicizmusa elsősorban az elolaszosodott albán származású Bartolomeo Bruttinak (megh. 1592) volt köszönhető, aki egy 1587-ben készült névtelen jezsuita beszámoló szerint mindent megtett annak érdekében, hogy egész Moldvát áttérítse a katolikus hitre. Brutti 1588-ra elérte azt, hogy Petru Șchiopul⁵⁷ hajlandó lett volna áttérni a katolikus vallásra. A pápai udvar azonban megorrolt az egyre nagyképűbb követelésekkel előálló Bruttira (azt szerette volna, hogy a pápa nevezze ki a két román fejedelemség és az Oszmán Birodalom összes katolikusai védelmezőjének, defensorának), így az egészből nem lett semmi.⁵⁸ Egyébként Șchiopul az első moldvai fejedelem, aki beengedte a vajdaságba a lengyel jezsuitákat, és még abba is beleegyezett, hogy a misszionáriusok latin iskolákat üzemeltessenek.

Radu Mihnea ugyanezeket a hagyományokat folytatta: Velencében és talán Padovában tanult, és Petru Șchiopulhoz hasonlóan legmegbízhatóbb emberei közé tartoztak a Brutti család tagjai (Cristophoro, Giacomo és Benedetto). Felesége, a konstantinápolyi Pera negyedből származó Arghira Minetti, szintén olasz volt. Udvarában a fontos tisztségeket olaszok töltötték be: Benedetto Brutti pohárnok, Bartolomeo Minetti asztalnok, Battista Veveli tanácsos, míg a pápa küldötte, a már említett Andrea Bogoslavić, a vajda titkára volt. Bogoslavić szerint Radu Mihnea külsőségben megtartotta ugyan a görög hitet, de titokban katolikussá lett. Ezzel összhangban a ferences Paolo Bonici, aki, mint már említettem, Moldvában találkozott az immár trónjától megfosztott vajdával, azt állította, hogy 1632-ben általa meggyóntatva és feloldozva, katolikusként halt meg Radu Mihnea.⁵⁹

A lengyel Corvinusok

A három Mihnea vajda belső dokumentumokban sohasem hangoztatta a Corvinus-rokonságot. A Corvinusokra való hivatkozás mindig lengyel és/vagy olasz környezetben fordult elő. A Mihneák családjuk előkelő volta mellett annak római eredetét is bizonyítani akarták ezzel. A fentiekből az is világosan kiderül, hogy a Corvinus–Mihnea rokon-

⁵⁶ Minderről lásd Constantin GANE, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, I, București, 1933, 17–19, 25–26, 107–113; CHIHAIA, *Arta*, i. m., 256–257.

⁵⁷ P. P. PANAITESCU, *Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, București, Academia Română Memoriile Secțiunii Istorice, seria II, tom. IV, 1925, 9.

⁵⁸ Bruttiról lásd Sorin BULBUOCĂ, *Bartolomeo Brutti și ofensiva catolică în Moldova în timpul lui Petru Șchiopul = Studii de istorie medievală și premodernă: Omagiu profesorului Nicolae Edroiu membru corespondent al Academiei Române*, vol. îng. Avram ANDEA, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, 301–313.

⁵⁹ ANDREESCU, *Restitutio Daciae*, i. m., 53–55; PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină*, i. m., 282–283. Bonici jelentését lásd *Călători străini despre țările române*, V, red. Maria HOLBAN, București, Editura Științifică, 1980, 14–29. A Moldvára vonatkozó tudósítását lásd *Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706*, I–II, szerk., bev., jegyz. BENDA Kálmán, Bp., Magyarágkutató Intézet, 1989, 169–175.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2023. évfolyam 4. szám

ság általában katolikus környezetben bukkan fel. Ez minden bizonnyal összefügghet a két vajdaságban a 16. század végén kibontakozó katolikus hittérítéssel: a katolikus miszcionáriusok jó hivatkozási alapot találhattak benne arra, hogy a Mihneák katolikus családból származnak, ha pedig netán az esztergomi érsek Oláh Miklós kéziratát is ismerték, akkor még hatásosabban lehetett a Mihneák előtt érvelni a katolikus vallás támogatása érdekében. Külön érdekessége még az ügynek, hogy nemcsak a két román vajdaságban, hanem Lengyelországban is megjelentek a Corvinusok a 16. század végén.⁶⁰ Mondanom sem kell, hogy a lengyel Corvinusok feltűnése szoros párhuzamokat mutat Bonfini krónikájának kiadástörténetével. Jan Długosz, annak ellenére, hogy 1478-ban Magyarországon is járt, még semmit sem tudott a Corvinusokról. Ami nem is csoda, hisz Długosz 1480-ban meghalt, így nem ismerhette Bonfini krónikáját, hisz az olasz humanista csak majd nyolc évvel később kapott megbízást annak megírására Mátyástól.⁶¹

1543-ban Baselban megjelent Bonfini művének első három tizede, ami már tartalmazta a Corvinus-legendát is. Ennek ellenére Marcin Bielski (1495–1575) az 1551-ben kiadott lengyel nyelvű világkrónikájában még nem figyelt fel a Corvinus-ügyre: ő következetesen Hunyadi Jánosnak (Jan Huniadi) és Mátyásnak (Mathiasz, Matyas) nevezte szereplőinket.⁶² Négy évvel később azonban az egyik legnagyobb hatású lengyel krónikairó, Marcin Kromer (1512–1589) már forrásként használta a csonka-Bonfini, és nyomban át is vette tőle a tetszetős Corvinus-legendát, mely Bonfininál a harmadik tized kilencedik könyvében szerepel. „Hunyadi János származása nem egészen világos – írta Kromer –, de a dicső Corvinus melléknevet a család a Corvinus faluról kapta, ahol Hunyadi János született, román apától és görög anyától. A Hunyadi név pedig az Erdély szélén lévő Hunyad váráról veszi eredetét, mely a család tulajdonában volt.”⁶³ Többet nem írt, talán azért sem, mert Kromernál inkább negatív, semmint pozitív Mátyás-képet találunk. A lengyel krónikairó főleg a Kázmér királlyal való folyamatos háborúskodások miatt ítélte el a magyar királyt.

Közben 1568-ban Zsámboky János kiadta Bonfini teljes szövegét. Ezután csupán tíz évet kellett várni arra, hogy megjelenjenek a lengyel Corvinusok is. Az első, aki felfe-

⁶⁰ A lengyel és a magyar Corvinusok kapcsolatáról a magyar szakirodalomban elsőként Cornides Dániel értekezett 1787. április 19-én Katona Istvánhoz írt levelében. Szerinte Hunyadi János apja, a Bonfininál is szereplő, román nemes Vojk Buthi ősei Lengyelországból vándoroltak Havasalföldre, majd onnan Erdélybe. Később Kazinczy Ferenc is felfigyelt az ügyre, és nyomban írt is az épp Lengyelországban tartózkodó Kriebel János (†1833) kormányzéki tanácsosnak és műkedvelő történetírónak, hogy járjon utána a dolognak. Kriebel válaszából kiderül, hogy jó néhány lengyel család nevezte magát Corvinusnak még a 18. század végén is, használva egyben a hollós-gyűrűs címet is: Kraśinski, Kochanowski, Korwin, Młodnicki, Pawlocki, Piotrowski, Zamowiecki, Ginwil, Sakowicz. Minderről lásd KŐPECZI, *Nemzetképzés, i. m.*, 78. Kriebel 1817. október 26-i levelét Kazinczyhoz lásd Tudományos Gyűjtemény, 1818, I, 53–59. Vö. még BUDAI Ferenc, *Magyarország polgári históriájára való lexikon* [1804], Pest, 1866, I. rész, 152–153.

⁶¹ Długosz magyarországi követjárásáról: HOPP Lajos, *Az „antemurale” és „conformitas” humanista eszméje a magyar–lengyel hagyományban*, Bp., Balassi Kiadó, 1992 (Humanizmus és Reformáció, 19), 37.

⁶² Marcin BIELSKI, *Kronika wszyrkiego Śweta*, Kraków, 1551, 241, 246, 248, 250–252.

⁶³ Marcin KROMER, *De origine et rebus gestis polonorum*, Basel, 1568, 320. Első kiadás: 1555. A Bonfinira való hivatkozások: *uo.*, 3, 53, 324.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

20. évfolyam 4. szám

dezte őket, Bartosz Paprocki (1543–1614) volt. Az 1578-ban megjelent címertani munkájában (*Gniazdo cnoty*, 'Erény fészke', Kraków, 1578) még csak annyit írt, hogy Lengyelországban is létezik egy Korwin család, mely a magyar Hunyadi–Corvinus családdal rokon (5. ábra). A hat évvel később kiadott szintén heraldikai enciklopédiájában azonban már csinos kis elméletet kerekített a lengyelországi Corvinusokról. Szerinte a Dalmáciát meghódító Valerius Messala Corvinus leszármazottai Pannóniából vándoroltak át Lengyelországba még jóval a Hunyadi–Corvinus család megjelenése előtt. Az első Magyarországról érkezett Corvinus Wratislaus de Ślepowron volt, akinek Konrád mazóviai herceg (lengyelül: Konrad I Mazowiecki, 1187–1247) 1224-ben kiadott oklevelében adományozott privilégiumokat és birtokokat. Konrád fent említett adománylevelére Paprocki, és a későbbiekben egy másik lengyel kismemesi szerző, Jędrzej Świącicki is (*Topographia czyli opis Mazowsza*, 16. század végén íródott, de nyomtatásban csak 1634-ben jelent meg), állítólag az egyik leghíresebb lengyel család, a Kraśinskiak levéltárában bukkant rá. Természetesen Paprocki és Świącicki rögtön meg is alkotta a Corvinus–Wratislaus–Kraśinski rokonságot, ami után a Kraśinski család is felvette a Corvinus melléknevet (6. ábra), és meg is találta ősei közt azt a személyt, aki összekötötte őket a Hunyadiakkal egy Jacob Corvin Kraśinski személyében, aki Mátyás fekete seregének volt a tagja: *praefectus nigrae legionis*.⁶⁴ Arra sem kellett sokáig várni, hogy megjelenjen egy tisztán Korwin nevezetű lengyel család is. 1641-ben Szymon Okoński (1580–1653) latinul is megírta a lengyel Corvinusok történetét, így az ismertté válhatott nemcsak a lengyel, hanem a külföldi értelmiségiek körében is.⁶⁵



5. ábra

A Korwin család címere Paprocki *Gniazdo cnoty* c. művében.

A címert néha a Kochanowski család tagjai is használták

⁶⁴ Bartosz PAPROCKI, *Gniazdo Cnoty, zkad herby Rycerstwa Polskiego swój początek mają*, Kraków, 1578, 1058; UŐ, *Herby rycerstwa polskiego na pięcioro ksiąg rozdzielone*, Kraków, 1584, 312–320. Paprockiról magyarul lásd GÓMÖRI György, *A bujdosó Balassitól a meggyászolt Zrínyi Miklósig*, Bp., Argumentum, 1999, 102–103; UŐ, *Magyar vonatkozások Bartosz Paprocki műveiben*, ItK, 2000, 93–96.

⁶⁵ Szymon OKOŃSKI, *Orbis Polonus*, I, Cracoviae, 1641, 459–464.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2022. évfolyam 4. szám



6. ábra

A Krašinski család címere

Paprockiék módszere kísértetiesen hasonlít a Bonfini és Ransanus által alkalmazott eljáráshoz. Ahogy a Hunyadiak római eredetére a Covinum–Corvinus szülőfalu volt a bizonyíték, úgy a lengyel Corvinusok esetében is a genealógia alapját egy helynév képezte. Konrád említett adománylevelében az odaajándékozott birtokok között szerepelt egy Ślepowron nevezetű falu. Ez magyarul szó szerint „vakvarjút” (*wrona* 'varjú', *ślepo* 'vak') jelent, de mivel helységről van szó, ezért nyugodtan fordíthatjuk „Varjúfalvának.” Nos, a varjú hasonló lévén a hollóhoz, nem került különösen nagy erőfeszítésbe Paprockiéknak az, hogy a lengyel Vak(varjú) nemzetséget átkereszteljék az elegánsabb Corvina gensre.

A lengyel Corvinusok és Báthory István

A lengyel Corvinus-kultusz a 17–18. század folyamán komoly méreteket öltött: aki nek valami kis köze volt Ślepowronhoz vagy a Krašinskiakhoz (és ilyenekből elég sok volt, hisz a család kiterjedt rokonsággal rendelkezett), mind Corvinusnak kezdte magát nevezni, és címerébe is nyomban átvette a gyűrűs hollót. Az eszme eredetét a Báthory Istvánt pártoló lengyel értelmiségiek között érdemes keresnünk. Paprocki Báthory feltétlen híve volt, több versben is dicsőítette a háborúiban győztes uralkodót. Különösen érdekes a *Gniazdo cnoty* című műve, melyet Báthorynak ajánlott. A könyv végén közölt Báthoryról egy metszetet (7. ábra), valamint nyolc dicsőítő sort is.



7. ábra

Báthory István.

Paprocki *Gniazdo cnoty* c. művéből, 1242. l.



8. ábra

Báthory István.

Paprocki *Herby...* c. művéből

Már-már a hízelkedés határát súrolja az 1582-ben írt *Triumf satyrów lesnych* (Erdei szatírok diadala) című panegyricusa, melyben Báthoryt nemcsak a szatírok, hanem az összes addigi lengyel király, valamint az antik mitológia istenei (Mars, Mercurius, Jupiter) is köszöntik. Az 1584-ben kiadott *Herby rycertzwa polskiegót* (A lengyel lovagság címerei) szintén Báthorynak dedikálta, és abban is közölte Báthory nagyalakú képmását (8. ábra). Ezt Báthory meg is hálálta: a *Herby* megjelenése után évi szubvencióban részesítette Paprockit. Báthory halála után azonban nyomban volt királya ellen fordult és megírta *Upominek* (Ajándék, 1587–1588) című röpiratát. Ebben fő ellensége a Báthory idejében komoly befolyást és hatalmat szerző Jan Zamoyski kancellár, de közvetve Paprocki keményen bírálta Báthory Istvánt is: tyrannusnak nevezte, aki megnyirbálta a lengyel nemesek arany szabadságát, és egy kis csúsztatással még azt is a szemére vetette, hogy Lengyelországot a pogánynak adta át, utalva ezzel arra, hogy Báthory lengyel királyi jelöltségét valóban támogatta a Porta is. Röpirata olyannyira hatásos volt, hogy Zamoyskinak köszönhetően Paprocki kénytelen volt 1587-ben előbb Sziléziába, majd Csehországba menekülni, és ott is maradni élete végéig.⁶⁶

⁶⁶ CSORBA Tibor, *A humanista Báthory István*, Bp., [1944], 149–159; GÖMÖRI, *A bujdosó Balassitól...*, i. m., 94–101; Uő, *Magyar vonatkozások...*, i. m., 93–97.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2023. évfolyam 4. szám

Talán nem érdektelen megemlíteni a nagy lengyel reneszánsz költő, Jan Kochanowski nevét sem, akiből Paprocki és később Okolski szintén Corvinust csinált.⁶⁷ Nem tudok arról, hogy Kochanowski bárhol hangoztatta volna azt, hogy ő is a Corvinusokhoz tartozna, de arról sem, hogy ezt valaha is cáfolta volna. Az viszont tény, hogy a család néha használta a Korwin család Paprockinál szereplő címerét is (5., 9. ábra).



9. ábra

A Kochanowski család címere, a Korwin család címeréről mintázva

Kochanowski, habár az 1575. évi királyválasztás alkalmával nem Báthoryra, hanem Miksa császárra voksolt, Báthory megválasztása után, Paprockitól eltérően, Báthorynak mindvégig feltétlen híve maradt. Számos apróbb panegyricust írt Báthory dicséretére.⁶⁸ Legérdekesebb számunkra az oroszok felett aratott győzelem kapcsán Báthory Istvánhoz írt epinikion (győzelmi kardal), melyben Kochanowski Báthoryt ugyan nem rokonította közvetlenül a Corvinusokkal, de azért tett egy kétértelmű, eldönthetetlen utalást arra, hogy Báthory István akár Attila és a Hunyadiak leszármazottja is lehetne:

Elmesélem, honában – fejedelmi zsenge –
Mít tett, míg körötte dúlt királyok vizsálya;
El, minő erényekkel igazolta híven;
Attila hún királytól volna származása.

⁶⁷ PAPROCKI, *Herby*, i. m., 312; OKOLSKI, *Orbis Polonus*, i. m., 463.

⁶⁸ Ezek ismertetését és részleges fordításukat lásd CSORBA, *A humanista Báthory*, i. m., 160–179; HOPP Lajos, Jan ŚLASKI, *A magyar–lengyel műltszemlélet előzményei: Politikai és kulturális hagyományok Báthory Istvánig*, Bp., Tankönyvkiadó, 1992, 181–182.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

quae prius in patria vero
iuventilibus annis
gesserit, quae bella regum
aspera dissidiis
dux administrarit
genus Attila ab Hunniade
virtutibus eximiis ductum arguens.⁶⁹

A *genus Attila ab Hunniade virtutibus eximiis ductum arguens* sort valóban lehet úgy fordítani, hogy Attila hun királyig megy vissza Báthory származása, de a *Hunniade* szó a 16. század végén az azonos hangzásra fogékony humanisták fülében a Hunyadi nevet is felidézte. Különösen úgy, hogy már Alexander Cortesius, a fentebb tárgyalt *De laudibus*ában, Attilától és a hunoktól eredeztette a Hunyadiakat, megvalósítva ezáltal a latin–hun szimbiózist: a Corvinus név a római ősóket biztosította; a Hunyadi nevet (akár mint helynevet is) pedig, a humanisták analógiás gondolkodási módszerével, nem volt nehéz összekapcsolni a hun szóval: azaz, ha valaki a Hunyadi nevet viseli, az nem lehet más, mint hun.⁷⁰ Arról nem is beszélve, hogy Mátyás uralkodása alatt jelentősen megerősödött a hun-tudat a magyarországi történetírásban: Thuróczy szó szerint második Attilának nevezte (*victoriosum quidem hunc hominem ut secundum Attylam reddidere fata*) Mátyást. Bonfini arról számolt be az Ulászlóhoz írt előszavában, hogy egyenesen Mátyás rendelkezett úgy, hogy kezdje *Decasait* a hunok történetével. Vannak olyan adatok is, melyekből egyesek arra következtetnek, hogy Mátyás kancelláriáján a székely (értsd: hun) rovasírásról vitatkoztak.⁷¹ Mindeközben Janus Pannonius is „1468-ra átment lelkes hunba” (Szörényi László), és ezzel párhuzamosan csípős epigrammák sorában könyörtelenül

⁶⁹ A verset TANDORI Dezső fordításában idézem: MIKOLAJ REJ, JAN KOCHANOWSKI, MIKOLAJ SEP SZARZYŃSKI *Versei*, vál. PÁLYI András, Bp., Európa Könyvkiadó, 1980, 82. A latin eredetit lásd JAN KOCHANOWSKI, *Ad Stephanum Batorrheum regem Poloniae inclitum Moscho debellato, et Livona recuperata*, Cracoviae, 1582, Duodenarius V. A versről lásd SIMONE DI FRANCESCO, *Báthory István mítosza a lengyel irodalomban = A Báthoriak kora: A Báthoriak Európában*, főszerk. DÁM László, szerk. ULRICH Attila, Nyírbátor, 2008 (A Báthori István Múzeum Füzetei: Új sorozat, 3), 225–227. Wiktor Weintraub szerint az epinikion „irodalmi értékét tekintve egyenlő a katasztrófával”, ugyanakkor Horn Ildikó szerint „a verseknek komoly politikai tartalma volt.” Weintraub véleményét idézi HOPP–SLASKI, *A magyar–lengyel műtszemlélet...*, i. m., 182. Lásd még HORN Ildikó, *Báthory István uralkodói portréja = Portré és imázs: Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó, Bp., L’Harmattan, 2008, 378.

⁷⁰ „An patris Hunniade tot bella exhausta tot annos, / Persequar, ut saevos totiens disiecerit hostes [...] / Romulae decus Hunniade, memorabile gentis, / Quo Duce Pannonium pulsavit sidera nomen, / Non ulla pro laude, pater, nullisque triumphis? / Plus tibi res Italae debent, quam pignore tanto, / Flumina quod belli populo rediviva latino / Et tanta eversis pepirsti commoda rebus.” (CORTESIUS, *De laudibus...*, i. m., 3, 5.) Cortesius hun–Hunyadi elméletéről lásd még GIANNA GARDENAL, *La corte e la biblioteca di Mattia Corvino: i rapporti con gli umanisti italiani*, Nuova Corvina, 20(2008), 70.

⁷¹ THURÓCZY János, *A magyarok krónikája*, kiad., ford., utószó BELLUS Ibolya, KRISTÓ Gyula, Bp., Osiris Kiadó, 2001, 335 (Millenniumi Magyar Történelem: Források); BÉKÉS Enikő, *Physiognomy in the Description and Portraits of King Matthias Corvinus*, Acta Historiae Artium, 46(2005), 82; RÓNA-TAS András, *A magyar rovasírás és a Mátyás-kori humanizmus*, Néprajz és Nyelvtudomány, 29–30(1985–1986), 173–179.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

kezdte gúnyolni II. Pál pápát, akit azelőtt még a mennyország öréneke tette meg. De Janus már az 1465–1466. évi vatikáni követsége alkalmával beleszótta Attilát az újonnan megválasztott II. Pálhoz intézett üdvözlő beszédébe.⁷² Az Attila-kultusz tehát nemcsak a korabeli történetírói diskurzus részévé, hanem Mátyás kezében diplomáciai eszközzé is vált. Ez talán annak a politikának a része volt, mely révén Mátyás megpróbálta a Szent-
szék Magyarországra gyakorolt befolyását csökkenteni: egyszer azzal fenyegetőzött, hogy görögkeletivé lesz, máskor meg egyenesen azzal, hogy – mivel a szultán rokona – a törökök élére áll és úgy támadja meg Itáliát.⁷³

Az Attila-kultusz megjelenését nagyban segítette a humanista történelemszemlélet is. Eszerint az emberiség története jól meghatározott szabályok szerint hullámvonalszerűen halad a végtelen, vagy keresztényibb formájában, a végső nagy újjászületés felé. A magyarok története is a születés–fejlődés–kiteljesedés–hanyatlás–halál–újjászületés mozzanatait megjárva alakul, ezért nem volt nehéz Mátyás birodalmába a hajdan volt hun birodalom újjászületését belemagyarázni. Attila személye ugyanakkor veszélyes is volt, mert a nyugat-európai történetírói és mondahagyományban nem éppen pozitív hősként jelent meg. Elég csak arra a velencei legendára utalni, mely szerint Attila egy kutya és egy királylány nászából született, ezért természetesen ördögien kegyetlen, irgalmatlan, vér-

⁷² Témánk szempontjából talán nem érdektelen megemlíteni, hogy Kochanowski *A Szentatyára* c. művének épp Janus Pannonius egyik II. Pált gúnyoló epigrammája (*Summorum Pontificum testiculi non explorantur*) volt a forrása. GERÉZDI Rabán, *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1968, 32; HOPP-
SLASKI, *A magyar–lengyel műtszemlélet...*, i. m., 163–170.

⁷³ SZÖRÉNYI László, *A diplomáciailag felhasznált Attila: Janus Pannonius Mátyás követeként Rómában = Uő, Harmóniára teremtve: Tanulmányok Mátyás királyról*, Bp., Lucidus Kiadó, 2009, 71, 79–95. Nem tudom – és talán nem is lehet – eldönteni, hogy ezekben a fenyegetőzésekben mennyi volt csak a nagyotmondás és mennyi a valódi alternatívaként figyelembe vett komoly mérlegelés. Mátyás talán román származása miatt fenyegetőzött az ortodoxiával. A szultánnal való rokonságot is szintén maga terjesztette. Egy II. Mehemednek írt levelében ugyanazon vérből valónak nevezte a szultánt. 1489-ben a velencei követnek arról számolt be, hogy a szultán fia, Dzsem herceg a vérrokona, mert Mátyás nagyanyjának a nővérétől származik, aki miután török fogságba esett, a szultán háremhölgye lett. Kubinyi szerint a „történet kissé hihetetlen, Mátyás viszont minden jel szerint meg volt győződve róla.” E. Kovács Péter ezzel szemben úgy véli, hogy a történetnek nincs valós alapja, Mátyás diplomáciai manőverként terjesztette azt csupán. Azt se ártana komolyabban megvizsgálni, hogy a valós vagy csak kitalált török rokonság hangoztatásában mennyi szerepe lehetett a két nép (azaz a török és a magyar) közös szkíta–hun származástudatának. Fodor Pál szerint „Mátyás képes volt a hagyományos ideológiai kötöttségek nélkül kezelni a törökkérdést, mert a politikai célok és eszközök hasonlósága, a (kitalált vagy hitt) közös szkíta (szittyá) származás tudata tompította a valláskülönbségből fakadó ellenérzéseket.” Nem csoda hát, ha II. Frigyes császár állandóan azt bizonygatta a pápának, hogy Mátyás tulajdonképpen török ügynök. Callimachus Attila-életrajzában talán épp ezt a kártyát játszotta ki: ahogy a hun–magyarok, úgy a törökök is a szkíták utódai, tehát végső soron rokon népek, ezért Mátyás törökellenes ígéretéseiben nem lehet megbízni. Callimachus ugyanis nagyon zokon vette azt, hogy Mátyás inkább a német–római császári trón megszerzéséért harcol, ahelyett, hogy a törökök ellen vezetne kereszties háborút. KUBINYI András, *Mátyás király*, Bp., Vince Kiadó, 2001, 9; E. KOVÁCS Péter, *Matthias Corvinus*, Bp., Officina Nova, 1990, 143–144; FODOR Pál, *Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája: A török a 15–16. századi magyar közvéleményben = Uő, A szultán és az aranyalma: Tanulmányok az oszmán-török történelemről*, Bp., Balassi Kiadó, 2001, 194; SZÖRÉNYI, *A diplomáciailag felhasznált Attila*, i. m., 94. Vö. még RÁZSÓ Gyula, *Hunyadi Mátyás török politikája = Hunyadi Mátyás...*, i. m., 140–200.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

szomjas vadállat volt.⁷⁴ Ezt a lehetőséget a már említett Callimachus Experiens ki is használta: miután megírta budai követsége alatt, 1483–1484-ben a cseppet sem ellenséges verseit Mátyáshoz, nem sokkal távozása után ál-Attila életrajzot írt (megjelent: Venance, 1489), melynek negatív Attila-képében a kortársak könnyen felismerhették Mátyás vonásait is. Callimachusnál Attila madara a holló, és emellett Kardos Tibor és Tadeusz Kowalewski kilenc olyan célzást azonosított Callimachus szövegében, melyeket az olasz szerző a forrásul használt szerzők (Jordanes, Ammianus Marcellinus stb.) szövegeibe szúrt be, és melyek egyértelműen Mátyásra és nem Attilára utalnak.⁷⁵ Annak ellenére, hogy Callimachus Attila-portréja a *terror orbis* vagy a *flagellum Dei* toposzokat viseli magán, mégsem beszélhetünk egyértelműen Attila- és ezáltal közvetlen módon Mátyás-ellenességről.⁷⁶ Callimachus főként Attila és Mátyás korlátlan terjeszkedési és hódítási vágyát, valamint a békére való képtelenségét ítélte el, uralkodói és hadvezéri nagyságukat elismerte. Maguk a kortársak sem tartották vehemenssen Mátyás-ellenesnek Callimachus Attila-könyvét: Bonfini a *Decasai*hoz forrásként használta, és Bonfini művének későbbi kiadásaihoz (a Martinus Brenner-féle: Basel, 1543; a Zsámboky János-félék: Basel, 1568; Frankfurt, 1581; vagy az 1606. évi hanau, illetve az 1690. évi kölni) hozzákötve közölték Callimachus *Attiláját* is.⁷⁷

Az, hogy Kochanowski egy panegyricusban Attilát tette meg Báthory István elődjévé, azt bizonyítja, hogy a lengyel humanista közvélekedésben is élt a pozitív Attila-kép, mely a 13. században keletkezett *Magyar–lengyel krónikától* (*Chronicon Hungarico-Polonicum*) eredeztethető. Ebben Attila Szent István elődjeként már-már szinte krisztianizálódik: Attila álmában megjelenik egy angyal és közli vele, hogy ha nem rombolja le Rómát, akkor egyik egyenes ági utódja majd egy szent koronát fog kapni az örök városból. Később a lengyel krónika szerzője arról értekezik, hogy Magyarország helyén iga-

⁷⁴ SZÖRÉNYI, *A diplomáciailag felhasznált Attila, i. m.*, 84; KULCSÁR Péter, *Oláh Miklós: Hungaria – Athila = Uő, Humanista történetírás Magyarországon*, Bp., Lucidus Kiadó, 2008, 135; MÁLYUSZ Elemér, *Thuróczy János krónikája*, Bp., 1944. A nyugat-európai történetírás és mondahagyomány Attila-képéről Ballagi Aladár, Eckhardt Sándor, Antonio Carile és Kulcsár Péter írtak. Nézeteik összefoglalását, bőséges bibliográfiával lásd SZÖRÉNYI, *A diplomáciailag felhasznált Attila, i. m.*, 85. A magyarországi történetírók Attila-képéről lásd ÁBRAHÁM Ádám, *Történetírásunk Attila-képéről – a krónikás kezdetektől Oláh Miklósig = Varietas gentium – Communis Latinitas: A XIII. Neolatin Világkongresszus (2006) szegedi előadásai*, szerk. SZÖRÉNYI László, LÁZÁR István Dávid, Szeged, JATEPress, 2008, 161–167.

⁷⁵ SZÖRÉNYI, *A diplomáciailag felhasznált Attila, i. m.*, 94; KARDOS, *Callimachus, i. m.*; CALLIMACHUS EXPERIENS, *Attila*, edidit atque in linguam Polonom traduxit Thadeus KOWALEWSKI, Varsoviae, 1962. Lásd még SZÖRÉNYI László, *Az epikureus premachiavellista...*, i. m., 46–47; Marianna D. BIRNBAUM, *Mattia Corvino, il „Flagellum Dei” dell’epoca del rinascimento = Callimaco Esperiente poeta e politico del ’400*, i. m., 69–73.

⁷⁶ Mátyás secundus Attilaként a képzőművészetben is megjelent. Vayer Lajos és Békés Enikő szerint az ún. szakállas Mátyás-portrék a korabeli Attila-ábrázolásokra hajaznak, és elterjesztésük mögött a cseh és a lengyel királyi udvar intrikái rejlenek. VAYER Lajos, *Témák, formák, ideák*, Bp., 1988, 122–129; BÉKÉS, *Physiognomy...*, i. m., 82–83.

⁷⁷ Erre már JÁSZAY Magda is felhívta a figyelmet: *Egy humanista szemben Mátyás királlyal: Callimachus Experiens*, *Levéltári Közlemények*, 64(1990), 37–38. Vö. még KULCSÁR Péter, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1973 (Humanizmus és Reformáció, 1), 89–90, 94–96, 166–168; SZÖRÉNYI, *Az epikureus...*, i. m., 47.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

zából Szlavónia területére, ahova mikor Attila Szkítiából megérkezett, katonáit mind szlavón és horvát nőkkel háziasította össze, így a magyarok és a szlávok (így a lengyelek is) rokon népek.⁷⁸

Vannak olyan jelek is, melyek arra engednek következtetni, hogy Báthory István idejében a király, valamint a körülötte tevékenykedő értelmiségiek részéről is történtek próbálkozások egy új Attila-, valamint Mátyás-kultusz újraélesztésére. A kísérlet megfelelt a humanista történelemszemléletnek: Mátyás halála után is központi figurája maradt a magyarországi és erdélyi történetírói diskurzusnak, a ciklikus időrend szerint az ő uralkodása jelentette a magyar birodalom fejlődésének csúcspontját, utána már csak a hanyatlás következett.⁷⁹ Persze nem volt nehéz így értelmezni a magyar történelem menetét, hisz a historiográfusok elméletét fényesen igazolta a rideg valóság, elég csak Mohácsra, valamint Buda elesére gondolnunk. Ilyen siralmas idők után Báthory erdélyi fejedelemsége, valamint lengyel királysága méltán tűnhetett úgy a kortárs írástudók számára, mint Attila és Mátyás birodalmának újjászületése. És nem is késtek derék humanistáink Báthory körül forgolódni. Erre legékesebb bizonyíték az 58 tiszteletére írt dicsőítő költemény, valamint 53 neki ajánlott, és így jórészt az ő költségén megjelent könyv.⁸⁰

Az Attila-kultusz már Báthory Lengyelországba való érkezése előtt éledezni kezdett. 1574-ben Cyprian Bazylik fordításában megjelent Oláh Miklós *Attilájának* lengyel változata *Historyja spraw Attyle króla węgierskiego* címmel. A lengyel irodalomtörténészek csak óvatosan hozták összefüggésbe ezt az edíciót Báthory István lengyel királlyá való választásával. Ennek ellenére legutóbb Zoltán András figyelemre méltó érveket sorakoztatott fel amellett, hogy a fordítás időzítése igenis összefügg Báthory lengyel trónigényével. A fordító 1576 őszén, néhány hónappal Báthory István krakkói megkoronázása után már birtokadományban részesült. Bazylik szövegében van egy apró félrefordítás, ami által Attila lapos pisze orrából sasorr lesz. „Hogy nem véletlen elírásról van szó – írja Zoltán András –, hanem Báthoryt a kortársak is Attilához hasonlították, minden kétséget kizáróan bizonyítja Joachim Bielski, aki [...] a király [Báthory] külsejének leírása közben megjegyzi, hogy »orra egy kissé hajlott volt, amilyennel közönségesen Attilát szokták ábrázolni.« Attilát aligha ábrázolhatták volna »közönségesen« hajlott orral a korabeli Lengyelországban, ha Cyprian Bazylik nem igazította volna 1574-ben Báthory vonásaihoz a hun király portréját.”⁸¹

⁷⁸ *Chronicon Hungarico-Polonicum*, ed. Josephus DEÉR = *Scriptores rerum Hungaricarum*, II, red. Emericus SZENTPÉTERY, Bp., 1938, 302; KARÁCSONYI Béla, *Tanulmányok a magyar–lengyel krónikáról*, Szeged, 1964 (Acta Universitatis Szegediensis: Acta Historica, 14); SZÖRÉNYI, *A diplomáciailag felhasznált Attila*, i. m., 88–89.

⁷⁹ KULCSÁR Péter, *A humanista történetírás* = Uő, *Humanista történetírás Magyarországon*, i. m., 92–93.

⁸⁰ CSORBA, *A humanista Báthory István*, i. m.; BÁN Imre, *A Báthoriak a régi magyar irodalomban* = *Tanulmányok Nyírbátor és a Báthori család történetéhez*, szerk. DÁM László, Nyírbátor, 1986, 65; AMEDEO DI FRANCESCO, *A kripta és a sárkány: Megjegyzések a Báthory-mítosz margójára* = *A Báthoriak kora*, i. m., 199–212; HORN, *Báthory István uralkodói portréja*, i. m., 363–401.

⁸¹ ZOLTÁN András, *Oláh Miklós „Athila” című munkájának XVI. századi lengyel és fehérorosz fordítása*, Nyíregyháza, 2004 (Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae, 6), 19. Lásd még Jan ŚLASKI, *Wo-*

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

1579-ben újabb lendületet kapott a Báthory-kori Attila-kultusz. Ekkor jelent meg Kolozsvárott Heltai Gáspár nyomdájában *Az régi magyaroknak első bejövésekről* című verses krónika, míg Krakkóban Leonhardus Uncius (1550 előtt–1584 után) erdélyi szász humanista költő hexameteres sorokban írt költeménye *Poematum libri septem de rebus Ungaricis* címmel. Bitskey István szerint mindkét kiadvány a Báthory család propagandáját segítette elő.⁸² Uncius egészen odáig ment, hogy Báthoryt félig-meddig megtette lengyelnek. Habár Erdély lakóit és királyait a humanisták a dákokkal azonosították, Unciusnál Báthory a jazigok vezére (*dux hic Jazigae Stephanus cognomine Bator*), így méltó a szarmata (értsd: lengyel) királyságra is (*dignus Sarmatiae unanimi Rex voce creatus*), hisz a szarmatizmus ideológusai szerint a jazigok a szarmaták egyik törzséhez tartoztak.⁸³ Ezek után mondanom sem kell, hogy Attila pozitív hős Unciusnál, aki a Sarmatiába elvetődő hunok kalandjait is részletesen ismerteti. Az utalást nyilván értették a kortársak: ha Attila korában már egyszer megvalósult a hun–magyar – lengyel–szarmata közös uralom, miért ne valósulhatna meg ismét ez Báthory István által. Találónan írja Bitskey István: „Az Attila–Mátyás párhuzam eddigi bőséges szakirodalmi újabb fejezettel gyarapítható tehát: Báthoryra vetül most már mindaz a dicsőség, amelyet a hunok vezérének neve felidézett Hungaria lakosai számára.”⁸⁴ De Bitskey István szerint Uncius még ennél is messzebbre ment, mert a *Poematum* VII. könyvében, mely Mátyás királyról szól, a „Hunyadi-ház népszerűségét igyekszik átmenteni a Báthoryakra.”⁸⁵ Nem véletlenül szólítja meg a VII. könyv végén Báthoryt, mintegy példaképül állítva eléje Mátyást, aki dicső római és hun őseit követve az antik hősokeket is felülmúlta. Ilyen kulturális kontextusban nem csoda hát, ha Kochanowski Báthory Istvánt Attilától eredeztette, és Lengyelhonban is megjelentek a hollós-gyűrűs Corvinus-címerek.

De nem csak Krakkóban, hanem Kolozsvárott is dívott ekkor az Attila–Hunyadi–Báthory-kultusz. Ennek egyik legfőbb előmozdítója Heltai Gáspár volt, akinek nyomdájában az 1576–1577 között megjelent tizenegy kiadványból hat a nemzeti királyság mellett érvelt, többek között Hunyadi Mátyás korának felidézésével. Ez, Varjas Béla szerint, a Báthory István mellett megnyilatkozó propaganda része volt.⁸⁶ Ennek egyik reprezentatív darabja a már említett *Az régi magyaroknak első bejövetelekről* című históriás ének.

kól literatury włoskiej, węgierskiej i polskiej w epoce Renesansu: Szkice komparatystyczne, Warszawa, 1991, 28 skk.

⁸² BITSKEY István, *Historie und Politik (Gedichtband von Leonhardus Uncius über die ungarische Geschichte)*, *Camoenae Hungaricae*, 3(2006), 89–104. Magyarul lásd: *História és politika (Leonhardus Uncius versköetete a magyar történelemlről)*, előadás *A politika műfajai a régi magyar irodalomban* c. konferencián, http://www.iti.mta.hu/Gyula/TANULMANYOK/Bitskey_Istvan.pdf. Az erdélyi szászok és Báthory viszonyáról lásd SZEGEDI Edit, *Báthory István és az erdélyi szászok történeti és politikai tudatának kialakulása*, *Limes*, 2002/1, 81–86.

⁸³ BITSKEY, *Historie...*, i. m., 102.

⁸⁴ BITSKEY, *Historie...*, i. m., 99–100.

⁸⁵ BITSKEY, *Historie...*, i. m., 100. A Báthory család több olyan tárgyat is őrzött, mely a hagyomány szerint Mátyás király kincstárából származott. Erről lásd HORN, *Báthory István uralkodói portréja*, i. m., 365.

⁸⁶ VARJAS Béla, *A magyar reneszánsz irodalom társadalmi gyökerei*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1982, 181–182. Lásd még BITSKEY, *Historie...*, i. m., 103.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

Ács Pál meggyőzően érvel amellett, hogy a mű szerzője Kozárvári Mátyás deák, zilahi harmincados volt, aki Kovacsóczy Farkas biztatására írhatta meg versét a Padovában tanult ifjabb Báthory Istvánnak (1554–1601), a király unokaöccsének ajánlva. Kozárvári – akinek egyik legfőbb forrása épp Uncius *Poematum*ja volt – énekének főhőse Attila, de egy olyan Attila, aki sem katolikus vallásában, sem méltóságában nem sértette a Hunyadi Mátyás mintájára Attila Secundusnak képzelte Báthory Istvánt.⁸⁷ Az Attila-portré Kozárvári-féle finom átalakítása azért bír különös jelentőséggel, mert elmozdulást mutat a Heltai-féle Attila-konceptióhoz képest. Heltai ugyanis Bonfini-átdolgozásaiban (*Historia inlyti Matthiae Hunyadis*, 1565; *Cancionale*, 1574; *Krónika az magyaroknak dolgairól*, 1575) teljesen átalakította az eredeti mű koncepcióját, és épp a hun–magyar azonosságból fakadó Attila–Mátyás-párhuzamot iktatta ki belőle, Attila helyébe, új modellként, Szent Istvánt állítva.⁸⁸ Heltai a Corvinus-legendával is harcba szállt, ezért úgy vélem, hogy a lengyel Corvinus-ügyet maguk a lengyel humanisták alkották meg Bonfini művének ismeretében.

Hunok, szarmaták, Corvinusok

Aligha lehet véletlen, hogy a lengyel Corvinus-kultusz a 16. század végi címertani munkákban bukkant fel először. Lengyelországban a szarmatizmus kora ez. Ez az életérzés, nemesi ideológia vagy akár irodalmi stílusirányzat elsősorban a közép- és kismemesség (szlachta) körében volt népszerű. Habár a lengyel nemesség a legendásan szegény mazóviai kismemestől a hatalmas birtokokkal és fejlett udvari élettel rendelkező mágnás családokig rendkívül heterogén képződmény volt, mégis az „egy és oszthatatlan nemesség” öntudata, a nemesi arany szabadság, az országgyűlésben az egyenlő értékű szavazat, valamint a törvény előtti egyenlőség egységes ideológiát biztosított ennek a társadalmi osztálynak. Vonzó volt a nemesi státus, nem csoda hát, ha mindenki afelé igyekezett. Ennek meg is lett az eredménye: a nemesi köztársaság legnagyobb területi kiterjedésének idején Lengyelország lakosságát kilencmillióra taksálják, a nemesség pedig az összlakosság nem egészen tíz százalékát tette ki. Ehhez hasonló arányt csak Magyarországon találunk a korabeli Európában. Franciaországban például a nemesség arányszáma még az egy százalékot sem érte el.⁸⁹ A nemességhez való tartozás egyik legfontosabb bizonyítéka épp a címer volt, különösen a szarmatizmus első, mitikus szakaszában (1502–1572), amikor a genealógia és a heraldika a politikai és legitimációs

⁸⁷ Ács Pál, *Attila-kultusz a Báthory-korban* = Uő, „Az idő ósága”: *Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., Osiris Kiadó, 2001, 210. A históriás ének kritikai kiadását szintén Ács Pál készítette el: RMKT XVI/11, 13–42.

⁸⁸ KULCSÁR Péter, *Heltai Gáspár Krónikája* = Uő, *Humanista történetírás, i. m.*, 143–172; SZÖRÉNYI László, *A magyarországi latin humanista történetírás és népnyelvi átalakítása: Antonio Bonfini és Heltai Gáspár* = Uő, *Harmóniára teremtve, i. m.*, 138.

⁸⁹ PETNEKI Áron, *Descriptio Sarmatiae = Most – Punte – Híd: A Tiszatáj kelet-európai szemléiből*, szerk. OLASZ Sándor, Szeged, Zenit Könyvek, 1989, 126–127; RING Éva, „Lengyelországot az anarchia tartja fenn?” (*A nemesi köztársaság válságának anatómiája*), Bp., ELTE Eötvös Kiadó, 2001, 69–75.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

ideológia szintjére emelkedett. Sokkal könnyebb volt ugyanis valós vagy fiktív családfákat és címereket gyártani, mint vagyont gyűjteni. A nemesi infláció olyan méreteket öltött, hogy Walerian Nekanda Trepka (1585–1640) a 17. század első felében egy gyűjteményt állított össze *Liber generationis plebeanorum* címmel – melynek később a filológusok a *Liber chamorum* (Bugrisok könyve) címet adták –, és abban több mint 2500 hamis nemesi családot sorolt fel. Nem csoda, hogy Trepka gyűjteménye 300 évig kiadatlan maradt Lengyelországban.⁹⁰

Témánk szempontjából a szarmatizmusnak csupán a történetírók által kialakított ideológiai háttere érdekes. Elszórt előzmények után Maciej Miechow formálta koherens elméletté a lengyelek szarmata eredetét az 1517-ben Krakóban megjelent *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiatica et Europiana* című művében. Miechow ázsiai Sarmatiája azonos Szkítiával. A szkíta–hun–magyar rokonság alapján ide helyezte el a jugorokat (juhri, Jugria), azaz azokat a magyarokat, akik nem tartottak a honfoglalókkal, hanem őshazájukban maradtak. Az európai Sarmatia határait addig igazgatta Miechow, míg végül teljesen megegyezett a lengyel–litván egyesült királyság területével.⁹¹ Miechow elméletét a 16. századi mérvadó lengyel krónikások (pl. Marcin Bielski, Marcin Kromer) mind átvették. Nem volt nehéz hát Báthory István trónra léptével a szarmata-tudatú lengyel literátorokban felerősíteni a szarmata–szkíta–hun–magyar rokonságot. Talán ezzel lehetett összefüggésben a jezsuita Szántó István a magyar–lengyel közös múltat feldolgozó történeti művének tervezete is, melynek keretében Szántó a magyarok őshazáját (Magna Hungaria) is szeretne volna felkutatni Oroszországban.⁹²

Arról, hogy Báthory és az ő árnyékában tevékenykedő magyar és lengyel humanisták mennyire igyekeztek felhasználni Hunyadi Mátyás nimbuszát, csak közvetett adataink vannak.⁹³ A fentebb már idézett Ács Pál és Bitskey István úgy vélik, hogy az Attila–Báthory-párhuzam az Attila–Mátyás-párhuzam mintájára született meg az olyan íróknál,

⁹⁰ Tadeusz ULEWICZ, *Il problema del sarmatismo nella cultura e letteratura polacca*, Ricerche Slavistiche, 8(1960), 129–130; PETNEKI, *Descriptio...*, i. m., 27. A *Liber chamorum* kiadása: Walerian Nekanda TREPKA, *Liber generationis plebeanorum (Liber chamorum)*, wyd. II, oprac. Rafał LESZCZYŃSKI, Wrocław, Zakład Narodowy Ossolińskich Wydawnictwo, 1995, 531. A könyvről írt recenzió – Janusz TAZBIR, *Lustracja po staropolsku*, Gazeta Wyborcza, 1995. 06. 17. – hálózati kiadása: http://niniwa2.cba.pl/liber_chamorum_lustracja_po_staropolsku.htm. Trepka könyvét sajnos nem sikerült megszerezniem, ezért nem tudtam ellenőrizni, hogy a Korwin és a Ślepowron valódi vagy csak kitalált nemesi családok voltak. Vö. még Janusz TAZBIR, *La République nobiliaire et le monde : Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*, Warszawa, Polska Akademia Nauk, 1986 (Polish Historical Library, 7), 16–17.

⁹¹ Miechow leírásából arra lehet következtetni, hogy a juhrik valójában a korabeli Oroszország területén élő ugor népek lehettek. Miechow *Tractatus*áról magyarul külön monográfia született: KIRÁLY Péter, *A lengyel krónikák, évkönyvek és M. Miechow „Tractatus”-ának magyar vonatkozásai*, Nyíregyháza, 2004 (Dimensiones Culturales et Urbariales Regni Hungariae, 8). Lásd még ULEWICZ, *Il problema*, i. m., 135–136.

⁹² Minderről lásd KRUPPA Tamás, *A Báthoryak szentkultusza és a pietas Bathoriana*, MKSz, 2010, 333.

⁹³ Szamosközy István bizarr epizódról számol be a Báthory család Hunyadi-kultuszát illetően. Báthory István unokaöccse, Báthory Zsigmond a tizenöt éves háború idején spiritiszta összejöveteleket tartott, ahol Hunyadi János szellemét idéztette meg, mert tőle szeretne volna megtudni a következő csata kimenetelét. SZABÓ Péter, *Szentattitűdök, lovagiánus vonások a Hunyadi-kultuszban*, Apulum, 44(2007), 389. Lásd még HORN, *Báthory István uralkodói portréja*, i. m., 365; KRUPPA, *A Báthoryak szentkultusza...*, i. m., 330–332, 337.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2023. évfolyam 4. szám

mint Bielski vagy Kochanowski, de ugyanakkor nehéz eldönteni azt, hogy Mátyásnak mekkora volt a kultusza Lengyelországban a 16. század végén. Valamekkora biztosan volt, hisz másképp nem jelentek volna meg a lengyel Corvinusok, habár Długosztól Kromerig Mátyást inkább negatív, semmint pozitív színben tüntették fel a lengyel krónikások. A Báthoryt királlyá választó gyűlésen elhangzott beszédek is jól megvilágítják a lengyelek Mátyáshoz és így közvetve Báthoryhoz való ambivalens viszonyát. A lengyel primás Jakub Uchański (1502–1581) azzal érvelt, hogy aki nem a választók egyhangú szavazatával, hanem erőszakkal kerül hatalomra, attól semmi jót nem lehet várni. Így jutott hatalomra Mátyás is, „nagybátyjától [Szilágyi Mihálytól] erős sereget kapván, erőszakkal a magyar trónra. Aztán nagybátyját is bilincsbe verette, s fegyverrel szerzett egész országát kegyetlen rabságban tartotta: folyvást seregére támaszkodva, országában is, azon kívül is mindenkit rettegésben tartott.” A pozitív példa Mátyással szemben Nagy Lajos király: „nálunk [lengyeleknél] mindez fordítva történt: az idegen Lajos uralkodása alatt vette kezdetét az a szabadság, melynek ma is annyira örülünk, s a Jagellók nemzetisége csak még kiszélesítette ezt, mint mindannyian tudjátok.”⁹⁴ A Báthoryt támogató párt tagjai ezt az érvelést megpróbálták a visszájára fordítani. A belzi vajda Andrzej Teczynski felszólalásában Mátyás még ha erőszakos is, de jó király, akit szeret a nép, ezzel szemben Nagy Lajos, aki úgy uralkodott a lengyelek felett, hogy nem tartózkodott Lengyelországban, az anarchia szülőatyja: „Vajon Mátyás uralkodása alatt a magyarok féltek-e bármely ellenségüktől is? Vajon nem tisztelték-e őt a szomszédai? Csak szeresse a királyt a népe, s akkor, még ha fegyvert tart is a kezében, nagyobb tisztelet övezi, mint a legnagyobb uralkodók valamely elfajzott utódját.” Ezzel szemben: „Nos, ki ne emlékezne rá, hogy Lajos alatt, aki Magyarországon trónolt, Lengyelországot csak helytartókkal irányította, mily szomorú volt országunk állapota? Arról már nem is beszélek, hogy Lajos milyen méltatlanul elhanyagolta országunkat.”⁹⁵

A lengyelországi Mátyás-kép pozitív irányú változása mögött valószínűleg épp Báthoryt kell keresnünk. Az őt Lengyelországba elkísérő udvari történetírója, Brutus János Mihály mindenesetre az ő megbízásából és intenciói alapján fogott hozzá Bonfini *Decasainak* folytatásához, és ez „a Mátyás örökségét tudatosan vállaló, kultuszát saját politikai céljai érdekében fölhasználó Báthory állásfoglalását mutatja” – írja Kulcsár Péter.⁹⁶ A *De historiae laudibus* (Krakkó, 1578) című munkájában történetírói módszerét védelmezve Brutus párhuzamot is vont az ő, valamint Bonfini munkája között.⁹⁷ A magyar

⁹⁴ A királyválasztó gyűlésen elhangzott beszédek Reinhold Heidenstein (1553–1620) krónikájában (*Rerum Polonicarum ab excessu Sigismundi Augusti libri XII*, 1672) maradtak fenn. Magyarul lásd *Báthory István emlékezete*, bev., szerk. NAGY László, Bp., Zrínyi Kiadó, [é. n.], 126.

⁹⁵ *Báthory István emlékezete*, i. m., 130. Lásd még SZÁDECZKY Lajos, *Báthory István lengyel királlyá választása 1574–1576*, Bp., 1887; HOPP–ŚLASKI, *A lengyel–magyar múltszemlélet...*, i. m., 51–52; HOPP, *Az „antemurale”*, i. m., 132–142; GEBEI Sándor, *Az erdélyi fejedelmek és a lengyel trón*, Erdélyi Múzeum, 63(2001), 1–30; HORN Ildikó, *A könnyező krokodil: Jagelló Anna és Báthory István házassága*, Bp., L’Harmattan, 2007 (*Múltidéző Zsebkönyvtár*), 73–78.

⁹⁶ *Humanista történetírók*, i. m., 1111. Lásd még HOPP, *Az „antemurale”*, i. m., 146.

⁹⁷ BRUTUS János Mihály *Magyar históriája (1490–1552)*, I, kiad. TOLDY Ferenc, Pest, 1863 (*Magyar Történelmi Emlékek: Írók*, 12), XCIII.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

történetírói hagyományban a Mátyás–Báthory-párhuzam értő fülekre talált. Száz évvel később Bethlen Farkas, aki egyébként Brutus históriáját forrásként használta, már egyértelmű párhuzamot vont a Hunyadi és a Báthory család felemelkedése között. Krónikájában ahhoz az epizódhoz, melyben azt meséli el, hogy a lengyel királlyá választott Báthory Erdély vezetését testvérére, Báthory Kristófra bízta, a következő megjegyzést fűzte hozzá: „Emiatt nagy öröm árasztotta el őket, hogy amiként egykor Korvin Mátyás, Korvin Jánosnak, Erdély vajdájának a fia [...] Erdély kormányzásától a királyi trónra emelkedtek, azonképpen most is Erdély végső állapotában és csaknem reménytelen dolgaiban látják, hogy a saját véréből egy idegen ország jogarainak elfogadására léptették elő, és imádkozva, hogy ez legyen áldott és szerencsés, a vajda megválasztásához hozzájárultak.”⁹⁸

Nemcsak a magyar, hanem a lengyel historiográfiai diskurzusban is a Mátyásról alkotott kép a 16. század végére már több pozitív, mint negatív vonást tartalmazott. Erről a folyamatról árulkodik a lwówi jezsuita kollégium tanárának, Báthory István személyes titkárának, Krzysztof Warszewickinak (latinosan Varsevicius, 1543–1603) a törökök elleni új keresztes hadjárat mellett érvelő turcicája.⁹⁹ Varsevicius a törökellenes hadjárat megindítása érdekében írott szónoklataiban a moldvaiak latin eredetét összekötötte a Corvinusok latin eredetével, azt állítván, hogy Mátyás király tolmács nélkül beszélgetett a román követekkel. Varsevicius turcicájának az egyik főszereplője a Hunyadi család, melynek törökellenes harcait részletesen ismerteti a szerző.¹⁰⁰ Igaz, hogy a mű csak jóval Báthory halála után jelent meg (1595), de mégis jelzi a lengyel krónikaírók Mátyás-képének változását. Warszewickit egyébként a Habsburgok ügynökének tartották, aki a királyválasztásnál, Kochanowskihoz hasonlóan, II. Miksát támogatta, mégis később Báthory egyik leghűségesebb diplomatája lett és több művét neki is ajánlotta. Báthory halálakor a gyászünnepek egyik szónoka is ő volt.¹⁰¹

Említettem már, hogy a szarmatizmus révén könnyen rokon népekké lehetett tenni a szarmata lengyeleket valamint a hun–szkíta magyarokat. Ez nyilván az Attila–Báthory-párhuzamot erősítette, de a római Corvinusok népszerűségének elterjedéséhez is megvoltak a lengyelországi feltételei. Ezek a lengyel mellett a litván hagyományból is táplálkoztak és az 1569. évi lengyel–litván unió után nyilván felerősödtek. Már Długosz krónikájában megjelenik az a nézet, hogy egyes balti szláv népek (litvánok, fehéroroszkok, livóniaiak) a rómaiak utódai. Miechow szerint a litvánok Crive nevű főpapja a Rómáról

⁹⁸ BETHLEN Farkas, *Erdély története*, III, ford. BODOR András, jegyz. KRUPPA Tamás, Bp.–Kolozsvár, Enciklopédia Kiadó–Erdélyi Múzeum Egyesület, 2004, 108.

⁹⁹ Christophori VARSEVICII *Turcicae quatuordecim*, Krakó, 1595. Warszewickiról magyarul lásd BITSKEY István, *A Warszewicki-testvérek és Magyarország = Lengyelek és magyarok Európában: Nyelv, irodalom, kultúra – párhuzamok és kapcsolatok. Tanulmányok D. Molnár István professzor tiszteletére*, szerk. NAGY László Kálmán, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 116–121.

¹⁰⁰ VARSEVICII *Turcicae*, i. m., 101, 156. Vö. I. TÓTH Zoltán, *A román nemzettudat kialakulása a moldvai és havasalfjai krónikairódalomban*, Bp., 1942, 7.

¹⁰¹ Warszewicki Báthoryhoz köthető műveinek felsorolását lásd CSORBA, *A humanista Báthory*, i. m., 159–161. E művek részletesebb bemutatását lásd BITSKEY, *A Warszewicki-testvérek...*, i. m., 116–118; Simone DI FRANCESCO, *Báthory István mítosza*, i. m., 228. Warszewicki gyászbeszéde (*In obitum Stephani primi, regis Poloniae, oratio*, Cracoviae, 1587) magyarul: *Báthory István emlékezete*, i. m., 289–301.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

elnevezett Romove városban lakott, mivel a litván nyelv Itáliából származik, és sok olasz szó van benne (*Crive [...] morantem in civitate Romove a Roma dicta, quoniam hoc linguagium de Italia iacat sese advenisse, et habet nonnulla vocabula italica in suo sermone*).¹⁰² Ez a nézet a későbbi lengyel történetíróknál is közhellyé vált, sőt a *Chronicon Carionis*nak köszönhetően egész Európában elterjedt. Nos, ha figyelembe vesszük azt, hogy a Jagelló család litván származású volt, és 1576-ra annak már csak Jagelló Anna volt trónképes tagja, akkor talán megengedhető az a feltételezés is, hogy a lengyel Corvinusok feltűnéséhez és megerősödéséhez Báthory Istvánnak Jagelló Annával kötött házassága is hozzájárulhatott. Arról nem is beszélve, hogy Jagelló Anna anyai ágon a híres olasz – humanista felfogásban tehát római, latin – Sforza család leszármazottja volt.¹⁰³

Összegzőképpen azt mondhatom, hogy a lengyel Corvinusok megjelenésében a következő ideológiai összetevők játszhattak szerepet: 1. Bonfini *Decasainak* kiadása, melyből a lengyel humanisták is értesülhettek az ókori Corvinus Valerius Messala, valamint a Hunyadi család fiktív, de általuk természetesen reálisnak gondolt kapcsolatáról. 2. A szarmatizmus, mely kiválóan alkalmas volt arra, hogy felerősítse a magyar–lengyel néprokonságot, és elfogadhatóvá tegye az Attila-kultuszt a lengyelek számára is. 3. Báthory és humanistáinak azon törekvése, hogy a Mátyásra vetülő Attila-kultuszból Báthory is részesüljön, és mintegy Attila és Matthias secundusként újjászülető uralkodó, a hajdan volt nagy hun–magyar valamint szarmata–lengyel birodalmat is újjáélessze. 4. A félig litván és félig olasz Jagelló Annával kötött házassága, mely a Corvinusok és a litvánok római eredetét kapcsolta egybe, ezáltal is fényesítve azon családok hírnevét, akik a Corvinusok utódainak tartották magukat.

Visszatérve immár a román Corvinusokhoz, megállapítható, hogy azoknak a lengyel íróknak és krónikásoknak, akik Lengyelországban propagálták a Corvinus-kultuszt, mind volt valami közük a románokhoz is. Kochanowski olyan karriert futott be a 17. századi román irodalomban, hogy az első román verses zsolttárfordítást (leszámitva az Erdélyben Szenci Molnár Albert magyar psalteriumáról készült fordításokat) Dosoftei moldvai érsek Kochanowski zsolttároskönyve (*Psalterz Dawidów*, 1579) alapján készítette el.¹⁰⁴ Paprocki a moldvai Ion Vodă cel Cumplit (uralk. 1572–1574) törökellenes harcairól jelentetett meg egy röpiratot 1576-ban (*Warhafftige Beschreibung des Krieges, welchen*

¹⁰² Miechow szövegét lásd KIRÁLY, *A lengyel krónikák*, i. m., 126–127.

¹⁰³ Báthory István és Jagelló Anna házasságáról, valamint ez utóbbi családjáról lásd HORN, *A könnyező krónika*, i. m., 43–72. Szokolay Katalin szerint a lengyelek esetében főleg a mágnások körében terjedt a római ősökre való hivatkozás divatja, míg a kis- és középnemesek inkább a szarmata elődöket preferálták. A lengyel Corvinus-kultusz, ahogy a fentiekből kiderül, viszont épp a „szarmata” nemesekre volt jellemző. (SZOKOLAY Katalin, *Lengyelország története*, Bp., Balassi Kiadó, 1996, 50–51.)

¹⁰⁴ Dosoftei Kochanowskit követő ritmikáját GÁLDI László elemezte: *Introducerea în istoria versului românesc*, București, Editura Minerva, 1971, 82–87. Kochanowski zsolttárfordítása Magyarországon és Erdélyben elsősorban a 17. század eleji unitárius énekeskönyvekre hatott: PAPP Géza, *Ismeretlen Kochanowski-fordítások a XVI–XVII. századból*, ItK, 1961, 328–340. Kochanowski magyar recepciójának összefoglalása: Jerzy SNOPEK, *Kochanowski na Węgrzech = Jan Kochanowski 1584–1984: Epoka – Twórczość – Recepcja*, II, red. Elżbieta LIPNIEWSKA, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1989, 31–41; HOPP-ŚLASKI, *A magyar–lengyel múlt-szemlélet*, i. m., 187–189.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

der walachische Woiwod Joun mit den Türcken gefüret) úgy, hogy előtte két évvel személyesen járt a vajda udvarában. Paprocki Ioan Potcoavă Moldvába való bevonulásáról is írt egy lengyel nyelvű krónikát (*Krotki a prawdziwy opis wiechania do Woloch Iwana Woiewody ktorego Podkowę zowq* – A Potcoava vajdának is nevezett oláh Ion Moldvába való bevonulásáról rövid és igaz história, 1578). A lengyel bibliográfusok összetévesztették Paprockinak ezt a művét a Ioan Vodă cel Cumplitról írottal, mely csak a fent említett német fordításban maradt fenn. Később Leonard Gorecki, jócskán átdolgozva, latinra is lefordította a *Warhafftige Beschreibungot: Descriptio belli Iuoniae Voivodae Valachiae*, Frankfurt, 1578.¹⁰⁵ A Krašínski család egyik tagja, Jerzy Krašínski Isztambulba menet 1636-ban mind a két román vajdaságot végigutazta.¹⁰⁶ Követsége a Movilák trónharcaival volt összefüggésben. A moldvai Movilák a lengyel orientáció feltétlen hívei voltak: Moise Movilă (uralk. 1630–1631, 1633–1634) 1634-ben arra kényszerült, Vasile Lupu (1634–1653) mesterkedéseinek köszönhetően, hogy Lengyelországba meneküljön. Miután a Lengyel Köztársaság 1636-ban békét kötött a svédekkel, volt ideje foglalkozni a török ügyekkel is: Krašínskit épp azért küldték a Portára, hogy úgymond felelősségre vonja a szultánt a tatár betörések miatt. Az is feladata volt, hogy Vasile Lupu ellenében, aki természetesen török segítséggel került Moldva trónjára, Moise Movilának szerezzen támogatást a trón visszafoglalása ügyében. Ugyanakkor a Movilák a Mihnea–Corvinus családdal is jóban voltak: 1616-ban például a már említett Radu Mihnea saját maga helyébe ajánlotta Havasalföld trónjára a természetesen épp Lengyelországban tartózkodó Gavril Movilát. Ezek után mi sem természetesebb annál, hogy Okoński megalkotta (talán épp a Corvinus–Hunyadi–Mihnea–lengyel Corvinusok mintára) a Movilák (Okońskinál Mohyla) római családfáját is, egy bizonyos Scevola Mutiusban (vagy Mucius Scaevola) lelvén fel a család latin őseit. Mutius Porsenna etruszk királytól mentette meg Rómát valamikor az i. e. 3. században. Leszármazottai miután Daciába, Erdélybe és Moldvába érkeztek, Mulisra változtatták nevüket. Az analógiás fölművészet számára innen már csak egy lépés a Mohyla, Movila változat.¹⁰⁷

A már említett Bartolomeo Bruttinak köszönhetően indult moldvai követségbe Stanislaw Warszawicki, Krzysztof Warszawicki testvére.¹⁰⁸ Stanislaw nemcsak Moldvában, hanem Svédországban is járt követségben Antonio Possevino kísérelőjeként. Ugyanakkor Brutti tanácsadója szintén Antonio Possevino volt, aki 1583-ban azt tervezte, hogy Moldvába utazik. Báthory Istvánt is felkereste ez ügyben, aki nem hitt abban, hogy a moldvaiakat át lehetne téríteni a katolikus hitre. Possevinót ez nem zavarta: igazi hadi-

¹⁰⁵ Paprocki krónikájának német változatát, valamint Gorecki latin fordítását újból kiadta Alexandru PAPIU-ILARIAN, *Tesauru de monumente istorice pentru Romania*, III, Bucuresci, 1864, 202–252, 273–286. Vö. még PANAITESCU, *Influența...*, i. m., 22.

¹⁰⁶ Krašínski követi jelentését lásd *Călători străini*, i. m., 112–122.

¹⁰⁷ OKOŃSKI, i. m., 226–229, 534–536. Vö. még PANAITESCU, *Influența...*, i. m., 11–13.

¹⁰⁸ Brutti és Warszawicki kapcsolatáról, valamint ez utóbbi moldvai útjáról lásd Chiril KARALEVSKII, *Relațiunile dintre domni români și Sfântul Scaun*, Revista Catolică, 3(1914), 46–50, 177–189; *Moldvai csángó-magyar okmánytár*, i. m., 77–111; Violeta BARBU, *Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea = Historia manet: Volum omagial – Demény Lajos-émlékkönyv*, szerk. Violeta BARBU, TUDÓS S. Kinga, Bukarest–Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 2001, 332–337.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tervet dolgozott ki az áttérítés érdekében. Nem kizárt, hogy Petru Œchiopul megtérítése érdekében épp Possevino villantotta fel a vajda előtt a Mihnea–Corvinus-féle rokonságot, hisz egyik levelében Possevino az immár katolikussá lett Délkelet-Európa török elleni sikerességének lehetőségét Mátyás király sikereihez hasonlította.¹⁰⁹ A Warszewicki-testvérek azért bírhatnak különös jelentőséggel témánk szempontjából, mert a katolicizmus moldvai elterjesztése mellett egy közös moldvai–lengyel törökellenes hadjárat megindításában is ügyködtek.

A fentiek alapján úgy vélem, hogy a román Mihnea család Corvinus-rokonságát a lengyel Corvinusokat is kitaláló, Báthory István környezetében forgolódo lengyel írástudók alkották meg, akik jól ismerték Bonfiniét és talán Oláh Miklós *Hungariáját* is (az *Athilát* minden bizonnyal). Láttuk, hogy a fent említett szereplők: Paprocki, Kochanowski, Possevino és a Warszewicki-testvérek Báthory feltétlen hívei voltak. Az idea terjesztését is ők kezdeményezhették, később pedig a román vajdaságokban megforduló katolikus misszionáriusok folytatták. Az mindenesetre tény, hogy a 16. század végén–17. század elején a Corvinus–Hunyadiak komoly reprezentációs és kultuszképző potenciállal rendelkeztek. Olyan kultuszuk volt egész Közép- és Kelet-Európában (ideértve a Balkán-félszigetet is), hogy egész egyszerűen megérte velük rokonságban lenni, még egy kis hamisítás árán is.

¹⁰⁹ „Forse Dio farebbe che amendue queste maestà [azaz a két román vajda] mostrassero il fronte al turco, et che il re [Báthory István] havendo le forze di Polonia in mano, e i valachi et moldavi essendo dispositi a mutatione, e i venetiani desiderando di vestire da se il turco et aiutando (come facevano già Mattia Corvino) da questa parte sotto mano.” (Possevino levele Galli államtitkárnak, Kassa, 1583. október 20. = Andrei VERESS, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești: Acte și scrisori 1573–1584*, IV, București, 1930, 280.) Possevino és Báthory törökellenes tervezgetéseiről lásd még HOPP, *Az „antemurale”, i. m.*, 151–152. Possevino és Brutti viszonyáról: Chiril KARALEVSKII, *Proiectul misiunii lui Antonio Possevino în Moldova și Țara Românească*, *Revista Catolică*, 3(1914), 521–538.

TÓTH PÉTER

„BIBLIA HEBRAEORUM”

(Egy zsidó apokrif töredékei az Érsekújvári kódexben)

Az 1529 és 1531 között Sövényházi „soror” Márta által másolt Érsekújvári kódex nagyságát tekintve a második legterjedelmesebb nyelvemlékünk,¹ anyagának összetettségét és változatoságát tekintve azonban talán a legsokszínűbb, legérdekesebb összeállítás. A kódex már a benne található több mint 4000 soros verses Szent Katalin-legenda miatt is rendkívüli jelentőségű, ám az itt fennmaradt legendák, prédikációk, s elsősorban a hosszú, félig dramatikus, sőt – nyelvemlékeink között egyedülálló módon – illusztrált passiószövegei is igen fontosak.

Éppen ezért különös, hogy a 20. század eleje óta szinte alig foglalkoztak a kódex szövegeivel és azok forrásaival,² s egyelőre még kritikai kiadása sem látott napvilágot.³ A kódexben fennmaradt nagybőjti beszédek és az Érdy-kódex sermói közötti szerkezeti összefüggésekre Madas Edit világított rá,⁴ újabban pedig Korondi Ágnes vizsgálta meg a Bernátnak tulajdonított *Liber de modo bene vivendi* magyar fordításának sajátos szerkezetét.⁵ A számos különleges részletet megőrző passiók szövegeivel azonban Pusch Ödön 1910-es,⁶ illetve Kardos Tibor 1960-ban megjelentetett, a szövegeket drámatörténeti

¹ Sövényházi Márta, aki nevét a kódex 310. lapján örökítette meg, nem egymaga másolta az Érsekújvári kódex szövegét, az ő keze mellett még legalább két másik írás is megkülönböztethető a kézirat lapjain. Vö. *Nyelvemléktár* (a továbbiakban: Nyt.), IX, ix–xi.

² A kódexre vonatkozó eddigi irodalmat jól összefoglalja *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája*, I. Bp., Akadémiai, 1972, 160; CSAPODI Csaba, *A „Magyar Codexek” elnevezésű gyűjtemény (K 31–K 114)*, Bp., MTA, 1973, 26–27; ill. legújabban DARVAS Anikó, *Érsekújvári Kódex = „Latiatic feleym...” Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig: Az Országos Széchényi Könyvtár kiállítása 2009. október 29–2010. február 28.*, szerk. MADAS Edit, Bp., OSZK, 2009, 286–287.

³ Mindmáig VOLF György 1888-as, a *Nyelvemléktár* IX–X. köteteként megjelent kiadása használatos, az új, faksimile kiadás a közeljövőben várható.

⁴ MADAS Edit, *Adalékok az Érsekújvári Kódex sermóihoz = Tanulmányok a középkori magyarországi könyvkultúráról*, szerk. SZELESTEI N. László, Bp., OSZK, 1989, 203–223.

⁵ KORONDI Ágnes, *A Liber de modo bene vivendi szerzősége és szövegkörnyezetei a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalom tükrében*, Erdélyi Múzeum, 67(2005), 156–164.

⁶ PUSCH Ödön, *Vallásos elmélkedések kódexeinkben*, Kolozsvár, Stief Jenő, 1910, 26–28, ill. 35–36, 37–38. Pusch azonban jobbra csak a párhuzamok felfedezéséig jut, s csak a passió feletti elmélkedés hasznát taglaló szöveg (Nyt. IX, 19–23) és Johannes Herolt 48. prédikációja közötti kapcsolatra vonatkozó megállapítása tűnik pontosnak.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

megközelítésben elemző vizsgálatai óta gyakorlatilag senki sem foglalkozott.⁷ A passiófeldolgozások, egy „Krisztus kénjáról való elmélkedés” (pp. 19–64 – Nyt. IX, 19–56), illetve a „Siketh péntekre való predykáció” (pp. 74–77 – Nyt. IX, 64–66) és az illusztrált, ún. „Magyar passió” (pp. 77–102 – Nyt. IX, 67–86) közé ékelődő rövidke kis szövegről (pp. 65–73 – Nyt. IX, 57–63) pedig szinte teljesen elfeledkezett a magyar kutatás.

A Krisztusnak kénjáról való tudások

A magát *Krisztusnak kénjáról való tudások: a fegyverökről avagy állatokról, melyekkel Krisztust kénzötták* címmel meghatározó szöveg még a kódex Csapodi Csaba-féle leírásából, illetve ennek nyomán még a kötet tartalmának legfrissebb bemutatásából is teljesen kimaradt,⁸ és forrásaival, jelentőségével sem foglalkozott eddig senki. Pedig az összeállítás a maga korában eléggé olvasott lehetett, ha az Érsekújvári kódex egyetlen, már a 17. században is hiányzó lapja épp ezt a szöveget tartalmazta, amelyet azután – szintén népszerűsége bizonyítékaképpen – a kiszakadt vagy kiemelt lap alapján egy korabeli kéz egy utólag beillesztett lapon pótolta.⁹

Igaz ugyan, hogy e furcsa kis szöveget a kódex többi passió darabjával együtt Toldy Ferenc 1857-ben nyomtatásban is kiadta,¹⁰ és Volf György 1888-as kiadásában is elérhető,¹¹ sőt 1931-ben Horváth János a Katalin-legenda mellett a kódex egyik legérdekesebb szövegeként definiálta,¹² a Krisztus kízóeszközeinek, az ún. *Arma Christi*ek darabjait, illetve azok történetét bemutató rövid összeállítás mindaddig csak Bálint Sándor¹³ és a nyomában járó néprajzi és népművészeti kutatás figyelmét keltette fel.¹⁴ Ám ők is csak a szöveg regisztrálásáig jutottak, s csupán az *Arma Christi* ikonográfiai típusát sajátos módon magyarázó, korai magyar nyelvű szövegelemként hivatkoztak rá, forrásait, esetleges kapcsolatait azonban nem kutatták.

Jóllehet, ha a szöveget közelebbről is szemügyre vesszük, számos igen érdekes Biblián kívüli, apokrif tradíciót találunk benne, amelyek Krisztus kínszenvedésének apróbb, máshonnan nem ismert részleteit, illetve a kízóeszközök sajátos, ószövetségi eredetét

⁷ KARDOS Tibor, *Régi magyar drámai emlékek*, Bp., Akadémiai, 1960, I, 112–113, ill. a „devóciós passió” címmel a kódexből közölt passió szöveg, *uo.*, 412–422.

⁸ CSAPODI (*i. m.*, 24), ill. ennek nyomában Wehli Tünde legújabb írása (WEHLI Tünde, *Az Érsekújvári kódex illusztrációi: Könyvfestés a margitszigeti dominikánák kolostorában 1530 körül* = „*Latiatic feleym...*”, *i. m.*, 159–170) a „tudások” szövegét – bár az a kódexben határozottan elkülönül az előző és a következő szövegtől – mégis egybeveszi a megelőző szöveggel, s létezését nem is jelzi külön.

⁹ Ez a levél a kódex jelenlegi 69–70. lapja.

¹⁰ TOLDY Ferenc, *Régi magyar passió rajzokkal*, Pest, 1857, 156–171.

¹¹ Nyt. IX (1888), 57–63.

¹² HORVÁTH János, *A magyar irodalmi műveltség kezdetei*, Bp., Magyar Szemle Társaság, 1931, 238.

¹³ BÁLINT Sándor, *Karácsony, húsvét, pünkösd*, Bp., Szent István Társulat, 1973, 310; Bálint a szöveget teljes egészében közölte is.

¹⁴ Így pl. S. LACKOVITS Emőke, *Krisztus-ábrázolások a Veszprémi Laczkó Dezső Múzeum Néprajzi Gyűjteményében, I, A szenvedő Krisztus megjelenítése*, Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei, 23(2004), 123–154, 135.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

mutatják be. A szöveg Krisztus megkötözésétől, illetve az ehhez használt kötél előtörténetének leírásától kezdve végig bemutatja az összes, a passió során felhasznált eszközt, a kereszttől a töviskoronán keresztül a szegeken és a felfeszítésnél használt kalapácson át egészen a kereszt alapkövéig, illetve a Krisztusnak nyújtott ecetes és epés szivacsig, és részletesen elbeszéli ezek felhasználását és ószövetségi előtörténetét, majd felsorolja, hogy ezek ma melyik országban találhatóak.

A szöveg tudni véli például, „hogyan kötelek köttenek a latrok [Krisztus] firfiúságára és az házban tétova vondozták mind ét (éjjel) által nagy szégyenségben anyaszült mezítelen. Mely kénnak miatta Krisztusnak teste mind megdagadozott volt” (Nyt. IX, 58, 11–14). Azt is elbeszéli, hogy „az édes Jézus öt könnyet hullatott: kettőt az jobb szeméből, hármát az bal szeméből... És az könnyhullatások oly igen megsértették volt az ő szemét, hogy csak alég látott véle” (Nyt. IX, 59, 16–21). De tud a megfeszítés legapróbb részleteiről is, s elmondja, hogy „először a bal kezét megszegezék, mely szeget a verővel kilencszer ütöttek... Annak utána Üdvezítünknek az jobb kezét a fúrásra vonták, mely fúrás igen messze volt a másiktól, és még kilencszer a szeget reá ütötték. Azután az ő fölséges lábait is megszegezték. És mivelhogy messze fúrták volt a szeghelyt, ismég kivonták és ismég kilencszer a szeget reá ütötték. De... mivelhogy a szeg félen ment volt, azért ismég a szeget a verővel kivonták lábából, és az fúrásban verték annak utána. Azért néha a verő a szegre, néha pedig Krisztus Urunk lábaira esett, azképpen azért igen nagy kint vallott őfölsége.” (Nyt. IX, 60, 32–61, 77.) A részletek után pedig egy érdekes listát közöl, melyben előszámlálja a passió legkülönbözőbb ereklyéit a Krisztus elleni ítélet őrző pergamenlevéltől a Jézus szakállából kitépett nyolc szálon át egészen az utolsó vacsora asztaláig, s felsorolja, hogy ezek mely „királyok”, „ispánok” stb. birtokában vannak (Nyt. IX, 62, 23–63, 6).

A szöveg érdekessége a furcsa, szinte már bizarr naturalisztikus részleteken túlmenően abban áll, hogy a nyelvemlékeinkben szokásos „doctorok” (Nyt. IX, 61, 30; 62, 3) vagy „némely doctorok” (Nyt. IX, 61, 22) mellett egészen konkrét forrásokra is utal. A szöveg már rögtön az elején azt állítja például, hogy a címben ígért „tudások” valójában a „sydo doctorok” (Nyt. IX, 57, 5) elbeszéléséből származnak. Ám e még mindig túl általános megnevezést a későbbiekben – például épp az imént idézett, Krisztus férfiúságára kötött kötéllel kapcsolatban – többször is pontosítja. A szöveg két konkrét névre: egy „Isaac nevő sydo doctorra” (Nyt. IX, 58, 10, 35; 59, 28; 60, 17, 27; 61, 11), illetve egy bizonyos „zent Nodywsra” (Nyt. IX, 58, 12, 17; 59, 21; 61, 3, 20) hivatkozik, akik közül az utóbbinak „Krisztus kénja megjelent volt”.

A két említett „forrás” azonosítása azonban a nevek ismeretében sem egyszerű. Szent Nodius személyére ugyanis mindeddig semmilyen forrásban sem sikerült rábukkannom, s az „Isaac nevő sydo doctor” azonosítása sem egyszerű feladat. A későközépkorban ugyan ismert és igen népszerű volt egy bizonyos Sámuel rabbi által írott levél, amelyet a mű elején olvasható címzés szerint rabbitársának, a nagy tekintélyű Izsák rabbinak címzett, hogy különböző ószövetségi érvek segítségével meggyőzze őt arról, hogy Krisztus a

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

várt messiás,¹⁵ ám ebben nyomát sem találjuk az Érsekújvári kódex bizarr részleteinek. Ráadásul a levélre inkább írója, Sámuel rabbi, s nem annyira a címzett Izsák nevével szoktak hivatkozni. Nyilvánvaló tehát, hogy – még ha a két Izsák esetleg azonos is – a szöveg bizonyosan nem Sámuel rabbi egyébként gyakran idézett, s a középkori Magyarországon is ismert leveléből származik.¹⁶ A szöveg nyomára éppen ezért nem is a nevek keresése, hanem a hazai provenienciájú kódexek feltáratlan passiók beszédeinek vizsgálata és elemzése során sikerült rábukkannom.

A Tudások latin párhuzamai

Két, feltehetőleg a középkori Magyarország területéről származó latin nyelvű kódex ugyanis olyan passiók szövegeket őrzött meg, amelyekben néhány hasonló forrásmegjelölésre találhatunk. Az egyik, egy jelenleg az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött, a katalógus szerint a Batthyány család könyvtárából származó 15. századi kódex¹⁷ egy rendkívül hosszú, mintegy 60 levél terjedelmű, számos érdekes, máshonnan nem vagy csak alig ismert részletet megőrző passiót tartalmaz.¹⁸ A kódex passiók traktátusában sok helyütt találkozunk Izsák rabbi nevével, amely rendszerint egy-egy a passió részleteire, illetve eszközeire vonatkozó „notát” vezet be.¹⁹ A másik, ma a gyulafehérvári Batthya-

¹⁵ A levél az előszó szerint eredetileg arabul íródott, amelyet azután egy Alfonz nevű domonkos szerzetes fordított latinra, s ez a verzió azután a középkor egyik legnépszerűbb szövege lett. Több száz kézírata és nyomtatott kiadása maradt fenn, s lefordították a középkori Európa csaknem minden nyelvére, az angol, német és francia mellett még lengyelre és oroszra is. Vö. minderről Monika MARSMANN, *Die Epistel des Rabbi Samuel an Rabbi Isaak: Untersuchung und Edition*, Siegen, 1971; Ora LIMOR, *The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A Best-seller in the World of Polemics* = Ora LIMOR, Guy G. STROUMSA, *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 177–194.

¹⁶ A levélnek két hazai provenienciájú kézírata is fennmaradt, mindkettő a Felvidékről származik: Gyulafehérvár, Bibliotheca Batthyaneum, R I 105, ff. 161va–179ra, ill. R II 44. Vö. Julius SOPKO, *Stredoveké latinské kódexy slovenskej proveniencie v Maďarsku a v Rumunsku*, Martin, Matica Slovenská, 1982, II, 180–182, 212–213. Ráadásul 1482-ben Sebastiano Salvi, a neves humanista Báthori Miklós (†1507) váci püspöknek ajánlotta a traktátus általa újraszerkesztett és kicsiszolt fordítását. Vö. az ajánlólevelet: ÁBEL Jenő, HEGEDŰS István, *Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, Bp., Hornyánszky, 1903, 442; Oskar KRISTELLER, *Sebastiano Salvini: A Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy* = O. K., *Studies in Medieval and Renaissance Thought*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1993, III, 173–206, 188–193.

¹⁷ *Tractatus bonus et electus super passionem Domini valde devotus iuxta peregrinationem sanctae terrae*, Budapest, OSZK, Clmae 402, ff. 288r–336r; vö. BARTONIEK Emma, *Codices manu scripti Latini – Codices Latini medii aevi*, Bp., OSZK, 1940, 363. „Com. de Batthyány. (Cf. arma in dorso tegumentis.) Növ. Nap. 1932/47.”

¹⁸ A szövegben rengeteg érdekes adalékot találhatunk, így például idézeteket Nikodémus és a Nazoreusok evangéliumából (Clmae 402, ff. 307v, 312r, 313r), illetve egy rendkívül érdekes marginális bejegyzést (Clmae 402, f. 303v), amely azt beszéli el, hogy Júdás árulása után az áruló anyja által sütött kakas felrepült a tűzről, s kukorékolni kezdett, hogy így tegyen tanúságot Krisztus feltámadásáról. Ez utóbbiról lásd NAGY Ilona, *Neuentdeckte Apokryphen und die Folklore: Der gebratene Hahn kräht*, *Acta Ethnographica Hungarica*, 52(2007), 287–327.

¹⁹ Clmae 402, ff. 293v, 296v, 299v, 308v, 311v, 314r, 318v, 320r, 321r, 331r.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

neumban található, a Felvidékről, feltehetőleg Lőcséről származó szintén 15. századi kéziratban²⁰ pedig nem annyira Izsák nevével, hanem „Nota” vagy „Item nota” kifejezések kíséretében a passió eszközeit bemutató apró idézetekkel találkozunk, amelyek csupán egyetlen helyen hivatkoznak egy bizonyos „magister Isaac”-ra.²¹

Ha ezeket a latin szövegrészeket egybevetjük Sövényházi Márta szövegeivel, jól láthatjuk, hogy azok számos esetben pontosan megfelelnek a magyar fordításnak. Így például éppen az előbb idézett, Krisztus könnyeivel kapcsolatos tudósításban, amelyet szinte azonos formában találunk meg a Batthyaneum kódexében.

Érsekújvári kódex, pp. 67–68 (Nyt. IX, 59, 12–23)

Azért úgymond Szent Nódus, kinek Krisztus kénja megjelent volt, hogy Krisztus az keresztfát az ő nagy erőltlen voltáért el nem viheté. Azért kényszeríték az Simon Cireneust, hogy segéle neki vinni. És úgymond Szent Nódus; hogy az időben sírt az édes Jézus és öt könnyet hullatott: kettőt az jobb szeméből, hármat az bal szeméből. Nézzed azért ájtatos lélok az te lelki szemeiddel: ki sír, nem egvéb, hanem az felséges Istennek fia, az te idvezítőd. És az könnyhullatások oly igen megsértették volt az ő szemét, hogy csak alég látott véle. És úgymond Szent Nódus, hogy az könnyhullatások az ő fejében meggyűltek volt. És az ő oldalát mikort megnyitották, akkoron folytanak ki belőle.

Gyulafehérvár, Bibliotheca Batthyaneum, R II 63, f. 214ra

Nota, quod sanctus Amidinus, cui passio Christi est pro maiori parte revelata, dicit, quod Pater Filio in auxilio tantum ivit sicut in crucis portatione. Et quando Symon Cirenensis Christo in auxilium datus fuisset ad crucem portandum [!]. Quando enim Symoni fuit crux data in una parte ad portandum, tunc solum quinque lacrimas ab oculis misit: tres a sinistro et duas a dextero. Et erant ita grossae, quod causaverunt Christo oculorum suorum caligiositatem. Quia lacrimae venientes a cerebro recollentes in oculis Christi transierunt in cor suum et immo in perforatione cordis illa aqua una cum sanguine exivit.

A fenti összevetésből jól látható, hogy – bár a Batthyaneum szövege bővebb, mint az Érsekújvári kódex magyar fordítása – a forrás, Szent Nodius/Amidinus, illetve az alapinformációk, Krisztus könnyezése, a könnyek száma, természete és eredete pontosan megegyeznek. Azt azonban a Batthyaneum kódexe sem árulja el, vajon ki is az említett szent, akinek „Krisztus kénja megjelent volt”, és voltaképpen mi is az a latin szöveg, amelyet felhasznál tőle.

A kérdés megválaszolásához az OSZK kódexében található idézeteket kell megvizsgálnunk, amelyek már valamivel konkrétabb forrásmegjelöléseket, s talán még az eddigieknél is szorosabb latin párhuzamokat nyújtanak Sövényházi Márta szövegéhez. A legpontosabb egyezésekre éppen a fentebb is említett, Krisztus férfiúságára kötött kőtél leírása kapcsán találunk.

Érsekújvári kódex, p. 66 (Nyt. IX, 58, 10–15)

Úgymond Izsák nevű zsidó doktor, hogy köteleit kötnék a latrok az ő férfiúságára és az házban tétova vondozták mind ét (éjjel) által nagy szégyenségben anyá-

Budapest, OSZK, Clmae 402, f. 311v

Ut dicit Rabbi Magister Isaac sicut habetur in Biblia Hebraeorum, sicut ipse Isaac praedicavit publice coram viris et mulieribus in Monte Pessulano: **Super-**

²⁰ Gyulafehérvár, Batthyaneum, R II 63, ff. 206–216. Vö. SZENTIVÁNYI Róbert, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyanyanae*, Szeged, 1958, 114; SOPKO, *i. m.*, II, 217–218.

²¹ R II 63, ff. 213v–215r. *Magister Isaac* neve a f. 214v-n szerepel.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2023. évfolyam 4. szám

szült meztelen. Mely kénnak miatta Krisztusnak teste mind megdagadozott volt, azért menye (mennyi) nagy ként avval látott avagy vallott, nem illik nekünk megszámlálnunk, de csak kegyesen róla gondolkodni.

serunt illi tortores unam cordulam et ligaverunt eum in membro naturali et sic traxerunt eum hinc et inde in sanguine suo per illam totam domum nudum. Et ex illo tractu fiat sibi membrum tumefactum et dependebant sibi viscera ad modum magnae bursae. Quantus autem dolor sibi fuerit non est dicendum sed pie et lacrimabiliter cogitandum quia non potest fieri sine magno dolore – hoc Rabbi Isaac.

A budapesti szövegen már jól látszik, hogy vagy ez, vagy legalábbis egy igen hasonló állhatott az Érsekújvári kódex szövegének fordítója előtt, hiszen itt már a szöveg olyan apróbb részleteit is viszontláthatjuk, mint a magyarul „tétova” szóval fordított „hinc et inde” vagy az „anyaszült meztelen” kifejezés latin eredetije. Sőt még az esetleges különbségek forrásaira is rátalálunk, mint például a magyarul „nagy szégyenségben” szókapcsolattal fordított „in sanguine suo”, amely mögött feltehetőleg egy a kurzív írásban igen hasonló alakú „in ignominia sua” rejtőzhet, vagy a latin szöveg „tortores” szava, amelyet szintén az íráskép miatt írhattak vagy fordíthattak latrok („latrones”) alakban. Mindemellett azonban a latin szöveg a fordító szerkesztői alapelveire is rávilágít, hiszen a magyar verzió láthatóan kihagyja a latin szövegnek a magyar olvasó számára talán már megbotránkozást keltő, igen naturalisztikus részletét, miszerint a kínzástól a belek leszállnak a herezacskóba („dependebant sibi viscera ad modum magnae bursae”). Ám ugyanígy kiszervezi a szövegből a forrásokra vonatkozó adatokat is, amelyek szerint ezek a különleges információk valójában egy a *Héber Biblia* (*Biblia Hebraeorum*) címmel ismert szövegből származnak, amelyet a magyar szövegben is idézett Izsák rabbi ismertetett meg hallgatóival, mikor Montpellierben (Monte Pessulano) beszélt minderről férfiak és asszonyok előtt.

Szinte ugyanezzel a forrásmegjelöléssel találkozunk a budapesti kódex további, a magyar szöveggel párhuzamba hozható részleteiben is, így például a kereszt alapjául szolgáló kő eredetével kapcsolatban, amelyről a két szöveg a következőképpen ír:

Érsekújvári kódex (Nyt. IX, 59, 27–35)

Az kőről kedig, kiben állott Krisztusnak keresztfája, úgymond Izsák nevű zsidó doktor, hogy az követ csinálták volt Salomonnak láttára az kőművesek az templomnak épülésére. És vót az templomban kereszthelyen az áldozatnak okáért, melyen Ábrahám atyánk az ő fiát akarta áldozni. És ez kő volt szintén fejér és hétszegű hosszúsága kedig öt seng. És egy nagy harangszabású, magasságával álla az földig. És az kőre tötték Salomonnak zászlóját, kinek vasa ércből volt csinálván...

Budapest, OSZK, Clmae 402, f. 318v

De hoc lapide dicitur in Biblia Hebraeorum sicut scribit magnus doctor Hebraeus Isaac conversus ad fidem quae admodum legit in universitate Paduensi in sua lectione ordinaria: **Et lapis in quo fuit fixus stipes longus crucis Christi fuit primus lapis quem iussu Salomonis magistri artifices praeparaverunt sive aptaverunt ante aedificationem templi Salomonis. Et fuit positus in medio loco ubi aedificatum est templum in monte Marian, ubi sanctus Abraham dilectum filium suum Isaac tulit et posuit super struem lignorum ad modum crucis, ut ipsum Domino immolaret. Et ille lapis est albus habens septem acies sive angulos circumquaque. Et est longitudo quinque brachiorum et erat ad foramen unius magnae campanae, concavatus in medio a supre-**

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

mo usque ad deorsum. Et super istum lapidem
erat positum vexillum Salomonis cum hasta de me-
tallo.

E szakaszban ugyanazon jellegzetességekre bukkanunk, mint a fent idézett esetben: ismét találunk néhány – feltehetőleg az írásképen alapuló szövegváltozat nyomán keletkezett – különbséget, mint amilyen például a *Salamonnak láttára* kifejezés, amely a latin *iussu Salomonis* (Salamon parancsára) *visu Salomonisként* történő olvasása nyomán állhatott elő. Éppen úgy, mint az *templomnak épülésére* kifejezés, amely ugyancsak a latin *ante aedificationem templi* (a templom építése előtt) egy romlott *ad aedificationem templi* (a templom építésére) vagy a *harangszabású*, amely a latin *ad foramen magnae campanae* szókapcsolat *ad formam magnae campanae* formában történő feloldásának eredménye lehet. Mindemellett az is jól megfigyelhető, hogyan magyarít a fordító, amikor a *magistri artifices* kifejezést egyszerűen *kőművesként* fordítja magyarra. Feltűnő továbbá az is, hogy itt is elhagyja a bonyolult forrásmegjelölést, miszerint ez az információ ugyancsak a *Héberok bibliájából* származik, amelyet az említett Izsák mester, aki melleleg egy keresztény hitre tért zsidó rabbi, a padovai egyetemen tartott előadásában mutatott be hallgatóinak.

A rejtélyes *Héberok bibliája* címmel idézett iratra a budapesti kódex szövege még többször is hivatkozik, így például a keresztfa²² és a Krisztus keresztre feszítésekor használt kalapács²³ eredetével kapcsolatban, amelyek mind nagyjából ugyanebben a formában szerepelnek az Érsekújvári kódexben is. Míg máskor – mint például a Krisztus nyakára kötött kötél,²⁴ a rá adott fehér ruha,²⁵ az elítélő irat,²⁶ illetve a névtábla²⁷ kapcsán – csupán a sokat emlegetett Izsák rabbira utal, ám ezek a helyek is egytől egyig párhuzamba állíthatók az Érsekújvári kódex szövegrészeivel.

Mindezek alapján tehát úgy tűnik, a szövegek forrásának azonosításához a rejtélyes *Biblia Hebraeorum* nyomába kell erednünk, s ha ezt sikerül megtalálnunk, feltehetőleg az azt idézőt és kivonatoló padovai Izsák és a vele együtt szereplő Szent Nodius vagy Amidinus kilétére is magyarázatot kaphatunk.

A latin forrásszöveg

Szerencsés módon a *Biblia Hebraeorum* címet a 16. századi itáliai nyomtatványok adatbázisában már megtalálhatjuk. Egy 1506-os velencei és egy 1563-as bolognai kiadvány címében ugyanis a következőt olvashatjuk: *Krisztus passiójával kapcsolatos néhány tudnivaló, amely a héberok bibliájából lett kivonatolva, s a miénkben nem szerepel,*

²² Clmae 402, f. 314r – ÉK (Nyt. IX, 58, 18–28).

²³ Clmae 402, f. 320r – ÉK (Nyt. IX, 60, 26–33).

²⁴ Clmae 402, f. 293v – ÉK (Nyt. IX, 57, 5–12).

²⁵ Clmae 402, f. 308v – ÉK (Nyt. IX, 57, 24–30).

²⁶ Clmae 402, f. 314v – ÉK (Nyt. IX, 57, 12–24).

²⁷ Clmae 402, f. 321r – ÉK (Nyt. IX, 61, 30–62, 6).

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

*s amelyet a passió kincsházának is neveznek.*²⁸ Sőt a cím további vizsgálata nyomán már az is kiderül, hogy a szöveg a nyomtatványokon kívül későközépkori kéziratokban is előfordul,²⁹ s nemrégiben még kritikai kiadása is megjelent.³⁰ A szöveg kiadója, Marvin Colker kilenc 15. századi kéziratban találta meg az ott kizárólag a kiadványokból is ismert *Notabilia de passione Christi* címmel szereplő művet.³¹ A kódexekről meggyőzően mutatja ki, hogy egytől egyig itáliai eredetűek, s ferences provenienciát mutatnak.³²

Colker a szöveg eredetével kapcsolatban is fontos eredményekre jutott. Jóllehet a sokat idézett Szent Nodiust, akit az itáliai kéziratok – a hazai latin szövegek Amidinus névváltozatával szemben – rendszerint Nudusként emlegetnek, neki sem sikerült azonosítania,³³ Izsák rabbi személyének sikerült a nyomára bukkannia. Egy 14. század eleji assisi kódexben ugyanis egy olyan exemplumgyűjteményre bukkant, amely a példákban gyakran hivatkozik Izsák rabbira, s vele kapcsolatban egyrészt a *Notabilia* egyes szöveg helyeiből, másrészt egyéb, Izsák életéből vett eseményeket idéz.³⁴ Ezek alapján nagyjából rekonstruálható, hogy Izsák egy feltehetőleg a 14. század legelején élt toledói zsidó rabbi lehetett, aki – amint azt a budapesti kódex is megjegyzi – később áttért a keresztény hitre, s az assisi kódex információi szerint egy Nicolaus de Prato (†1321) nevű bíboros keresztelte meg. Megtérése után a Márton nevet vette fel, és állítólag belépett a karthauzi rendbe. Az assisi kódex tanúsága szerint megfordult Franciaországban, Angliában, s Itália számos egyetemén (pl. Bolognában vagy – mint a budapesti kódexben láttuk – Padovában) tartott előadásokat, meglehetősen nagy sikerrel. Az Izsák életével kapcsolatos eseményeket, csodákat, illetve feltehetőleg magát a *Notabilia* szövegét is, az assisi kézirat szerint egy meg nem nevezett tanítványa foglalta írásba valamikor a 14. század közepe táján.³⁵

²⁸ *Ista sunt quedam notabilia de passione Christi extracta de Biblia Hebreorum: que non sunt in nostra: Et vocatur Thesaurus passionis Domini nostri Jesu Christi*, Venetiis, per Simonem de Luere in contracta Sancti Cassiani, 1506 (EDIT 16: CNCE 63801); illetve *Ista sunt quedam notabilia de passione Christi extracta de Biblia Hebreorum, quae non sunt in nostra: Et vocatur thesaurus passionis Domini nostri Iesu Christi*, Bononiae, apud Alexandrum Benaccium, 1563 (EDIT 16: CNCE 36304). A londoni British Library ezeken kívül a velencei kiadás egy az olasz adatbázisban regisztrálatlan 1514-es reprintjét (*Thesaurus Passionis Christi: Ista sunt quedam notabilia de passione christi, extracta de biblia hebreorum: que non sunt in nostra*, Uenetijs, per Simonem de Luere, 1514) is megőrizte (4224.a.39), magam kizárólag e kiadás szövegét tudtam csak megvizsgálni.

²⁹ Az *In principio* adatbázisában a kiadványok címével már öt 15. századi nápolyi kéziratra találunk.

³⁰ Marvin L. COLKER, *A Medieval Latin Apocryphon*, Italia Medioevale e Umanistica, 33(1990), 1–73.

³¹ A kéziratok listáját lásd COLKER, *i. m.*, 12–14. Colker azonban a szöveg idézeteit, így például az ugyan-csak 15. századi budapesti kézirat rendkívül bőséges, s a közölt változathoz képest számos eltérést, bővítést és adalékot mutató részleteit nem vette számba.

³² Érdekes, hogy Colker nem említi a szöveg nyomtatott kiadásait sem, bár azok – legalábbis az általam használt 1514-es kiadás erről tanúskodik – pontosan a nála olvasható szöveget reprodukálják.

³³ Csupán annyit sikerült kiderítenie, hogy az említett Nudus valószínűleg egy Toulouse környékén élt remete lehetett, aki főleg látomásairól lehetett ismert. Vö. COLKER, *i. m.*, 8–9.

³⁴ Assisi, Biblioteca Conventuale, Com 442. Leírását és kiadását lásd COLKER, *i. m.*, 66–71.

³⁵ Minderről lásd COLKER, *i. m.*, 5–10.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Latin eredeti és magyar fordítás

A *Notabilia* Colkernél olvasható szövege egyfajta laza jegyzetfüzér benyomását kelti, amelyet az itáliai kódexek s nyomukban a nyomtatott kiadások is nagyjából egységes, ám az olvasó számára igen véletlenszerűnek látszó sorrendben szerkesztenek egybe. Eszerint a mű nagyjából három fő részre tagolható: az elején a passió eszközeire és részleteire vonatkozó különböző információk állnak (§§ 1–52), ezt követi a passió ereklyék katalógusa (§§ 53–55), végül néhány apróbb kiegészítő adat (§§ 56–67).

Az Érsekújvári kódex magyar szövege, bár beosztása – mint azt a függelékben közölt táblázatban is láthatjuk – erősen eltér a *Notabilia* Colker-féle latin szövegétől, mégis csaknem teljes egészében lefedi azt, s így a *Notabilia* egyetlen eddig ismert népnyelvi fordítását jelenti.³⁶

Az Érsekújvári kódex nemzetközi szempontból is unikális magyar szövege – mint látni fogjuk – elég pontosan követi a latint, úgyhogy az sok esetben segítségünkre lehet a kódex néhány bizonytalan olvasatának megértésében.³⁷ Még érdekesebbek azonban azok a szöveghelyek, ahol a latin szöveg tükrében az ismeretlen magyar fordító szövegkezelési, szerkesztési módszereibe nyerhetünk bepillantást. A magyar verzióban ugyanis mindvégig érezhető az a korábban a budapesti kódexszel való egybevetés során már megfigyelt tendencia, hogy a fordító igyekszik a szöveget megszabadítani az általa feleslegesnek ítélt adatoktól, nevektől. Így maradnak el minden esetben az „Isaac nevő sydo doctor” mellől a latinban még gyakran olvasható további adatok a *Biblia Hebraeorum*mal, illetve Izsák előadásainak körülményeivel kapcsolatban. De ugyanezért tűnik el a Moria hegy neve is, ahol Ábrahám fel akarta áldozni Izsákot,³⁸ a tó neve, ahol a keresztet megtalálták,³⁹ vagy a Szűzanya fátylát őrző templom jelzője, miszerint ott nyugszik Nagy Károly.⁴⁰

³⁶ Colker ugyanis nem említi egyetlen nemzeti nyelvű feldolgozást sem, s a német passióirodalom motívumait elemző Tobias A. KEMPER (*Die Kreuzigung Christi: Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 2006) sem utal egyetlen olyan szövegre sem, amely a *Notabilia* hatását bizonyítaná a német hagyományban.

³⁷ A Nyt. IX, 58, 27-ben a *heeth mondas* helyett egyértelműen *keth mondas* a helyes olvasat, hiszen a latinban – ahogyan a magyarban is – két vélemény olvasható (*Et quamvis Magister Historiarum dicat crucem Christi longam in stipite, xv pedum, non discordat tamen ab isto dicto* [sc. Rabbi Isaac] – COLKER, *i. m.*, 30–31). Míg egy másik helyen, ahol a kódexben a magyar szöveg hiányát egy 17. századi kéz pótolta, valószínűleg elírással állunk szemben, amikor azt olvassuk, hogy a Golgota „heles volt, avagy tettes” (Nyt. IX, 60, 10), ami egyértelműen a latin szöveg „locus ille erat vilis, despectus et altus” helyének felel meg (*altus et despectus* – a budapesti kódexben: Clmae 402, f. 318vb), ami alapján a helyes olvasat szerintem „héres [híres/hírhdet] volt, avagy tettes”, ami valószínűleg a *despectus* = *héres* és az *altus* = *tettes* fordítása, a *tettes* szó ugyanis nagyot, magasat jelent. Vö. *Régi magyar glosszárium*, Bp., Akadémiai, 1984, 698.

³⁸ Nyt. IX, 59, 31: *templomban kereszthelyen az áldozatnak okáért, melyen Ábrahám atyánk az ő fiát akarta áldozni* – COLKER, *i. m.*, 21: *in monte Moria, ubi scilicet Habraham dilectum filium suum scilicet Ysaac obtulit*.

³⁹ A tavat a kéziratok egyértelműen azonosítják a Bethesda tavával, ahol a bénák feküdtek, várva a víz felkavarodását (Jn 5, 2–29), míg a magyar szöveg egyszerűen *allo thóról* beszél (Nyt. IX, 58, 19).

⁴⁰ COLKER, *i. m.*, 56, 12–13: *in ecclesia maiori, ubi iacet sanctus Carolus magnus* – ÉK (Nyt. IX, 62, 37): *Az nagy egyházban vagyon Boldogasszonynak inge*.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

A latin szöveggel való egybevetés során az is jól megfigyelhető, hogy a fordító tudatosan az „ájtatos” magyar olvasó igényeihez szabja fordítását. Így kerülnek például a szövegbe az olyan magyarázó „kiszólások”, mint a *miként nálunk az kárpitot* (Nyt. IX, 57, 28), vagy a *mint most nálunk az orgonát* (Nyt. IX, 61, 17) kitétel.⁴¹ Ugyanebbe a sorba illeszkedik a kínok ájtatos szemlélésére vonatkozó, gyakran elhangzó felszólítás, mint például a könnyekkel kapcsolatban (Nyt. IX, 59, 18), ahol a fordító így kiált fel: *Nézzed azért ájtatos lélok az te lelki szemeiddel: ki sír, nem egyéb, hanem az felséges Istennek fia, az te idvezítőd; vagy a szöveg végére illesztett buzdítás: Ezüket azért szerelmes atyámfiai kegyesön higyjétek és szívetökben hordozjátok, hogy mehessetek az örök örömben azokkal, kik Máriával bánkódtanak. Amen, vége vagyon.*

Ugyancsak e tudatos magyarítás részét képezi a latin szavak sajátos magyar megfelelőinek alkalmazása is. Így például a Salomon trónszékének (*Salomon... in templo fecit fieri solium grande* – COLKER, *i. m.*, 50, 3) a *teröm* szóval történő fordítása, amely – bár egyértelműen eltorzítja a latin eredeti értelmét – mégis pontosan illeszkedik abba a hazai grammatikai hagyományba, amelyet a Schlägli Szójegyzékből ismerünk, s amely szerint a *solium* – *terem*.⁴² Talán még ennél is furcsább azonban a szöveg végén olvasható ereklyekatalógus egyik helye, ahol Krisztus az utolsó vacsora előtt a lábmosáshoz felkötött vászonköténye kapcsán a szöveg megjegyzi, hogy az jelenleg *Boldogasszony házánál vagyon* (Nyt. IX, 62, 35). A latin szövegben ugyanis ehelyütt egyértelműen az szerepel, hogy az ereklye a német koronázótemplomban van,⁴³ ami azt sugallja, mintha a fordító a templom vagy egyház szót egyszerűen a „boldogasszonyháza” kifejezéssel fordította volna magyarra.

Fordítás és adaptáció

A magyar verzió, bár szemmel láthatóan ugyanazt a hármas struktúrát (passiós eszközök – ereklyekatalógus – kiegészítő megjegyzések) mutatja, mint a latin, az adatoknak az egyes főbb részekben belüli sorrendjében mégis teljesen eltér a Colker kiadásában reprezentált itáliai hagyománytól. A paragrafusok sorrendje inkább a budapesti kódex passiójában feltűnő idézetek sorrendjéhez áll közelebb, amely viszont a passió elbeszélésébe ágyazva, az egyes események kronológiája szerint veszi sorra az *Arma Christi* darabjait.⁴⁴ Az is feltűnő, hogy a magyar szöveg egy-egy kisebb részletének latin megfelelője is

⁴¹ E hely ugyan megvan a latin eredetiben is (vö. *sicut cohoperiebantur organa cum tabernaculo* – COLKER, *i. m.*, 50, 5–6), ám a *miként nálunk* már a magyar fordító hozzáadásának tűnik.

⁴² *Régi magyar glosszárium*, *i. m.*, 692.

⁴³ COLKER, *i. m.*, 56, 10–11: *ubi coronantur imperatores in Allemannia, est linteus quo precinsit se Christus quando lavit pedes discipulorum suorum.*

⁴⁴ A budapesti kódex idézeteinek sorrendje a függelékben közölt konkordancia sorszámai szerint: Krisztus kötele (Clmae 402, f. 293v – ÉK 1); Krisztus fehér ruhája (Clmae 402, f. 308v – ÉK 3); Krisztus ostorozása és a szemérmére kötött kötél (Clmae 402, f. 311v – ÉK 6); A kereszt eredete (Clmae 402, f. 314r – ÉK 7); Krisztus ítélete (Clmae 402, f. 314v – ÉK 2); A kő, amibe a keresztet állították (Clmae 402, f. 318v – ÉK 10);

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2023. évfolyam 4. szám

kizárólag a budapesti kézirat idézetei között található meg, s az itáliai hagyományban nem fordul elő.⁴⁵

Mindezek alapján tehát joggal merül fel a kérdés, ismerték-e egyáltalán a *Notabiliát* a középkori Magyarországon. Vajon ennek egy sajátos, a Colker által bemutatott itáliai recenzióktól különböző hazai verziója áll a passiószövegek idézetei és az Érsekújvári kódex magyar szövegének összecsengései mögött, vagy csupán különböző, a budapestihez hasonló passió-feldolgozások idézetei közvetítették a szöveget a magyar hagyomány felé, s a passiók és a magyar szöveg hasonlóságai csupán abból adódnak, hogy mindkettő ugyanazon passió-változatokból kölcsönzi a *Notabilia* részleteit?

A kérdés megoldása nem könnyű, hiszen a *Notabilia* utóéletéről gyakorlatilag semmit sem tudunk, s egyelőre egyetlen Itálián kívüli kézírata sem ismeretes, ami esetleg amellett szólhat, hogy a mű inkább különböző, feltehetőleg itáliai eredetű passió-feldolgozások révén, azok szövegébe szőtt idézetek formájában terjedhetett. Ez magyarázatot adhatna a budapesti kódexben olvasható egyszerűsített és romlott szövegváltozatok létrejöttére is, hiszen ilyen jellegű változtatások, átírások az újabb és újabb passióváltozatok szerkesztésekor könnyen létrejöhetnek.

A kalapács (Clmae 402, f. 320r – ÉK 14); A megfeszítés (Clmae 402, f. 320r – ÉK 15–16); Ágyékkötő (Clmae 402, f. 320r – ÉK 21); A névtábla (Clmae 402, f. 321r – ÉK 22).

⁴⁵ Így például a magyar szöveg elején álló, a budapesti kódexben szintén elsőként idézett részlet esetében, amelynek bizonyos motívumai a kritikai kiadásban nem találhatók meg, csak a budapesti kéziratban.

Érsekújvári kódex (Nyt. IX, 57, 5–13)
az kötélről, mely kötelet kötének Krisztusnak nyakára. Először, hogy első kötél az volt, az kivel az tulkot megkötik volt, az Salamonnak temploma előtt az áldozásra. És volt az lónak szőréből csinálva, kin Ábrahám atyánk ült először. És az kötél fekete volt, de hol Krisztusnak nyakát illeté az kötél, megfehéredett volt, mikén az tej. Az kötél kedég hosszú volt, mint egy futamás. És az kötél mostan va-gyon arméniai királynál.

COLKER, *Medieval Apocryphon*, 27–28
Nota, quod funis, quo Christus fuit ligatus, fuit de pillis equi, et fuit ille funis quo ligabatur vitulus mactandus in templo, et fuit de pilis illius equi super quem primo equitaverat et ascenderat pater noster Habraham et funis iste habet adhuc laccinum sicut stetit in collo Christi, et laccinus cursoreus tamen prope collum Christi erat quidam nodus, et citra nodum erat longus ipse funis per unum passum cum dimidio, sicut dicit qui vidit et osculatus es. Quem funem habet rex Armeniae.

Budapest, OSZK, Clmae 402, f. 293v
Et ille funis cum quo ligatus fuit dominus – sicut dicit Rabbi Isaac – fuit de pilis equi factus et cum illo fune ligabatur semper vitulus mactandus in templo. Et fuit de pilis illius equi quem primo equitabat pater noster Abraham et funis ille de pilis **factus ubique est albus sicut lac qui tetigit collum suum** et illum funem habet rex Armeniae.

A példából nyilvánvaló, hogy a magyar szöveg a budapesti kódex latinjához áll közelebb, amit az is mutat, hogy Ábrahámot nem szentnek mondja, mint a kritikai kiadás, hanem atyánknak, mint a budapesti kézirat, s ehhez a mondathoz a budapesti kódexhez hasonlóan hozzáilleszti az *először (primo)* határozót. A legmeggyőzőbb érv azonban az a részlet, miszerint a kötél megfehéredett, ahol Krisztus nyakával érintkezett. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ehelyütt egy szövegromlással állunk szemben, amely az olasz eredetű *laccinus* (= csomó) szó félreértéséből keletkezett, amit a másolók tejszerűnek (*sicut lac*), ill. tejfehérnek (*albus sicut lac*) értelmeztek, s így alakult ki ez az itáliai kéziratokból teljesen hiányzó szöveghagyomány, amely az Érsekújvári kódexben is jelen van.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Ebben az esetben tehát az Érsekújvári kódexben olvasható magyar verzió vagy egy a passiókból kivonatolt latin nyelvű idézetfüzér magyar fordítása, vagy az idézeteknek a fordító által kigyűjtött és lefordított sorozata lenne. Ennek azonban ellene mond, hogy a kódexben fennmaradt magyar szöveg határozottan elkülönül a környezetétől: rubrummal írott címe/incipitje és lezárása van, amely kétszer is határozottan utal a szöveg címére: *Itt immár kezdetnek Krisztusnak kénjáról való tudások* (Nyt IX, 57, 1–2) – írja a mű elején, és *Itt immár elvégeztettek Krisztusnak kénjáról való fegyvereknek tanulságai* – mondja a végén (Nyt. IX, 63, 13–14). A *Krisztusnak kénjáról való tudások*, ill. *tanulságai* tehát valószínűleg a *Notabilia de passione Christi* cím magyar fordítása lehet.

A szöveg e határozottan önálló egységként való kezelése és az egyes részleteknek a passió eseményeinek sorrendjében történő elrendezése, illetve a mű éppen e kronologikusságból következő, a magyar fordításban gyakran hangsúlyozott meditációs, elmélkedő funkciója⁴⁶ arra engednek következtetni, hogy az Érsekújvári kódexben olvasható összeállítás nem véletlenszerű kompiláció, hanem a *Notabilia* egy eddig ismeretlen recenziója. Ez a szövegváltozat lehet egy, a *Notabilia* középkori Magyarországon ismert, s az itáliai recenzióktól különböző latin szövege, amely azonban ebben a formában mind-egyik még nem került elő. Ám az is lehetséges, hogy – éppúgy, mint azt Korondi Ágnes a kódex egy másik szövegén kimutatta⁴⁷ – pusztán a Colker-féle latin eredetinek a magyar fordító által a fordítás során újrendezett, a magyar olvasók meditációs igényeihez szabott, s így csak a magyar változatban létező, tudatosan átszerkesztett formája.

Forráskritika a magyar fordításban

Az ismeretlen magyar fordító azonban nemcsak fordította és adaptálta a latin eredetit, hanem feltűnő módon még kritikai megjegyzéseket is fűzött hozzá. Egy helyütt például megjegyzi, hogy a latin szövegben elbeszéltekkel szemben, miszerint Krisztus szemérmét a kereszten a Szűzanya saját fátylával takarta el, *Némelyek azt mondják, hogy egy szegény özvegyasszony leánya fődte volna bé, miképpen olvastatik egy jeles csodában*.⁴⁸ Még ennél is határozottabban fordul szembe a szöveggel akkor, amikor a keresztre feszítés kapcsán a következő megjegyzést teszi: *Ezeket Izsák nevű zsidó doktor beszéli, de a keresztény doktorok a megfeszítésről, avagy a megfeszítésnek módjáról különben szól-*

⁴⁶ Vö. pl. *Néjzed azért ájtatos lélok az te lelki szeméiddel: ki sír, nem egyéb, hanem az felséges Istennek fia, az te idvezítőd* (Nyt. IX, 59, 18–19); ill. még egyértelműbben a szöveg végén: *Ezüket azért szerelmes atyámftai kegyesön higyjétek és szívetökben hordozjátok, hogy mehesetek az örök örömben azokkal, kik Máriával bándtanak* (Nyt. IX, 63, 10–12).

⁴⁷ KORONDI, *i. m.*, 159–161.

⁴⁸ A „jeles csoda” forrását sajnos nem sikerült megtalálnom, a szakirodalom csupán annyit jegyez meg, hogy Krisztus ágyékkötőjéről a latin hagyomány Anzelm óta úgy tartja, hogy azt a Szűzanya terítette rá, mikor már nem bírta nézni meztelenségét. Vö. KEMPER, *i. m.*, 170–188.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

nak, s ezután elbeszéli a két lator rövid – egyébként szintén a *Notabilia* és a hagiográfiai hagyomány alapján szerkesztett – történetét.⁴⁹

Ugyanerről a kritikus hozzáállásról tesz bizonyosságot a magyar fordító szerkesztői munkája is. Már korábban is volt szó arról, hogy a Krisztus szemérmére kötött kötéllal kapcsolatban a magyar fordító kihagyta a latin szövegben szereplő szinte már groteszk információt, miszerint a kínzástól a belek leszállnak a herezacskóba. Hasonló megbotránkoztató részletek azonban lépten-nyomon előkerülnek a latin szövegben. Így például Izsák rabbi azt is tudni véli, hogy a felfüggesztett emberben felgyúlik a nedvesség, s ezért törvényszerűen bevizel, Krisztussal azonban nem történt ilyesmi a kereszten, de csak azért nem, mert ő az oldalsebén keresztül bocsátotta ki a felgyúlt nedvességet.⁵⁰ Ezt a részletet azonban a magyar fordító kihagyta, egyszerűen nem fordította le, még akkor sem, ha ennek eredményeképpen a magyar szövegben egy határozott törés érezhető.⁵¹ Ugyanígy elhagyta a latin szövegnek a keresztre feszített herezacskójával kapcsolatos szinte már morbid részleteit is.⁵²

A szöveg tehát, bár magyar fordítása mégiscsak elkészült, valószínűleg mégsem számíthatott abszolút tekintélynek, s átszerkesztésének, meghúzásának hátterében szemmel láthatóan egyáltalán nemcsak a magyarítás és a szövegnek az ájtatos olvasó számára történő érthetővé tétele állhatott, hanem egyfajta igen határozott kritika is.

Ez a kritikus hangvétel azonban egyáltalán nem csak a magyar fordítót jellemezte. Ugyanezt látjuk viszont a budapesti passiókéziratban is, amely a *Notabiliából* vett bizonyos részleteket, így például épp a keresztre feszített herezacskójával kapcsolatos megállapításokat, csak utólagos margináliák formájában közli.⁵³ Sőt egy helyütt határozottan szembe is fordul Izsák rabbi tekintélyével, s megjegyzi, hogy a keresztre feszítés kapcsán Izsákkal szemben inkább az Anyaszentegháznak kell hinnünk, amely úgy tartja, hogy a földön fekvő szegzették Krisztust a keresztre. Ám mindennek ellenére mégsem veti el teljesen Izsák rabbi szavait, s megpróbálja őket valahogyan összeegyeztetni a

⁴⁹ A két megfeszített lator nevére és sorsára vonatkozóan lásd Bruce Manning METZGER, *Names for the Nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition* = B. M. M., *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, Leiden, Brill, 1980, 23–45, 34–35.

⁵⁰ COLKER, i. m., 36, 5–6: *Nam naturale est homini suspenso quod lacrimat. Quod si non lacrimat, facit urinam. Christus autem non emisit aliquam urinam, sed per aperturam lateris continuo exivit sanguis et aqua.*

⁵¹ Nyt. IX, 59, 23–27: *Mert úgy mondanak természettudó doktorok, hogy szükség felfüggesztött embernek, hogy először könnyezzenek, mert ha kenyet nem hullatnak, tehát szükség nedvességnek jőni ki belőle. De maga Krisztus Urunk az keresztfán az ő oldalán eresztette ki az vizet, ahol a mondat közepén a kenyet nem hullatnak után határozott törés látszik, hiszen hiányzik a bevizelésre vonatkozó részlet (facit urinam).*

⁵² COLKER, i. m., 45: *secundum supradictum Ysaac Hebraeum, Christi interiora descenderunt in bursam. Et bursa quasi pendebat usque ad genua, ita quod domina nostra, quae erat praesens videns talia et non valens ferre... ligavit circumquaque limbos Christi Yhesu.* E magyarázat helyett a magyar fordító csak egy rövidke kivonatot közöl, s azt is mintegy vitatkozva az elmondottakkal: *Némelyek az doktorok közül úgy mondnak, hogy Asszonyunk Mária földte bé Urunk Krisztust. Némelyek pedig azt mondják, hogy egy szegény özvegyaszony leánya földte volna bé, miképpen olvasatik egy jeles csodában* (Nyt. IX, 61, 22–25).

⁵³ Így például a 320v lap alsó margóján.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

hivatalos egyházi tanítással.⁵⁴ Ugyanilyen szembenállást láthatunk a *Notabilia* egy 15. századi dublini kéziratában is, amelynek scriptora a szöveg végére odairja, hogy az elbeszélés szerinte apokrif, s a szöveg minden bizonnyal asszonyoktól származhat.⁵⁵

E határozottan kétséges megítélés fényében tehát még érdekesebb a kérdés, vajon ki-nek szól ez a határozott ellenézés, honnan veszi a toledói Izsák rabbi a passió e furcsa, időnként már a megbotránkoztatásig naturalisztikus részleteit, s mi lehet az általa oly gyakran és szívesen idézett, s a 16. század elején még magyarra is lefordított, a dublini kézirat által „apokrifnak” nevezett *Biblia Hebraeorum*.

A Héber bibliaja

Marvin Colker a *Notabilia* kritikai kiadásában viszonylag egyszerűen zárja le a kérdést, s kijelenti, hogy szerinte az Izsák által elmondottak legnagyobb része kitaláció,⁵⁶ ám ez a *Héber bibliajának* azonosítási problémáját nem oldja meg. A kérdés már csak azért is különösen izgalmas, mert – mint azt a késő-antik zsidó–keresztény evangéliumi hagyományok egyik legismertebb kutatója, Albertus Frederik Klijn kimutatta – a középkori passiószövegek hivatkozásai nagyon gyakran őrizhetnek korai apokrif hagyományokat.⁵⁷ Így kerültek elő egy a szakirodalomban többnyire név és lelőhely nélkül idézett latin nyelvű középkori passiószövegből az ún. *Héberek szerinti evangélium* töredékei,⁵⁸ melyek ősiségét egyértelműen bizonyítja, hogy az idézetek Jeromosnál, illetve más korai egyházatyák műveiben is előfordulnak.⁵⁹ Éppen ezért joggal merülhet fel a kérdés, vajon nem lehetséges-e, hogy a *Biblia Hebraeorum* esetében is hasonló jelenséggel állunk szemben, s hogy a toledói Izsák rabbi a 14. század elején valami olyan sémi (talán arámi vagy arab) nyelvű evangéliumi tradícióhoz férhetett hozzá, ami valóban a kereszténység

⁵⁴ Clmae 402, f. 320r: *Hoc Rabbi Isaac ex Biblia Hebraeorum, sed potius credendum est, quod crucifixio Christi in manibus et pedibus facta est in terra. Nam et hoc tenet sancta mater ecclesia quia in sancta magna sexta feria elevatur crux in altum tribus vicibus... ut credamus eum sic pro nostra salute fuisse crucifixum. Tamen dictum Rabbi Isaac non condempnamus...* Ehhez egy másik kéz a margón még külön hozzászól, hogy Anselm beszámolója is megerősíti Izsák rabbi szavainak igazát: *Nam et sanctus Anselmus probat sic factum fuisse crucifixum Jhesum sicut Isaac rabbi narrat...*

⁵⁵ Vö. COLKER, *i. m.*, 65: *Hec licet sint apocrypha, potest tamen esse vera deo taliter disponente. Etenim potest pie credi, quod Iudaei fecerunt quidquid crudelitatis potuerunt. Videtur tamen dictamen mulierum, sed non earum sententia.*

⁵⁶ COLKER, *i. m.*, 4: „...much of the content of the *Notabilia* is imaginary.”

⁵⁷ Lásd A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden, Brill, 1992, Nr. XX, XLII, LII, LIII, LIV, LV, illetve a helyekhez írott kommentárokat, ill. a töredékek magyar fordítását: *Jézus rejtett szavai*, Bp., Holnap, 1990, 96–97.

⁵⁸ A passiószövegre a szakirodalom ez idáig csak mint egy 14. századi *Historia passionis* című, német eredetű összehasonlításra hivatkozott (vö. KLIJN, *i. m.*, 23, 61. j.), a szöveget nemrégiben Tobias Kempernek sikerült azonosítania, aki megállapította, hogy a kérdéses passió a 14. századi Johannes Zazenhausen (†1380) passiószövege, ám a szöveg Klijn által idézett kéziratát azóta sem sikerült megtalálni. Vö. minderről KEMPER, *i. m.*, 142, 430. j.

⁵⁹ Vö. KLIJN, *i. m.*, XLII, ill. *uo.*, 130–131.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

korai időszakáig, az ún. zsidó–keresztény hagyományig nyúlik vissza, s a latin, illetve nyomában a középkori magyar szöveg egy ilyen elveszett apokrif idézeteit őrizte meg.⁶⁰

Ez a feltevés egyelőre nem igazolható meggyőzően. Annyi viszont bizonyos, hogy a *Biblia Hebraeorum Notabilia* alapján rekonstruálható idézetei nem feleltethetők meg sem a *Héberék szerinti evangélium*, sem a másik állítólagos zsidó–keresztény kompiláció, a *Nazoreusok evangéliuma* egyetlen ma ismert töredékének sem. A passió állítólag a *Biblia Hebraeorumból* kivonatolt, már-már Krisztus isteni tekintélyét aláásó naturalisztikus részletei pedig nem is annyira ezen, a fennmaradt töredékek alapján a kanonikus evangéliumoktól csak alig különböző iratok hangvételére emlékeztetnek. Sokkal inkább egy olyan zsidó hagyományt sejtetnek, amely polemikus, keresztényellenes céllal nyúl a passió feldolgozásához. Ilyen polemikus céllal íródott, zsidó eredetű „apokrif evangéliumok” viszonylag nagy számban maradtak fenn a korai és későközépkorból egyaránt, s meglehetősen széles körben elterjedtek a héber–arámi nyelvterülettől egészen a perzsiai vagy spanyolországi diaszpóráig.⁶¹ A legismertebb képviselőjük az a feltehetőleg 7–8. századi eredetű zsidó Krisztus-életrajz, amelyet *Toledoth Jesu* címen tartanak számon.⁶² Ez az irat azonban, amelyre egyébként a *Notabiliával* kapcsolatban egy lábjegyzet erejéig már Marvin Colker is utalt, nem tartalmaz semmiféle párhuzamot a *Biblia Hebraeorummal*.⁶³

A *Toledoth Jesu* azonban korántsem az egyetlen ilyen jellegű szöveg, rajta kívül számos más hasonló zsidó összeállítás is létezik.⁶⁴ E tanulmány keretei között nem vállalkozhattam arra, hogy ezeket összevessem a *Biblia Hebraeorum* eddig ismert latin töredékeivel, ám a zsidó polemikus Krisztus-életrajzok egyik reprezentatív gyűjteményének átlapozása arról győz meg, hogy egy ilyen jellegű összevetés talán nem lenne hiábavaló. Az egyik zsidó iratban ugyanis sikerült a Krisztus szeme elé kötött szalag egyébként a *Notabiliában*, sőt a magyar fordításban is szereplő⁶⁵ motívumának párhuzamára bukkan-

⁶⁰ A *Héberék szerinti evangélium* egy görög töredékéről Sebastian BROCK bizonyította be, hogy a mögötte álló eredeti egy sémi nyelven, feltehetőleg arámiul íródhatott: *A New Testimonium to the "Gospel according to the Hebrews"*, *New Testament Studies*, 18(1971), 220–222. Ugyanezt írja egyébként Jeromos is, aki egyik művében (*Contra Pelagianos* 3,2) beszámol arról, hogy az evangélium egyik arámi nyelvű példányát a caesareai könyvtárban találta meg, s később görögre és latinra is lefordította. Vö. minderről Simon Claude MIMOUNI, *Les fragments évangéliques judéo-chrétiens « apocryphisés » : Recherches et perspectives*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, 2006, 38.

⁶¹ Jó áttekintést nyújt a kérdéstről Stephen GERÖ, *Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.25.5(1988), 3969–3996, 3991–3993.

⁶² A szövegről részletesen lásd Samuel KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdische Quellen*, Berlin, S. Calvary, 1902, 50–64; ill. a szövegnek a passiót tárgyaló részleteihez lásd Hillel NEWMAN, *The Death of Jesus in the Toledot Yeshu Literature*, *Journal of Theological Studies*, 50(1999), 59–79.

⁶³ COLKER, *i. m.*, 4, 2. j.: „The apocryphon does not show any influence of the *Toledoth Yeshu*”.

⁶⁴ Vö. pl. William HUTTMANN, *The Life of Jesus Christ, incl. His Apocryphal History, from the Spurious Gospels*, London, 1818, 163–164.

⁶⁵ Vö. COLKER, *i. m.*, 50, 9–10; ill. magyarul az Érsekújvári kódexben: *Nyt*. IX, 58, 2–3.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2022. évfolyam 4. szám

nom.⁶⁶ Ennek alapján pedig elképzelhetőnek látszik, hogy egy részletes összevetés további párhuzamokat is napvilágra hozhatna, amelyek alapján arra következtethetünk, hogy az Izsák rabbi előadásai és beszámolója alapját képező *Biblia Hebraeorum* valójában talán egy keresztényellenes polemikus irat lehetett, amelyre az áttért rabbi – feltehetőleg a legjobb szándékkal – mint Krisztus passiójáról tudósító, a keresztények számára ismeretlen, s „héber” nyelve miatt ősinek és autentikusnak tekintett forrásra hivatkozott. Ez a szöveg azután a konvertita Izsák révén átkerült a keresztény köztudatba is, és bár – mint a scriptorok és a magyar fordító kritikus megjegyzéseiből is látható – néhányan megsejtették alapvetően polemikus karakterét, a 15. század folyamán széles körben elterjedt, s a 16. század elején még magyar fordítása is született.

Mindez természetesen egyelőre csupán hipotézis, amelynek kétséget kizáró bizonyításáig meg kell elégednünk azzal a ténnyel, hogy a Krisztus passiójának részleteiről tudósító, a konvertita Izsák rabbitól származó, a rejtélyes *Héberék bibliája* című iratból kivonatolt furcsa szövegben sikerült azonosítanunk az Érsekújvári kódex egyik passiószövegének eddig ismeretlen latin forrását.

Függelék: Az Érsekújvári kódex és a Notabilia megfelelései

1	Nyt. IX, 57, 5–12: <i>Miképpen az zsidó doktorok mondják, először az kötélről, mely kötelet kötének Krisztusnak nyakára.</i>	Not. § 13: Nota quod funis, quo Christus fuit ligatus... ⁶⁷
2	Nyt. IX, 57, 12–24: <i>És az Krisztusnak bosszúságáról, az kit Krisztuson töttenek, ... kik azt gonoszul irták és hamisan szörzötték.</i>	Not. § 20–21–22: Nota quod sententia data contra Christum (időnként kivonatos)
3	Nyt. IX, 57, 24–30: <i>És Krisztusnak fejér ruhájáról... hogy ki volt Salamoné.</i>	Not. § 14. Nota quod vestis ista alba... fuerat regis Salomonis.
4	Nyt. IX, 57, 30–58, 2: <i>És az idegökkel, melyekkel... ostorokat Krisztust ostorozni</i>	Not. § 60, 8–10: funiculi fuerunt applicati... flagela pro corpore Christi
5	Nyt. IX, 58, 2: <i>Az ruhával, kivel Krisztusnak szeméit beköttek... Krisztusnak kénja és idvezült.</i>	Not. § 47, 9–10 (crucifixorum – helyett a magyarban papi fejedelmek), § 61, 5–7.
6	Nyt. IX, 58, 6–15: <i>Krisztusnak ostorozói voltak hat ifjak... de csak kegyesen róla gondolkodni.</i>	Not. § 15. ⁶⁸
7	Nyt. IX, 58, 16–59, 3: <i>Továbbá Krisztusnak keresztfájáról szólnak... Az általfa kedég öt seng volt.</i>	Not. §§ 16–19.
8	Nyt. IX, 59, 3–7: <i>Azért Krisztusnak keresztfája megmértén Krisztusnak... mert a szegek igen temérdökök valának,</i>	Not. § 23, 1–3: fuit mensa crux Christi et secundum latitudinem brachiorum eius... (a szakasz végének nincs pontos megfelelője)

⁶⁶ KRAUSS, *i. m.*, 283: „Die römischen Soldaten verurtheilten Jesu die Kleider abnehmen und ihm in Purpur anlegen. Die Juden machten daraus die Anekdote, es seien ihm die Augen mit einem Kleide zugedeckt worden, damit er nicht wisse, wer ihn schlugte.”

⁶⁷ Vö. mindehhez: 45. jegyzet.

⁶⁸ Lásd fentebb a Krisztus szemérmére kötött kötélről tudósító szöveget.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

- 9 Nyt. IX, 59, 7–27: *és az keresztfának mértékéről, hogy megfűrták volt, oly igen nehéz vala... az ő oldalán eresztette ki az vizet.* Not. § 25–26–27.⁶⁹
- 10 Nyt. IX, 59, 27–60, 17: *Az körül kedig, kiben állott Krisztusnak keresztfája... azaz kin Úr Jézus Krisztus felfüggesztették.* Not. §§ 1–10, 11 (kivonatossan, az utóbbi kettőből csak egy-egy mondat)
- 11 Nyt. IX, 60, 17–19: *Ezeket Izsák nevű zsidó doktor beszéli. De a keresztyény doktorok a megfeszítésről, avagy a megfeszítésnek módjáról különben szólnak, és először úgy mondanak:* Nincs megfelelője.
- 12 Nyt. IX, 60, 19–23: *két tolvajt feszítettének meg... Krisztust káromolván, elveszett* Not. § 28 (kiegészítésekkel a latrok sorsáról)⁷⁰
- 13 Nyt. IX, 60, 23–26: *És Krisztus Urunkat mezíten az keresztfára feszítvén, nagy éktelenül. Először a bal kezét megszegezték mely szeget a verővel kilencszer ütöttek* Not. § 30, 4–8.
- 14 Nyt. IX, 60, 26–32: *Úgymond Izsák nevű zsidó doktor, hogy az verő volt Salamonnak idejében... kivel a vasszegeket kivonták.* Not. § 38, 1–8.
- 15 Nyt. IX, 60, 32–34: *Annak utána Üdvezitűnknek az jobb kezét a fűrésra vonták, mely fűrés igen messze volt a másiktól, és még kilencszer a szeget reá ütötték.* Not. § 30, 8–9.
- 16 Nyt. IX, 60, 35–61, 2: *Azután az ő fölséges lábait is megszegezték. És mivelhogy messze fűrták volt a szeghelyt, ismég kivonták és ismég kilencszer a szeget reá ütötték.* Pontos forrása nincs meg a *Notabiliában*, talán a legközelebbi párhuzama a *Notabilia* egyik idézete a budapesti kódexben: Clmae 402, f. 320ra: *Et consignando ambos pedes simul derunt cum malleo XIX ictus sive percussiones – ut dicitur in Biblia Hebraeorum – quod quando conclavabantur pedes Christi benedicti cum uno clavo...* (ezután = Not. § 37, 3–10)
- 17 Nyt. IX, 61, 3–7: *De a jobb lábát a bal lábára tévén – úgymond Szent Nódus... igen nagy kint vallott öfölsége.* Not. § 37, 3–10.
- 18 Nyt. IX, 61, 7–9: *Úgy mondanak a doktorok, hogy az időben Krisztus Urunk nem ivöltött, de az ő szemeit mennyországra emelte, és imádkozott.* Not. § 32, 5–8.
- 19 Nyt. IX, 61, 9–19: *Eképpen nagy éktelenül fölfeszítvén Krisztus Urunkat, a keresztet felemelték dorongokkal. ... és a megmondott fehér kőben úgy eresztették* Not. § 33, 1–2; § 48.⁷¹
- 20 Nyt. IX, 61, 19–21: *Azt mondja Szent Nódus, hogy a felemelt Krisztus keserőséggel, szidalmazással és káromlással függött a keresztfán, minden testében megsebesülve.* Konkrét párhuzamát nem találtam.

⁶⁹ Vö. fentebb a Krisztus könnyeiről beszámoló részletet.

⁷⁰ Vö. fentebb, 49. jegyzet.

⁷¹ Vö. fentebb a *solium* szóval kapcsolatban.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017 évfolyam 4. szám

- 21 Nyt. IX, 61, 22–30: *Némelyek az doktorok közül úgy mondnak, hogy Asszonyunk Mária földte bé Urunk Krisztust... cipriai király tartja a ruhát, az, kivel bekötték volt Krisztusnak szemérmét.* Not. § 40–41; § 53, 5–7. sajátos kivonata, vö. fentebb 40. jegyzet.
- 22 Nyt. IX, 61, 30–62, 1: *Az nevezetről kedig, kit az olajfatáblákra írtak volt... Azért akkoron azon esküdtetnek* Not. § 46, 2–7 (két mondat felcserélve)
- 23 Nyt. IX, 62, 1–3: *Krisztust méltónak lenni halálra. Ezt az evangélisták nem írták meg, mert sokat elhagytanak benne. Némely doktorok azért úgymondnak,* Nincs párhuzama a *Notabiliában*.
- 24 Nyt. IX, 62, 3–6: *az szolgál, ki az táblát az keresztfához vitte... azért ezképpen két szeggel megszegezték az keresztfához.* Not. § 43, 6–11 (kivonatolva, a két szeggel való felszegezés motívuma nincs meg)
- 25 Nyt. IX, 62, 6–10: *Az ecetöt, kit Krisztusnak hoztak volt, ... az tuloknak epéjéből csinálván, kit áldozzanak idegön emberekért és jövevényökért.* Not. § 39, 2–5 (kit áldozzanak idegön emberekért és jövevényökért kitétel a latinban hiányzik)
- 26 Nyt. IX, 62, 10–14: *Az kopja kedig, kivel Krisztusnak szívét megöklelték... voltanak Salamonnak templomából, mert azokkal szereznek volt áldozást.* Not. § 47, 1–8. (A latinban Longinus *prandiu*-mot, azaz reggelit vitt a pásztoroknak, míg a magyarban *izenést*. A *mert azokkal szereznek volt áldozást* kitétel a latinban nincs meg.)
- 27 Nyt. IX, 62, 15–19: *Azért továbbá az házról, kiben Krisztust ostorozták... vesszőknek miatta és ostoroknak miatta megnyúztaték* Not. § 63.
- 28 Nyt. IX, 62, 19–21: *az kötelekvel, avagy az idegökkel... ki jelen volt Ábrahámnak* Not. § 60, 1–3.
- 29 Nyt. IX, 62, 21–23: *És Istennek szent teste föülhaladja... hogy mindenektül inkább láttatnék* Not. § 65, 1–2. (A *hogy mindenektül inkább láttatnék* a latinban hiányzik.)
- 30 Nyt. IX, 62, 23–24: *Cipriai királynál vagyont az fejér kő, kiben az keresztfá állott.* Not. § 53, 4–6.
- 31 Nyt. IX, 62, 24–25: *Az asztal es nála vagyon, kin Krisztus az végvacsorát tette. Az ostoroknak es egyik nála vagyon.* A mondatnak nem találtam párhuzamát. + Not. § 53, 9: *Item unum de flagellis, cum quo flagellatus fuit ipse Christus*
- 32 Nyt. IX, 62, 25–32: *Arméniai királynál vagyon az kötél, az kit Krisztus nyakára kötötenek volt.* Not. § 54, 1–4; § 55, 5–7: *Item princeps Armeniae habet in quadam capsula eburnea coho-perta de cristallo pillos evulsos de barba Christi. Et sunt bene pilli et sunt quasi pilli rubei.* § 54, 5–6.
- 33 Nyt. IX, 62, 33–34: *Indiai királynál vagyon Krisztus lábainak szege, ki négy ujjal volt hosszabb az többinél.* Not. § 55, 3–5.
- 34 Nyt. IX, 62, 34–37: *Cipriai ispánnál vagyon az székek, kin Krisztus ült, mikoron megkoronázták... Az nagy egyházban vagyon Boldogasszonynak inge.* Not. § 55, 7–13.⁷²

⁷² Vö. fentebb a *boldogasszonyháza* szóval kapcsolatban, ill. még 43. jegyzet.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

- 35 Nyt. IX, 62, 37–63, 2: *Franciai királynál va-
gyon az tiviskorona, ... És még nála vagyon az
szegnek egyik,* Not. § 53, 1–4 (a kitétel, miszerint a lándzsát
parozai császár... elvötte franciai királytól,
nincs a latinban); § 55, 2.
- 36 Nyt. IX, 63, 2–6: *És még nála vagyon az szeg-
nek egyik, és nála vagyon Boldogasszonynak
egy fő fedele, ki Boldogasszonynak fején volt az
keresztfa alatt, kire hullott Krisztusnak szent vé-
re. És nála vagyon az asztalnak nagyobb része,
kin Krisztus vacsorált az apostolokkal.* Nincs párhuzama.
- 37 Nyt. IX, 63, 6–8: *Az Krisztusnak ostorozói közül
kettő... négye kedig idvezült.* Not. § 51, 5–12 (rövidítve)
- 38 Nyt. IX, 63, 9–10: *Olvastatik kedig, hogy kik
Máriával bánkódtanak, azok idvezültenek.* Not. § 50, 7–10 (kivonatolva)
- 39 Nyt. IX, 63, 10–12: *Ezüket azért szerelmes
atyámfiai kegyesön higyjétek és szívetökben
hordozjátok, hogy mehessetek az örök örömben
azokkal, kik Máriával bánkódtanak. Amen, vége
vagyon.* Nincs párhuzama.

LENDVAI L. FERENC

LUKÁCS STORM-ESSZÉJÉNEK TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIAI HÁTTERE*

Lukács György esszéje Theodor Stormról *A lélek és a formák* magyar kiadásában (1910) jelent meg; a kötetben ez a második darab. A német kötetben: *Die Seele und die Formen* (1911) a negyedik, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art* felcímmel, a keletkezés dátumaként 1909 van megadva. Egy Popper Leóhoz írt, 1909. október 29-i levél még nem fixálja a helyet, csak fölveti, hogy a bevezető levél után, de még Novalis előtt Kassner és Storm következzen, s megjegyzi: „Akkor Novalist és Stormot kapcsolja a szociológiai háttér mindkettőben.” Az ugyancsak a kötetben először megjelenő Sterne-párbeszéd kapcsán már korábban vita alakult ki Lukács és Popper között. Popper levele 1909. október 25-én: „Nem tetszik a Sterne-cikk. [...] A Storm-cikk tetszik nekem. Szép, előkelő Lukács-hang, *nem* unalmas, ahogy talán hiszed.” A magyar kötet esszéi lényegében azt az álláspontot képviselik (a német kötetben ez majd változni fog), hogy *megformáltság* az életben nem, csupán a művészetben és a filozófiában lehetséges: ezt a problémát az életet illetően elsősorban a Kierkegaard-, a művészetet illetően a Sterne- és a Storm-esszé járja körül.

A nagy, klasszikus művészet szerepe Lukács szerint mindig is az volt (és ez lesz az álláspontja majd a továbbiakban is), hogy fölmutassa nekünk a nagy formát; illetőleg éppen az a nagy művészet, mely a nagy formát mutatja föl: „És a művészet és a tudomány produktumai között talán éppen ez az elválasztó különbség: az egyik véges, és a másik végtelen, az egyik zárt, a másik nyílt, az egyik cél, és a másik eszköze valaminek; az egyikhez – a következmények szempontjából nézve most – nincsen mennyiségileg hozzámérhető valami sehol a világon, a másikat feleslegessé teszi minden utána következő jobb alkotás. Egy szóban összefoglalva mindent: az egyiknek van formája, és a másiknak nincsen.” (*Ifjúkori művek*, 345–346.) A régebbi korok kedvezőbbek voltak az ilyen „nagy forma” létrehozására, mert a „rend”, amit Lukács, sok kortársához hasonlóan, a saját korában oly hajszoltan keresett, régebben mintegy magától adva volt: „Valamikor [...] a művészetet nem az élettől való erőszakos elkülönültsége tette magában zárttá és csak belső törvényeit követővé, hanem önmagáért volt, mert önmagáért van minden becsületesen elvégzett munka; mert a közösségnek, ami számára készül minden,

* Elhangzott előadásként a pécsi egyetem filozófiai doktori iskolájának Lukács-szemináriumán, 2009 szeptemberében.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

érdeke, hogy az úgy készüljön, mintha más célokat nem is ismerne, mint az önmagában való tökéletességet.” (Uo., 322.) Így például „Storm élete egészségesen nem problematikus és biztos” (uo., 326); mert habár nála „nincsen már meg a régi, nagy epikusság monumentalitása, mint még Jeremias Gotthelfben megvolt”, ám ugyanakkor „a hanyatlás hangulata, ami körülveszi azt, nem elég tudatos és nem elég erős ahhoz, hogy tragikusan monumentálissá váljék, mint később Thomas Mann »Buddenbrooks«-jában” (uo., 349). Storm „az utolsó régimódi nagy német polgári lírikus” (uo., 351); ennek magyarázata pedig, hogy „Németországban sok – főleg gazdasági – fejlődés sokkal később következett be, mint máshol, és sok régi társadalmi forma és még több életforma sokkal tovább maradt életben, mint bárhol másutt. És a múlt század közepén még vannak német városok, a perifériákon különösen, ahol még ép és erős és eleven a régi polgárság, ami a mainak a lehető legélesebb ellentéte” (uo., 330–331); ilyen periféria Keller esetében Svájc, Storm esetében Schleswig. A régi, középkori céhes polgárság ereje és biztonsága még szervesen sugárzik a régi művészet rendjéből és harmóniájából – a 19. századi kapitalisztikus korszak romantikus áramlatai már csak sóvároghatnak utána: „Valahogyan a munka a döntő itt, és nem az eredmény – itt függ össze ez a művészetfelfogás a legmélyebben és legszigorúbban a mesteremberi tökéletesség után vágyódó romantikusok aranykorával, a középkorával. De az, ami náluk – éppen, mert vágyódtak utána – örökre teljesülhetetlen kellett, hogy maradjon, az itt, amennyire ez csak ma lehetséges, meg lett közelítve. Azokat éppen vágyaik választották el vágyuk tárgyától; vagy talán vágyódásuk csak jelképe volt az áthatolhatatlan űrnek közöttük. Bizonyos, hogy [...] Leibl egészen közel jutott Holbeinhez, olyan közel, ahogy csak hozzá jutni lehet, és az angol preraffaeliták oly távol vannak a firenzeiektől, amilyen nagy távolság egyáltalában elképzelhető.” (Uo., 330.) A már kifejtett kapitalizmus viszonyai között ugyanis, mutat rá Lukács, így alakul minden romantikus helyzete: „Ma vágyva tekintenek vissza erre az időre [ti. a középkorra], a bonyolódott lelki életű emberek hiszterikus, eleve teljesülhetlenségre ítélte vágyaival. Tehetetlen vágyakkal gondolnak arra, hogy volt idő, amikor nem a zsenialitás erőfeszítései kellettek a tökéletesség gyenge megközelítéséhez, de amikor a tökéletesség a természetes dolog volt, az, aminek ellenkezője el sem képzelhető. Amikor életforma volt a munka tökéletessége, és a munkákat csak fokok választották el egymástól. A művészi lelkiismeret rousseau-izmusa ez a vágyódás; tehetetlen, romantikus vágyódás valami elérhetetlen, valami csak álmokban látott, formavíziókba behelt kék virág után.” (Uo., 322.) A Kék Virág, mint tudjuk, Novalis által megfogalmazott jelkép volt.

Storm művészetének szociológiai közege: „Német kisvárosok egyszerű lakói, a kispolgároktól, néha munkásoktól, fel [...] egypár régi patriciuscsaládig. Csendesen folyik le mindenütt a hétköznapi élet, amíg egyszerre lesújt a sors... [...] Az idillek hangulata nagyon rokon [a] tragédiakéhoz, és szépségük egy gyökérből sarjadt azokéval. [...] Mind a kettőben viharfelhők csomósodnak az emberek feje felett, és mind a kettőben ugyanavval az érzéssel várják az emberek a villám lecsapását; csak egyszer lecsap a villám, és máskor nem.” (Uo., 339 sk.) Storm idilljeiben „megvan tehát a tragédiák sorszerűségének érzése” (uo., 342). Ez azonban, szembenézve a realitásokkal – végül is úgy

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tűnik föl –, mégis inkább csak a múlt. Storm talán még joggal láthatta úgy, „hogya a mai novella a legszigorúbb, a legzártabb prózai műfaj, a drámai forma édestestvére” (uo., 344); a modern novella azonban sajnálatos módon már nem tartja magát a forma e zárt-ságához: „A modern novella [...] tartalmilag túlmegy a novella lehetőségein. Finomab-bak, mélyebbek, többet átfogók és súlyosabbak lesznek témái, mint amit a novellaforma elbírna, és ezért, az első pillanatra talán paradox módon, kevésbé mélyek és kevésbé finomak lesznek, mint a régi egyszerű novellák voltak.” (Uo.)

A korai polgáriság kézműves-művészeinek világa a Storm művészi világa: „Mester-emberi becsületesség: ez a lényege ennek az esztétaságnak, és itt függ össze elválasztha-tatlanul és mélyen az életberendezések mesteremberien, polgárian primitív becsületessé-gű végigvitelével. [...] A művészet náluk [Stormnál, Kellernél, Fontanenál], mint a régi mesterember-művészeknél, éppen úgy életmegnyilvánulás, mint minden más, tehát a művészetben-élés ugyanazokkal a jogokkal és kötelezettségekkel jár, mint bármely más emberi – polgári – tevékenység.” (Uo., 329–330.) És ez összefügg azzal, hogy a Storm által ábrázolt világ emberei is ilyenek: „Erősek, egyszerűek, szókék és biztos járásúak a férfiak, és csendesen, némán elmélázóak, és még szókébbek a lányok és az asszonyok. És szinte úgy látszik, mintha a gyermekidillek csendes napsütései ugyanazok lennének mindenki számára, mintha ugyanazok a kis örömök és szelíd bánatok adnák meg ezek-nek a felserdüléseknek halk, monoton, népdalszerű muzsikáját. És úgy látszik, mintha a sorsok is ugyanazok lennének mindenki számára...” (Uo., 333–334.) Ám itt mégsem valamely szürke monotóniáról van szó. Sokkal inkább az a helyzet, „mintha minden egyes ember és történet csak része volna egy nagy szimfóniának, ami, akaratlanul talán, és ki nem mondottan mindenesetre, összességeikből magától zeng össze; mintha mind-egyik csak egy nagy ballada vagy balladatöredék lenne, annak az anyagnak egy része, amelyből majd valamikor egy nagy eposz, a polgáriság nagy eposza fog megszületni” (uo., 334). Nem hangsúlyos ugyan, de nem is véletlenszerű itt a népdal, a ballada, az eposz említése: hiszen valamennyi a régebbi korok világára, a patriarchalizmus viszonyaira utal. Mert milyenek is e korok emberei lélekben, mi is adja szilárd belső tartásu-kat? A válasz erre: „Kívülről jön a sors, és az emberek belső ereje tehetetlen vele szem-ben, de ugyanazért annak is meg kell állnia a lélek házában küszöbén, és nem lehet oda belépnie soha; csak tönkretelheti ezeket az embereket ez a sors, de meg nem törheti őket soha. [...] De ez a sors nem valami mítikus, természetfeletti hatalom, nem emberfeletti hatalmak kezének belenyúlása a közönséges életbe. [...] Ez a sors [...] az egyszerű em-beri viszonyok ereje, emberi gondolatok, emberek közötti megegyezések, előítéletek, szokások és erkölcsi parancsok ereje. Storm világában nincsenek belső összecsapások egy ember lelkében kétfelé húzó lelki hatalmak között; a kötelesség, a teendő valami minden vitát kizáró biztonsággal van – ha kimondhatatlanul is – előre és örökre megál-lapítva, és csak az alkalmazása körül lehetnek ingadozások.” (Uo., 335.) Mondhatni, bűnbeesés előtti állapot ez: *imnen* van jón és rosszon. „Ezek az emberek képtelenek ros-zszat cselekedni” (uo.); és így persze jót sem voltaképp: „Jónak lenni nem érdem, talán szerencse, [...] mindenesetre előkelőség: arisztokráciát teremt, távolságokat konstruál az emberek között.” (Uo., 338.)

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2017. évfolyam 4. szám

Egy szociologizáló megközelítés tehát csakugyan jelen van a Lukács főntebb hivatkozott levelében jelzett két esszében, de ettől Lukács 1911 után már inkább szabadulni igyekezett: „Azonkívül akkoriban a minden szociológiai túlmutatót az esztétikai jelenségek döntő tartalmában még túlságosan föloldódni hagytam a szociológiáiban” – mentegetőzik a drámakönyv németül megjelent részlete „Vorbemerkung”-jában (*Zur Soziologie des modernen Dramas*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1914). Ugyanakkor jeles német olvasók éppen ezeket az esszéket értékelték a legtöbbször. Karl Scheffler például ellenszenvesen fogadta a Popper-nekrológ „bombasztikus” stílusát a közvetítő Paul Ernstnek írt levelében (lásd *Lukács György levelezése*, 431–432), mire Lukács ezt írta Ernstnek (1911. december 10.): „A »Storm« révén talán eljut Scheffler odáig, hogy megértse a dolgaimat: ez a legkönnyebb és a legközérhetőbb írásom.” És valóban, ez tényleg jó hatást tett. Baumgarten Ferenc 1912. július 8-i levele szerint Jonas Cohn és Heinrich Rickert még csak részben olvasták ugyan a könyvet, de mindkettőnek a „Storm” tetszik a legjobban. Ernst Troeltsch pedig 1912. augusztus 1-jei levelében szintúgy különösen a „Novalis”-ről és a „Storm”-ról nyilatkozott kedvezően: „[N]agyon finom és találó megjegyzéseket tartalmaznak. A romantikát én mindig is így fogtam fel. Az Ön Storm-felfogása ezzel szemben valami újat és meggyőzőt jelent számomra.”

Mindezeknél fontosabb azonban az a hatás, melyet a Storm-esszé Thomas Mannra gyakorolt. Egy ilyen témájú cikket (*Theodor Storm*) maga is írt később (1930-ban), s ez ugyanolyan képet rajzol, mint a Lukácsé volt, sokszor ugyanazokkal a motívumokkal; de itt föltehetőleg nem hatásról, hanem párhuzamról van szó. Mann erősebben emeli ki azonban Storm bizonyos fokú múltba fordulását: „Szülőföldhöz kötöttségében van valami költőileg különös, amit a nyárspolgár hiszterikusnak találhatna – lényegileg olyan vágyakozás, nosztalgia, *honvágy* ez, amelyet semmiféle realitás sem csillapíthat, mert teljességgel arra irányul, ami elmúlt, elsüllyedt, elveszett.” (*I. m.*, 168.) És a jellegzetes észak-német kisvárosi miliőn túli, még mélyebb rétegeket mutat föl Storm patriarchalizmusában: „Stormban valóban megvan – s nagyon erősen – az északgermán pogányság számos vonása, amely polgáriatlanul szabad és pozitív viszonyát az érzékihez a művészi alkaton túlmenőleg is érthetővé teszi, és ehhez a viszonyhoz éppoly erősen kapcsolódik, mint törzsi hazaszeretetéhez. Meg kell gondolnunk, hogy abból a későn és csak felszínesen keresztyén hitre térített közösségből származik... [...] vonzalmát a babona, a kísértetlátás iránt, amely szintén keresztyénség előtti állapotának tartozéka volt, és amelyet Gottfried mester világosabb, keményebb, délibb értelme megfoghatatlannak talált...” (*Uo.*, 175, 177.) Gottfried mester természetesen Keller, akinek „aranyfényű kedélyessége csupán másfajta, népiesen-délibb megnyilvánulása annak a német művészeszménynek, amelyet Storm is megtestesít” Mann szerint (*uo.*, 161); habár itt ezen túlmenő és lényegibb különbségeket is megláthatott volna Schleswig és Svájc írója között. Viszont ő is kiemeli, mint Lukács, hogy Storm „a novellát, ahogy ő értelmezte: a dráma epikus növérét, azóta még el nem ért csúcsra emelte” (*uo.*, 182).

Lukács esszékötetének egykorú nagy hatása Thomas Mannra azonban dokumentálható a zürichi Thomas Mann Archivumban fennmaradt részletes jegyzeteiből (vö. Judith Marcus könyvében: 189 sk.). Az író néhány évvel később nyilvános tanúságot tett erről a

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

hatásról, *Egy apolitikus ember elmékedései* című híres-hírhedt könyvében. (A cím fordítása félrevezető: a *Betrachtungen eines Unpolitischen* nem egy apolitikus, hanem egy nem-politikus, tehát a politikát nem ignoráló, hanem elutasító ember elmékedéseit jelenti.) Ennek *Polgáriasság (Bürgerlichkeit, tehát helyesebben: „Polgáriság”)* című fejezetében (i. m., 90 skk.) a következőt olvassuk: „Lukács Györgynek, a fiatal magyar esszéistának van egy szép és mély könyve, *A lélek és a formák* című, és ebben található egy tanulmány Theodor Stormról, amely egyúttal »Polgáriság és l’art pour l’art« viszonyának vizsgálata – és e vizsgálódás, mikor évekkkel ezelőtt olvastam, mindjárt a legkiválóbb eszmeftuttatásnak tűnt, amely erről a paradox tárgyról valaha készült. Úgy vélem, annál is több joggal idézhetek belőle, mivel a szerző itt talán rám gondolt – és egy helyen ténylegesen meg is említ. Az olyan tudásra, amelyhez a magunk létevel hozzájárultunk, kétségkívül különleges jogot formálhatunk; és amikor magunkhoz vesszük, nagyjából annak az atyának a helyzetében vagyunk, aki mosolyogva okul tudós fia tanításából. – Lukács tehát mindenekelőtt különbséget tesz amaz idegen, erőszakos és maszkszerű, aszketikus-orgiasztikus burzsoá lét között, amelynek leghíresebb példája Flaubert, és amelynek lényege az élet sorvasztó tagadása a mű javára [és amelynek maga Lukács is példája volt, bár ezt Mann nem tudhatta] – valamint egy Storm, Keller, Mörike valódi polgári művészléte között, amely a jelzője paradoxonját voltaképp csak azáltal valósítja meg, hogy a polgári foglalkozásra alapozott polgári életvitelt összekapcsolja a legszigorúbb művészi munka küzdelmeivel, és amelynek »a kézműves rátermettsége« a lényege. »Polgári hivatás mint életforma«, írja Lukács, »ez legelőször és legelső sorban az etika uralma az életben. Tehát a rendszeresen, a szabályosan ismétlődőnek, a kötelességszerűen visszatérőnek, a kellemes vagy nem-kellemes voltától függetlenül mindig megteendőnek uralma az élet felett. A rend uralma a hangulatok, az állandóságé a pillanatnyiságok, a nyugodt munkáé a szenzációkból táplálkozó zsenialitás felett.« [Vö. Lukács, 324.] És a folytatásból kiderül, hogy Lukács ezt az etikai-kézműves mesterség-gyakorlást, ellentétben Flaubert szerzetesi esztéticizmusával, akinek polgári életvitele nihilista maszk volt, a polgári művésztípus germán alakjának tekinti: esztéticizmus és polgáriság, hangoztatja, itt zárt és legitim életformát alkot, és pedig *német* életformát; sőt, artisztikumnak és polgáriságnak ez a keveréke képviseli az európai esztéta-lét sajátosan német változatát, a német *l’art pour l’art*-t. [Vö. Lukács, 328.] Ez nagyszerű – roppant finom és igaz!” (Uo., 90–91; helyenként javítva.) Majd fölteszi a kérdést: „De vajon szabad-e nemcsak dicsérnem, hanem magamra is ismernem benne?” Hiszen nála hiányzik a rendszeres polgári foglalkozás, és ő is kacérkodott a mű javára történő lemondással az életről (lásd uo., 91–92) – netán épp ellenkező hajlama miatt, merthogy némelyek szerint az 1897-es *Der Bajazzo* (magyarul: *A pojáca*) valójában egy ironikus önarckép vagy karikatúra. A döntő azonban az etika uralma: „A »szépség« számomra mindig olyasvalami volt, ami a szellem taljánjainak [!] való – alapjában véve nincs benne semmi német, és különösképpen nem a német-polgáriság művészi ízlése szerint való dolog. Ebben a szférában túlsúlyban van az etikum az esztétikummal szemben... [...] én soha nem éreztem magam a szó szoros értelmében »esztétának«, mindig moralistának éreztem magam.” (Uo., 94.)

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

A német polgáriságnak ez a kultúrája az, amelyet Mann az egész műben védelmez a burzsoázia civilizációjával szemben: „[T]örténelmünk polgári korszaka, amely a szellemi és lovagit követte, a Hanza korszaka, a városok korszaka – merőben kultúrkorszak volt, nem politikai, a polgár nem a lovag politikai örökébe lépett. Mégis teljességgel nemzeti korszak volt ez, [...] a német típus elmélyülése, [...] ez ennek a politikamentes polgári kultúrának a műve...” (Uo., 101.) A szemrehányásra, hogy „átaludta” a tradicionális német polgár átváltozását burzsoává, azt feleli, hogy talán igen: „[G]yermekkoromat és kora ifjúságomat egy önálló államiságú, oligarchikus északnyugati városi demokráciában töltöttem, egy erősen konzervatív jellegű ópolgári-méltóságteljes közösségben [...] Ha visszaemlékszem arra a hangnemre, amely apám és raktármunkásai között uralkodott, nemigen vagyok hajlandó elhinni, hogy az emancipáció és a szociális törvény különösebben előmozdította volna az emberiséget és az emberi méltóságot...” (Uo., 122 sk.) De talán mégsem, folytatja: „Thomas Buddenbrook nemcsak német polgár, hanem modern burzsoá is... Tulajdonítok némi fontosságot annak a megállapításnak, hogy a gondolatot, miszerint a modern-kapitalista pénzkereső ember, a burzsoá, mint a hivatásbeli kötelesség *aszketikus eszméjének* híve, a protestáns etika, a puritanizmus és a kálvinizmus teremtménye, teljesen a magam erejéből, olvasmányok nélkül, közvetlen megérzés útján ismertem fel, és csak utólag, nemrégiben vettem észre, hogy ezt ugyanakkor tudós gondolkodók is kigondolták és kimondták” – nevezetesen Max Weber, Ernst Troeltsch és mások (vö. uo., 128–129).

Ám a német polgáriság apológiája egyben polémia is. Sok mindenkivel, de elsősorban fivérével, a néven nem nevezett Heinrich Mann-nal, akit visszatérően mint „civilizációs irodalmárt” (*Zivilisationsliterat*) emleget. Kultúra és civilizáció háborúja – mondja – nemcsak Németország és a Nyugat között zajlik, hanem mint Németországon belüli *testvérháború* is (kiemelés az eredetiben) – sőt talán még ennél is többről van szó: „Azt mondtam, Németországnak ellenségei vannak saját falai között, azaz a világdemokrácia szövetségesei és támogatói. Lehetséges, hogy ez kicsiben is megismétlődik, és lehetséges, hogy saját konzervatív bensőmben is őrzök olyan elemeket, amelyek előmozdítják Németország »haladását«? [...] És miféle részem volna ez akkor? Talán az *irodalmi*? Mert az irodalom [...] eredendő lényegénél fogva demokratikus és civilizatorikus; *ugyanaz*, mint a demokrácia és a civilizáció.” (Uo., 35; előszó.) Ez a több szempontból is meghökkentő gondolat mintegy előre jelzi, hogy az író már most ingadozó véleménye később alkalmasint változni fog.

A fordulatra majd 1922–23-ban fog sor kerülni, amikor Thomas Mann elfogadja a Weimari Köztársaság demokráciáját, s a későbbiekben szilárdan ki is tart mellette. Egy előkészítő periódusa ennek a fordulatnak az 1918–19-es forradalmi válságidőszak, amelyet Mann a bajor fővárosban, Münchenben él át, és jóformán közvetlenül szemléli a Bajor Tanácsköztársaság kikiáltásának és megdöntésének véres bohózatát. Alapbeállítottsága ekkor még mindig a nyugati civilizáció elvetése, ezért kacérkodik a szocializmus eszméjével, ha a gyakorlatával nem is. Egy 1919. január 31-i naplóbejegyzése: „Kénytelen voltam a kapitalista internacionalizmussal szembeállítani a szocialistát, amely bizonyára sok hamis kenetességet hordoz kívül s belül egyaránt, de ellentétéhez

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

képe, amit csak elítélni lehet, maga az erkölcsösség és az emberség.” (*Naplók*, I, 65.) Egy másik, március 22-ről: „Egyre nagyobb rokonszenvet érzek minden iránt, ami a Spartacus-csoportban, a kommunizmusban, a bolsevizmusban egészséges, emberi, nemzeti, Antant-ellenes és *politika-ellenes*. Nem is olyan ostoba a pletyka, miszerint állítólag »beléptem a Független Szociáldemokrata Pártba.«” (*Uo.*, 74.) Mindez közvetlenül befolyásolja *A varázshegy* lassan eredményhez vezető munkálatait. Naplóbejegyzés, április 17.: „A reakciónak (középkorszertet) és a humanista felvilágosodásnak a konfliktusa teljességgel történelmi és háború előtti. A szintézis, úgy látszik, a (kommunista) jövőben következik majd be. [...] Bungének és Settembrininek egyformán nincs igaza, és mégis igaza van.” (*Uo.*, 82.) Settembrini, a talján (vö. föntebb: „a szellem taljánjai”) régóta eltervezett figura volt, nézetei az „irodalmár”, különösképpen a „civilizációs irodalmár” nézetei voltak. (Külső megjelenését Mann, ha igaz, Leoncavallóról mintázta volna – vö. föntebb: *Der Bajazzo*.) Ellenfeleként előbb egy, Mann saját korábbi konzervatív nézeteit képviselő lelkész, Bunge volt tervezve, de a mostani események hatására Mann terve megváltozik, amint azt május 2-i naplóbejegyzése mutatja: „Beszélgettünk még az orosz zsidóról is általában, a világmozgalom eme vezérééről, erről a robbanásveszélyes keverékről: a zsidók intellektuális radikalizmusának és a szlávok Krisztus-rajongásának erről az elegyéről. Az olyan világnak, amelyben még él az önfenntartás ösztöne, minden mozgósítható energiájával és statáriális szigorúsággal kell eljárnia ezzel az emberfajtaival szemben. [...] Gondolkoztam annak a lehetőségén, hogy az orosz-chiliasztikus-kommunista dolgokat belevonom *A varázshegybe* is.” (*Uo.*, 87.) Így formálódik ki Naphta figurája, akinek külső megjelenéséhez a mintát Mann később majd Lukácsban találja meg.

Térjünk azonban még vissza az *Elmélkedések* ama gondolatához, miszerint az író *A Buddenbrook ház* megírása során – minden külön tanulmány nélkül, pedig e tekintetben aztán igencsak alapos ember volt – fölismerte: a tradicionálisból kifejlődő modern polgárság formálódásában fontos szerepet játszik a protestantizmus, a puritanizmus, a kálvinizmus. Csakhogy Mann írói világának emberei, és Storm írói világának emberei még inkább, nem a kálvinizmus, hanem a lutheranizmus vallási közegében élnek, és Mann pontosan ugyanolyan nagy hangsúllyal említi szellemi elődei között Luthert, mint Kantot. Mármost számosan vannak – közülük Franz Borkenau idézése lenne itt a leginkább kézenfekvő –, akik úgy vélik: mindez a modern polgári haladás csakis Kálvin érdeme, mert Luther szerepe inkább negatív. Alapvetően három dolgot szoktak fölírni Luthernek a Kálvinnal való szembeállítás során: 1. a megigazuláshoz Isten kegyelmén kívül csak a hitet tartotta szükségesnek, elutasítva a cselekedeteket; 2. a felsőbbiségeket Istentől valónak tekintette, ezzel csak a belső szabadságra korlátozva a keresztény embert; 3. különösen is akadályozta a modern gazdasági tevékenységet, a kereskedő- és pénz-tőke elleni támadásaival.

Ad 1: A keresztyén ember szabadságáról szóló korszakalkotó művében (1520) Luther maga is fölteszi a kérdést, hogy az embernek, ha csak a hit által igazul meg, vajon tétlenkednie kell-e. Szenvedélyesen válaszol: „Nem így, gonoszok, nem így! Ez ugyan igaz volna, ha teljességgel és tökéletesen belső és lelki emberek volnánk. Ez azonban nem lehetséges [...] [a]míg testben élünk... [Az ember] a földön marad ebben a halandó

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

életben, amelyben szükséges, hogy saját testén uralkodjék és emberekkel társalkodjék. Ezzel már elkezdődnek a cselekedetek. [...] Teljességgel igaz az, hogy emberek előtt a cselekedetek alapján számít az ember jónak vagy rossznak, más szóval: a cselekedetek alapján lehet megmutatni és felismerni, hogy ki jó, és ki rossz... »Gyümölcsceikről ismeritek meg őket.« (I. m., 50, 55.) A cselekedetek tehát nem *okai* az ember megigazulásának, de lehetnek a *jelei*.

Ad 2: A felsőbbiségek vonatkozásában az alaptézis ugyan az engedelmesség, ez azonban nem jelenti azok föltétlen igenlését: „És ámbár zsarnokok erőszakot vagy jogtalanságot művelnek, [...] mégsem árthatnak nekünk, amíg nem Isten ellen vannak.” (Uo., 64.) És ha választani kell, hogy inkább Istennek engedelmeskedjünk-e, vagy az embereknek, a válasz természetesen az, hogy Isten törvényének.

Ad 3: A *Von den Kaufshandlung und Wucher* (1520/1524) egyfelől kétségkívül a nagy gazdagság és a gátlástalan haszonszerzés bírálata, másfelől a tisztességes haszon védelmezése. Mint mondja, inkább legyünk Istennel szegények, mint az ördöggel gazdagok. „Nem tagadható azonban, hogy a vétel és eladás szükséges dolog, melyre [...] keresztyéni módon szükségünk van, különösen a szükségünket és tisztességünket szolgáló dolgokban”; ellenben nincs szükség például Indiából behozott luxuscikkekre, mint fűszer, selyem, arany. (I. m., 184–185.) Az alapprobléma szerinte ez a praktikus kereskedő-szabály: „Az árumat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron csak tudom.” Azonban a helyes gondolkodás ez lenne: „Az árumat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron kell, vagy amennyire helyes és jutányos [*billig*].” (Uo., 186–187.) A munkásokat illetően a bibliai alapelv: „méltó a munkás a maga bérére”, és hogy ez mennyi legyen, arra nézve kiindulópont lehet az összehasonlítás egy átlagos napszámosal (*Taglohner*) (uo., 188, 190). Ezekkel az elvekkkel Luther a puritanizmus egyfajta megelőlegezését adja voltaképpen, bár tényleg inkább hagyományos, mint modern polgári közegben.

Ami Kálvint illeti, ő elvileg és a lényegét illetően ugyanazt mondja, mint Luther. Ugyanakkor valóban vannak köztük bizonyos hangsúlybeli különbségek, amelyek a későbbi fejlődés során, tehát a lutheranizmusban és a kálvinizmusban, már lényegessé válnak. Lutherral szemben például nagyobb hangsúlyt kap nála, hogy „mennyire nem állhat meg a hit jó cselekedetek nélkül, noha hit által nyerhetjük el Isten irgalmasságából ingyen az igazságot”, és pedig Krisztus közbenjárása folytán (*Tanítás a keresztyén valásra*, 152–153). Ennél is fontosabb azonban, hogy Kálvin gondolatvilágának középpontjában nem egyszerűen a megigazulás, hanem a megigazulás *bizonyossága* áll. Ő erősebben kiemeli, hogy a hit mit sem ér Isten kegyelme nélkül, mert valójában csak az játszik aktív szerepet a megigazulásban: „a hitnek tisztán elfogadó (passzív) szerepe van, mivel Isten kegyelmének elnyeréséhez semmivel sem járul hozzá” (uo., 156). Mivel azonban a kálvinista hívő meg kíván bizonyosodni predestinációs kiválasztottsága felől, ezért ő módszeresen keresi a – mint láttuk, Luthernél is meglévő – *jeleket*. E gyakorlati irányultságú vallásosság, amint Max Weber megmutatja, sajátos, új típusú viszonyt hoz létre ember és Isten között: „[M]ár Calvin szerint is, még oly fennkölt legyen is egy pusztá érzés és hangulat, akkor is lehet csalfá; a hitnek igazolnia kell magát objektív

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

működésében, hogy a certitudo salutis megbízható biztosíték lehessen. [...] A későbbi puritán saját magatartásához hasonlóan ellenőrizte Istenét is, s élete minden fordulójában az ő kezét látta. Tudta tehát, Calvin eredeti tanításával ellentétben, Isten miért intézkedett így vagy úgy. Az élet üdve úgyszólván egy üzlet menetéhez hasonlított.” (A protestáns etika, 153, 175.) És hogy Luther oly élesen bírálja a nagykereskedőket és bankárokat, ez sem önmagában probléma, Kálvin is megteszi; inkább hogy a hivatásban való beigazolódás és Isten titkos kiválasztása mint a szorgos munkára való ösztönzés bár nála is megvan, de háttérben marad.

Ernst Troeltsch rámutat, hogy ez az odafordulás a világ felé a kálvinizmusban olyan vonásokat ébreszt föl, mint erkölcsi elemek átvétele a szektavallásból, illetőleg közelítés a zsidó morálhoz. „Ez vezeti a kálvinizmust mindenütt a szervezett és agresszív közösség-képződéshez, az egész társadalmi élet tervszerű kimunkálásához, egy »keresztény szocializmushoz«, mely persze lényegileg nem, mint a modern, a magasabb szellemi kultúra anyagi-gazdasági előfeltételeire figyel, s a kapitalizmus és industrializmus által keletkezett modern osztályproblémához semmi köze nincs, mely azonban mindenesetre előírja a közösség gondoskodását az életérdekek összességére nézve...” (Die Soziallehren, 641–642.) A fő etikai pontok itt a „világon-belüli aszkézis” (innerweltliche Ascese), az aszketikus-utilitarisztikus etika, s nem utolsósorban a demokratikus-alkotmányi vonások. Kálvin lényegileg a népszuverenitás elve alapján áll: „A »Cri au peuple« az összes súlyos esetben Calvin és követői számára az ultima ratio.” A prédikációiban Kálvin ennek jegyében fölizgatta a népet, denunciálta és megdorgálta az istentelen és esztelen kormányzati szabályokat, befolyásolta a választásokat. (Lásd *uo.*, 684.) Másfelől Troeltsch viszont Luther esetében joggal kiemeli tanítása alapvetően vallási jellegének fontosságát: Luther ugyanis éppen a tiszta vallásos hit megújításával tudta valójában elindítani a reformációt. A tanítása nyomán kifejlődött lutheranizmus az elmaradott Németországban nem is tudott ezen igazán túllépni – ezt a túllépést a Kálvin rokon tanítása nyomán Nyugaton kialakult kálvinizmus tette meg. Luther nélkül nincs reformáció, Kálvin nélkül nincs modern vallásosság.

A lutheranizmust tehát úgy foghatjuk föl, mint a protestantizmus kezdetibb jellegű, a kálvinizmust pedig mint kifejlettebb formáját. A németországi lutheranizmussal csakis az volt a baj, hogy – bizonyos törekvések ellenére, mint a pietizmus – nem tudott a kálvinizmus irányában továbbfejlődni. Szerepe így is jelentős volt. Weber kiemeli, hogy a „Beruf” fogalmában már eleve van ugyan egy vallásos képzet, de mai világi értelme csak Luther bibliafordítása óta létezik. Troeltsch pedig, hogy a reformációnak minden társadalmi osztályban és rétegben volt ugyan hatása, de főleg mégis a polgárság körében. Ezt a hivatástudatot látjuk viszont Theodor Storm tradicionális és Thomas Mann modernitás felé fejlődő polgárainál, erről szól – az egyébként szintén lutheránus – Lukács György esszéje.

Helmuth Plessner az újkori német fejlődésről szóló könyvének kifejező címe: *Die verspätete Nation* Nietzsche utal vissza: „Mi, Nietzschevel – és nemcsak vele – szólva, a túl-későn-érkezettek [die Zuspätgekommenen] vagyunk, és mint nemzet nem hozzuk be a történelmi késedelmet.” (I. m., 11.) A német patriotizmus nem a 17–18. században,

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

az újkor „klasszikus aranykorában”, hanem csak a 19.-ben alakul ki, a romantika és az antinapóleonzizmus jegyében, szemben állva a latinsággal (*welsches Wesen*), az udvari kultúrával, a fölvilágosodással, a civilizációval. Velük szemben saját büszke barbárságát védi: a Napóleon elleni háború, Luther reformációja, Widukind ellenállása Károllyal szemben mind-mind az óriások harca lesz Róma ellen, melyet még Arminius, a cheruszk kezdett. (Vö. *uo.*, 57.) És ezzel kapcsolatban alakul ki a *kultúra* sajátos német fogalma is, amely Plessner szerint nem más, mint „säkularisiertes Luthertum”, s amelyet Thomas Mann-nál volt alkalmunk szemrevételezni. A lutheranizmus a német kultúra nagy klasszikus teljesítményeit befolyásolta: Bach zenéjét és Kant filozófiáját. De itt megállt, és ez a tény a német „Sonderweg” problémáját, vele pedig a német „Mitteleuropa” koncepcióját hozza be a képbe. A német különút meglétét (pozitív vagy negatív értelemben) föltételezők úgy vélik, hogy Németország a modern kor kezdetén, a nemzetté válás európai folyamatainak során, letért a többi nyugati országgal addig közös pályáról, s azok fejlődésével szemben próbálta kialakítani saját identitását. Ezt is láthattuk Thomas Mann *Elmélkedéseiben*. Azonban – amint Mann jelzett ingadozása és későbbi fejlődése is mutatja – ez végül nem egy a Nyugaton kívüli abszolút, hanem csak egy a Nyugaton belüli relatív különutat jelentett; ami egyben a Nyugattal elvileg szembeállított *Mitteleuropa* meglétének tagadását is jelenti.

Az utólagos zárómegjegyzésekben Plessner egyébként utal rá, hogy bizonyos párhuzam áll fönn saját műve és az egyébként Simmellel egyenrangúnak nevezett Lukács könyve, a *Die Zerstörung der Vernunft* között. Ez a könyv mármost jelentős mértékben nem más, mint a fiatal Lukács bálványainak lerombolása, amelyek persze nagyrészt Thomas Mann idoljai is voltak annakidején. Például Dosztojevszkij, akinek hatalmas kultusza volt Németországban. Csakhogy míg Mann 1919-ben csak gondolatilag kacérkodott egy olyan úttal, amely őt Naphta szerepének tényleges eljátszására vihette volna, Lukács erre az útra valóban rá is lépett. A tizes évek *Dostojewski*-kézírataiban elutasítja Luther megalkuvását, s az ún. „rajongók” (*Schwärmer*) világa felé kezd tájékozódni. Ez pedig veszélyes út, amiről egy ízben Luther azt mondta: „Ezzel végzi minden eretnek, hogy végül kardot rántanak, gyilkossá válnak, amint ez meg is mutatkozott az ariánusokban és a pápaságban, és manapság Müntzerben, Zwingliben, az újrakeresztelőkben.”

Hivatkozott művek

- KÁLVIN [CALVIN] János, *Tanítás a keresztyén vallásra*, rövidített formában, ford. BÉKÉSI Andor, Bp., Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1986.
- LUKÁCS György *Levelezése 1902–1917*, szerk. FEKETE Éva, KARÁDI Éva, Bp., Magvető, 1981.
- LUKÁCS György, *Polgáriság és l'art pour l'art: Theodor Storm = L. Gy., A lélek és a formák: Kísérletek*, szerk. HÉVÍZI Ottó, SZIKLAI László, Bp., Napvilág–Lukács Archivum, 1997, 79–110; lásd *Iffjúkori művek*, szerk. TÍMÁR Árpád, Bp., Magvető, 1977, 322–351.
- LUTHER, Martin, *A keresztyén ember szabadságáról*, ford. PRÖHLE Károly = *Luther Márton négy hitvallása*, szerk. PRÖHLE Károly, Bp., Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1983, 33–73.
- LUTHER, Martin, *Von den Kaufshandlung und Wucher = Hutten – Müntzer – Luther: Werke in zwei Bänden*, Hrsg. Siegfried und Christa STRELLER, II, Berlin–Weimar, Aufbau-Verlag, 1989, 184–245.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

20. évfolyam 4. szám

- MANN, Thomas, *Egy apolitikus ember elmékedései*, ford. GYÖRFFY Miklós, Bp., Helikon, 2000.
- MANN, Thomas, *Naplók*, I, 1918–1921, 1933–1939: *Válogatás*, szerk. MÁDL Antal, ford. SCHWEITZER Pál, SOLTÉSZ Gáspár, Bp., Európa, 1988.
- MANN, Thomas, *Theodor Storm*, ford. SZABÓ Ede = Th. M. *Művei*, X, *Válogatott tanulmányok*, I, Bp., Magyar Helikon, 1970, 159–182.
- MARCUS, Judith, *Lukács György és Thomas Mann: Irodalomszociológiai tanulmány*, Bp., Áron, 2009.
- PLESSNER, Helmuth, *Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart etc., W. Kohlhammer, 1969.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- WEBER, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. JÓZSA Péter, SOMLAI Péter = M. W., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*, Bp., Gondolat, 1982, 27–290.

NAGY MÁRTON KÁROLY

A PÉLDÁZATTÁ ÍRT ÉLET
(Szempontok Bethlen Kata *Önéletírásának* elemzéséhez)

Tanulmányomban Bethlen Kata *Önéletírásának* vizsgálatát szándékozom újabb szempontokkal gazdagítani. A bemutatott gondolatmenet – régi magyarországi szövegek esetében kevésbé bevett módon – a mű első felének szövegközpontú elemzésen alapul, és abban a reményben született, hogy az általa nyert összefüggések és releváns kérdésfeltevések a későbbiekben termékeny módon járulnak hozzá az újabb történeti jellegű kutatásokhoz. Egy-két ilyen „továbbvezető” szempontra írásom végén magam is felhívom a figyelmet, de előrebocsátom, hogy ezek kidolgozása újabb tanulmányokat igényel.

A szöveg „önvallomása”: az Elöljáró beszéd

Az *önéletírás* egy öt fejezetből¹ álló bevezetővel (*Elöljáró beszéd a keresztyén istenfélő olvasóhoz*) kezdődik, melynek részletes vizsgálata elengedhetetlen a szöveg egészének elemzéséhez. Az *önéletíró* ugyanis leginkább itt nyilatkozik meg kiinduló gondolatairól, elbeszélői szempontjairól, itt vall azokról a célkitűzésekről, melyek alkotás közben vezették.

Az *Elöljáró beszéd* felhívja a figyelmet egy olyan kettősségre, amelynek feszültsége a későbbiekben is meghatározó a szövegben. A negyedik fejezetben az *önéletíró* világos célt ad a mű egészének, és előre levonja annak tanulságát: „ez az én feltett jó végem, hogy lássák meg mások a kegyelmes Istennek nagy erejét az én igen nagy erőtelenségemben. És ha kiknek az Isten nehéz keresztekét ad, vegyék észre azt innen is, hogy a Jóisten soha az övéire olyan próbákat nem ereszt, amelyeknek elviselésére elégendő

¹ A mű 219. nagyrészt igen rövid fejezetből (Németh László szavaival: strófaból) áll. A szakaszokra bontás valószínűleg utólagos tevékenység eredménye, tekintve Bod Péter szerepét a mű kiadásában. (MARKOS András, *Árva Bethlen Kata vallástétele és önéletírásának kiadatlan töredékei*, ItK, 1970, 67–75; Uő, *Bod Péter és Árva Bethlen Kata*, Református Szemle, 1969, 341–342.) A szöveget abban a formában vizsgálom, ahogy ránk maradt: nem próbálom megkülönböztetni *önéletíró* és szerkesztő munkáját. *Önéletíró*nak ennek megfelelően nem Bethlen Kata referenciális személyét tekintem, hanem – az *elbeszélő* terminus technicushoz hasonlóan – a szerző(k) szövegbeli jelenlétét.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

kegyelmet is ne adna.”² Ezzel kifejezi azt, hogy szándéka szerint miként kell értelmezni és befogadni a művet, meghatározza annak – általa várt és javasolt – olvasási kódját, és a tanúságtétel illetve példa, példázat műfajcsoportjához³ közelíti szövegét. Céljának deklarálása elővételezi az elbeszélő szövegszervező tevékenységét is, melyet – várhatóan – a tanulság felé haladó történetvezetés, annak alárendelt szövegépítés, és határozott, a szöveget kellőképpen uraló elbeszélői hang jelenléte jellemez. A fenti sorok tehát több értelemben is zárt kompozíciót sejtetnek. Ez az elbeszélői szándék az önéletírás egészét jellemzi, amint azt az újabb és újabb kijelentései is mutatják, pl.: „én vagyok a te [...] irgalmasságodnak és kegyelmességednek eleven példája”; „én mindenekelőtt példa lehetek”; „Írom sőt inkább azért, hogy [...] lássák meg, mely [...] gyönyörűséges végét adja az Isten az ő választott hívei szenvedéseiknek még ebben az életben, hát még a jövőben.”⁴

Az életút tanulságának kijelentése azt is sugallja, hogy az elbeszélő által *már megértett* történetet olvasunk, tehát a szöveget egy esetleges megértési folyamat eredményeként, végpontjaként mutatja be, és nem mint annak eszközét vagy terepét. A tapasztalatok előzetes feldolgozására – és ezzel együtt az indulatmentességre – az ötödik fejezetben kifejezetten ígéretet is tesz: „Semmi megbántásomat mindaddig fel nem írtam, valamíg [...] békességesen azt meg nem vizsgáltam, hogy józonen tehetnék arról ítéletet.”⁵

Azonban az *Előljáró beszédnek* – és magának a műnek – egyik legfontosabb belső ellentéte abból fakad, hogy ez az önéletírói célkitűzés nem valósul meg teljesen, miáltal ellentét jön létre a szöveg és az – e szándéka által hangsúlyosan jelen lévő – elbeszélő között. Már a rendkívül koherens, logikusan felépített bevezető fejezetekben is egy több-rétegű, nyitott és mélyen strukturált szerkezet bontakozik ki. A szöveg önmeghatározásával szemben ugyanis az első fejezet kezdő sorai a megértés, megismerés lehetetlenségét fogalmazzák meg: „Az Istennek bölcsessége mélységes, meglábalhatatlan, utai meg tudhatatlanok, ítéleti végére mehetetlenek, az emberi elme azokat fel nem éri; az Isten cselekedeteit csak csudálja, de azt nem kérheti: miért cselekszed ezt vagy amazt?”⁶ Az önéletírás nyitó gondolata Isten bölcsességének megismerhetőségét, ami a mű keresztény világképében mint legfőbb magyarázóelv jelenik meg, hatszor, hat különböző módon tagadja, ezáltal viszont ezt teszi meg az *Előljáró beszéd* tulajdonképpeni tárgyává. Tagadja a róla való gondolkodás lehetőségét, míg a szöveget az erről való beszéd szituációjában kezdi felépíteni. A szöveg tehát a tanúságtétel-jelleggel ellentétben kifejezi és ma-

² BETHLEN Kata *Önéletírása*, kiad., jegyz., utószó BITSKEY István, Bp., Szépirodalmi, 1984, 7. – Az idézet szerint tehát Németh S. Katalin megállapítása („az indíték az írásra – a vallásban ért sérelem a másvallással történt házasság miatt – minden szempontot háttérbe szorít”) csak feltételeken fogadható el: a műben a sérelem nem indítékként jelenik meg, és a szöveget inkább jellemzi a példázatoság, mint a hitvita-jelleg, bár bizonyos részei kétségtelenül ilyen jellegűek. Vö. NÉMETH S. Katalin, *Bethlen Kata Önéletírása és a XVIII. századi halotti beszédek*, ItK, 1984, 195. A szintén sokat emlegetett öntisztázó szándék is legfeljebb csak implicit marad a szövegben. Pl. SZÁVAI János, *Bethlen Kata modernsége*, Új Írás, 1985, 82.

³ A példa, példázat megjelölés tágabb, általános értelmében válik relevánssá a műre: olyan esemény, történet stb., amely egy állítás, egy erkölcsi igazság vagy tanítás igazának meggyőző bizonyítását segíti elő.

⁴ BETHLEN, *i. m.*, 144, 178, 177–178.

⁵ *Uo.*, 8.

⁶ *Uo.*, 5; vö. Róm 11,33–34.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

gában hordozza a megértés problémáját, sőt a későbbiekben – várhatóan – e megértésre vállalkozik. Ilyen módon megelőlegez egy olyan olvasási módot is, mely a művet mint egy hermeneutikai folyamat szövegi megvalósulását, történetét értelmezi.⁷ A megértés problematikája, az erre való törekvés valóban áthatja a mű egészét, és annak lejjebb elemzendő szerkezetében is fontos szerepet tölt be.

Isten megismerhetetlenségének tapasztalatát a Szentírás oldja fel, melyet az önéletíró már az első fejezetben segítségül hív gondolatai megfogalmazásához és bizonyításához. Legfontosabb kijelentése, mely a mű központi konfliktusa is, az Istent követő igaz emberek szenvedése: „gyakorta szokta szorosabban meglátogatni és ostorozni, akik öfelségéhez közelebb járulnak.”⁸ Ezt három bibliai idézettel támasztja alá,⁹ melyek tüzetesebb vizsgálata további tanulsággal szolgál. Az első fejezetben idézi Mózes harmadik könyvét: „akik én hozzám közel vagynak, azokban szenteltem meg, és mind a sokaság előtt megdicsőítettem”; a Zsidókhöz írt levelet: „akit szeret az Úr, megdorgálja, megostoroz pedig mindent, valakit fiává fogad”; a második fejezetben az Apostolok cselekedeteit: „hogy sok háborúságok által kellene nekünk az Istennek országába mennünk.”

Ha a szentírási citátumokat tágabb szövegösszefüggésükben vizsgáljuk¹⁰ – melyek ismerete mind az önéletíró, mind a korabeli olvasó esetén feltételezhető –, akkor az önmagukban egy hangnemű idézetek mögött feszült, többértelmű szövegeket láthatunk. Az ószövetségi szövegben Isten Áron fiait, miközben az Úr előtt szolgálatot teljesítettek, egy liturgikus vétségük miatt halállal bünteti. Áron, aki fiait meg sem gyászolhatta, keserűségében még papi szolgálatát sem képes ellátni. A történetben Isten közelsége tragédiák forrása, ami Áront eltávolítja az Úrtól. „Áron pedig mélyen hallgata” – utal a Szentírás a gyász tilalma miatt kimondhatatlan érzelmekre, ezek elfojtására. A leginkább harmonikus Zsidókhöz írt levélben a szenvedés megtalálja helyét ember és Isten kapcsolatában: tanítása szerint Isten atyai közelsége szükségképpen szenvedéssel jár. Az Apostolok cselekedeteiben a szenvedés Krisztus követéséhez rendelődik. Pált egyik térítő útja során megkövezik, majd abban a hitben, hogy meghalt, a városon kívülre vonszolják. De az apostol életben marad, és mint az Úr erejének élő példája önt lelket az üldözött tanítványokba. Isten szolgálata, Krisztus követése itt is szenvedést okoz, és a tanítványok hitét bizonytalanná teszi. A három szentírási szöveghely rávilágít arra, hogy míg az idézés szintjén – és a mű példázatossága szintjén – az Istenről szóló beszéd egyértelmű, világos, feszültségektől mentes, addig elhallgatva bár (ahogy „Áron mélyen hallgata”), de e szólam mélyén nagyon sok ellentmondás, értetlenség, kérdés feszül. Ezek a kérdések szerves részei az *Önéletírás* szövegének is.

Fontos rámutatni arra a párhuzamra, ami a bemutatott három szentírási szöveg és az önéletíró életútja között található. Bethlen Kata először elveszíti szeretteit, mint Áron,

⁷ Ez az olvasásmód általánosítható az önéletrajz műfajára, itt mégis mint önellentmondás jelenik meg. S. SÁRDI Margit, *Az önéletrajzi szelf és a 17–18. századi önéletírások = Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Egyetemi Műhely, 2007, 214.

⁸ BETHLEN, *i. m.*, 5.

⁹ 3Móz 10,3; Zsid 12,6; ApCsel 14,22. (A kiadásban 16. fejt. szerepel a valóban idézett 14. helyett.)

¹⁰ 3Móz 10,1–20; Zsid 12,4–11; ApCsel 14,1–28.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

majd Pálhoz hasonlóan testileg és lelkileg megtapasztalja a halál közelségét, végül önmagát példaként állítva, életéből példázatot írva bátorítja a hitükben szorongatottakat és kételkedőket, és megtalálja a szenvedés helyét istenkapcsolatában. De a három bibliai citátum utalásszerűen azt a lelki – és egyben hermeneutikai – utat is elővételezi, amiről az önéletíró tanúságot tesz művében:¹¹ a szenvedés miatti elkeseredésből, mely eltávolítja Istentől, eljut a csapások Isten atyai szereteteként való értelmezéséig, majd felismeri bennük Krisztus követésének módját, és mint keresztyént vállalja azokat.¹²

A szentírási idézetekben rejtetten jelenlévő hangnembeli sokféleség megjelenik az *Elöljáró beszéd* szövegében is. Az általános tónust adó nyugodt, Istenről beszélő narrátori hang („Az Istennek bölcsessége mélységes...”) változataként tűnik fel egy feszült, fojtott beszédmód, mely az Istentől kapott kereszték súlyát tematizálja: „Istennek tetszett [...] sok nyavalyák és igen nehéz kereszték alá rekeszteni, annyira, hogy [...] ritkán engedett csak pihenést is vennem. Sőt, midőn egyik keresztemet könnyebítette [...], akkor más, és újabb s terheesebb keresztet bocsátott erőtelen vállaimra.” Máskor az Istenről szóló beszéd Istenhez szólássá, imává alakul: „Jól vagyon édesatyám, édes Istenem...”¹³ Az ötödik fejezetben a szerző társadalmi, családi konfliktusainak elbeszélését készíti elő, az istenes tematika elhalványul. Ez előrevetít egy negyedik fajta beszédmódot is, melyben a narráció iránya elfordul Isten megértésének a keresésétől.

Az elbeszélői hangnem itt megjelenő rétegei kibontakoznak az önéletírás szövegében, sokszor önálló szólamná válnak. Az idézetekből is kitetszik, hogy ezek a szólamok elsődlegesen az önéletíró és Isten kapcsolatában nyerik el – egymáshoz viszonyított – értelmüket, mivel ennek a kapcsolatnak a harmóniájáról, feszültségeiről, a közeledések és távolodások dinamikájáról vallanak. Ez némileg ellentétben áll a deklarált elbeszélői szándékkal, a tanúságtétel-írás célkitűzésével – ennek leginkább a harmadik, Istenhez, vagy az első, Istenről szóló szólam felelne meg. Az előbbi kifejezi az önéletíró Istenhez tartozását, az utóbbi a közte és elbeszélése közti viszonylagos távolságot, amit a reflektált jelleg indokol, hiszen az önéletíró az *Elöljáró beszéd* szerint már megértette életének, sorsának tanulságát. Ha az elbeszélői hang kimozdul nyugalmából, és megjelenik a többi szólam – különösen az Istennel való kapcsolat feszültségét vagy a narráció tőle való elfordulását jelzők –, az megmutatja, hol nem tudja az önéletíró ezt a reflexív távolságot létrehozni vagy megtartani, illetve mely eseményt nem képes integrálni a példázat-jellegbe. Ez tehát a narrátori kompetencia hiányosságát mutatja; küzdelméről árulkodik, hogy önnön életének elbeszélését eredeti szándéka és célja szerint, mint példát építse fel.

A narrátori kompetencia végessége összefügg a megértés eredménytelenségével. Az elbeszélői hangban legtöbbször akkor tűnnek fel a példázat-jellegtől elütő szólamok, mikor életének olyan eseményeiről szól, melyekben nehéz felismernie Isten bölcsesség-

¹¹ Bethlen Kata lelki-hitbeli fejlődését önéletírása és imádságoskönyve alapján a következő tanulmányomban elemzem: NAGY Márton Károly, *Szépen elkészített grádicsok: Bethlen Kata lelki arcképe Önéletírása és Védelmeső erős pais című imádságoskönyve alapján*, Református Egyház, 62(2010)/10–12, 257–264, 282–288, 299–304.

¹² *Uo.*, 263.

¹³ Mindkét idézet: BETHLEN, *i. m.*, 6.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

gét. Példaként álljon itt két, egy-egy gyermeke halálát leíró szövegrészlet. Első házasságából származó fia, Sámuel halálát a példázatossághoz illeszkedő szólamban mondja el, távolságot felvéve a személyes tragédiától, hiszen Isten ez által megmentette katolikusnak keresztelt fia üdvösségét: „Nagy örömem volt azon, [...] hogy az én kedves gyermekemet magához vévén, nem engedte, hogy vallással szembeálló vallásban nevelkedjen fel.”¹⁴ Második házasságából született, református gyermekei haláláról viszont már az őszinte szenvedés hangján szól, mivel ezekben a veszteségekben érthetetlen maradt számára Isten akarata. „De ó, kimondhatatlan keserűség! [...] ez én szemeimnek egész gyönyörűsége, szívemnek vidámsága, kedves Zsigmondom éntőlem elvételék.”¹⁵

A fentieket összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy az *Előljáró beszéd* négy elemzői szempontra irányítja a figyelmet: a példázatosságra, a megértésre való törekvésre, a szöveg biblikusságára és az elbeszélői hang jellegére. A továbbiakban azt mutatom be, hogy ezen szempontok valóban relevánsak a szövegre nézve. Érvényességüket alátámasztja, hogy nem választhatók el mereven egymástól, hanem szorosan összefonódva tesznek lehetővé egy olyan elemzést, mely kidomborítja a mű elsőre talán nem látható szerkezeti vázát.

Az Önéletírás szerkezeti középpontja

A mű az alkotásfolyamat jellegét tekintve két nagy részre osztható. Az önéletíró életének egy pontján visszatekintve leírta addigi életét, majd miután az önéletírásban „utolérte magát”, bizonyos időközönként, félévente-évente tollat ragadva folytatta életének elbeszélését. A váltás 1744 novemberében következik be, miként a 163. fejezet után álló hetedik önéletírásbeli imádság datálásában, mintegy mellékes adatként tájékoztatja az olvasót: „az én ez világon való zsellérkedésemnek rendét eddig írárom le...”¹⁶

A szöveg első fele műfaját tekintve egyértelműen önéletírás, melyben az elbeszélés tárgyát az elbeszélés aktusától évek választják el. A második rész a naplóhoz közelít: itt ez a távolság sokkal kisebb, és megalkotása éveken át, a kéziratban talált részek¹⁷ tanúsága szerint legalább 1754-ig történt. Ennek megfelelően az elbeszélésmód is megváltozik: mind a távolságtartó értékelésre, mind a nagyobb ívű szerkezet formálására kisebb lehetőség nyílik. Mindezek ellenére a szöveg, bár szerkezete fellazul, mégsem válik naplószerűen töredezetté, mégpedig a tanúságtétel-alkotás, az *Előljáró beszéd*ben kijelentett elbeszélői szándék tudatos fenntartása miatt.¹⁸

¹⁴ *Uo.*, 38.

¹⁵ *Uo.*, 57. Németh S. Katalin bemutatta a mű és több halotti prédikáció sokszor szövegszerű egyezését, ezek alapján feltételezhető, hogy a református gyermekei, illetve férje temetésén elhangzott beszédek segítették az önéletíró emlékei felidézésében, megfogalmazásában. Ez magyarázza az *átélő én* hangjának jelenlétét a fejezetekben, de nem oldja fel ellentétét a példázatosság szólamával. (NÉMETH, *i. m.*, 196.)

¹⁶ BETHLEN, *i. m.*, 117.

¹⁷ MARKOS, *Árva Bethlen Kata...*, *i. m.*

¹⁸ Az erre vonatkozó szövegbeli példákat lásd a 4. lábjegyzetben.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2023. évfolyam 4. szám

Az olvasó számára az alkotásbeli és a belőle fakadó műfajbéli változásoknál sokkal inkább érzékelhető az imaszövegek 143. fejezettel kezdődő, gyakori beillesztése a műbe, melyek viszont valóban átalakítják a szöveg jellegét. Az önéletíró 17–18,¹⁹ legtöbbször önálló címmel és datálással ellátott imádságot szerkesztett be a szövegébe,²⁰ melyek különállásuknál és a fejezeteknél jóval bővebb terjedelmüknel fogva fellazítják a narrációt. Az elbeszélés tárgyának és folyamatának időviszonyát tekintve pedig az imádságok radikális egyidejűséget valósítanak meg, amennyiben feltételezzük, hogy a lejegyzés folyamatában, írásban születtek, tehát nem előzte meg őket egy szóbeli aktus. Így elbeszélés-technikai (temporális) szempontból – a leveleket, periratokat nem számítva – ez a harmadik szövegtípus az önéletírásban.

Mindez átalakítja a szöveg, az elbeszélő-imádkozó és az olvasó viszonyát, ebből következően az olvasás módját is. Az imádságok lendülete és érzelmi-indulati telítettsége ugyanis azt érzékeltetik, hogy az önéletíró szövegalakító tudatossága az imaszövegekben visszaszorul: itt igazítja írását legkevésbé a példázatosság célkitűzéséhez, és itt tárja fel lelkének mélységeit leginkább kendőzetlenül Istennek – és az olvasónak. Az értelmező szerepébe viszont így maga az olvasó lép, aki az imádságokban olvasható lelki folyamatokból rekonstruálja az önéletíró hitbeli útját és istenképének változását, ezzel folyamatossá téve az amúgy fellazuló narrációt.

E látványos változások tehát a 143. fejezettel kezdődnek a szövegben, amely után az önéletíró első ízben illeszt be imádságokat: rögtön négy, 1742–43-ban kelt könyörgést, majd pár fejezeten belül még három.²¹ Ez a hét imádság tematikailag, a bennük leírt lelki folyamat összefüggéseit tekintve együtt értelmezhető.²² Az itt elinduló narratív változásokon túl azonban az is erre a szövegcsoporthoz irányítja az elemzői figyelmet, hogy világos párhuzamok teremtenek kapcsolatot közte és az *Előljáró beszéd* között, amint azt lejjebb bemutatom. E párhuzamok és az így létrejövő belső keret e szövegcsoporthoz a mű szerkezeti középpontjává avatja.

Az első hét imádság abban a „kemény lelki harcban”²³ született, melynek elindítója az önéletíró első, a katolikus vallású Haller Lászlóval 1717-ben megkötött házassága miatti lelkiismereti válsága volt, ahogy azt a 136. fejezettel kezdődően elbeszéli. Az önéletíró az imádságok megírásának idejében az unitáriusból frissen megtért hévízi református eklézsiáért aggódott, aminek halála után az e házasságból származó, katolikus gyermekei lesznek birtokosai, előrevetítve az erőszakos katolizálás rémét. „A következő nyomorúságot okozza az én szerencsétlen házasságra való adattatásom.”²⁴ Figyelme tehát a huszonöt évvel korábbi eseményekre terelődik, és saját felelősségét, bűnösségét, vagy Isten

¹⁹ A 182. fejezetet, bár az önéletíró sem kezeli önálló imádságként (a *Védelmes erő paisba* sem kerül bele), sem a szakirodalom nem tekinti különálló imaszövegnek, joggal lehet akként olvasni.

²⁰ Markos András szerint ez is Bod Péter szöveggondozó munkájának köszönhető; MARKOS, *Árva Bethlen Kata...*, i. m., 347.

²¹ BETHLEN, i. m., 82–94, 103–107, 108–110, 116–117.

²² NAGY, i. m., 262–263.

²³ BETHLEN, i. m., 80.

²⁴ Idézet: *uo.*, 79; szövegösszefüggés: *uo.*, 77–80.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

szándékának jelenvalóságát fürkészi bennük. Ez a gyötrődés indította el a „felette nagy kísérteteit”, mikor „poklot és mennyet szívében hordozta”,²⁵ melynek lelki naplója a fent említett imádságok.²⁶ Ezekben azonban a lelki küzdelem konkrét kiváltó oka, az aktuális felekezeti ellentét mellett egy általánosabb tematika, a szenvedés, a keresztek, az Istentől való magárahagyatottság tapasztalata kerül mindinkább a középpontba.

A hét imádságnak íve van, mely a gyötrődésből, mikor „Isten egészen elrejtette volna orcáját”, a lelki újjászületésen keresztül, mikor az önéletíró felkiált: „Élek, én királyom!”, a lelki békéig, erőig vezet: „Légy csendességben már én lelkem, örülj és örvendezz a te megtartó Istenedben.”²⁷ Ezzel párhuzamosan istenképében a szigorúság oldódik és a szeretet veszi át a helyét; az Atya kizárólagos, központi alakját pedig egy szentháromságos tapasztalat.²⁸

Fontos kiemelni e belső konfliktus intellektuális (pl. „magamban arról gondolkodám”, „magamat igazítani ilyen gondolattal”²⁹) és visszatekintő jellegét (pl. „mikor visszanezék elmúlt [...] napjaimra s esztendeimre”³⁰). E lelki-szellemi küzdelem lényeges eleme a múlt (újra-) megértése Isten törvényeinek, akaratának a tükrében. A folyamat intellektuális voltát a megoldás, az előrelépés leírása is mutatja. Így imádkozik: „ismerhessem meg [...] a te csuda, de bölcs cselekedeteidet”,³¹ majd felismeri Krisztus és a megváltás szerepét üdvösségében. „Ebben a kemény harcban esmérteté meg énelem [...] az ő szerelmes szent fiának keserves kénszenvedésének drága hasznait...”³² A megértés szellemi folyamatának tehát elsődleges szerepe van e lelki küzdelemben, és ennek legfontosabb irányai az első házasságkötés konkrét és a szenvedés, az Isten adta keresztek általános élettapasztalata, ezen keresztül pedig magának Istennek a megértése.

Az *Előljáró beszéd* és a tárgyalt imádságok közti párhuzamosság alapja, hogy mindkét szövegcsoport tematikus középpontjában a szenvedés áll. Ebből nem egy gondolati azonosság fakad, több ízben pedig kiegészítik egymást a szövegek. Például a lelki harc küzdelmes szakaszában született imádságokban az elbeszélő kimondja azokat az érzéseket, felteszi azokat a kérdéseket, amik az *Előljáró beszéd*ben csak elhallgatva jelentek meg, pl.: „ugyan mintegy ellenségképpen bántál énelem.”³³

A szövegbeli egyezések közül a legjelentősebb a harmadik imádsághoz kötődik, melynek első bekezdése világosan utal az *Előljáró beszéd* – fentebb részben idézett és elemzett – első soraira.³⁴ Első fejezet: „Az Istennek bölcsessége mélységes, meglábalhatatlan, utai megtudhatatlanok; ítéleti végére mehetetlenek, az emberi elme azokat fel nem éri; az Isten cselekedeteit csak csudálja, de azt nem kérheti: miért nem cselekszed ezt

²⁵ A két idézet: *uo.*, 79–80.

²⁶ 143. fejezet, *uo.*, 81–82.

²⁷ A három idézet: *uo.*, 106, 110.

²⁸ NAGY, *i. m.*, 259–263.

²⁹ A két idézet: BETHLEN, *i. m.*, 79, 80.

³⁰ *Uo.*, 86.

³¹ *Uo.*, 82.

³² *Uo.*, 81.

³³ *Uo.*, 83.

³⁴ *Uo.*, 5, 89.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

vagy amazt? Mindazonáltal [...] minden cselekedetei szentek, igazak; méltatlan senkit ítéletei nem találhatnak.” Harmadik imádság: „Ó, szabados uralkodású, és mindenekben szent tetszésed szerént cselekedő szent Isten, én édes Istenem! Akinek minden cselekedetid szentek, minden ítéleteid igazak, és senki tégedet nem kérddhet, s meg nem szólíthat a te utaidban, hogy miért cselekszed ezt vagy amazt.”

A lényegében egyező első mondatok után mindkét szöveg az Istentől eredő szenvedést problematizálja. De az imádság az első fejezettől eltérően nem a lelki béke hangján folytatja gondolatát, nem hallgatja el Áronhoz hasonlóan a szenvedést kísérő emberi érzéseket: „sokakban látjuk és szemléljük a te kemény, és egymást érő ítéleteidet, úgy-hogy egyik mélység más mélységet kiált, melyben ugyan elolvad az embernek szíve. [...] ez a harag örökké tart-é? Az Úr örökké elvet-é? Elfogyott-é az ő atyai szerelme, és hátra tért-é, amit nekünk ígért?”³⁵

A lelki béke felé mutató, későbbi imádságokban pedig az önéletíró ugyanazokat a válaszokat írja le erre a kérdésre, amik az *Elöljáró beszédben* is feloldják az ember szenvedésének konfliktusát: „ezek a nehéz büntetések [...] nem az én [...] bűneimnek büntetési; hanem az irgalmas és kegyelmes atyának magához közelebb vivő szeretetének megcsalhatatlan bizonyos jelei.”³⁶ Ez a gondolat párhuzamos a Zsidókhoz írt levél első fejezetbeli idézetével. Hasonló összecsengése van a 163. fejezet gondolatának: „Tudom, [...] Úr Jézus! Hogy te is sok harcaid és szenvedéseid után mentél be a dicsőségbe, [...] mint főbe tebeléd oltatván, ezt az életet sok és nehéz harcokkal kell véghezvinnünk”³⁷ – és a második fejezet Apostolok cselekedeteiből vett idézetének, valamint következő gondolatának: „az Istennek legkedvesebb szentei is ezen az úton mentenek által az Isten szent színének látására, sőt ez az egy út, amelyen az idvességre juthatunk.”³⁸

Ezek és más, terjedelmi okokból be nem mutatott szövegösszefüggések³⁹ rámutatnak arra, hogy e fejezetek egyrészt visszautalnak az *Elöljáró beszédre*, hasonló gondolatmenetet követnek, másrészt indokoltnak tűnik tehát az a megállapítás, hogy az 1742–44-ben született imádságok egy időben keletkeztek az *Elöljáró beszéddel*, sőt a hetedik imádság datálásának közlése alapján a szöveg első, visszatekintő részével, melyet így e lelki harc gyümölcseként, gyógyírjaként olvashatunk. Az önéletírás első hét imádsága, melynek végén tehát a visszaemlékezés lezárulását bejelentő megjegyzés is található, nemcsak átalakítja a szöveg alapvető jellegzetességeit, hanem elvezeti a művet önnön születésének szellemi műhelyébe, megalkotásának szöveg helyére – anélkül, hogy erre kifejezetten felhívna a figyelmet. Ennek fényében viszont ehhez a lelki küzdelemhez köthető nemcsak az életút értelmezésének visszaemlékező szellemi munkája, hanem az a szándék és törekvés is, hogy az önéletíró példázatot, tanúságtételt formáljon önnön életéből.

³⁵ *Uo.*, 89.

³⁶ *Uo.*, 109.

³⁷ *Uo.*, 117.

³⁸ *Uo.*, 6.

³⁹ Pl. az első imádság pár sora szóhasználat szintjén is összecseng a 6. fejezettel (83, 8–9), valamint gondolati párhuzamot láthatunk közte és a 4. fejezet (83, 7) között.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Ahhoz viszont, hogy belássuk, az *Elöljáró beszéd* során felvázolt szempontok mindegyike kiemeli és központi jelentőségűvé avatja ezeket a fejezeteket, az önéletírás első, visszatekintő felét kell szerkezetileg megvizsgálnunk. Ezt lejjebb egy ábrával is szemléltetem.

Biblikusság és a megértés útjai: rejtett szerkezet az Önéletírás első részében

Az önéletírás első részét a bibliai utalások és az értelmező-visszatekintő folyamatok együtt, összefonódva strukturálják úgy, hogy mindkét szempont a mű már bemutatott szerkezeti középpontja felé mutat. A biblikus allúziók sokféleképpen szövik át az *Önéletírást*, de a hangsúlyosabb intertextusok együtt rendszert alkotnak, és egy koherens szerkezetbe rendezik a szöveg első felét, párhuzamot hozva létre közte és az üdvtörténet ószövetségi szakaszának legfontosabb sarokpontjai között.

Az *Életemnek folyása* (a szorosán vett önéletírás) első négy fejezete⁴⁰ az önéletíró lánykorát foglalja össze. E fejezetek szerkezete hasonló; mindegyik záró gondolatában megjelenik Isten: „dicsérlek tégedet, én Istenem” stb. Ez a gondolatrítmus minden gyermekkor történetben felismeri a gondviselés jelenlétét, az élet Isten adta szabályos rendjét sugallja. Gondolatilag, szerkezetileg és szövegindító pozíciója által tehát a szöveg a bibliai teremtéstörténetre utal („És látá Isten, hogy jó”). Ez az intertextus nemcsak a gyermekkor rendjét emeli ki, hanem – éles ellentétpárt alkotva vele – az első házasság megkötését is,⁴¹ mely végérvényesen felborítja azt – ahogy a bűnbeesés megzavarja a teremtés rendezettségét. Férjhez adását az elbeszélő mint az egész életét megrontó eseményt mutatja be: „a házasság által mind ez máj napig szörnyű nagy bánatra és kísértetre tétettem ki.”⁴²

Az első házasság történetére a bűnbeesés után az egyiptomi fogság képe vetül. Ezt az értelmezést több szövegösszefüggés teszi lehetővé. Az idegen vallású és elnyomó környezetből való szabadulás fő motívumai, az Istenhez kiáltás (a műben a betegágyon való térítés után⁴³) és a halál mint végső isteni közbeavatkozás⁴⁴ teremtik meg a szövegek összekapcsolódásának fő sarokpontjait. A pápista babonákról leírt két anekdota „a szentelt báránycsonttal” és „a pápától hétszer megszenteltetett spanyol keresztel”⁴⁵ nemcsak a bálványimádást figurázza ki, hanem a békák és a jégeső említésével az egyiptomi csapásokra való utalásként is olvasható. Mózes második könyvében az egyiptomi bálványimádó papok szégyenültek meg praktikáikban, az *Önéletírásban* a katolikus barátok. A pestises dajka története⁴⁶ nemcsak a szintén a tíz csapásra utaló betegség-motívum mi-

⁴⁰ *Uo.*, 8–10.

⁴¹ *Uo.*, 10–16.

⁴² *Uo.*, 11.

⁴³ *Uo.*, 25; vö. 2Móz 2,23–24.

⁴⁴ *Uo.*, 32; vö. 2Móz 12,29–33.

⁴⁵ *Uo.*, 26–27, 29.

⁴⁶ *Uo.*, 32–35.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

att illeszkedik a biblikus utalásrendszerbe, hanem azért is, mert bizonyítja az önéletírónak és gyermekeinek Izrael szabadulásához hasonló, csodálatos megmenekülését a haláltól.

A bibliai utalásrendszer következő pontja az önéletíró második, Teleki Józseffel kötött házasságához kötődik. Az ezt kísérő szenvedéssorozat a 64. fejezettel kezdődik, mikor a Haller Lászlótól született gyermekeit elperlik, majd elveszik tőle, és a 104. fejezetben csúcsonyul ki, mikor második házasságából származó gyermekei után férje is meghal. „Engemet az én Istenem úgy hagyta, mint a megszedett szőlőben való kunyhót egyedül”⁴⁷ – utal az önéletírás Ézsaiás prófétára (1,8) és Izrael babiloni fogságára. Ennek értelmében szeretteinek elvesztése, lelki magárahagyottsága mint a választott nép Babilonba hurcolása jelenik meg. Innen visszaolvasva pedig az első özvegység („életem legkönnyebb, majd minden kereszt nélkül való része”), de különösen a második házasság („egy szívvel és szájjal tiszteltem az én teremtő Istenemet az én édes férjemmel. Világ szerént is tisztességes állapotban és rendben voltam helyeztetve, [...] az Isten áldása is bőségesen volt a házunkon”)⁴⁸ mint Isten ígéreteinek evilági beteljesülése, biblikusan: mint az ígéretek földje jelenik meg.

A bibliai utalásrendszer a 104. fejezetet követően válik a családi sorsfordulók után a lelki történések hordozójává. Amiként ugyanis az első házasság válságából mint külső körülményből a férj halála, egy külső esemény adta meg a szabadulást, addig a második házasság romjain az önéletíróra babiloni fogságként váró elkeseredést és lelki sivárságot Isten kegyelmének lelki megtapasztalása oldja fel.

A 122–124. fejezetekben az elbeszélő hasonló lelki tusát vív, mint a 136. és azt követő, fent bemutatott fejezetekben és imádságokban. Ekkor gyermekei elvesztésére és második férje halálára tekint vissza, a csapások megértésére törekszik, elhelyezésére istenkapcsolatában. Ez a lelki folyamat sok hasonlóságot mutat a már elemzettel; az önéletíró eleinte átéli az Istentől való magárahagyatottság lelkiállapotát: „Isten sem vigasztalhat már meg engemet...”;⁴⁹ de ekkor – Szent Pálhoz hasonlóan – fizikai állapotában is megtapasztalja a halál közelségét. A visszatekintő attitűd markánsan megjelenik: „úgy gondolkodtam, hogy mindjárt szoros számadásra állítatom elő. Egész elfolyt életem, mintha aznap lett volna, úgy eszembe jutott.” E lelki tusa is nyugvópontra jut, és ez is mint megismerési, megértési aktus ölt formát a szövegben: „Akkor megismerteté énelem az én jó Istenem, hogy amiket éntőlem azelőtt elvett, [...] nem kellett volna azokban az én örömet helyheztenem, mert ezek múlandók voltak”;⁵⁰ és ebben a megnyugvásban is fontos szerepe van Krisztusnak: „megmutatta, [...] hogy énérttem küldötte el szent fiát.” E megértési folyamat, minden hasonlósága ellenére azért tűnik kevésbé jelentősnek a központi fejezetekben foglaltaknál, bár megelőzi azt, mert a szöveget kevésbé alakítja át.

⁴⁷ *Uo.*, 61. Ezt a biblikus képet Fazakas Gergely Tamás is kiemeli, mikor az özvegység korabeli megjelenítéséről ír (FAZAKAS Gergely Tamás, „...tetszett az Úristennek [...] a gyámoltalan árvák seregébe béírni”: Bethlen Kata önéletírása és az özvegyek reprezentációjának kulturális hagyománya a kora újkorban = *Emlékezet...*, i. m., 259) – azonban a toposz szövegbeli pozíciója tovább mélyíti annak szemantikáját.

⁴⁸ BETHLEN, i. m., 38–39.

⁴⁹ Ez és a következő idézet: *uo.*, 70.

⁵⁰ Ez és a következő idézet: *uo.*, 71.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

A biblikus szerkezet következő pontját pedig a mű központi, már bemutatott fejezetei és imádságai alkotják. Ezek a fejezetek az első házasság okozta lelki sebekre keresnek és adnak – lelki értelemben – választ, és ez a válasz szintén egy megértésben rejlik: felismeri Krisztus szerepét saját üdvözülésében. A mű világában ekkor tulajdonképpen megvalósul Krisztus küldetése az üdvrendben: begyógyítja az ősbűn okozta sebeket, és lehetővé teszi az Istennel való összhang újbóli megtalálását. És ahogy a babiloni fogságból való szabadulás előképe volt a krisztusi, tökéletes megváltásnak, úgy a második házasság utáni lelki rabságból kivezető 120–122. fejezetek is csak előképei az első imádságokban foglaltaknak. A bibliai utalásrendben a két szabadítás tehát az *Önéletírás* szerkezetében két visszatekintő, a múltat megérteni kívánó hermeneutikai folyamat, melyek által Isten újabb és újabb tulajdonságát tapasztalja meg az önéletíró. A nagyobb távlatot átfogó és a mű létrejöttének miértjeire bizonyos értelemben választ adó ciklus pedig – mindkét szövegben – keretbe zárja a szűkebb határok között megvalósuló „előképet”.

Többszólamúság és példázatosság a mű első részében

Az elbeszélői hang, hangnem változásai is követik ezt a szerkezetet. A gyermekkorról szóló fejezetek harmonikus elbeszélői szólamáról már fentebb volt szó. Az utána következő első nagyobb összefüggő szövegszakasz az első házasság megkötésének fordulatos történetét beszéli el. Ez a szövegrész különösen fontos, mert a mű születésének folyamatát érzékeltető, fent elemzett fejezetekben ez jelenik meg kiinduló, a szellemi munkát elindító problémaként. Az önéletíró az kergette lelki válságba 1742-ben, és feltételezhetően az készítette önéletírói munkájának megkezdésére, hogy nem tudta eldönteni: bűnös-e ő ennek a házasságnak a megkötésében, és ezáltal ő-e a felelős minden ebből fakadó – az egyházat, a Szentlélek földi munkáját érintő, közösségi léptékű – kárért, vagy nem.

Különös jelentőségű, hogy a szövegben két, egymást kizáró értékelés épül egymásra, melyek az elbeszélői hang jellegében is különböznek egymástól. Az elsődleges, indulatos és érzelemgazdag elbeszélésben a házasság anyai erőszak és rokon celszövés gyümölcse, az események fő mozgatórugói elszakadnak az istenes tematikától: „édes szülőanyámtól [...] adattattam ez szerencsétlen házasságra”; „Bethlen Judit [...] tanácsa [...] rontott meg engemet is”; „ezen dolognak végbenmenését [...] tulajdonítom Nagy Zsigmondnak”;⁵¹ stb. A házasságkötés e megszólalásmódban feszültségben áll az Istentől eredeztetett társadalmi renddel: „ez felemás házasság keserű gyümölcset szüntelenül kóstoltatta Isten énvelem”; „rendetlen dolog az”; „elszemlélvén a kétféle vallásúak különböző isteni tiszteleteket, könnyen felháborodó életeteket, és efféle házasságnak egyéb mérges gyümölcseit”;⁵² stb.

Az erre épülő másik szólam szerint ezzel ellentétes módon Isten nemcsak megengedte ezt a házasságot, hanem végzése szerint való. E hang inkább értelmező, belenyugvó: „Ez

⁵¹ *Uo.*, 11, 12–13, 16.

⁵² *Uo.*, 11–13.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

volt irántam is az őfelsége szent tetszése”; „de amit a bölcs Isten végzett...”; „de úgy tetszett Istennek, hogy [...] megengedje ezt így lenni.”⁵³ A második szólam az egyes fejezetek szerkezetén belül világosan elválasztható marad az előbbtől: mindig a fejezetek végén jelenik meg.⁵⁴

Az 1742–44-es fejezetekben az első házasság megkötése került az önéletíró figyelmének és lelki küzdelmének a középpontjába, nem maga a házasság. Ezt jelzi az utóbbiról szóló fejezetek hangnemének kiegyensúlyozottsága is: még a vallásában való állandó kísértést is higgadtan beszéli el, és a szövegben itt jelenik meg – szinte egyedülként – a humor, a gúny, az irónia, ami a távolságtartást, felülemelkedést, az értelmezés lezárultát sejteti. Itt valósítja meg leginkább az *Előljáró beszédben* tett ígérését: „indulatimat megcsendesítvén.”

Ez a nyugodt hangnem megmarad a szövegben a második házasság idejében megélt szenvedések leírásáig, melyek katolikus gyermekei elperlésével vették kezdetüket a 64. fejezetben.⁵⁵ Ettől kezdve a műben a példázattá formálás egyre inkább átadja a helyét a múlt újra átélésének; a személyes érintettséget leplező nyugodt, távolságtartó elbeszélői szólam egy, a fájdalmas tragédiákat elsíró, érzelemdúsabb beszédmódnak. Gyermekeinek, Haller Pálnak és Borbálának erőszakos elvétele mozdítja ki először a nyugodt visszaemlékezés hangjából („De ó, kiirhatatlan gyötrelmem...”⁵⁶). A második házasságból született gyermekei halálát már nem képes az Isten akaratába belenyugvó, azt megrázkódtatás nélkül elfogadó szemléletmódban leírni, mint azt Zsigmond fia elvesztésének fentebb már idézett leírása is mutatja. Ez a hangnem legerősebben férje halálának elbeszélésekor mutatkozik meg a 104. fejezetben, közvetlenül az említett Ézsaiás-idézet előtt: „Már én mindezeket nagy keserűséggel szemléltem: végre gyermekeim iránt való keserűségemet örömmel félretettem volna, csak az én uramnak életét nyerhettem volna meg, de az Istennek a’ sem tetszett, hanem [...] énmellőlem elvevé, ki nem írható keserűségemre.”⁵⁷ Az – írás közben talán újra átélt – fájdalom szinte az Isten elleni vád indulatáig fokozódik (egy tanúságtételben!), és kétszeresen is elér az emberi nyelv határáig („ki nem írható”): talán nem képes, de a példázatos elbeszélői szerepben nem is szabad valódi fájdalmát és haragját szavakba öntenie – „miként Áron is mélyen hallgata” szeretei elvesztése után.

A második házasságának tragédiáiról szóló fejezetek keserűsége az önéletíró felekezeties istenképére is rávilágít: egy katolikus gyermek és férj halálát értelmezhetette úgy, hogy Isten tervei, szándéka szerint való, de mi célja lehetett az Atyának elvenni tőle a vele egyvallású gyermekeit és második férjét? A műben például az első házasság elbeszélésében megmutatkozó istenkép ezekre a veszteségekre már nem adott választ. Ennek

⁵³ *Uo.*, 11, 14, 16.

⁵⁴ Ez a szabályosság azt is sugallhatja, hogy a történetnek előbb volt az istenes tematikától elszakadó értelmezése, elbeszélése, amire később ráépült a megtérést átélt önéletíró érettebb, istenes szemléletmódja. A szerkezet enged tehát következtetni a szólamok kapcsolatában lévő esetleges temporalitásra.

⁵⁵ *Uo.*, 40

⁵⁶ *Uo.*, 53.

⁵⁷ Ez és a következő idézetek: *uo.*, 61.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

fényében az *Elöljáró beszéd* első sorai („Az Istennek bölcsessége mélységes, utai meg tudhatatlanok”) az önéletíró fiatalkori, magabiztos istenképének a válságaként értelmezhetők; a két hermeneutikai ciklusban és a beillesztett imaszövegekben pedig az új istenképért és istenkapcsolatért való küzdelem mutatkozik meg. Ennek sikerét jelzi, hogy az elbeszélői hang zaklatottsága némileg enyhül a veszteségek feldolgozását elbeszélő 122–124. fejezetek után, de ténylegesen új irányt csak az imaszövegek beillesztésekor, a 142. fejezet után vesz.

Hogy teljesebb képet kapjunk az elbeszélői szólamokról, említést kell tenni a fent idézett, Teleki József haláláról szóló 104. fejezetnek a lezárásáról: „Ó, drága kegyelem! mely erőt adott énnékem az én súlyos keresztimnek elviselésre...” Az Istennel szembeni lázadás hangja szinte természetszerűen fordul át Istent megszólító hálaadássá – a távolságot hirtelen szoros közelséggé formálva át. Erre a hirtelen hangnemváltásra nem egy példát láthatunk az *Önéletírás*ban.

Az *Önéletírás* elbeszélői hangjának rétegzettsége, amit nemegyszer többszólamúságnak is tekinthetünk, ellentétben áll az *Elöljáró beszéd*ben bejelentett szövegalkotói célkitűzésekkel. Ez kétféleképpen is értékelhető. Mint erre az első házasságkötés vagy a második házasság történetének leírása is rámutat, a saját életére a sokszoros lelki küzdelmek után, új hittapasztalat birtokában visszatekintő elbeszélő nem képes maradéktalanul újraírni az életét, nem képes a megtalált istenes elbeszélői hangot saját szövegében töretlenül érvényre juttatni – tehát úgy tűnik, e lelki harc, e megértés sem zárult le tökéletesen. Küzdelme élete újrafogalmazásával jelenik meg szólamok perlekedéseként, ami a szövegben nem egy helyen teret nyit az elbeszélő *akkori*, feltételesen *átélő én*hez köthető érzelmeinek, indulatainak. Így a mű hívebben rekonstruálja az élettörténetet, mintha az elbeszélőnek sikerülne egyszólamú tanúságtétellé írnia az életét.

De a szöveg többszólamúsága egyszerre tükrözi azt is, hogy a megértés a szövegalkotással összefonódva zajlik, és hogy a szöveg, mint a megértés folyamatának eszköze és terepe, úgy tudott sikeres lenni, hogy részben megőrizte a történetmondás eredeti szólamait. A későbbi sikeres megértésnek, az átélt válságtapasztalatok az ön- és istenképbe való beépítésének előfeltétele a korábbi beszédmódok rekonstruálása és értelmezése, és éppen nem ezek elhallgatása, feloldása. Élete addigi történetének elbeszélése ugyanis párhuzamosan zajlott az 1742–44-ben született, és a szövegben a maguk kronologikus helyén szereplő hét imádsággal, melyek viszont kifejezetten tematizálják az Istennel való, illetve az Isten szenvedést okozó tetteinek megértéséért való nehéz küzdelmet, annak minden vádjával, kérdéseivel, értetlenségével együtt. Az imádságok heves hangvételében is megmutatkozó indulatok, melyek végül feloldódnak Isten atyai szeretetének felismerésében, majd Krisztus követésére való elszánásban, megjelennek a velük egy időben született visszaemlékezések elbeszélői szólamaiban is.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Az Önéletírás második része

Itt terjedelmi okokból nincs lehetőség az *Önéletírás* teljes elemzésének a bemutatására, ami azonban más tanulmányaimban részben olvasható.⁵⁸ Fontos azonban megemlíteni, hogy a felvázolt elemzői szempontok az 1742–44-es szövegcsoporthoz mellett az 1751-es, terjedelmileg igen markánsan reprezentált esztendőt emelik ki. Ott egyrészt visszatér és immár egész addigi életére irányulva kiteljesedik az (ön)megismerő attitűd,⁵⁹ és szimbolikus végpontot nyer a mű biblikus szerkezete: a nyári nagy tűzvész élményét ugyanis egyértelműen összekapcsolja az „utolsó ítélet napján való tűznek rettenetes” képzetével.⁶⁰

Másrészt metaforikusan megfogalmazódik egy olyan új szerkezeti séma, amely felől visszaolvasva mind az önéletíró, mind az olvasó számára rendezetté, szabályossá válik az *Önéletírás* ezen naplószerű része is: „Mindazok a terhes dolgok [...] olyanok voltak, mint valami szépen elkészített grádicsok, melyeken az én idvességemnek után az én mennyei szent atyámhoz mehették.”⁶¹ Az Istenhez vezető lépcső képe életút- és szöveg-szerkezet-metaforaként is értelmezhető: kifejezi az átélt csapások és keresztek előreívó, gyümölcsöző voltát, és egyfajta – az istenkapcsolatot, így a szólamrendszert és a szöveget is meghatározó – ritmikusságát. Ez a narratív séma nyitottságában és bővíthetőségében különbözik leginkább a biblikustól, ezért jobban illik a mű második felének megváltozott alkotásmódjához.

Az 1751-es esztendőhöz kapcsolódik Bethlen Kata másik művének, a *Védelmező erős pais* című imádságoskönyvének megjelenése, ami nemcsak az önéletírásban nem szereplő szövegei miatt tágitja ki az elemzés látószögét, hanem azért is, mert előszava tulajdonképpen e kötetet is (lelki) életút-narratívává avatja,⁶² a két mű egymással ilyen módon sokszorosan dialógusba lép.

Az elemzés eredményei

A szövegközpontú, a belső utalásrendszert, a rejtett szerkezetet, az elbeszélői hang rétegzettségét feltáró elemzés fő tétje az, hogy párbeszédbe léptethető-e a szöveg történeti létmódjával, kultúrába ágyazottságával és befogadástörténetével – a mű jobb megértésén túl kaput nyit-e egyéb kérdésselvetések irányába. A teljesség igénye nélkül – a tanulmányt lezárandó – szeretnék rávilágítani pár összefüggésre.

⁵⁸ NAGY Márton Károly, *A lelki élet narratívája: Bethlen Kata Önéletírásáról = Epika: Fialat kutatók konferenciája*, szerk. DOBOZY Nóra Emőke, KISS Béla, LOVAS Borbála, SZILÁGYI Emőke Rita, Bp., 2010, 76–78; Uő., *Életút-konstrukciók Bethlen Kata műveiben*, megjelenés alatt.

⁵⁹ BETHLEN, *i. m.*, 189, 196–197. Elemzése: NAGY, *Szépen...*, *i. m.*, 302.

⁶⁰ BETHLEN, *i. m.*, 190.

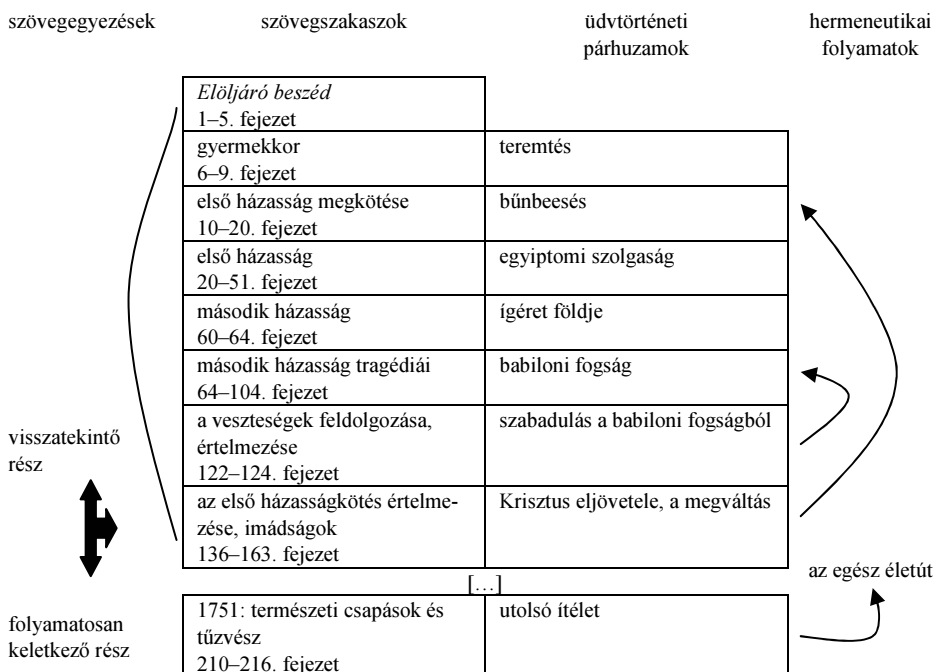
⁶¹ *Uo.*, 177. Részletesebb bemutatása: NAGY, *Szépen...*, *i. m.*, 304.

⁶² NAGY, *Életút-konstrukciók...*, *i. m.*

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Az Önéletírás első felének szövegszerkezete



Az önéletíró református öntudatából következik, hogy szellemiségét alapvetően meghatározta vallásának és magának Kálvinnak a teológiája. Ez a magától értetődő összefüggés tágabb kontextusba helyezi a mű nem egy részét. A legnyilvánvalóbb párhuzam az *Institutio* – melynek Szenci Molnár-féle fordítása megtalálható volt Bethlen Kata könyvtárában – első fejezetei és az *Önéletírás* első sorai között jön létre. Kálvin az istenismeret és önismeret szerves összefonódását a keresztyén tanítás alap gondolatává emeli: „soha addig az ember igazán az ő maga ismeretire nem juthat, mígnem az Istennek színét megtekintélte, és annak megtekintéséből az ő maga megtekintésére száll, és magát megismeri.”⁶³ Ez a már elemzett Bethlen Kata-i soroknak még tragikusabb súlyt ad: az istenismeret általa megfogalmazott lehetetlensége ezek szerint szükségképpen maga után vonja az önmegismerés kudarcát is. És mivel Kálvin szerint Isten „formájára kellenék minékünk ábráztatnunk”,⁶⁴ az önformálás, a személyiségépítés alapja válik számára problematikussá, sőt elérhetetlenné. Az önéletírás hermeneutikai attitűdje tehát Kálvin teológiájából táplálkozik, Bethlen Kata a reformátor által kitűzött életcél megvalósítására

⁶³ KÁLVIN János, *Az keresztyéni religióra és hitre való tanítás...*, melyet magyar nyelvre fordított MOLNÁR Albert, faksimile kiadás, Bp., Balassi Kiadó, 2009, 2.

⁶⁴ *Uo.*, 3.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

törekszik. *Előjáró beszédének* említett fejezete pedig voltaképpen Kálvin-parafrazisként is olvasható.

Az önéletírásban az üdvösségtörténet egy emberi életbe sűrítve jelenik meg, kiteljesítve az életút példa-voltát és bibliikusságát – és megvalósítva a kálvinista életseményt.⁶⁵ Az újkori magyarországi protestáns toposzt tekintve viszont, mely párhuzamot vont a bibliai zsidóság és a magyar nép története között, ennek nemzeti vonatkozásai vannak: az élettörténet így a nemzettörténet megéléseként és sűrítéseként is olvasható.

Az elemzés az önéletírás és a pietizmus sokszor emlegetett, de ténylegesen kevésbé vizsgált kapcsolatának bizonyos aspektusait is megragadhatóvá teszi. Egyrészt az önéletírónak lehetősége lett volna életútjából egy, a felekezeti ellentétekre és üldöztetésre épülő „protestáns martyrológiát” alkotnia – a szövegben ezzel ellentétben egyre inkább az isten- és önismeret keresésének mélységei tárulnak fel. Másrészt a mű istenképének változása többek között a felekezetiesnek elgondolt istenképtől való fájdalmas elszakadásként is leírható, hogy ettől független kérdések (Isten szeretete és a szenvedés magyarázata) felé váljon nyitottá. Harmadrészt pedig a szöveget átható bibliikusság akár a „kátékereszténységtől” a „bibliakereszténység” felé való elmozdulás⁶⁶ szövegemlékeként is értelmezhető. Az önéletírás ezen pontjai kapcsolatba hozhatók a tágabban értelmezett pietizmus szellemiségével.

Az elemzés a szöveg műfaji jellegének meghatározása felé is tett lépéseket. A művet az önéletírás műfajába elsősorban a receptív hagyomány utalja, amit a mű első kiadásának címe – amely inkább tekinthető tárgymegjelölésnek: *Gróf bethleni Bethlen Kata életének maga által való le-írása* – is meghatározott. Ez a kötetlen, rendkívül heterogén szövegcsoportha használt műfaj-kategória viszont, azzal együtt, hogy az alkotásfolyamatot tekintve természetesen releváns a szövegre, annyira általános, hogy nem ad választ az elbeszélői szempontok és a mű alapkérdéseire. Használata azért sem kielégítő, mert benne az életút mint a világ önmagában értékes és lejegyzésre érdemes jelensége fogalmazódik meg, ez pedig a szövegbeli elbeszélői attitűdtől, mely Isten és kegyelme jelenvalóságának bizonyítását tűzte ki célul, meglehetősen távol áll. Az elbeszélő célkitűzésének megfelelő szűkebb műfaj-kategória tehát a *példázatos* vagy *példa-szerű önéletírás* lehetne.

Végezetül az elemzés poétikailag megragadhatóvá tette a szöveg több olyan jellegzetességét, amely meghatározta a mű huszadik századi recepcióját. A tizenkilencedik századi pozitívista irodalomszemlélet többre értékelté azokat az önéletírásokat, melyek koruk politika- vagy kultúrtörténetéről vallottak.⁶⁷ Bethlen Kata írásának értékét csak az 1920–30-as években fedezték fel.⁶⁸ A század meghatározó elemzői a lélekábrázolás

⁶⁵ Willem VAN’T SPIJKER, *Kálvin élete és teológiája*, ford. GALSI Árpád, Bp., Kálvin Kiadó, 2003, 119.

⁶⁶ CSEPREGI Zoltán, *Magyar pietizmus 1700–1756*, Bp., Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000, 51–55.

⁶⁷ SZÁVAI János, *Magyar emlékirók*, Bp., Szépirodalmi, 1988, 13.

⁶⁸ Elsősorban a következő műveket lehet megemlíteni: HEGYALJAI KISS Géza, *Árva Bethlen Kata (Gróf Széki Teleki József özvegye) 1700–1759: Tanulmány a 18. századi magyar irodalom köréből*, Bp., Hornyánszky, 1922; MÁTÉ Károly, *A magyar önéletírás kezdetei*, Pécs, Danubia, 1926; KEMÉNY Katalin, *Erdélyi emlékirók*, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1932; FÉJA Géza, *Régi magyarság*, Bp., Püski, 2001.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

mélységét méltatták leginkább.⁶⁹ Azonban annak leírását, hogy elbeszélés-technikailag miként tudta az önéletíró megragadni a lelki élet szinte leírhatatlan bonyolultságát és ellentmondásait, Németh László óta⁷⁰ kevés elemző kísérelte meg. Az elemzésben bemutatott biblikus szövegszerkezet – azáltal, hogy az életút lelki válságait is integrálni tudta – véleményem szerint közelebb viheti a kutatást a kérdés megoldásához.

A recepció visszatérő, kissé történetietlennek tűnő kísérlete volt a művet mint a hiányzó magyar regényhagyomány egyik előzményét vagy lehetséges gyökerét olvasni.⁷¹ Mielőtt ötletszerűsége vagy tudománytalansága miatt elvetnénk ezt a véleményt, érdemes felfigyelni arra, hogy a Bethlen Kata-i narratíva valóban bír nem egy olyan kifejezetten modern jellemzővel, ami lehetővé teszi a regény műfajával való összevetést. A legfőbb ilyen szövegjelleg véleményem szerint a hangnemek sokfélesége, ami ha műfaj-történeti kapcsolatba nem is, de párhuzamba állítható a modern regény bahtyini polifóniájával.

Mindez rávilágít arra, hogy a szöveg olyan poétikai értékeket rejt magában, melyek meglátására csak a huszadik század irodalomtudománya vált érzékeny. Az egyik legnevezetesebb ilyen értékelő Németh László volt, aki számos regényében mutatta be a hiteles lélekábrázolás elbeszélés-technikai és hangnemépítő módszereit. Nem csodálkozhatunk tehát azon, ha a szöveg újraprofilizálása felé talán ő tette a legnagyobb lépéseket. Ez pedig megerősítheti a jelenkori kutatást abban, hogy érdemes a mű korától elszakadó elemzői módszerekkel és kérdésfeltevésekkel konfrontálni a szöveget, abban a reményben, hogy így újabb és újabb értékei és összefüggései válnak tudományosan hozzáférhetővé.

⁶⁹ Például Németh László, Sükösd Mihály, Bitskey István (lásd a következő jegyzeteket).

⁷⁰ NÉMETH László, *Sziget Erdélyben* (1940) = Uő, *Az én katedrám*, Bp., Magvető–Szépirodalmi, 1969, 138–154.

⁷¹ FÉJA, *i. m.*, 226–227; NÉMETH, *i. m.*, 167; NEMESKÜRTY István, *Diák, írj magyar éneket*, Bp., Gondolat, 1985, 301–302; SÜKÖSD Mihály, *Bethlen Kata* = BETHLEN Kata *Önéletírása*, kiad. SÜKÖSD Mihály, Bp., Szépirodalmi, 1963, 33.

BODROGI FERENC MÁTÉ

RUMY KÁROLY GYÖRGY A GRÁCIA FOGALMÁRÓL*

Rumy Károly György¹ 1819-ben a karlócai líceum igazgatójaként és filozófiaprofesszoraként jelentet meg tanulmányt gróf Festetics Albert német nyelvű pesti lapjában, a Pannoniában, *Ästhetische Abhandlung über den wahren Begriffe der Grazie* (Eszttikái értekezés a grácia valódi fogalmáról) címmel.² A kevésbé ismeretes, ám a magyarországi *gráciadiskurzus* szempontjából annál jelentősebb tanulmányra a szöveg magyar fordítása³ irányította a szerző figyelmét, Czifra Mariann jóvoltából, akinek egyébként is sokat köszönhet ez a cikk. Rumy gráciatana jelenlegi ismereteink szerint az egyik legterjedelmesebb és legalaposabb meglévő magyarországi dolgozat a *gráciaesztétika* tárgykörében, s mint ilyen, igen kivételes dokumentum; jellemző módon komplett magyar gráciatipológiával és adekvát gráciadefinícióval bír. Hasonló igényességgel és érvénnyel csupán Szerdahely György Alajos, Schedius Lajos János, illetve Greguss Mihály értekeznek nálunk e témában.⁴

Mindenképp hangsúlyozandó, hogy a *grácia* fogalma nem köthető olyasféle tágas politikai-társadalmi használati felülethez, mint például a *természet* vagy az *állam* vezérfo-

* Jelen publikáció az MTA–DE Klasszikus Magyar Irodalmi Textológiai Kutatócsoport munkája keretei között (2006 TKI 207) az MTA, az OTKA (K 81.585), illetve a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0007 számú projektek támogatásával jött létre.

¹ Alapvető szakirodalom: KÖRÖSY László, *Rumy élete*, Bp., Aigner Lajos bizománya, 1880; SZÖGI Ferenc, *Rumy Károly György, a magyar irodalom ismertetője*, Bp., Sárkány Nyomda, 1934; KEPP Mária, *Rumy Károly György Göttingában*, Bp., 1938 (Minerva-könyvtár, 113); HILÓCZKI Ágnes, *Rumy Károly György: Forráskutatás és bibliográfia*, PhD értekezés kézirat, Bp., ELTE BTK, 2003.

² Georg Karl RUMY [RUMY Károly György], *Ästhetische Abhandlung über den wahren Begriffe der Grazie*, Pannonia: Ein vaterländisches Erholungsblatt für Freunde des Schönen, Guten und Wahren, 1819. augusztus 28., szeptember 1., 167–169, 173–174.

³ *Aesthetikai Előadás a Gráciának valódi értelméről* = RUMY Károly György *Vegyes irományai...*, OSZKK, Quart. Hung. 780, 27–34.

⁴ Vö. BALOGH Pirooska, *Egy lábjegyzet tanulságai: Burke esztétika- és társadalomelméletének hatása Szerdahely György Alajos aethetica- és Schedius Lajos philokália-konceptiójára = Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*, szerk. HORKAY HÖRCHER Ferenc, SZILÁGYI Márton, Bp., Ráció, 2011, 181; *Doctrina pulcri: Schedius Lajos János széptani írásai*, szerk., jegyz., ford. BALOGH Pirooska, Debrecen, Kosuth Egyetemi Kiadó, 2005 (Csokonai Könyvtár: Források, 12), 25, 133; GREGUSS Mihály, *Az esztétika kézikönyve*, ford. POLGÁR Anikó, Pozsony, Kalligram, 2000, 65–81. Megjegyzendő, hogy Greguss az e cikkben releváns magyar Bouterwek-recepció fontos képviselője is egyben.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

galmai. Története éppen azt mutatja, hogy jellegzetesen az európai magaskultúra terméke egészen speciális beszédmódok mediációs rendjében, tehát a politikum világához képest jóval szűkebb érvényességi körben működik. Ez a sokszor egyenesen elitista beágyazottság teológiai, retorikai, művészetkritikai, morálfilozófiai és proto-esztétikai horizontok játéktérét jelenti, s kevésbé jellemző rá a tipikus közéleti alapfogalom azon jellemzője, hogy az „nem más, mint temérdek jelentéstartalom sűrítménye”.⁵ Mindazonáltal beilleszthető abba a körbe, melyben azok a fogalmak helyezkednek el, melyek „szemantikai hordereje” nagyobb a számtalan egyéb nyelvi fordulat „puszta szavainál”.⁶

Heiner Schultz négy alapvető fajtáját írja le a *Begriff* és a *Realität* közötti kapcsolatok lehetséges alakulásainak. Az első variációban mind a fogalom, mind az általa leképezett valóság tartalom hosszú ideig stabil marad. A másodikban e kettő egyidejűleg, ám éppen ezért egyfajta harmóniában változik meg. A harmadik lehetőség az, mely során a fogalom címkéje tartalmától függetlenül alakul át, tehát az adott valóságdarab egy új jelölő alatt konceptualizálódik. Az utolsó lehetőség ez utóbbi ellentéte, melyben a címke stabil marad, miközben mögöttes tartalmi változásokon, változásokon mennek keresztül.⁷ A *grácia* általános történetét tekintve tulajdonképpen e modell utolsó két típusába illeszthető bele: a fogalom mint jelölő ugyan mindvégig megmarad a *gratia*, *grazia*, *gracia*, *grace*, *grâce*, *Grazie* alakokban is, de kissé mindig módosuló jelentéstartományokban (sőt, Lord Shaftesbury *grácia*-fogalma például már ugyancsak nem igazán fogja ugyanazt jelenteni, mint korábban André Félibiené, vagy később Friedrich Schilleré), elnevezései ugyanakkor folyamatosan változnak, bővülnek is egyben (*sprezzatura*, *piacevolezza*, *donaire*, *despejo*, *charme*, *Anmut*). A képzetkörnek mindemellett – mindenek ellenére – rekonstruálható egyfajta eszmetörténeti állandósága.

A *grácia* fogalmának már az antik mitológiában (vö. a *kellem* és a *báj*, a *kegyesség* és a *nyájasság* Vénuszt kísérő három Gráciájával), a szépségelméletekben vagy a retorikában (vö. *kellem*, *báj*, *kecs*, *vonzerő*, 'kellemes, elbűvölő beszéd') is fontos szerepe van, az ókeresztény és skolasztikus teológia is használja (vö. *kegyesség*, *kedvezés*, *hála*, 'Isten *kegyelme*'). A 16. században jelentős applikálása történik különféle itáliai traktátusokban és illemtörvényekben antropológiai idealitáskonstrukcióként, művészetkritikai, morálfilozófiai és proto-esztétikai kategóriaként, a 17. században a spanyol udvari kultúrában, majd a francia „delikátság” nyelvében, a 18. század elején a brit ízlésfilozófiákban és a gentleman-eszmény újraértésének részeként, illetve a századközép német nyelvű területein különféle bölcséleti kontextusokban. A fogalom használat-történetének tehát a már említettek túl mitológiai, antropológiai, képzőművészeti relevanciái is vannak, amellett, hogy az ún. *gráciaköltészet* hagyománya például az antikvitástól kezdve egészen a 19. század elejéig szerves kontinuitású, illetve hogy számos beszédrendben – itáliai előz-

⁵ Reinhart KOSELLECK, *Elmúlt jövő: A történeti idők szemantikája*, ford. HIDAS Zoltán, SZABÓ Márton, Bp., Atlantisz, 2003, 135.

⁶ *Uo.*, 123.

⁷ Reinhart KOSELLECK, *Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels = Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Hrsg. Hans Erich BÖDEKER, Göttingen, Wallstein, 2002 (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 14), 34.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

mények után legjellemzőbben az ún. *csiszoltság* (*politeness*) brit diskurzusában – a fogalom egyenesen társadalmi érvényű civilizáló erővé, pedagógiai, politikai jelentőségű terminussá válik egy időre.⁸

Magyarországon a szóalak jelenléte a 16. századtól detektálható határozottabban, kezdetben vallási, közjogi kontextusokban, udvariassági formulákban a kegy, hála, szívesesség, kedvezés, kegyelem jelentésváltozataiban ('uralkodói kegy', 'ajánlom magamat kegyelmébe'), majd mindinkább átesztétizálódva, átpoetizálódva. A *grácia* a 18–19. század fordulóján aztán hazánkban is autonóm poétikai, esztétikai, sőt civilizációs kategóriává válik, leginkább a vonatkozó német fejlemények recepciójának hatására. Rummy közölt szövege éppen ennek a hazai kiteljesülésnek az egyik legfontosabb bizonyítéka. A fogalom jelentősége a 19. század folyamán fokozatosan veszít érvényéből, jelentéstere fokozatosan szűkül, azzal együtt, hogy még a 20. század elején is komolyabb diszkurzív szerepet kaphat egyes művészi szubkultúrákban.⁹ Vallási, társadalmi kontextusai mára a sztenderd nyelvhasználatból teljességgel kikoptak, míg esztétikai érdekelttségének (graciotitás) nyomai a 'bájos jelenség' vagy a 'kecses mozdulat' frazémákban őrződtek meg. A tulajdonképpeni alapszó manapság túlnyomórészt mitológiailag értelmeződik.

A neohumanista populárfilozófus és esztéta Friedrich Bouterwek *Aesthetik* című két-kötetes munkája 1806–1807-ben jelenik meg Lipcsében, Bécsben és Prágában, 1815-ben és 1824–25-ben pedig Göttingenben adják ki újra. Ennek előzetes anyagából tanul göttingeni éve alatt (1800–1803) Rummy is, vaskos német nyelvű jegyzetet készítve és hagyva hátra tanára esztétikai előadásaiából.¹⁰ Az illető Rummy-textus előzményeinek az eddigiekben látottnál¹¹ jóval bővebb szövegbázisa erre a jegyzetanyagra épül. Ezzel, illetve az itt és most közzétett magyar változattal együtt a „gráciadolgozatnak” hat darab kézirat, minden jel szerint egyöntetűen autográf szövegváltozata lelhető fel.¹² Nem mindegyikük datált, így keletkezési sorrendjük – körültekintésre törekvő textológiai megfontolások révén bár, de mégis – hipotetikusan kialakított. A legkorábbi előszöveg a vaskos előadásjegyzeten túl, a szövegállapotot és az írásképet tekintve, minden bizonyossággal a fennmaradt legrövidebb, szintén német nyelvű, évszám nélküli töredék, számos

⁸ Minderről bővebben: BODROGI Ferenc Máté, „... egyedül Artistának kívánok tekinteni”: Kazinczy Ferenc és a *csiszoltság*, PhD értekezés kézirat, Debrecen, DE BTK, 2010; Uő, *A csiszoltság Kazinczyja*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, megjelenés előtt.

⁹ Jelentékenyebb szerepe van a fogalomnak például Anatole France magyarországi követőinél (vö. KÉMERI Sándor [BÖLÖNI Györgyné MÁRKUS Ottilia], *Anatole France sétái*, Bp., Dante, é. n. [1925]), vagy éppen Ady Endre szakpublicisztikáiban (vö. ADY Endre *Összes prózai művei: Újságcikkek, tanulmányok*, II, szerk. KOCZKÁS Sándor, Bp., Akadémiai Kiadó–Argumentum Kiadó, 1997).

¹⁰ RUMY Károly György, *Aesthetik: Bouterweck után*, Göttingen, 1801, OSZKK, Fol. Germ. 493. (KEPP, *i. m.*, 94; KÖRÖSY, *i. m.*, 114.)

¹¹ Vö. BALOGH Piroska, *Ars scientiae: Közéltések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007, 364; FRIED István, *A pest-budai németiség kultúrája a XIX. század elején*, FK, 1978, 219.

¹² Ezeket a rendszerezés és értelmezés igénye nélkül – az összes többi fellelhető Rummy-kézirattal együtt – katalógusszerűen számba veszi HILÓCZKI, *i. m.*, 107–123.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2022. évfolyam 4. szám

áthúzással és betoldással, jellemzően egy alakulóban lévő témakifejtés piszkozataként.¹³ A harmadik¹⁴ és negyedik¹⁵ kézirat egyaránt 1802-re datált, latin nyelvűek, tartalmilag némileg kibővülve gyakorlatilag megegyeznek az előző német változattal, illetve egymással. A negyedik már megkapja mottóját is – ugyanabban a hibás alakban, amelyben 1805-ben egy müncheni lap anonim gráciacikkében is szerepel (lásd 19. jegyzet) –, a széljegyzetek, javítások itt már elenyészőek, ugyanakkor még ez sem lezárt szöveg, a Kisfaludy-referencia körműjén, csakúgy, mint az előző, ez is megszakad. Mindezzel együtt megkockáztatható, hogy ez utóbbi már közvetlen praetextusa egy olyan házi dolgozatnak, amelyet Romy be is nyújtott esztétikatanárának a Georgia Augusta Egyetemen. Az ötödik, német kéziratot¹⁶ – csakúgy, mint a hatodik, itt közzétett magyar nyelvűt – ugyancsak nem dátumozza Romy, de a címben már karlócai professzorként jelöli meg magát, tehát annak keletkezése 1816 (az igazgatótanári kinevezés teljesítésének megkezdése) és 1819 (a Pannoniában való publikáció) közé tehető, vagyis az előző változatokhoz képest több mint tíz év távolságra. A német nyelvű kései kézirat mindazonáltal egyértelműen az előzőek bővített folytatása, ugyanakkor gyakorlatilag egyezik a folyóiratban napvilágot látó változattal, illetve a magyar nyelvű kézirat fordítással is. Mind a német, mind a magyar variáns tisztázati példánynak tekinthető, sőt az utóbbi egyenesen kalligrafikus igényű, lényegében a legszebb darabja a kéziratcsokornak. Nagy kérdés, mi célból készülhetett ilyen gondossággal, pontossággal a fordítás (nyomatásban mindeztől nem jelent meg).

Bouterweket követi tehát Romy, aki könyv alakban is megjelenő esztétikája első kötetének *Von den Elementen des Schönen* című harmadik részében értekezik a gráciáról, *Von der Grazie* alcímmel.¹⁷ E munka első kiadása alapján dolgozik Romy az utolsó két szövegváltozatban, sokat idézve belőle, néhol kritikailag, néhol tankönyvként dialogizálva azzal. E kéziratok a 96. és 103. lapok közötti további Bouterwek-kijegyzésekkel folytatódnak még röviden (ez a rész egyben az egyetlen, amit a Pannonia szövegvariánsa nem tartalmaz). Romy Bouterwek megállapításait több ponton módosítja, saját képzőművészeti, irodalmi példákat is hozva, a szöveg didaktikus, szemléltető jellegét még inkább fölerősítve, ugyanakkor mindvégig hű marad mesteréhez: a vizsgált szövegváltozatok egyik lényegi jegye ugyanis éppen az, hogy az időközben megjelenő Bouterwekesztétika hivatkozásai ellenére sincs lényegi különbség a göttingeni évek alatt hallott és kivonatolt gondolatok, illetve a könyv alapján történő jegyzetelések – vagyis az 1802 és az 1817 körüli kéziratcsoportok szövegállapotai – között. Azok némileg gazdagodnak,

¹³ *Einige Bemerkungen über den Begriff der Grazie* = RUMY Károly György, *Dissertationes VI*, Göttingen-Schmöllnitz, 1801–1808, MTAKK, Ms 10.665, 99–101.

¹⁴ *Commentatio de Gratia*, 1802. december 5. = RUMY Károly György, *Dissertationes I*, 1801–1802, MTAKK, Ms 10.660, 94–97.

¹⁵ *Commentatio de Gratia*, 1802 = RUMY Károly György, *Dissertationes IV*, Igló–Debrecen–Késmárk, 1795–1807, MTAKK, Ms 10.663, 55–58.

¹⁶ *Aesthetische Abhandlung über den wahren Begriff der Grazie* = RUMY Károly György *Vegyes irományai...*, OSZKK, Quart. Hung. 780, 23–26.

¹⁷ Friedrich BOUTERWEK, *Aesthetik: Erster Theil*, zweite, in den Principien berichtigte und völlig umgearbeitete Ausgabe, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1815, 136–145.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

koherensebbek, kompozicionálisabbak lesznek, a szövegvezetés mindemellett már a legkorábbi példákhoz is azonosnak ítélni lehet.

A Bouterwekéhez hasonló rendszerező esztétikákban megjelenő *gráciának* egy ideig még jellemzőek maradnak,¹⁸ a későbbiekben azonban, a század második felétől az illető esztétikai kategória relevanciája – mint az a korábbiakban már szóba került – fokozatosan csökken. Romy azonban a dolgozat lezárásaként jellemző módon még úgy contextualizálja e munkáját, hogy az a magyar és a német nyelvű publikumnak szánt ismeretközvetítő szerepén túl egy tervezett nagyobb szabású, magyar–német rendszerező esztétika megírásának fontos előtanulmánya is egyben.

Az alább közölt szöveg tehát az OSZKK Quart. Hung. 780. számú, *Romy Károly György vegyes irományai...* című kéziratkötegből származik. Imént tárgyalt szövegváltozatait nem tűnik indokoltnak közzétenni, azok az illető lábjegyzetekben megadott jelzések alapján jól hozzáférhetők. Amellett, hogy a kiválasztott autográf a legkevesebb textológiai beavatkozást igénylő tagja a kéziratcsaládnak, s a szövegvegi megjegyzések miatt informatívabb a folyóiratban megjelent variánsnál is, ráadásul magyar nyelvű és publikálatlan, ami kiváltképp indokolja az e változat melletti döntést. A kiadás forrásközlő igényű és betűhív, az ortográfiát, az ékezetést, a központosítást és a hivatkozásokat, jelöléseket egyaránt hűen megőrző. Romy aláhúzásait kurziválás jelöli, a szögletes zárójelek közötti kurziváltak szövegkritikai megjegyzések. Az abbreviaturákat megtartottam, kivéve a *vagy* kötőszó esetében, amelyet szögletes zárójelek között feloldottam. A szerző törlései soha nem hosszabbak egy-két szónál. A szövegkritikai lábjegyzetek a hivatkozott referenciák forrásának megadására, illetőleg az idézett szövegrészek magyar fordítására szorítkoznak.

Aesthetikai Előadás a' Gráziának valódi értelméről. – Doctor Romy Károly György a' Karlovitzi Lyceum Directora, és a' Philosophiának Professora által. –

„*La grâce plus belle que la beauté même.*”¹⁹

A' gráziának értelme (görögül χάρις, frantz: la grace,) az Aesthetikusoknál, és a' mesterséghez értőknél még nagyon bizonytalan. – Majd az ingerrel (Reiz, venustas, la charme), majd a' kellemmel (Anmuth, suavitas, agrément), majd más módosításával (modification) a' szépnek tseréltetik ugyan fell, azomban még is a' Gráziát a' szép'

¹⁸ Pl. Franz FICKER, *Aesthetik, oder Lehre vom Schönen und der Kunst in ihrem ganzen Umfange*, Wien, 1830; Karl Christian Friedrich KRAUSE, Johann LEUTBECHER, *Karl Christian Friedrich Krause's Abriss der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst*, Göttingen, 1837; Clemens SIMON, *Allgemeine Aesthetik*, Wien, 1846.

¹⁹ „A báj szebb, mint a szépség maga.” Helyesen: *La grâce est plus belle que la beauté même*. Az idézet – ugyanebben a hibás alakban, szerzői megjelölés nélkül – mottóként szerepel egy, a szövegben később konkrétan is hivatkozott, *Die Grazie* című cikkben is, a müncheni *Aurora: Eine Zeitschrift aus dem südlichen Deutschland* elnevezésű folyóirat 1805. május 3-i, 52. számában (anonim szerző, 205–206).

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2023. évfolyam 4. szám

bizonyos módosításának tekintik minnyáján, és az Aesthe[*betoldás*: ti]kának és szép mesterségeknél mezején a Grátzia nevét több tárgyak viselik. – Ugyan is gyakor a' rajzolatokban való jeles festéselegyítést a' Grátziának tulajdonítjuk, gyakor a' tiszteletré méltó őszöreg ábrázatját grátziával tellyesnek mondjuk. – A' Grátzia' vagy igazán magyarúl Kec' valódi értelmének megállapítására tehát meg fogom mindenek előtt a' grátziának értelmét minden más rokonos értelmektől különböztetni, azután a' Grátzia természetét közelebből vizsgálni, és végre annak kitételét (definition) előadni. –

A' Kec (grazia) fell nem tseréltethetik az ingerrel v[agy] az ingerlő, és magáhozvonzó szépséggel (charme); mit pedig a' Francziák többször tselekesznek, midőn gyakorta a' grátziát a' szépséggel közönségesen egyjelentésűnek veszik; melly hibába maga *Winkelmann* a' szépnél finom esmerője béesett. – A' Grátziát a' Kellemességgel sem lehet öszszezavarni, mert tsak az kellemetes, mi nekünk a' [*betoldás*: bennünk gerjesztett'] és kellemetes érzések miatt tetszik v[agy] ezekkel bennünket interesszál. De némelly tárgy kedves lehet nekünk, bátor grátziával nem bír; p: o: egy gyermek ábrázatja. –

Hogy a' Grátziának valódi megfogására eljuthassunk, az Aesthetikai formát, és kifejezést kell szem előtt tartani. – Erre nézve a' Göttingai elmés Aesthetikus *Bouterwek* egykori tiszteletré méltó Oktatóm szerint, a' Grátzia azon eleven ingere a' szépnél, melly által a' szépségnek formája a legbelsőbb és kedveskedőbb kifejezésben eltűnik és mintegy fellolvad*. [**Lapalji jegyzet*: Schönheit wird zur Grazie, wenn sich der zarteste reiz einer gefälligen bedenkamkeit der aestetischen Ausdrucks in den reiz der gefälligsten form verdient." – *Bouterweks Aesthetik I Theil* (Leipzig 1805) 96. – *A Pannonia publikált szövegváltozatában a helyes, 1806-os megjelenési dátum szerepel.*] Ezen kitétele ellen az én tiszteletré méltó Oktatómnak, melly a' Grátziának értelmét – mint nekem látszik – semmiképen kinem meríti, a' következendőket juttatom eszébe. – Nekem úgy tetszik, a' Grátziának magyarázásánál és ennek szoros megfogása' meghatározásánál nem annyira a' formára; mint inkább a' vonzó, ingerlő, belső, kedveskedő *kifejezésre* kell tekintettel lenni; – mivel a' Grátziának minden kétségen kívül ott is vagon helye hol semmi szép forma nintsen, és bátor a' Grátziának megfogatja az Aesthetikusoknál, Mesterségmíveseknél és tsúfítóknál még nagyon bizonytalan is; azomban még is azon tárgyaknál, mellyeknek grátziát tulajdonítunk, a' kifejezésre (Ausdruck) különös figyelem fordítatik – a' Grátziának ott is vagon helye hol a' szép formának éppen semmi nyoma nintsen, p: o: az emberi ábrázatokban. – Egy leány, kinek szép ábrázatját a' himlő egészen elrútította bírhat mind a' mellyet is grátziával; mert a' tekintetnek-belső, és gyönyörködtető kifejezése bennünket interesszálhat, ingerelhet és örvendeztethet. – Megengedi ugyan *Bouterwek*, hogy a' Grátzia az emberi ábrázatokban meglehet, ha távól vagon is a' szépség; de – úgymond – itten az erkölcsi szépség tündöklök elő. – De azt tészem ellenébe: az erkölcsi szépség semmi szépsége a formának az érintett esetben, tehát a' Grátzia csupán a' kedvszerző kifejezésből származik; és így az általam felhozott példa, *Bouterwek*nek a' Grátziáról adott kitételével ellenkezik, mivel a' szerint a' grátziára az örvendeztető kifejezésen kívül szép forma is kívántatik. E kitétel (definition) következésében felettébb sok személlyeknek (und zwar Männern, comme il faut, im wahren Sinne des Worts) meg kellene tagadni a' Grátziát, kik – t: i: – nem szép ábrázata-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

tuak, bátor a legbelsőbb és kedveskedőbb kifejezéssel bírnak is: – Ellenben hibázik gyakran a' fejérszemélyeknél (jóllehet többnyire ékes képalkattal bírnak és e' szempontból Κατ' ἐξοχήν (per eminentiam) szép nemnek neveztetnek) a' kellemes kifejezés; és tsak egy testi kívánságokkal tellyes embertől v[agy] egy hízelkedő nyalkától (petit-maitre) tulajdonítatik nékik ezen esetben a' Grácia. – Éppen e' miatt a' szép gyermekek' arcvonásaiból, – ha szinte a' lehetőségig kedveskedők is – és mozgásaiból ritkán szóllít meg bennünket a' Grácia, mert közönségessen az érzeteknek és finom gondolkodásnak kellemes kifejezése náluk hibázik. – Maga Bouterwek azt állítja Aesthetikájának p₁₀ R: a' 98dik l: „Az ritkán Grácia mi a' szép gyermek ábrázat-vonásiból beszéll, mert ezen vonásokban, ha legkedvesebbek és kifejezéssel tellyesebbek is, nints meg közönségessen a' helyes gondolkodás; melly, felényire elrejtett, tsak a' megjelentésben esmerhető és éppen ez által annyira interesszálóbb játéka az érzeményeknek, és a' mellett az okosságra való finom figyelmezést előre felteszi, mellyben pedig a' gyermek még nagyon kevéssé gyakorlott. A' szép gyermekeknek mozdulatyaikban még kevéssé lakik a' grácia.” Majd nem minden esetekben, hol valamely tárgynak gráciát tulajdonítottunk a' kifejezésre különösen figyelmeztetik. – Egy festet kép szép lehet, de ha semmi kellemetes kifejezéssel nem ékeskedik, az Aesthetikához értő soha sem fog néki Gráciát tulajdonítani. A' claire-obscure, vagy is öszhangu (harmonisch) festékelegyítés a' kellemes kifejezés miatt [törlés] kecsgetető (gratiös) lehet; ha szinte a' szép formát nem vesszük is figyelembe, így a' zseniális Raphael' rajzolatján előforduló mozgások különösen a' kifejezésre nézvést bírnak gráciával. Egy bizonyos helyheztetése v[agy] mozdulása a' Karnak (Arms) v[agy] lábna a' [törlés] néző tántzban (Ballet) nékünk valójában Gráciának tetszetik, jóllehet a' szép ábrázatot nem látjuk is. – Erre nézve a' Raphael Madonnájában leljük mi minden bizonnyal a' leg magassabb gráciát, mert mi abban a' legkellemetesebb kifejezést, a' leg tisztább ártatlanságot, a' leg szívesebb erkölcsiséget, és a' legbelsőbb anyaiszeretetet találjuk fell. – Éppen ezt lehet állítani a' mennyei Anyának ölében helyheztetett [törlés] Gyerme a' [törlés] Krisztusnak pillantásiban, mozdulásiban felltűnő kifejezésről [törlés] a' Correggiótól készített ábrázolaton. – Maga Bouterwek igen helyessen mondja erről a' következőket a' 99 l. „Itt a' gyermeki pillantásokból, ábrázatból, mozdulásokból a' szépnél valami magassabb és felségesebb beszéll. – Az egy Istenigyerme a' ő világos és kevéssé komoly szeméből kinéz a' gondolkodásba merült lélek. – Jobb kezetskéjével, egészen gyermeki módra, fogja édes Anyának nyugvó kezét. – De a' ball, történetből fellvagyon emelve és mutatóujja egy kevéssé meghajtvá nyugszik gyenge ajakán, mellynek az Isteniségét egykor ki kell hirdetni. – Fejetskéje gondolkodó helyheztetben vagon, de tsak tsekélyre lefüge. – Egy hasonló de [törlés] asszonyi eszmélkedésben tsendessen merülve, leüti a' szép Anya nagy semeit; – a' Gyermekeknek játszadozó lábatskái az egészszel szépen öszveillenek; – az egész szerzemény általlyában a' maga nemében gyönyörű, természetes és lélekkel tellyes és a' belső érzékenny kifejezése az egésznek, az ingerlő megvilágítás miatt elveszti magát egy hasonló [betoldás: érzékenny] öszhangjában (harmonie) minden felosztásoknak. – Ez lehet valódi példája annak, mi valóságos Gráciának neveztetik v[agy] nevezni kellene.” – Hogy a' gyászos gráciának sokkal többet a' kifejezésre mint a' szép formára szükség

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tekinteni önként következik. – Egy síránkozó ártatlanság minden kétségen kívül első tekintettel tsupánn a' kifejezés miatt Gráziával tellyesnek fog nekünk tetszeni. – Így foglal-el bennünket a' szerencsétlen síránkozó Niobe' gráziája egyedül a' kifejezés által; a' fájdalom csak a' kellemes kifejezés által adathatik ékessen elő, mint azt a' Niobe és Laokoon' oszlopain tapasztalni lehet. – *Tibullnak* gyászdallai bizonyára a' kifejezés miatt leg jobban kecsegtetők (gratiös), és ha a' gyengédedenézző Heyne az én elfelejtetetlen oktatom [törlés] Tibüll felett való vizsgálódásában (commentar) [törlés] belső szerelempanaszához egy betegeskedő leánynak (Tibull: Lib IV Cap. XI)

„Est ne tibi Cerinthe, tuæ cura puellæ
Dum mea nunc vexat corpora fessa calor?
Ah ego non aliter tristes evincere morbos
Optarim, quam te si quoque uelle putem.
Nam mihi, quid prosit, morbos euincere; ubi tu
Nostra potes lento pectore ferre mala?”²⁰

[törlés] mellékeli [törlés]

„Bene placideque quiescas!
Terraque securæ sit super ossa levis!”²¹

úgy ötet bizonyosan távol sem annyira a' szép forma, mint sem a' belső, érzékeny és kellemes kifejezés ragadta oda. – Én leg alább megvallom, hogy midőn 1800ban Bécsben az úgynevezett *Müller'* mútárában (Kunstkabinet) elsőben is *Niobe'* gyipsznyomatvannya szemembe tűnik; az [törlés] engemet egyedül a' fájdalomnak legbelsőbb és kellemetesebb kifejezése miatt kecsegtetett. A' Vatikani Apollo is az ő kellemetes kifejezése miatt látszott nekem kecsegtetőnek, ha szinte az ő szép formájától elvontam is magamat. – Ezen emlékeztetések, és a' fellehordott példák, mellyek számát könnyen megszoríthatnám volna, nekem úgy tetszik, elegendőképen bebizonyítják, hogy a' gráziánál sokkal többet a' belső és kellemes kifejezésre, mint sem a' forma szépségére kell tekinteni; és hogy a' Gráziának ott is helye vagon hol az utolsó nintsen meg, nem pedig megfordítva. Bouterwek maga is hajlandó az én állítványomra, mivel a' 100 l: ezt mondja: „Hol a' kifejezés eltűnik; ott nem talál a' grázia honnyot.”

Ezekre nézve úgy hiszem, hogy a' gráziát a leg meghatározottabb és kimerítőbb módon így lehetne kitenni: – A' Grázia [törlés] amaz finom módosítása (modification) a' szépségnek, hol leg alább a' formának szépsége a' leg belsőbb és kellemetesebb kifejezéssel

²⁰ „Cerinthus, mondd, kedvesedért aggódsz, ahogy illik, / most, amikor bágyadt testem emészti a láz? / Nem kívánom a csúnya betegséget leteperni, / csak ha tudom rólad, hogy te is ezt akarod! / Mit használna nekem leteperni a kórt, ha te közben / békésen néznéd, hogy gyötör engem a kín?” (Tibullus, eleg. IV, 11. KERÉNYI Grácia ford.)

²¹ „[S míg továbballag a sírtól, mormog:] »Béke porodra! / Alvó csontod a föld terhe ne nyomja nagyon!«” (Tibullus, eleg. II, 4. HORVÁTH István Károly ford.)

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

öszsze vagyon kapcsolva, v[agy] hol a' kellemes, és kedvszerző kifejezés annyira uralkodó és magához édesgető, hogy az ember abban a' szépség formáját nem ohajtja, hanem annak héjával örömet elvagyon, hol azomban ez a' kedves, kellemes, örvendeztető kifejezés által kipótolatik.

A' fennt említett okokból az Aurora becses idő-írás 1805diki 52dik szban előforduló imez állítást, „a' Gráziának mivólta (wesen) a' belső erkölcsi [törlés] érzés' szabad öszhangú játékában, és a' virágzó életkor külső kellemetes formájában gyökerezik”²² sem hagyhatom helybe; mert ebből nyilván következik, hogy a' külsőképen gyönyörű forma gyakor bírhat gráziával, p: o: Voltair' Pucelle d' Orleans és Girecour bújja énekeiben; bátor a' belső erkölcsi érzemény ezeknek olvasásától el rettent.

A' kecsgetető (gratiös) tárgyak' kifejezésében mindig vagyon valami tetszetősség; honnan a' Grázia a' tárgyakba valami szeretetreméltót tsepegtet, v[agy] törekedik a' tetszetős tárgyakkal szorossan egyesülni. –

Lehet pedig háromféle gráziát megkülömböztetni t: i: vidámot, komolyt, és gyászost; [törlés]: – a vidám gyermekes, ártatlan, elmés, tréfás lehet. – Így a' vidám Grázia öszve vagyon kötve a' szüzességi ártatlansággal a' mediczische Venusban. – [törlés, betoldás: Ezt] gyermekesnek, tréfásnak találjuk *Anakreon* verseiben; *Ariot'* verskölteményében pedig egyesülve a' tsintalansággal és tréfával, és több Frantzia Költőknél, p: o: *Voltairnek* több leveleiben; öszszakptsolva az ártatlanság ingerével *Gesner' Idylléjében*; gyermekeskedőnek, elmésnek enyelgőnek *Wieland* költeményében „die Grazie und in seinem Meisterstück Musarion oder Philosophie der Grazien”.

A' komoly gráziának dicsőségét magoknak tulajdoníthatják a' görög Philosophusok. Ez uralkodik p: o: Plato' elragadó beszélgetéseiben (Dialogen). Ezt lehet tapasztalni majd minden rajzolattyaiban Raphaelnek és a' római oskolának, melly magát az ő szabásai szerint tökéletesítette. A' Római Költők között mindenek előtt Horátz bír komoly Gráziával: látjuk az ő költeményeiben az udvariságot; elesmérjük őket – egy derék világembernek, ki sem nem gyermekeskedik, sem a' pedántságba nem esik. –

A' gyászos Grázia mutatja magát Niobe' képseregében, hol a' fájdalom a' gráziával egyesülve vagyon. – A' deák Költők közül ezt senki nem bírja ebben a' mértékben, mint *Tibull*, *Terentz* kevesebbé; az olaszok között *Petrarca*, az Angolok között *Shakespeare* p: o: az ő *Mirandájában*, a Németek között *Hölty*; a' Magyarok között pedig *Kisfaludy*, az ő *Himfyjében*. – Azomban szomorú (tragische) grázia nintsen mert a' szomorújátékban (Tragoedie) az indulatoskodás uralkodik. –

De kérdezi egy valaki: a' gráziának mellyik mestersége a' leg hatalmasabb? Felelet: melly a' leg meghatározottabb formát, a' leg természetesebb kifejezéssel öszvekötni tudja, mellyet leg helyessebben végbe vihet a' festés és plastika. – a' mesterségek, mellyek a' kifejezésre kevéssé v[agy] éppen semmit sem alkalmasok, semmi gráziával nem dicsekedhetnek, illeny p: o: az építőmesterség. –

A' költésben (Poesie) igenis vagyon helye a' Gráziának, de tsak bizonytalan. – Ellehet mondani, hogy a' Költők a' gráziának kifejezésében ritkán szerencséssek. – A' leg

²² Fordítás a már hivatkozott német Aurora folyóirat *Die Grazie* című cikkéből (206).

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

magassabb inger a' szépnek érzetében némelly érzeményekkel éppen nem engedi magát egyesíteni. – Ugyan ezért az indulatoskodás' zenebonájában, és a pusztítás' előadásában (mint p: o: előfordúl Klopstock Messiássában) a' Grátziának semmi helye nintsen. –

Ha a' Grátzia az ártatlansággal és erköltsiséggel öszveölelkezik, akkor eléri leg magassabb lépcsőjét, és éppen ezen eseten vagon Raphael Madonnáján Dresdában. –

A' Grátziához való felemelkedés a' mesterségben és társaságos életben egy különös nevelést előre feltesz. – A' Görögöknél minden [törlés] a' grátziát tárgyazta p: o: az ő innepeikben. – Helyessen mondja Bouterwek a' görög kecsről (Grazie) a' 100: l: „a' görög grátzia különösen kimutatja magát az érzékinek és erköltsinek egy tulajdon öszszeolvadása által.” – Az erkölcsi Grátzia a' Kereszténység által egy haladó erőt nyertt, az olasz festők' teremtő fantaziáikban, mihelyt vallásbéli tárgyakhöz nyúltak. – Görög országban [betoldás: a' grátzia] a' társasági életben, kiváltképen pedig az innepi vígságokban [törlés] régiebbnek látszik lenni, mint a' mesterségeikben. –

Leg elébb azon három Isten-Asszonyokat, v[agy] Isten-szolgálókat, kik Charitin (Charitinnen) név alatt tiszteltettek; a' társszeretés' Isten-Asszonyainak tartják. – és erre nézve magok az Istenek sem tarthattak innepet, Pindar' éneke szerint, a' Grátziák nélkül. – Idővel a' mesterségben való grátzia is mindég magossabb tekintetet nyert volt a' Görögök között; a' görög mesterség azon időszakozát, mellyet Winkelmann a' szép előadás idejének nevez, tulajdonképen a' grátzia előadása időszakának kellene mondan. – Ezen előadásban a' görög mesterségművesek kiváltképen iparkodtak a' Venus' szerelem-isteneinek képzeteiket (Ideen) helyessen ki ábrázolni; melly által az érzéki görög Grátzia az erköltsin fellül múló erőt nyertt. – Azombann magának az erköltsi Grátziának kell mindenkor az érzékit (Sinnliche) megnesemesíteni p: o: a' képzetek' és megfogatok' előadásaiokban, mellyek közöttünk kiváltképen a' mediczische Venus oszlopa által lettek esmértesse. – Egyéb aránt az mindég a' Természetnek grátziája volt, melly a' Görögök előtt lebegett, mert ők a' mesterség grátziáját képzettyeik és megfogattyaik szerint kívánták kielégíteni. A napkeletieknél semmi Grátzia nintsen, mert nékik nagyon heves érzéseik vagynak, és mivel ezeknél a' Grátzia tsak szempillantásig tarthat. Az éjtszaki ízlés is felettebb szükölködik a' grátziából. – Ellenben Olaszországban kívánt menedékhelyet találtt a' Grátzia, és azért általlyában az olasz szint olly ritkán; mint a' régi Görög tserélifell a' Grátziát a' szépséggel; és Aesthetikai elragadtatásában ugyan azon körülmények alatt nem kiáltja „che bellezza!” és „che grazia!”. A' Spanyolok igen kapkodnak a' képzelősködő (Phantastischen) után. – A' Francziák nagyobb részről a' Grátziát elokoskodták, leg alább az nálok leg többnyire tsak kimesterkélt. – Az Angolok között Schakespeare's Dramájiban talál az ember komoly és gyászos (elegische) grátziát. – A' Magyar Költők között a' Charitinnak kiváltképen való kedvesseik Kazinczy és Virág. –

[A német nyelvű publikáció nem tartalmazza a következőket, egészen a csillaggal jelezte részig.]

A' Grátziának értelme felett való vizsgálódásim tellyesítése, és öszvebékéltetése kedvéért a' már fennit érintett helyeken kívül közlöm Bouterwek' az én tiszteletre méltó oktatónnak következő tekinteteit. –

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

A' 96: I: „Ki a' Gráziát kitenni (definieren) szándékozik, vigyázzon, ne hogy a' Theoria kedvéért az ellen hibát kövessen el, mit kitenni akar. – Mert a' kifejezésnek, és a' természetben, és mesterségben lévő formának kellemes ingere egy bizonyos meghatározatlanságot foglal magában, melyet tekéltessen soha sem lehet kimagyarázni, mivel a' tulajdonképpenvaló, a' Gráziában [*beszúrás*: általlyában] tsak éreztethetik. – Azomban a' Theoriának mindenkor meg kell tenni a' magáét, hogy a' kifejezésnek értelmét 's minőségét, melyet ez v[agy] amaz az érzemény jelent, megtudhassa. –

A' 97: I: a' szóperlekedés eltávoztatásáért, melly itten, még egyszer az ő bizonytalan egyértelműségével bennünket megterhell, légyen kinek kinek szabad en mesterszavaival szokása szerént élni. – Ki pedig, mit mi Gráziának nevezünk örömebb kellemnek, v[agy] kegyességnek, v[agy] mi több nyájasságnak barátságának v[agy] tellyes kénye szerént még más valaminek nevezni akarja; az engedje meg viszont, ha mi a' valódi grázia felltalálója kedvéért ezen bizonytalan szavakkal éppen azt kívánnyuk kijelenteni, mit a' Görög Charisnak nevezett, és a mi egyedül ide tartozandó.” –

A 98: I: „Nem az Aesthetikai kifejezésnek ingere egyedül görög Charis; [*törlés*] egyébaránt [*törlés*] mindég az a' leg kedvesebb és kellemetesebb inger a maga nemében. – Az ritkán Grázia, mi a' szép gyermek ábrázatvonásaiból beszéll.” –

A 100: I: Az ékes forma, mellyben az Aesthetikai kifejezésnek mintegy elkell tünni nem mindég formája [*törlés*] a' színrajzolatoknak, hanem tsak [*betoldás*: általlyában] a' szemre nézve lehet formának nevezni. – Az Aesthetikai képestvalóságban minden öszhang több v[agy] kevesebb Gráziát vehet fell. –

Vagyon tehát Grázia szintúgy a' Muzsikára, mint a' festésre nézve. Vagyon költő Grázia is, melly tsak a' belső tapasztalat által érezhető. – Az erköltsi grázia másképpen munkálódik, mint az érzéki, és még is aesthetikai elementomaikban mind ketten egyesülnek. – Lelketlen Grázia azomban [*betoldás*: nintsen]. – Hol a' kifejezés eltűnik, ott a' Grázia lakhelyet nem lell. –

A' 102: I: A' Grázia közönségessen igen megegyez a' komolysággal és méltósággal; de meg a' leg merészebb tsintalansággal és buja tréfával is. – A' plátói (platonische) gráziának – bátor didaktikai vala –, még is Plátói Metaphysikájában magát az erköltsihez és Istenihez kellett társalni. – De még a' fellfúvalkodott Aristophanes is tellyes jussal neveztetik „a' Gráziák erköltstelen kedvességének”. Azon énekekből, mellyek ezen cím alatt Anakreon Költeményei esmértesek, megtanúlhatja az ember [*betoldás*: egy más oldalról is] a' Görögök tréfálódó gráziáját. – A' görög plastikai mesterség maradványi között egy remekműve [*betoldás*: a' gyászos gráziának] Niobe képserege. – Az igező-költők között Plutárk érdemes a' Gráziának legelső dicséretére. – Azomban némelly újabb költők is, kik még a' Gráziák kedvesseiknek nem magasztaltatnak, meg lepnek néha bennünket a' leg magassabb Grázia által. – Jusson itt eszünkbe Schakespeare' Mirandája. –

A' 103: I: „A' gráziának a' szépséggel való feltseréltetését általlyában a' más eltévelyedések között; a' Gráziával nem bíró mesterművek' (Kunstwerke) helytelen megítélése is okozta. – Ide tartoznak magok a' jobb, és egyébaránt leg derékebb Képei a' Német-allföldi oskolának. – A' ditső Angelo Mihál is a' gráziát tsak mellékes dolognak

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tartotta. – De illy helytelenül ítéli meg az ember a' mestermíveket, ha a' Gráziát az Aesthetikai tekéltesség egyedül való jegyének véli; illy kevesse tudja az [törlés] ízlés, melly a' Gráziát elesméri, a' jót nevezni." *

* Ebbéli elmélkedésem, a' Gráziának valódi értelme felett, egyfelől azon hasonló aesthetikai előadásoknak, mellyeket ezen időírásban közölni szándékom vagyon, próbagyanánt, másrészt pedig egy általam kiadandó Magyar és Német Aesthetikának, előkóstolásul fog szolgálni. –

**MILBACHER RÓBERT: ARANY JÁNOS ÉS AZ EMLÉKEZET BALZSAMA.
AZ ARANY-HAGYOMÁNY A MAGYAR KULTURÁLIS EMLÉKEZETBEN**
Budapest, Ráció Kiadó, 2009 (Ligatura, 4), 374 l.

(*balzsamozás, nemzetjellemtan, nagyelbeszélés*) „Némuljon el a gyász hangja s az emlékezetnek ne fájalmát, hanem balzsamát keressük” – keresett vigasztalást Gyulai Pál Arany János temetésén, s Milbacher Róbert e megnyilatkozáshoz kapcsolódva alkotja meg könyve címét, érvényesíti alapkoncepcióját. Csakhogy – mint maga is beismeri – a balzsam szó Gyulai által alkalmazott jelentéskörét félredobja, s a főnév továbbképzett változataival operál. A tanulmány vörös fonala a *balzsamozás, bebalzsamozás* lesz, de nem a *gyógyír*, hanem a *mumifikáció, megkövítés, meghamisítás, bálványalkotás* erős értelmében. Milbacher ugyanis nagyon elégedetlen az Arany Jánost övező gondolatokkal, meggyőződésekkal, s a gyanútlan olvasónak katasztrófális következményeket fed fel – a bebalzsamozók hatékonyan működtek, s a szent test mumifikálva, élettelenül fekszik előttünk. A szalontai alkotó imígyen sürgős revitalizálásra szorul, „Aranyt és életművét” vissza kell tisztítanunk valami autentikusabb, igazibb, eredetibb jelrendszerre. (10.) Milbacher Róbert magától értetődő, distinkció nélküli mellérendelése („Aranyt és életművét”) némiképpen persze nyugtalanító. Nem mindegy ugyanis, hogy a biográfiai értelemben felfogott szerző vagy az életmű „visszatisztításán” buzgólkodunk. E nyugtalan-ságot azonban egyelőre tegyük félre, s időzzünk el kissé a *bebalzsamozás* kifejezés körül – villantsuk fel a milbacheri terminus főbb jelentéstartományait, lássuk, mik az autentikus Arany-értés föltétlen gátjai, milyen megközelítések, gondolati pozíciók váltják ki folyton-folyvást az irodalomtörténész haragját!

Az „ösbűn” – Milbacher Róbert így találja – „a 19. században konstruálódó nacionalista paradigmá”-hoz (342) kötődik. A fő-fő elkövetők Gyulai Pál és a Csengery-kör: ők azok, akik Arany Jánost nemzeti költőként, a magyarságot esszenciálisan kifejező, reprezentáló alkotóként örökítik meg a köztudatban, s általa beszélnek el „a magyar nép föl-emelkedésének és megnemesülésének üdvtörténet”-ét (34). E szűkös és alkalmatlan narratíva legalábbis az 1850-es évek közepétől meghatározza az Arany-interpretációt. A nemzet kapva kap rajta, nemcsak Beöthy Zsolt, Lehr Albert, Kéky Lajos, Négyesi László, Császár Elemér, Berzeviczy Albert és társaik teszik magukévá, de ezt az elbeszélésrendet követi „– kis túlzással – máig minden Arany-monográfia”, „ami annyit tesz, hogy egyfajta magától értetődő igazságrendként fogadja el az »alapító atyák« útmutatását, és az általuk kínált narratív rendet” (34).

A tévútra vivő eszme koncepciója köré persze a megerősítő igazságok tágabb köreit is ki kell építeni. „Az individuális lét fölötti [...] nemzet mint szakrális szféra...” (115) általánosabb történetfilozófiai értelemben is diszkreditálandó, s vele együtt az olyasféle megkövült maradványok, mint a bizonyosság akarása, a személyiség erejére, egységére

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

való vágy, az individuum közösségi beágyazottsága, a művészet társadalmi integrációkhoz kapcsolódó szerepe. A szövegben nemcsak a posztmodernista válságfilozófia jellegzetes – irodalmi, poétikai viszonyrendszerekben nehezen értelmezhető – kifejezései sorjáznak („nemzeti Pantheon”, „nagyelbeszélések”, „a szubjektum elbeszélhetőségének összeomlása”), de teljes elutasításban részesül a személyiség bármiféle integrálása, építgetése is. „A modern én szorongása ugyanakkor abból (is) származik, hogy kénytelen belátni: saját egyediségének érzete is kulturális konstruktum, még annak ellenére is, hogy minden korszak eme konstruáltságot igyekszik eltüntetni a kor szereplői elől...” – szögezi le az értelmező (83). Pozitív értelmezési és életmintákat Milbacher számára (a feminista materializmus némely attitűdje mellett) csakis a posztmodern szempontból értelmezett modernitás szolgáltat. Ez azonban – az elveszett értelem hiányától netán szorongó olvasó nem kis meglepetéssel konstatálhatja – teljességgel képes megoldani az egyén életproblémáit. „A jelenbe zárt szubjektum tapasztalata jellegzetesen modernista énképlet része, amely rákényszeríti az egyént önmaga mélységei felé való fordulásra (pszichológiai diskurzus), illetve jelenének uralására, vagy éppen biológiai alapú öndefiníciókra, amelyek a tudományos diskurzus racionális magyarázatában oldják fel az elveszett értelem kínzó hiányát” (249).

A nacionalista, nemzeti paradigmára hivatkozás és a mögé rajzolt kultúrfilozófiai mintázat oly erős evidenciaszínezettel, oly gyakorisággal és oly sokféle változatban jelenik meg Milbacher Róbertnél, hogy minden problémakör idevonása korrektnek, szervesnek, magától értetődőnek látszik, s végül valósággal elrémülünk, konstatálva az Isten–haza–család–mentalitás szerteágazó, mohón tekergő, az élet és az irodalom minden dolgát megragadó csápjait. Az olvasónak végül egyáltalán nem tűnik fel, hogy a köztisztelőben álló, ismert ember betegségével kapcsolatos tapintat, eufemizálás nem specifikusan nemzeti, hanem nagyon is mindennapi jelenség, hogy az archaikus patriarchalitás akár értékeséssel is rendelkezhet, hogy az Arany János-i líra és az epika jelentőségének, súlyának megítélésakor tárgyilagos, poétikai szempontok is vezethetik az epikát fontosnak (vagy döntően fontosnak) gondolót, s hogy az „ösbűn” elkövetői (Gyulai, Csengery, Salamon) netán hiteles védő érveket is tudhatnak felhozni a maguk mentségére.

(balzsamozástan és recepciós szembesülések) A vázlatos bevezetést követő, kissé részletesebb bírálat során mindazonáltal legkevésbé a szerző kultúrfilozófiájával kívánok foglalkozni. Nem mintha nem tudnék bőséges számú tudományos és teoretikus okfejtést citálni annak a gondolati pozíciónak a relativizálására, gyengítésére, amely a nemzeti lét adottságát, az ember szilárd centrumok iránti vágyát, a személyiségintegráció akarását teljességgel negligálni igyekszik, társas mivoltunkat eljelentékteleníti, s az újkor kultúrtörténetét egyfajta válságfetisizmust teremtve (a krízist abszolutizálva, az elszigetelt individuumot egyedüli autentikus protagonistává avatva) gondolja el. De végül is nem a meggyőződések különbségén akarok inszisztálni. Azt fogom firtatni, hogy Milbacher érvelése mennyire korrekt, hitelt érdemlő, s hogy az irodalomtörténész erős igazságai Aranyra vonatkoztatva mennyire állják ki a gyakorlat próbáját.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

Szó mi szó, a korrektség ügyében akad töprengeni valónk. Lássuk először azt a kritikátörténeti vizsgálódást, amely a bebalzsamozás-konceptiót hivatott igazolni, megalapozni! Az Arany Jánost érintő recepciós irodalmat Milbacher könyve *Bevezetésében* veszi számba, de a rendszerezett áttekintés csak 1932-ig terjed. A későbbi Arany-irodalomból a kutató már csak ad hoc-szerűen idéz, noha a kultikus szemlélet hatását, mint fentebb idézett megjegyzése is tanúsítja (már tudniillik az, hogy máig csaknem minden Arany-monográfia az „alapító atyák” útmutatását követi), aggálytalanul terjeszti ki a jelenkorig. A fogyatékos számbavétel azonban egy szempontból nagyon is hasznos Milbacher Róbert számára: a tanulmányíró így nem kénytelen ismertetni és elvitatni a koncepciójába nem illő monográfiákat: Keresztury Dezső, Imre László könyveit, e recenzió írójának a munkáit s az olyan terjedelmes, jelentős dolgozatokat sem, mint Barta Jánosnak az epikus költőről szóló tanulmányfüzére.¹

Lássunk néhány példát arra, milyen anomáliákat okoz ez a mulasztás! Barta János a hetvenes évek elején teszi először közzé *Arany János és az epikus perspektíva* című, érdekes tanulmányát. A kutató tanúságtétele szerint Arany verses epikája a világirodalom más alkotóival egybevetve kivételesen, föltűnően sokféle: az elbeszélésekben a mese mágikus világképét, a hősdalok és az ősi eposzeiák mitikus, emberfölötti atmoszféráját, a legendák szakrális-karizmatikus sugalmait, a patriarchalitás dimenziórétegeit egyaránt megtaláljuk. Az oeuvre alapvető sajátja – az irodalomtörténész így látja – éppen az „egyedi dimenziók alkotása, művenként a dimenziók váltogatása, új és új epikus dimenziók keresése”, Arany János epikus darabjait a szüntelen vándorlás jellemzi „a világképek és a dimenziók között”. Egy „gazdag, lehetőségeiben szinte zsúfoltan gazdag természet” ömlik bele a művekbe, a költő „a maga emberi egyéniségének és költői alkátának sokoldalúságát éli ki ezekben a szemlélet- és világképbeli teremtésekben”, s nyugtalan, kereső, fausti kóborlást folytat a világképek vándorútjain.² A sok hivatkozást megélt dolgozatról Milbachernek már csak azért is meg kellene emlékeznie, mert Barta Arany verses epikájának témavilágától sem a magyarság, sem a patriarchalitás, sem az archaikusság attribútumait nem vitatja el, csakhogy mindezeket „anyag”-ként, dimenzióként, perspektívaként kezeli, és az individuális önkiélésnek is bőséges teret hagy. A versről versre változó dimenziókat a nyugtalan, folyton vándorló alkotó természetes terepnumaként, elementumaként fogja fel, s a művek szüntelen metamorfózisában a belső gazdagság, a magasrendű játékosztön kiélését látja. Az archaikus és a nemzeti-patriarchális így nemhogy az individualitás, az önkifejezés gátja, akadálya lenne, hanem egyenesen annak lehetősége, alkalma lesz; a tanulmány a vagy-vagy milbacheri bálványát (vagy mandátum, vagy önkifejező individualizmus), mondhatni, halomra dönti. Azaz döntené, ha a bebalzsamozókat buzgón ostorozó szerző egyáltalán szóba hozná...

¹ DÁVIDHÁZI Péter *Hunyt mesterünk* című monográfiáját (Bp., Argumentum, 1992) néhányszor megidézi Milbacher Róbert, de arról nem ejt szót, hogy az Arany János kritikai munkásságáról szóló könyv az ő nézeteihez képest alapvető, lényegi pontokon képvisel egészen másféle nézeteket.

² BARTA János, *Arany János és az epikus perspektíva* = Uő, *Klasszikusok nyomában*, Bp., 1976, 171. A tanulmány előadás formájában hangzott el az MTA I. Osztályának 1972. április 24-én tartott felolvasásán, s először az MTA I. OK 1973. évi 28. kötetében jelent meg.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

De szabadjon pár mondat erejéig saját példámmal is előhozakodnom! Jómagam (kismonográfiám áttekintő összefoglalása mellett) az Arany-szakirodalomról két dolgozatot is írtam. A teljesebb, ötvenkét lapos változat (*Az Arany költészet megközelítési lehetőségei a recepció tükrében*) 2001-ben megjelent könyvemben foglal helyet.³ E tanulmányról Milbacher egyetlen szót nem ejt, noha írásomban minden lényeges kérdést másképpen ítélek meg, mint ő. A nemzeti frazeológia problematikus átcsapásaira ugyan én is hozok néhány példát, egészében azonban megértem és indokoltnak tartom az Arany munkásságát övező nemzeti örömet, büszkeséget, egyrészt azért, mert a szalontai költő valóban büszkeségre okot adó magasságokba emelte a magyar költészetet, másrészt azért, mert a „speciálisan” magyar tematika, hiedelemvilág és környezetiség nem vitatható el a három *Toldi*, a *Keveháza*, a *Buda halála*, a *Bolond Istók*, a „történelmi balladák” és a *Vörös Rébék* szerzőjétől. (Ki tagadhatná, hogy az Arany-versek csodálatosan plasztikus művészi környezetvíziója az alföldi tájvilágba, életkörnyezetbe kapaszkodik, hogy a *Toldi* a mi hazánkat teremti újjá a művészet szférájában!)

De van egy másik, az előzőnél sokkal fontosabb érvem a „hazafiságban tetten értek” védelmére! Gyulai Pál, Kemény Zsigmond, Greguss Ágost, Riedl Frigyes és társaik fő érdemét ugyanis egyáltalán nem a „nemzettani buzgólkodásban” látom, hanem abban az alapvetően tárgyyszerű, irodalmias megközelítésben, amelyet Milbacher teljességgel eltagad. Dolgozatomban sok-sok illusztratív példával igazolom: Gregussék nemcsak felismerik, hogy a *Buda halála* szerzője esztétikai robbanást idéz elő a magyar költészetben, de e magasabb poétikus kultúrát jórészt fel is tárják, és megbízható alapokat szolgáltatva írják le (a kompozíció motivált szerveződése, a szerkezet műfaj- és tárgyfüggése, tárgyhoz idomulása, kifejezés, hang, stílus egysége, a kompozicionális formák sokrétűsége stb.). Milbacher persze gondolhatja okfejtésemet tévesztettnek, s a példa-illusztrációkat érvénytelennek. De az érvelő cáfolatot azért elvárhatnám! S ugyanezt mondhatnám 1988-ban megjelent kismonográfiámról is. A könyvet Milbacher Róbert a bibliográfiában megidézi, de egyébként egyetlen szót sem szól róla. Márpedig munkámban sem az „alapító atyák kultikus-hazafias megközelítését” nem vettem át, sem azt a (Németh G. Béla Arany-esszéje nyomán mindinkább erősödő, terjedő) elgondolást, amely Arany poézisét az egyensúlyhiány, a töredékesség, a disszemináció fogalmi körében értelmezi, s a válságerózió sodrában passzívan elhelyezkedő költő képét rajzolja meg. Dolgozatomban Arany Jánost kettős kötődésben látom, olyan alkotóként vizionálok, aki az újkor krízistapasztalatát erőteljesen érzékeli, ugyanakkor a teljességhez való ragaszkodás attitűdjét, a föltétlen bizonyosság igényét sem adja fel, s lényének mindkét fele hiteles, jelentős művekben manifesztálódik. Értelmezői látomásom (és a rá épített szerkezet, elemzés) újfent lehet tévesztett, de pár leleplező, elmarasztaló szót azért érdemelne!

(a balladák és a keresztényiesített tragikum) A fentiekhez hasonló elhallgatások, elfedések, szembesülés-kikerülések végigkísérik Milbacher könyvét. Az olvasót mindenütt

³ NYILASY Balázs, *A konzervatív-modern költő: Arany János verses epikája*, Bp., Eötvös, 2001.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

ugyanaz a nyugtalanító kettősség fogadja: kiélezett, karakteres, magabiztos (a bebalzsamozás, „nemzeti összeesküvés” elsöprő, mindenre kiterjedő hatását szuggeráló) állítások és megdöbbentő, tömeges elhallgatások. „...Greguss *máig hatóan* határozza meg azt a szemléleti keretet, amely az Arany-ballada hőseit tragikus hősként, vétségeit tragikus vétségként tudja csak láttatni” – alapozza meg az irodalomtörténész a balladafejezet erős koncepcióját, tudniillik azt, hogy a „morális világrend affirmációját” preferáló keresztény gondolkodás nem engedte érvényre jutni az Arany-balladák igazi karakterét, s elfedte, hogy e verscsoport igazából nem bűn és bűnhődés megnyugtató rendjét tárja fel, hanem az amorális, démonikus szenvedélyek, a vak végzet világát teremti meg. (203; a kiemelés tőlem – Ny. B.)

Az állításnak persze egyik fele sem igaz. Arany balladái nem egyszerűen az amorális szenvedélyek világát teremtik meg, hiszen legalább háromfélék. A harmonikus világot teremtő románcballadákban (*Rozgonyiné, Szent László, Mátyás anyja, Szibinyáni Jank, Pázmán lovag*) bűn, bűnhődés, végzet egyáltalán fel sem merül; a pszichikum és a szocium világa a megoldottság, a harmonikus rendezettség víziójában tárul elénk. A bűnkövetkezményszerű balladáiban (*A hamis tanú, Ágnes asszony, V. László, A walesi bárdok*) viszont igenis a bűn és a bűnhődés kettőssége dominál: Márkus hamisan esküszik és kóbor kísértetté válik, az emberéletek kioltásáért felelős, zsarnok királyok ideg-élete összekuszálódik, a férje meggyilkolásában segédkező asszony⁴ megőrül. Démoni világlátást fölfedő, a végzet roppant hatalmát vizionáló Arany-balladákat valóban találunk az Arany János-i oeuvre-ben, de a jelenség egyáltalán nem kizárólagos érvényű; a *Népdal*, a *Híd-avatás*, a *Vörös Rébék* és talán a *Tengeri-hántás* tendálnak egyértelműen ebbe az irányba.

Természetesen nem igaz a milbacheri állítás másik része sem, már tudniillik az, hogy a szakirodalom a bebalzsamozók nyomán csak a „keresztényesített tragikum” nyomait fed fel az Arany-balladákban. Az Arany János-i balladák valóságglátásának hármasságáról (elnézést, hogy újfent saját példámval hozakodom elő) már az ItK 1997-es évfolyamában megjelent dolgozatomban hangsúlyosan írtam,⁵ s a későbbiekben tovább pontosítottam ezt a koncepciót, bár Milbacher a dologról újfent nem tud semmit. Az Arany-balladák démonizmusát persze sok-sok más Arany-értelmező is számon tartja. A „nemzeti klasszicista” Keresztury Dezső például monográfiájában az *Őszikéről* szólva újdonságként utal arra, hogy a *Tetemre hívás* „erkölcsi mozgásterét nem a »bűn–bűnhődés« annyiszor megismélt gépiessége szabja meg”, hogy a *Népdalban*, a *Vörös Rébékben* és a *Híd-avatásban* „Bűn és bűnhődés láncolata bonyolultabb lesz”, s hogy Pörge Dani történetében „szó sem lehet akármilyen bűnről, amelyet büntetés követ”.⁶

⁴ Ágnes asszony bűnrészességét más értelmezői véleményekkel szemben már csak a huszonegyedik strófa elbeszélői közlése nyomán is evidenciának látom. „Mert hiában tiszta a gyolcs, / Benne többé semmi vérjel: / Ágnes azt még egyre látja / S éppen úgy, mint akkor éjjel.” (A kiemelés magától Arany Jánostól – Ny. B.)

⁵ NYILASY Balázs, *Gondolatok az Arany-ballada poétikájáról*, ItK, 1997, 527–540.

⁶ KERESZTURY Dezső, *Mindvégig*, Bp., Szépirodalmi, 1990, 493.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2022. évfolyam 4. szám

(*Riedl Frigyes monográfiája és további torzítások*) Az érthetetlen kihagyások után arról is meg kell emlékezni, hogy Milbacher Róbert nemcsak az elhallgatás gyakorlatát követi, de a vizsgálódásai során megidézett szakírókat is rendszeresen eltorzítja. Gyulai, Csengery, Greguss szövegeiből, mint már említettem, rendre csupán a nemzeti büszkeségre utaló szófordulatokat emeli ki, és a tárgyilagos, szakmai észrevételeket elhallgatja. A Riedl Frigyesről írottak, azt hiszem, különösen illusztratíván, szemléletesen mutatják a manipulatív színezetet. Riedl monográfiájáról Milbachernak meg kell emlékeznie, hiszen a mű megjelenése abba az intervallumba esik, amelynek recepciótörténeti átvilágítását teljes egészében felvállalta. A kutató mindazonáltal *Az Arany-irodalom természetrajzá-ról* című recepciós áttekintésében az 1887-ben megjelent könyvnek legfeljebb kettő (de inkább csak egy) mondatot szentel, s e közlésnek is fele idézet. „Így aztán az első monográfiák logikája és retorikája magától értetődő természetességgel követik az Aranykultusz alapítóinak szándékát. Ennek a hagyományozódási rendnek az első igazán kánoni rangú, és később tankönyvként szolgáló monográfiája Riedl Frigyes Hippolyte Taine elméletét mérceként alkalmazó, mégis esszéisztikus munkája, amelynek célja »szélesebb értelemben a népies-romantikus nemzetjellemtan korszerűsítése volt, szűkebb értelemben pedig a Gyulai-féle Arany-kép igazolása«” – szögezi le Milbacher Róbert Németh G. Bélát citálva (34). Az 1967-es, nagy hatású lírapárti esszé szerzőjének megidézését persze értjük. A jelentékeny intelligenciával és sok erős elfogultsággal rendelkező tudós közismerten nem szerette az epikus Aranyt nagyra tartó Riedl Frigyes, s Milbachernek ez kapóra jön, mert tekintélyi igazolást csatolhat saját koncepciójához: a *monográfiák* lényegileg nem különböznek az *emlékbeszédektől*, a nemzetjellemtan – láthatjuk – mindent és mindenkit átjárt.

Csak hogy a későbbiekben szerzőnk önmagának mond ellent. A könyv második fejezetében a Hamlet-lelkű Aranyról szólva egészen másként nyilatkozik Riedl Frigyesről. Az 1887-es monográfia ezúttal már az Isten–haza–család-költészet segítségével megteremtett harmónia lebontásához járul hozzá, „a kiegyenlítést szolgáló axiómák megkérdőjelezését” szolgálja, s olyan értelmezés felé nyit utat, „amelynek lényege éppen abban áll, hogy Arany életművét annak a tradicionális inerciarendszernek a felbomlásával szembesülő költészetként fogja fel, amely Gyulai számára még érthetetlen egészet alkotott.” (89, 90.) Az olvasó törheti a fejét: vajon melyik igaz a két, egymásnak ellentmondó jellemzés közül! S ha a második állítás érvényes, ha már a legeslegelső nagy Arany-monográfia is ambivalens, kettős alkatot vizionál, akkor ugyan hová lesz Milbacher erős igazsága a bebalzsamozók mérhetetlen hatásáról és az Arany-kritikusok inerciájáról!

(„kanonizálók”, „királycsinálók”, „bebalzsamozás-optika”) Az elhallgatások és torzítások felemlegetésével azonban még korántsem merítettük ki azoknak a jelenségeknek a körét amelyek a könyvben a korrekt érvelés (a normális tudomány) szabályait evidensen megsértik. Milbacher Róbert oly mértékig megszállottja a maga igazságának, a bebalzsamozás, a kártékony nemzetjellemtan központi gondolatát oly erős tézisként állítja, hogy egyáltalán nem veszi észre, ha gondolatmenete során másféle szempont, igazság,

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

lehetőség is felmerül, még akkor sem, ha e szempont magától értetődő nyilvánvalósággal kínálkozna. Lássunk erre egy-két konkrét példát a tanulmánykötet negyedik és hatodik részéből! A könyv „*E mostani Arany láz*” című fejezete biográfiai, intézménytörténeti jellegű vizsgálódást tartalmaz. Az Arany-kultusz megalapítását a kutató főképpen az 1856-os év történéseihez kapcsoltan jeleníti meg. E kultusz célja Milbacher szerint a Vörösmarty halálával megüresedett nemzeti költői hely betöltése volt, s a kanonizáció fő-fő cinkosai (Gyulai, Csengery, Greguss, Salamon) nemcsak a magasztaló hangot tették kötelezővé, nemcsak „afféle *érintheetlen*, szent bálványt” (132; kiemelés a szerzőtől) akartak faragni Arany Jánosból, nemcsak Tompa Mihályt és Tóth Kálmánt tolták háttérbe, de – *horribile dictu* – a szalontai tanár Pestre telepítésén, hivatalba ültetésén buzgólkodtak. Milbacher Róbert változatos történésmozaikokat, szövegfragmentumokat megjelenítve mindegyre hatalmi működésmódot fed fel, kanonizációs, kisajátító, nemzetjellemtani összeesküvést vizionál, s a kérlelhetetlen rosszhiszeműség optikáját alkalmazza. Az irodalomkritika belátja, hogy Arany szövegeit vizsgálva nem a bírálatra, hanem a mestertől való tanulásra kell helyeznie a hangsúlyt – „a kritikai nyelv leváltására tett kísérlet”-ről van szó, olyan befogadói magatartás meghonosításáról, „amely csakis valamely transzcendens hatalom által megszentelt iratnak járna ki” (132, 135). A szerzőnél egyszerűbb gondolkodású ember eltöpreng: ha Arany János valóban a kor kimagaslóan legnagyobb élő magyar költője, törvényt teremtő, újjító alkotója (s ennek ellenkezőjét a tanulmányíró sem állítja), akkor ugyan miért oly rettenetes nagy baj, ha a kritikusok föllismerik, tudatosítják ezt a költői nagyságot, rokonszenves szerénységgel tanulni akarnak a költőtől, s némelyek azon ügyködnek, hogy egzisztenciálisan megsegítsék, „helyzetbe hozzák” az alkotót. Milbacher azonban tapodtat sem enged a negyvennyolc-ból. A fokozott kritikai figyelem s a költő sorsának jobbításán való buzgólkodás puzzle-darabjaiból folyton-folyvást egyetlen képet rak össze: a kanonizáló, nagy nemzeti összeesküvés látomását.

Az *Arany János és az emlékezet balzsama* hatodik, *Toldi*hoz kapcsolódó fejezete a népiesség ügyében szolgáltat fontos adalékot e kanonizációs művelési rendhez. A nemzeti költőt kreáló, ötvenes évek közepi processzus során – Milbacher így látja – a népiességfogalom félretolása, s az Arany-költészet integratív, össznemzeti karakterének hangsúlyozása válik szükségessé. A manipulációs folyamat főszereplője Salamon Ferenc. A valahai kőrösi tanártárs ismeretesen 1856-ban teszi közzé *Arany János és a népiesség* című dolgozatát, s benne az irodalmi népiesség címkéjét valóban alkalmatlan, esztétikai-poétikai értelemben használhatatlan fogalomként jeleníti meg. Milbacher Róbert a történeteket úgy értékeli, hogy Salamon „a »királycsináló« irodalmi Deák-párt közkatonájaként Aranyt az egész nemzetet képviselő és integráló nemzeti költőként akarja láttatni, megszabadítva a *Toldi* megjelenése idején kialakult népköltői szerep partikularitásától” (188). Az optika ezúttal is nyilvánvalóan inszINUÁCIÓRA, rosszhiszeműségre beállított: az integráló nemzeti szerep csak álság és kitaláció, a figyelemre méltó dolgozat szerzője, Salamon Ferenc pedig – az általa képviselt érvelés igazsága vagy hamissága Milbachert egyszerűen nem érdekli – nem más, mint ellenszenves „királycsináló”. (A kutató természetesen nem szól arról sem, hogy a poétikai, esztétikai elvű salamoni népiességkritiká-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

ban éppenséggel érdekes, újító gesztust, az irodalomértelmezés autonómiáját, poétikai-esztétikai elkötelezettségét hangsúlyozó huszadik századi mozgalmakkal rokon attitűdöt is láthatunk.)

(*történeti bűvárkodás és szövegelemző metódusok*) Írásom elején nyugtalanítónak neveztem azt a spontán mellérendelést, amely „Aranyt és életművét” distinkció, különbségtétel nélkül rendelte egymás mellé. Recenzióm hátralévő részében arról szólnék – azt illusztrálnám néhány példával –, hogy e nyugtalanság egyáltalán nem alaptalan. Mert az még hagyján, hogy Milbacher a *biográfiai* és a „*művizsgáló*” fejezeteket a bebalzsamozás-koncepció jegyében aggály nélkül váltogatja: hol Arany János életútját, önéletírását, betegségeit analizálja, hol a *Toldi* körül rója a meditációs köröket, hol meg a balladákhoz, a *Szondi két apródjához*, *A walesi bárdokhoz* fordul. Az igazi nagy baj az, hogy a biográfiai, történeti ténykeresést, adathalmozást a szövegekhez fordulva is alapvető módszerelemként, erős érvként, *ultima ratió*ként alkalmazza. E hajlama oly erős, hogy ha *faculté maîtresse*-t kellene kijelölnöm számára, akkor (a nemzetjellemtant érintő leleplező *furor* mellett) alighanem a történeti bűvárkodás szenvedélyét, a régi szövegekkel való játék készségét választanám. „Holott szívem-lelkem az archeológiáé: mert ki ne szeretne felfedezni eddig ismeretlen Arany-leveleket, vagy rábukkanni poros polc mögé csúszott, sosem olvasott szövegekre” – tanúsítja e szenvedély meglétét maga a szerző könyve negyedik fejezete indításakor. „Attól félek azonban, a megkésettek csalódottságával kell tudomásul vennem, hogy erre vajmi kevés esélyem maradt” – teszi hozzá őszinte sajnálkozással (125).

A biográfiai, „archeológiai” érdeklődés persze egyáltalán nem haszontalan egy irodalomtörténész számára, de nem árt, ha a megfelelő helyen (kellő arányérzékkel) alkalmazzák. E tekintetben azonban – úgy látom – Milbachernél sok minden nincsen rendjén. Az irodalomtörténész, új szöveg-feltalálások híján, legalább az újszerű szövegkapcsolások szenvedélyének hódol, s ezeket hatástörténeti nóvumként felmutatva rendre koncepciója erősítésére használja fel. A kutató szövegkapcsolásai, hatástörténeti hipotézisei azonban tényszerűen általában nem igazolhatók, amint ezt számos esetben ő maga is elismeri. *A walesi bárdok* „revitalizáló” értelmezését például (a vers „nemzeti-allegorikus” értelmezése tévúton jár, Edward király nem macbethi zsarnok, s a bárdok hősies ellenállása „csupán részproblémája” a balladának [311]) Széchenyi István *Szatírájának* tanulságaival is alátámasztja, miközben bevallja: „nem állítható, hogy Arany ismerte ezt a Széchenyi-szöveget” (334).

A változatos célú szövegkapcsolások, hatáslétesítések kavalkádja az egész könyvön végigvonul. Arany Tompához, 1854. október 18-án írott levelét például azon az alapon kapcsolja Milbacher Róbert a Hamlet-monológhoz, hogy mindkettőben hangsúlyos a főnévi igenevek szerepe (85–86), egy másik, Petőfi Sándornak írott, 1848-as levél nyelvi játékát pedig („Szíves üdvözetét íme küldi Jean d’Or”) meglehetősen bonyolult és zavaros indoklással János evangéliumának két passzusához társítja. A *Családi kör* a kutató szemében ugyancsak alapos revitalizálásra szorul, a verset meg kell tisztítani a családi fészek melegére alapozó biedermeier interpretációs hagyománytól. A redukált, családias-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

patriarchális értelmezést Milbacher úgy haladja meg, hogy (Gere Zsolt nyomán) Kemény *Forradalom után* című röpiratának szomorú tájképét idézi meg, s a megidézés után (ki tudja, miért) már érvényes interpretációként jelenti ki, hogy „a *Családi körben* megidézett világ valóban valamiféle nyugalmas »kisvilág« ikonja, csakhogy annak a baljós és törékeny rendnek az ikonja, amely Világos után jellemzi a nemzetet” (33). Milbacher Róbert legfőbb értelmező módszere, az indokló, igazoló szerepbe állított szövegkapcsolás a hosszabb „szövegelemzések”-ben is fő-fő metodikai szerephez jut. A *Szondi két apródját* „revitalizálva” (a mű többszempontúságát, ambivalens bizonytalanságát hangsúlyozva) az értekező először Arany Tompának, Csengerynek címzett szerénykedő, önkicsinyítő megjegyzéseit vezeti át a kultusztagadó meggyőződés tágabb köreibbe, majd az Erdélyi Jánoshoz írott, augusztus elsejére dátumozott levél fáradt, csüggeteg sorait idézi meg, s kezeli fontos bizonyítékként.⁷

(az *akkulturalizáció és a Toldi*) A „külső bizonyosságok” aránytalan és aggálytalan alkalmazása természetesen teljességgel kiszorítja az irodalmias, poétikus (a szöveg belső viszonyrendszerét is feltáró) elemzési módot. A bebalzsamozás nagy, ideologikus igazságát a kutató úgy erőszakolja végig könyvében, hogy közben a megvalósult, konkrét szövegeket alig-alig szólítja meg, még pontosabban szólva olyan beszédmódot teremt és működtet, amely az „Arany-kultusz jelenségeit” és magukat az Arany-műveket folyamatosan összemossa. Könyvének hatodik részében Milbacher Róbert az *akkulturalizáció* fogalmi körét mozgósítva teremt meg azt a helyzetet, amelyben aztán (sokféle értelmetlen, hamis társítás eredményeként) véglegesen összekeveredik a hamis eufemizálás és a *Toldi*, s a nagy elbeszélő költeményre evidensen rámontírozódik, rámásolódik a manipulatív alság színezete. A művelet során Milbacher szokása szerint kritikátörténeti megnyilatkozások, levelek és a külső szövegbizonyítékok segítségét veszi igénybe. A problematikus eufemizálás, az „akkulturációs bűnbeesés”, a „nevelő elvű népiesség” vádját úgy vetíti rá az 1846-os Arany-műre, hogy a Toldi-tradíció vaskosságára és Ilosvai durva, rusztikus Toldi-mintájára mint *igazibb, originalisabb népiességre* hivatkozik. Nekem, mint egyszerű eszű embernek, megvallom, fogalmam sincsen arról, miért kellene egy autonóm irodalmi műnek mások másféle nyomait követnie, milyen érvényes meggondolás alapján marasztalható el az alkotó, ha mégsem ezt teszi, s hogyan lehetséges negatív értékítéletet fabrikálni abból a tényből, hogy Arany Toldi Miklósa finomabb lelkű, mint Ilosvai bárdolatlan hőse. Milbacher Róbert mindazonáltal nem alkuszik. Az „akkulturációs igazság” rendíthetetlen híveként állapítja meg záró sommázatában, hogy a *Toldi* szerzője nagyot hibázott, amikor „egy elvont és általános népképzet alapján elgondolt népi érzésvilágnak” megfelelően, „a megnemesítés, mitizálás akkulturációs eljárása segítségével rajzolja meg a maga és a magyar népképzet ikonikus figuráját”, s Arany János maga is „tisztában volt vele, hogy amit tesz, önkorlátozó, leszűkítő eljárás” (192, 196).

⁷ A *Szondi két apródjának* Milbacher Róbert-i elemzéséről részletesebben is szoltam: NYILASY Balázs, *Arany János balladáit*, Szombathely, Savaria University Press, 2011, 50–67 (különösen 55–57).

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2017. évfolyam 4. szám

A *Toldi*-ról szóló „elemzés”, mondhatni, mintapéldája annak, miként üz csúfot Milbacher a hermeneutikus megértés és az esztétikai, poétikai műértelmezés normáiból. Azaz miket is beszélnek! Hiszen ígérkezik itt poétikai elemzés is! A *Toldi*-fejezet ötödik része a cím tanúsága szerint az Arany-mű narrációját kívánja vizsgálni. Végre szövegről és irodalomról esik majd szó, gondoljuk naivan: Milbacher olyasféle sajtóságokkal fog dolgozni, mint a történeti-olvasási idő, a jelenetezés és a fokalizáció, a pszicho-narráció, az idézett, elbeszélő monológ és hasonzóru társaik. De a remények bizony újfent kútba esnek! A fejezet első és befejező részében a várt poétikus elemzés teljességgel elmarad: Milbacher Salamon Ferenc és Greguss vitájára utal, majd kedvenc szokásának hódolva, külső szövegkapcsolásokkal operál: Arany Tompának írott leveleiből idéz. „Narratológiai” észrevételek mindössze az alfejezet második, közbeeső részében találunk, ott is mindösszesen kettőt: a szerző a *Toldi* mottóiról azt deríti ki, hogy a kulturális-irodalmi beágyazottságot szolgálják, a jegyzetektől pedig azt állapítja meg, hogy „egyfajta etnográfusi nézőpontot képviselnek, mellyel a szöveg narrációját valóban a népi tudat szintjéhez rögzítik. Ezzel azonban a szerzői, vagy még inkább az írói külső szöveg elárulja, hogy nem (vagy nem egyszerűen) népi olvasókra számít, hiszen a népi olvasónak nem szükséges megmagyarázni a fentieket...” (189).

A *Toldi* narrációjáról úgyis szólván semmit sem mondó okfejtés⁸ – nem lehet nem elértenünk – természetesen újfent a bebalzsamozás fogalmi köréhez illeszkedik, s az 1846-os mű akkulturalizációs hamisságát hivatott bizonygatni. De a *Toldi*-t illető milbacheri bánásmód s az alfejezet szövegértelmezési vaksága, nem tagadom, végleg lehangol. Az ideologikus merevség nem tűri itten az esztétikai szempontot? Vagy a filológus-archeológus értelmező nincs is birtokában a szövegek értelmezéséhez szükséges készségeknek, tudásnak, metodikának? És hát hogyan gondolhatja Milbacher Róbert, hogy roppant átértelmező vállalkozása ennyi súlyos fogyatékokkal is hiteles, érvényes lehet?

Nyilasy Balázs

⁸ Pedig éppenséggel volna mit vizsgálni. A *Toldi* ugyanis egyáltalán nem az eposzias, archaikus epika narratív tradícióját követi, hanem az újkori elbeszélés személyes, individuális, dinamikus hangján szól. Ahhoz a nagy-nagy narrációs megújuláshoz kapcsolódik tehát, amely a cervantesi, fieldingi, wielandí prózát oly élenken elkülöníti a barokk regény, a régi romance, a hősének tradíciójától. Az 1846-os mű elbeszélője az *epicre* jellemző narrációs stratégiát feladva rendre érzelmnyilvánításokat tesz, megszólításokkal, kérdésekkel él, a mindentudó narrátor attitűdjét lépten-nyomon lazítja, állításait időről időre helyesbíti, korrigálja, történetmondó és olvasó közösségét evidensen szuggerálja, az elbeszélői attitűdöt és a főhős gondolatait összeköti, egybecsomózza, azaz a főhős gondolatainak elbeszélő-perspektívájú megjelenítését alkalmazza s időnként önreflexív, az elbeszélésre magára vonatkozó megjegyzéseket is közbeiktat.

A közlő Arany-bicentenárium bizonyosan alkalmas ad majd ezeknek és hasonló kérdéseknek a körültekintő megvitatására. (A szerk.)

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2017. évfolyam 4. szám

„MARGARITA POETICA”. A HUMANISTA ALAPMŰVELTSÉG OLVASMÁNYAI A KÁRPÁT-MEDENCÉBEN 1526-IG. ANTOLÓGIA

Összeállította Ekler Péter, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011 (Nemzeti Téka), 222 l.

Rotterdami Erasmus, a 16. század első felének legtekintélyesebb humanistája, egyben egyik legnagyobb hatású pedagógiai szakírója egy helyütt úgy fogalmazott, hogy az embert alapvetően az különbözteti meg a többi élőlénytől, hogy míg a fa magától is fává lesz, a ló pedig lóvá, addig az ember nem *születik* embernek, hanem azzá *nevelődik*. Tömör összegzése ez a mondat Erasmus azon, több művében is visszaköszönő forradalmi gondolatának, miszerint a származásnál sokkal fontosabb, hogy tudatos önművelés révén, mivé alakul az ember.

Ha pedig elfogadjuk, hogy Erasmusnak igaza volt (és miért pont ebben ne lett volna igaza?), akkor egy-egy történelmi, művelődéstörténeti korszak szereplőinek helyes értelmezéséhez nemcsak azt kell vizsgálnunk és ismernünk, amit a kor embere létrehozott, de legalább ilyen fontos tisztában lennünk azzal is, hogy nevelődésére, szellemi horizontjának kialakulására milyen szerzők, milyen művek, egyáltalán: milyen képzési forma és struktúra volt döntő hatással. Magyarországi humanisták esetében az ilyen irányú kutatások, szövegkiadások eddig meglehetősen elhanyagolt területet jelentettek, Ekler Péter új kötete azonban most ezt a hiányt részben igyekszik pótolni, részben pedig azzal, hogy meglétére felhívja a figyelmet, további kutatásokra ösztönöz.

A „*Margarita poetica*”, a *Nemzeti Téka* sorozat újabb kötetének célkitűzését a következőképpen foglalja össze a szerzőszerkesztő a mű előszavában: „...könyvünkben a *studia humanitatis* 1526 előtt

készült és Magyarországon használt, olvasott dokumentumaiból kívánunk válogatást közreadni, vagyis a latin nyelv alapelemeit, a latin nyelven való művészi fogalmazás stilsztikai fogásait és költészettani ismereteket tanító, továbbá történetírói és morálfilozófiai témájú humanista műveket kívánunk bemutatni.” A mű létjogosultságát az adja, hogy míg a humanizmus korának alapvető szövegeit, legyenek azok levelek, versek, traktátusok vagy történetírói alkotások, az utóbbi évtizedekben több antológia, illetve önálló kötet tette hozzáférhetővé a nagyközönség számára is (gondoljunk a *Magyar Remekírók* sorozat *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták*, *Humanista történetírók* köteteire, a Balassi Kiadó *Humanizmus-szöveggyűjteményére*, a jelentősebb történetíróknak – Bonfini, Ransanus, Tubero, Forgács, Szamosközy stb. – szentelt önálló kötetekre), a humanista műveltség megszerzésének folyamatát, ennek eszközeit: grammatikai, retorikai, poétikai műveket, tehát kvázi tankönyveket bemutató összeállítás nem született. Az Ekler-féle antológia ennek a hiánynak a pótlására készült, és célja az, hogy ezen területek legjelentősebb műveiből adjon ízelítőt.

A kiválasztás három, a magyarországi humanizmus esetében hagyományosnak tekinthető szempont köré szerveződik. Ekler olyan műveket vesz föl az összeállításba, amelyek szerzői: 1. vagy magyarok, illetve magyarországiak, tehát *Hungarok*, vagy legalább hosszabb ideig éltek Magyarországon, 2. nem magyarok, nem is éltek itt, de magyarországi személynek

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

ajánlották művüket, 3. a fenti szempontok egyike sem érvényesül ugyan, de olyan műről van szó, amelyet bizonyíthatóan ismertek és használtak a magyarországi humanisták.

A tulajdonképpeni szöveggyűjteményt egy rövid, elsősorban a magyarországi humanizmus kialakulását, fontosabb központjait, vezető személyiségeit, mecénásait, a magyar és a nemzetközi humanisták kapcsolatait áttekintő bevezetés előzi meg, az elérhető legjobb és legmodernebb szakirodalom (pl. Monfasani) felhasználásával. Az antológia lényegi része öt fő fejezetre tagolódik, mégpedig a humanista stúdiók egymást követő lépcsőfokait jelentő tudományterületek, úgymint a grammatika, a retorika, a história, a poétika és a morálfilozófia mentén. Már a felosztásból is szembetűnő, hogy milyen komoly hangsúlyeltolódás megy végbe a középkori ismeretanyaghoz képest. Mint ismeretes, a középkori struktúra a *septem artes liberales*, a hét szabad művészet (grammatika, retorika, dialektika, illetve asztronómia, aritmetika, geometria, zene) elsajátítására alapozódott, majd a filozófiával folytatódott, és a teológiai tanulmányokkal érte el csúcspontját. A humanisták számára fontos területeket követő Ekler-féle felosztás kiválóan példázza, hogy mennyivel fontosabb lett az irodalom tanulmányozása a humanisták számára, hiszen a középkori elemekből jóformán csak azt a kettőt tartották meg (grammatika, retorika), amelyek nélkülözhetetlenek voltak egy igazi irodalmár-filológus képzéséhez.

Az antológia öt fejezete ugyan különböző területeket tárgyal, de ezt egységes megközelítésben teszi. Ez azt jelenti, hogy minden fejezet elején egy-egy rövid bevezetést találunk, amely tisztázza az adott

tudományterület helyét, szerepét, fontosságát a *studia humanitatis* rendszerében, illetve megemlíti azokat a fontosabb európai szerzőket, akik megalapozták az adott terület újszerű tárgyalását, de akik, nem lévén magyarországi kötődésűek, külön szemelvényrel nem szerepelnek az antológiában. A bevezetés után pedig sorra következnek, immár valódi szövegekkel illusztrálva a Kárpát-medence vonatkozásában érintett szerzők. Az eljárás itt is minden esetben az, hogy előbb egy hosszabb-rövidebb (legalább fél-, de maximum kétlapos) ismertető olvashatunk a szemelvény szerzőjéről, illetve művének magyar vonatkozásáról, valamint arról, honnan származik a fordítás alapjául vett szöveg. (Az Ekler által felderített terület járatlanságára egyébként jellemző, hogy néhány kivételtől – pl. Perotti *Cornu copijája* – eltekintve, a forrásszövegeknek nincs modern kiadása, így a fordítók korabeli, 15–16. századi szövegkiadásokból dolgoztak. További kutatásokra kedvet kapók számára ugyanakkor örömhír, hogy a tárgyalt művek jelentős része megtalálható magyar közgyűjteményben, főként az OSZK Régi Könyvek Tárában.)

A leghosszabb fejezet a grammatikai traktátusokat tárgyaló rész. Ez Janus neves tanára, Guarino Veronese *Regulae grammaticales* című művével indít, majd olvashatunk szemelvényt Trapezuntiustól, Lorenzo Vallától, Perotti *Cornu copijájából* és a *Rudimenta grammaticesből*, egy-egy részlettel szerepel Valentin Eck, Bartholomaeus Frankfordinus, Andreas Salernitanus, Angelo Poliziano, Jakob Henrichmann, valamint Bernhard Perger. A szerzők sokfélék, és sokfélék a művek is, de a válogatás remekül rávilágít arra, milyen sokszínű módon próbálták és tudták a nyelvtudás

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

alaját jelentő, de, valljuk meg, eléggé unalmas és száraz grammatikát tárgyalni és a diáksághoz közel hozni az egyes szakírók.

Vegyük például az erdélyi Adrianus Wolphardus által sajtó alá rendezett Salernitatus-szöveget, a *Grammaticae opus novumot*. Ez a mű szófajok háborújaként ábrázolja a nyelvtant, ahol két király, az Amo vezette igék és a Poeta vezette főnevek állnak csatasorba, a „hadosztályokat” pedig ige típusok (álszenvedő, rendhagyó, hiányos stb. igék) illetve főnévfajták (tulajdonnév, köznév, számnév, névmás stb.) alkotják, akik az adott szófajok jellemző akcenciáival (mód, idő, szám, személy, illetve nem, szám, alak, eset) vannak „fel-fegyverezve”.

Vagy a bártfai iskolamester, Valentin Eck remek kis műve, mely egyszerre tisztelgés pártfogója, Thurzó Elek előtt, ugyanakkor remek lexikai segédkönyv. Eck mester ugyanis a Thurzó-házat mutatja be disztichonokban, felsorolva, mi minden található tehetős patrónusa hajlékában a pincétől a padlásig, a konyhától a kertig. Közben tucatjával sorjázna a szövegben a mindennapi élet alapszavai, az edények neveitől a zöltségfélékig. Eck a legmodernebb nyelvkönyvek szemléletét előlegezi, amennyiben tematikus szövegeket képez, és ezt a szemléletet, azáltal, hogy versben ír, összekapcsolja a középkor mnemotecnikai hagyományával.

Frankfordinus két komédiája valójában nem klasszikus kézikönyv, hanem irodalmi alkotás. De mégis joggal kerül az antológiába, hiszen rávilágít, hogy az irodalmi aktivitás hogy kapcsolódik össze az iskolamesteri igénnyel, hogy olyan latin mondatokat olvasson a diák, amik fejlesztik lexikai és grammatikai ismereteit. Remek választás Perotti is, hiszen a Martialis-

kommentárnak induló *Cornu copia* ékes példája a humanisták megdöbbentő szövegismeretének.

A második, retorikával foglalkozó rész szintén igen tekintélyes helyet foglal el a kötetben. Ez nem is csoda, hiszen, ahogy a bevezetőből is kiderül, az ide tartozó szövegek igen tágran értelmezhetőek. A klasszikus szónoklattani művek mellett ugyanis Ekler hoz példákat a dialektikával foglalkozó kézikönyvekre, ezek idesorolása talán vitatható, de itt tárgyalja az *ars epistolandi* jellegű szövegeket is, ami kétségtelenül indokolt döntés. Olvashatunk szemelvényt Trapezuntius *Dialecticájából*, egy levelet Bartolomeo della Fontétól, természetesen nem maradhat ki Erasmus *Duplici copiája* sem, és itt kap helyet a kötet címadó művének, Albrecht von Eyb *Margarita poeticájának* egy részlete, több episztolográfiai szemelvény (Augustinus Moravus: *De modo epistolandi*, Paulus Nivis: *Epistolae breves*, Franciscus Niger Venetus: *Opusculum scribendi epistolas*) mellett.

Néhány esetben azért itt tetten érhető, miféle nehézségekkel is kell megküzdeni egy ilyen szöveggyűjtemény összeállítására és főleg fordítása közben. Jó példa Antonio Mancinelli *Carmen de figuris* című műve, mely versben tárgyalta és magyarázta az egyes retorikai alakzatokat. Mancinelli művét egy betűrendes tárgymutató tette igazán kézikönyvszerűen használhatóvá. Mi, a kötet olvasói, ez esetben ebből a mutatóból kapunk egy rövid ízelítőt, magából a műből, holott az sokkal izgalmasabbnak tűnik, semmit. De ismerjük be, hogy ember legyen a talpán, aki ma arra merne vállalkozni, hogy metrumba szedve fordítson le retorikai alakzatokat versben tárgyaló szakszöveget. A magam részéről

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

tehát megértem, ha Ekler és a vele dolgozó fordítógárda meglegedett azzal, hogy jelezze a mű létezését, de igazi szemelvény fordításába nem vágták a fejszéjüket. A hiányzó szemelvényt egy szép illusztráció helyettesíti a kötetben.

Hasonló gondot jelent Erasmus fordítása is. A *Kettős bőség* egyik részlete (124–125) csak latin mondatokat tartalmaz, fordítást nem. Itt is érthető valamelyest a döntés, hiszen az itt sorjázó mondatok, amelyek azt illusztrálnák, illetve tanítanak, hányféleképpen is lehet ugyanazt a gondolatot kifejezni, sok esetben csak egy-egy szóban, szórendben, aktív–passzív megfogalmazásban térnek el egymástól. A különbségek már középszintű latin nyelvismerettel is felfedezhetőek, míg a fordítás sok helyütt bizonyosan sután és iskolásan hangzana. Ez esetben mégis szerencsésebb lett volna a valóban laikus olvasók (és a kötet egységes szemlélete) érdekében lefordítani a mondatokat, vagy másik, kevésbé problematikus szemelvényt választani a németalföldi mester kettős bőségszarujából.

A harmadik, históriát tárgyaló fejezet aránylag rövid, de ez végső soron nem is furcsállható. Sőt, talán meglepőbb, hogy a kötetben egyáltalán *van* históriai fejezet. Mert a humanisták természetesen alkottak történeti műveket, sőt a költészet és a levélírás mellett a történetírás a legkedveltebb terepük, de mivel az antológia célkitűzése az, hogy a humanista műveltség elsajátításához szükséges művekből adjon ízelítőt, a história esetében igen komoly problémákkal kell a szerkesztőnek szembenéznie. KULCSÁR Péter alapvető tanulmányából (*Ars historica = Klaniczay-emlékkönyv*, szerk. JANKOVICS József, Bp., Balassi, 1994, 118–127) ugyanis tudható,

hogy bár a humanisták előszeretettel művelték a történetírást, igen sokáig vajmi kevés hajlandóságot mutattak arra, hogy a történetírásnak mint önálló diszciplinának a szabályait összeszedjék vagy kidolgozzák. Ennek következtében míg a levélírást tanító *ars epistolandi*t tucatszám lehet találni a 14–16. századból, *ars historicá*t 1526 előtt egyet sem. A humanista történetelmélet alapszövegeit közreadó Eckhard KESSLER kötetében (*Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, München, Fink, 1971) a legkorábbi mű Francesco Robortello 1548-as kiadású szövege. Ekler Péter tehát joggal került nehéz helyzetbe, amikor a fontos területnek számító történetírást kellett szövegekkel illusztrálnia, hiszen klasszikus értelemben vett elméleti szöveg nem állt a rendelkezésére, és olyan történetíróból is kevés van, aki 1526 előtt alkotott, de magyarul még nem olvasható.

Ezek a problémák érződnek is a fejezetben. Az egyetlen igazi szemelvény Jodocus Clichtoveustól származik, aki *De regis officio* című művét II. Lajos királyunk épülésére szánta, tehát ez is inkább afféle királytükör, semmint történetelméleti mű. Ekler mégis szerencsés kézzel választ ki belőle egy olyan részt, ahol Clichtoveus a történeti művek olvasásának fontosságáról ír. A továbbiakban azután inkább csak egy-egy rövid lexikoncikk jellegű ismertetést olvashatunk a Mátyás- illetve a Jagelló-kor kiváló történetíróiról, Ransanusról, Bonfiniról, Tuberóról, Buonaccorsiról vagy Felix Petanciusról, de hozzájuk pár mondatos idézeteken kívül igazi szemelvény már nem kapcsolódik.

Lényegesen könnyebb a helyzet a poétikai művek tárgyalása esetében. Itt valóban van miből válogatni. Részlettel szere-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2017. évfolyam 4. szám

pel a közép-európai humanizmus apostola, Conrad Celtis *Ars versificandi*, valamint a grammatikai fejezetben már méltatott Valentin Eck *De versificandi arte* című műve. Eck szövege a metrika rejtelseibe nyújt betekintést, Celtisnél pedig arról tájékozódhatunk, mely szerzők mely műveit tartották fontosnak olvastatni a humanista iskolamesterek. Nézetem szerint a fejezetből kissé kilóg a frissen előkerült Janus-panegyricus részlete, mely kétségtelenül a múlt év filológiai szenzációja volt, és méltán, de költészetelméleti műnek semmiképp nem tekinthető.

A kötetet a morálfilozófiai traktátusoknak és viselkedési kézikönyveknek szentelt fejezet zárja. Itt már egészen nyilvánvaló, hogy Ekler célkitűzése nem az, hogy elméleti művekre nyújtson példát, hiszen morálfilozófiát tanítani csak morálfilozófálva lehet, vagyis a zárófejezet szemelvényei nem szakkönyvekből, hanem valódi filozófiai értekezésekből valók. Bartolomeo della Fonte eredetileg valószínűleg Vitéz Jánosnak szánt *De poenitentia* című műve, Filippo Foresti híres nőket tárgyaló, Beatrixnak dedikált kötete, Diomede Cara-

fa nemrég teljes egészében magyarra fordított *De institutione vivendije*, valamint Valentin Eck államkormányzati műve és egy szentencia-gyűjtemény szerepel egy-két részlettel a kötet záró lapjain.

Az apróbb egyenetlenségek ellenére bizvást kijelenthető, hogy Ekler Péternek figyelmet érdemlő és figyelemfelkeltő könyvet sikerült létrehoznia. A kötet rámutatott arra, hogy milyen súlyos hiányosságaink vannak a humanizmus fontos alkotóelemének tekinthető oktatási kézikönyvek megismerése, kutatása terén, de egyben azt is bebizonyította, hogy ha erre a szándék és a forrás megvan, a kutató illetve fordítógárda készen áll, mely ezt akár nagyobb léptékben is képes megvalósítani. A kötet fordításai, a szemelvényekhez írt jegyzetek, illetve bevezetők ugyanis igazolják, hogy Ekler „kis hajójára” nem véletlenül kerültek föl tapasztalt szerzők mellé többen is a fiatal, de roppant rátermettnek tűnő filológusnemzedék tagjai közül. A szépen illusztrált, jól forgatható kötet remélhetőleg alapulvismánya lesz korunk filológusainak is.

Kasza Péter

KESZEG ANNA: GYÖNGYÖSSI JÁNOS. SZÖVEGEK ÉS KONTEXTUSOK
Budapest, Ráció Kiadó, 2011 (Ligatura, 6), 285 l.

„Gyöngyössi János (1741–1818) életművének átfogó monográfiáját tartja kezében az olvasó” – indít Keszeg Anna a vállalkozás kuriózum-jellegéről elmélkedve. De ki az a Gyöngyössi János? A kérdés nem csupán a szélesebb olvasói közegekben, hanem igen gyakran még az irodalomtörténeti szakmát professzionálisan űzők körében is elhangzik. Nem kell csodálkoznunk rajta, hiszen már-már iroda-

lomtörténeti hagyománya van annak, hogy neve felbukkanásakor elsősorban a 17. századi Gyöngyösi Istvánra asszociálnak, sok esetben kritikai igényű kiadásokban is összekeverve a két szerzőt. A nevek hasonlóságát már Gyöngyössi Magyar Hírmondó-beli indulásakor is kihasználja a szerkesztő, az olvasói asszociációs készségeket tudatosan mozdítva abba az irányba, hogy egy új költőóriás születésével van

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

dolguk. Ezért volt szükség arra a későbbiekben – és ezt a hagyományt időnként a monográfiaíró Keszeg Anna is fenntartja –, hogy állandó jelzöt kapjon a 18. századi Gyöngyössi is. Természetesen nem egy antik szerző magyar megfelelője lesz, hanem élettere és alkotói sajátosságai által jellemzik már Kazinczytól kezdve: a tordai leoninus-költőként definiálódik, legtöbb esetben egy-egy elmarasztaló jelzővel is kiegészítve.

Kuriózum-e egy elfeledett vagy csupán tevékenységi körének egyetlen szegmensére redukált szerző életművének monográfiát szentelni? – így szól a szerző által feltett kérdés. Gyöngyössi János nem került be a nemzeti kánonba, verseinek szövegét nem idézzük számtalanszor, véleményformáló kortársai pedig legtöbb esetben elítélően szóltak tevékenységéről. Tordán és környékén viszont kultikus tisztelettel övezték, kapcsolathálója széles és több társadalmi kategóriát is befogadó volt, alkalmi verseit pedig örömmel rendelték meg és olvasták fel a 18. század végi családi és közösségi eseményeken. Mindeztől senki nem vállalkozott ezen dilemma feloldására: hogyan lehet az egyéni életében sikeres költő teljességgel elfogadhatatlan és vállalhatatlan az éppen csak intézményesülésnek indult irodalmi életben? Ha efelől tekintjük a kötetet, akkor azt kell mondanunk, hogy nem csupán egy szerzői monográfiát, hanem a korabeli irodalmi rendszer és a lokális jelenségek viszonyát feltáró, a kollégiumi oktatás és az olvasók irodalomhasználati szokásainak egymásra hatását elemző, a leoninus versforma és az ízlés fogalmának összefüggéseit boncolgató, lelkészi és poétai karrierépítési stratégiákkal rendelkező egykori peregrinus életpályáját vázo-

ló, biográfia és önéletírás viszonyára rákérdező kötetrel van dolgunk.

Kezdjük mindjárt ez utóbbival. Keszeg Anna a francia kultúrtörténet és irodalomszociológia eredményeit figyelembe véve amellet érvel, hogy érthető és fontos az életrajzírásnak az a fordulata, mely az utóbbi időben bekövetkezett. A sikertörténetek, a kultusz kialakulásának vizsgálata mellett egyre nagyobb hangsúlyt kapnak a marginálisnak bizonyult szerzők, mivel az ő élettörténetük által világosabban láthatjuk az egyéni karrierépítési lehetőségeket, valamint az irodalom intézményének kialakulását, szerveződésének mechanizmusát, elfogadás és elutasítás kettősségének struktúráját. Ebben az esetben azonban már nem elegendő egy specifikusan irodalmár kérdésfelvetés, hanem az irodalmi jelenségek társadalomtörténeti megközelítésére is szükség van. A Szilágyi Márton által vezetett kutatóműhelyhez tartozó szerző e két elméleti modell figyelembevételével fogalmazza meg kérdéseit: milyen társadalmi modell olvasható ki e szerzői életpályából, illetve mivel magyarázható az a poétikai gyakorlat, mely minden vád és támadás ellenére kitart a leoninus versforma mellett? Ennek megfelelően a kötetet három nagy fejezetre bontva próbálja megválaszolni kérdéseit: szöveghagyaték és élettörténet, társadalomtörténeti kontextus, valamint recepció- és kultusztörténet összefüggéseiben vizsgálja az elsősorban lelkészi identitáselemekből konstruálódó életpályát.

A biográfia vázolásához a Gyöngyössi által 1767 és 1813 között megfogalmazott önéletírást és egy 1841-ben készült anonim életrajzot használ fel, ám a felhasználási mód némiképp különbözik a bevett gyakorlattól. Az autobiográfia jellege, a

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények 2023. évfolyam 4. szám

helyenként rongálódott szöveg ugyanis arra kényszeríti az értelmezőt, hogy ne a költői életmű perspektívájából olvassa a kéziratot, hiszen az az elszámolás és könyvelés logikája értelmében konstruálódik, a siker–kudarccal anyagi vonzatainak lejegyzése a gazdanapló, a peregrinációs napló és az *album amicorum* műfaji jellemzőivel egészül ki. Keszeg Anna megoldása más szerzői életpályákra vonatkoztatva is megfontolandó: különválasztja a lelkeszi feladatkört mint társadalmi státust, mely a megélhetést biztosítja, így az önértékelés központi eleme, az egyén hétköznapjaiban jelen lévő más szerepköröktől, melyek közé a poétai tevékenységet is beszámítja. Gyöngyössi esetében ez talán abban az esetben okozhat problémát, amikor az élettörténet anyagi hátterét is ennek alapján próbáljuk magyarázni: a költői szerep betöltéséért Gyöngyössi gyakran kap honoráriumot, így társadalmi státuszának alakulásához más mértékben járul hozzá, mint a családapai vagy férji szerepkör. Ebből a szempontból érthető, hogy a kötetben nem mindenhol alkalmazza a szerző a distinkciót, Gyöngyössi kötetkompozícióit elemezve a lelkeszi szerepkör (73) meghatározó jellegét hangsúlyozza.

A kötet egyik legizgalmasabb feladata Gyöngyössi médiajelenlétének vizsgálata, ezáltal pedig a lokális identitás a nemzeti/országos nyilvánosság előtti megjelenési formáinak bemutatása. Gyöngyössi Jánost országos hírnévhez a hírlapszerkesztő Szacsavay Sándor juttatja azáltal, hogy verseit folyamatosan megjelenteti a Magyar Hírmondóban valamint a Magyar Kurírban és a Magyar Múzsában, majd pedig kötetben is kiadja őket. A gyakran elmarasztaló ítéletekkel szemben, melyek Szacsavay irodalmi kérdésekben való in-

kompetenciáját hangoztatják, Keszeg Anna azt bizonyítja, hogy a politikai újságírás gyakorlata korántsem alaposan feldolgozott téma, alkalmi költészet és politikai állásfoglalás összefüggéseire pedig oda kellene figyelni ahhoz, hogy a professzionális lapszerkesztők egyéni, lokális identitáselemeire is fény derülhessen. „A folyóiratokban megjelent versek mikrotörténeti felmutathatják azoknak a politikai állásfoglalásoknak a szórtságát, melyeket az első hírlapok lehetővé tettek, illetve Szacsavay szerkesztői tevékenységének egyetlen szemléleti keretben való meghatározásának nehézségeit” (59) – fogalmaz a szerző.

A Gyöngyössi-szövegkorpuszt három megjelent és egy kéziratot verseskötet alkotja, ezeket az alkalmi költészet közönségmodelljei, az alternatív poétikák és családi és társadalmi sematizmusok felől veszi szemügyre a monográfia szerzője. Az erdélyi társadalom modellje, a vershasználati módok, a családi és kisközösségi emlékezet kitüntetett helyei válnak ezáltal láthatóvá. A versek létrejöttének körülményei, vagyis elsődleges kontextusuk vizsgálata olyan eredményeket képes felmutatni, melyek egy kizárólagos esztétikai olvasat felől nem lennének megragadhatók. Gyöngyössi gyakran utal női közönségére, ami hajlamossá teheti a korszak szakértőit, hogy a valamivel későbbi Kármán József-i modellhez hasonlítsa ezt a gyakorlatot. Keszeg Anna viszont hatásosan bizonyítja, hogy itt elsősorban Gyöngyössi lelkeszi gyakorlatának következményeivel lehet dolgunk: Leidenben annak a prédikációelméleti forradalomnak a tanúja, melynek tanára, Ewald Hollebeek is lelkes képviselője, s melynek következtében a lelkes alkalmazkodik a mindenkori közösség lelki igényeihez. Részben ezzel

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

magyarázható Gyöngyössi leoninus-használata is: az általa megszólított közönség érzéketlen a római versmértékre, ízlését a költő (mint a közösséget a lelkész) csakis számára készült és befogadható versekkel gyógyíthatja, fejlesztheti. Gyöngyössi a közönség igényeihez való idomulással vállalja annak veszélyét, hogy szövegei csakis saját kontextusukban érthetők, a professzionális irodalom felől jövők elutasításában részesülnek, és akkor is kitart eredeti elképzelése mellett, mikor Kazinczy Ferenc és köre úgy gondolja, a pennaháborúban győzedelmeskedett a tordai költő fölött, aki többé már nem fog rímes hexametereket írni (102).

Az ízlésfogalom magyarországitól eltérő alakulástörténetére hívja fel a figyelmet Keszeg Anna Gyöngyössi esztétikai kontextusait vizsgálva. Itt sem csupán azokra a szövegekre alapoz, melyekben a tordai lelkész kifejti a *gusztussal* kapcsolatos álláspontját, hanem egyrészt a kollégiumi filozófiaoktatás hatásával, valamint az osterwaldi lelkézi szerepkörből eredeztethető okokkal magyarázza Gyöngyössi sajátos ízlésfogalmát, melynek alapján a költő legitimálja azt a gyakorlatot, hogy az egyes nemzetek (közösségek) ízlésüknek megfelelő versformát válasszanak. A szerző a Kazinczy és Ráday Gedeon által megmosolygott ízlésfogalom saját erdélyi értelmezését a peregrinációs útvonalakkal, a normaadónak számító német hatással, Edmund Burke teljes megkerülésével és a kollégiumi kötöttséggel, valamint az alkalmazhatóság elvárásával magyarázza.

A Gyöngyössi-életműből leginkább a leoninus-vitákat kirobbantó szövegek, illetve az a prozódiai kontextus ismert, melyben a korszak költői szinte kivétel nélkül megszólalnak (felsorolásukat lásd

104). A mintegy fél évszázadot átfogó irodalmi vitát a korszak kutatói eddig is számtalanszor tárgyalták, általában a győztes fél, a leoninust elítélők felől magyarázva a poétikai érvkészetet. Pedig ebben az esetben nem csupán verstani kérdéssről van szó, már a 19. század második felében felmerülnek azok a kérdéses pontok, melyekre az irodalomtörténet máig nem adott megnyugtató választ: a rímes hexameterek nem önmagukban elítélendők, hanem a sikeresség, a tömegízlés kiszolgálása miatt. A tömegtermelésre szánt irodalmi formák elleni támadás jogossága többször került megvitatásra irodalomtörténeti munkákban, ám igen csekély azoknak a szerzőknek a megszólalási területe, akik kiszolgálják ezeket az igényeket (legalábbis a 18–19. században). Gyöngyössi is azt a stratégiát követi, hogy egy idő után megtagadja a válaszadást, ezáltal kiszorul a centralizálódásnak indult irodalmi életből, hallgatását pedig a háborúként értelmezett vitában diadalként ünneplik a támadó felek. Keszeg Anna részletekbe menően mutatja be az egyes vitaközök érvkészetét, hogy aztán arra a következtetésre jusson, hogy itt csak látszólag vitatkoznak egyazon tematikán. Elemzése kitűnő bizonyítéka a Margócsy István által is hangoztatott *egyidejű egyidejűtlenségeknek*. Az ízlés (gusztus) Gyöngyössi-féle relativizmusa utalva fogalmazza meg a szerző a teljes vitára vonatkozó megállapítását: „mialatt [Gyöngyössi] ugyanazokat a hírlapokat és folyóiratokat olvassa, mint támadói, ugyanazzal a klasszikus verstani műveltséggel rendelkezik, az általa kidolgozott nézetrendszer még párhuzamosságot sem mutat azon szerzők nézeteivel, akiknek szövegeit olvassa” (117). Az országos irodalmi piacon ezért nem lehet

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2022. évfolyam 4. szám

életképes az a regionális irodalmi termelés, mely nem keres kommunikációs lehetőségeket, és az elbírálásban saját szabályrendszerének alkalmazását követeli.

A sajátos szabályrendszer, a regionális identitáselemek, a kollégiumi verselési szokások és a tordai polgári, illetve nemesi közeg a magyarázata annak, hogy Gyöngyössi mégis sikeres szerzőnek bizonyult saját közegében. Keszeg Anna részletesen elemzi azokat a politikai, társadalmi és családi eseményeket (például a Horea-féle felkelés, katonáskodás, temetés), melyekben az adott helyzetről való közös tudás miatt meglehetősen általános a metaforizáció, az antik párhuzamok működtetése pedig a befogadó közeg igényei szerint a kollégiumi oktatásból ismert szintre redukált. Ezért nevezhető jogosnak a szerző azon megállapítása, hogy Gyöngyössi János leginkább társadalomtörténeti, irodalomszociológiai megközelítésben válhat az irodalomtörténet értelmezhető jelenségévé (202). A kötet második nagy fejezetének visszatérő motívuma emiatt lesz a karrier és annak különböző összetevői: önéletrajz és családtörténet, kapcsolatháló, mecénatúra és a siker–kudarckettőssége. A karriertörténetek mikrokontextusaira figyelő francia módszertan Gyöngyössi hiányos élettörténetében is eredményesen alkalmazható. A családfa felgöngyölítése közben kiderült, hogy az erdélyi lelkészcsaládok többségében, így a Gyöngyössi család esetében is általánosan bevett szokás volt a verselői kompetencia megléte. Hogy mégis csupán kevés olyan szerzőről tudunk, akik valamilyen módon bekerültek a magyar irodalomtörténetbe, azt (is) bizonyíthatja, hogy Gyöngyössi esetében erőteljesebb ez a szerepkör, mint az azonos műveltséggel, képzéssel rendelkező lelkész-

társak körében. A siker mindazonáltal nem magyarázható a családi karrierminta meglétével, ezért fordul Keszeg Anna a szociológiai kutatásokban alkalmazott hálózatelemzés módszeréhez, melynek segítségével megválaszolhatónak tűnnek azok a kérdések, amelyek mindig is foglalkoztatták az irodalomtörténészeket: mekkora és milyen jellegű volt Gyöngyössi János tordai sikere? A kapcsolatháló hét típusú viszonyt feltételez: rokon, lelkész, megrendelő, mecénás, tanár, ismerős, irodalmi viszony. A kategóriákból már az is világossá válik, hogy milyen kapcsolatai lehettek egy 18. századi, irodalmi tevékenységet is folytató erdélyi lelkésznek. Az eredmény, miszerint a költő kapcsolatai földrajzilag is a költő lakóhelyéhez kötődnek, nem meglepő, viszont általánosabb kérdések felé nyitja meg az utat: mit tekintünk egy régiónak a 18. századi Erdélyben? Melyek egy régió sajátosságai és reprezentációs stratégiái? Mennyiben határozza meg a mecénás a lokális identitásképzés elemeit? Keszeg Anna felvillantja a lehetséges válaszokat, ám megnyugtató válaszokat csak abban az esetben kaphatnánk, ha nem csupán egyetlen szerző, hanem egy-egy intézményhez (kollégiumhoz, nyomdához, folyóirat-kezdeménnyezéshez) köthető szerzőcsoport tagjai esetében is hasonló kutatásokat végeznénk.

Recepció- és kultusztörténeti elemzések zárják Keszeg Anna kötetét. A fejezet azonban nem kizárólag Gyöngyössi János emlékezetével foglalkozik, hanem általánosabb kérdések felé nyit az 1859–60-as Kazinczy-ünnepség beemelésével. A szerző véleménye szerint világosabban lehet látni, hogy mit jelent egy megemlékező provincializmusa, abban az esetben, ha egyértelműen nemzeti ünneplésmoddell

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2011. évfolyam 4. szám

másolnak. Ezért hasonlítja össze a szegedi és a tordai megemlékezéseket. A tordai megemlékezés egyik központi eleme Gyöngyössi János emléksobrának leplezése, így kapcsolódik az elemzés a kötet eddigi tárgyához. A kontextualista módszerhez intézett kérdések itt talán újra megfogalmazhatók: meddig beszélhetünk egy-egy téma elsődleges kontextusáról? Elegendő összehasonlítási alap-e az, hogy Torda ugyanolyan periférikusnak számít Kolozsvár felől, mint Szeged Budapest felől? A periférikus viszony elegendő alapot nyújt-e arra, hogy az igen jól dokumentált szegedi eseményeket a kevésbé Kazinczyra fókuszáló tordai ünnepségekkel vessük össze? A tordai események sokkal izgalmasabbak abból a szempontból, hogy hogyan válik az addig újtoridaiként aposztrofált Gyöngyössiből az egész város ünnepelt pap-költője. Ezáltal látom lekerekíthetőnek, ugyanakkor továbbgondolandónak a kötet meglátásait.

Gyöngyössi János életművének monografikus feldolgozásából ugyanis nem csupán egy eddig perifériára szorult, általában negatív figuraként megítélt szerzőről kapunk sokkal árnyaltabb és a vázolt karrierépítési stratégiák által érthető pályamodellt. Az is világossá válik, hogy a regionális felvilágosodás pluralitásának vizsgálata olyan kérdéseket is felszínre hoz, melyek magyarázata nélkül nehezen érthetők a korabeli irodalmi élet bizonyos szegmensei. Egyik ilyen, a kötetben folyamatosan fel-felbukkanó konkrét probléma Szacsuvay Sándor életművének feltáratlansága. Hogy a Bécsben kariert építő erdélyi lapszerkesztőt mennyire befolyásolták egy régióhoz köthető identitáselemei és kapcsolathálói, csak abban az esetben tűnik megválaszolhatónak, ha minél több olyan elfeledett szerzőről írott monográfia készül el, mint amilyenek most Keszeg Anna módszertanilag is hatáson bizonyította a létjogosultságát.

Biró Annamária

ANGYALOSI GERGELY: A MINTA FORDUL EGYET.

ESSZÉK, TANULMÁNYOK, KRITIKÁK

Budapest, Kijárat Kiadó, 2009, 276 l.

Különösen nehéz és ellentmondásos feladat olyan kötetet recenziálni, amely maga is túlnyomórészt recenziókat, kritikákat tartalmaz. Az efféle kritikagyűjtemények – természetükből adódóan – nem mentesek bizonyos fokú esetlegességtől; tudjuk, a kritikák témaválasztása nem ritkán legalább annyira a kritikát megjelenítő lap szerkesztőjének, mint a kritika szerzőjének preferenciáit tükrözi: a kritikák általában felkérésre íródnak. Első ránézésre gyakran nem vagy alig látható

valamiféle tematikus, módszertani koherencia, hiszen a szerző természetes módon igazodik az eredeti közlési hely hangvételehez, terjedelmi korlátaihoz, egyéb sajátosságaihoz. Az ilyen jellegű kiadványok mögött óhatatlanul is valamiféle adatmentő, archiváló szándékot sejthetünk (annak összes negatív konnotációjával együtt); rosszabb esetben a kritikusi pálya mérőköveinek, még rosszabb esetben az „életmű mint emlékmű, monumentum” képe idéződhet föl.

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

A recenzens dilemmái természetesen aligha függetleníthetők azoktól a dilemmáktól, amelyek a „kritikagyűjteményt” mint műfajt érinthetik. Hogy a legkézenfekvőbbet említsük: vajon mennyiben és milyen feltételek mellett lehet képes egy kritika továbbra is beszédesnek mutatkozni eredeti kontextusából, időbeni szinkronitásából, egyszóval abból a diskurzusból kiragadva, amelyben eredetileg megszólalt? Azt a legkülönbélebb irodalmi intézmények által előírt és meglehetősen akkurátusan rögzített funkciót (a majdani olvasók orientálásától egészen az adott szöveg kánonbeli helyzetének megalapozásáig), amelyet a kritika eredetileg betöltött, vajon nem írja-e felül szükségyszerűen a kötetben történő közlés?

Angyalosi Gergely a kötet előszavában „vállalkozásként” aposztrofálja saját munkáját, amely abból adódóan, hogy egyértelműen valamiféle egységes koncepciót ígér, mintha azt is sugallná, a szerző nem egyszerűen szembenézett a fenti kétségekkel, de valamiféle választ is tartogat az olvasó számára. Ezen a ponton természetesen az olvasásmódra vonatkozó kérdések is megfogalmazhatók: egy tematikusan és formailag ennyire széttartónak tűnő szöveget tulajdonképpen hogyan is kéne olvasnunk; egyáltalán fölfoghatjuk-e egységes szöveggént; az értelmezés szempontjából fontos-e az írások kötetbeli, esetleg eredeti megjelenésének sorrendje stb. A szövegek eredeti megjelenésének meglehetősen felületes ismeretében (a Kijárat Kiadó sajnálatos módon sem az írások keletkezésének idejét, sem eredeti megjelenési helyét nem tartotta szükségesnek közölni, ahogyan – és ez már valóban nagyban rontja a kötet használhatóságát – sem név-, sem tárgymutatót nem készített) túlságosan aprólékos munka volna megítélni, hogy a kötet

szövegei már eleve hasonló szempontú problémákat vetettek-e föl, ily módon már eleve egy irányba tartottak-e, vagy csak egy későbbi szerkesztési folyamat eredményeképpen jelentek meg bennük azok a mintázatok, amelyek újra és újra visszatérve összefogják az írásokat.

Az azonban egyértelműen kijelenthető, *A minta fordul egyet* mint egységes szöveg valódi tétje immár nem csupán a benne recenzeált, bírált, bemutatott szövegek és jelenségek ismertetése, de legalább annyira valami olyan belső, a kötet egészén végighúzó rendezőelv, vagy (ami éppen annyira lehetséges) egy ilyen elv hiányának, – a címet ihlető James-szöveg értelmezésére is előreutalva – szükségyszerű „rejtőzködésének” a be- és felmutatása, amelynek révén inkább magáról a kritikusról, pontosabban az ő irodalomképéről juthatunk tanulságos információkhoz.

A kötet maga negyven szöveget tartalmaz, három nagyobb fejezetbe, így három elkülönült, többé-kevésbé zárt egységbe rendezve. Az első, *A modernség dilemmái* a 20. század néhány magyar klasszikusával foglalkozó tanulmányt közöl, a második, *A kritikus hátr lép* kortárs (szépirodalmi és tudományos) szövegekről szóló kritikákat, míg a harmadik fejezetben, *Irodalom és/vagy filozófia* címmel leginkább „irodalomelméleti” problémákat érintő esszéket olvashatunk. Ez a műfaji sokféleség első sorban azért érdemel említést, ami a munkákban közös: Angyalosi elemző, kritikus és esszéíró a legkevésbé sem különül el élesen, a szövegek felépítésének logikája meglepő módon hasonló. Az Angyalosi-szöveg, ahogyan azt a szerzőtől korábban is megszokhattuk, egy jól körülhatárolt problémafelvetésből indul ki, és kifejezetten törekszik az egyértelmű és követhető

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

érvvezetésre, nyelviileg is szabatos, világos megfogalmazásra. Az aprólékosság hiánya, néhány szöveg kifejtetlensége itt a műfaji sajátosságokból adódik, és – noha helyenként hiányérzetet kelthet az olvasóban – inkább továbbgondolásra készlet. Nem lehetetlen, hogy a három műfaj egymáshoz való közelítéséből következik, hogy a szerző – bár gyakran a recepció imponálóan széleskörű ismeretéről tesz tanúbizonyságot – még a tanulmányokban és az esszéikben is feltűnően kevés formális hivatkozást alkalmaz, talán ezért is lett volna szerencsés a kiadó részéről névmutatót készíteni (az is nehezen érthető, hogy az első tanulmány, *A magyar irodalmi modernség kezdetei* hivatkozásai miért nem követik a kötet egészének lábjegyzetes hivatkozási gyakorlatát).

A minta fordul egyet talán legizgalmasabb vonása, hogy a szövegek – ha az összefüggő narratíva rekonstruálhatóságának természetszerűleg ellenállnak is – látványosan tudnak egymásról, sőt gyakran reflektálnak is egymásra. Nem tűnik ezért haszontalannak, ha három olyan tipikus (és önreflexív) szöveget vizsgálunk meg kissé részletesebben, amelyek mögött (ebben az olvasatban legalábbis) akár az „összetartó”, vagyis a folyamatosan felbukkanó, majd elrejtőző minta „fordulása-it” is megpillanthatjuk. Nem kell túlságosan figyelmes olvasónak lennünk ahhoz, hogy feltűnjön, *A minta fordul egyet* egyik újra és újra visszatérő motívuma a koherencia problémája. *A modernség dilemmái* című fejezetben olvasható *A város mint nő* címmel Krúdy Gyula *Aranyidő* című regényének igen körültekintő és figyelmes értelmezése. Angyalosi szerint a regény csak abban az esetben képes „elevenné válni”, az olvasó számára „izgalmas ka-

landot kínálni”, amennyiben lemondunk a szövegben megjelenő „stíluseszmények, poétikai koncepciók, beszédmodok és világlátások” koherenciájáról. A szöveg ezen „inkoherens” rétegei mindazonáltal nem esnek teljesen szét Angyalosi olvasatában: „a laza, de nem szétbomló szöttest” a regény sajátos „motivikája” tartja össze (jóllehet „nagyszerkezet” hiányában nem „szervezi” azt). A regény vezérmotívuma Angyalosi értelmezésében az „elásott kincs”, ez a regényben különféle metaforikus és metonimikus átviteleken keresztül a nőiséggel, a várossal, az időbeliséggel, valamint Krúdy nyelvhez való viszonyával is összefüggésbe hozható: „Krúdy egyfajta mélyfúrás végeztet a fétisnek tekintett szavak nyomába eredve [...] ennek a mélyfúrásnak az eredménye nem a racionalizálás és tisztázódás lesz, hanem éppen ellenkezőleg: az összetettség és átláthatatlanság újabb foka” (29).

Miközben Angyalosi ezen olvasatában a koherenciaigény tulajdonképpen az olvasás öröme veszélyezteteti, *A kritikus hátralep* című fejezet egyik legkarakteresebb és talán leginkább provokatív tünő szövegében (itt jegyzendő meg, hogy Angyalosi kritikáiban általában rendkívül méltányos vitapartner), a *Százharminchat kicsiny irodalomtörténetben*, a szerző éppen mintha valamiféle koherenciát kérne számon. (Tulajdonképpen hasonlóan jár el *A magyar esszé antológiáját* bíráló három kritikában is, amelyben az esszéantológia világosan definiált rendezőelvét, magának az esszének mint műfajnak a következetes – tehát „koherens” – definícióját hiányolja.) *A magyar irodalom történetéhez* fűzött kommentár bizonyos részeiből egyenesen úgy tűnhet, Angyalosi egyes esetekben nem tartja kizártnak valamiféle új, a hagyomá-

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2017. évfolyam 4. szám

nyostól eltérő alapon szerveződő egység, összefüggés megteremtését sem: „Az »összefüggő történetmondás« lehetőségét, írja Szegedy-Maszák, inkább csak az olyan történeti munkáktól várhatjuk el, amelyeknek egyetlen szerzőjük van. Itt akkor is meg kell állnunk egy pillanatra, ha elfogadjuk ezt az állítást (ami nem szükségszerű). Az »összefüggő« szó jelentése ugyanis nem világos. Rengeteg fajtája van a történetmondásnak az időrendben lineárisan előrehaladó elbeszélésen kívül. Elképzelhetünk kihagyásokat, visszatéréseket, előreugrásokat, digressziókat alkalmazó irodalomtörténeti diskurzust is, amely mindazonáltal nem lesz »összefüggéstelen«. Ezt azért fontos megjegyeznünk, hogy legalábbis számításba vegyük annak a lehetőségét, hogy nem csak az egységes elbeszélői hangot és szemléletet imitáló hagyományos irodalomtörténet-írás és az elkülönülő tanulmányokból álló szöveggyűjtemény között választhatunk. Valószínűleg kialakíthatók köztes történeti diskurzustípusok is.” (206.) A minta jól láthatóan fordult egyet: az az elvárás, amely korábban egy szépirodalmi szöveg olvasásának akadályként tűnt föl, fontos, sőt nehezen pótolható tényezővé válhat egy irodalomtörténet esetében, ahogyan a szerző is idézi: „irodalomtörténetet nem lehet írni, de kell” (205).

A harmadik, e tárgykörben (is) rendkívül elgondolkodtató esszé a kötet címadó szövege, *A minta fordul egyet* című Henry James-értelmezés. Ebben első olvasatra csupán áttételesen problematizálódnak az „összefüggőséggel”, a koherenciával kapcsolatos kérdések. Angyalosi értelmezésében a James-szöveg a kritikust azért állítja megoldhatatlan feladat elé, mert a kritika feladatául a szöveg jelentésének sikeres megragadását szabja, ugyanakkor azonban

a szöveg éppen ennek megragadhatatlanságát tárja elénk. Angyalosi értelmezéséből azonban később az tűnik ki, hogy Vereker titokzatos „mintája”, amely talán magát a szöveget is szervezi, akár az egység vagy az összefüggés képzeiteitől sem áll szükségszerűen távol: „Egy »eszme« ez, amely a műveiben minden egyébrek az értékteljesítés, de mégsem több, mint egy »kis trükk«, amely minden könyvén végigvonul. Miatta született minden egyes műve külön-külön, és az életmű a maga teljességében, hiszen éppen a teljesség akarásának a záloga. Ezt az eszményi ábrát »könyveinek rendje, formája és szövése rajzolja ki a beavatottak előtt.» (231.) Ezek után aligha lepődünk meg, hogy Vereker számára a „minta” mibenlétének meghatározásához egyszerre találó, ám a többi kínált metaforával inkoherens metaforaként kínálkozik az „elásott kincs” képe, azaz éppen az az alakzat, amely Angyalosi Krúdy-értelmezésében a végső apóriához vezetett. Angyalosi esszéjének zárlata innen olvasva egyértelműen a teljes kötetre, s így saját irodalomfelfogására is vonatkoztatható önreflexív szöveggé válik értelmezhetővé: „A titok maga a mű, a másik, önmagunk – nem bízhatunk abban, hogy van egy »hatalmas elme, amely odafönről figyel minket«, s amely egy transzcendentális térben és időben feloldhatná a titkot. A szőnyegbe szőtt ábra újra és újra fordul egyet.” (234.) Angyalosi Gergely kötete így, egységes szöveggé olvasva alapvetően mutat túl egy szokványos gyűjteményes tanulmánykötet koncepcióján, amennyiben saját magára is vonatkoztatja, saját felépítésével is illusztrálja azokat a tapasztalatokat, amelyekre az elemzések során szert tesz.

Mészáros Márton