

CSOKONAI UNIVERSITAS KÖNYVTÁR



Nemzet – identitás – irodalom

NEMZET – IDENTITÁS – IRODALOM

CSOKONAI KÖNYVTÁR
(Bibliotheca Studiorum Litterarium)

35.

SZERKESZTI:

Bitskey István és Görömbei András

Nemzet – identitás – irodalom

*A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció
kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban*

A kötetet szerkesztette:

BÉNYEI PÉTER
GÖNCZY MONIKA



Debrecen, 2005

Készült az Oktatási Minisztérium
Kutatásfejlesztési Pályázati és Kutatáshasznosítási Iroda
A nemzeti örökség és a jelenkori társadalmi kihívások kutatása
c. program támogatásával
A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése
– NKFP/5/0125/2002.

A névmutatót készítette:
Bényei Péter

© Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, 2005

ISSN 1217-0380
ISBN 963 472 927 4

Kiadta: a Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója,
az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
Felelős kiadó: Cs. Nagy Ibolya főszerkesztő
Műszaki szerkesztő: Juhászné Marosi Edit
A nyomdai műveleteket a Kapitális Kft. végezte
Felelős vezető: Kapusi József
Terjedelem: 33,00 A/5 ív
Készült Debrecenben, 2005-ben

TARTALOM

Előszó.....	7
-------------	---

I. RÉGI MAGYAR IRODALOM

<i>Bitskey István: A nemzetsors toposzai</i> a 17. századi magyar irodalomban	13
<i>Bitskey István: Virtus és poézis (Az önszemlélet és</i> <i>nemzettudat toposzai Zrínyi műveiben)</i>	34
<i>Imre Mihály: A Balassi-kánon első változata</i> <i>(Az 1595-ös bártfai antológia)</i>	66
<i>Csorba Dávid: Az 1657-es év mint a nemzeti</i> <i>történelemszemlélet egyik irodalmi toposza</i>	123
<i>Oláh Szabolcs: Lira, trópus, szubjektum és valóságképzet</i> <i>(A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés</i> <i>kultúratudományi távlatában)</i>	155

II. KLASSZIKUS MAGYAR IRODALOM

<i>Debreczeni Attila: Nemzet és identitás</i>	197
<i>Imre László: A magyarság identitástudata a 19. században</i> <i>(A régi dicsőség ösztönző hatása a felvilágosodás és</i> <i>a reformkor magyar irodalmában)</i>	226
<i>S. Varga Pál: Mi a nemzeti irodalom? Mitől nemzeti</i> <i>az irodalom?</i>	236
<i>Debreczeni Attila: Beszédmód és identitás a 18. század</i> <i>végének magyar irodalmi nyilvánosságában</i>	260
<i>S. Varga Pál: „Mindenben ellenkezőképpen gondolkozunk”.</i> <i>A hagyományközösségi paradigma elődeinek fellépése</i> <i>Kazinczyval szemben</i>	293
<i>S. Varga Pál: A nemzeti irodalom hagyományközösségi</i> <i>paradigmájának elmélete és gyakorlata Arany Jánosnál</i>	329

<i>Imre László: A nemzeti klasszicizmus koncepciója – egykor és ma</i>	410
<i>Imre László: Deák Ferenc és a magyar irodalom</i>	420
<i>Bényei Péter: „Elhagyva van, aki elhagyja magát”. A nemzeti identitástudat kérdései a Zord időben</i>	435
<i>Ács Gábor: Nemzetfelfogás és magyarságkép Kiss József költészetében</i>	485
<i>Névmutató</i>	517

ELŐSZÓ

Tudni véljük, s bizonyára tudjuk is, hogy mit jelent és mit jelöl a *nemzeti irodalom* fogalma: a magyar nyelven írott és áthagyományozásra érdemesnek tartott szépirodalmi szövegek összességét, legfőképpen az aktuálisan kanonizált szövegtörzset, melynek legalapvetőbb funkciója az egyéni identitás formálásán, s a kultúrákövetésen túl a nemzettudat képviselése, erősítése. De ha közelebbről megvizsgáljuk ennek az amúgy is kétséges lábakon álló definíciónak a kulcscategóriáit, magabiztos tudásunk, közös előfeltevés-rendszerünk meginogni látszik.

A történeti távlatban azonnal eliminálódnak a fogalmak jeleit: a nemzet kétségtelenül a modern kor szülötte, még ha több olyan tényező (nyelv, államiság stb.) is felmutatható a 18–19. századot megelőző korszakokból, melyek a nemzettel analógnak mutakozó közösségi identitás kontúrjait határolják körül; az irodalom fogalma a 19. század elejéig az írott szövegek összességét jelölte; az is nagyban változott korszakról korszakra, hogy milyen módon és mennyiben formálta a személyes és a közösségi identitást az irodalom, a nemzeti kultúra mely szegmensében jutott szerephez, milyen kommunikációs mezőn helyezkedett el. A nemzet és az irodalom fogalmának történeti változékonysága természetesen közel sem ismeretlen jelenség, ám hasonló tendenciákra bukkanunk az egyes irodalmi-művelődéstörténeti korszakokon belül is. A 19. században például egymással gyakorta versengő diskurzusok összefüggésében mást és mást jelentett a nemzet (nép), illetve az irodalom fogalma, a tudományos egzaktásra törekvő irodalomtörténet-írásunk pedig gyakorta került egyik-másik diskurzus bűvkörébe, vagy saját ideológiai,

elméleti előfeltevés-rendszerének megfelelően használta a nemzet, irodalom, identitás fogalmait. Bármennyire meglepő is, a nemzeti irodalom fogalma nincs megnyugtatóan meghatározva irodalomtudományos körökben, s – a feltételezett közös tudás ellenére – valódi közmegegyezés sem alakult ki a használatáról.

A *Nemzeti identitástudat, kisebbség, multikulturalitás a Kárpát-medence múltjában és jelenében* címmel 2001 és 2004 között futó NKFP-pályázat két célt tűzött ki maga elé: a magyar irodalmi hagyomány egészének vizsgálatával igyekeztünk felmutatni a nemzeti irodalom fogalom- és funkciótörténeti változatainak a sokszínűségét, illetve néhány meghatározott szempontból, az identitásformálás és a multikulturalitás aspektusából próbáltunk kiemelni, elemezni irodalmi kérdéseket, életműveket, szövegeket – természetesen az összegzés és az újraértés kettős szándékától vezérelve. Széles körű kutatási programunk lényegi célkitűzése tehát az volt, hogy a magyar irodalom nemzeti önismerteti képét megrajzoljuk, annak ma is hasznosítható értékeire felhívjuk a figyelmet, s vonzó formában a nagyközönség számára is hozzáférhetővé tegyük. (Ami a vonzó formát illeti: a kötetbe több, előadáson elhangzott, problémafelvető, gördülékeny gondolatmenetű tanulmány is beválogatásra került.)

Kötetünk a debreceni régi és a klasszikus irodalomtörténetési műhelyek munkáiból ad válogatást (a *Modern magyar irodalom* alprogram keretében készült írások egy része külön kötetben jelenik meg, a pályázat eredményeinek egésze pedig a www.irodalom.arts.unideb.hu internetes oldalról érhető el). Nyilvánvaló, hogy amennyire eltér az egyes korszakokkal foglalkozó irodalmárok kutatási gyakorlata, módszertana, írásmódja, a hasonló szempont is meglehetősen eltérő karakterű tanulmányok létrejöttét eredményezte.

A régi magyar irodalom egy összeurópai kultúra kontextusában értelmezhető, vallási diskurzusok, történelmi események, európai irodalmi minták bonyolult összefüggésrendszerébe ágyazódik be. Fő kérdés, hogy a széles kulturális, ideológiai mezőben hogyan jutnak szóhoz a nemzeti-közösségi identifikáció kérdései. Bitskey István írásai és Csorba Dávid tanulmánya azt vizsgálják, hogy az irodalmi szövegekben, a vallási hitgyakorlatban és

a társas-tudományos érintkezésben egyaránt felbukkanó toposzok mennyire voltak képesek egy kvázi nemzeti közösség identifikációjának a szolgálatába állítódni. Imre Mihály az 1595-ös bártfai antológia részletes ismertetésével és értelmezésével jól demonstrálja, hogy milyen kritériumok alapján kanonizálódott az első jelentős, magyar nyelven alkotó költő, Balassi Bálint életműve, illetve hogyan állítottak emléket neolatin humanista szerzők a nemzeti és keresztény hősként tisztelt Balassi fivéreknek. Oláh Szabolcs – a kötet koncepciójától részben eltérő karakterű, ám a pályázat bővebb tematikáját tekintve jelentős – tanulmányának beavogatását az indokolja, hogy írásában az irodalmi és egyházi meghatározottságú (személyes) identitásképzés összefüggéseiről olvashatunk érdekes és beható elemzést.

Egészen más a helye, funkciója a nemzeti irodalom identitásképző aspektusának a klasszikus magyar irodalom esetében. A 18. század végétől, a 19. század elejétől markáns folyamat bontakozik ki irodalmunkban, melyben szorosan összefonódik a népies alapokon újjászülető nemzeti irodalom megteremtésének a szándéka az új közösségképző mechanizmusokra épülő nemzeti identitástudat deklarálásának a törekvésével. A pályázat holdudvarában született akadémiai doktori disszertációk is ezt a témát járták körül: Debreczeni Attila a felvilágosodás korának eltérő beszédmódjaiban, diskurzusaiban, irodalmi és politikai törekvéseiben artikulálódó nemzetfelfogásokat taglalta monográfiájában (*Irodalmi megújulás az érzékenység jegyében a 18. század végének magyar irodalmában*), S. Varga Pál pedig a nemzeti irodalom fogalmilag diszparát elemeinek elkülönítésére és rendszerezésére vállalkozott: a hosszú 19. század nemzeti irodalmának három paradigmáját (államközösségi, eredetközösségi és hagyományközösségi) tárta fel részletekbe menően, folyamatrajzba, nemzetközi összefüggésrendbe ágyazottan (*A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*).

A kötet klasszikus magyar irodalmi része az ő munkáikból kiemelt fejezetekre vagy azokhoz szorosan kapcsolódó írásaikra épül: egy-egy tanulmányuk (Debreczeni: *Nemzet és identitás*; S. Varga: *Mi az irodalom? Mi a nemzeti irodalom*) kiegészülve

Imre László esszéjével a kérdéskör elméleti összefüggéseit tárja fel, beható fogalmi analízist végez el. Bár a tanulmányok eltérő szövegeket vizsgálnak, kiindulópontjuk és végső állásfoglalásuk azon közös premisszára épül, mely szerint a nemzeti narratíva eredendően létező és szervesen alakuló mintákat követ, nem pusztán az értelmiség által a 19. században életre hívott fikció. Ezt követik a változatos módszertani megközelítésmódokat alkalmazó „esettanulmányok”, melyek között olvashatunk döntő hozzászólást a nyelvújítás vitájához, részletes elemzést a felvilágosodás kori magyar irodalom több meghatározó beszédmódjáról, valamint Arany János irodalomszemléletéről; betekintést nyerhetünk a 19. századi irodalom és politika kapcsolatába, illetve a korabeli zsidó asszimiláció és a magyar irodalom alakulástörténetének összefüggéseibe, de találhatunk szorosabb szövegelemzést is a kötetben.

Nem hisszük, hogy kötetünk tanulmányai, vagy a pályázat keretében napvilágot látott írások, monográfiák végérvényesen felszámolnák a nemzet, identitás, irodalom fogalmi körüli diszszonanciát, vagy egyszer s mindenkorra berekesztenék a róluk folytatott diskurzus széttartó tendenciáit. Nem is lehet ez a cél: személyes és közösségi identitásunk alapjait keresve, az összeurópai kultúra kihívásaira válaszolva igyekeztünk megszólaltatni nemzeti irodalmunk alapszövegeit – remélhetőleg egy korszerű nemzettudat és nemzeti önismeret létrejöttét segítve elő.

Debrecen, 2004. június 30.

A szerkesztők

I. RÉGI MAGYAR IRODALOM

Bitskey István

A NEMZETSORS TOPOSZAI A 17. SZÁZADI MAGYAR IRODALOMBAN

Az utóbbi évek történelmi, hermeneutikai, irodalom- és kultúraelméleti megfontolásai eléggé egyértelműen utalnak arra, hogy egy-egy közösség saját múltjáról kialakított toposzainak rendszere önértelmezés, a sajátnak az idegentől való megkülönböztetése, végső soron identitásteremtés. Miként arra Jan Assmann, „az irodalmi kommunikáció archeológusa” figyelmeztet a kulturális emlékezetéről szóló monográfiájában: „A múlthoz fűződő viszony megveti az emlékező csoport identitásának alapjait”.¹ A továbbiakban tanulmánya az „emlékezés sarkalatos alakzatairól” szól, amelyek lehetnek szövegek, képek, táncok, rítusok, azaz – tehetjük hozzá jelen vizsgálódásunk szempontjából – krikristályosodott formákat kellett öltetniük az emlékezetben megőrzött tapasztalatoknak, hogy azok egy-egy közösség csoporttudatának alakító elemeivé válhassanak. Ebből a megfontolásból kiindulva teszünk most kísérletet arra, hogy egy konkrét államalakulat, a *Regnum Hungariae*, s azon belül egy etnikai közösség, a *natio hungarica* térben és időben meghatározott és körülhatárolt önértelmezésének szöveges alakzatait tekintsük át. A 17. század gondolkodóira is érvényes az a mostanában gyakran hangoztatott tétel, mely szerint „a múlt mindig értelmezés eredmé-

¹ Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992. Magyarul Hidas Zoltán fordításában: Bp., Atlantisz, 1999, 53. Ennek továbbgondolása: Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, 1999, und = *Weimarer Beiträge*, 2000/3, 464–467.

nye”.² Ez indokolja, hogy a retorikusan megformált sztereotípiákra, a toposzok változataira irányítsuk figyelmünket, egyrészt mivel ezek jelentékeny mértékben meghatározták a kortársaknak a múlttól alkotott képzetét és önszemléletét, másrészt általuk történeti tudat és poézis, irodalom és eszmetörténet kapcsolataról is értekezhetünk. A modern nemzetfogalom előzményeiről, archeológiájáról beszélünk tehát, arról a vallási-politikai-etnikai községtudatról, amelynek identitásképző hatását újabban nemzetközi konferenciák sora vizsgálja, erősítve a felismerést, mely szerint kimutatható az összefüggés a kora újkori sorsértelmező toposzok és az újkori definíciók között.³

Toposz és história

A toposz az antik retorikák szerint az *inventio* alakzatai közé tartozik, egy eszme vagy gondolat állandósult textuális megjelenítése, olyan kikristályosodott szövegegység, amelynek általánosan elfogadott jelentése van, ugyanakkor különböző kontextusokba illeszthető, s azokban az érvelés eszközévé válik. Lausberg szerint a toposz „Suchformel für das Finden von Argumenten”, továbbá „Suchformel für die Realisierung der *virtutes elocutionis*”.⁴ Szenci Molnár Albert szótára szerint a *topica*: „része az argumentálási tudománynak”.⁵ Az antikvitásból a középkorra hagyományozódott leggyakoribb irodalmi toposzokat Curtius emlékezetes monográfiája ismertette: szerinte azok az emberi lét

² SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Nemzeti irodalom az egységesülő világban, Magyar Tudomány*, 2004/8, 825.

³ Pl. többek között: *Identità collettive tra Medioevo ed Etá Moderna*. Convegno Internazionale di Studio, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, Bologna, 2002, ebben TÓTH István György, *Identità collettive: religione e nazionalità nell' Ungheria del XVII secolo*, 187–194.

⁴ Heinrich LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 2. Auflage, München, Max Hueber Verlag, 1973, Bd. I, 146; Bd. II, 879.

⁵ *Retorikák a reformáció korából*, kiad. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Könyvtár. Források, 5), 477.

időtlen alapszituációi („die Urverhältnisse des Daseins und sind darum zeitlos”), a jungi kollektív tudattalan archetipikus gesztusai, azonban konkrét történetértelmező szerepükről alig szólt.⁶

Az ő felfogását részben továbbgondolva, részben élesen bírálva hangoztatta az újabb német kutatás, hogy a toposz a társadalmi képzelőerő (*Einbildungskraft*) megnyilvánulása, olyan retorikus formula, amelynek szociokulturális és kommunikatív összefüggései a fontosak, s noha konstans elemei antik eredetűek, történelmi folytonosságot hoznak létre egymástól időben távoli korszakok között.⁷ Joachim Dyck részletes vizsgálattal mutatta be, hogy a 17. századi német irodalom elméletében és gyakorlatában egyaránt kiemelkedő jelentőségük van a toposzoknak, mint szövegszervező elveknek és eljárásoknak.⁸ Ezt követően elkészült a *Toposforschung* terjedelmes bibliográfiája, amely meggyőzően illusztrálja a téma jelentőségét, s a nemzetközi kutatásban elfoglalt rangos helyét.⁹ A Curtius-életművet méltató vaskos konferenciakötet 1989-ben a toposzt irodalmi pátoszformulaként határozta meg, olyan állandósult szövegegységként, amely különböző korok létértelmező kontextusaiban újabb és újabb jelentésekkel bővíthet, és ezáltal válhat ismételtlen időszerűvé.¹⁰

⁶ Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke, 1948, 92 skk.

⁷ Lothar BORNSCHEUER, *Topik. Zu Strukturen des gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt am Main, 1976, 142, 146 skk.

⁸ Joachim DYCK, *Die Rolle der Topik in der literarischen Theorie und Praxis des 17. Jahrhunderts in Deutschland = Toposforschung*, Hg. von Peter JEHN, Frankfurt, Athenäum, 1972, 121–149.

⁹ Az igen kiterjedt német kutatás bibliográfiája: Robert JAMISON und Joachim DYCK, *Rhetorik, Topik, Argumentation. Bibliographie zur Redelehre und Rhetorikforschung im deutschsprachigen Raum 1945–1980*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1983.

¹⁰ *Ernst Robert Curtius (Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven)*, Hgg. Walter BERNSCHN u. Arnold ROTHE, Heidelberg, Winter, 1989, ebben főként Hans Ulrich Gumbrecht fejtegetései. Magyarul a kérdéskörrel vö. HAVASRÉTI József, *A kulturális emlékezet mechanizmusai Aby Warburg és Marót Károly ókorszakelméletében, Szép literatúrai ajándék, Különszám: Déjà vu, presque vu. Emlék, emlékezés*, 1999, 67–76. A toposz fogalmának filozófiai szempontú elemzése: Rudolf BOEHM, *Topik*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

Magyarországon újabban a retorikatörténethez kapcsolódva lendült fel a toposzok szerepe iránt az érdeklődés, de láthatóan az eszmetörténet sem nélkülözheti e formátörténeti diszciplína eredményeit.¹¹ Közeli rokonságot a fogalom egyfelől az *exemplum*, másfelől a tropológiai formációk közül a *metafora* kategóriájával mutat, az előbbtől tömörségével különíthető el, az utóbbtól pedig állandósult formája révén, noha természetesen köztes, átmeneti formák is jelen vannak a retorikus szövegekben.

Az utóbbi időben fellendülő imagológia, a nemzetképkutatás ugyancsak jól hasznosíthatja a toposzok vizsgálatának tanulságait, mivel az etnikai csoportokról kialakított sztereotípiák fontos tudatformáló tényezőkké bizonyultak.¹² A humanizmus, majd ennek nyomán a reformáció történelemértelmező hajlama különösen is kedvezett a múlt és a jelen eseményeit átfogó jelentéssel felruházó ismétlődések, kikristályosodott formulák, kliésék kialakulásának, közülük a leggyakrabban előfordulók váltak toposzokká. Korántsem véletlen, hogy a kora újkori nagy társadalmi átalakulások, háborúk, katasztrófák idejére esik az újabb és újabb retorikus interpretációk elburjánzása, s ez alól Magyarország nemcsak hogy kivételt nem jelent, de viharos történelme szinte megkövetelte a sorsértelmezést, az önszemléletet, az önismeret elmélyítését, a jövő feletti töprengést és elmélkedést, s mindez a szóművészeti eljárások révén nyert kifejeződést. Valóságalelemek és elképzelések, história és fikció ötvözete hozta létre a toposzokat, német kutatójuk szavaival ezek „*Bilder in den Köpfen*”, azaz olyan absztrakciók, amelyek a létezőnek és az imagináriusnak összjátékaként keletkeztek, s a történelem szereplőinek tudatát, identitását s ennek következtében tetteit is jelentős mértékben irányították, megszabták.

¹¹ E gondolat jegyében készült tanulmánykötetünk: *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István és TAMÁS Attila, *Studia Literaria*, Debrecen, KLTE, 1994.

¹² *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, Hgg. von Valeria HEUBERGER, Arnold SUPPAN, Elisabeth VYSLOZIL, 2. durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Lang, 1999, 21–54.

A mohácsi csatamezőn például a középkori Magyar Királyság nemcsak materiális értelemben szenvedett katasztrofális vereséget, hanem eszmei téren is: a *Regnum Hungariae* identitástudata rendült meg, önszemlélete kényszerült átértékelésre, s a hazain túl a külföldi közvélemény nézőpontjait is módosította a nem várt csapás. A megdöbbenés az ország sorsáért felelősséget érző humanista értelmiségi elit különféle típusú és műfajú írásából érzékelhető. Már eddig is bőséges szakirodalom foglalkozott a 16. századi Magyarország sorsát értelmező toposzokkal. Benda Kálmán, Klaniczay Tibor, Köpeczi Béla, R. Várkonyi Ágnes, Hopp Lajos, Tarnai Andor, Imre Mihály és sokan mások részletesen bemutatják azokat a szövegeket, amelyek szerint a humanista közvéleményben *Hungária* még Európa védőbástyája: *propugnaculum Christianitatis, murus et antemurale fidei christianae, Vormauer oder Bollwerk des Christentums*, s a régió többi államával és etnikumával (főként horvátokkal, lengyelekkel együtt) oltalmazza a nyugati kereszténységet az iszlámmal szemben.¹³

A Kárpát-medence termékenysége (*fertilitas Pannoniae*) is közismert volt, természeti adottságai révén a kontinens legvonzóbb területei közé számították. Főként Enea Silvio Piccolomini leveleinek és orációinak argumentációi propagálták széles körben a törökellenes toposzokat.¹⁴ Ismert tény, hogy mind a pápaság, mind a francia királyi udvar Hungária uralkodójában látta a *defensor fidei* alakját, legyen az Luxemburgi Zsigmond, II.

¹³ BENDA Kálmán, *A magyar nemzeti hivatástudat története*, Bp., 1937.; TARNAI Andor, *Extra Hungariam non est vita...* Bp., Akadémiai, 1969.; uő, *A toposz-kutatás kérdéseihez*, *Literatura*, 1975, 66–71.; HOPP Lajos, *Az „antemurale” és a „conformitas” eszméje a magyar–lengyel hagyományban*, Bp., Balassi, 1992.; KÖPECZI Béla, *Nemzetképzés és a XIX. századi román irodalom magyarságképe*, Bp., Akadémiai, 1995, 13–16.; R. VÁRKONYI Ágnes, *Europica varietas – Hungarica varietas*, Bp., Akadémiai, 1994, 46–47.; IMRE Mihály, *„Magyarország panasza”. A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi K., 1995 (Csonkai Könyvtár, 5).

¹⁴ JOHANNES HELMRATH, *Pius II. und die Türken*, in *Europa und die Türken in der Renaissance*, Hgg. Bodo GUTHMÜLLER, Wilhelm KÜHLMANN, Tübingen, Niemeyer, 2000, 78–137.

Ulászló, a franciák „fehér lovagja”, Hunyadi János, avagy fia, Mátyás király.¹⁵ Azonban az iszlám előnyomulása már a Jagellókorban árnyalta a képet, Laskai Osvát 1507-ben az Úr büntető vesszejét emlegette a balkáni népek heterodoxiája kapcsán, a magyarokat viszont a konvenciónak megfelelően ő is „Európa védőpaizsának” (*scutum fidei christianae*) hirdette.¹⁶

Nem sokkal később Nándorfehérvár eleste (1521), majd a középkori magyar állam politikai széthullása nyomán erősödtek fel az önkritikus hangok, s keletkeztek országsorsot mérlegelő, önemésztő töprengések. Jellemző, hogy a Zay Ferencnek tulajdonított emlékirat gyakran ismételt kulcsszava a „gondviseletlenség”, amely az ország katonai és politikai vezetőit illette. A humanista retorika már a szóművészet szintjére emelte a vereség feletti gyász megjelenítését, amelyhez csatlakozott azután a wittenbergi történet szemlélet először a zsidó–magyar sorspárhuzam révén, majd pedig a *flagellum Dei* toposzának újraértelmezésével s a kispénztudat hangoztatásával.¹⁷ Mindennek következtében a siralom, a jeremiád, a *Querela Hungariae/Pannoniae* toposza került az ország és a magyarság sorsfestő kommunikációjának előterébe, minthogy ekkor „a kollektív fenyegetettség érzete válik meghatározóvá”.¹⁸

A 16. század végére a toposzok által kirajzolt képzet azonban jóval összetettebbé vált, mivel a régi dicsőség emlékezetét azért még elevenen őrizte a királyi országrész keskeny sávja, még Balassi is úgy látta, hogy a hazának ez a darabja a „keresztyén-

¹⁵ JÁSZAY Magda, *A kereszténység védőbástyája olasz szemmel. Olasz kortárs írók a XV–XVIII. századi Magyarországról*, Bp., Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996, 105 skk.; CSERNUS Sándor, *Lancelot király és Magyarország mint a kereszténység védőbástyája = A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. I. MONOK, J. NYERGES, J. JANKOVICS, Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum, 1998, 580–596.

¹⁶ MADAS Edit, *A prédikáció magvetésével a magyar nemzet védelmében = Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István és OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Ki., 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 52–53.

¹⁷ ÓZE Sándor, „*Bűnciért bünteti Isten a magyar népet*”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, 1991.

¹⁸ IMRE Mihály, *i. m.*, 8 skk.

ségnek viseli paizsát”, a „pogány vérrel festett éles szablya” még büszkén versbe foglalt jelkép, másfelől viszont a prédikátorok kifogyhatatlan bűnlajstroma ostromozta az igaz hittől eltántorodott és elfajzott népet, „az magyar urakat”, akik „kiűzték közülök az egy igaz Istent”. A Balassi-tanítvány Rimay tollán már „a szégyén, megromlott s elfogyott magyar nép” siralomtoposza a versépítő motívum, s „kedves nemzet”-ének csakis az Istenhez könyörgés ősi gesztusát ajánlja. Egymással felelő, egymásnak ellentmondó toposzok jellemezték tehát Hungária helyzetét a 16. század végén s a századforduló táján, a középkori és a humanista szemlélet elemei még egyaránt jelen voltak, az újabb, a reformatori nézőpontokat magukba sűrítő retorikai fordulatok viszont dinamikus terjedtek az irodalmi szövegszervező eljárásokban. A wittenbergi apokaliptika és eszkatológia sötét színei mellett még elevenen éltek a *virtus et humanitas* szölamai, a *fama bona, laus* és *gloria* magyar megfelelői is: a vitézség, emberség, jó hírnév retorikus formái. Az eszmék s a retorikai alakzatok burjánzása figyelhető meg a kor szövegeiben, ez a sokszínűség biztosított mozgásteret az identitáskereső törekvéseknek.

Önszemlélet és korkép

A továbbiakban csupán arra a kérdésre keressük a választ: miképpen módosultak ezek a toposzok a 17. század magyarországi irodalmában, milyen új olvasataik születtek, az értelmező közösségek miképpen alkották újra az önnön létükről szóló szövegműveket, mennyiben befolyásolták az újabb avagy csak más környezetbe kerülő retorikai alakzatok a magyarság önszemléletének alakulását, konfesszionális, etnikai vagy éppen regionális elemekből építkező identitástudatának formálódását? Ez utóbbi állandóan változó eszmei konstrukció, minthogy „az azonosság-tudat folyton alakul, és állandó párbeszédben képződik”.¹⁹ Mint

¹⁹ GÖRÖMBEI András, *Irodalom és nemzeti önismeret*, Bp., Nap K., 2003, 8.

tudjuk, a kora újkori Európában nincsenek homogén nemzetállamok, az „ország dolgáról” szólva Pázmány, Bethlen, Zrínyi és társaik egyaránt Hungaria egész lakosságát értették anyanyelvi megkülönböztetés nélkül. Közhely azonban ma már a szakirodalomban, hogy a *hungarus*-tudat fogta egybe a Kárpát-medence etnikumait, így a kortársak magyarság-fogalma is e tágabb jelentéssel értelmezhető. Csupán egyetlen példaként utalhatunk itt arra, hogy az erdélyi szászság a 16. században számos irodalmi alkotás szerint a teljes magyar történelem eszmei örökösének nyilvánította magát, Christianus Schesaeus (Scheser) „Pannoniának bús romlását zengi”, Drégely, Eger, Szigetvár és más várak védelmének laudatióját szedte versbe,²⁰ a viszonylag kevésbé ismert Leonhardus Uncius (Untsch) pedig Attilától és Árpád vezértől Báthory Istvánig mutatta be latin versezetében a magyar történelem nagyjait, akikkel dicsekedhetett az erdélyi szász költő Padovában és Krakkóban lengyel, olasz és német tanuló társai előtt.²¹

A nemzetsors 16. századi toposzainak rendszerében (úgyis mondhatnánk: tarka színekében) központi helyet kapott a középkori eredetű *flagellum Dei* gondolata, nem véletlen, hogy a 17. század elejének hitvitáiban is előtérbe került. Magyar István és Pázmány Péter egyaránt ezt a toposzt értelmezi, argumentációs bázisuk – mint azt másutt bővebben volt alkalmunk kifejteni – ugyanaz, természetesen a konklúzió ellenkező, kölcsönösen egymás felekezetét vádolták az ország romlásának előidézőjeként. Mindketten a bűnök eláradását jelölték meg a török pusztítás közvetlen okaként, közvetve pedig a hitbéli tévelygésben látták a bajok forrását. A sárvári prédikátor mindjárt könyvének elején kijelenti, hogy „az bálványozás oka az sok pusztaságnak”, valamint hogy „az isteni szolgálatnak színe alatt való bálvány és idegen isteni tiszteletek s eretnokségek legyenek fő okai az ország

²⁰ Christianus SCHESAËUS, *Opera quae supersunt omnia*, kiad. CSONKA Ferenc, Bp., Akadémiai, 1979.

²¹ *Poematum libri septem de rebus Ungaricis Leonhardo Uncio Transylvano auctore*, Cracoviae, 1579 (RMK III), 679.

romlásának és elpusztulásának”.²² Nem kétséges, hogy a pápis-tákat nevezi eretnekeknek, az elsődleges ok tehát szerinte a *doctrina corrupta*, a katolikus bálványozás, az általa áradó bő-séggel részletezett ceremóniakultusz és protestánsüldözés, ebből fakad a *vita corrupta*, a morális hanyatlás, a közbűnök elter-jedése.

Pázmány szintén az „igaz hit” feladását, az általa eretnekség-nek bélyegzett hitszakadást említi első helyen, de vele szoros ösz-szefüggésben az erkölcsi hanyatlást állítja pellengérré a krízis okain tűnődve. A „Jeruzsálemnek és a zsidó nemzetnek utolsó romlásáról” szóló nagyszabású allegorikus prédikációja zárórészében, tanítása summázatát bibliai képpel érzékelteti. Eszerint Salamon templomának tornácát két oszlop tartotta, az egyik „az igaz tudomány és vallás jegyeztetett”, a másik „a jóságot és tekéletességet példázta”. Ebből következteti, hogy „az országok első és hatalmasabb oltalma az igaz vallás és tekéletes hit”, azonban „nemcsak a hitelenség, hanem a több gonosz vétkek vesztik, sillyesztik az országokat”. Kettős pilléren nyugszik te-hát az argumentáció, a konklúzió pedig: „nem ellenségek ha-talmátúl, hanem maguk gonoszságátúl kell félni az országok-nak”, ezért „[...] hogy a zsidó nemzet romlására ne jussunk, bű-neinkből kitérjünk, életünket megjobbítsuk”.²³

E szavak fényében tarthatatlan egy nemrég megjelent tanul-mánynak az a megállapítása, amely szerint „Pázmány kizárólag az eretnekség, vagyis a protestantizmus terjedésében jelölte meg az isteni bosszú okát”.²⁴ Ezzel szemben látható, hogy mind Páz-mány, mind Magyarai az isteni büntetés elsődleges forrását kon-fesszionális természetűnek tartotta, a bálványozást, illetve az eretnekséget jelölve meg, másodlagosan viszont mindketten a morális javulás követelményét hangoztatták. Ugyanazon formu-lák kerültek itt ellenkező előjelű kontextusba, a vitázó felek egy-

²² RMNy 890.; Modern kiadása: MAGYARI István, *Az országokban való sok romlásoknak okairól*, kiad. KATONA Tamás, utószó MAKKAJ László, Bp., 1979, 31.

²³ Pázmány Péter összes munkái, VII, Bp., 1905, 306.

²⁴ ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása. Pázmány és Josephus Flavius*, ITK, 1999, 554.

másra mutogattak, kölcsönösen bűnös eretneknek nyilvánították egymást. Így történt, hogy a *flagellum Dei*, a *virga Dei* toposza a polémia mindkét résztvevőjének közös textuális formulája lett, ugyanazt a retorikai fegyvert forgatták egymás ellen az eltérően gondolkodó, de a magyarság sorsáért mégis egyként aggódó vitapartnerek. Mindkét felekezet érvelésében megjelent a pusztulás feletti panasz, a *querela Hungariae* toposza, másrészt az intelleum, az *adhortatio* motívuma, végül pedig Josephus Flavius allegóriává növelt zsidótörténetének példázata. A hitviták résztvevői azonban – miként arra többek között Hans Robert Jauss alapvető tanulmánya is figyelmeztet²⁵ – nem a közös nevezőt keresték argumentációikban, hanem az apologetika sáncai mögé húzódtak, nem dialógust folytattak, hanem a meggyőzés retorikai fogásait keresték, így válhattak egyes szövegépítő eljárások egymással szembeforduló érvrendszerek közös kincsévé.

Ez a konfesszionális szembenállás törik majd meg Zrínyi eposzában, amely a *concordia Christiana* szellemében már a felekezeti identitástudaton felülemelkedő, szekularizált nemzettudatot tükrözi. A magyarság vétkei, fogyatkozásait ő már nem a hitbeli hovatarozásból eredzteti, a felemelkedés útjait sem felekezeti színezetű megtéréstől függőnek láttatja, hanem a „heroikus-katonai erények restaurálásában” véli megvalósíthatónak.²⁶

A *Szigeti veszedelem* köztudottan valóságos tárháza a nemzetsors régebbi és újabb keletű toposzainak, amelyekből a magyarság eredete, múltja, jelene és jövője egyaránt kirajzolódik. Az I. énekben a magyarok felett ítélező Mindenható szavai valójában Zrínyi történelemolvasatát, helyzetértékelését tükrözik. Eszerint a *natio Hungarica* elsősorban eredetközösség, azoknak a közössége, akik Scitiából együtt jöttek ki, s akikről az Úr maga

²⁵ Hans Robert JAUSS, *Das Religionsgespräch oder: The Last Things Befor Last*, = H. R. J., *Wege des Verstehens*, München, 1994, 252–253. (magyarul: *Az irodalom elméletei*, V, szerk. THOMKA Beáta, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, Jelenkor, 1997, 146–147., ford. Józsa Edina).

²⁶ IMRE Mihály, *Nemzeti önszemléletünk XVII. századi változatai = Körösök vidéke*, szerk. ERDMANN György, Gyula, Békés Megyei Levéltár, 1989, 6–7.

mondja ki: „Scitiából, azt mondom, Kihoztam űket / Miként Egyiptusból az zsidó népeket”. A két nép sorspárhuzamának kifejtése tovább folytatódik: a honfoglalás és megtelepedés a „tejjel-mézszel folyó szép Pannóniában” zajlott le, a régi dicsőség (*fama bona*) és a föld termékenysége (*fertilitas*) boldogította a választott népet. A „vitéz szív”, a *virtus* mellé járult „az köröstyén hit”, a magyarság az *Universitas Christiana* tagja lett, szent királyaik voltak, védőbástyái lettek a kereszténységnek. A közös múlt, a történeti narráció, a tradicionális toposzok által formálódó nemzetfogalom ez, ebbe épült be a költő Zrínyi saját korának tapasztalata, amely szerint a „magyar romlásnak *seculumja*” érkezett el. A jótéteményeket háládatlansággal viszonzó népnek, a „gonoszságba merült” magyaroknak – szól ismét az Úr ítélete – meg kell ismernie a bosszúálló Isten haragját, a vétkekért bűnhődni kell, ennek eszköze a török hódító, a *virga Dei*, ami csakis a morális javulás után szűnik meg sújtani a bűnös közösséget. Látható, hogy a protestánsok által kidolgozott sorsfestő narratíva – miként Szörényi László utalt rá – „Zrínyinél katolikus kézbe jutott, és megindult az általános nemzetivé válás útján”.²⁷

Középkori és kora újkori, a humanizmus és a reformáció által átformált és újabb kontextusokba helyezett toposzok összessége jelenik meg itt egységes kompozícióba rendezve, a retorikai meggyőzés (*movere*) érdekében. Mert – miként azt már Arany János megjegyezte nevezetes Zrínyi-tanulmányában – „[...] főleg nemzete az, melyre művével hatni akar”. A különféle műfajú írásokban, konfesszionális fejtegetésekben eddig is megjelent toposzokat azonban az eposz a korabeli elvárási horizontnak megfelelő retorikai keretben tudta előadni. A népkarakterológiai motívumokra épülő egyetemi disputációk Európa-szerte ismeretek voltak, a *laudatio* és *vituperatio* kettőssége napi szónoklattani gyakorlatnak – modernebb kifejezéssel élve: bevált kommunikációs stratégiának – számított. Zrínyi a múltbéli magyarok *laudatióját* a jelenlegiek *vituperatiójával* állította szembe, az ál-

²⁷ SZÖRÉNYI László, *A Hymnus helye a magyar és a világirodalomban = Válogatás a XX. század Hymnus-értelmezéseiből*, szerk. CSORBA Sándor, Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, 1997, 67.

tala felvázolt bűnlajstrom a protestáns prédikátorokéval vetekszik. Az Úr szájába adott szavak szerint a magyarok körében

Jószágos cselekedetnek nincs keleti,
Sem öreg embernek nincsen tiszteleti:
De sok feslet erkölcs és nehéz káromlás,
Irigység, gyűlölség, és hamis tanácslás,
Fertelmes fajtalanság és rágalmazás,
Lopás, emberölés, és örök tobzódás. (SZV I/9–10)

Ettől az immár közhellyé merevedett, a „bűnös magyarság”-ot jellemző képtől gyökeresen eltér az, amelyik Zrínyi szózatából tárul fel. A várkapitány *adhortatiója* szerint:

Mindenfelől ránk néz az nagy keresztyénség,
Mi vitéz kezünkön van minden reménység,
Soha még mi reánk nem jutott szégyenség,
Azért rakva hírünkkel föld, tenger és ég. (SZV V/24)

A két szövegrész homlokegyenest ellenkezőt állít: az egyik szerint bűnösök a magyarok, a másik szerint még rájuk soha „nem jutott szégyenség”. Nyilvánvaló, hogy az eposz egész kompozíciója éppen ezt a kettősséget sugallja, a kétféle magyarságot állítja szembe egymással, a várvédők – Klaniczay Tibor szavaival – diametrális ellentétet jelentenek a váron kívüliek romlottságával szemben.²⁸ Méltán hangsúlyozta az italianisztikai kutatás, hogy e téren a magyar eposz alapvetően különbözik Tasso művétől, s a korban divatos egyéb olasz eposzoktól is.²⁹ Mindehhez azt tehetjük hozzá mostani fejtegetéseink után, hogy Zrínyi nemzeti önkritikája, a *natio hungarica* múltjáról szóló narrációja a köztudatban meglévő toposzok intenzív alkalmazása révén jött létre, a hazai tradíciók eposzi megjelenése volt művének újdonsága.

²⁸ KLANICZAY Tibor, *Zrínyi és Machiavelli* = K. T., *A múlt nagy korszakai*, Bp., Szépirodalmi, 1973, 369–370.

²⁹ KIRÁLY Erzsébet, *Tasso és Zrínyi. A Szigeti veszedelem olasz epikai modelljei*, Bp., Akadémiai, 1989, 79–90.

Úgy látjuk, az Arany Jánostól is megcsodált és magasztalt kompozíció sikerét épp az idézhette elő, hogy a szerző szintézist tudott alkotni, a nemzetsorsot a hagyományos gondolati elemeknek és retorikai formáknak kortársaiénál szélesebb skálájával tudta átfogni. Mindebből leszűrhető a tanulság: elcsépeltnek tűnő toposzok tégláiból is lehetett szóművészeti katedrális építeni, ha azok valódi *ingenium*, tágabb közössége sorsáért felelősséget vállaló személyiség költői horizontjába kerültek.

A Zrínyi által ábrázolt nemzetkép kettős természetet mutat: egyfelől az anyagi és erkölcsi romlás tapasztalata (a *Querela Hungariae* és a *virga Dei* toposza) szervezi szövegeit, másfelől a régi erények példáján újraleszthető virtus, s az ezen alapuló értékrend villantja fel írásaiban a remény formuláit. A 17. század második fele azonban egyértelműen az előbbieknél kedvezett, az újabb tragédiák – az önálló Erdély bukása, majd a *persecutio decennalis* eseménysorozata – a gyász, a siralom, a válság irodalmi motívumait, s az értékvesztés, a pusztulás, az üldöztetés nyelvi formuláit erősítette fel.

Védőbástya romokban

A *fertilitas* és *propugnaculum* képeivel szemben a *ruina Hungariae/Transylvaniae* toposza elsősorban a protestáns prédikátorok tollán jelent meg. Most már nemcsak az erkölcsi romlásról van szó, hanem a végleges anyagi pusztulásról, a nemzethalálról, s ezen a téren Medgyesi Pál sárospataki beszéde, *Az igaz magyar nép negyedik jajja*, jelenti a nyitányt 1657-ben. A nemzeti büntudat, az önostorozás és a végveszély motívumainak a korábbiaknál nyomatékosabb kifejeződése – mondhatnánk azt is: újraolvasása – vette kezdetét ekkor. A pataki lelkész a zsidó nép történetét tükröképnek értelmezte a magyarság számára, előtérbe állítva ezzel a nemzetsors szakrális értelmezését, biblikus-apokaliptikus magyarázatát. Innen erednek a toposz újabb nyel-

vi változatai, amelyek révén „Magyari Júdá”-ról, „Sodomává, Gomorává lött országunk”-ról beszél.³⁰ „Ügyefogyott magyar nemzet! Oh nyomorult Erdély!” – hangzik fel a sztereotip megszólítás szinte valamennyi szövegében. A magyar nép „condorlott”, „elfogyandó”, „seprejére szállott”, „megkeseredett”, „végső romlásra jutott”, „temető sírjához” közeledik s még hosszsan sorolhatók lennének a romlás topikus szóösszetételei.³¹

Erdély és a magyar protestantizmus számára Szeidi pasa partiumi hadjárata 1657-ben szinte második mohácsi katasztrófának tűnt fel, a Várad elését is átélő Szalárdi János volt a katasztrófa első történetírója, nem véletlen, hogy *Siralmas magyar krónikája* végéhez egy Medgyesi-prédikációt csatolt. Ennek zárószöve szerint a pataki szónok Isten méltó haragjának tudja be, hogy „lement s elenyészett régi ragyogó dicsőségünknek fényes napja, megszűnt szívünknek öröme, vigasságunk gyászra fordult”, de a bűnbánó könyörgést nem tartja hiábavalónak. Saját szerepéről kijelenti: „azt merem, az én Uramnak, akinek követségében, hiszem hogy járok, nevében ígérni: meg sem fogyatkoztat őszentfelsége benne, mivel maga ígéreti tartja, hogy feltámad még egyszer a setétből a mi világosságunk, ... s támaszt még a nagy kegyelmű Úristen ugyan magunk közül, akik romlás építőinek fognak neveztetni!”³²

Úgy látszik, a paraklétoszi szerep is ekkoriban meggyökeresedő magatartási forma, a magyar reformáció fellegetvárának lángszavú igehirdetője ugyanis a Mindenható követeként értelmezi magát, az ő nevében még ígéretet is tesz a jövőendő számára-

³⁰ GYÓRY L. János, *Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI–XVII. századi prédikátori irodalomban = Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*, szerk. G. SZABÓ Botond, FEKETE Csaba, BERCZKI Lajos, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár, 2000, 29–50.

³¹ LUFFY Katalin, „A' kik életekkel, erkölcsökkel építenek és tanítanak”. *Puritán elvárások az 1660–1668 közötti alkalmi beszédekben = Kegyettség, kultusz, távollét*, szerk. GÁBOR Csilla, SELYEM Zsuzsa, Kolozsvár, Scientia, 2002, 37–68.

³² SZALÁRDI János, *Siralmas magyar krónikája*, kiad. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Magyar Helikon, 1980 (Biblioteca Historica), 719.

ra.³³ Más kérdés, hogy a század hátralévő évtizedei szinte szünet nélküli háborúságot, külső és belső feszültségeket hoztak a Kárpát-medence lakói számára, s ezt a sorsértelmező retorikai fordulatok is visszajelezték.

A régió magyar nyelvű nyomtatott nyilvánosságában Erdély feldúlása után új toposz honosodott meg, az 1657-es esztendő a romlás jelképévé, irodalmi attribútumává lett.³⁴ Czeglédi István a „sűrű gonoszságot” veti a „keresztyén magyarság” szemére (Kassa, 1659), Báthori G. Mihály *Hangos trombitája* (Debrecen, 1664) pedig „Erdély és Magyarország romlásának és pusztulásának okait” fejtegeti.³⁵ A szerzők túlnyomórészt a széthúzást okolják, elsősorban a hitbeli, másodsorban az életviteli eltévelyedések szembetűnő megnyilvánulásait kárhozzatva. Köleséri Sámuel szerint „ha a képírók le akarnák írni mappára a mostani magyar hazát, egy sínylő, beteg ember képében kellene leírni, ki csak agonizál. Mert ha elszemléljük, beteg ebben az ecclesia, beteg a policia, betegek annak igazgatói. Beteg az egész teste a nemzetnek, nincs abban épség tetétől fogva talpig.”³⁶

Az országnak beteg emberként történő bemutatása ekkoriban vált gyakorivá, éles ellentétben a régi vitézség, hajdani dicsőség toposzával. A „haldokló Erdély”, a *moribunda Transylvaniae* képét megrázó erővel festő s emellé kíméletlen társadalomkritikával szónokló Tofeus Mihály II. Rákóczi György balul végződött, romlást hozó lengyel hadjáratát a populáris beszédmódban megjelenítve írja: „Ez az oda ki való magyar nemzet is addig keresé a nemesi szabadságot, hogy igen megromla, s úgy jára, mint a

³³ DÁVIDHÁZI Péter, *A Hymnus paraklétoszi szerephagyománya, Alföld*, 1996:12, 66–80.

³⁴ CSORBA Dávid, *Az 1657-es év mint a nemzeti történetsszemlélet egyik irodalmi toposza*, *Studia Litteraria*, 2003, Debrecen, Kossuth Egyetemi K., 132–154.

³⁵ LUFFY Katalin, *Nemzeti propaganda és publicisztika változatai a XVII. századi Erdélyben. Báthori Mihály Hangos Trombitája*, in *Devóciók, történelmek, identitások*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Scientia, 2004, 105–136.

³⁶ KÖLESÉRI Sámuel, *Arany alma*, Debrecen, Karancsi György [kiadása], 1673, 242.

teve, aki elment, hogy szarvat kérjen magának, s a fülét is elvág-
ták”.³⁷

Az ehhez hasonló képsorok – a tudósabbaknak, valamint az „együgyűeknek való” megfogalmazásban egyaránt – még hosz-
szan idézhetőek lennének, többek között a Pázmány írásaival po-
lemizáló Pósaaházi János, vagy a Querela-toposzt szuggesztíven
újrafogalmazó Szántai Pócs István nyelvi invencióiról önálló ta-
nulmányoknak kellene szólniuk. A korszak politikai publicisztika-
kába torkolló prédikációinak részletes elemzése újabban örven-
detes módon folyamatban lévő kutatási téma, mivel – mint arra
Imre Mihály utalt – „ezek az évtizedek a nemzeti tudat formáló-
dásának igen fontos korszakát jelentik, a nemzeti önszemlélet-
nek egész sor olyan attribútuma jelenik meg, amely [...] maka-
csul hagyományozódik majd évszázadokra.”³⁸ Jelen áttekinté-
sünk megerősíti ezt a megfigyelést, s reményeink szerint ösztön-
zést nyújt az olyan kutatásokhoz, amelyek egy-egy történeti to-
posz változatainak feltárását, korszakokat átölelő karrierjét
fogják megrajzolni. Azt is láthatjuk, hogy egy új történeti hely-
zet, új eszmei koordináta-rendszer igen gyakran a megkövese-
dett szövegkonfigurációk megújulásához vezet, olykor ezek ép-
pen ellentétes eszmei töltetet is kaphatnak. Volt már erre példa
korai középkori történelmünket illetően is, amikor a kalandozó
magyarokról kialakított „gens detestanda” toposza a 12. század
közepétől perifériára szorult, s a „gens ad fidem Christi conversa”
imázsa rajzolódott ki a nyugati historikusok tollán.³⁹

A 17. század végén a védőbástya-toposz váltott át önmaga el-
lentétébe a nyugat-európai közvéleményben. Mint tudjuk, a tö-
röktől pusztított s a bécsi udvartól igencsak felemás módon ke-

³⁷ TOFEUS Mihály, *A szent soltárok resolutioja*, Kolozsvár, 1683. Tofeus társadalomkritikájáról lásd BÁN Imre, *Korai felvilágosodás és nemzeti műveltség = Európa és a Rákóczi-szabadságharc*, szerk. BENDA Kálmán, Bp., 1980, 232. Az erdélyi közvéleményről lásd R. VÁRKONYI Ágnes, *i. m.*, 76–90.

³⁸ IMRE Mihály, *Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációskötetben*, ItK, 1988, 44.

³⁹ Maximilian Georg KELLNER, *Die Ungarneinfälle im Bild der Quellen bis 1150: Von der „Gens detestanda” zur „Gens ad fidem Christi convers”*, München, Verlag Ungarisches Institut, 1997 (*Studia Hungarica. Schriften des Ungarischen Instituts*, 46).

zelt Magyarország Thököly Imre révén végül a Félholddal került szövetségbe, s a nyugat-európai írásos forrásokban azonnal megszületett az ítélet: „Magyarország a kereszténység ellensége”, „Gegner der Christenheit”, a kuruc király pedig a *Respublica Christiana* árulója. Köpeczi Béla monográfiájából tudjuk, újságok, röpiratok, versek, traktátusok és memorandumok változatos tömege terjesztette ezt az újabb topikus formulát Rómától Londonig, Lipcsétől Párizsig és Amszterdamig.⁴⁰ A védőbástya-toposz ugyanakkor átszállt Bécsre, Savoyai Eugen győzelmei révén Nyugat egyre inkább a császárvárost emlegette a *defensor Christianitatis* szerepében.

A történelemnek (s ezen belül egyes népek sorsának) üdvtörténetként értelmezése a német barokk irodalomban is gyakori téma. Többek között a neves polihisztor, Christian Knorr von Rosenroth is a „Weltgeschichte als Heilgeschichte” elvét vallotta, Apokalypsis-kommentárja (1670) a jánosi víziókat a múlt és a jelen eseményeire vonatkoztatja, azokból vezeti le a népek sorsát értelmező elveket, többek között a török háborúk eseményeit is általuk magyarázza,⁴¹ ilyen módon gondolatmenete közel áll a magyar prédikátorok toposzokra épített szövegalkotó eljárásaihoz.

A továbbiakban már csupán egy rövid utalás erejéig egészíthetjük ki a képet a kor közköltészeti toposzainak említésével. A korai kuruc küzdelmek költészete erősen leegyszerűsített formában, de szinte valamennyi sorsértelmező formulát felvonultatta. Egyetlen példaként hadd idézzünk Petkó Zsigmond 1666-ban írott *Katonaénekéből*, a *Cantio militaris*sből két strófát annak illusztrálására, hogy a populáris regiszterben a múlt értékei miként szembesülnek a jelen értékvesztő állapotával. A versbeli beszélő Pannóniához intézi szavait:

⁴⁰ KÖPECZI Béla, „Magyarország a kereszténység ellensége”. A *Thököly-felkelés az európai közvéleményben*, Bp., Akadémiai, 1976, főként 283–343. A téma újabb áttekintése: CSAPODI Zoltán, *A Thököly-felkelés visszhangja a Német-római Birodalom területén*, Aetas, 1995:1–2, 140–168.

⁴¹ Christian Knorr von ROSENROTH, *Apokalypse-Kommentar*, Hg. von Italo Michele BATTAFARANO, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2004 (IRIS. Forschungen zur europäischen Kultur, Bd. 22).

Gazdag városokkal, [ez]üst-, aranybányákkal, Ó nemes Pannónia
Legelő mezőkkel, Szép halas vizekkel, Híres valál valaha.

Bortermő szőlőkkel, Szíp szíles mezőkkel –, Nízd már mennyi sok
híja!

Híredben, nevedben, Ily sok szépségedben, Igen nagy csorba esett,
Nemes országodnak Minden állapotja S szabadsága elveszett,
Szörnyű nagy pusztítást, ígétést vérontást, Benned az ellenség tett.⁴²

Nem nehéz itt felismerni a *fertilitas*, illetve a régmúlt *virtus bellica* és *fama bona* sztereotípiáit, amelyek a siralmas jelen ellenpontjai, topikus kontrasztjai. Ennek az egyszerű ellenpontoszó struktúrájának számtalan variációja jelent meg a kor közköltészetében, s nemcsak kuruc politikai beállítással, hanem Thökölyt csúfoló labanc verselményekben is.

A hagyományos toposzok egyszerűbb megfogalmazásai mellett a bűjdosás motívuma vált még jellemzővé, az árvaság, védtelenség, szorongatottság, kisémmizettség, hontalanság archetipikus mozzanata nyert változatos szövegformációkat ebben a poézisben, amelyre az utóbbi időben sajnálatosan kevés figyelmet fordított a kutatás. Ez a poézis – toposzokból felépített történelemértelmezése és önszemlélete révén – a nemzetkép egy változatát teremtette meg: Habsburg-ellenes, protestáns, kurucos, panaszos tónusú szóművészeti konstrukció alakult így ki, amelynek identitásképző erejét igen terjedelmes szövegkorpusz bizonyítja, prédikációk, traktátusok, politikai paszkvillusok, szégyenlegény-énekek, *cantio flebilisek* egész sora szólaltatta meg ezt a tropológiát.

Katolikus részről a romlás-pusztulás-bűnbánat toposzaival, a puritanizmus etikájától ösztönzött prédikatori helyzetképpel, valamint a korai kuruc költészet bűjdosás-motívumával szemben ellensúlyt jelentett a *Patrona Hungariae – Regnum Marianum* 17. század közepétől előtérbe kerülő toposza, amely a rekatolizációs folyamat retorikus propagandájának fontos motívuma lett. A toposz részletező teológiai alapvetését a jezsuita Inchofer Menyhért dolgozta ki egyháztörténeti forrásgyűjteményében

⁴² A kuruc küzdelmek költészete, kiad. VARGA Imre, Bp., Akadémiai, 1977, 37.

(*Annales ecclesiastici Regni Hungariae*, Róma, 1644). A középkor óta élő közismert országfelajánlási hiedelem ekkor töltődött fel új energiákkal, s a török birodalom gyengülésével párhuzamosan erősödő reménykedés szóművészeti formulájává izmosodott. A toposz történetének modern feldolgozása során Tüskés Gábor joggal figyelmeztet arra, hogy ez a historikus toposz nem azonos az évezredek Mária-kultusszal, amely több keresztény nép sorsértelmező narratívájában megjelent, viszont Magyarországon e nemzetközi toposznak olyan helyi variációja alakult ki, amely az itteni politikai és eszmetörténeti szituáció kihívásaira kísérelt meg választ adni.⁴³ A török hódoltság végnapjaiban a *Patrona Ungarorum* már nem csupán vallási, hanem jórészt történetfilozófiai és közjogi fogalomként terjedt el, amely földrajzi és etnikai vonatkozásainak erősödésével vált közösségteremtő, identitástudatot alakító, nemzetsorsot befolyásoló képzetté.⁴⁴

Toposz és identitás

A toposzok tömör, jelzésszerű szöveges megjelenítései egy-egy fikciónak, sűrítmenyek, a szövegegyeségek mögött narratívák, interpretációk állnak, ha pedig ezek rendszerré szerveződnek, egy korszak eszmevilágát, önértelmezését jelenítik meg, vagy legalábbis azt jelentős mértékben alakítani tudják. A *Regnum Hungariae* államának, s benne a magyar etnikum helyzetének, múltjának és jelenének értelmezését a 17. század irodalmában jelentékeny mértékben azok a toposzok határozták meg, amelyek külön-külön ugyan a múltból – a historiográfiai hagyományból, a keresztény eszmeörből, a Bibliából,

⁴³ TÜSKÉS Gábor, *Egy történeti toposz az egyházi irodalomban: Magyarország – Mária országa = Európai magyarság – magyar európaiság*, szerk. SZABÓ Ferenc, Bp., 2000, 48–85, valamint TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva, *Az egyházi irodalom műfajai a 17–18. században*, Bp., Argumentum, 2002, 11–54.

⁴⁴ KÁLLAY István, *A Regnum Marianum közjogi vonatkozásai = Szent István-omlétkülés Székesfehérvárott 1988. aug. 18.*, Székesfehérvár, Fejér megyei Levéltár, 1989, 28 skk.

a humanisták elképzeléseiből – öröklődtek, azonban aktuális elvárásai horizonthoz alkalmazkodtak, láncolatszerűen egymáshoz kapcsolódtak, ilyen módon a korszak új kérdéseire és kihívásaira igyekeztek válaszokat adni, s ezek új összefüggésrendbe illeszkedve vezettek a közösségi identitás kialakulásához.

Úgy látjuk, a konfesszionális kereteknek, majd a hungarus-tudatnak a burkából fokozatosan vált ki az etnikai, majd az anyanyelvi tényező, amely a modern nemzetfogalmat készítette elő. Ez a múlttól szóló hitszerű vélekedés még nélkülözte a tudományos alapot, a racionalitást, aligha vitatható azonban, hogy tudatformáló tényező, eszmei erőforrás volt. Az újabb történetfilozófiai és episztemológiai eszmélkedések is arra hajlanak, hogy a múltbeli események meg nem valósítható rekonstrukciója helyett a kutatásnak konstrukciós alternatívákkal kell számolnia, s ezek közt kiemelt helyet kell kapniok az illető kor értelmező stratégiáinak, hiedelmeinek, önértelmezési kísérleteinek.⁴⁵ Ezek közé sorolhatónak látjuk a magyar történelmi toposzok együttesét is, amely a közösségi sorskérdések retorikus megjelenítési terepévé, végső soron a formálódó nemzeti önszemléletnek korántsem kizárólagos, ámde lényeges alkotóelemévé vált. Olyan szóművészeti konstrukcióvá, amely évszázadokra beivódott a közgondolkodásba, közösségi sorsértelmező funkciót látott el, s végül legmagasabb művészi kvalitását, máig ható érvényességét Kölcsey *Hymnusa* révén nyerte el. Annak a költeménynek a révén, amely valóban „évszázadok hazai sorsfilozófiájának gyűjtőmedencéje” lett,⁴⁶ s azért lehetett az, mert eszmei pilléreit a hazai történelem toposzai, Hungária évszázados múltjának kivételes költői empátiával világképpé szervezett retorikus formulái alakították ki, s hozták létre a vers egyedi esztétikai, etikai és történetbölcseleti értékeit. Ezek az értékmozzanatok a reformkorban új összefüggésrendbe kerülve erősödtek fel, majd ismét új

⁴⁵ Erről bővebben szól a Hayden White *Metahistory*-ját elemző GYÁNTI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, 11–30., főként 22–23. (további bőséges szakirodalommal).

⁴⁶ LUKÁCSY Sándor, *A Hymnus koordinátái = Válogatás a XX. század Hymnus-értelmezéseiből*, szerk. CSORBA Sándor, Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, 1997, 107.

színekkel gazdagodva fejtették ki hatásukat a magyar irodalmi modernség Adyval kezdődő korszakában is. Kérdés, hogy ennek a nemzetsorsot értelmező gondolati konstrukciónak lesz-e az integrálódó Európában, globalizálódó világunkban olyan új horizontja, amelyben ismét szerepet kaphat, s újabb kommunikációs formáit kialakíthatja. Erre a kérdésre a választ majd csak a jövő adhatja meg, amely azonban nem lebecsülendő szellemi energiákat meríthet a múltból, ha annak tanulságait nem téveszti szem elől.

(Jelen tanulmány székfoglaló előadásként hangzott el az MTA színházában 2004. okt. 11-én.)

Bitskey István
VIRTUS ÉS POÉZIS

(Az önszemlélet és nemzettudat toposzai Zrínyi műveiben)

Hadvezér és költő? Diplomata és poéta? Líra és politika? Poeta doctus et dux militaris? Könyvtár és fegyvertár egymás tőszomszédságában? Korszerű poétikai-retorikai műveltségű literátor és kastélya kerítését török fejekkel dekoráló bajvívó? Önnön sorának apoteózisát eposzi fikcióba transzponáló író és/vagy katonai tapasztalatait gyakorlati és elméleti útmutatásokba foglaló hadtudós? „Felfegyverzett Pallas”, miként Ráttkay György írta róla?

Az ilyenféle kérdések még hosszan sorolhatók lennének, az egymásnak ellentmondani látszó karakterjegyek újabb és újabb párdarabjait lehetne még sorjáztatni. De vajon miféle értékrend ötvözhetette és rendezhette harmonikus egységbe a jellemvonások és tevékenységek e sokféleségét egyetlen személyiségben, ugyanazon életműben? – kérdezheti a Zrínyi-hagyomány modern kori értelmezője. Tágabbra vonva a kérdés horizontját: milyen kor volt az, amelyben a penna és a szablya forгатása nem ellentéte, de sokkal inkább kiegészítője volt egymásnak, gyakorlat és elmélet, életút és irodalmi szövegvilág ennyire összefonódott, s egymást kölcsönösen tápláló impulzusokat keltett életre?

Mint hogy az Arany János által hosszú időre kanonizált Zrínyi-kép a nemzeti kulturális emlékezet szerves részévé vált, érthető módon nem egyszer álltak már az érdeklődés előterében a fenti kérdések. Könyvtárnyi irodalom – szaktanulmányok, monográfiák, esszék és költemények sora – foglalkozott a 19. század eleje óta a Zrínyi-kép megteremtésével, az adott kor számára leginkább autentikusnak tekinthető írói, politikusi és hadvezéri karakterjegyek meghatározásával. Számos korszak és nemzedék

konstruálta már meg a maga értelmezését az első magyar eposz-író életművéről, amelynek gazdagságát épp az jelzi, hogy sokféle módon lehetett hozzá közeledni. Gazdaságtörténészek igyekeztek magyarázatot találni a család kiterjedt birtokainak gyarapodására, hadtörténészek készítették el a „magyar Márs” törökellenes küzdelmeinek mérlegét, a korszak diplomáciai múltjának kutatói vizsgálták politikai kapcsolatrendszerét, egyháztörténészek kutatták világgépének vallásos elemeit, felekezeti kötődéseit vagy éppen toleráns megnyilatkozásait, az irodalomtörténészek pedig szinte soronként elemezték stílusbravúrijait, szerkesztési eljárásait, jellemábrázoló módszereit, verselési technikáit, imitált antik és olasz példaképeit, hazai és külföldi forrásait. Megkísérelték már őt a romantika előfutáraként bemutatni (Toldy Ferenc), elemezték reneszánsz vonásait (Király György), a mindmáig mértékadó szemlélet viszont egyértelműen a barokkban jelölte ki helyét. Kultusz tárgyává vált a Zrínyi-életmű, amelynek egyes elemeit olykor a kultúrpolitika is igyekezett beépíteni ideológiájába. Eposza, lírája, prózai munkássága és levelezése egyaránt a 17. századi magyar irodalom- és művelődéstörténet gyakran vizsgált és interpretált anyaga lett, viszonyítási alapul szolgált, eszmevilágának és szövegalkotásának sokszínűsége ugyanis különösen alkalmas volt arra, hogy a korai újkor magyar politikai és szellemi életének fő vonásait általa világítsa meg a szaktudomány. Másfél évszázad kutatási eredményeit összegezhette 1964-ben Klaniczay Tibor monográfiájának második, bővített és átdolgozott kiadása, amely egyfelől a magyar filológia eredményeinek összegzésével, másfelől a nemzetközi kontextus széles körű ismeretével rajzolhatta meg a Zrínyi-képet, s így alapvonalaiban mindmáig iránymutató.

Az 1970-es évek végétől új lendületet vett a reá vonatkozó kutatás, ekkor kibővültek a levéltári munka lehetőségei, nemzetközi barokk-konferenciák sora hozott új eredményeket a korszakra nézve, gyarapodott az olasz–magyar és a horvát–magyar kapcsolattörténet ismeretanyaga, az irodalomelmélet is újabb szempontokra irányította a figyelmet (műfajelmélet, hermeneutikai és recepcióesztétikai kérdések, toposzkutatás, retorikatörténet), részmonográfiák és újabb szövegkiadások láttak napvilágot, új fények ragyogtatták fel az életmű egyes részleteit.

A filológiai eredmények gazdagodása minden írói életmű kapcsán újabb eszmefuttatásokat indukál, korábban háttérben maradó szempontok erőteljesebb érvényesítését engedi meg, ez a helyzet a jelen esetben is. Szándékunk ezúttal az, hogy Zrínyi eszmevilágának egyik pillérét, az individuális és kollektív (azaz: nemzeti) önreprezentáció értékrendjét – s az ezt kifejező retorikai alakzatokat – vegyük szemügyre, úgy reméljük, hogy az ilyen vizsgálódás közelebb viheti a modern olvasót a kora újkor e jelentős intellektuális teljesítményének megértéséhez. Azon véleményekhez csatlakozunk, amelyek szerint a szellemi környezetnek, az egyes írói alkotásokat létrehívó intellektuális térnek – az ún. elsődleges kontextusnak – meghatározó szerepe van a szövegalkotási módszerek kiválasztásában, a mű (avagy textus) eszmei és esztétikai értékeinek létrejöttében, így az alábbiakban ennek a szempontnak az érvényesítését célravezetőnek látjuk.

Az önértelmezés alakzatai

Zrínyi jól ismert vallomások nyilatkozatai evidens kiindulópontjai lehetnek a költői önreprezentáció megvilágításának. A *Syrena*-kötet dedikációja egyértelműen fogalmaz a szerző értékrendjét illetően: „[...] az én professiom avagy mesterségem nem az Poésis, hanem nagyobb s jobb országunk szolgáltyára annál: az kit írtam, multságért írtam, semmi jutalmot nem várok érte.” A korábban említett nagy eposzíró elődök (Homérosz, Vergilius) léthelyzetétől ezzel elkülöníti a magát, sajátos egyediségét teremti meg, mert míg azoknak „más gondgyok nem volt”, azaz a poézis állt első helyen eszmevilágukban, az határozta meg törekvéseiket s pozíciójukat a kiváló emberek (*viri illustres*) panteonjában, addig számára az irodalmi munkálkodás „legutolsó volt”, értékrendjének perifériáján kapott csupán helyet, nyomósabb érdemeit más létszférában tartja számon. Az öndefiníáló megjegyzés az egyéni érték- és normarend sajátosságainak kijelölésével, a másokhoz való viszony meghatározásá-

val mintegy önmagát tudatosítja, identitását hozza létre. A verseskötet szerzője tehát önmaga pozícióját egyrészt a költői elit tagjai között jelöli ki, a legnagyobb tisztelettel övezett múltbéli eposzírók alkotásaival veti össze saját munkáját, ezen a körön belül viszont helyzetének egyediségét, különlegességét hangsúlyozza.

Ugyanennek a gondolatnak immár sokszor idézett, jól ismert költői megfogalmazása a *Syrena*-kötet *Peroratio*jában („De híremet nem csak keresem pennámmal / Hanem rettenetes baj-vívó szablyámmal”) metonímia révén utal az értékrendre, vizuálisan jelenítve meg az írói önszemlélet alakító tényezőinek hierarchiáját, s ebben az empirikus tevékenység primátusát a fiktív-költői világgal szemben. Nem mintha az előbbi (a poézis) értéktelen lenne számára, a hírnév (*fama bona*) megteremtésének természetesen ez is szerves része, fontos komponense, a hangsúlyt azonban – mindkét nyilatkozat esetében – a sorrendre helyezi.

A kettős hivatástudat – a hadvezéri és költői mesterség együttes gyakorlása – egyébként az antikvitás óta ismert toposz, Balassi ugyancsak amellett érvelt, hogy a „jó tudomány” a katonáskodó embernek nemcsak hogy ártalmára nincs, de „szablyája élet is megjobbítja”, ha járatos a „verscsinálásban”. A 16. századi magyar történelem eleven példákat szolgáltatott erre a szimbiózisra, elég ha itt csupán arra utalunk, hogy az 1580-as években a magyar (és közép-európai) humanista értelmiségi elit számos tagja (Balassin kívül például Káthay Mihály, Ecsedi Báthory István, Homonnai Drugeth István, a lengyel Adam Czahrowski) közvetlenül, karddal a kezében vett részt a végvári harcokban, s ezzel együtt valamennyien a literatúrát is művelték. A hazai közvélemény nagyra értékelte ezt a kettősséget, az ezt propagáló korabeli nyilatkozatok közül idézzük ezúttal Káthay Mihálynak a Balassi testvéreket magasztaló sorait, amelyek szerint „életükben nevezetesek voltak tehetségükről, ékesszólásukról, okosságukról, vitézségükről, mindketten a török fegyvereknek estek áldozatul. Élniök kellett volna még a haza javára sokáig, évekig...”

A vitézséget és az ékesszólást (melyek egyaránt a „haza javát” szolgálják) tehát nem egymás ellentéteinek, hanem éppen kiegészítőinek tekintették, a valódi hérosz karakteréhez mindkettőt

hozzátartozónak vélte a hazai kortárs értelmiségi közvélemény. Ezt a felfogást – miként azt Király Erzsébet tanulmányai bemutatják – számos latin és olasz nyelvű humanista traktátus propagálta, többek között a Zrínyi-könyvtárban meglévő Daniello Bartoli-féle kötet is, amelyben a jezsuita szerző határozottan állást foglal a „kettős dicsfény”, a karddal szerzett dicsőség és annak ugyanazon személy által történő írásos megörökítése mellett.

Zrínyi is e kettős „*professio*” érvényességének volt elkötelezettje: egyfelől az „ország szolgálatát” hadvezérként és politikusként vállalta, másfelől ennek irodalmi vetületét ugyancsak ő maga hozta létre. Leveleiben közvetlenül is tárgyalta saját haditetteit és megfogalmazta katonai elveit, eposzában dédapja története kapcsán, morális allegóriaként működő irodalmi fikcióval példázta eszményeit, némi egyszerűsítéssel úgy is fogalmazhatunk: a *virtus* eszményének történeti epikába transzponált apoteózis az eposz. Hasonló a helyzet prózájával is: a *Vitéz hadnagya*ban közvetve, olvasmányai nyomán, elméleti síkon fejtette ki személyes véleményét a saját maga által is követendőnek ítélt hadvezéri karakterről, a Mátyás-elmélkedésben pedig ugyanezt tette az uralkodó eszményével kapcsolatban. Mint köztudott, a *Török áfium* mindezeknek összegzője, aktivitásra buzdító retorikai mestermű, mind önmagának, mind tágabb közösségének, nemzetének programirata, amelyben a literátor a politika és a honvédelem megreformálását – önmaga aktív írói közreműködésével – szorgalmazza („Szabjunk más rendet dolgainknak!”).

A Zrínyi-életmű kettős pillérének kiemelkedő jelentőségére, egyediségére nyilván a művelt kortársi közvélemény is felfigyelt, a koporsója felett oráló Kéry János pálos atya például ezeket mondta róla: „Te, aki a bölcsességet ritka látvánnyal társítottad a magyar vitézséghez, és magadban szent szövetséggel egyesítetted Pallast és Marsot, nagyobb dicsőséggel, mint Julius, aki a kettő révén lett Caesar.” A beszéd szokásos barokk pátosza mögött reális észrevétel húzódik meg: nem mindennapi, „ritka látvány” a *virtus*nak és a *sapientia*nak olyan színvonalú és mértékű harmóniája magyar földön, mint amelyet az elsíratott személyiség meg tudott valósítani. Másfél évszázaddal később ugyancsak a kettős hivatástudat legmagasabb szintű egyesítését cso-

dálta meg Zrínyi egyéniségében Vörösmarty, amikor a *Zalán futása* előfizetési felhívásában, 1825. január 30-án ezt írta róla: „[...] talán nincs nemzet, mely oly emberrel dicsekedhessék, ki amellet, hogy főrendű vitéz volt, fő lenne azok között is, kik a vitézeket éneklik.” Itt a „fő” melléknéven van a hangsúly: mindkét szféra jellemzésében szerepel, egyenlő erősséggel.

De éppen mert Zrínyi maga volt saját – részben megtörtént, részben megálmodott – tetteinek „énekes”, életművének teoretikus apológétája, ezért a kor szokásainak megfelelően önértelmező szövegformációi közé beiktatta a szerénység toposzát, az írásaiban mutatkozó „fogyatkozások” mentegetését, az író (*vir literatus*) másodlagosságának hangoztatását a hadvezér (*bellator, dux belli*) léthelyzetével szemben. Aligha vonható kétségbe, hogy teljes tudatában volt költői értékeinek, „nagyhírű munkája” időtállóságának, mégis eltért a kétféle mesterség (*ars militaris és ars poetica*) egyenértékűségének humanista szemléletű hangoztatásától, s határozottan szögezte le – saját személyét és tetteit illetően – hadvezéri tevékenységének primátusát, a „szablya élével” szerzett babér, a „jó hadakozás” értékrendbeli fölényét minden mással szemben.

Ha nem is ennyire közvetlenül, de megmutatkozik ugyanez az értékrend Zrínyinek Batthyány Ádámhoz írott leveleiben. A színlelés (*simulatio*) és a leplezés (*dissimulatio*) kommunikációs technikáit az itáliai udvari kultúra megismerése révén jól elsajátító huszonnyolc éves ifjú 1648. július 5-én kelt terjedelmes misszilisében türelmetlenül sürgeti a körültekintést és megfontolást javasoló „Édes Bátyám Uram” mielőbbi állásfoglalását és javallását arra nézve, hogy „az rossz békességnek [...] árnyéka” alól ki lehessen törni, s a kezdeményezést a magyar fél (s ebben természetesen ő maga is) magához ragadhassa. A török hódítást elfogadó és a méltatlan helyzetet pacifikáló béke helyett „egy jó hadakozást” sürget, amellyel „kitörnénk valamelyik fogát mi is az töröknek, mikor marna minket”. A nemzetközi politikai-katonai tanulmányirodalom (*precettistica*) gondolatait hasznosító eszmélkedés – miként arra Bene Sándor utalt – a hírnév megszerzésének zálogát a nagy visszhangot kiváltó haditettekben látta, minthogy a levél szerzőjének öntudatos helyzetértékelése szerint „nem kicsiny emberek vagyunk”, s nem hoz tisztességet

a jeles embernek a „kicsiny csatázás és haszontalan járás”. Ehhez hozzátehetjük, hogy nem csupán a hírnév értelmezésének, hanem ugyanakkor az önreprezentációnak is beszédes megnyilvánulásai ezek a sorok. Mint tudjuk, a *Szigeti veszedelem* ekkor már készen volt, de a véghezvitt „nagyhírű munká”-ról szerzője sem ekkor, sem a kötet megjelenése után – legalábbis az eddig ismert misszilisek szerint – nem tett említést az általa egyébként igen nagyra becsült atyai jóbarátnak, noha sűrűn keresték fel egymást leveleikkel. Mint tudjuk, a Batthyány-könyvtárban 1651. szeptember közepén már leltárba iktatták a *Syrena*-kötetet, a szeptember 22-i Zrínyi-levéltárban viszont egyetlen szó sem esik róla, ehelyett az „édes Bátyám Uram”-nak a török elleni portyák sikeréről számol be érezhető örömmel és önbizalommal. Úgy tűnik, íróként tudatosan kívánt háttérben maradni, a tettek erejében hitt, noha jól tudta, hogy a *virtus* krónikást kíván, penna nélkül a szablya heroizmusának nem maradhat fenn örök hírneve és dicsősége.

Látszatellentétlről lenne itt szó? Úgy véljük, közelebb járunk az igazsághoz, ha Zrínyi karakterének egyik alapvonásaként értelmezzük ezt a feszültséget.

Leveleiben kezdettől fogva a hadakozás melletti érvek voltak túlsúlyban, argumentációjában a „régis virtus” eszményének újjaélesztése kapott elsőrendű szerepet. Már idézett, 1648. július 5-i levele szerint indokolt a fegyveres fellépés, ugyanis „ha nem egyéb hasznunk volna is benne, az volna, hogy tanulna ismét a vitézlő nép valamit, az régi virtust elővennék, és megmutatnánk az egész világnak, hogy semmi héával nem vagyunk, hogy az régi híres magyarok lehessünk, hanem csak az egység és jó hadakozás: evvel mentek az mi eleink elől, evvel bírtak meg anynyi királyságokat, evvel böcsülteték meg az egész világon magukat az magyarok.” A kulcsfogalom propagálását szolgáló fokozás (*gradatio*) a horizont tágításával kíván hatást elérni (eleink előhaladása – más királyságok meghódítása – egész világ becsülése). Egy évvel későbbi, 1649. augusztus 22-én kelt levele ebben az eljövendő hadi helyzetben saját szerepét is kijelöli. Míg ugyanis Batthyány Ádámot dicséri, amiért „jó bátor szüvel és a katanaságra való alkalmatossággal és kedvvel” van megáldva, addig hozzát teszi, hogy „mind ezekből az jókból” ő maga is része-

sült, ezért tehát kettőjüknek össze kell fogniok, nem szabad henyélniök, ugyanis talentumaik elrejtéséért Isten büntetése várható. Tehetségének tudatában lévő, tettekéész, nagy terveihöz társakat kereső ember önarcképe ez, olyan hadvezér-politikusé, aki csupán az alkalomra vár, hogy „az ország szolgálatát” virtusaival teljesítse. Számos további levele az ilyenfajta alkalom keresése jegyében íródott, szinte minden esetben tettekre kívánta ösztönözni a nehezen átlátható helyzetekben hezitáló, töprengő címzetteket.

Továbbviszi ezt a gondolatot a *Vitéz hadnagy* 6. discursusában hangoztatott alapelv, amely szerint „szükséges, hogy mikor valami alkalmatosságot az ember lát, nyuljon hozzá, szükséges, hogy minden állapotokat, történeteket az maga dolgához, s javához mesterkedjék szabni.” A kezdeményezőkézség nagyra értékelése, az alkalom (*occasio*) kiaknázásának kívánalma a továbbiakban a „hajós ember” exemplumával folytatódik, eszerint az alkalmatosságokkal „kell néki mesterkedni, hogy az ő hasznára és javára légyenek, hogy az maga állapotját az időhöz szabhasssa.” Aligha szorul bizonyításra, hogy „az ország szolgálatában”, hadi és politikai tetteiben ő maga ezt az elvet igyekezett követni, élettrajza s a hadtörténeti feldolgozások mindenestre ezt igazolják. De vajon önmaga megmutatásában nem érvényesült volna ugyanez, a retorikai lehetőségekkel nem kívánt volna „mesterkedni”, hogy „az maga állapotját az időhöz szabhasssa”?

A szakirodalom már eddig is utalt arra, hogy a korszerű álamelméleti műveken eszmélkedő ifjú főúr az ezekben rejlő tanulságokat nagyon is jól felismerte, ehhez most azt tehetjük hozzá, hogy önreprezentációjában ugyancsak kamatoztatta azokat. Mint láttuk, levelezésében, a legszemélyesebb műfajban nem nyilatkozott meg költőszerepben, a kettős hivatástudat értékrendjének hierarchiájából itt csupán az egyik szféra kapott helyet, ezzel feltehetően a hazai közvéleményhez, a dedikációjában is megjelölt „magyar nemesség” első renden preferált elvárásaihoz illeszkedett, a nagyszabású hadi vállalkozások lehetősége és a magyarság vitézi tradícióiban rejlő erő emlegetése felelt meg ennek. Megnyilvánul itt továbbá a fiatal horvát bán őszinte hite abban, hogy a virtus elnyeri majd földi és égi jutalmát, ennek a meggyőződésnek a kifejtéséhez pedig tudatosan alkalmazta a

korszerű kommunikációs eljárásokat. Az önbizalom, a nagyra-hivatottság, a tetterekészség, a „derék dolog” véghezvitelének etikai parancsát szövegezte meg e híres levél soraiban, ebből következően a virtuosus cselekedet hozhatja csak meg a „nagy hírt” (*fama bona*) és ennek nyomában majd a tisztességet és dicsőséget (*gloria*), ami jutalomként illeti meg a „nem kicsiny emberek” (*viri illustres*) tetteit. Az itáliai humanisták értékrendjéből táplálkozó gondolatmenet ez, eredetükről az újabb kutatások során legtöbbször Király Erzsébet tanulmányai tártak fel. Leone Ebreo például így fogalmazott: „A dicsőség és a hírnév jutalom, nem cél [...], s nem azért kell a virtust követnünk, hogy dicsérjének érte, bár dicsérőink növelik tisztességünket [...]”. Az ilyenféle eszmefuttatásokat jól ismerte Zrínyi, könyvtárának olasz anyaga tanúsodik erről, ami viszont fontosabb: a humanista etikai kategóriákat magyar kontextusba ültette át, Leone, Bartoli és mások elvont eszmélkedései konkrét formákat öltöttek az állandó török harcok világában élő magyar literátor tollán. A *virtus*, *fama*, *gloria* és sok egyéb fogalom itt nem csupán magyar nyelvi megfelelőit keresi meg, hanem a hazai történelem összefüggésrendszerébe kerül át (*régi magyarok vitézsége, hírneve, becsülete, Mátyás király példája*), s ezt Zrínyinek nem csupán verseskötete és későbbi hadtudományi-politológiai műveinek korpusza, hanem levelezése is szembeötlő szöveghelyekkel illusztrálja.

A fiatal Zrínyi önképének alapvonása tehát a – változatos retorikai alakzatokban kifejezett – kettős hivatástudat, az ezen alapuló etikai értékrend központi kategóriája pedig a *virtus*, amelynek általa adott értelmezési variációit, toposzait, szövegformáit ugyancsak érdemes áttekinteni.

Virtus és önkép

A szakirodalomban többször elhangzott már az a vélemény, amely szerint a *Szigeti veszedelem* Zrínyi legszemélyesebb műve, az eposz műfajától szokatlan szubjektivitás érződik sorai mögött.

Hozzátehetjük: ha a narráció mögött az önreprezentáció elemeit igyekszünk számba venni, akkor messzemenően megerősíthetjük e megfigyelés igazát. A családra, s annak törökellenes katonai tradícióira többször is utal a szövegben az eposz szerzője, ezeket a Klaniczay-monográfiának *A barokk eposz és költője* című fejezete idézte. Érdeemes azonban arra is felfigyelnünk, hogy az elbeszélte témának (a dédapa története) és saját poétai-kronikási léthelyzetének horizontja miképpen olvad össze s válik egymást erősítő tényezővé. A XIV. ének elején például költői-elbeszélői pozíciójának öntudatos kijelölését olvashatjuk:

Ihon jün Zrininek ragyagó csillaga,
Ihon mozdulhatatlan tramontanája,
Bán cselekedetét az én kezem írja,
Mellyet Isten lölke elmémbe befujja.

Az isteni sugallatra alkotó költő önképének megrajzolása ez: a dédapa ragyogó tetteinek narrátora teljes tudatában van tehát írói tevékenysége jelentőségének, a maga helyét ily módon mintegy közvetítőként jelöli ki Isten és a heroikus helytállást tanúsító ős között. Ezt követően kilép a költő a dédapa történeti idejét jelentő narráció teréből és tíz strófán át saját korának hőseiről (virtuális olvasóiról?) szól: Zrínyi Péter, Wesselényi Ferenc, a leendő nádor, s végül Batthyány Adám említetik itt név szerint is, mint barátai és küzdőtársai. A „nagyhírű munka” közeles befejezésének öröme, a „révbe érkezés” szilárd hite allegorikus képben jelenik meg:

Már én mágnesküvem portushoz hoz engem,
Szerencsésen jüttem által ez tengeren,
Immár barátimat az parton esmerem,
Mellyek nagy örömmel jüttek énelőmben.

Felrémlik azoknak a képe is, akik „mérgező foggal reánk agyarkodnak”, ők a jelenkori ellenfelek, akik „nem csak törökök”, hanem az irigységtől vezérelt hazai riválisok, politikai ellenfelek. Velük szegeződik szembe a „vitézség” (egy esetben pedig a virtus), az előbbi (főnévként vagy jelzőként) összesen nyolcszor for-

dul elő az első tíz versszakban, kiemelt szerepe tehát nyilvánvaló. Atyai jóbarátját pedig így jellemzi:

Látom Bottyánit is, vállával országot
Támasztja, s romlásra nem engedi aztot,
És noha ő nem vár senkitül jutalmot,
Maga virtusából vesz elegendő jót.

A virtus ebben a kontextusban az „ország támasztásával” egyenlő, az önzetlen szolgálatvállalással, ez pedig a klasszikus antikvitás felfogásához áll közel. Miként a fogalom történetének legfrissebb áttekintésében Bene Sándor utalt rá, a cicerói álláspont szerint a virtus megszerzése a katonai és politikai téren nyújtott kiváló teljesítmény függvénye, s majd ez szüli a jó hírnevet (*fama bona*) és a dicsőséget (*gloria*). A középkorban vallásos elemmel egészült ki a fogalom, majd a humanisták iktatták be az igazi kiválóság követelményei közé az intellektuális erényeket (*studium, ars, sapientia, mecenatura*). A jeles olasz elméletíró, Alessandro Farra az ideális hadvezér (*perfetto capitano*) erényeit egy triádban szintetizálja (*virtù morali, heroiche et intellettuale*), majd a virtuosos magatartás (*abito virtuoso*) tucatnyi kellékét sorolja fel értekezésében (*Dell'ufficio del capitano*, Pavia, 1564).

Zrínyi minden jel szerint már az eposz megírása során szembe találta magát a virtus értelmezésének sokrétűségével s az ebből adódó bizonytalansággal. A szigeti ostrom leírásában szinte mindig a *vitézség* fogalma szerepel, a török és magyar harcosok egyaránt vitézek, s ez elsősorban a kardforgatásban való jártasságot és a nagy testi erőt jelöli. A várvédők azonban többek ennél, a kapitány szózatának szavai eszményeket jelölnek meg a heroikus harc motivációjaként (kereszténység, szerelmes haza, család). Más oldalról is árnyalódott, gazdagodott Zrínyi eszmevilága: mind az időközben tanulmányozott olasz államelméleti irodalom termékei, a machiavellista fejtegetések, mind pedig az antik szerzők írásai a *virtus* fogalmát használták, az eposzírónak tehát tisztáznia kellett magában a két kategória viszonyát. Annál is inkább, mivel életművének kulcsfogalmáról volt szó, arról a legfőbb jóról (*summum bonum*), amely köré felépítette hadvezéri-politikusi önképét, s írói munkásságát egyaránt. A klasz-

szikus eszmény és a magyar tradíció találkozott itt össze, a kérdés az volt, mennyiben egyeztethetők össze egymással.

Miként arra Klaniczay is utalt, nem volt ez könnyű feladat Zrínyi számára, sokat töprengett az olvasmányaiból határozottan körvonalazódó fogalom s a magyar végvári hagyományból örökölt kifejezés megfeleltetésén, a hazai és a nemzetközi terminológia közös nevezőre hozásán. A 17. aforizma bizonytalanságát („Én nem tudom miképen azt a szót magyarul nevezni: virtus, maga anélkül semmik vagyunk. Virtus a vitézség, virtus az állhatatosság, virtus az okosság, egy szóval minden jót teszen az virtus”) majd a 6. centúria oldja fel. Zrínyinek e legismertebb, sokszor idézett definíciója szerint „a virtus, akit mi vitézségnek nevezünk, sokféle más apró virtusokból fel van építve”, komplex fogalom tehát, amely a bonyolult óraszerkezethez hasonlít leginkább, számos apró alkatrész kell, hogy szolgálja működőképességét. Egy másik hasonlata szerint a vitézség a sakkjátékhoz mérhető, mivel abban is „szemesnek kell lenni az embernek és gondosnak, minden gyalogra, minden lovasra, minden bástyára és minden egyéb fára minduntalan szorgalmatos gondot kell viselni. De mégsem elég ez; valamint az maga fájára ember visel gondot, szintén úgy kell az ellenségére és minden gyalognak s minden legalábbvaló fának igyekezetit penetrálni és általjárni kellek, egyébiránt bizonyára egy rossz gyalog az királynak sakk-mattot fog adni [...]” Láthatóan igen sokat töprengett Zrínyi a fogalom meghatározásán, ennek eredményei az ilyenféle monumentális hasonlatok. Mind az óra, mind a sakkjáték képe a kor retorikai által javallott *hypotyposis*, amely Szenci Molnár Albert szótára szerint „oly nyilván valo magyarázattya valaminek, mintha szemekkel látnád.”

Aligha véletlen, hogy éppen a virtus meghatározására és megvilágítására találunk számos kísérletet, az elvont definíciók helyett azonban a *descriptio* különféle retorikai alakzatai látszanak sikeresebbeknek a fogalomról szóló kommunikációban.

A *Vitéz hadnagy* idealizált alakja, „uomo virtuoso”-ja, virtuosos személyisége nem más, mint önkép, már Klaniczay megállapítása szerint is ebben a fejtegetésben Zrínyi „saját magának állított mintaképet, továbbfejlesztve, politikailag tudatosítva az eposzban megrajzolt eszményt.” A virtusértelmezés tehát öné-

telmezéssé válik, az önkép felépítésének alapvető retorikai eszköze lesz. Az eposz archaikusabb, a históriás énekhagyományban és keresztény univerzalizmusban gyökerező vitézségképe (*athleta Christi, miles christianus*) módosul és gazdagodik tehát a prózai művekben, a „jóságos cselekedetek” gyűjtőfogalmává válik, magába olvasztja a machiavellista *virtù*-fogalom ismérveit, s a külföldi hadtudományi értekezések *prudencia*-fogalmát is, így válik korszerű etikai kategóriává. Az „okos vitézség”, amely az *otium* szöges ellentéte, a *vis et consilium* fogalmát egybetársító *virtus* lesz így a költő önjellemzéseinek kulcsfogalmává, értékrendjének centrumává, etikai világképének meghatározó motívumává.

Mátyás királyt már az összes virtusok megtestesítőjeként jeleníti meg: „[...] minden ember eszében veheti, a mi királyunknak mennyi számtalan királyi virtusi valának, akik őtet tündöklővé tették és mindenek felett dicséretessé. Nem csak egy lelki jóság teszi az embert fényessé. Nem is lehet oly virtus ez világon, az ki csak maga felemelje és érdemessé tegye az embert, sokaknak kell ottan concurrálni; az egeket nem csak egy csillag fényesíti, és akit mi tejesútnak hívunk, nem egyéb, hanem sok apró és láthatatlan csillagoknak özvegyülése és világossága.”

A Zrínyi prózájában többször is vissza-visszatérő Tejút-hasonlat az egyenként is dicséért virtusok integrálásának képi megjelenítése, a hadvezér után az idealizált uralkodó alakjának megfestése. Kézenfekvő a konklúzió: a Mátyás-elmélkedés bizonyos értelemben ugyancsak önarckép, a szerző saját eszményeinek foglalata. Mert noha a politikai realitás azt mondatta vele, hogy a magyar trónnak II. Rákóczi György erdélyi fejedelem lehet a várományosa, azért – miként Klaniczay feltételezte – „ön-tudatlanul a saját királyságának programját alkotta meg. Fel kellett hogy merüljön benne az a gondolat, hogy Mátyás trónjára ő is alkalmas lenne.”

Mindez annál is inkább így lehetett, mivel eszme-futtatásaiban önnön személyisége mellett mindig megjelent a tágabb közösség, a „magyarság”, a nemzet sorsa is, önábrázolása tehát kettős jellegű: individuális és kollektív egyszerre, az egyén és a közösség sorsát nem választotta el egymástól, hanem szoros egy-ségben láttatta.

A nemzeti önszemlélet alakzatai

Zrínyi számára a „magyarság” (*natio Hungarica*) elsősorban eredetközösség, azoknak közössége, akik „Scitiából” együtt jöttek ki és Isten segítségével minden bajt és ellenséget legyőzve telepedtek meg a Kárpát-medencében, s a „tejjel-mézzel folyó szép Pannoniában” alapítottak új hazát (*fertilitas Pannoniae*). „Vitéz szívük” mellé „az körösztýén hűt” áldását kapták, az *Universitas Christiana* tagjai lettek, szent királyaik voltak, védték Európát az iszlám ellen (*propugnaculum Christianitatis*), békességben és tisztességben éltek: a közös múlt, a közös történelem kovácsolta tehát egységgé ezt a közösséget. Számára még nem a nyelv, hanem a közös emlékezet, a „historikusok” által kialakított narráció fűzi tehát elsődlegesen egybe azt a magyarságot, amelyhez önmagát szervesen odatartozónak érezte. Ebben a narrációban is megmutatkozik az a fordulat, amely a magyar nemesség önreprezentációjának ideológiájában következett be a század közepe előtt. Ennek legfőbb ismérve, hogy – miként Bene Sándor kifejtette – már nem a Habsburg-dinasztia, hanem a magyar nemesi famíliák által megjelenített *Regnum Hungariae*, a Mária által oltalmazott apostoli királyság lesz az eszmény, ehhez a szuverén történelemmel bíró politikai entitáshoz ragaszkodik most már a hazai politikai és szellemi elit. A szittya ősök emléke, Attila és Mátyás alakja immár megfér a *Patrona Hungariae* és a Szent István-kultusz mellett, a konfesszionális szemléletmódok közelednek egymáshoz a közös gondolat, a nemzeti összetartozás jegyében. Ez az emlékezetközösségi identitás határozta meg Zrínyi szereptudatát, a korabeli „*theatrum politicum*” színpadán elfoglalt helyét, ezért a közösségért érzett felelősséget, ezért vállalta a küzdelmet karddal és tollal egyaránt. Ha pedig ez így van, akkor természetesen ennek a közösségnek a reális szemlélete, helyzetének értékelése, erényeinek és hibáinak számbavétele egyaránt megkerülhetetlen feladatnak mutatkozott számára, az általa igényelt és megfogalmazott nemzeti önszemléletnek tehát a *laudatio* és a *vituperatio* kettőségeinek jegyében kellett kibontakoznia. Közösséghez tartozása, azonoságtudata ellentétes pólusok feszültségében jött létre: szem-

benállt a nemzeti önelégültséggel, a vétkes passzivitással és az önpusztító belső – gyakran interkonfesszionális – torzsalkodással, s ezek helyett olyan minőségű nemzeti közösség eszményét formálta meg, amelyik győzni képes emelkedett erkölcsisége, virtusa révén.

Már Arany János így fogalmazott: „...főleg nemzete az, melyre művével hatni akar.” Ezt követően felsorolta Zrínyi nemzeti önkritikájának alapelemeit: „Hitbeli és politikai szakadás, erkölcsi romlottság, viszálykodás, személyes vitézség mellett hadtani tudatlanság, indolentia és fegyelem hiánya a főbűnök, miket minduntalan szemére forgat, nem annyira száraz reflexióképen, mint műve egyes részeibe, epizódjaiba fektetve, vagy másképp cselekvéssé idomítva.” Ez az epizódokba „fektetés”, illetve cselekvéssé „idomítás” azonban nézetünk szerint nem más, mint a barokk poétikai és retorikai arzenál alkalmazása, aminek Zrínyi teljes birtokában volt. A bécsi jezsuiták retorikai osztályában, miként a rend iskoláiban Európa-szerte mindenütt, Cyprianus Soariusnak népszerű, 1562 óta szinte évente kiadott tankönyvéből (*De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti*) ismerték meg az ékesszólás alapjait a diákok, nyilvánvalóan az ifjú Zrínyi is ezt forgatta. Könnyen lehet, hogy ugyanazt a kölni, 1612-es kiadást, amelybe 1629-ben Ignac Hynek z Vlašime írta be nevét (Zrínyi-könyvtár, nr. 714). Soarius bőséges példaanyaggal ellátott, áttekinthető táblázatokba foglalt szónoklattani anyagát kellett tehát elsajátítania már a Szent László-oráció ifjú szerzőjének is ahhoz, hogy 1634-ben sikeres szónoklatát megtartsa. A retorikát ebben az évben a bécsi jezsuita gimnáziumban Ferdinand Jörgerer (1600–1638) oktatta, sajnos az ifjú Zrínyivel való kapcsolatáról további részleteket nem tudunk. Mindenesetre a László királyt méltató beszédet Fraknoi Vilmos a retorikai frázisok pazar tárházának, Kulcsár Péter pedig „bombasztikus szóözön”-nek nevezte. Az ifjúi hévvel előadott túlzások ilyenformán azt egyértelműen jelzik, hogy szerzőjük ugyancsak jártas volt a poétikai és szónoklattani alakzatok alkalmazásában, a szövegek barokk dekorációjának fortélyait egészen ifjú korában alaposan megtanulta.

Ezzel szemben az eposz már azt mutatja, hogy a nemzeti sors ismert toposzait mértéktartó retorikával tudta kezelni, s a kifej-

tendő eszmékhez idomultan, túlzásoktól mentes ornamentikával adta őket elő. A gondolatmenet logikája azt követelte meg, hogy a *vituperatio* alakzataival induljon a narráció. Az ország pusztulásának, anyagi és erkölcsi romlásának okait ugyanis a század eleje óta közismerten szenvedélyes módon kereste a magyar értelmiség (Magyari, Pázmány és mások), gyakran hitvita, felekezeti polémia mögé rejtve politikai törekvéseit. A részekre szabdalt királyság helyzete, siralmas állapota feletti panasza (*Querela Hungariae*) Közép-Európa egyetemein a 16. század vége óta disputációk gyakori és kedvelt tárgya lett, minthogy az egykor virágzó keresztény állam tragikus sorsa morális tanulságok levonására különösen alkalmassá vált, exemplumként jelenhetett meg, intő példa gyanánt volt interpretálható. Ehhez járult, hogy a török veszély egyre fenyegetőbben jelent meg a keresztény világ peremén, a vele folyamatos harcban álló Magyarország megítélése gyakran szélsőségek között ingadozott. A politikai közvéleményben is jelen lévő érveket és ellenérveket nyilván jól ismerte Zrínyi, a nemzeti önkritika toposzai tehát önként kínálkoztak az eposzt indító konfliktus megmutatására. Ennek megfelelően elsőként az univerzum legfelsőbb princípiuma, maga „az nagy Mindenható” veszi észre, hogy a magyarok „nem járnak az úton, kit Fia rendelt”, áthágták a keresztény morál parancsait, állhatatlanok és önző módon viselkednek. Az események elbeszélője itt az Úr szavaival, az ő nézőpontjából adja a kritikát, a vétkes magyarok bűnlajstromát, amelyből kitűnik,

Hogy ű szent nevének nincsen tiszteleti,
Ártatlan Fia vérenek böcsületi,
Jószágos cselekedetnek nincs keleti,
Sem öreg embernek nincsen tiszteleti:

De sok feslet erkölcs, és nehéz káromlás,
Irigység, gyűlölség, és hamis tanácslás,
Fertelmes fajtalanság és rágalmazás,
Lopás, emberölés és örök tobzódás. (SZV I/9–10)

A vétkek listája pontos és konkrét, egybecseng a kor prédikátori önostorozó hangvételével, vituperációs példatárával, s mindezek

a felsorolt vétkek okozzák, hogy megindult az Úrnak „méltán ő haragja”, minthogy a mostani magyarok a régiektől, azaz a „jó magyaroktól mely igen elfajzottak”.

A nemzeti önkritika másik nézőpontját alkotja a török tábor, amelynek véleménye szintén a narráció menetébe ágyazva – Arany Jánossal szólva – „cselekvésbe fektetve” jelenik meg. A „vezérek és basák” tanácsa előtt a szultán a hódítók szemszögéből fogalmazza meg helyzetértékelését, amelynek vezérszólama, hogy a magyarok „fej nélkül vannak, / Mint töröt hajó szélből úgy hanyattatnak”. A *flagellum Dei* toposza is az ellentábor világverő vezérének argumentációjában jelenik meg:

De Isten ostora mast szállot reájok,
Fösvénység, gyűlölség uralkodik rajtok,
Nincs szeretet köztök, sem okos tanácsok,
Kiért esőben van fényös Coronájok. (SZV I/58)

Mindezt csak megerősíti Arszlán budai basa levele, amely a kritikát kiterjeszti az egész keresztény Európára, s V. Károly német-római császárt, valamint a magyar királyt, Miksát név szerint is szidalmazza, mint akik elmulasztják kötelességüket, „veszni hadták magok állapotját”, s „gondviseletlenül” nem nyújtanak segítséget a kereszténység védőbástyájaként működő Szigetvárnak. A kortársaknak szóló vád ez, ugyanúgy, mint az Arszlán-levél magyarokra vonatkozó része, amely újabb kíméletlen bírálata a karakteres nemzeti bűnöknek:

A magyarok penig leghenyélőbb népek,
Egyik az másikat gyűlölik mint ebek,
Nincs köztök hadtudó, ha volna is, ezek
Az tisztviselőnek soha nem engednek. (SZV I/65)

Az elbeszélés alapjául szolgáló konfliktust tehát a nemzetkarakterológiai *vituperatio* teremti meg, méghozzá többféle nézőpontból, a narráció szerves részeként. Egyfelől égi hang, az Úr ítélete, másfelől evilági-földi, hadi-politikai realitás és véleménynyilvánítás, a török táborból, a szultán és Arszlán kettősétől: mindez egybehangzó döntés arról, hogy a magyarok büntetést

érdemelnek, joggal sújthatja őket Isten büntető vesszeje (*virga Dei*). De a többszörösen megalapozott kritika mellett is felvillan a remény: ha a „kemény nyakú szkíták” visszatérnek az erény útjára, netán egymás szidása-marása helyett összefognak, akkor fennáll a büntetés feloldásának lehetősége. Ezen túl az Úr szavai a hódító hatalom irányában fenyegetést is tartalmaznak:

Jaj török néked, haragom vesszejének,
Te vagy, de eltörlek, ha ezek megtérnek. (SZV I/24)

A nemzettudatnak ez a kritikus hangvétele két szempontból is megkülönböztetett figyelmet érdemel. Formailag azért, mert a humanizmusban és reformációban kikristályosodott s egymással összefüggő toposzok rendszere révén fejeződik ki, így válik történelemértelmezéssé, önképpé és identitás meghatározássá is. Formálódása ez olyan nemzettudatnak, amely a múltra épül ugyan, de etikai tanítás, jövőorientált útmutatás, válaszút kijelölése is kíván lenni, ilyen módon morális allegóriává válik. Ebből a formai adottságból következik, hogy az európai eposzirodalomban is egyedi alkotássá válik a *Szigeti veszedelem*, mivel a kortárs barokk eposzok közt egyedül benne jelenik meg a narráció szerves részét alkotó, konkrét és perspektivikus nemzeti önkritika.

A műfaj európai helyzetét elemző kutatások – főként Szörényi László és Király Erzsébet tanulmányai – azt mutatják, hogy a 16–17. század európai eposzaiban nem releváns tényező a pogányok ellen harcoló keresztény közösségek belső ellentéteinek ábrázolása, az önostorozó büntudat megjelenítése. A portugál nemzeti eposz (Camões: *Luziádák*, 1572) például kizárólag hőrszokat vonultat fel a portugál tengerészek között, belső ellentétek, dilemmáik nincsenek, ellenfelük az ismeretlen külső világ, feladatuk ennek meghódítása. A Zrínyihez már jóval szorosabban kapcsolható *Gerusalemme liberata* keresztény táborában pedig Tasso csupán individuális bűnöket és bűnösöket vonultat fel, vétkes közösségeket nem jelenít meg. Bűnösnek láttatja például azt a Rinaldót, aki egyéni céljai érdekében egy időre kivonta magát a keresztény egyetemesség ügyének szolgálata alól, ez az epizód azonban csak lovagi kaland, nem befolyásolja az integ-

ráltnak bemutatott közösség sorsát. Argillano lázító beszéde is csupán közjáték, a keresztések táborán belül nem jelent külön mentalitást, eszmeiséget, sorsalakító lehetőséget.

De a Tassót imitáló egyéb közép-európai eposzok sem vállalták a nemzeti önkritikát, a keresztény táboron belüli csoportok elkülönítését, egymással történő szembesítését és értékelő-orientáló bemutatását. Így például Ivan Gundulić *Osman* című horvát hőskölteménye, amely egy évtizeddel előzte meg a Zrínyiét, teljes egyértelműséggel mutatja be az igaz ügy bajnokai-ként a kereszténységet jelképező lengyeleket, akik valamennyien a szigeti várvédőkhöz hasonló hősök, nekik azonban nincsen ellenpólusuk, nincsenek „elfajzott” hitsorsosaik, ők nem állnak válaszút előtt, miként Zrínyi magyarjai. A nemzeti önreprezentáció árnyaltabb változatát hozza létre a lengyel Wacław Potocki, akit a lengyel irodalomtörténet a „szarmata barokk” fő képviselőjeként tart számon, s aki eposzában (*Transakcja wojny chocimskiej*, 1670) az ötven évvel korábban lezajlott törökellenes csata hőseinek állít emléket. Míg azonban róluk dicshimnusz zeng, addig saját korának lengyel nemességét élesen bírálja, alkalmatlannak láttatja hasonló heroikus tettekre. A múlt és a jelen szembeállításán túl azonban nem jelöl meg további alternatívákat, szövege nem válik égi és földi szférákat fikcióba emelő nemzeti sorstörténetté, miként Zrínyi munkája.

A korszak neolatin epikájának nemzeti önmegjelenítéseiből is többnyire hiányoznak a *vituperatio* elemei, a kollektív bűnökkel történő önkritikus szembenézés alig kap bennük helyet. A pogányok ellen küzdő keresztény hadak ezekben rendszerint hőroszok, akiknek morális emelkedettségükhöz kétség nem fér. Inkább csak az imagológiai toposzok, népkarakterológiai katalógusok között találni nemzeti jellemvonásokról szóló bírálatokat, ezek azonban sémák, nem állnak össze eszmerendszerré, inkább csak szentenciózus megjegyzések, jelszavak maradnak, noha természetesen szívós továbbélésük, közvéleményformáló szerepük vitathatatlan.

Zrínyi eposza azonban közösségformáló történelemértelmezés és politikai-katonai helyzetkép is egyszerre, múltat interpretáló és egyben eljövendő cselekvésekre mozgósító fikció is. Prózai műveiben és leveleiben továbbvitte itt kibontakozó gondolatait.

A *Vitéz hadnagy* és a *Mátyás-elmélkedés* példázatszerupe, intőkorholó eszme-futtatása, nemzetébresztő tendenciája jól ismert a szakirodalomban, a *Török áfium* helyzetelemzése, argumentáló indulata ugyancsak több méltatást kapott már a kutatóktól, ezekből bősséggel lehetne idézni a *vituperatio* számos további változatát. Ehelyett viszont most célszerűbbnek látszik legszemélyesebb iratelyűtteséből, levelezéséből idéznünk példákat az általa felvázolt nemzetkép szemügyrevételére.

1652. október 20-án például Batthyány Ádámnak szóló leveléhez ezt az utóiratot fűzte: „Édes Bátyám Uram, az nemzeteknek nevetsége lettünk, mi szegény magyarok, nincsen az ki szánjon bennünket, ha mi henyélünk, oda vagyunk, és csak emlékeztünk sem lesz a földön.” Pedig ez az emlékezet (más szóval: jó hírnév, *bona fama*) mindennél fontosabb számára, mégpedig kettős értelemben: az egyén és a nemzet szempontjából egyaránt. A hátrahagyott jó emlékezet még az életnél is fontosabb: ez a sugallata annak a levelének, amelyet 1663 májusában írt ismeretlen címzettnek. Ha már el kell vesznünk – írja – legalább „emberül, vitézül, magyar szívvvel, ellenségünk kimondhatatlan kárával vesznénk el”, ne pedig gyalázatosan, „hectica” révén. Elkeseredett kérdéseit a nemzethalál víziója váltja ki: „Oh nyomorult, oh elfajzott magyar, ilyenekből reméljem-e én, hogy az Isten az égből leszálljon, hatalmasságosan érted mindent cselekedjék? Te semmit se. Hogy küldje egy angyalát és verje meg az Sancheribot, s te aludjál? Az ki ilyeneket ilyenképpen reménlhet, bizonyára meg nem érdemli. Desperate írok Kegyelmednek.”

A szokatlanul keserű szubjektív megnyilatkozás előzménye minden bizonnyal terveinek meghiúsulása, az interrogatív szövegformák feszülő ellentmondásokat rejtenek. Zrínyi ekkori tapasztalata az volt, hogy az „elfajzott” utódok nem találnak vissza az ősi virtushoz, az önnön aktivitásra serkentő írói működése korántsem talált meghallgatásra, s az alvó nemzet nem is érdemelheti ki sorsa jobbra fordulását. Korábban a remény és bizakodás vezette tollát, ennek jegyében készült a *Szigeti veszedelem* is, amely a *laudatio* számos retorikai fordulatával tartotta ébren az optimizmust a nemzet sorsát illetően.

A középkori krónikák óta elterjedt toposz a honfoglaló ősök katonai erényeinek hangoztatása, a „rég magyarok” (avagy

szittyák, hunok) vitézségének emlegetése. A magyar nemesi öntudat – vagy akár azt is mondhatjuk: a magyarországi politikai közvélemény – egészen a 16. század első harmadának végéig meg is elégedett azzal a minősítéssel, amely szerint kardforgató néplakja Hungáriát, s a legfőbb értékek a katonai teljesítményekben mutatkoznak meg. Még Balassi is úgy méltatta az egri végváriakat, mint akiknek „vitézségét minden föld beszéli”, s ezt saját korára vonatkoztatta, jelenérdekű kijelentésként tette. Olyan közvéleményt jelenít meg búcsúversében, amely még nem érzekelte a virtus romlását, amely a „régii vitézséghez dolgokat veti”, itt tehát a jelen még egyenértékű a múlttal, a dicső hajdanokkal, az ősi magyar diadalok idejével.

Egészen más a Zrínyi festette kép, az általa összeállított toposzok, nemzetkarakterológiai sémák és történelmi sztereotípiák révén a múlt és jelen élesen szembekerül egymással, a *dedicatió*ban emlegetett dicső ősök „rettenetes vitézségek és számlálhatatlan érdemek” helyett immár a „romlott haza” képe vilálan fel. Ekkor azonban még teljes a *desperatio*, a helyzetet a szerző a történelem kerekének forgandóságával igyekszik magyarázni: „Sokáig volt dicsőséggel a szerencsének felső kerekén a magyar Fatum, ha most alább szállott, nem szokatlan dolog történt rajta ebben az világban.” Az ellenszer, az antidotum a serénység, amely „az magyar koronának egy kis fényességet” szerezhet, ennek a hitvallásként felfogott aktivitásnak a jele az a „kis könyvecske” is, amelynek ajánlását a „vitézséggel tündöklő dicsős magyarok” emlékének címezte, a róluk szóló irodalom szövegvilágába kapcsolva be ezáltal saját nemzeti sorsértelmezésének elemeit.

A laudatív szövegformák között említhető az eszmei értékrend alkotóelemeinek felsorolása is, amely több helyen is előfordul mind az eposzban, mind a prózai szövegekben. A legismertebb s a leginkább értéktelített szöveghely a várkapitány szövege, amely szerint

Harcolnunk peniglen nem akármikéért
Kell, hanem keresztény szerelmes hazánkért,
Urunkért, feleségünkért, gyermekinkért,
Magunk tisztességéért, és életünkért. (SZV V/27)

Az értékrend itt felsorolt konstituáló tényezői (*Respublica Christiana, patria, rex Hungarorum, gens, honestas, vita*) később még továbbiakkal egészülnek ki (*fama bona, virtus, humanitas, gloria, laus, aeternitas*):

Mindenképpen emberek s vitézek legyünk,
Úgy marad meg örökkén az mi szép hírünk.

(SZV V/34)

Mind az individuális, mind a kollektív lét és boldogulás záloga ez az értékegyüttes, amelyben szinte hiánytalanul megvannak a barokk poétikák által a *carmen heroicum* műfaja számára előírt tartalmi kategóriák. Az evilági és túlvilági sors egybefonódása, együttes szemlélete alakítja ki ezt az argumentációt. Aligha vitatható, hogy a barokk kor heroizmusa kapcsolja egybe e felfogás szerint az egyén és nemzet, a haza és vallás szféráját, ez az eszmekör kívánta meg az eposz műfaji sajátosságai által kínált formákat. A szigeti várvédők (horvátok és magyarok egyaránt) az eszményi, a bűnöktől megtisztult közösség reprezentánsai, s ennek a megosztottságon felülemelkedni képes kollektívának az apoteózisa jön így létre, annak példázata, hogy a magasrendű etikai minőség képes felülkerekedni a még oly mostoha fátumon is. Az epizódok (a siklói kalandnak, majd később a postagalamb történetének) beiktatása, a XV. énekben pedig a mennyei seregek szerepeltetése egyaránt ezt a gondolatot ágyazza be a cselekmény menetébe, ezt juttatja vezető szerephez, így tud Zrínyi végül is – a többféle beszélő által felerősített, markáns nemzeti önkritika ellenére – reményt ébresztő jövőt és jobbra fordítható sorsot felmutatni, avagy legalábbis ennek lehetőségét, reális esélyét érzékeltetni. „Mi vitéz kezünkön van minden reménység” – szól a várkapitány intelme, s ez határozza meg a költő ekkori helyzetét, művének kontextusát is.

A reménység végigkíséri a prózai műveket, csupán a *Török áfium* egyes helyein látszik meginogni. A szövegbeli pragmatikus alakzatok egész sora sugalmazza, hogy létfontosságú döntést kell hoznia a közösségnek: „...mi vagyunk a magyarok? mi magyarok? De bár azoknak ne mondjuk magunkat! Ha Váradot vissza nem vesszük, ha Erdélt elvesztjük, ne is hadakozzunk bár

azután, hanem avagy most, avagy sohasem; fussunk ki az országból, ha eztet restelljük. Úgy hallom, Braziliában elég pusztá ország vagyion; kérjünk spanyor királytul egy tartományt...” A végső szó azonban még itt is a bizakodásé, ha csökkenő mértékben is, minthogy Debora énekének idézése a dicső halál vállalását vetíti előre.

Magunk és mások: nemzetkép az Áfumban

Jelen vizsgálódásunk szempontjából indokoltnak látszik, hogy külön is szemügyre vegyük Zrínyi utolsó nagyobb prózai művének magyarságképét, mivel az leginkább itt szembesül más népek megítélésével és ábrázolásával. Az idegenkép mindig tükörkép is, nemcsak a bemutatás tárgyáról, hanem a bemutató személységéről, önképéről, másokkal szemben támasztott igényeiről – divatosabb kifejezéssel: saját elvárási horizontjáról – is árulkodik. Mint az újabb imagológiaelméletek hangsúlyozzák, az idegenekről alkotott irodalmi képek nem szociológiai tényeken, hanem sztereotípiákon, képzeteken, vélekedéseken alapulnak, ugyanakkor elevenen ható erőkké válhatnak a társadalmi mozgásban. A mindenkori megismerési folyamat természetes velejárója, hogy az ismeretlenről, az értelmezni kívánt idegen jelenségről az értelmező saját sémarendszere segítségével tud csak képet adni, ezt természetesen igyekszik saját tapasztalataival összhangba hozni. Más kérdés, hogy ez milyen sikerrel történik, mennyire képes az arányokat egyensúlyban tartani. Egyik póluson áll az empirián alapuló, szociológiai megközelítés, a másikon a hiedelmeken alapuló imágó (amely torzképpé is válhat), ezt a kettősséget pedig jelen esetben sem hagyhatjuk figyelmen kívül.

„Im az keresztyénséget mind előszámlálánk” – mondja Zrínyi az európai nemzetek körképének felvázolása után. Természetesen csak az ún. „nagy hatalmakat” vette sorra, egyéb népekkel és országokkal ebben az összefüggésben nem foglalkozott. A kato-

nai és politikai helyzet megítélésében – miként azt a Klaniczay-monográfia is hangsúlyozta – reálisan látott a magyar politikushadvezér, konklúziója (mely szerint külső segítségre nem számíthat a magyarság) helytálló volt a 17. század közepének viszonyai között. Szemléjének szociológiai (jelen esetben főként stratégiai) vezérelve ellenére is óhatatlanul beszüremkedtek azonban véleményalkotásaiba népkarakterológiai elemek, amelyek a szerzői szándéktól függetlenül is felvillantanak személyes meglátásokat. Noha ezek a kor szerzői gyakorlatának megfelelően jórészt az általa ismert forrásokra vezethetők vissza, az önállóság nem tagadható meg tőlük, mivel a textusok és toposzok átvétele-áthasonítása nem véletlen műve, a mozaikkockák határozott rendezőelvek szerint állnak össze.

Az egyes országok katonai-politikai helyzetére vonatkozó megállapításokkal most nem foglalkozunk (ezeket Klaniczay Tibor kellően részletezte), kizárólag az egyes népek karakterét minősítő reflexiókat gyűjtjük össze. Elsőként a szomszéd népeket veszi sorra az áttekintés: ezek a lengyelek, a németek és az olaszok. Északi szomszédunkról azt tudjuk meg, hogy „megerőtlenedett”, és „nincsen igyekezeti sem az új jó hírnek, sem az országoknak keresésére...” E sorok mögött nyilvánvalóan Zrínyi értékrendje áll: erre a népre jelenleg az *otium* jellemző, nem keresi a *bona fama* megszerzésének lehetőségét, hiányzik tehát belőle az a *virtus*, amely számbavehető segítség lehetne egy nagyszabású iszlámellenes hadművelet során.

A másik szomszéd, a német viszont nem erőtlenség miatt, hanem önérdeke folyamatos és erőszakos érvényesítése okán nem ad segítséget, de ha adna is, abban nem lenne köszönet. Ezt már az eposz közismert idézetei is kifejtették, a „rákháton” érkező segítség metonimikus megjelenítése érzékelteti leginkább Zrínyinek a németekről vallott nézetét. Másik hasonlata szerint az „április szeléhez hasonló” impériumbéli segítség csak azt eredményezte, hogy „aratás után ősszel, jól megrabolván országunkat”, eltávozott a zsoldoshad, s ismét magára maradt az ország. Arra utal, hogy a várak sorozatos feladásában szintén tapasztalni kell „az idegeneket vétkeseknek lenni”, a magyarországi erősségeket az ellenség kezére juttató kapitányok és hadvezérek, akiket név szerint is – jórészt Istvánfi alapján – felsorol,

ehhez a nációhoz tartoznak. Őtőlük nem tagadja meg teljes egészében a virtus birtoklását, mivel ők „talán másutt vitéz generálisok voltak”, azonban „országunkban haszontalanul múltak el”, tehát a kapzsiság elnyomta bennük a vitézi képességeket. Itt érvényesül legközvetlenebbül Zrínyi hadi tapasztalata és hadtörténeti ismeretanyaga, a földrajzi közelség és a közös történelem billentette el megítélésének mérlegét a tényeken alapuló imágó javára.

A harmadik szomszédot, az olaszokat nem kritizálja ugyan, de segítségüket már csak szétforgácsoltságuk miatt sem látja lehetségesnek, róluk nem ad érdemi jellemzést. A földrajzi távolság miatt az angolokat és spanyolokat épp csak a kép teljessé tétele miatt említi, érdemi mondandója nincs róluk. Ezzel szemben további két hatalomról határozott véleményt fejt ki. A „francúz nemzetről” először elismeréssel szól: „ez a nemzet bizonyára hadakozó, dicsőséges, hatalmas”, de gyorsan hozzáteszi, hogy csak a saját érdekét nézi, s győzelme esetén „tűrhetetlen”, veresége esetén pedig „semmirekellő”. Ez a szigorú – Klaniczay szerint elfogult – vélekedés azonban népkarakterológiai toposzon alapul, elég ha itt most csak arra utalunk, hogy a barokk kori imagológia összefoglalásaként a 18. század elején keletkezett híres Völkertafel a francia jellemet a rókával állítja párhuzamba. Erre a részletesebb vizsgálódást igénylő jelenségre talán a francia diplomácia hajlékonysága, olykor elvtelenségbe torkolló vagy legalábbis annak látszó rugalmassága adhatott okot (török szövetség, az európai keresztény egység megbontása, pápaelleenség stb.). Az ellenérzésnek ez is egyik oka lehet, a másik pedig a Zrínyi által olvasott magyar történelmi példák sugallata, amely a francia zsoldosok fegyelmezetlenségéről két esemény (a nikápolyi csata, valamint Pápa ostroma 1600-ban) kapcsán adott hírt. Kiábrándító véleményét tehát kettős forrás (imagológiai és történelmi) egyaránt táplálhatta.

Az *Áfium*nak az oroszokról szóló passzusa azonban ezen is túltesz: minden szempontból lesújtó ítéletének forrásait és indítékait Klaniczay Tibor már megjelölte. Ezúttal csupán arra kell utalnunk, hogy Zrínyi látélete szerint az oroszok totális elítélése három területre vonatkozik: hadakozásuk és politikájuk miatt, valamint azért, mert „vitézségek nevetséges”. Az önkép és a

saját nemzetkép negatív dimenziója ez, a számára értéket jelentő kategóriák tökéletes ellentétének megjelenítése, s ennek az idegenképnek a középpontjában a virtus hiányának regisztrálása áll.

Természetesen ezt a nemzetkarakterológiát is érintő külpolitikai szemlét nem más cél szülte, mint saját nemzetének orientálása, önnön értékrendjének érvényesítése, nézőpontjának kijelölése, helyzetértelmező pozíciójának rögzítése. Ezt a szándékot jelzi vallomása, amely szerint „ne adja Isten azt, hogy az én penám az idegen nemzeteknek akármelyikéről is igyekezzék gyalázatokat írnia; nem az én céloom az, mert tudom minden nemzetnek maga dicsőségét elegendőképpen mindennap történelmekkel is bizonyítani. De azt concludálni kívánom, hogy mi magyarok ne tegyünk fundamentomot senki vitézségében, hanem míg Isten ép kezét-lábat adott kinek-kinek, azon erőlködjék, hogy az idegenek ne legyenek szükségesek principaliter, hanem accesorie, segítségképpen, mert bizonyára az mi sebünk senkinek úgy nem fáj, mint minékünk, senki nem érzi úgy nyavalyánkat, mint mi.”

Ezekből a sorokból eléggé világosan kitűnik, hogy az európai keresztény nagyhatalmakról szóló áttekintését Zrínyi nem imagológiának szánta, mégcsak pontos külpolitikai körképet sem kívánt adni, hanem azt elsősorban argumentációnak tekintette, amellyel saját nemzetét kívánta mozgósítani a retorikai *movere* igényének megfelelően. Klaniczaynak a fenti sorokra vonatkozó megjegyzése szerint mondandójában lényegében igaza van, azonban érvei „nem mindig szerencsések és nem mindig felelnek meg a valóságnak.” Ennek oka – tehetjük most már hozzá a fent elmondottak alapján – az, hogy a kor szövegformálási gyakorlatának megfelelően az empiria és az imagológia – egymással sokszor ellenkező – nézőpontja egyaránt belejátszik a szöveg alakulásába, meglehetősen bonyolult szövevényt hozva létre. Mindenesetre a röpirat szerzője a műfaj követelményének megfelelően a retorika legváltozatosabb eszközeivel igyekezett hatni, s a nemzet önképét a *comparatio* révén is élesebb kontúrokkal kívánta megrajzolni.

Ez az összevetés nem csupán a virtuális segítségként számbevehető népekkel történik meg, hanem az ősellenséggel, a

Félhold alattvalóival szemben is. Az interrogatív alakzatok sorozata jelzi ezt: „Avagy különb compositioból vagyon-e az mi ellenségünk felépítve? vagy nem azoktul az vitéz magyaroktul származtunk-é mi, kik kevés néppel számtalan sok ezer pogányokat kergettek? Nincsen-é Istennek hatalmában Hunyadi győzelmeit, Mátyás király dicsőségeit kezünkben ismét újonnan megvirágoztatni?”

A fiktív kérdések természetesen állításokat sugalmaznak: nem vagyunk alábbvalók egyetlen nemzetnél sem, ellenségünk sincs különb vagy nemesebb anyagból, mint mi. Annál is inkább, mivel – s itt következik az idegenképek ellentétéként kontúrozott önkép – „teliek a históriák a mi magyar nemzetünknek dicsőségével, teli a világ azoknak emlékezetivel, és Európának egy szeglete sincs, aki a mi eleinkről becsülettel ne szólna; soha muszalmán vér nagyobb folyásokkal nem folyt, mint a magyar kard miatt [...]” Mindez természetesen a régi magyarokra, „mi vitéz eleinkre” vonatkozik, ez az egyik magyarságkép, ezzel áll szemben a „mostani magyarok” mentalitása, amely megreformálandó, amelynek más rendet kell szabnia ahhoz, hogy megmaradjon. A virtus megtestesítői tehát nem az idegenek, nem is a jelen magyarjai, hanem a Hunyadi-kor vitézei, akiknek példája kell hogy a jelen orientálja. A múlt mezébe rejtett jelenkép ez, értékviszonyok meghatározása, közösségi életcél-kijelölés, azaz végső soron önértelmezés. A *laudatio* és a *vituperatio* kettősségének jegyében formálódik így ki Zrínyi szövegeiben a közösség tagjain a virtust számonkérő, aktivitásra serkentő mentalitás, amelynek identitásképző ereje a kora újkori nemzeti önismeret kialakulásában meghatározó szerepet játszott.

Kitekintés

Az elmondottakat a Zrínyi-hagyomány modern kori recepciójának eszmetörténeti szempontú vizsgálata egészíthetné ki, ha arra keresné a választ, hogy mi lett a sorsa a későbbi századok-

ban a Zrínyi-formálta nemzeti identitástudatnak. Ebből csupán egyetlen momentumot emelhetünk ki ezúttal, s ezzel az utóélet-kutatás egy elfeledett szereplőjére is ráirányíthatjuk a figyelmet. 1821-ben ugyanis Teleki Ferenc terjedelmes tanulmányt tett közzé Bécsben a *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* hasábjain. Az osztrák kultúrkörben élő gróf jól ismerte a dinasztikus patriotizmus szellemi orientációját, a közös Habsburg-birodalmi hagyomány megteremtésére irányuló bécsi irodalmi törekvéseket, ugyanakkor Zrínyi életművét is látta magyar nézőpontból, magyar történelmi kontextusban. Tanulmányában igyekezett is a kétféle szempontot együttesen érvényesíteni: Montecuccolinak – birodalmi érdekből egyébként indokolható – álláspontját nem kritizálja ugyan, de ezzel szemben a magyar hadvezér tetteinek és politikai nézeteinek jogosságát védelmezi, majd a Zrínyi család kései leszármazottainak a birodalmi arisztokrácia soraiba történő beépülését beszéli el meglehetősen részletességgel. Jóval nehezebb lett azonban a feladata akkor, amikor a *Syrena*-kötet ismertetésére tért át. Ennek tartalmát tárgyilagosan bemutatja, hangsúlyozza az eposz originalitását, dicséri a benne lángoló érzelmi tüzet („ein kräftiges Feuer”), s a művet az ókor és újkor legnagyobb epikus alkotásaival egy sorba helyezendőnek tartja. Három részletet saját műfordításában csatol az értekezéshez. A benne megfogalmazott magyarságképről, a nemzeti történelem toposzairól, eszmei irányultságáról, a korabeli olvasóhoz szóló aktuális példázatáról azonban szót sem ejtett, ez nyilván nem illeszkedett volna a *Taschenbuch* törekvéseihez, az ausztriai olvasó elvárási horizontjához.

A birodalmi gondolattól idegen, a soknemzetiségű impérium egységesítését nem szolgáló szuverén identitástudat és magyar történelmi narratíva ekkor nem volt Bécsben „eladható”, a Habsburg-hatalom asszimiláló szándékaival nem volt harmóniába hozható. Sőt nemcsak ekkor, később sem. Ez a kísérlet világosan megmutatta, hogy az eposznak (de az egész életműnek is) olyan identitásképző szerepe van, amely megakadályozza az általa kialakított magyar hagyomány betagolódását egy Bécs-centrikus múltértelmezésbe. A német nyelvterület (Körner, Pyrker és mások művei alapján) legfeljebb azt a költőt látta Zrínyiben, aki dédapjának, a romantikus hősként, a keresztény-

ség bajnokaként tisztelt törökverő hőroznak („der ungarische Leonidas”) történetét megénekelte, viszont a dédunoka hadvezéri képességeit már csak Raimondo Montecuccoli tekintélye miatt sem illethette elismeréssel az osztrák közvélemény.

Az eposz (s az általa képviselt magyar történeti narratíva) külföldi elismertetése továbbá azért is akadályokba ütközött, mert az nem csupán az európai literatúra egyik műfajának magyar nyelvű változata volt, hanem ennél jóval több: egyedi nemzeti sorsélmény megnyilvánulása is, fiktív irodalmi keretbe emelése olyan valós történeti eseményeknek és helyzeteknek, amelyek merőben különböztek más nemzetek közösségi élményeitől. Zrínyi egykorú európai tekintélyének és egészen Angliáig terjedő hírének emelkedésében írói munkássága alig kapott szerepet, sokkal inkább – mint azt R. Várkonyi Ágnes tanulmányából tudhatjuk – a saját régiójának konkrét helyzetképén alapuló, de egyetemes érdekeket érintő politikai javaslata, amely a háború és béke kérdését, a török expanzió ügyét nemzetközi szinten rendezhette volna. A diplomáciai gondolkodásban ő eljutott arra a pontra, ahol magyar és európai, nemzeti és egyetemes érdekek együttesen vehetők figyelembe, s nem egymás rovására kell érvényesülniök. Úgy is fogalmazhatunk: nemzettudata európai kontextusba épült be, ez azonban a Magyarországot uraló bécsi udvarból ellenérzést váltott ki, ugyanakkor viszont a Comenius és társai által informált távolabbi országok egyes körei komolyan számoltak vele, reális alternatívát láttak katonai és politikai tevékenységében.

A nemzettudat markáns és tág horizontú formálóját Zrínyi személyében majd csak a magyar reformkor látta meg, kettős hivatástudatát érdemben ekkor méltatták, ezt követően indult meg az a folyamat, amelynek 19. századi csúcspontját az eszmétörténeti és esztétikai nézőpontot egyesítő Arany-tanulmány jelentette. Az újabb kutatások sokszínién, gazdag filológiai dokumentációval árnyalták a képet, mindezek alapján ma már indokoltan mondható ki: a 17. században a magyarság sorsának ő volt a legélesebb szemű látnoka, írói életműve pedig a kora újkori nemzeti önismeretnek és identitástudatnak legmélyebb forrása.

Irodalom

Az igen terjedelmes Zrínyi-szakerődalom tételeit *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig* (Bp., Akadémiai, 1970), valamint ennek pótkötete tartalmazza 1975-ig, ezeket itt fölőlesleges lenne felsorolnunk. Ebből a Klaniczay-monográfia (Bp., Akadémiai Kiadó–Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete, 1964) mindmáig nélkülözhetetlen, alapvető munka. Gondolatmenetünk kialakítását főként az újabb kutatás inspirálta, ennek most csak legfontosabb tételeit soroljuk fel. Az újabb szövegkiadások közül elsősorban a *Syrena*-kötet facsimiléjét (Bp., Akadémiai, 1980), a prózai munkáknak a Négyesy-hagyatékából történő kiadását (szerk. Kovács Sándor Iván, Bp., Zrínyi Katonai Kiadó, 1985, Zrínyi-könyvtár I), valamint a levelezés újabban kiadott korpuszát (válogatta Bene Sándor és Hausner Gábor, Bp., Balassi, 1997, [Régi magyar könyvtár. Források, 6.]) s az ezekhez kapcsolódó jegyzetanyagot használtuk. Idézeteink helyesírásában a levelezéskötet módszerét igyekeztünk követni.

Zrínyi retorika-tankönyvéhez vő. *A Bibliotheca Zriniana története és állománya*, szerk. Klaniczay Tibor, Bp., Argumentum, 1991 (Zrínyi-könyvtár, 4.), 430–432, 456; e kötet bevezető tanulmányában (72. lap) Hausner Gábor említi Zrínyi Ádám bécsi tankönyveiről, hogy a „fél évszázaddal korábban a szintén jezsuitáknál iskolázott Ignac Hynek z Vlašime kísértetiesen hasonlókból szerezte ismereteit”, s példaként Soarezt hozza fel. Ez azonban egészen természetes, mivel a jezsuita tanrend a barokk korban végig ugyanezt a retorikai praeceptumot használta, az újabb kiadásokat legfeljebb bővítették. E téma alapműve: Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen, Niemeyer, 1970, 336 skk. Ferdinand Jörgererről vő. *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. J.*, vol. II. (1600–1640), coll. et ed. L. Lukács SJ., Romae, 1982, 631.

Kéry János gyászbeszéde Borián Gellért magyar fordításában: *Zrínyi-dolgozatok*, VI, 1990, 293–325 (id. hely: 319). Az angol Zrínyi-életrajz kiadása (*Angol életrajz Zrínyi Miklósról:*

London, 1664, bev. Péter Katalin, szerk. Kovács Sándor Iván, Bp., Központi Múzeumi Igazgatóság, 1987). A virtus fogalmáról vö. Jerrold E. Seigel, *Virtú in and since the Renaissance = Dictionary of the History of Ideas*, ed. by Philip P. Wiener, vol. IV, New York, 1973, 476–486., továbbá Russel Price, *Virtú, = Encyclopedia of the Renaissance*, vol. VI, New York, Charles Scribner's Sons – Renaissance Society of America, 1999, 276 (további szakirodalommal).

Arany János tanulmányának legújabb, bőséges jegyzetanyaggal ellátott kiadását használtuk: Arany János, *Tanulmányok és kritikák*, vál., szerk., jegyz., utószó S. Varga Pál, Debrecen, Kossuth Egyetemi K., 1998, 112–192.

Témánk egyes részletkérdéseit érintő tanulmányok: Bene Sándor, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999 (Csokonai Könyvtár: Bibliotheca Studiorum Litterarium, 19.); uő, *A hír és a közvélemény koncepciójának formálódása Zrínyi Miklós műveiben*, ItK, 1996, 369–394; uő, *A történeti kommunikációelmélet alkalmazása a magyar politikai eszmetörténetben. A kora újkori modell*, ItK, 2001, 285–315; Bene Sándor–Borián Gellért, *Zrínyi és a vadkan*, Bp., Helikon, 1988 (Labirintus); Bitskey István, *Virtus és religió. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről*, Miskolc, Felsőmagyarország, 1999, 198–205; Borián Gellért, *Ráttkay György Zrínyi-képe*, IRIS, 1996. szept., 34, 30–36; Daniela Frigo, *Principe e capitano, pace e guerra: figure del politico tra Cinque e Seicento = Il „Perfetto Capitano”. Immagini e realtà (secoli XV–XVII)*, a cura di Marcello Fantoni, Roma, 2001, 273–304, főként 291–301; Király Erzsébet, *Tasso és Zrínyi. A „Szigeti veszedelem” olasz epikai modelljei*, Bp., Akadémiai, 1989, 79–90; uő, *Az európai keresztény hős mítosza és a szigetvári hős = Zrínyi Miklós emlékezete. A Szigetváron tartott II. Zrínyi-tanácskozás anyaga*, klny. a *Somogy* 1991/6. számából, 31–37; Király Erzsébet–Kovács Sándor Iván, *„Adria tengernek fönnforgó habja”. Tanulmányok Zrínyi és Itália kapcsolatáról*, Bp., Szépirodalmi, 1983, főként 80–123; Klaniczay Tibor, *Korszerű politikai gondolkodás és nemzeti látókör Zrínyi műveiben = Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. Varjas Béla, Bp., Akadémiai, 1987, 337–400;

Kovács Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Bp., Szépirodalmi, 1985, 54–56 skk; Kulcsár Péter, *Zrínyi és az eszményi fejedelem 1634–1656. A Szent László-beszéd és a Mátyás-elmélgedések = Gróf Zrínyi Miklós, Mátyás király életéről való elmélgedések*, kiad. Kovács Sándor Iván és Kulcsár Péter, Bp., Magyar Bibliofil Társaság, 1990, 47–59; Perjés Géza, *Zrínyi Miklós és kora*, Bp., Gondolat, 1965; Szörényi László, *A Szigeti veszedelem és az európai epikus hagyomány*, az MTA I. Oszt. Közleményei, 1979, 281–292; uő, *Panegyricus és eposz (Zrínyi és Cortesius)*, ItK, 1987/88, 141–149; R. Várkonyi Ágnes, *Reformpolitika Zrínyi mozgalmában*, ItK, 1987/88, 131–140; uő, *Európa Zrínyije*, ItK, 1996, 1–39. Az imagológiáról és a magyarság népkarakterológiájáról vö. Ötvös Péter, *Aktualisierung alter Klischees. Die Ungarn auf der Völkertafel = Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*, hrsg. Franz K. Stanzel, Heidelberg, 1999, 265–282.

Teleki Ferenc névalírás nélkül megjelent tanulmányának (*Graf Niklas Zrínyi, der Dichter = Taschenbuch für die vaterländische Geschichte*, Wien, Anton Strauss, 1821, 360–400) mindmáig hiányzik az érdemi méltatása, a régebbi szakirodalom éppen csak megemlítette (Kunczer Gyula, *Hormayr és az egykorú magyar irodalom*, Pécs, 1929; Clauser Mihály, *A Zrínyiász sorsa*, Bp., „Élet”, 1934, 46), az újabb nem foglalkozott vele, a szakirodalom alapműveinek névmutatójában nem szerepel. Tágabb eszmetörténeti összefüggéseiről vö. S. Varga Pál, *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp. 2005, 219–220.

Imre Mihály
A BALASSI-KÁNON ELSŐ VÁLTOZATA

Az 1595-ös bártfai antológia

1.

1595-ben jelenik meg Bártfán Guttgesel David kiadásában a Balassi Ferenc és Bálint halálának emléket állító költői antológia *EPITAPHIA GENEROSUM ET MAGNIFICORUM DOMINORUM VALENTINI ET FRANCISCI BALASSA de Gyarmath fratrum germanorum, pie et gloriose pro fide Christiana in diversis praeliis extinctorum, gratitudinis ergo a diversis conscripta* címmel.¹ A latin nyelvű antológia már hosszú ideje ismeretes a Balassi- és Rimay-filológia előtt, modern szövegkiadásban hozzáférhető, ennek ellenére azonban kevésbé vizsgálta a korszak-kutatás, valódi jelentőségét talán máig sem hangoztattuk eléggé.² Az utóbbi évtizedek megélenkülő Rimay-kutatása az *Epicédium*ról sok új megfigyelést elmondott, hasonmáskiadásban megjelent, modern szövegkiadása készült, amely a keletkezés- és kiadástörténet sok elemét tisztázta, azonban továbbra is alig jutott figyelem a bártfai latin nyelvű antológia és az 1596-ban Vizsolyban megjelent nyomtatvány szoros kapcsolatának vizsgálatára.³ Pedig a bártfai antológia önmagában is jelentős teljesítmény, a magyarországi neolatin irodalom általában is kevésbé figyelemre méltatott része a korszak irodalomtörténeti kutatá-

¹ RMNY 759.

² *Balassi Bálint minden munkái*, kiad. DÉZSI Lajos, Bp., 1923, 625–654.

³ *Epicédium a Balassi fivérek, Bálint és Ferenc halálára*, kiad. ÁCS Pál, Bp., Balassi Kiadó, 1994.; *Rimay János Írásai*, kiad., jegyz., utószó ÁCS Pál, Bp., Balassi Kiadó, 1992.; SZABÓ András, *A Balassi-epicédium megjelenési körülményei = Republica Litteraria*, Bp., Balassi Kiadó, 1999, 72–79.

sának, ami nagyon sajnálatos szemléleti torzulás következménye. Bármily nagyszerű korszaka is ez anyanyelvű irodalmunknak, súlyos hibát vétünk, ha nem helyezzük azt a kortárs hazai és külföldi neolatin költői kontextusba. Erre éppen a Balassi-kutatás hívta föl már régen a figyelmet, s nem lehet ez másképpen Rimay esetében sem, különösképpen akkor, ha egy hazai keletkezésű, latin nyelvű költői antológia kontextusának jelentésrétegei segíthetnek hozzá bennünket az *Epicédium* értelmezéséhez.

A kiadvány harminchat latin nyelvű verset tartalmaz, amelyek Balassi Ferenc és Bálint halálának állítanak emléket. A *Praefatio* C. D. monogramjáról könnyen megfejtethető, hogy Darholz Kristóf a szerző és minden bizonnyal a kötet szerkesztője, megszületésének egyik legfőbb ösztönzője. Az antológia gyászversek sorozatát, szerkesztményét tartalmazza, amely önmagában azért is jelentős, mert a magyarországi neolatin költészet egyik legigényesebb funerációs gyűjteménye.

Szerzői között találunk „Pallas magyar ivadékaik”-hoz tartozó nevezetesebb művelt humanista költőket, de akad soraikban szerényebb képességű is. Leonhard Mokoschius (Mokosi Lénárt) bártfai tanulmányok után 1576–77-ben Wittenbergben tanult, két év múlva újra visszatér ide háromnegyed évre, itthon németlipcsei lelkész lesz. Németországi tartózkodása alatt bőségesen volt arra ideje, hogy alaposan megismerje a wittenbergi körhöz szorosabban-lazábban kötődő jelentős neolatin költői iskolát; ennek tapasztalatait feltétlenül hasznosíthatta a Balassi fivérek emlékére írott antológiában. Szerzeményei valóban a kötet legigényesebb alkotásai közé tartoznak. Később is jeleskedett a neolatin költészetben, ennek bizonyítéka az 1599-ben Wittenbergben megjelentetett terjedelmes kötete: *Historiarum Veteris Testamenti Heroico Carmine redditarum*, amelyben az Ószövetség könyvei közül szerepel a Genesis, Exodus, Numeri, Iosuae, Iudicum, Ruth, Samuelis Duo, Regum Duo, tulajdonképpen az ószövetségi könyveknek hexameteres, verses átírata. Ezzel az eljárásával a német protestáns neolatin humanista költészet kedvenc gyakorlatát követte, vagyis a *Poetica Evangelica* művelője volt, amelynek Magyarországon is volt néhány követő-

je.⁴ Ajánlásában felsorolja német mintaképeit, ezek: Eoban Hesus, Petrus Lotichius Secundus, G. Sabinus, J. Pithopeus, valamennyien a neolatin költészet jeles képviselői. Darholcz Kristóf, a felvidéki humanista értelmiségi kör jeles tagja, aki szoros kapcsolatban állt a Balassi fivérekkel, 1594 háborús tavaszának eseményei során közelről látta Bálint és Ferenc sorsának alakulását. Ecsedi Báthory István parancsnoksága alatt Ónod környékén állomásozott az a haderő, amelyben jelen volt Balassi Ferenc és Darholcz Kristóf is. Ferencet innen küldték Mátyás főherceghez követségbe Esztergomba, azonban Darholcz Kristóf is járt ugyanott követként, majd hozta a főherceg nyugati segítségét ígérő-remélő levelét vissza az ónodi táborba. Esztergom ostrománál találkoztak utoljára a Balassi fivérek és itt látta őket utoljára együtt Darholcz Kristóf is; mindenesetre ő volt a későbbi verseskötet szerzői közül az, aki legtovább volt a közelükben, hadrakelésüket, vitézségüket valóban karnyújtásnyiról láthatta. Még a turai csatában is ott lehetett májusban, ahol Balassi Ferenc megsebesült. Későbbi kötet szerkesztői buzgalmét – kulturális fogékonysága mellett – ezek a biográfiai körülmények is alapvetően magyarázzák. Mindez elegendő volt ahhoz, hogy Rimay János is benne lássa a Balassi-hagyomány igazi őrzőjét és

⁴ RMK III 938. A terjedelmes kötethez Aegidius Hunnius írt előszót, a szerző Illésházi István trencsényi és lipcsei főispánnak ajánlotta művét. A szerzőhöz szóló üdvözlő versek írói a felvidéki protestáns humanizmus képviselői: Lednensky Miklós, Illésházi titkára, Johannes Bocatius, a hazai neolatin költészet közismerten kiemelkedő és termékeny alakja, G. Mocoschinus, S. Mocoschinus, Szocsovinus Sándor, Malus Pál, Eszterházi Tamás, Bresztorsky Szaniszló. A számos német kortárs közül elegendő megemlíteni Andreas Spethe költői életművét, aki kiemelkedő képviselője volt a latin nyelvű *poetica Evangelica*, vagy *poetica Evangeliorum* néven ismert irányzatnak, annak elméleti kérdéseivel is foglalkozott. Vö. Spethe, ANDREAS, *Evangeliorum quae diebus dominicis per totum anni spacium in Ecclesia Dei vulgo legi et doceri solent, Paraphrasis, et pii exercitii gratia in usum iuuentutis diuerso carminum genere simplicissime reddita ab Andrea Spethe stolbergensi notario publico, et Comitatus Westenburgici Praefecto*, Herbornae, 1592. 5016 Poet jelzetű példányát Wofenbüttelben, a Herzog August Bibliothekban tanulmányoztam. Vö. IMRE Mihály, „Magyarország panaszai” – *A Querele Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995. Különösen az *Eobanus Hessus: paradigmák interferenciája* c. fejezet: 54–63.

letéteményesét, ezért is intézte hozzá az *Epicédium* latin nyelvű ajánlását. Darholcz szoros kapcsolatban állt az egyik legjelentősebb hazai neolatin költővel: Bocatius Jánossal; Tolnai Balog Jánosnak és Rimaynak barátja volt. Bocatius *Libri V. Hungaridos* (1599.) c. kötetének gyakran idézett maecenasa, akit a legelismertőbb, legkiválóbb alkotói tulajdonságokkal övez a szerző. (Bocatius nemcsak maecenasként ünnepli, de egyenesen második Apollónak titulálja, aki még Orpheus és Arión mitikus képességeinél is többet ér: csodálja, aki akarja Orpheust, figyeljenek Arión delfinjeire, ragyogóbb énekes leszel te nékem.)⁵ Darholcz elsősorban irodalomszervezői és maecenasi tevékenységével vívott ki elismerést, de költőként, magyar és latin nyelvű irodalmi igényű leveleivel epistolográfusként maga is művelője volt a literaturának.⁶

Darholcz udvarában volt tanár Mudrony András, a privigyei Petri Mihály Bártfán házitanító Orle Mihályéknál, Martinus Mokoschinus (Mokosi Márton) pedig a németlipcsei iskola rektora. Tolnai Balog János is tehetséges neolatin költő volt, Bocatius *Libri V. Hungaridos* c. antológiájának gyakran idézett és ünnevelt szerzője; a Kapy-levéltár több latin nyelvű epitaphiumát őrizte meg, amelyek Darholcz Kristóf apját búcsúztatták.⁷ A bártfai kötet egyik legfontosabb szerzője, költőként Bálint az ő műveiben kapja meg az igazi méltatást, amihez mindig a szinkretizmus eljárásait használja fel. Talán ezért is tartja oly sokra Bocatius, amikor kötetében *Krisztus és Phoebus papjának egyszerre nevezi*:

⁵ Bocatii JOANNIS, *Hungaridos Libri V.*, Bartphac, 1599, 198. A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, Debrecen [rövidítése a továbbiakban: Trend] RMK 1375 (C 2644) jelzetű kötetét használtuk. 205:

Sed quia, Mecaenas, fidicen, velut alter Apollo,

Pollice tam docto luxuriare potes:

Orphea miretur, qui vult: Delphines Ariona

Auscultent; clarius tu mihi cantor eris.

⁶ Vö. ECKHARDT Sándor, *Balassi Bálint kortársai* = F. S., *Balassi-tanulmányok*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1972, 130–137.

⁷ *Uo.*, 121–141.

Macte vir ingenio, Christi Phoebique Sacerdos
Quem penes est gravitas, moris et oris honos.⁸

Az említett szerzők valamennyien annak a felvidéki humanista alkotói körnek a tagjai, akik igen szoros – már-már az intézményi szervezettség határát súroló – kapcsolatot tartottak fenn egymással.⁹ Alkotói törekvéseik – rokon szellemi értékrendjükből következően – szoros hasonlóságot mutatnak. Vannak közöttük német egyetemeket megjárta, művelt, felvidéki szászok, Magyarországra került (hungarus tudatúvá lett) birodalmi németek, humanista műveltségű, külföldön iskolázott magyar arisztokraták és domidoctus felvidéki magyar maecenas köznevelők, egyházi és világi értelmiségiek. A csoportosulás arisztokrata tagjai élénken érdeklődtek a neosztoicizmus és Justus Lipsius iránt; Forgách Mihály levélben kereste fel a nagy szellemi példaképet, majd kapott attól (nyomtatásban is megjelent) választ. 1592-ben Rimay János csatlakozik ehhez a societashoz, aki ugyancsak levélben köszönti a közös mestert. Justus Lipsiushoz intézett 1592-es levelében Rimay már „nostra turbá”-nak nevezi alkotói közösségüket, amelynek legfontosabb célja a neosztoicizmus és Lipsius követése. Tolnai Balog János ekkoriban írta latin nyelvű disztichonját Bocatiushoz, amelyben röviden jellemzi az összetartozó szellemi-alkotói kört, *negyven tagjáról rajzol rövid portrét*: Ex quo te viridi lauru pater Albis honestat, / Ex quadraginta deligit atq viris: ... Közöttök bizonyára megbecsült lehetett a reneszánsz latin nyelvű költészet hajdani magyar mestere: Janus Pannonius, *kultuszának egyértelmű nyomaira bukkanunk*, a maguk teljesítményét is mérték a nagy elődhez. Az *Epicédium* Darholchoz intézett ajánlását Rimay így írja alá: Jo: Rimay Pannonius. Bocius *Libri V. hungaridos* c. kötetének verses ajánlásai között találjuk a Gr. Sar. rövidítésű szerzőtől származó disztichont, amelyben – versengve – Janushoz

⁸ BOCATIUS, *i. m.*, 198.

⁹ E szellemi csoportosulásról máig a legátfogóbb és legigényesebb képet adta KLANICZAY Tibor, *Az akadémiai mozgalom és Magyarország a reneszánsz korában* = K. T., *Pallas magyar ivadékai*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985, 9–32.

méri kortársa költői értékeit. Eszerint Janus Pannonius után senki sem merészelt időmértékes verseket írni, így te most a másik Janus Pannonius vagy nekünk. (Ui. Bocatius) Janus Pannonius dicsősége immáron a tiéd, Janusom, ami nem éppen csekély:

Panninij nullus post Jani fata poëtae
In metricos ausus sic fuit ire pedes.
Ergo Pannonius tu nobis Janus es alter;
Pannonij haud Jani est laus tua, Jane, minor.¹⁰

A külföldi iskolázottságúak alaposan ismerték a németországi neolatin költészet eredményeit, de természetesen a német nyelvű poézist is. Hazai működésük során érvényesítették külföldi kulturális tapasztalataikat s azok itthoni kisugárzóivá váltak. Jól kifejeződik ez a látásmód a Forgách Mihályhoz intézett Lipsius-levél Bocatius által szerzett verses átiratában, ahol *Magyarország a műzsák és művészetek birodalma, ugyanezek adhatják az üdvösség alapját is:*

In regno Musae sunt fundamenta salutis
Tuq eris Hungarici firma columna soli.¹¹

E neoplatonikus gyökerű gondolat – *a művészetek üdvszerző értelmezése, vagy orphikus jellege* – a hazai neolatin irodalomban másutt is megjelenik, a Balassi-életmű irányába vannak átvezető szálai és az 1590-es években a költészet-művészet (költő-művész) értelmezésének, önértelmezésének elfogadott változata lesz.¹² (Erre utal a Tolnai Balog Jánost festszelenül Christi Phoebique Sacerdosnak nevező Bocatius-vers is.) Még akkor is érdemes regisztrálnunk ezt a folyamatot, ha az viszonylag kevésbé

¹⁰ BOCATIUS, *i. m.*, 274.

¹¹ *Uo.*, 293.

¹² Hasonló szemléletet kell látnunk abban is, hogy Forgách Mihály Bocatiushoz írott levelében a helikoni – már-már száműzetésben sínylődő – istenasszonyok Magyarországra való visszatelepítőjét, visszahívóját ünnepli a költőben: „Iam vale, & ut coepisti, Heliconias Deas, iamdudum exulantes, in Hungariam nostram reuoca.” *Uo.*, 458.

elterjedt és szinte kizárólag a latin nyelvűségre korlátozódik, azonban éppen Balassi életművében vannak ide vezető szálak és az 1590-es évek alapvető paradigmateremtő Balassi-értelmezéseiben (bártfai kötet és Rimay) *meghatározó szerepet kap ez a szemlélet*.¹³

Ez a folyamat jól kitapintható éppen az 1590-es években, ennek ekkoriban ad lendületet J. Bocatius működése, aki maga is tehetséges és termékeny művelője e hazai neolatin irodalomnak. 1592–1594 között maga Balassi Bálint is sűrűn megfordult e „sodalitas litteraria” alkotóinak körében, működése, jelentősége számukra bizonyára egyre nyilvánvalóbbá vált. Ez a felismerés jelenik meg az 1595-ben kiadott latin nyelvű bártfai antológiában, amely egyben új feladatot is jelentett és tudatosított ebben az alkotói körben: *a Balassi-hagyomány első irodalmi megfogalmazásának szerepét vállalták magukra*. Ez a Balassi fivéreknek emléket állító funeratiós kötet latin nyelvűségével, összetett szemléletével elsősorban a németországi poétikai-retorikai-műfaji mintákat követte, hasonló itthoni anyanyelvű párhuzamára nem lelhettünk. Ugyanakkor erőteljesen érvényesítette a hazai nacionális-konfesszionális speciális értékszemponctokat. E felvidéki alkotókör tagjai jól ismerték olyan kiemelkedő, 16. századi neolatin szerzők műveit, mint G. Sabinus, P. Lotichius Secundus, Nicolaus Reusnerus, Fridericus Taubmannus, N. Frischlin és a költő fejedelem: Paulus Schede Melissus. Műveikre hivatkoznak is sűrűn, J. Bocatius ekkoriban ajánlja Schede Melissusnak *Clariss. Viro Paulo Melisso, Comiti Palatino Equiti Aurato* c. versét, *In Poetas, de gente Hungarica sinistre scribentes* c. költeményében nehezményezi és korholja G. Sabinust és P. L. Secundust,

¹³ Ennek akkor érthetjük igazán a jelentőségét, ha mellé helyezzük a 16. századi magyar nyelvű költészet párhuzamos jelenségeit, vagyis *költészet-művészet értelmezésének, önértelmezésének változatait* és ennek fényében vizsgáljuk önálló sajátosságaikat, egymáshoz való viszonyukat. A részletezés igénye nélkül megállapítható, hogy a magyar nyelvű költészet paradigmájában kialakuló folyamatot alapvetően a reformáció szabta meg, mégpedig ennek Magyarországon érvényesülő változata, amely sok mindenben eltért a német protestantizmus kulturális folyamataitól, mintáitól. Talán a *liturgikus funkció dominanciájában* lehetne definiálni az alapjellemzőket.

akik néhol becsmérelték, igazságtalanul elmarasztalták a magyarságot.¹⁴

Nagyon fontos szerepet játszott ez az alkotói csoport a reneszánsz irodalomban oly meghatározó *szinkretizmus minél teljesebb érvényesítésében*. Ismeretes, hogy ennek elméleti értelmezése és érvényesülése mily meghatározó volt a német protestantizmus kulturális modelljében, szinte a kultúra teljes vertikumát áthatotta ez a komplex törekvés, amelynek teológiai-antropológiai konzekvenciái mellett természetesen számos retorikai-poétikai következménye is volt. Pallasz magyar ivadékaiknak nagyobbik része valamelyik protestáns felekezethez tartozott, így a hitújítás kulturális-konfesszionális programját igyekeztek összhangba hozni az antikvitás hagyományrendszerével, ez váltsult meg a szinkretizmus Magyarországon addig még nem érvényesített mértékének a vállalásával, felhasználásával. Ebben a folyamatban pedig kiemelkedő szerepet játszott az 1595-ben Bártfán megjelent antológia. E kötet jelentősége önmagában is nagy, azonban fontos katalizáló szerepe volt az 1590-es évek költészetében. Hatása jól kimutatható a hazai neolatin poézis szerzőinek műveiben, számos szoros szál fűzi J. Bocatius *Libri V. Hungaridos* (1599) c. terjedelmes antológiájához. Ez a kapcsolat megjelenik az azonos szerzőkhöz fűződve (Darholcz Kristóf, Tolnai Balogh János, Leonhard Mokoschinus), de a műfaji-poétikai-retorikai rokonság is szembetűnő. A bártfai kötetnek meghatározó szerepe volt Rimay János 1596-os *Epicédium*ának keletkezésében, amely azonban már Rimay szuverén alkotása ugyan, de szinkretikus látásmódja, poétikai-retorikai eljárásai szorosan kötődnek a hazai és európai neolatin költészet eredményeihez. Az *Epicédium* jelentősége abban is áll, hogy egyedülállóan ötvözi mindezt magyar nyelven a magyar reformáció irodalmi hagyományaival és Balassi költészetének eredményeivel. Ennek természetesen csak egy olyan bonyolult, összetett kompozíció felelt meg, mint amelyet megteremtett az *Epicédium*.

A *Praefatio* az egész Balassi család történeti háttérében értelmezi a kötet tematikáját, hiszen olyan héroszok tartoznak ide, akikről már hosszú ideje csak a legnagyobb dicsőség hangján

¹⁴ BOCATIUS, *i. m.*, 158–159, 185–186.

szólnak a korábbi korszakok és a jelen történelmi eseményeinek megörökítői. J. Sambucus történetírói művére hivatkozik, aki följegyezte e kiemelkedő család legjobbjainak tetteit; kettőt név szerint is emleget: Melchior et Johannes, vagyis Menyhért és János. Utóbbi Bálint és Ferenc édesapja, gyermekeit megismerhette az egész Felső-Magyarország; hősiesség, nagylelkűség, serénység, vitéz erény, állhatatosság jellemezte mindkettejüket, haláluk mindennek tanúságtétele volt, amit hazájuk szolgálatába állítottak, *ezzel a végtelen igazságos Isten sok bűnünket bocsátotta meg*.¹⁵ Ellenségeiktől sok sebet elszenvedve haltak meg, de ebből az életből nagyon fényesen és dicsőségesen költöztek el. Ha valaki így hal meg, *az Isten legkíválóbbs kegyelmét nyeri el*, hogy más népek számára is ismeretessé váljék érdeme az egész keresztény világban, halála után is örök emlékezet őrizze meg.¹⁶

Mélyen gyökerezhetett ennek ismerete a családi hagyományokban és a kortársak tudatában, hiszen a költő családját és édesapját: Balassi Jánost neves külföldi írástudók is a kereszténység védőbástyájának fő harcosai között tartják számon. 1575-ben jelenik meg Baselben J. Simler kiadásában, jegyzetei-

¹⁵ DÉZSI, *i. m.*, 627–628. *Praefatio*: „Heroum istorum, de quibus hic a multis multa praeclare scribuntur, praedecessores quoque, utpote Melchior et Johannes, quantum superioribus Hungariae partibus, sua fortitudine ac strenuitate servierint profuerintque toti huic regno, satis est perspicuum eorumque eo nomine laudes scriptis J. Sambuci digne extant celebratae. Hi vero ipsi a Joanne prognati, quantum apud omnes bonos de se spem et expectationem concitarint, clarius et notius est, quam ut ulla probatione cogat: cum toti superiori Hungariae satis constet de stupenda eorum audacia, vereque heroica magnanimitate, strenuitate, fortitudine, constantia, quibus illi virtutibus principi totique huic patriae suam probarunt fidem atque industriam idque ipsum (permissione Dei justissimi ob multiplicia nostra peccata sic ferente) morte quoque ipsa eaque sane perhonorificia abunde testatum reliquerunt.”

¹⁶ *Uo.* „A variis enim pluribusque hostibus plurimis affecti confectique vulneribus, ex hac vita praeclare omninoque gloriose migrarunt. Si forte quis objiciat, alterum eorum magnis laborasse vitis iisque pene enormibus, is simul meminerit communes omnium hominum fragilitates, quibus nihil tam magnis proprium, quam peccare, quam labi. At vero bonum, quod utriusque eorum per Dei optimi maximi gratiam, eximium sane atque excellens inerat, ut cacteris quoque nationibus innotesceret pro clarissimaque ipsorum in universam rem Christianam merita, sempiternam etiam post mortem foverent memoriam...”

vel Aethicus *Cosmographia* c. műve, melyet a sajtó alá rendező Balassi Jánosnak dedikált. (Ad Generosum et Magnificum dominum, D. Iannem Balassam de Gyarmath...) Az ajánlás több okot is felsorol, amiért a szerző művét Balassinak dedikálja. Kultúrapártoló erényei mellett azért dicséri kiváltképpen a magyar arisztokrátiát, mivel az a Pannónia a hazája, amely már hosszú évek óta *Germánia oltalmazó védőfala*, és egyedül tartóztatja föl a törökök vad áradatát és visszaveri előrenyomulásukat Németország irányába. Hálával kell gondolni egész Hungáriára, kiváltképpen azokra, akik ezt a küzdelmet szervezik, irányítják, de saját vérüket is ontják hazájukért és vallásukért. Közöttük van a Balassi család emberemlékezet óta, hiszen János apja ott küzdött a mohácsi csatában Lajos király oldalán, de Menyhért is – az itthon hírhedett kalandor – kiváló vitézként kap elismerő szavakat: „Etenim Pannonia vestra iam a multis annis *Germaniae murus fuit*, quae sola Turcarum omnem impetum exceptit, sustinuit, et a *Germania avertit*, quo nomine cum toti regno Hungariae multum debemus, tum praecipue illis, qui belli duces omnia haec administrarunt, et sanguinem suum pro patria et religione effuderunt. Inter hos autem iam diu nobilissimum locum tenuit *Balassa familia*: nam ut vetera et ab hominum memoria remota omittamus, Magnificentiae tuae parens infoelici illo ad Mugacium proelio fortiter pugnans, morte generosa fidem suam et fortitudinem Ludovico regi et universae patriae approbavit. Frater vero M.[agnificentiae] T.[uae] Melchior Balassa comes Zakmariensis, inter summos militie duces facile principem locum, quamdiu uixit, obtinuit.”¹⁷

A Balassi fivérek részben hőroszként jelennek meg, akik képességeikkel az ókor hőseire emlékeztetnek, akiknek haláluk után is méltó jutalom az örök emlékezet (sempiterna memoria) és megdicsőülve, ragyogó hírnévvel távoznak a földi életből;

¹⁷ *Aethici Cosmographia: Antonii Augusti Itinerarium Provinciarum. Ex Bibliotheca P. Pithoei, cum scholiis Josiae Simleri...*, Basileae, M.D.LXXV. App. H. 462. Epistola Dedicatoria, 4v–5r. Simler művének a Balassiakhoz fűződő kapcsolatára először Font Zsuzsa hívta föl a figyelmet 1994-ben, az esztergomi Balassi-konferencián tartott előadásában. Vö. még: IMRE, *i. m.*, különösen a *Propugnaculum Christianitatis* c. fejezet: 143–174.

ugyanakkor viszont keresztény hősök is, akiknek mártíriuma a gondviselő Isten kegyelméből a magyarságot sok bűnétől is megszabadíthatja (*permissione Dei justissimi ob multiplicia nostra peccata sic ferente*), elnyerhetik a leghatalmasabb isteni kegyelmet, üdvözlést is. Jól látható és elkülöníthető kettősség formálódik meg a *Praefatio*ban, ennek egyik rétege az antikvitás hagyományából táplálkozik és meghatározó eleme a hérosz és attribútumrendszere, értékfogalmai: *scientia militaris, fortitudo, strenuitas, claritas, heroica magnanimitas, constantia, audacia, virtus, gloriositas*. Másik rétege a keresztény mártír attribúciójából származik, amelynek meghatározó eleme az isteni elhivatottság: „*Dei opt. maximi concessu ac munere vivere his ipsis licuisset*”, a bűnbocsánat és az isteni kegyelem elnyerése ön maga és ezáltal nemzete számára is. E markánsan kitapintható kettős pólus az egész kötet alapkoncepcióját alkotja, a *Praefatio* ezek egyensúlyát hangoztatja és jelenti be, bár a versciklus határozott aszimmetriát fog majd megvalósítani, amint későbbi vizsgálatunk azt bizonyítja. E kettősség Rimay magyar nyelvű művének is meghatározó polaritását képezi, bár ott erősen áthelyeződnek a nyomatékok, fontos jelentésmódosulás következik be.

A bártfai kötet igazi főhőse Balassi Ferenc, Bálint jóval halványabb, kisebb súlyt kap. Huszonkilenc versben Ferenc a „főhős”, vagy öt esetben Bálinttal közösen jelennek meg. Az antológia hét darabja kizárólag Bálintra vonatkozik. Ebből szükségképpen következik a költői erények mérsékelt bemutatása, méltányolása, a funerációs retorikai eszközök is sokkal dúsabban indázzák körül Ferencet.

2.

Tolnai Balog János Darholcz Kristófhhoz intézett verses ajánlása vezeti be a kötetet, ezt követi két terjedelmes elégiája és öt epigrammája. Az *ELEGIA seu LAMENTATIO ET QUERELA HUNGARIAE, super interitu et funere fortissimi herois FRANCISCI BALASSAE* c. elégia Balassi Ferencet siratja el, amely a korban nagyon elterjedt allegorikus heroida szabályai szerint épül föl, tulajdonképpen Hungária-anya allegorikus figurája szólongatja

halott gyermekét; a vers valójában Hungária és gyermekének párbeszéde. Ferencet második Akhilleusznek nevezi, aki elvérezve, hűlt tagokkal hever előtte. Sorra veszi számba, szólítja a hajdan büszke hős testének részeit: hová tűnt belőlük a rettenthetetlen erő, gyorsaság, az okos gondolat, a messze tekintő fűrkésző pillantás, csillogó szemek, a szoborszerű vállak; semmivé lettek, elpusztultak, megcsonkultak, elvéreztek. Már soha nem sarjadhathatnak belőled méltó utódok, kedves gyermekek. Hová tűnt mindebből a lélek?

Tunc, inquam, dilecte magis, mea viscera Nate
Frigidus effuso sanguine membra jaces?
Quid truncata manus? quid in atro sanguine manans
Hoc caput? haec lateris nuda quid ossa tui?...
Quo tuus ex isto spiritus ore fugit?
Quove corruscantes oculi? vel eburnea colla?
Vel roseo tinctae saepe colore genae?
Pectore cum firmo fortis quoque robora dextrae?
Saepius hostiles qua cecidere manus?
Quo genus excelsum? decus aut virtutis avitae?
Sanguinis aut proles est ubi cara tui?¹⁸

Az utódok, leszármazottak sokasága fogja majd emlegetni évszázadok múltán nagylelkű hősiességét, tetteit. Azzal vigasztalja a fiú anyját, hogy fölébe kerekednek majd a dölyfös ellenségnek és legyőzik a ma vérszomjas gétát. A bilincsbe vert kéz, a karddal megbzsett nyak és a fogságba esett rabszolga újra szabad lesz.

Nil metuas, dilecta parens, superabimus hostem,
Hic tibi mox fiet praeda cruenta Getes:
En vincataque manus, gladio jugulataque colla,
En reduces capti vincla soluta vident.¹⁹

A szolgálóleányok készítsék gyászolva a testem, hozzanak gyorsan ravatalt, mossák meg hideg vízzel a kihűlt fejet, simítsák el

¹⁸ DÉZSI, *i. m.*, 629.

¹⁹ *Uo.*, 630.

a szétzilált haját. Terítsék le sötét terítővel, elmúlik a nevetés, zord hidegség hatja át, uralkodik el rajta, – így szólt a halott árnya, miközben elenyészett a szemem előtt. Az utolsó sorokban Ferenc hőstetteinek színhelyei jelennek meg: Győr, Komárom, Eger. Germánia hiábavaló birodalmi gyűléseket hív össze, Lengyelország gyakran ígér segítséget nekem.

Ugyancsak Tolnai Balog János műve a kilencvennégy sorból álló *ELEGIA FORTI TUDINIS HUNGARIAM CONSOLANTIS AC ANIMANTIS* c. disztichon. A szerző határozottan és markánsan működteti a retorikai szempontokat, alapvetően a *genus deliberativum* szerint írja versét, az *oratio suasoria* jellemzői uralkodnak benne. Hektor vértelen, kihűlt testét az ellenség – Akhilleusz – gyors lovai vonszolták Trójánál. Élt a szigeti Zrínyi Miklós, híres hős volt Túri György, mindkettejük fejét karddal vágta le a török. Hová lettek a fejek és a lábak, a hősi kebel? Az ilyenféléknek korántsem a föld, a sírgödör lesz a nyughelyük, hanem a vadon élő állatok gyomra lesz a sírhely, a tűz, a madár, a hal, a szél és a víz. Mégsem ezek hiányoznak, mert a fényes név virágozni fog. Nem pusztult el, emelkedik jobban, híre megmarad a földön, lelke az ég magasában. Nincs már semmi ivadék, mintha szétszóródva a világ tájékai felé minden sarj már a hírnévven keresztül élne.

Hectoris ad Troiam gelidum sine sanguine corpus
hostis humi rapidis ipse trahat equis.
Fertur et Aeacides caute superatus Achilles,
Dum Phrygiae captus neptis amore fuit.
Vivit Zriniades, celebris quoque Turius heros,
Abstulit ense licet turcus utrique caput.
Quot capita atque pedes, quot pectora ad aera livent?...
Talibus haud tellus, sed erit fera viva sepulcrum,
Ignis, avis, piscis, ventus et unda, prius:
Non tamen haec cessant, nomen florebit ut amplum,
Sic ea cum Balassi corpore viva florent:
Non periit, surget melior, modo corpus in urna,
Fama manet terris, spiritus arce poli.²⁰

²⁰ *Uo.*, 632.

Mindkét fivér saját nemzetségének emlékezetes ivadáka, hazájának védelmezője, a hadi mesterségeknek és a művészeteknek ékessége (Martis et Artis honos) és a te szülötteidnek van a leg-hősiesebb lelke, akiknek a neve valóban méltó hadi dicsőséget szerez. Mi az, ami teljesen összeomlik? Te mégis a híreddel fölöt-te állsz, és örökké dicsők lesznek a tetteid azután. Trója romokban hever, de Trója virágzik, él, ugyanígy a harcravágyó Hellász, amikor a perzsákkal szemben híres maradt. Ugyanígy Babilon és a nagy Karthágó városát vad háborúval lerontották, mégis élnek azok, amíg pályája lesz a ragyogó napnak, csillogó égboltnak és a világ gépezete fennáll.

Quid si tota ruēs? tamen hic tibi fama superstes,
Ac erit aeternum post tua facta decus.
Troja jacet, sed Troja viget, sic Graecia bellax
Romaque cum veteri Perside clara manet...
Ista tamen vivent hujus dum machina terrae,
Dum nitidi caelis orbita solis erit.²¹

Ezt követően a kor népszerű allegorikus heroida-költészetének módszerét követi a költő: a pannon föld legyőzhetetlen szellemeihez fordul, van esély a menekvésre, közelítenek a szabadítók, föl is sorolja azokat a nyugat-európai népeket, akiktől a segítség remélhető.²² Ez a hang szólalt meg ugyanebben a században P. Rubigallus, M. Schrott, U. Velius latin nyelvű költői műveiben, amelyeknek tárgya Pannónia/Hungária törökellenes küzdelme. Szabaduljon meg a mindenfelől rátörő ellenségtől, íme Soror [Fortitudo consolans et animans], maga Transsylvania küldi a saját hőseit neked, íme kiterjeszti óvó, lecsendesített kezeit; egyszersmind a szomszédos hadrakelő Lengyelország, néktek küldi északról rabságtól szabadító hadait, innen germán csapatok, amonnan hispánok és itáliaiak törnek előre vizeken és földön keresztül.

²¹ *Uo.*, 633.

²² Vö. IMRE, *i. m.*, különösen az *Évszázadok heroidái és az Allegorikus heroidák* c. fejezet: 49–54, 63–98.

En soror ipsa suas tibi Transylvanis vires,
 En bene pacatas porrigit illa manus:
 En simul assurgens vicina Polonia, vobis
 Mittit ad Arctoïis agmina multa jugis:
 Hinc Germana cohors, Hispanus et Italus illinc
 Per vada, per terras aggrediuntur iter:
 Terga dabit curvo qui saevit acinace passim:
 Quique Pelethroniis vos populatur equis.
 Ipse Tomitanae Moldavus et incola terrae
 Tartaron ex alia parte fugare potest: ...
 Exulet ast raptor, turba ebria, foeda libido,
 Queis super exarsit vindicis ira Dei...²³

Ez a reményteljes várakozás némiképpen eltér az előző vers látásmódjától, ott inkább szemrehányóan beszél a szomszédok, más népek közönyéről, az elmaradt segítségről. Hátat fordítva fog az majd menekülni, aki korábban szerte, vadul dühöngött a kardjával, vagy thesszáliai lovasokkal fosztogatott. Elmenekülhetnek a moldvai, tatárországi és máshonnan valók. Űzze el azonban a rablót, a részeges csordát, a mocskos bujaságot, azon felül Isten oltalmazó haragja lánggra lobbant. A pogány ellenséggel szembeni háborúra, vitéz ellenállásra buzdít, amely szerencsével kecsegtet, itt erősödik fel legjobban a suasorikus jelleg. Most van szükség a kegyességre, Soror, most a szív erős elhatározására; ugyanis ezekkel szövetkezve szerencsés háborút viselj. Könyörögni kell Istenhez, ez elhárítja az akadályokat, ez szelíd sorsot ad a megtérőknek. Amíg beszélek, rettenetes dörgéssel visszhangzanak az ágyúk, a dobok szólnak, és trombiták harsogása hallatszik: Kelj föl hamar gyorsan, Soror, a ravatalodról, mindenholnan háború és háború, fegyverek lármája, harsogása, támadj fel!

Nunc opus est pietate Soror, nunc pectore firmo:
 Hoc etenim pacto prospera bella geres.

²³ DÉZSI, *i. m.*, 633.

Ergo rogandus erit Deus, haec obstacula tollat;
Ille reversuris mitia fata dabit.
Dum loquor, horribili reboant tormenta fragore,
Martia cum lituis timpana pulsa sonant:
Surge soror citius lecto, bella undique bella,
Armorum strepitus undique, surge soror.²⁴

3.

Tolnai Balog János jól ismerte saját kora latin nyelvű költészetét, különösen a németországi – a wittenbergi költői iskolára jellemző – művek párhuzamai fedezhetők fel könnyen. Az allegorikus szerkesztésmód, ennek retorikai jellemzői, párbeszédes szerkezete, fikcionalitása: mindez jól ismert a korabeli német neolatin költészetből. A magyar irodalomban minden bizonnyal ő volt az első, aki e költői kontextus sajátosságait felhasználva a *Balassi fivéreket európai és magyar hősi epikai környezetbe emelte, értelmezte*. A Trója–Babylon–Carthago és a Hector–Akhilleusz hasonlóság a világirodalmi párhuzamot teremti meg, azonban magyar közegbe is illeszti hőseit azzal, hogy Zrínyi Miklós és Thuri György sorsához, hősi életéhez méri a Balassi fivérek mártíriumát. Thuri és Zrínyi a magyarság törökellenes harcainak legkiválóbb képviselői között hasonlóan megjelenik Martin Schrott nevezetes *Lachrimabilis miserandae, et multis modis afflictae Hungariae ad Germaniam, Querela* c. 1587-es latin nyelvű versében és német nyelvű párdarabjában is: *Das Ungerland an alle ehrliebende Teutschen wider den blutdürstigen Türcken* címmel. Mindketten szerepelnek – más törökverő hősök mellett – Johann Nelnek e versekhez kapcsolódó híres fametszetén is.²⁵ Időben ugyancsak közeli műfaji minta volt az 1587-ben, Wittenbergben megjelent nevezetes latin nyelvű antológia, a *De Sigetho Hungariae propugnaculo*, amelyet Zrínyi-album néven ismerünk. Ennek az antológiának a versei szintén számos ponton mutatnak rokonságot a bártfai kötet verseinek látásmódjá-

²⁴ *Uo.*, 633.

²⁵ IMRE, *i. m.*, *Martin Schrott* c. fejezete: 190–199.

val, legnyilvánvalóbb itt is az antik párhuzam működtetése, de a műfaji sajátosságok is rokon szemléletűek.

A következő öt epigramma szerzője ugyancsak Tolnai Balog János, ebből három Ferencnek állít emléket. Meghatározó továbbiakban is az antikizáló látásmód: az elsőben az epitáfium szabályai szerint a vándor olvashatja Ferenc jellemzését, akiben Hector és Akhilleusz kettőssége egyesült. A második ugyanezt viszi tovább, azonban itt már meghaladja mindkettő kiválóságát, gradatiót alkalmaz a szerző: azok a hazáért harcoltak, Ferenc is a hazáért, de ugyanakkor az igaz hitért is:

Hectora quid fortem jactas? validum quid Achillem?
Hectore major erat, major Achille fuit:
Illi pro patria pugnant: pugnavit at ille
Pro patria, vero pro pietate simul.²⁶

A harmadik tovább folytatja az ókori hősköz való hasonlítást, az eddigiek mellé járul Paris szépsége, kedvessége; újabb szempontként jelenik meg vallási kegyessége, amelyet Dávid biblikus párhuzama fejez ki:

Huic pietas Davidis, erat Paridisque venustas,
Hectoris huic animus, robur Achillis erat.²⁷

Dávid megjelenése azért figyelmet érdemlő, mert bibliai párhuzamot alig használ hősei ábrázolásánál a bártfai kötet, azonban annál nagyobb jelentősége lesz majd Rimay *Epicédium*ában Balassi Bálint jellemzésénél. Dávid kegyességének itteni szerepeltetése az antológia Ferencről formált képébe illik, amely gazdagon árnyalja – és valószínűleg erősen felnagyítja – Ferenc religiozitását és protestáns pietásos tulajdonságait.

A negyedik epigramma viszont már Balassi Bálintnak állít emléket; annyiban is kiemelkedő fontosságú, hogy magyar fordítása Rimay Balassi *Epicédium*ának élén fontos szerepet játszott. Másrészt a bártfai kötet Bálindra vonatkozó versei között

²⁶ DÉZSI, *i. m.*, 634.

²⁷ *Uo.*, 634.

talán a legerőteljesebben – az egész kötetben pedig kiugróan és egyedülállóan – méltányolja a költői érdemeket, az eddig is megfigyelhető mitológiai párhuzamrendszer különösen gazdagon bontakozik ki.

Diique deaeque simul caelo nova praelia miscent:
Certatim petitur cuique Balassa Valens,
Nosse velis qui sunt et quae sint, accipe paucis:
Mercurius, Mavors, Pallas, Apollo, Venus:
Mercurius lingvam, Mars ensem, Cypris amorem,
Ingenium Pallas, carmen Apollo rogat.
Illi sciens, vates, orator, fortis, amatus,
Sit licet, haec mihi sunt cuncta, Minerva refert:
Sum Dea belli potens, sapiens sum, sum quoque pulchra:
Nostra Valentinus castra Balassa colat.²⁸

Ennek magyar fordítását így készítette el és állította *Epicédioma* élére Rimay János:

Istenasszonyokkal égben az Istenek
Új harcot s viadalt magok közt kevernek:
Balassa Bálint kell csak mindenikének,
Kedvelvén szép voltát tudós elméjének.

Tudni akarod-é, ezek kik legyenek?
Mercurius és Mars neve ketteiknek.
Pallas s Apolló is közösi ezeknek,
Venus az ötödik, kivel ellenkednek.

Mercurius keres Bálintban magáét,
Nem egyebet, hanem tudós, szólló nyelvét,
Mars peniglen éles, vagdalkozó tőrét,
És Venus beléje öntött nagy szerelmét.

²⁸ *Uo.*, 634.

Pallas kéri tőle esze bölcs elméjét,
Apolló peniglen verses sok énekét,
Minerva kezdé el azután beszédét:
Mindnyájan Bálintnak hagyjatok, mond, békét.

Bölcsebb, vitézebb, szebb is ki lehet nálamnál,
Egyedül nállam az, ki mindnyájatoknál
Én kedvem, szerelmem Bálinttól el nem áll,
Méltán azért ő is én táboromban száll.

Ismeretes, hogy ugyanennek az epigrammának egy prózai fordítású változata szerepel a Nádasy Tamásnak ajánlott apológia töredékeiben.²⁹ A latin epigrammában intellektuális, emocionális és vitális-etikai értékek jelennek meg: Mercurius nyelvi képességét (*lingva*), Pallas éles elméjű tehetségét (*ingenium*) és Apolló költői talentumát (*carmen*) irigylí, hiszen tudós (*sciens*), költő (*vates*), szónok (*orator*). Ugyanakkor benne él a lobogó szerelmi vágy (*Cypris amorem – amatus*) mint értékes isteni ajándék és a vitézi hősiesség. (*Mars ensem – fortis*.) Egészében az alkotói, költői képességek nagyobb arányban vannak az összképben, a hősi erények kisebb súlyúak, a szerelmi vágy is inkább a poétai attribútumokhoz köthető. Egyensúlyt Minerva teremt azal, hogy állítása szerint benne mindez egyesül, hiszen vitéz, hatalmas a háborúban (*bellipotens*), ugyanakkor bölcs és szép is.³⁰ A bártfai kötet egészében Ferenc értékeit hangsúlyozza, Bálint ebben az egyetlen versben válik vele azonos súlyúvá, vagy talán még fölébe is emelkedik értékeinek oly arányos gazdagságával. Ezért választotta Rimay *Epicédiama* megírásakor szinte az egész mű argumentumának a latin nyelvű epigrammát és annak a magyar átdolgozását, hiszen annak értékrendjéből, látásmódjából a versciklus egyik paradigmája levezethető. Az epigramma

²⁹ Rimay János *Írásai, i. m.*, 8.

³⁰ Itt jegyezzük meg, hogy ebben a versben is megjelenik Pallasz Athéné és Minerva elkülönítése, két isteni személyként jelennek meg ugyanúgy, ahogyan azt az *Epicédiumban* látjuk. Ott ez némi értelmezési zavar forrásává is vált, amivel azóta sem tud mit kezdeni a Rimay-filológia, Tolnai Balog versében azonban nem okoz jelentős nehézséget.

azonban egyáltalán nem beszél Bálint haláláról, istenek közé kerülésének lehetőségét kedvezően ítéli meg, szinte természetes folyománya korábbi létének: az inkább jutalom, mintsem mártírium, áldozat; nem is szenvedésen keresztül vezet oda az út, hiszen a halhatatlanok akarják magukhoz emelni a halandót, *alkotói tehetsége által kerülhet az istenek közé, ennek révén következik be apoteózis*a. (A kötet többi versében is megjelenik olykor a lélek égbe emelkedése, amely a hírnév evilági jutalmának elnyerésével jár, ennek forrása azonban legtöbbször a fegyveres, katonai erények heroikus mértékű birtoklása.) Látásmódja sterilen antik, nyoma sincs benne a keresztényi értékrendnek. A bártfai kötet szinkretikus szerkezetében talán ez a vers kötődik legjobban – és kizárólag – az antikvitás paradigmájához, egyben antropológiai értékpolaritásának – ebben az irányban – egyik végpontja.

A következő vers ugyancsak Bálindra emlékezik; képességei hasonlóak az előbbihez: műveltség, híres alkotóerő, katonai bátorság, hőselelkűség, életét hazájáért (pro patria) áldozta. Mudronius András *De incerta morte* c. verse hasonlóképpen Bálint erényeinek számbavétele, itt is mitológiai személyek alkotják a párhuzamot: Herculeshez fogható vitézi kiválóságában, aki sok fegyveres győzelmet aratott, rettenthetetlen és elszánt volt. Ezért kaphat örök hírnevet, a hír csak a földi életben rövid és mulandó. A vak végzet, a párkák szeszélye olthatta ki dicső életét, emberi erő erre képtelen volt. Felbukkan a funeratíós irodalom gyakori toposza, amely a mulandóság legyőzhetetlenségét bizonyítja: hová lettek a leghatalmasabbak is, csillogó síremlékekkel, mérhetetlen földi javaikkal: ubi sunt? Itt Croesus példája mutatja a vanitatum vanitas örök igazságát. A 9–10. disztichon Leonhardus Mokoschinus műve, az első kronosztichonba rejti Balassi Ferenc halálának időpontját. A következő Bálint epitaphiuma; alcíme hangoztatja, hogy Bálint kegyesen, keresztény hitben halt meg. Ezt azért érdemes megjegyezni, mert a kötetben Bálint pietásos kegyessége alig kap hangot. Folytatja a mitológiai párhuzamok alkalmazását: Mars kezét, Janus fejét, Hercules végtagjait, Odüsszeusz szívét, Perszeusz termetét viselte Bálint, hogy a halálnál az élet dicsősége nagyobb lehessen;

a szülőföldért akart a katona meghalni: *Pro patrio voluit miles obire solo.*

Az utolsó gondolat igen fontos újdonságot tartalmaz, hiszen az *Epicédiumban* Bálint a mártíriumot keresi, amelynek döntő eleme a hazáért vállalt legsúlyosabb áldozathozatal. Ennek nem a hírnév-, dicsőségszerzés a meghatározó oka, jutalma sem annak elnyerése. Ez pedig nem a katonai sikerek függvénye, hanem lelki és erkölcsi vállalás működteti, amely a Gondviselés által néki kijelölt hivatástudatból táplálkozik. E fegyveres harc áldozata már *nem az evilági győzelem* esélyét helyezi kilátásba. A humanista változatban a hősi, katonai erényekkel végzett cselekvés irányultsága evilági volt: patria, gens, gloria, fama, laus. A mártíriomság eredendően számol az erők egyenlőtlenségével, az ellenfél túlerejével s a magunk halálraszántóságával, föllázdozásával. A mártíriumnak ez nem passzív változata, de a fegyveres erényeknek csak annyiban van létjogosultsága, értéke, amennyiben Isten bűnös – ám bűneitől szabadulni akaró – népe (hőse) pogányok elleni küzdelemben elszenvedett halálával önnön bűneitől megszabadulhat. Krisztusért és a kereszténységért vállalt mártíriumhoz vezető útnak tekinti a fegyveres harcot. Ez a gondolatmenet a humanista szemlélet bizonyos részelemeit fölhasználja, vállalja, azonban lényegesen módosítja is azokat, új értékek kontextusába helyezi. A mártíriomság e változata dinamikus szerkezetű, hiszen az arra törekvő a legodaadóbb, a legtöbbet kívánó emberi erőfeszítésre – fegyveres harcban akár a halálra – elszánt. A mártíriumért küzdőnek más a kockázata, mint az evilági értékekért harcolónak, hiszen nem leselkedik rá a bukás, megsemmisülés réme. Hősies cselekvésre, vakmerőségre éppen a mártírium lényege ösztönzi: minél jobban képes leszámolni saját szenvedéseinek visszatartó erejével, annál biztosabb és hamarabb bekövetkező ennek isteni elismerése, jutalmazása.

MAGNIFICI ET GENEROSI DOMINI D. VALENTINI
BALASSA de Gyarmath, in oppugnatione Strigonii hostium
globis prostrati et pie in fide Christiana defuncti. Anno 1594.

Belli fata VALENTINUM rapuere BALASSAM,
Qua jungunt socias Granus et Ister aquas.

Nam per utrumq; femur, dum promouet agmen in hostem,
Sulphureo canne fulmine tactus obit.
Ille manum Martis, Iani caput, Herculis artus,
Cor Ithaci, pondus gessit Abantiadis.
Ut vitae, sic laus mortis quo notior esset,
Pro patria voluit miles obire solo.
Ne trepida mortem bello delecta iuuentus,
Conspicuos semper magna ruina facit.

Ím a Balassákból most Bálint hullt el a harcban,
Itt, ahol összevegyül gyors Garam és a Dunánk.
Két combján, mikor épp a csatába rohant seregével,
Kéntüzü villámként sújtja le egy lövedék.
Kéz Marsé, feje Janus, tagjai Herculeséi,
Szíve Ulixesé, termete Perseusé.
És hogy a vég életénél szebb legyen, óhaja ez volt:
Érje hazájáért mint katonát a halál.
Válogatott ifjúság, harcban halni ne félj hát,
Hírnevet úgy se szerez más, csak a hősi halál.³¹
(Csonka Ferenc fordítása)

A 12. versben – hatvanhat soros disztichon – Martinus Moko-
schinus siratja el Balassi Ferencet, *amely egyben imádság is: ELEGIA IN OBITUM MAGNIFICI ET GENEROSI DOMINI illustrisque Herois, domini FRANCISCI BALASSA de Gyarmath, pie in Christo vita functi*. Ez alapvetően új hangot jelent a kötet-
ben, hiszen az imádságot: a kereszténység egyik legfontosabb
műfaját választja a szerző s ezzel a döntésével eltávolodik az ed-
digi versek meghatározóan antikizáló szemléletétől. Megnevezése
szerint ugyan elégia, azonban alapvetően az imádság tulajdon-
ságai jellemzik; valójában sajátos műfaji szinkretizmus bontako-

³¹ Moko-
schinus versének magyar fordítása Csonka Ferenc hagyatékából ke-
rült elő, amelyre Szentmártoni Szabó Géza hívta föl a figyelmet és bocsa-
totta rendelkezésemre, amelyet most köszönök meg; egyben sajnos egyetlen
olyan darabja a kötetnek, amelynek műfordítása készült. Ugyancsak Szabó
Géza említette, hogy emlékezte szerint Csonka Ferenc tervezte a bártfai
antológia több versének lefordítását, ezek azonban valószínűleg már nem
készülhettek el.

zik ki: hiszen a *genus mixtum* szintetizálja az *oratio suasoria* és a *precatio* kettősségét. Ez a retorika-poétikai kettősség viszont az antropológiai kettősség következménye: hiszen Ferenc a *virtus* és a *pietas* hőse volt. A kötet előző versei az antikvitás-reneszánsz műfaji rendszerébe sorolhatók: epigramma, epitáfium, elégia, epicédium. Ennek következményeként megváltozik az uralkodó értékrend, amit csak néhol színez az ókori mitológiát idéző szinkretizmus. A büszke hőeszokat – mindössze négy sorban – továbbra is Akhilleusz és Hercules jelenti, Ferenc Magyarország dicsősége volt, akinek elméje és keze hasonlított emezekéhez, karjaival mintegy tartja az eget a herculesi hős, így a háború nehézségét hőiesen ő maga viselte:

Hic fuit Hungariae decus aequiparandus Achilli,
Herculis illius mensque manusque fuit.
Fertque veluti humeris coelum Tyrinthus heros,
Sic belli molem fortiter ipse tulit.³²

A vers fogalomkészlete, érvrendszere a protestantizmus 16. századi világából származik, egy imádkozó közösség hangja szól, annak egyik tagjaként, szószólójaként viselkedik a költő mindvégig. *Ennek meghatározója a közösséget – a nemzetet – nyomasztó bűntudat, a bűnhődés gyötrelmének átélése, elfogadása, a bűnbánat és az isteni bűnbocsánat elnyerésének reménye.* Ez áthatja a 16. századi magyar protestantizmus költészetét, prédikáció-irodalmát, történetfilozófiai-teológiai szemléletét; gyökere – mint ismeretes – a wittenbergi melanchthoni-lutheri látásmód.³³ Kialakulását döntően meghatározta a török hódítása, magyarországi térnyerése, amelyet teológiai-történetfilozófiai kontextusban értelmeztek. A protestantizmus rendkívül gazdag antiturcica irodalma műfajok sokaságában fejezte ki ezt a gondolat-

³² DÉZSI, *i. m.*, 639.

³³ ÓZE Sándor, „*Bűneiért bünteti Isten a magyar népet*”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, 1991.

³⁴ IMRE, *i. m.*, különösen az *Opera antiturcica* 7.1 A „*lelkek felgyújtása*”-nak retorikai eszközei és *A reformáció szemléleti fordulata* c. fejezetek: 98–125.

komplexumot.³⁴ Ennek latin (részben német) nyelvű változatai ugyancsak elterjedtek a német reformáció irodalmában. A hazai neolatin költészetben is jelen van G. Purkircher, Sylvester János, A. Gerardus, P. Rubigallus, Kassai Dávid Zsigmond műveiben, azonban jóval sűrűbben találkozunk vele a magyar nyelvű irodalomban.³⁵

Igazságosan Istenem, igazságosan gyötörj, szorongass minket, bűnösöket bűnhődéssel, a szív vezérelje a gonosz élet igazi megutálását. A mi atyáinkkal vétkeztünk mi, a gyermekeik; ránk és atyáinkra fájdalmas bűnhődés vár.

Juste Deus, juste sontes nos plectis et urges,
Cor trahat ut vitae taedia vera malae,
Cum patribus nostris nati peccavimus et nos
Et patres igitur poena dolenda manet.³⁶

A kor magyarországi szerzőitől származó latin nyelvű irodalomban is bukkanhatunk hasonló párhuzamokra, ilyen Rákóczi Márton:

Sokszor vétkeztek szüleink, sajnos, kegyes Isten,
Ámde a vétkeikért majd mi, utód, lakolunk.³⁷
(Csonka Ferenc fordítása)

Sylvester János verses műve 1544-ben jelenik meg, szemlélete hasonló tulajdonságokat mutat: *De bello Turcis inferendo elegia*

³⁴ *Uo.*, 174–190.

³⁶ DÉZSI, *i. m.*, 638.

³⁷ RÁMK III. 1556-ban jelenik meg Prágában *Elegiae et epigrammata ad aliquot Nobiles et Doctissimos Viros, Mecaenatesq; fidelissimos* c. verseskötete. Addita est praeterea Lamentatio Ieremiae Prophetiae, quae hoc tempore quadrat ad acrumnas Pannoniorum, et gentium a Turcis oppressarum. Quae accidit propter impietatem, et crudelitatem Manassis, Regis Iuda, Cum abducerentur tribus a Nabuchodonosor. Az 50 sornyi disztichon a wittenbergi történetsszöveg tömény kifejezése. Vö.: OKÁL, Milostaus, *Martin Rakovsky und die Humanisten seiner Zeit*, Zbornik Filozofickej fakulty univerzity Komenského, Graecolatina et orientalia 9–10. 1977–78.

Rákóci, 1556. A verssorok száma szerint: 15–16.

„Ah, male peccarunt nostri, Deus alme, parentes,
Quorum peccati nos quoque poena manet.”

nunc primum et nata et edita. – *Psalmi, Deus venerunt gentes etc. Paraphrasis.* Gondolatmenetében a bűn–bűnösség–bűnbánat–bűnbocsánat fejeződik ki. Itt nem antikizál a szerző, mindent elöntő bűnök szögeznek sorsához a magyarságot. A mindenható Gondviselés az egyetlen törvényhozó, aki rettentő erővel sújt le a hűtlen, bűnös nemzetre, aki atyái sorozatos vétkei miatt is szenved. E büntetés eszköze a török, s hiába vonulnának ellene Akhilleuszok, Hektorok és Scipiók erejével a vitézek, csak az Úr irgalmában és a magunk bűnbánatában reménykedhetünk.

„Ránk nehezednek atyáink vétkei: hajdani vétkek,
joggal vonták ránk rettenetes haragod.
Jöjj, és légy segedelmünk, törteknek, kegyes Isten,
Hísz te teremtsz békét, s védve te is növeled,
és a te neved dicsőségéért ments meg minket!
És bocsásd meg vétkeinket a te nevedért.
Végre bocsásd meg, tévelygőknek, botladozásunk,
s fényleni láttassál mind a világ helyein.
Végy körül inkább irgalmaddal minket azonnal,
ments meg, mert immár szüntelenek bajaink.”³⁸

(*Csorba Győző fordítása*)

A bűnbánatra való fölhívásnak és a bűnbocsánat elnyerésének lehet fontos segítője a *könyörgés*, csak ennek van esélye a török ellen.

1583-ban jelenik meg Bártfán Pilcius Gáspár *Meditationes Piaae, vario metri genere ex Euangelii concinnatae; quibus etiam alia quaedam pia carmina sunt adiecta* c. verseskötete.³⁹ Az eddig még kellően figyelemre nem méltatott kötet – bevezetőjének retorikai szemléletével, verseinek meglepő formagazdagságával –, több zoltárátköltés között, közli a 79. parafrázisát is: „*Psalmus LXXIX. Deus venerunt gentes in haereditatem tuam.*” A felvidéki felekezeti csatározásokban is jelentős szerepet vállaló református szerző ezt a versét is – akárcsak az egész kötetet –

³⁸ *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták*, kiad. KLANICZAY Tibor, ford. Csorba Győző, Bp., 1982, 360–361.

³⁹ RMK II. 171.

Rueber János felső-magyarországi főkapitánynak ajánlja, akinek 1576–1578 között udvari papja volt. Rueber többször is részt vett törökellenes harcokban személyesen, sokszor pedig azokat előkészítette, szervezte. A jambikus 7-es, 8-asokban írott zsoltár elé négysoros disztichont illeszt a szerző. Ez a törökverő hőst ünnepli, egyben a zsoltár értelmezését is adja. Eszerint az továbbra is *a legfontosabb imádság* szerepét tölti be a pogánnyal harcolva, ebben a wittenbergi hagyományokat követi: *a bűnbánó imádság lehet a siker föltétele*. Ezt azonban kiegészíti a hősi, fegyveres harcot vállaló életre biztatással: *kapcsold az imádságot össze a kard és fegyverek heroikus erejével! Mert példák mutatják: van, hogy az imádság, máskor a fegyverek vezethetnek sikerhez.*

*„Iunge preces gladiis, Heros insignis, et armis,
Sic expugnari Turcica castra queunt.
Exemplo docet hoc princeps Iesseus, ab hoste
Qui prece, qui gladio multa trophaea tulit.”⁴⁰*

A bemutatott párhuzamok bizonyítják, hogy az 1595-ös bártfai antológia szorosan kapcsolódik a hazai – s azon keresztül a német – neolatin költészethez, s ezek regisztrálása éppen az értelmezői kontextus megteremtése szempontjából elengedhetetlen.

Mokoschinus így folytatja a vers gondolatmenetét: már átéljük a fájdalmas bűnhődés gyötrelmét, amikor Mars haragja legyűri, elpusztítja a legkiválóbb főrangúakat, ezek közé tartozott mostanában Balassi Bálint és vitéz testvére: Ferenc, akit barbár tatárok gyilkoltak le. Ezt követően hosszadalmasan részletezi a rajtuk pusztító török kegyetlenkedéseit, ehhez a németországi antiturcica irodalom kedvelt retorikai eljárását alkalmazza: *flammatio animarum contra Turcas* – a lelkek felgyújtása a török ellen.

*En furit et nostris cervicibus imminet hostis
Barbarus, ut nostro sanguine pascat equos.*

⁴⁰ PILCIUS, 1583. Lijr.

Igne, globis, arcu, gladiis instructus et hasta,
Horrendum Martis tristia bella movet.
Utque locustarum segetes depascit acervus,
Sic patriae nostrae depopulatur agros.
Neve queat quisquam afflictis succurrere rebus,
Undique Tartareum fortiter agmen agit.
Clausit utrumque latus patriae, quo lumina flectis
Cumque, hostem immanem aspicias esse prope.⁴¹

Nagyon fontos jellemzőként emlegeti, hogy fenntartója volt a hazának, oltalmazója és megerősítője a békének, benne a hőslélekűség és a hit virágzott. Igazi protestáns hitvallóként jellemzi Ferencet, egyértelmű és határozott protestáns érveléssel beszél a hit jellemzőiről, *megjelenik a Szentírás, mint kizárólagos üdvforrás, a sola Scriptura reformátori alapelve is*. Az igaz hit méltán Krisztusé, amely nem embereken alapszik, hanem azon, amit Isten Szentírása tanít. Meglepő módon Balassi Ferencet a protestáns hit olyan védelmezőjeként mutatja be, aki gyűlöli az új szekta szennyos mocskát, amelyik Jézus nevében sok szörnyűséget eltakar. (Pontosan nem határozható meg, hogy itt mely irányzatra gondolhatott a szerző, talán a jezsuiták sem zárhatók ki.) Most sem a végzet emelte fel véletlenül (non est temere fatis sublatius) a csillagokhoz, hanem hogy meghalt, a gondviselő Isten végzése szerint halt meg.

Sustentator erat patriae, protector et auctor
Pacis, in hoc virtus floruit atque fides.
Vera fides merito Christi quae nititur et quam
Non humana, Dei sed sacra scripta docent.
Oderat illuviem Sectae Coenumque novellae,
Quae titulo Jesu plurima monstra tegit.
Nunc non est temere fatis sublatius ad astra,
Quod periit, periit sed statuente Deo.⁴²

⁴¹ DÉZSI, *i. m.*, 638.

⁴² *Uo.*, 638.

Halál, a meghaló lesz a győztes, téged legyőz és rátör az ellenség tömegeire: eleven-élő dicsőséggé válik ebben a háborúban. Most a leghatalmasabb hősök között örvend a csillagok között, mutogatva vitézségének ragyogó jeleit. Nyugalmát nyerte el a test a föld alatt, a csillagnak lesz az örököse a lélek, a földön pedig messze terjedő hírneve virágzik és él győztesen. Ennek a résznek a szemlélete szinkretikus jellegű, hisz itt eltűnt a bűnbűntudat-bűnbánat-bűnbocsánat keresztényi szerkezete: test és lélek elszakad egymástól, ez már nem is annyira lélek, hanem a hírnév és dicsőség spirituális hordozója. A vers zárása azonban újra visszatér a kezdés alaphangjához, fölerősödik az imádkozó hangvétel. Támadj fel, Uram, a hazug népet törd össze, mert mi a te néped vagyunk (nos tua turba sumus). Büntető kezéd vedd el rólunk, Uram, amellyel a büntetés csapásait osztod és üdvözíts minket a te egyszülött fiad szeretetében. Adj erős lelket, adj rettenthetetlen szívet a katonáknak, hogy győzzenek, egyedül te légy a vezére és védelme a tieidnek. Így a szerencsés győzelem ragyogó diadalra vezet, a te dicsőséged örök üdvösséggel felemel.

Nunc inter summos heroas gaudet in astris,
Militiae monstrans fulgida signa suae.
Corpus habet requiem sub humo: fit sideris haeres
Spiritus: in terris inclita fama viget...
Surge, Deus, spuriam gentem contuinde fugaque
Adsere nos, quoniam nos tua turba sumus:
Ach averte manum, qua poenae fulmina vibras,
Et salva Nati nos in amore tui.
Da fortes animos, da nescia pectora vinci
Militibus, dux sis solus et umbra tuis.
Sic aget insignem victoria laeta triumphum,
Aeternaque tuus laude feretur honos.⁴³

Látásmódja fontos mozzanatokban rokon a magyar nyelvű költészet műveivel:

⁴³ *Uo.*, 639.

„Az te nepeidet Uram immár szand meg,
az te ostorodat tölünc immár vond meg,
te nagy haragodat szent Atyam enyhíts meg,
Gyülekezetedet immaran építs meg.”⁴⁴

Láthatóan kettős paradigma jelenik meg: részint a bűn-bűnhődés-bűnbánat-bűnbocsánat szerkezete érvényesül, amelyben bűnbánattal-imádsággal remélhetjük a Gondviselés kegyelmét, bűnbocsánatát; másrészt az isteni segítséggel kapott vitézi erény, és méltán elnyert hősi virtus teheti képessé a magyarságot az ellenséggel szembeni eredményes küzdelemre. E küzdelem úgy szerez örök dicsőséget és hírnevet, hogy üdvösségre is segít. A fegyveres küzdelem eszerint nem esélytelen és értelmetlen, hanem eredményt hozó és célja nem is a mártíriumra való készülés. A mű látásmódja viszont ezzel a dualitásával sokkal inkább rokona a német reformáció latin nyelvű költészetének, mintsem a hazai magyar nyelvű verstermésnek. Föltétlenül igazat kell adnunk *Turóczi-Trostler Józsefnek*, amikor a magyarság törökellenes küzdelme erkölcsfilozófiai megítélésének humanista és protestáns irodalmi változatát egymástól elkülöníti: „A humanizmus elhomályosítja a gondolat (ui.: hogy a magyarságot nem a fátum, hanem bűneiért a Gondviselés sújtja a törökkel; I. M.) erkölcsi vonatkozásait, a »tragikus vétség« magvát, inkább csak arra szorítkozik, hogy *esztétizálja, heroizálja a küzdelmet és eseményeit*. A reformáció viszont újra etikai tartalmat önt a heroizmusba, újra jogaiba iktatja a bűn és bűnhődés dialektikus folyamatát [...]”⁴⁵

A 13–14–15. vers továbbra is Ferencnek hódol: hadi győzedelmi jelet ír Stanislaus Mokoschinus: *TROPHAEUM MAG. D. FRANCISCI BA.*; utána akrosztichonos vers hirdeti ugyanettől a szerzőtől az eltemetett emlékezetét: *MAGNIFICO AC GENEROSO D^{no}, D. FRANCISCO BALASSA de Gyarmath, heroi fortissimo, athletae, propugnatori et defensori patriae Hungariae*

⁴⁴ HUSZÁRGÁI, *A keresztyeni gyülekezetben való Isteni diczeretec es Imadsagoc*, Komjáti, 1574. /3. LXVII/v.

⁴⁵ TURÓCZI-TROSTLER József, *Az országokban való sok romlásoknak okairól = Magyar irodalom, világirodalom: Tanulmányok I.*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1961, 154.

constantissimo, post explorationem castrorum hostilium in insidiis sibi positis animose cum Tartaris praelianti, ac demum exanimi facto viriliter occumbenti, die 11. Julii iuxta vetus Calendarium, anno Domini 1594. MNEMOSYNON SEPULCRI; ALIUD. Most van szükség a virtusra, védelmezni a hazát a török ellen, akinél kegyetlenebb ellenség még nem volt soha Pannónia tájain. Ó, vezér és legkiválóbb vitéz: Ferenc! Sebeidbe behalsz, a háborúnak kétségtelenül ez a legszebb virtusa. Krisztusért szent dolog véres, erőszakos halált vállalni; tehát milyen győzelmi jelet kell állítani neked? A hit legyen annak a zászlaja, a kegyesség a pajzsa, sisakja a kiváló hősiesség, a dicső hírnév neked diadalszekerét adja, amivel a csillagokig emelkedik életed, világszerte dicsőséggel emlegetnek, legkiválóbb vitéz.

Hoc virtutis opus, patria defendere contra
Vim Turcae, quo non crudelior hostis in oris
Pannoniis: o dux et praestantissime miles,
FRANCISCE...

Pro Christoque necem sanctum est subiisse cruentam,
Ergo Trophaea tibi quae sunt statuenda? Fides sit
Vexillum, pietas clipeus, galea inclita virtus,
Fama tibi currum praebet, quo vectus in astris
Vitam agis, in mundoque cluis fortissime miles.⁴⁶

Krisztianizált hőroszként jelenik meg Ferenc, aki a hősi erények arzenáljával rendelkezik a Megváltóért, azonban megilleti őt világszerte ragyogó dicső hírneve. A bemutatott győzelmi jel fölismerhetően *emblematis* *sajátosságokat mutat*, a zászló, a pajzs, a sisak és a diadalszeker gyakori emblématárgy (amelyek a sír, a temetkezési hely díszei is), azokkal sokszor találkozhatunk a korszak emblematisájában (Sambucus, Alciati, etc.).

A hazai funeratiós költészetben is megjelennek hasonló alkotások. Kassai Zsigmond Dávid 1584-es kiadású *Consolatio Davidis Sigemundi Cassoviensis c.* kötete erdélyi arisztokratákat búcsúztató verseket is tartalmaz, ebben egész sorozatot találunk, amely a főrangúak funeratiójához azok zászlóinak – erősen emb-

⁴⁶ DÉZSI, *i. m.*, 640.

lematikus jellegű – leírását használja föl: *In vexillum m. Ladislai Giulaphidae, De eodem, In vexillum m. Nicolai Telegdi, patris N. T., In vexillum Joannis Telegdi, fratris N. T., In vexillum ejusdem...*⁴⁷ A Forgách Simont parentáló 1598-as latin nyelvű verseskötetet Joannes Bocatius szerkesztette és részben írta: *Musae parentales... Simonis Forgacz, liberi baronis de Gymes... placide et pie 20. Septemb. anno MDXCVIII. demortui.*⁴⁸ A kötet két verse ugyancsak hasonló szemléletű, a zászlót és a fegyvereket építi be a szerző gondolatmenetébe: *In vexillo – Aliud ibidem.* A kötet záróverse pedig a Forgách család fegyvereinek verses leírásával illeszkedik a funeratiós költői műfajok közé: *In arma inclytae Forgacianorum gentis.* Valerianus Mader szerkesztette azt a viszonylag terjedelmes latin nyelvű költői antológiát, amely 1588-ban Galgócon jelent meg: alkalmi és mintaversek gyűjteménye, a funeratiós műfajsoportban megtaláljuk a gyászolt személy vagy család címerpajzsainak leírását.⁴⁹ Szepsi Korotz György *Basilikon dőron* c. nevezetes fejedelmi tükre (1612, Oppenheim) latin nyelvű verses függelék tartalmaz, amelyben Bocskai István fejedelmet, Homonnai Drugeth Bálintot és Mágócsy Ferencet funeráló verseket találunk. (Ez a verses gyűjtemény is mutatja, hogy a hazai körülmények között mily szerényen és megkésve jelenik meg ez az irodalmi-kulturális reprezentációs forma.) Itt a Bocskai István zászlójára írt epitaphium latin és magyar nyelven olvasható (*Albae-Juliae Transsylvanorum vexillo inscriptum, Gyula-Fejér-Waratt Erdelyben, zaszlojara iratt*), majd J. Rimai egy hozzá intézett latin verse.⁵⁰

⁴⁷ Sigemundus David Cassoviensis, Consolatio Davidis Sigemundi Cassoviensis. Dialogus, quo praesides Transylvaniae suorum morte dolentes consolatur, Claudiopoli, 1584. RMK II, 180.

⁴⁸ RMNY 817.

⁴⁹ RMNY 611.

⁵⁰ RMK I, 436. A Trend RMK 280 jelzetű példányát használtuk. Homonnai Drugeth Bálint egyik verses búcsúztatóját Tolnai Balogh János írta. Rimay János epitaphiumának szövegét (és néhol pontatlan prózai magyar fordítását) Eckhardt Sándor közli kritikai kiadásának 88–89. lapjain, a rá vonatkozó jegyzetek a 201. lapon olvashatók. (Ács Pál [1992] valamilyen okból nem közli ezt a latin verset.) Újbóli közlésével szemléltetni kívánjuk, Rimay maga hogyan művelte azt a latin nyelvű költői gyakorlatot, amelynek reprezentatív alkotásait a bártfai kötet adta közre.

Mokoschinus verse némely vonatkozásban párhuzamot mutat Rimay *Epicédium*ának első propositiójával ott, ahol a hírnév diadalszekere jelenik meg: „...Superos suplicissime orat, ut masculi sui animi vigorem residuum atque Martii spiritus reliquias sic collocare liceat, ut gloriae ala elevatus, ut famae currui impositus, laudum perpetuarum orbita Solum Christianum findat...” – „...könyörögve kéri az égieket, hogy férfias lelke megmaradt erejét és harcias szellemének maradványát úgy használhassa fel, hogy a dicsőség szárnyára emelve s a hírnév szekereire ülve az örök dicsőség keréknyomával szántsza a kereszténység földjét...” (*Pirnát Antal fordítása.*) A 14. vers már címében közli Ferenc halálának pontos körülményeit, dátumát (a régi naptár szerint 1594. július 11., az új szerint 22.), elismerő titulusok sokaságával koszorúzza: heros fortissimus, athleta, propugnator et defensor patriae Hungariae. Szemléletében visszatér az antikizáló jelleg, pontosan leírja a végső összecsapást és hősiük gyötrelmes kínját; vele talán a kegyetlen ellenségtől szenvedő Hungária utolsó

Ille ego magnanimis HEROS virtutibus ortus
 Inclyta Pannoniae Christe corona tuae.
 Fida, tuo postquam pro nomine praelia gessi,
 Armaque pro Patriae digna salute, tuli.
 Te Duce jam Victor, Patriamque ruentibus armis
 Suspendi adversae tristia bella manus.
 Nunc victus valido non Marte, sed arte veneni,
 Pro Patria, Victor, vincor ab arte, solo.
 Christe mihi, mihi Christe salus, mea Christe voluptas,
 Cujus eram vivus munere quicquid eram.
 Da (dare namque potes) dum molliter ipse quiesco
 Succedat laudi fida corona tuae.
 Qua Duce Pannonicas tua gloria sancta per oras
 Crescat, in immensum multiplicata decus.

A vers azért is érdemel figyelmet, mert bonyolult-szokatlan narrációs eljárást alkalmaz: a sírjában nyugvó, halott Bocskai szavait végig egyenesen Krisztushoz intézi, nem pedig a szokásoknak megfelelően valamely vándorhoz. Ez az eljárás Bocskait elcve Heros Christiként, Krisztus bajnokaként értelmezi, aki szokatlan önérzettel fejezi ki és részletezi hősi erényeit, ugyanakkor rajongó szeretettel fordul Krisztushoz és várja bizonyosan elnyerhető üdvösségét. *Magyarország Krisztus Pannóniájaként jelenik meg, a jól ismert Propugnaculum Christianitatis toposz egyik változata szólal meg. E gondolatok némelyike jelen volt az *Epicédium* látásmódjában is.*

védoszlopa dőlt ki. Nyolcsoros hypotiposis részletezi Ferenc halálának eseményeit és kínjait. A 15. epigramma a test és lélek szétválását mutatja be, a lélek győzedelmesen emelkedik a csillagok közé.

4.

A 16–17. vers összefüggő egységet alkot: mindkettő a funerációs költészet bonyolultabb formáihoz tartozik. Az első tulajdonképpen Bálint siratása, de ezt Ferenc testvére végzi: erre utal az alcím is, *LUGUBRIS APOSTROPHE*, emellett pontos tájékoztatást kapunk Bálint halálának színteréről, az eseményről. Ferenc maga előtt látja a Léthe partjain álmatlanul imbolygó árnyat, aki pedig hazájáért, hazája iránti szeretettől folgyúlva harcolt hősiesen a törökökkel. Vitézségével hatalmas, kegyességében méltóságteljes, megölték érdemtelenül, az ősi kegyesség ragyogása, a régi hit védelmezője és hatalmas patrónusa; Phoebusnak, a múzsáknak és Pallasznak híres kegyeltje, ezen a ponton jelenik meg – igaz, kisebb súllyal – a költőre való utalás, a vers egészében a hérosz méltatása jóval meghatározóbb nyomatékú. De mit használ a hosszan tartó fájdalomnak engedni, mit használ a könny? Nem lehet az életet visszahívni, sem a végzetet elmozdítani, amikor te, fivérem, az istenek mennyei, csillagkoszorúzta fellegrárában, az égi lakók társaságában örvendezve, jókedvűen a békét élvezed. Tetteinek tündöklő dicsősége halhatatlan lesz, virágozni fog a te kiváló hősiességed és téged, Balassi, kései évszázadok csodáló ivadékai emlékezetükbe visszaidéznek, az utódok felelevenítik a te kiválóságaidat, és halálod után élni fog örökkévaló neved.

Qui dum pro patria, patriae succensus amore,
Fortiter oppugnat Turcas et castra lacessit.
Marte potens, pietate gravis, virtutibus auctus,
Occidit immeritus, pietatis splendor avitae,
Factus et antiquae fidei defensor et ingens
Patronus: Phoebo, Musis et Pallade clarus.
Sed quid longaevo juvat indulgere dolori?

Quid prosunt lacrimae, gemitus, suspiria luctus?
Nec vitam revocare valent, nec fata movere,
Cum tu siderea, frater, jam laetus in arce
Inter coelicolas divorum pace fruaris,
Cujus et insignis gestarum gloria rerum
Immortalis erit, florebit et inclyta virtus
Ac te BALASSY seri post secla nepotes
Mirantes referent, repetent tua facta minores,
Vivet et aeternum ferris post funera nomen.⁵¹

Az antikvitás jellemzői határozzák meg a vers szemléletét, csak elvétve jelenik meg szinkretizmusra valló keresztény elem. Bálint lelke a Léthe környékén bolyong, a megrajzolt alvilági színtér is az ókorból ismerős. Bűnökről szó sem esik, nem is ez magyarázza pusztulását, hanem a vad, könyörtelen és szörnyű halál: o fera mors, o mors crudelis et atrox, valamint a vak végzet. Pártfogói is hírneves isteni személyek: Pallasz Athéné, Apollón és a múzsák. Halálával tulajdonképpen átlép a halandók világából a halhatatlanokéba, hírnév és dicsőség jutalmazza (insignis gloria), az olümposziak közé emelkedik: s az isteneknek kijáró attribútumok birtokosa lesz: immortalis erit, aeternum nomen. A szerzők – a turóci jezsuita kollégium poétai klasszisának diákjai – Bálintot a régi hit áldozatos vallójának és patrónusának nevezik (pietatis splendor avitae, Factus et antiquae fidei defensor et ingens Patronus); e konfesszionális utalás halványan célozhat Balassi katolizálására. A vers retorikai-poétikai eljárása viszont izgalmas feszültséget hoz létre, hiszen az előbbieken markánsan protestáns jellemzőkkel mutatta be Ferencet Martinus Mokoschinus műve, a turóci jezsuiták pedig ugyanennek a Ferencnek a szájába adják Bálint katolikus konfesszionális érényeinek a dicséretét. Ezt az eljárást úgy is értékelhetjük, hogy az aposztrophéval diszperzebbé válik Ferenc felekezeti karakterisztikuma, Bálinté viszont legitimitást kapva növekedik. (Azt nehezen tudnánk most eldönteni és bizonyítani, hogy ebben mennyi volt a tudatosság a turóci jezsuiták részéről, mennyire szándékos, hiszen a kötet egészének konfesszionális karakte-

⁵¹ DÉZSI, *i. m.*, 643.

risztikuma enyhe polémiákban formálódik, amit szerkesztői elvek – úgy látszik – nem kívántak fékezni vagy korrigálni.) Ezt a mozzanatot azért is érdemes regisztrálni, mert korábban már megfigyelhettünk egy hasonlóan konfesszionális tartalmú megnyilatkozást, amikor az evangélikus Martinus Mokoschinus kárhoztatta azokat a gyalázatos új szektákat, akik Jézus nevével rejtik el szörnyűségeiket: *Oderat illuuiem Sectae Coenumque novellae, Quae titulo Jesu plurima monstra tegit*. E megnyilatkozásokban talán már a később megszilárduló konfesszionális magatartás legkorábbi nyomait figyelhetjük meg, vagyis a Balassi-utóélet protestáns és katolikus változatainak legkorábbi jeleit.

A bártfai kötet szerzői között találunk protestánsokat (evangélikusokat, reformátusokat) és katolikusokat egyaránt, ami lehet természetesen e felvidéki kései humanizmus interkonfesszionális magatartásának jele, azonban úgy is értelmezhetjük e szerzőnévsort, hogy a jezsuiták demonstrálni kívánták jogosultságukat a konvertita Balassi Bálint szellemi örökségére; egyben úgy is szemlélhetjük a kötetet, hogy a 17. században kiteljesedő protestáns és katolikus Balassi-hagyomány első – halványan megjelelődő – dokumentuma. (A kötet jezsuita és protestáns szerzőinek arányáról már Eckhardt Sándor is beszélt: „A jezsuitákkal tartott szoros kapcsolataira jellemző, hogy a fintai Darholz Kristóf gyűjteményébe, hol a sárosi nemesúr a két Balassi testvér emlékéért egy halotti énekgyűjteménnyel óhajtotta megörökíteni, a turóci, vagyis znióváraljai jezsuita kollégium poézist tanuló növendékei szállították a legnagyobb kontingest... A többi költőt Liptó szolgáltatatta, Balassiék vármegyéje... De a legtöbbet a znióváraljai (turóci) jezsuita gimnázium növendékei adták: hiszen az ő emberük állt Balassi Bálint mellett utolsó perceiben, de lehet, hogy meg is fordult náluk a költő, hiszen részletes beszámolót adnak humanista ismereteiről.”)⁵² Eckhardt számítását azonban nem fogadhatjuk el, hiszen bizonyosan csak a 16. és 23. versről állítható a jezsuiták szerzősége, néhány más esetében legfeljebb csak feltételezhetjük azt. Azonban még ezzel együtt sem teszi ez ki a szerzők többségét. Ezt a feltevést erősíti az is, hogy

⁵² ECKHARDT, *i. m.*, 103–104, 137.

Bálint konfesszionális magatartását-értékeit a katolikus szerzők a katolikus konverzió irányából jellemzik, értelmezik, méltatják, Ferenc vallási erényeit pedig nagyon markánsan – valószínűleg túlméretezetten – protestáns szemszögből rajzolják meg a hitújításhoz tartozók.

Az utóbbi időben Balassi Campianus-fordításának hasonmás-kiadása és vizsgálata során esett szó a bártfai kötetről. Érthető, hiszen 1606-ban már egyértelműen beszélhetünk a Balassi-utóélet markánsan kirajzolódó katolikus ágáról, amelynek meghatározó állomása Campianus *Tiz okainak* kiadása. Kruppa Tamás és Hargittay Emil is az ehhez vezető folyamat egyik korai elemeként tartja számon a versgyűjteményt, Hargittay így fogalmaz: „A költő halála utáni jezsuita recepció lehetőségét mutatja az az epitaphium-gyűjtemény, amelyben Balassit protestánsok és katolikusok együtt siratják-dicsőítik.”⁵³ A Campianus-fordítást és a bártfai kötetet az is összeköthette, hogy Dobokay Sándor – aki jelen volt Balassi esztergomi halálos ágyánál, biztatta a költőt Campianus művének lefordítására, utóbb pedig maga pótolta ki a hiányzó részeket és készítette el a kiadást – jól ismerhette a znióváraljai jezsuitákat, maga ott többször megfordulhatott, és bizonyára ösztönözte a készülő versgyűjteménybe tervezett művek megírását. Tudjuk ugyanis, hogy Dobokai Pázmány megbízásából három évig a filozófiai stúdiumokat végezte Bécsben. Eközben kapta az újabb sürgős feladatot, 1592–93-ban kénytelen volt megszakítani egyetemi tanulmányait. A vészesen megfogyatkozott számú hazai rendtagok megsegítésére az akkoriban megszilárduló turóci jezsuita kollégium szervezésére kapott megbízatást. 1593 második felében bizonyosan továbbra is a Felvidéken tevékenykedik, a másik nagy rendi központban: Vág-sellyén lesz prédikátor. 1594 elején lesz katonai lelkipásztor s így kerül táborig lelkész-ként május-júniusban az Esztergomot ost-

⁵³ HARGITTAY Emil, „*Te katonád voltam Uram es az te sereghedben iartam*” = BALASSI Bálint–DOBOKAY Sándor, *Campianus Edmondnak tiz okai*, szerk., utószó HARGITTAY Emil, Bp., Universitas Kiadó, 1994, 243–244, 271–272.

romlók táborába.⁵⁴ 1594-ben megint Turócon találjuk Dobokayt, életrajzi följegyzéseiből derül ki, hogy a karácsony előtti napon megrendült lélekkel prédikált itt a mártíriumról általában és Jézus születésének közelgő örömnépén.⁵⁵ Ráadásul a túróci jezsuita rendház azért is volt kiemelkedően fontos, hiszen 1586-ban itt vetették meg lábukat először a Jézus Társaság szerzetesei (búsán jövedelmező adományhoz – a megüresedett prépostság javaihoz – jutottak), szellemi offenzívájuk jelképes értékű volt, amelynek egyik első demonstratív gesztusává vált a Balassiak halálára készülő kötetben való méltó szereplés.

A bártfai antológia ezen óvatosan heterogén konfesszionalitása bizonyos polaritást is létrehozott: Ferenc határozottan protestáns és az egész kereszténységre, de saját felekezetére vonatkozóan is hitvédő jellegű. Bálint vallási jellemzése jóval szegényesebb, de éppen Ferenc religiozitásának rajza/ábrázolása mellett, annak szimmetrikus megfelelőjeként halvány katolikus sajátosságait érzékelnünk kell. Az egész kötetben egyébként végig jelen vannak a vallásos értékek, ezek három típusba sorolhatók: leggyakrabban általános keresztény religiózus jelentésűek speciális felekezeti karakterisztikum nélkül, olykor szembeállva a törökkel fordulnak elő. (A 18.-ban: Turcae, Flagitium, fraudes, telum, moliminia, casses, / Religione, armis, virtute, labore fideque/ Everti... A 22.-ben: Relligione potens. A 9.-ben: Marte perit, nam Marte Deo servire putabat Esse bonum.) Második változatában határozott és markáns protestáns felekezeti jelentéssel találkozunk, a harmadik esetben pedig katolikus színezetű. Ferenc ke-

⁵⁴ Antal MOLNÁR, *Sándor Dobokays autobiographische Aufzeichnungen (1620)*, Roma 1997 (Archivum Historicum Societatis Iesu, Extractum e vol. LXVI), 76. „Propter Hungariae necessitatem, d. h. wegen der geringen Zahl ungarischer Ordensmitglieder, die man in das Jesuitenkolleg nach Turóc hätte senden können, mußte Dobokay sein Studium für einige Zeit unterbrechen. Wahrscheinlich kam er bereits in der zweiten Hälfte des Jahres 1593 nach Ungarn, betätigte sich vorerst als Prediger in der Residenz von Sellye und wurde im Frühjahr 1594 Militärseelsorger. Er war auch bei der Belagerung von Gran zugegen (Mai-Juni 1594).”

⁵⁵ *Uo.*, 84.: „1594. Cum Turocii pridie Nativitatis Dominicæ ex Martyrologio recitaretur: In Betlehem Judæ Nativitatis Domini Nostri Jesu Christi secundum carnem etc., quem sensum animi habuit! quam plenum lætitiæ, quam auctum, quam pectus exaggeratum!”

resztényi-religiózus értékei igen gazdagon fejeződnek ki, ennek részét képezik a törökkel szembeni hősiességre ösztönző, heroikus harcot vállaló attitűd jellemzői, azonban fontos rétege ennek a wittenbergi történet szemléleten nyugvó, bűn-bűntudat-bűnbánat-bűnbocsánat elemeire építő – részletesen kifejtett és jellemzett – látásmód. Azaz: a 16. század protestáns religiozításának igen széles spektruma megjelenik, amely jelen van a korszak hazai és németországi latin és magyar nyelvű irodalmában. *Bálint religiozítása ezzel szemben sokkal egyszerűbb, jelzészerű, meghatározója a pogánnyal való szembenállás, mozgósító erő; nyoma sincs viszont benne valamely bűntudatnak, így a bűnbocsánat elnyerésének vágya és reménye is szükségképpen hiányzik.*

A 17. vers címe szerint is prosopopoeia, vagyis personificatio, azaz megszemélyesítés, amiben Bálint halott testvérét, Ferencet siratja. Szemlélete teljes egészében antikizáló, jól ismert intertextusok bukkannak föl benne, amikor a mindent lebíró halált mutatja be:

Et pauperum casus et altus
Mors pede pulsata utroque turres.⁵⁶

A Carminum Liber Primus L Sestiushoz intézett verse képezi ennek az alapját:

pallida Mors aequo pulsata pede pauperum tabernas
regumque turris.

(Hor Carm 1.4.13–14.)⁵⁷

A 18. *TROPHAEUM VALENTINI BALASSY* c. vers Bálint győzedelmi jelét a bravúros paralellismus membrorum retorikai szerkesztéssel mutatja be, ugyanez egyben szimmetrikus párja a korábban látott *Trophaeum Mag. D. Franmcisci Ba:* című 13. költeménynek. Az első sor a legtöbb ellenséget, bajt, ártalmat

⁵⁶ DÉZSI, i. m., 644.

⁵⁷ „Egyformán bezörög kalyibáknak az ajtain s királyi kapún a sápasztó Halál.” (Ford. Justus Pál)

hozó erőket, a második sor ezek eszközeit, a harmadik pedig az ellenük eredménnyel használható védelem módszereit sorolja föl. Az eretnokség vétkét, gaztettét vallásos buzgósággal pusztította el Bálint, a török csalárdságát fegyverekkel leigázta, Mars és a háború dárdáit vitézi erényekkel visszanyomta, az alvilág erőfeszítéseit fáradságos munkával legyőzte, Ámor és a szerelem cselvetésein hittél felülkerekedett. A szöveg mintegy vertikálisan és horizontálisan is szerveződik, hiszen az összetartozó fogalmak az egymás alatti sorokban függőleges irányban összeolvadva képeznek jelentést, de horizontális olvasatuk is értelmes jelentést ad.

Haereseos, Turcae, Martis, Plutonis, Amoris,
Flagitium, fraudes, telum, molimina, casses,
Relligione, armis, virtute, labore fideque
Everti, domui, pressi, vici, superavi...⁵⁸

A felsorolásban két elem érdemel fokozottabb figyelmet. Az eretnokség első helyen való említése és kemény elmarasztalása aligha magyarázható másként, mint a konverzió perspektívájából, a kötet és a korszak nyelv- és fogalomhasználata is ezt valószínűsíti, ez fejeződik ki a turóci jezsuiták szemléletéből is. A versben ez semmiképpen nem keveredik a törökökkel, hiszen azok az első sor második szavában önállóan jelennek meg. Ugyancsak figyelmet érdemlő az első sor utolsó szava, miszerint Bálint a szerelem és Ámor hálóját és cselvetését ugyancsak legyőzte és azon felülkerekedett: *Amoris casses fideque superavi*. Ennek a gondolatát viszi tovább a következő két sor, amely bővíti a szerelemből eredő testi vágyakkal eredményesen küzdő Bálint erőfeszítéseinek leírását, eszerint „legyőzte volna ugyanis az ifjút az ostoba hús, de ezt isteni segítséggel – a magasban mennydörgő szavával – megszeliđítettem.” Ez a kijelentés éles ellentétben áll a kötet elején már vizsgált Tolnai Balog János-epigramma szemléletével, hiszen ott az egyik legértékesebb isteni ajándék a benne élő szerelmi érzés képessége volt, egyértelműen gazdagító –

⁵⁸ DÉZSI, *i. m.*, 644.

istenek által is megirigyelt – adomány. Itt viszont határozottan elutasítja azt a szerző, egyértelműen negatív érték kategóriának tekinti, hiszen Bálint ellene folytatott harcának hatékonyságáról és sikeréről beszél. Ez az álláspont viszont azt bizonyítja, hogy már ekkor valamilyen megosztottság létezhetett Balassi szerelmi költészetének megítélése körül, hiszen az idézett két vélemény egyértelműen erre utal, egyben a bártfai kötet e később is meglévő polémiának első írásos dokumentuma. Az utolsó három sor is elsősorban a bűn ellen, a büntelenségért harcoló, eszményi élet példáját kínáló Bálint alakját mutatja be: „Bárki vagy, a háborúban nagynak látod Bálintot, / ahogy a gyorsan múló élet veszendő hajója szalad, tanuld meg: / óvakodj attól, hogy kezdet egy csepp bűnnel is beszennyezd.”

Namque caro quamvis vinxisset bruta juventam..
Hanc tamen excelsi domui sermone Tonantis,
Ergo vides, bello magnum quicunque Valentum,
Transtra velut currant vitae peritura fugacis,
Discas: et scelerare manus aspergine parcas.⁵⁹

A vers a kegyes életű Balassi-kép első markáns változata, mindvégig hangsúlyozza is ebben a folyamatban Bálint folyamatos és sikeres küzdelmét. (Mintha csak polemizálna N. Gabelmann közismert, az ostromnaplóból származó bejegyzésével: Hungarus, sed impius.) Rimay János a Balassi-hagyomány kanonizálásának folyamatában bizonyosan számolt utóbb majd ezekkel a kijelentésekkel s ezekkel dialógusban – olykor vitában – alakította ki álláspontját Balassi szerelmi költészetének jelentőségéről, magasra értékeléséről, de a kegyes tulajdonságokat erősen hangsúlyozó személyiségképről is.

A *HUNNORUM MILITUM DOLOR* c. huszadik vers az ars és a hérosz kettősségében siratja Bálintot. Hadi erényeinek föl-sorolása most is terjedelmesebb, történelmi és hősi epikai személyiségek alkotják a párhuzamot: Hektor, Akhilleusz, Scipio Africanus, aki azonban bőven itta a castaliai forrás múzsáknak és Apollónak szentelt vizét is. A 21. vers is Bálintot idézi: *QUE-*

⁵⁹ *Uo.*, 644.

RIMONIA PANNONIAE, szerzőjét nem lehet biztosan azonosítani. Eckhardt Sándor részleges prózai fordításában idézzük: „Oh jaj, dühöng a gazság! A fekete istennő vakon ront a magyar virányokra, dühösen ront rájuk bűzös irigységgel, levágva a Balassiak nagyszerű törzsén nőtt sarjadékot: forrjon fel lelkeitek, istennők, tietek volt, a ti öletekben nőtt fel bölcseségben ő, akinek bölcsőjét aóniai mormolással ringattátok. Oh jaj, verjétek gyászoló, öklötökkel üvöltő melleteket, verjétek mnemosynéi istennők: holtan fekszik a magyar hős, a hófehér cytherei mirtuság híres bogyó-része. A szalamiszi költő [Homérosz] trójai kötetei, az ascrai öreg [Hésziodosz] könyvének verses imái, a rómaiak hadi művei semmit nem tartalmaznak, sem az ősök harcai, amit ne úszott volna át, lelkesen verve a hullámokat. Oh fájdalom, oh mily szerencsétlen eset, mely a felhőkig hatol! Elesett a ti ősi dicsőségeitek tápláló vezére; ő a stagirita [Arisztotelész] mélységes folyamát egész nap barázdálta s aztán egész éjjel Ptolomeusz barátságos csillagait vizsgálta, tanulta a bölcs Démoszthenész ritmikus mondatait is és hozzátette átvirrasztott éjszakákon és zsenge fiatalságában Tullius [Cicero] szögörgetegeit.”⁶⁰ A hősi epika sajátosságaival jellemzi hőseit, amikor Vulcanustól származó sisakjáról és pajzsáról beszél, amely Akhilleusz és Aeneas fegyverzetéhez teszi hasonlónak.

A 25. versben Ferenc szól Hungáriához, ez az aposztrophés retorikai eljárás gyakori a funeratiós műfajokban. Bőségesen találhatunk erre példát a Szigeti-albumban, ahol Zrínyi Miklós is óva-intve szól nemzetéhez a további elszánt török elleni harc szükségességét hangoztatva. A 30. vers olyan epitaphium, amelyben Ferenc búcsúzik fegyvereitől, amelyekkel csatában járt s neki dicsőséget szereztek. Ezt négy újabb epitaphium követi, valamennyi Ferencet búcsúztatja: mindegyiknek közös jellemzője az antikizáló – néhol szinkretikus – hangvétel. Mindegyik valamilyen mértékben *planctus*, *questus*, *querimonia*, *luctus*, különösen a 31. mutatja ezeket a sajátosságokat. Petri Mihály, privyei tanító írta a kötet záróversét, amely mindkét Balassit

⁶⁰ ECKHARDT, 1972. 161. Eckhardt fordítása néhol szembeeszköz pontatlanságokat, tévedéseket tartalmaz, ezeket javítottam; az itt-ott meglévő stílus nehézségeket finomítottam.

búcsúztatja. Bőkezűen antikizál a szerző, de Hunyadi Jánosnak is méltó párjai mindketten a Balassi fivérek.⁶¹

5.

A bártfai kötetnek láthatóan egyik fontos forrása volt az európai kortárs neolatin költészet, azonban föltétlenül számolnunk kell a számba vehető minták között a Balassi család nagyhírű tagjának, Jánosnak, 1577-ben Nürnbergben megjelent latin nyelvű epicédiumával. Joachim Bielski költeményéről már 1940 óta tudott a kutatás, kissé csonka szövegét Waldapfel József publikálta; mostanában előkerült teljes változatát – a kiegészítést és az egész magyar fordítását – Németh S. Katalin közölte.⁶² Waldapfel tanulmánya a 16. század neolatin lengyel költészetét vizsgálja, amely az antiturcica irodalom szabályai szerint reagál a törökellenes magyar küzdelmekre, benne Clemens Janicius, Orzechowski és a *Luctus Pannoniae* c. antológia szerzői. Bielski egyebek mellett *Sprawa rycerska* c. lengyel nyelvű munkájában fájlalja a mohácsi csatában a magyarok szomorú vereségét, így letephette ezt az *aranyalmát* a török: „Az egész kereszténységnek pajzsa volt Európában, de vigyázatlanság s a keresztény urak belső harcai miatt féreg áldozata lett ez az aranyalma, bánatára és kárára az egész kereszténységnek.”⁶³ Bielski itt a korban közismert török jóslatra utal, miszerint a mohamedán hódítás leszakíthatja a „kizil elmát” (a vörös, vagy aranyalmát), vagyis a hó-

⁶¹ BOCATHI Joannis, *Hungaridos Libri V*, c. már többször idézett kötetének V. része funeratiós műfajú költeményeket tartalmaz: Liber V. Sepulchralia complexus címmel (393–443). Szinte minden olyan műfajjal találkozunk itt is, ami a bártfai antológiában jelen volt: epitaphium, epicédium, in vexillo sepulchrali, in vexillo funereo, in sepulchro, musae parentales, ad tumulum. A Homonnai Drugeth Istvánt búcsúztató mű allegorikus heroida, az egész ciklusnak minden bizonnyal egyik legközelebbi mintája a bártfai kötet volt.

⁶² WALDAPFEL József, *Magyarország sorsának XVI. századi lengyel visszhangjához*. – *Bielski Joachim epicédiuma Balassi apjának halálára*, Egyetemes Philológiai Közlöny, 1940, 197–211.; NÉMETH S. Katalin, *Balassi János epicédiumáról*, ITK, 1999, 5–6. 647–654.

⁶³ WALDAPFEL, *i. m.*, 203–204.

dításának legtávolabbi határát jelentő országot vagy kiemelkedő jelentőségű várat, amely egyben a birodalom hanyatlásának kezdetét is jelzi. Változó jelentéssel hol az egész országot értették alatta, majd egyre inkább Buda várát, de Szigetvárt is nevezték így Zrínyi eposzában.⁶¹ Bielski műve valóban a törökverő hős emlékét kívánja megörökíteni, aki nagynevű ősök törekvését folytatta tovább s emelte még magasabbra. Felsorolásában áttekinti a törökellenes küzdelmek állomásait, a sor Várnával kezdődik, utána Mohács és a szigeti ostrom következik, Zrínyi Miklós. Jelen volt e küzdelemben a Balassi család, Ferenc: János apja is a mohácsi csatásíkon esett el. Nincsenek már olyan sikeres hősei a magyarságnak, mint volt korábban Hunyadi János és Mátyás király. A keresztény önzés is juttatta ide az áldozatot, senki sem segített igazán a bajbajutotton, ezért válhatott az a török prédájává s itt Bielski megismétli az aranyalmára vonatkozó jóslatot:

Christicolas miror Reges cur quisque ruenti
Huic terrae medicam ferre recuset opem,
Auratumque sibi passi decerpere pomum...

Mondd a keresztény felségek most mért vonakodnak
Adni segítséget? Hisz beteg, illene hát.
Tétlenül elnézték, aranyalmát hogy leszakítsa
Vad török, és ez a bűn, fájdalom égbe kiált.

(Csonka Ferenc fordítása)

Terjedelmesen mutatja be a szerző hősi katonai vitézségét és az antiturcica irodalom szabályai szerint részletezi a kegyetlen ellenség barbár pusztításait: éppúgy jár el, mint azt megfigyelhettük a *Magyarország panasza toposz (Querela Hungariae)* latin nyelvű allegorikus heroidáiban. A fájdalom és a gyász mély-

⁶¹ Vö. FODOR Pál, *Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája. A török a 15–16. századi magyar közvéleményben, Történelmi Szemle, 1977, 21–49.*; SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, *Zrínyi a török fátumról: az aranyalmáról = Jankovics József 50. születésnapjára*, Bp., Balassi Kiadó, Rebakucs, 1999, 16–19.

pontja után mégis reménykedéssel várja a majdani keresztény összefogást, ami visszaűzheti e vad hordát a távoli Ázsiába. Balassi János itt alapvetően a hazájáért harcoló heroszként jelenik meg, legfőbb erényei a virtus birtoklásából származnak. Képességein, erkölcsi adottságain túl sorsát az istenek intézik, amint ezek ragadták el a fiatal Lajos királyt is. A vers metafizikai színterei az antikvitásból kerülnek elő, János feltűnik, mint a csillagok közé ragadott (*Diis aliter visum, superas iam raptus in auras*), majd az Elysium szomorú árnyjövevénye. Religiózus értékei egy helyütt kerülnek szóba, mint aki az igaz vallás hűségese követője, hősi erényei azonban nem ebből táplálkoznak:

Vir pius et iustus Balasi, cordatus et heros,
Et verae cultor religionis erat.
Jámbor volt, igaz ember, hős mint férfi Balassi,
És az igaz vallás hű követője maradt.
(Csonka Ferenc fordítása)

A vers zárlata azonban mégis fölerősíti és dominánssá teszi a keresztényi attitűdöt, hiszen Krisztusban bízva és általa üdvösségét reméli, a végítéletet boldogan várja a mennyekiek karában. A szinkretizmus már csupán abban jelenik meg, hogy szerzőnk a Mindenhatót „Rectoris Olympi”-nek titulálja, ami viszont nem számít különösebben illetlenségnek a kortárs neolatin költészetben, még zsoltárparafrazisokban sem ritka.

Nunc ubi per Christum fruitur Rectoris Olympi
Vultu, sydereo iunctus amore choro,
Expectatque, malis exemptus ab omnibus, illam,
Ultima quae toto luxerit orbe, diem.

Krisztus urunk révén most fent szemléli az Istent,
S nagy szeretetben már mennyei karban a társ.
Ment már gyötrő, földi bajoktól, s várja a végső
Napkeltét, amikor fény hona lesz a világ.
(Csonka Ferenc fordítása)

Amint már korábban részben tárgyaltuk, 1575-ben – Bielski epicédiuma előtt két évvel – jelent meg Aethicus *Cosmographia* c. műve Baselben, Bielskié 1577-ben Nürnbergben. Azt nehezen lehetne egyelőre bizonyítani, hogy Bielski ismerhette a baseli kiadványt, azonban minden kétséget kizáróan vannak rokon vonások a két munka szemléletében. A legerősebb párhuzamról már szóltunk, amely mindkettőben kiemeli Pannónia, a törökve-rő család és János szerepét, akik így Németország legerősebb védőfalát, bástyáját alkották. Természetesen figyelemmel kell lennünk arra, hogy Simler művének dedikációjában méltatja a Balassiakat és Balassi Jánost, Bielski pedig önálló epicédiumban végzi ezt. Simler ajánlásában igen nagy súlyt kap Balassi Jánosnak a tiszta vallási tanításokat oltalmazó határozottsága és áldozatkészsége, emellett a széptudományok pártolása, művelőinek-tanulóinak támogatása, vagyis mecénási szerepe. Egyenesen úgy fogalmaz, hogy fegyveres hősi erényei mellett másik hadi szolgálatot is végez Balassi, a széptudományok és az igaz vallás védelmezését és oltalmazását, amelyek ezen a tájon éppoly fontosak, mint a fegyveres katonai virtus érvényesítése: „[...] itaque ad alteram tuae Magnificentiae militiam uenio, patrocinium et propugnationem bonarum literarum et uerae atque orthodoxae religionis: quam ego militiam cum omnibus aliis, tum uestrae regioni maxime utilem et necessariam iudico.”⁶⁵ Hitünket ugyanis nemcsak a rettenetes törökök pusztítják nyíltan, fegyverrel és háborúval, de mily fájdalmas, sokan, akik a mi gyülekezetünkől eltávoznak, ugyanazt támadják, és így nem késlekednek a török útját egyengetni, amikor Krisztust, a mi egyedüli megtartónkat saját, örök isteni mivoltától megfosztani igyekeznek. Ezért nem kevésbé szükséges ez a szolgálat, amivel a hit egységét és tisztaságát, mint az a másik, amellyel a haza szabadságát védelmezik. Azok között pedig, akik a prófétai jóslat szerint az egyháznak a táplálói, Istenről az igaz tanokat a régi – a mi időnkben azonban Servetus, Blandrata, Dávid Ferenc

⁶⁵ Simler, 1575, (5r). A litera (tkp. littera!), bona litera, ars, literarum doctrina kifejezésekot a „széptudományok” kifejezéssel fordítottuk, valójában a septem artes liberales (a hét szabad művészet) értendő alatta, szűkebben a triviumra gondoltak a 16. században.

és mások által megújított – eretnokségek ellen hősiiesen védelmezik, úgy halljuk, Nagyságod a legelső helyet foglalja el. Simler itt megismétli a kortársi vélekedést, miszerint az antitrinitarizmus a konfesszionális eltévelyedés mellett a törökösség bűnét – legalábbis kockázatát – is magában rejti. Mert a széptudományoknak és a nyelveknek a megismerése az igaz hit megőrzéséhez és terjesztéséhez a legszükségesebb. Mivelhogy pedig az igazi vallásnak a terjesztése és megőrzése közös jótétemény, hogy mindenkit elérjen, akik Krisztus testének tagjai, most szerfölött szükséges, hogy a vallás és a széptudományok tanai egymáshoz fűződjenek, hogy ezáltal az ősoktól megkapott igaz hit tisztaságát az utódoknak átadhassuk; és egyszersmind ne engedjük, hogy a törökök fegyverekkel és istentelenséggel a mi vidékeinkre rátámadjanak.

Széptudományok nélkül ugyanis a vallás sem védelmezhet az ellenség ellen, széptudományok nélkül azoknak sem lehet megmagyarázni a vallást, akik azt tanulmányozzák, a széptudományok vallás nélkül nem mozdíthatják a lelkeket a kegyességhez és nem tudják a bűnöket elnyomni, féken tartani: „Cum enim religionem nostram non tantum immanes Turcae apertis armis et bello oppugnent, sed, proh dolor, multi ex nostro coetu progressi, eandem, quantum in ipsis est, subvertere, et Turcis uiam sternere non cessent, dum CHRISTUM unicum nostrum seruatorem sua aeterna deitate spoliare conantur, non minus est necessaria haec quoque militia, qua religionis integritas et puritas, quam alter illa, qua patriae libertas defenditur. Inter eos autem, qui ecclesiae iuxta prophetica uaticinia nutritij sunt, et orthodoxam de Deo doctrinam contra ueteres haereses, nostro tempore a Serueto, Blandrata, Francisco Dauide et aliis renouatas, fortiter defendunt, Magnificentiam tuam principem locum obtinere audimus... nunc magnopere necessarium esse, ut religio et literarum doctrina coniungantur, quo puritatem orthodoxae fidei a maioribus acceptam, posteris relinquere possimus, nec una cum armis Turcicam quoque impietatem fines nostros inuadere patiamur. Absque literis enim religio neque contra hostes defendi, neque apud eius studiosos explicari potest:

nec literae absque religione animos ad pietatem commouere, et uitia comprimere possunt.”⁶⁶

Az elmondottak alapján a Balassiak és Balassi János egészen széles körű erényekkel rendelkeznek, hiszen ennek részét képezi a törökellenes katonai virtus, ezzel szorosán összefonódik a mar-kánsan és egyértelműen protestáns hitvédő buzgalom, aminek elengedhetetlen feltétele a széptudományokban való jártasság. Olyannyira kiemelkedőnek tartja, hogy a prófétai jóslat szerint az egyház ápolására, táplálására kiszemelték között a legelsőnek nevezi.

6.

A bártfai antológia a 16. század legterjedelmesebb szerkesztett latin nyelvű halotti versgyűjteménye Magyarországon, amely e műfajcsoport legteljesebb antológiája is egyben. Számos megoldása, eljárása úgy is értelmezhető, hogy megvalósítója, beteljesítője egy olyan irodalmi vagy komplexebb funeratiós reprezentációnak, amelyik elmaradt, amelyre nem került sor a Balassi fiúk temetésének alkalmával. Az antológia darabjai számos olyan vizuális utalást, asszociációt gerjesztenek, amelyek optimális esetben helyet kaphattak volna egy ilyen esemény folyamatában; az epitáfiumok, tumulus-versek, trophaeumok, fegyverleírások, tőlük való búcsúzás helyet kaphatott volna egy castrum doloris képi ábrázolásaiban, drapériáiban, zászlófölrataiban.

A funeratiós alkalmi költészet ekkorra már nagy hagyományra tekintett vissza a reneszánsz neolatin irodalomban, poétikai és retorikai szabályrendszere alakult ki, ha úgy tetszik: előrehaladott kanonizációs rendszere létezett. Hazai viszonylatban uralkodók, főrangúak esetében korábban is találkozhattunk efféle versfajtákkal (Johannes Sommer II. János halálára írott műve), ezeket azonban alig vizsgálta még a kutatás abból a szempontból, hogy mennyire igazodtak a kortárs nyugat-európai hasonló költői műfajokhoz. A német korszakkutatás ebben is jelentős eredményeket ért el, monográfiák, tanulmányok sora vehető

⁶⁶ Simler, 1575, (5 r-v).

számba, amely a funeratiós költészetet a reneszánsz és barokk irodalmi összefüggésrendszerébe illesztve vizsgálja. Hans-Henrik Krummacher *Das Barocke Epicedium* című, Rhetorische Tradition und deutsche Gelegenheitsdichtung im 17. Jahrhundert alcímű terjedelmes tanulmánya gazdag forrásanyagban és széles szakirodalmi bázison vizsgálja a kérdéskört.⁶⁷ A reneszánsz-barokk epicedium-költészet szorosan illeszkedik az ókori hagyományokhoz, annak műfaji kánonját követi. Az antikvitás szerzői közül főképpen Statius *Silvae* c. ciklusa volt a mintaadó, a paeceptum-irodalom alkotói közül pedig Dionysius Halicarnassensis *Ars rhetorica* c. műve. Az ókori örökséget a reneszánsz neolatin irodalma újította meg, két ágon fejlődött az tovább: az epicedium a költészetben, a prédikációban a halotti prédikáció műfaji jellemzői. Az epicediumköltészet fokozatosan terebélyesedett, lassan költői műfajok csoportjait jelentette, amelyben a szűkebben értelmezett epitáfium és változatai mellett összetettebb költői alkotások jelentek meg: emblematis, allegorikus irányba bővül. Funkciói is gazdagodnak, a hagyományos lamentációs hang mellett többpólusúvá válik, amelynek része a gazdag és árnyalt laudatív jelleg, a consolatio és adhortatio, mindez szorosan csatlakozik a politikai és udvari reprezentáció irodalmi és – részben – képzőművészeti igényeihez. Ennek kialakításában és működtetésében meghatározó szerepet játszottak a reneszánsz neolatin irodalmának paeceptum művei és az ezek alapján írott retorikai alkotásai. Ugyanez a folyamat – mutatis mutandis – megfigyelhető a prédikáció műfajcsoportjában, ahol nagyjából párhuzamos jelenségek zajlanak, hasonlóan érvényesülnek a laudatio, consolatio, adhortatio funkciói és ezek keveredése.

A német humanizmus neolatin költészetében Eoban Hessus emelte magas szintre és szinte kanonizálta ezt a folyamatot, amikor 1531-ben Nürnbergben kiadta az *Illustrium ac Clarorum aliquot Virorum Memoriae scripta Epicedia* c. kötetét. Ebben az első epicedium Johann Reuchlinnak állít emléket, a többi paren-

⁶⁷ Krummacher, Hans-Henrik, *Das Barocke Epicedium*, Rhetorische Tradition und deutsche Gelegenheitsdichtung im 17. Jahrhundert = *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 1974, 89–147.

tált személy is kora kiválóságához tartozik: Albrecht Dürer, Mutianus Rufus, Ulrich von Hutten, Willibald Pirckheimer. 1537-ben pedig Erasmustól búcsúzik *In Funere Clarissimi et Incomparabilis eruditionis viri, D. Erasmi Roterodami, Epicedion c.*, Marburgban megjelent művében. A 16. század nagy kulturális jelentőségű személyiségeit majdnem mindig terjedelmes epicédium-kötet búcsúztatja.

A *Tomus primus Orationum ac elegiarum in funere illustrissimorum principum Germaniae, ab obitu Maximiliani I. Imperatoris usque ad haec tempora scriptarum, in quo continentur eae, quibus illustrissimae personae, Caesareae familiae Austriacae utriusque sexus, in exequiis suis a variis celebratae fuere* c. gyűjtemény 1566-ban jelenik meg Majna-Frankfurtban.⁶⁸ Hosszadalmas alcíme szerint a kiadványnak az is a célja, hogy mintarációként értelmezze tárgyát és másoknak azt felkínálja, alapvető szempontrendszere retorikai és poétikai. (In his tribus Orationum funebrium Tomis, non solum illustria praeceptorum Rhetoricae exempla, sed et alia quamplurima, cum ad genealogiam principum Germanicorum, tum ad rerum a paucis memoriae proditarum historiam virtutumque descriptionem spectantia, inveniuntur: ita, ut tam historiae quam eloquentiae, et Ethicae studiosis, magno usui esse possint.) Joannes Cuspinianus és Caspar Ursinus Velius epicédiuma búcsúztatja Miksát. Magyar vonatkozásai is vannak a kötetnek, Brutus János Mihály V. Károly felett mondott oratio funebriest (190–214.), Draskovics György pécsi püspök Mária királyné felett (1559, 296–301.), Ferdinánd halálára Forgács Ferenc nagyváradi püspök (1565, 348–358.), ugyancsak Ferdinándot búcsúztatta Berzevici Márton (358–370.). Az egyik epicédium formája ecloga, szerzője Iodocus Casternus, Lycidas és Alpheisiboeus párbeszéde zajlik.

⁶⁸ A 109 Rhetorica jelzetű kötetet Wolfenbüttelben, a Herzog August Bibliothekban tanulmányoztam. Ugyanebben a colligatumban található Chytraei, Davidis *Orationum illustrium tomus unus, quae diverso loco et tempore a diversis sunt recitatae adolescentibus*, Argentorati, 1600., amely tkp. uralkodókról és főrangúkról írott verses és prózai funeratiókat tartalmaz.

1567-ben a Majna melletti Frankfurtban adnak ki három vas-
kos kötetben egy gyűjteményt, ennek utolsó részét sikerült kéz-
be venni: *Tertius Tomus Orationum et elegiarum funebrium, prosequens celebrationem memoriae, non tantum illustrissimorum Principum, qui prioribus Tomis omissi fuere, sed et Comitum celebriorum Germaniae. Varia rerum cum ad Genealogias, tum historias Principum Germaniae spectantium, cognitione, refer-
tissimus.*⁶⁹ A németországi neolatin irodalom illusztris szerzői
vonulnak fel a kötetben: Joannes Stigelius, Nicolaus Rhodingus,
David Chytraeus, Joachim Camerarius, Georg Eder, Johannes
Schleidanus, Petrus Dasypodius, Johann Sturm. A funerált szemé-
lélyek valóban legalább főrangúak, de több fejedelem és király
van közöttük. Így III. Christian dán király, Jagelló Zsigmond
lengyel király, a továbbiakban több braunschweig-lüneburgi és
pomerániai herceg, majd örgrófok és grófok következnek. A pró-
zai szónoki műveknél több helyütt a margón feltüntetették a szó-
noki beszéd éppen aktuális mozzanatát, részeit, a retorikai ap-
parátust. A verses művek gazdag műfajcsoportot képeznek, ami-
ben megtaláljuk az epicédium, epitaphium változatait, tumulus
verseket, funeratiós eclogát, elegia consolatoriát, De Buran gró-
fot terjengős, szinkretisztikus szemléletű apotheosis búcsúztatja.
Magyar vonatkozásai miatt a Strassburgban megjelent *Manes
Sturmiani, sive epicedia scripta in obitum... Joannū Sturmii
(1590)* c. kötetet is megemlítjük, amelynek két magyarországi
szerzője is van: Baranyai Decsi János és erdélyi szász diáktársa,
a tekei (Teckendorf) Gallus Rhormannus Teccensis Transyl-
vanus.⁷⁰ Az antológiában a korabeli neolatin költészet olyan ki-
válósága is szerepelt, mint Paul Schede Melissus. 1591-ben jele-
nik meg Wittenbergben Lauterbach Johannes *Poemata* c. gyűjte-
ményes kötete, amelynek harmadik része: *Memoriae nunquam*

⁶⁹ A Trend A. 524 jelzetű példányát használtuk.

⁷⁰ E gyűjtemény közelebbi vizsgálata azért is célszerű lenne, mert még világosabbá válhatna a bártfai kötet egyre nyilvánvalóbb európai kontextusa, másfelől magyarországi szerzőknél ebben az európai epicédium-irodalom-
ban betöltött szerepe is jobban sejthető. Rohrmann (Teke, ? – Beszterce,
1602), itthoni tanulása után másfél évig volt a strassburgi egyetem hallgató-
ja, ahol magisteri címet szerzett. 1591–93 között Baselen tanult, 1593-tól a
besztercei gimnázium rektora, majd ugyanitt lelkész.

satis laudatae Christiani Saxoniae ducis: et Iohannis Casimiri comitis palat. Rheni: Sacr. Rom Imp. vicariorum et electorum: heroum fortissimorum: pietatis defensorum: libertatis patriae vindicum acerrimorum: principum (heu) incomparabilium: immature plane defunctorum Sacrum. 1592. A kötet tulajdonképpen 128 lapnyi epicédium, a legkülönfélébb funerációs költői műfajok keveréke. Legjelentősebb szerzője Paul Schede Melissus, aki terjedelmes versekkel szerepel. (Christianus elector loquitur, Religio loquitur, Emblema Iohannis Casimiri Palat. constanter et sincere.)⁷¹

A továbbiakban folyamatosan rendkívül gazdag ez a költői termés, amelynek terjedelmes válogatását adja a *Delitiae Poetarum Germanorum Huius Superiorisque Aevi illustrium* c. monumentális antológia hat kötete 1612-ben. Az epicédium-irodalom olykor saját korának legkiemelkedőbb szerzőinek műveit határozta meg és vált fontos forrássá, nagyobb, összetettebb kompozíciók alapjává. Ezt figyelhetjük meg a holland Daniel Heinsius *De contemptu mortis* c. 1621-ben megjelent latin nyelvű költői művében, amely már a harmincéves háború időszakának alkotása, nagyszabású epikus kompozíció körvonalazódik benne. Ezzel szoros összefüggésben születik Martin Opitz *Trostgedichte in Widerwertigkeit des Krieges* c. 1621-ben keletkezett műve. Ez utóbbi olyan jelentős neolatin forrásra megy vissza, mint Petrarca *De remediis utriusque Fortunae* c. nevezetes műve. Opitz alkotása olyan nagyobb hősi epikai kompozíciót teremt

⁷¹ *Memoriae nunquam satis laudatae Christiani: Saxoniae ducis: et Iohannis Casimiri comitis palat. Rheni: Sacr. Rom Imp. vicariorum et electorum: heroum fortissimorum: pietatis defensorum: libertatis patriae vindicum acerrimorum: principum (heu) incomparabilium: immature plane defunctorum Sacrum. 1592. s. l. 5016* Poet jelzetű példányát Wolfenbüttelben, a Herzog August Bibliothekben tanulmányoztuk. A reformáció és késő reneszánsz korának németországi latin nyelvű költészetéről igen jó áttekintést ad a *Parnassus Palatinus Humanistische Dichtung in Heidelberg und der alten Kurpfalz* c. kötet Wilhelm Kühlmann és Hermann Wiegand szerkesztésében. (Manutius Verlag, Heidelberg, 1989.) Böven tárgyalja és vizsgálja a funerációs költői műfajok csoportjait Jacobus Micyllus, Petrus Lotichius Secundus, Johannes Posthius, Paulus Schede Melissus, Lambertus Ludolfus Pithopoeus, Janus Gruterus, Marquard Freher, Theodor Rhodius, Fridericus Lingelsemius, Julius Zinggreffius, Jacobus Balde életművében.

meg, amelyet a német kutatás „calvinistisches geistliches Epos”-nak nevez. Műve mindvégig szorosan kapcsolódik az epicédium-irodalom hagyományaihoz és annak retorikailag vezérelt alapsztruktúráihoz.⁷²

Az epicédium-irodalom alkotásai folyamatosan érvényesítik a retorika szövegszervező elveit, ezeknek az elveknek meg is találjuk a kifejtett rendszerezését a korszak poétikáiban-retorikáiban. J. C. Scaliger írta a 16. század egyik legismertebb poétikáját, amely 1561-ben jelenik meg *Poetics libri septem* címmel. A Lib. I. Caput L. *Threni, et Hymenaei et Elegiae, alia* címet viseli, ebben a tárgyalt műfajok mindegyike alapvetően lugubratív sajátosságokat mutat. Vizsgálja mindegyikük elnevezésének etimológiai összefüggéseit, a monódiának egyedül az érzelem van a hasznára, a prosopopeia használatát abban kerülni kell. CXXII. fejezete *Epitaphium, Epicedium, Monodia, Inferiae, Parentalia, Threni, Neniae* címmel a gyászversek költői műfajait tárgyalja.⁷³ Eszerint az elhunytak képmásait nemcsak otthon helyezték el, hanem a fórumon is szobrokat állítottak, nemcsak azért, hogy ezekkel a férfiaknak és asszonyoknak a haza iránt örök emlékeztető jótéteményeit hirdessék, hanem azért is, hogy hasonló cselekedetekre gyűjtsák fel a polgárok lelkeit; akiknek a tetteit így nem lehet művészeti alkotással kifejezni, nyilvánosan elmondott szónoklattal hirdették.⁷⁴ Az epicédiumnak ugyanis a testet kell érzelemmel bemutatni és nem a temetést kifejezni. Dicsőíteni sem a holttestet kell csak, hanem inkább magát a halottat. Az epitaphiumnak, epicédiumnak a következő részeit különíti el:

⁷² Vö. Barbara BECKER-CANTARINO, *Daniel Heinsius' De contemptu Mortis und Opitz' Trostgedichte = Opitz und seine Welt: Festschrift für George Schulz-Behrend zum 12. Februar 1988.*, hg. Barbara BECKER-CANTARINO und Jörg-Ulrich FECHNER, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1990 (C.H.O.E. Beihefte zum Daphnis Band 10), 37–57.; Jörg-Ulrich Fechner, *Martin Opitz' Trostgedichte in der Nachfolge von Petrarca's De remediis utriusque fortunae? Eine methodische Überlegung = Uo.*, 157–173.

⁷³ A Trend G 773 jelzetű példányát használtuk.

⁷⁴ Scaliger, 1561. 167: „Quemadmodum defunctorum imagines domi, in foro atque alibi statuatae habebantur, quibus non solum virorum foeminarumque erga patriam beneficia sempiterna memoria celebrarentur, sed etiam ut ad aequalia facinora civium animi incenderentur; ita quorum facta nulla possent arte exprimi, publica oratione declarabantur.”

Laudes (dicsőítés), Iacturae demonstratio (a veszteség bemutatása), Luctus (siratás), Consolatio (vigasztalás), Exhortatio (buzdítás, serkentés). A veszteséget először megnyerően, a lélekre hatva, majd lendületes elbeszéléssel kell bemutatni, az amplificatio növeli, fokozza, nagyítja az elszalasztott, elmulasztott dolognak a kívánságát, szükségletét. Exhortatióval kell bezárni az epicédiumot. A CXXIII. Caput önálló fejezetben tárgyalja a vigasztalást: *Consolatio*. A consolatio a gyászoló lelkét a nyugalomhoz visszahozó része a szónoklatnak.⁷⁵

A CXXIV. Caput az *Elegia* címet viseli: a műfaj meghatározó jellemzőjének a lugubratio's tárgyat és sajátosságokat nevezi. (Eius materiam primum aiunt fuisse lugubrem...) Tulajdonképpen az elégiából származnak a többi lugubratio's költői műfajok is: így az epitaphium és epicédium, valamint a levél formájú funeratio's versek. Fölsorolja a javasolt argumentumokat: emlékezés arra a napra, amióta szeretetünk megszületett, ennek a dicsőítése vagy annak a megátkozása. Panasz, kérés, imádság, fogadalmak, szerencsekívánatok, hála, ujjongás, hadicsel elmesélése, zokogás, hangos zúgolódság, gáztettnek és erőszaknak az elvetése, megszüntetése, saját életének a kifejtése, értelmezése, magáénak a vetélytárssal való összehasonlítása, fenyegetés, kétségbeesés. Kemény pirogatása a testi kívánságnak, magának a bujaságnak. A halálnak, számkivetésnek a kívánása. Távol lévő barátoknak az egésztelése. Továbbá elszántság kívánásokkal, áldásokkal.⁷⁶

⁷⁵ KRUMMACHER, *i. m.*, 97.: „Nach Scaliger soll ein Begräbnisgedicht bestehen aus: laudes (Lob des Toten und seines Strebens), iacturae demonstratio (Darstellung des eingetretenen Verlusts), luctus (Trauerklage), consolatio (Tröstung), exhortatio (Ermahnung der Lebenden).”

⁷⁶ SCALIGER, 1607. 389. „Argumenta: commemoratio diei, a quo initium amandi factum fuit. Eiusdem laudatio aut execratio. Quereela, Expostulatio, Preces, Vota, Gratulatio, Exultatio, Furti narratio, Fletus, Coniutium, Virij aut flagirij obiectio, Recantatio, Propriae vitae explicatio, Sui cum riuali comparatio, Comminatio, Amicae alterius propositio. Ianuae, Ianitori, Ancillae, Matri, Marito, Tempestatibus, Coelo ipsi conuiutium. Conuiutium Cupidini, Veneri, sibi ipsi. Mortis exoptatio, exilij. Amicae absentis detestatio. Praeterea desperatio cum imprecationibus: cuiusmodi sint in Ibin. est alia causa. Epicedia quoque, et Epitaphia, et Epistolae hoc genere Poematis recte conficiuntur.” (A Trend G 973 jelzetű kötetét használtuk.)

Ugyancsak rendkívül elterjedt volt Jacobus Pontanus *Poeticarum institutionum Libri tres* c. műve, amely nagy terjedelemben foglalkozik az elégia funeratiós jellemzőivel és a műfajcsoport sajátosságaival. Mintegy hatvan lapon mutatja be ezeket a verstípusokat, mindenütt párhuzamosan tárgyalja az antik hagyományokat és azok krisztianizált változatait, olykor e kettő szinkretikus keveredését. Szorosan érvényesíti a retorika szemléletét, eljárásait: az epigrammákat a retorikai genusok szerint vizsgálja. Az epigrammán belül külön tárgyalja annak emblematikus változatait. Az epitaphiumnak vizsgálja császárok, királyok, fejedelmek, nemesek és más kiváló személyek búcsúztatására szolgáló változatait. Önálló csoportot alkotnak a katonai vezetőkről és más hősookról írott művek; ugyanígy az eretnekek és törökök elleni küzdelemben harcolók emlékére állított trophaeumok. Hasonlóan önálló fejezet mutatja be a szentéletűek és a vallás kiválóságainak epitáfiumait, ugyanígy tárgyalja a legműveltebbekre és legbölcsebbekre vonatkozó szükséges tudnivalókat.⁷⁷

A gisseni akadémia professzorainak műve az 1617-ben megjelent összefoglalás, amelynek szerkesztője valószínűleg az előszót is író Christophorus Helvicus és Conradus Bachmannus: *Poetica Praeceptis, Commentariis, Observationibus, Exemphs, ex veteribus et recentibus poetis, studiose conscripta per Academiae Gissensae nonnullos professores*.⁷⁸ Három fejezete foglalkozik a tárgyalt műfajokkal, a XIII. címe: *Elegia*. Ennek már alcíme is hangoztatja, hogy az elégia általában sirató vers: „Elegia in genere est carmen lugubre.” Érzelmekkel kell kifejezni a gyötrőt, nem pontos gondolatokkal, nem fölkatatott, elhomályosított történe-

⁷⁷ Pontanus, Jacobus, *Poeticarum institutionum Libri tres*, Ingolstadii, 1594. A következő fejezetek tárgyalják a kérdéskört: Virtutes et artificium elegorum, De epigrammate dialogico, De emblemate, De epitaphio, seu funebri Poesi, Materia funebrium, De Epitaphio Imperatorum, Regum, Principum, Nobilium et Illustrium; De epitaphio ducum atque militum, Enumerabimus erecta tropheae adversus haereticos et Turcos potissimum...; De epitaphio Sanctorum, religiosorum, eruditorum ac sapientum. 175–230. Az Országos Széchényi Könyvtár Ant. 5066 jelzetű példányát használtuk.

⁷⁸ A Trend C 1174 jelzetű kötetét használtuk.

tekkel.⁷⁹ A továbbiakban a szerzők az elégia fajtáit tárgyalják, ezek pedig a Threnos, Epicedium et Epitaphium: Species ejus sunt Threni, Epicedia, Epitaphia. A Threnos olyan gyászvers, amely városok vagy tájak, vidékek elpusztítása alkalmából születik. Amplificálni kell ezt a veszteséget a pusztítás eredetének bemutatásával, és az érzelmek meg kell, hogy indítsanak. Le kell írni azt a kiváló nagyszerűséget, az ékességet, kiválóságot, amellyel virágjában rendelkezett a város vagy a környezete, ezt a rétorok locusaival kell végezni. A legcélszerűbb locus communis az élet törekenységének fölhasználása. Dicséri Friedrich Taubmann, Eoban Hessus és Nicodemus Frischlin funeratiós költészetét, tőlük lehet igazán megtanulni ennek poétikai-retorikai jellemzőit. Utóbb aztán csak a szónoklat járulékos elemének tekintik a iacturae demonstratiót és az exhortatiót, marad a három fő rész: laudes (Lob), luctus (Klage), consolatio (Trost). Ezt a felosztást veszi át a 17. század egyik legnépszerűbb poétikája, G. J. Vossius *Poeticarum Institutionum, Libri Tres* c. műve. Vossius hangoztatja, hogy az epicédium ezen részei teljesen meggyeznek az oratio funebris (Leichenrede) felosztásával és jellemzőivel, amik neve görögül: ἔπαινος (laus), ἰσχυρὸς ῥήγνους (lamentatio), παραμυθία (consolatio).⁸⁰ Az epicédium és az oratio funebris retorikai kereteit is alapvetően a genus demonstrativum (γενος ἐπιδεικτικόν) jelölte ki, ez folyamatosan érvényesült, különösen a reneszánszban megújulva fejtett ki intenzív hatást.⁸¹

⁷⁹ *Poetica...*, 1624. Címlapja szerint ez a harmadik kiadás, 299. „Affectibus anxiam, non sententiis exquisitis. Non conquisitis fabulis obfuscatam.”

⁸⁰ A Trend G 821 jelzetű kötetét használtuk Debrecenben.

⁸¹ KRUMMACHER, *i. m.*, 102.: „Für die neulateinische Epicediendichtung wird die antike Überlieferung aber noch in anderer Weise wichtig, wie die erwähnte Hinweis auf die Rhetorik des Dionysius von Halikarnaß bei Vossius zeigt. Die schon in der Antike selbst vorhandene Nähe zwischen Dichtkunst und Rhetorik, in dann zur entscheidenden Grundlage der humanistischen und barocken Dichtung bis ins 18. Jahrhundert hinein wird, ermöglicht es, daß die Neulateiner in der antiken Rhetorik die Begriffe finden, mit denen sie und vielleicht schon ebenso die antiken Theoretiker die römischen Epicedien verstehen und ihre eigene Epicediendichtung begründen... 106. Da es das neulateinische Epicedium schon vor dem 17. Jh. gibt und eine zunehmende Verbreitung der Leichenpredigt schon seit dem

A bártfai antológiában Balassi Ferenc jellemzése, attribútumai sokkal jobban követik az egész Balassi családra vonatkozóan ad- dig kialakult közvélekedést, mindazokat a tulajdonságokat, amelyeket megfigyelhettünk a kortárs neolatin irodalom-költé- szet műveiben: Aethicus ajánlásában és Bielski epicédiumában. Mondhatni azt is, hogy a kortárs neolatin irodalom Balassi csa- ládról kialakult esszenciális értékelése a bártfai kötetben alap- vetően Ferenc jellemzésére vetül rá, aki mindenben megfelel en- nek a kialakult konvenciónak.⁸² A nagy konfesszionális és nacio-

16. Jh. zu beobachten ist, andererseits aber auch ganz andere Arten von Gelegenheitsdichtungen im 17. Jh. ebenso stark gepflegt werden, ist die auffällige Verbreitung des Epicdiums sicherlich viel weniger durch die sonst feststellbare Bedeutung der Erfahrung des Todes das Barock als durch die Aneignung antiker literarischer Möglichkeiten und die Funktion bedingt, die ihnen bei ihrer Übertragung in das Medium der deutschen Sprache für die Gestaltung bestimmter Lebensereignisse gegeben wird. Auch die Blüte von Leichenpredigt und Leichabdanke hängt offenkundig eng mit der seit dem 16. Jh. zunehmenden Rolle der aus der Antike überlieferten Rhetorik zusammen.“ Vö. Anette, GEORGI, *Das latinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters in der Nachfolge des genus demonstrativum*, Berlin, 1969 (Phil. Studien u. Quellen, Heft 48.).

⁸² Ugyanezt erősíti meg Szentmártoni Szabó Géza, *Balassi János boroszlói sír- emléke (1602) c. tanulmánya is.* (Csonka Ferenc 80. születésnapjára, Balassi Kiadó, Bp., 1996, 20–21.) 1602-ben temették el Boroszlóban Bálint és Dobó Krisztina János nevű fiát, emlékére a Szent Magdolna templomban már- vány síremléket emeltek. A késő reneszánsz síron 34 soros felirat olvasható, az epitáfium szövegét Szabó Géza közölte, a következő – számunkra itt fon- tos – megjegyzéssel: „A sírfelirat érdekessége az, hogy idegen földön lévén, a Balassi család történetét is röviden elmondja. Meglepő, hogy Balassi Bálintról kevesebb szó esik, mint öccséről.” A sírfelirat részletesen bemu- tatja Krisztina apját, vagyis Dobó Istvánt, méltatja török elleni harcban szerzett érdemeit: külön kitér Eger védelmében játszott hősi magatartására, de régebbi dicső őseit is jellemzi. A szöveg utolsó részében Jánoska pártfo- góját, Dobó Ferencet mutatja be, politikai és hadi érdemeit méltatja. A kö- zépső szövegrészben valóban egészen szűkszavúan bukkan fel János apja: Bálint, akiről azonban mindössze ennyit tudunk meg szentvtelen közlésben: „...patreque eiusdem Valentino in arcis Strigoniensis oppugnatione...”. Ferenc bemutatása sokkal részletesebb: megtudjuk, hogy császári megbíza- tásra Tokaj várának volt kapitánya, majd részt vett a tatárok elleni végzetes harcban, ahol halálát lelte 1594-ben. Tulajdonságai alapján igazi keresztény hőrosz, aki Isten dicsőségéért és az egész kereszténységért küzdött.

nális értékek benne testesülnek meg maradéktalanul, ez emeli őt a bártfai kötet kétségtelenül nagyobb formátumú alakjává, az *ismertebb kánon hőisévé*. Bálint jellemzését, értékelését bonyolultabbá, ellentmondásosabbá teszi részint konfesszionális sorsfordulata, vagyis konverziója, másrészt művészi-alkotói kvalitásai is szokatlanul illeszkednek a hagyományos családi érték tudat sajátosságaihoz. Tulajdonképpen olyan individuális értékfogalmak alkotják Bálint erényeit, amelyek csak részben, vagy alig voltak jelen a családról alkotott – vagyis alapvetően közösségi érdekeltségű – értékkonvenciókban. Bálint jellemzéséből hiányozniuk kell a konfesszionálisan karakterisztikus elemeknek, csak halvány utalás sejteti a konverziót, helyette általában olyan keresztényi erények ékesítik, amelyek szükségesek a pogány elleni harcban. Igaz ugyan, hogy Bielski és az Aethicus-előszó a családi érték hagyomány részének tekinti a széptudományok megbecsülését és támogatását, azonban azok kiemelkedő művelése továbbvezet abba az alkotói világba, ahová csak Bálint jutott el. A bártfai antológia antropológiai és poétikai-retorikai összefüggései szoros megfeleléseket, konkordanciákat mutatnak, azonban jelentős ellentmondások, feszültségek is megjelennek a kötetben, amelyeket igyekeztünk érzékeltetni. Ennek a kötetnek csak részben vállalhatta a hagyományait Rimay János, amikor a következő évben megjelentette Vizsolyban az *Epicéidiumot*, abban már erősen megváltozott – bonyolult egyensúlyt megvalósító – antropológiai távlatot, egyben radikálisan új Ballassi-kánont és retorikai-poétikai beszédművészeti eljárásokat, a lírai személyiségnek is lényegesen gazdagabb – legalábbis átalakított – értelmezését találjuk.

Csorba Dávid

AZ 1657-ES ÉV MINT A NEMZETI TÖRTÉNELEMSZEMLÉLET EGYIK IRODALMI TOPOSZA

„Nincs százhusz, sőt husz esztendő sem! Mint orvoslod nyavalyádat?” – szölt prófetikusan erővel Medgyesi Pál 1658-ban.¹ A sárospataki prédikátor nemzeti katasztrófát jósoló szavai nem csengtek le visszhangtalanul, és a dátummegjelölés meglehetősen pontosnak látszik. A Wesselényi-felkelés, a gályarab prédikátorok viszontagságai, török háborúskodások és a nemzeti megosztottság bár nem szűnt meg, de 1681-re létrejött egy látzatkiegyezés a királyi hatalom és a református felekezet között. A jóslat után százhusz év elteltével Bod Péter már csak az elmúlt idők „sok nyomorúságáról” szólhatott, a nemzeti/felekezeti egység gondolatából csak ábránd maradt. Az 1657 után következő korszak egyik – ha nem a legjelentősebb – irodalmi toposzát kívánjuk bemutatni. Egy másik fajta beszédmód megközelítésével élve, azt tanulmányozzuk, hogy „hamis ideológiák hogyan hathattak ilyen mélyen és mért játszhattak szerepet nemzeti nyelvű történetírásunk feldajkálásában”.²

Egy mítosz – husz éve, hat gondolkodó – százhusz év távlatában. Az első szöveg 1657-ben keletkezett, míg az utolsó, a „kontrollmunka”, Bod Péter műve, 1777-ben jelent meg. Az adott világ egyfajta nézőpontját rögzítők közt hasonló társadalmi körből (közneves), felekezetből (református) és régióból (Partium, Erdély) származókat találunk, világi (szücsmester, bíró) vagy egyházi (lelkipásztor, tanár) foglalkozással, történetmondói (Bartha Boldizsár, Szalárdi, Enyedi) vagy prófétai szerepkörrel (Medgyesi,

¹ MEDGYESI Pál, *Rohogó tűz*, Sárospatak, 1658, 34. RMK I, 961. = M. P., *Hatodik Jajj*, Sárospatak, 1660, RMK I, 960.1.

² TARNÓC Márton, *Szalárdi János történelemszemlélete*, ITK, 1970, 695.

Köleséri). Ezeknél a szerzőknél az elbeszéléshez használt fogalomkincs meglepő, topikus egyezéseket mutat. A megelőző kor képe azonosult a politikai nyugalom, békés időszak megfelelőivel definiálható aranykor-képzettel és a visszatekintő emlékezet elhalványította az egyensúlyt megbontó elemeket (a Bethlen Gábor és az Öreg Rákóczi alatti fenyegetetlen külpolitikai helyzet, pl. az oláh vajdákkal való jó kapcsolat visszatérő motívum az elbeszélésekben). A vizsgálatba bevont művek köre tetszőlegesen bővíthető, ez alkalommal a teljesség igénye nélkül csak a jelenséget kívántuk szemléltetni, és a korszakról kialakított történelemképet más megvilágításba helyezni. A vizsgált szövegek Medgyesi Pál, Komáromi Csipkés György és idős Köleséri Sámuel prédikációi,³ Szalárdi János, Bartha Boldizsár és Enyedi István történeti munkái.⁴

³ MEDGYESI Pál, *Ötödik Jajj*, Sárospatak, 1658, RMK I, 936.; uő, *Hatodik Jajj*, Sárospatak, 1660, RMK I, 960.; KOMÁROMI CSIPKÉS György, *Igaz Hűt, azaz 241 prédikáció*, Szeben, 1666, RMK I, 1042.; KÖLESÉRI Sámuel, *Aranyalma, azaz 30 prédikáció*, Debrecen, 1673, RMK I, 1144.

⁴ SZALÁRDI János, *Síralmas magyar krónikának kilencz könyvei*, kézirat [Debrecen, 1664.], kiad. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Magyar Helikon, 1980. Bibliotheca Historica; BARTHA Boldizsár, *Rövid Chronica* [Debrecen], 1666. RMK I, 1032. – A szöveg 20. századi kiadója (Ozsváthné Krankovics Ilona, Debrecen, Hajdú-Bihar Megyei Levéltár, 1984. A Hajdú-Bihar Megyei Levéltár forráskiadványai 11.) nem az eredeti teljes példányt használta (Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvtára [Debrecen], RMK 553.), hanem egy 19. századi másolatból dolgozott (uo. J 2371.), sajnos rengeteg hibával. Ezért itt a könnyebb követhetőség kedvéért az 1984-es kiadást idéztük, de a szövegormlást az 1666-os nyomtatott munkából egészítettük ki. ENYEDI István, *Occasio suscepti itineris et belli Principis G. Rákóczi II. in Polonia*, [Nagybánya, 1664.] – Eddig részleteket közöltek csupán a műből, más címekkel: *II. Rákóczi György veszedelméről 1657–1660 = Erdélyi Történelmi Adatok IV.* Szerk. SZABÓ Károly, Kolozsvár, 1862, 219–316.; illetve ez alapján (ETA 4, 219–252.): *II. Rákóczi György fejedelem lengyelországi útjának és háborújának alkalmatosága = Erdély öröksége. Erdélyi emléktörök Erdélyről*, szerk. MAKKAJ László, reprint. Bp., Akadémiai, 1994^o, V, 79–104. A teljes szöveg azonban kiadatlan, a legfontosabb részt, az előszót még nem közölték eddig. A corpus megtalálható a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár Kézirattárában (tovább: UBC), a kiadásra rendezett szöveg címe: ENYEDI István, *Compendium Historicum*, Nagybánya, 1664, Ms. 151. jelzettel. Jelenleg a Makkai szerkesztette sorozatot vettük alapul, és kiegészítettük a kéziratos anyaggal.

I. Prédikációirodalom

1. Toposzok

1657. júl. 31-én II. Rákóczi György, Erdély fejedelme tatár fogóságban van. Az uralkodó kockázatos lengyelországi háborújának az előkészítését az alattvalók nem kísérték feltétlen odaadással, amit a néhai öreg fejedelem bűnkörében élő és a regnáló fiatal vezetővel összekülönbözött prédikátorok „feddéseikkel, dorgálódásaikkal” állandóan hevítettek. A nyilvánosság helyi szintjén ez a pártoskodás és a zűrzavarkeltés rágalmét vont a lelkipásztorok fejére, ahogy Nagyari Benedek váradi 1658/59-es tevékenységéről Szalárdi feljegyezte, „mind csak gonoszra, a fejedelemnek angliai módon való veszedelmére magyarázván, a tudatlanság miatt [...] mind feddődésit, s könyörgésiben való alkalmaztatását”.⁵

Távol a gyulafehérvári központtól, az özvegy fejedelemasszony, Lorántffy Zsuzsanna udvari papja, Medgyesi Pál más közegben szólaltatta meg feddéseit. Már az első, *Hármas Jajj* címmel szerkesztett kötetében fellelhetők azok az alapvető toposzok és textusok, amelyekre a *Joseph romlása* című prédikációja épült.⁶ Ezek pedig a következők: a nagy emberek jelzésértékű halála a ’nemzet oszlopainak kidőlése’ metaforával a romlás kezdete („Dávididnak lábok-is megiszamodik”), és a jeleket olvasni tudó ember számára ez egyet jelent az egyéni, illetve közösségi bűnbánattartással.⁷ A második szerkesztett kötetben, a *Sok Jajjok...*-ban az eddigiek mellé társult a bűnök és a jelek rendszerezett katalógusa:⁸ a kilencrészes bűnlajstrom párja a kilencrészes bűnbánathirdetés.⁹ „A vigasztaló Haszon”-ban a kegyes

⁵ SZALÁRDI, *i. m.*, VI, 9, 494.

⁶ RMKI, 873, 880.²

⁷ Uo., 29.

⁸ RMKI, 934.

⁹ A *Doce nos orare...* struktúrája alapján az előbbi fogalomnak a *signa*, míg az utóbbinak az *auxilia* funkciója felel meg. Lásd MEDGYESI Pál, *Doce nos orare quin et praedicare*, Bártfa, 1650, RMKI, 832. = RMNy 2310.

ima és elmélkedés erejét hangsúlyozó beszéddel zárt Medgyesi: a szenvedés vége a lelki gyümölcs, hiszen az Úr szabadítása közel. Az ugyanitt közreadott Kemény János-féle imák felosztása is a kilencrészes módszert követi.

A „sárospataki ellenudvar” reformer gondolkodója a várbeli beszédek intéseit nemzeti távlatban fogalmazta meg. A tatárfogság idején Medgyesi egy prédikációt mondott két részletben 1657. augusztus 5-én Fogarason és 10-én Vencsellőn, melyeket a következő évben az *Istenhez való igaz megtérés* címmel együtt jelentetett meg szolgálati helyén.¹⁰ A beszédek központi fogalma a „viszátkodó Israel” és a „hitetlen Juda” párja, és a zsidó–magyar sorspárhuzamból az erdélyi magyarság önpusztító életének jelölője, a „Magyari Juda” kifejezés.¹¹ A homiletikai részek akként oszlanak meg a két beszéd között, hogy az első a feddő és meghamisító hasznokat tartalmazza, a bibliás, prófetikus, feddőző hang az uralkodó a megszólalásban, míg a másik beszéd a derekas intést foglalja magában, és a teológiai igazolt keresztyén életút kijelölése áll a középpontjában. Már ilyen korán, a kortársi nézőpontra jellemző a fejedelem tetteinek ómenszerű, végzetes megjelenítése, a felsejülő potenciális nemzeti pusztulás képe.

Az 1657. szeptember 2-án és 9-én Sárospatakon elmondott két újabb beszéd sokkal erőteljesebb kontúrokkal rajzolta meg – ahogy a korabeli biblikus szóhasználatban elterjedt – az Istennek a nemzetre mért büntetését.¹² Az *Ötödik Jajj* címet viselő prédikáció mind hangnemében, mind szerkezetében az előzők folytatása. Medgyesi az 1657-ben kiadott *Negyedik Jajj* után újra felidézte a *Jelenések könyvének* jelképrendszerét, ismét az utolsó időket szimbolizáló hét trombitaszó jelölte a pusztulást jövendőli beszédeket. Akkor a lengyelek támadása és kegyetlensége felett mondott beszéde figyelmeztetett a megszegett esküre, az uralkodó által felrúgott megegyezésre, most az erdélyi sereg pusztulása és krími hányattatása miatt szóltak a „jajjos panaszok”. Medgyesi Jeremiás példájára keseredetten előre jövendölte Jósiás (II. Rákóczi György) és a Sion (Erdély) pusztulását. A beszédek itt is

¹⁰ RMK I, 935.

¹¹ Uo., 36.

¹² RMK I, 936.

elválnak, a második szöveg a harmadik *Tanuság Hasznától* folytatódik vigasztalással. A kétrészes prédikációhoz illeszkednek Kemény Jánosnak a 83. zsoltárra írt böjti könyörgései, melyeket a fogságból juttatott el a moldovai hegyeken át.

Ezeket a szövegeket (a kétszer két prédikációt) a sárospataki prédikátor kiadta egy szerkesztett kötetben, más, 1657-es beszédekkel együtt, *Sok Jajjokban [...] merült [...] igaz Magyaroknak [...] Siralmi* címen, ahol egy textussal, külön címlappal, egyszerűen megosztotta a két beszédet.¹³ A hasznokat ugyanakkor valószínűleg átalakította: a *Negyedik Jajjban* a *Hasznok* előtt panaszosan jegyezte meg a szerző/szerkesztő, hogy ezt az oktatást már három-négy éve is prédikálta, hátha most több foganatja lesz. Az első, cáfoló, feddő *Haszon* neve mellett pedig a „tükör” megnevezés áll. Vélhetően az alkalmaztatás írott formáján valamelyest „sarkosíthatott” Medgyesi. A *Sok Jajjok...* kötetben is megjelent az *Ötödik Jajjhoz* csatoltan a *Böjti könyörgés*, majd önállóan is. Kemény János, miután hazatért, az – 1657 őszén elküldött, de Moldvánál nagyrészt elveszett – imákat újraírta, és *Gileád Balsamuma* címen Sárospatakon 1659-ben külön is kiadatta.¹⁴

A harmadik szerkesztett kötetben, a *Hatodik Jajjban*, a szerkesztés és az oktató-intő beszédrészek közti hangsúlymegoszlás nem változott, azonban a hangnem terén hirtelen fordulat következett be.¹⁵ A *Rohogó tűz* című, 1658. október 20-án elhangzott jeremiádos prédikáció felvillantotta a nemzetpusztulás apokaliptikus vízióját:¹⁶ ennek teljes topikus összefoglalását – az 1657-es sorsfordító év megjelölésével – az 1659. július 29-én elmondott *Joseph romlása* nevezetű sárospataki beszéd tartalmazza.¹⁷ A vizionárius beszédek minden toposzt megmozgattak annak érzékeltetésére, hogy a nemzet megtérésére, az utolsó ítélet elkerülésére a jelen ideje az utolsó alkalom. A „hajdan fényes, most már gyalázatra fordult állapotunk” bibliai kifejező eszkö-

¹³ RMKI, 934:3, 4.

¹⁴ RMKI, 947.

¹⁵ RMKI, 960.

¹⁶ RMKI, 961. = 960:1.

¹⁷ RMKI, 948. = 960:2.

zeinek sorába tartozik a próféták, főként Jeremiás által használt sorspárhuzam számtalan képi és nyelvi megfelelője, a romlás jelei és a vétkek kilenc pontja, a Haza beteg emberként való metaforikus megjelenítése. Történeti koncepciójának része a Sulpitius Severus-féle keresztyénüldözések korszakolása (Krisztus óta tíz öldöklés, a jelenbeli, az Antikrisztus alatti, a tizenegyedik korszak), és a szudétanémet Richter *Axiomata politica* alapján a 'fatales periodi' kijelölése.¹⁸ Itt szerepel a magyar történelmi sorsfordulók mellett (1526, 1541, 1566, 1657–59) a várnai csata epitaphiuma is.¹⁹

A „szegény romlott édes (czondorlott) nemzetünket” megtérésre hívó prófétai szónak biblikus retorikával aktuálpolitikai üzenete van. A kötet „Előljáró beszéde” mintegy rezümeként átfogóan jellemzi az egész kötetet, és elhelyezi a benne foglaltakat a zsidó–magyar sorspárhuzam tengelyén. A Jósiás végzetét sirató Jeremiás hangján megszólaló Medgyesi Pál várta „Nabukodonozor nagy fájának kidőlését”, azaz a török birodalom bukását. De ahogy egykor Jósiás, Júda királya Egyiptommal szövetségben ment a babilóni sereg ellen, majd elvesztve a csatát, elvesztette az országát is, Siont, látva II. Rákóczi György politikájának kiúttalanságát, keserűen jajdult fel a 17. századi prédikátor: „Oda vagyon Egyptus, oda Erdély s Magyarország jobb részént, s mégse akarjuk magunkat megeszmélni”. A fenyegető

¹⁸ Richter a történelmet mint periodikusan visszatérő katasztrófák sorozatát jelenítette meg, ezzel a 17. század világvégvárásának meghatározó történetfilozófiai háttérét adta. Hatását hazánkban elsőként Tarnóc Márton értékelte Medgyesi Pál és Szalárdi János műveit idézve. Minthogy recepciójának teljes feldolgozása még hiányzik, néhány példát kiemelünk szemléltetésül az 1660–1680-as évek Magyarországáról. – *Allgemeines Gelehrten Lexicon*. 3. Bd. Hrsg. von Christian G. JÖCHER, Leipzig, 1751, 2088.; TARNÓC Márton, *i. m.*, 692.; BARTHA, *i. m.*, 12, 19.; BÁTHORI G. Mihály, *Hangos trombita az az Olyan Predikációk, mellyekben ERDÉLY és MAGYAR ORSZÁG romlásinak és pusztulásinak okait [...] ki jelentet [...] a' Debreceni Ecclesia Tanítója*, Debrecen, 1664, 16, 24. RMK I, 1010.

¹⁹ A *Mely nagy volt Róma, romlása jelenti hexameter* közismert volt a reneszánsz idején (Janus Pannonius, Sambucus és Sylvester idézte), magyar változatát Medgyesi jelölésében „egy jeles Poeta” készítette el, *Romaiak Cannast, / A magyarok Varnát / Jól meg-festék vérekkal kezdettel* = RMK I, 948. = 960:2, 15.

babilóni fogság tágabb értelmet nyert az újkori kontextusban: az lehet testi vagy lelki fenyegetés, és következményeit, a szét-szórátást nemcsak Júda (Erdély), hanem az egész „visszavonó (Izrael) Magyarság” érzi majd magán.²⁰

A feltehetőleg az 1659-es év végén a kötet elé írt „Előljáró beszéd”-ben Mikeáshoz, Jeremiáshoz hasonlóan a megkeseredett próféta hangján szólalt meg Medgyesi Pál. A „bár többé Próféta ne lennék” mondat az elkerülhetetlenül, végzetszerűen beteljesedő jóslatokat és a kassandrai látás kínját egyaránt jelzik.²¹ A „Temető jajokon kezdtem [...] Temető síroddhoz közelgető édes Nemzetem” megszólítás nem hagy kétséget afelől, hogy a *Hatodik Jajj* után, egy esetleges politikai zűrzavar elmúlta után másként megszólalni alig lehetséges.²² A prédikációk megírása idején uralkodó erdélyi fejedelem halála rövidesen bekövetkezett, és – a korabeli laikus megfigyelő meglátása szerint – a II. Rákóczi György által a trónért folytatott sorozatos belpolitikai küzdelmek hatására indult el a török, és foglalta el Erdély utolsó végvárát, Váradot.²³ A városhoz idős Köleséri Sámuel, egykori váradi diák és tanító a „mi második magyar Jeruzsálemünk” biblikus jelzőt kapcsolta.²⁴ Az egyiptomi szövetség ellen prófétáló Jeremiást röviddel Jeruzsálem pusztulása után politikai ellenfelei likvidálták, állítólag Egyiptomban halt meg. Medgyesi Pálról

²⁰ Uo., 3, 7. – Amikor Thököly visszafoglalta Kassát, udvari lelkésze, Lippóci Miklós ugyancsak ezt az analógiás párt alkalmazta az ünnepi prédikációjában. Jeremiásnak az Izrael és Jeruzsálem példáját applikálta Magyarország és Kassa kapcsolatára: „Júda (a szegény számkivetésben nyomorgó magyarság)”, Kassa „a nagy és népes város, [...] a keresztyén országoknak oltalmazó fejedelme”, míg „Izrael (Magyarság)” jelentéssel. LIPPÓCI Miklós, *Jubileum Ecclesiae Evangelicae Cassoviensis*, Lőcse, 1682, 12, 32. RMK I, 1290.

²¹ RMK I, 960, 5.

²² Uo., 7.

²³ A krónika szerzője feltételezte, hogy a török támadásának ez volt az indítéka: SZALÁRDI, *i. m.*, VII, 5, 572.

²⁴ A Várad pusztulására írt könyörgései kiadásakor nevezte így szeretett városát: KÖLESÉRI Sámuel, *Bánkódó lélek nyögési*, Sárospatak, 1666, 2. RMK I, 1039. A fogalomkincs az 1630-as évek prédikátori hangját visszhangozza: FEKETE Csaba, *Magyar Jeruzsálem. Ajánlás és időmértékes verssorok egy debreceni prédikációskötetből 1641.* = *A Déri Múzeum Évkönyve*, 1980, 440.

1663 után nem maradt fenn nyom, amely eltűnését magyarázná, a gondolatainak azonban nem lehetett határt szabni, a reveláció erejével hatott egész nemzedékére.

Komáromi Csipkés György a debreceni kollégium egykori tanára, a város egyik meghatározó lelkésze, 1664–1677 között kinevezés nélkül az egyházkerület jegyzője volt. A magyarul kiadott prédikációinak is jellemző jegye a precíz, tömörségre törekvő, egyszerű, szabatos fogalmazás. Az *Igaz Hit* című kötet ünnepekre és egyéb alkalmakra írt, 1658–1664 között elmondott 241 prédikációjának rövid tartalmi összefoglalása, a szerző megfogalmazása szerint mind az „időkhöz illendő, s’ szép állapattyához alkalmas beszéd” (Kedves Olvasóhoz). A nagy terjedelmű munka nem titkolt célja volt segédanyagot nyújtani a prédikálók számára, a hitágazatokhoz tartozó igehelyek kiválogatása és a mutató táblák révén. Egy textushoz több beszéd is tartozik, a homiletikai részek felosztása mindig egyértelmű és logikus. A „Tanúság” a textus szabatos átfogalmazása, ám az ezt követő részek csak rövid kifejtést kaptak.

Ennek alapján elég nehéz értelmezni Komáromi Csipkés prédikációs stílusát, a megszólított közönséghez való viszonyát, a textus lelki értelem szerinti magyarázatát, egyáltalán a szöveg és a beszéd közti viszonyt. Arra azonban emlékeztetünk, hogy latin nyelvű beszédei bővebbek, és egy helyütt a személyes hevílet átjön az orális beszédből. A bíró lányát erkölcstelen élete miatt kipredikálta Komáromi Csipkés a debreceni Nagytemplomból. A szószék és a leírt szöveg közötti átmenetről, az előszó és az írás fogalmazásának variánsairól kevés adatunk van. A tudós prédikátor fatális évvel kapcsolatos intése az 1664-es, egyéb alkalmakra írott beszédei között található, a debreceni gyülekezet előtt 1664. április 27-én hangzott el. Az utolsó ítéletről szóló három beszéd három különböző textust magyaráz, a harmadik beszéd (sorrendben a 229. prédikáció) a 2Péter 3:10 alapján szól a félreértésekről/magyarázásokról, a bibliaellenes jóslatokról.

Ebben a beszédben, amely az *Igaz Hit* vegyes, azaz alkalmi prédikációi között a kötet legvégén található, olvashatjuk az

1657-re utaló szövegrészt, mintha még ezt a dogmatikai értékelést szükségesnek érezte volna Komáromi Csipkés feltétlenül hozzátenni a nagyra növekedett kötethez. A Richter-féle elgondolást említette meg a lelkipásztor (Teremtés után 1656 esztendővel a vízőzön, majd ugyanennyivel az utolsó ítélet következik), majd ennek az elméletnek a kritikáját fogalmazta meg. Árnyaltan célzott arra, hogy babonaságnak tartja ezt: „mások 1711-re teszik, hihető ezek-is hamisságban maradnak”.²⁵ Sem Bartha Boldizsár, sem Újfalvi Imre nevét nem tarthatta eléggé fontosnak ahhoz Komáromi Csipkés, hogy megjelölje őket, szemben például Szalárdival és Enyedi Istvánnal. Tudvalevő, hogy Komáromi Csipkésnek volt asztrológiai jellegű munkája is, a fenti műveket talán nem csupán teológiaiilag nem tartotta mértékadónak.

Ezt a szövegrészt a hasznok között találjuk meg, a feddő és cáfoló résznél. Hasonlóan kezelte a szerző az egyéb vallási eltéréseket is, vagy csak a név és a rövid tézis, illetve a cáfolat és elintés maradt a késhegyre menő teológiai vitákból (szociániánusok, pápisták, lutheránusok ellen), vagy pedig a pontokba szedett felsorolás után saját állásfoglalással rögzített a beszélő egy nézetet. Az „új ég, új föld” képzet szemléltetése jellegzetes módja Komáromi Csipkés exegézisének: a négy tézis (csak az égistek égne meg; minden elpusztul; újfent új ég és föld alakul; vagy csak ez a világ megtisztítatik) felsorolása után a következő megjegyzést olvashatjuk: „Én leg hihetőbbnek, a valósággal és a Szentírással egyezőbbnek az utolsót tartom, és hogy tartsad, néked is javaslom”.²⁶

Idős Köleséri Sámuel Debrecenbe érkezésekor, hosszú csend után jelentkezett újabb kiadvánnyal. A cívisvárosban kiadott első kötete az első félévi prédikációs termést tartalmazza (1672. június 26. – november 23.), és az *Arany alma* nevet viseli, a *Példabeszédek* 25:11 alapján. A bemutatkozó kötetből már egy évvel korábban megjelent két beszéd külön a helyi polgárok ösz-

²⁵ KOMÁROMI CSIPKÉS, *i. m.*, 742.

²⁶ *Uo.*, 799.

tönzésére és jótékony támogatásával.²⁷ Az 1673-as összesített kötetben az első külön címlappal és ajánlással található, hasonlóan a 27. prédikációhoz, amit egy korábbi kérésnek engedve a kegyes mecénás támogatásával bocsátott közre Köleséri, az akkor elmondott beszédet egyebekkel megtoldva (feltehetőleg a kötetbeli 30. prédikációhoz hasonlót rendelt meg a kiadó).²⁸ Az *Arany alma* utolsó előtti beszéde 1672. november 20-án hangzott el, a címe *Gyógyíthatatlan Nép nyavalyája*.

Köleséri prédikációskötetének a címe az „alkalmas időben mondott Igére” (Példabeszédek 25:11) utal, a benne foglalt beszédek a szabad textusválasztás rendszerén alapulnak. Az alaptextus közkedvelt volt a korban, Medgyesitől Csúzi Cseh Jakabig sokan használták a bibliai szöveg jelenbeli applikációjához. Az 1657. év eseményeit érvrendszerében alkalmazó 29. prédikáció a *Gyógyíthatatlan Nép nyavalyája* címet, az első Haszon pedig a „megsiratás” elnevezést viseli. Kétszer olvashatjuk ezt a jelzést, az ide tartozó szövegek a retorikai terminusok rendszerében lefedik a *Hasznok* oktató és intő részeit. A beszéd textusa Jeremiás 8:21–22, és azon a gondolon nyugszik, hogy Izraelben volt „Gileádbeli balsamum” (a legdrágább olaj), és voltak a betegséget kezelő orvosai, mégsem volt ez elég a nép megtéréséhez. A magyarokra alkalmaztatása: volt ugyan a magyaroknak is drága olaja, az Isten hirdetett szent ígéje, és támaszai a nemzet előjárói voltak, mégis a nemzeti bűnök erőt vettek a népen. A bűnök részletezése, bűnkatalógussá bővítése elmaradt, helyette a bűnökbe süllyedés, a bűnökben ragadás fokozatait emelte ki a prédikátor (a lelki nyavalya, az orvos elvetése, végül a lélegzés lehetetlensége), applikáció nélkül.

A zsoltáros és a jeremiádos könyörgések hangján szólalt meg idős Köleséri, valahányszor intéseiben a magyar nép megtérésé-

²⁷ KÖLESÉRI Sámuel, *Apostoli köszöntés*, Debrecen, 1672, Sztripszky VII, 26. = RMK I, 1144:1. (Ez a lelkipásztor debreceni bemutatkozó prédikációja.)
Uő, *Hű pásztor tüköre*, Debrecen, 1673, OSzK RMK I, 1144:b. = RMK I, 1144:2. – ez a munka jóval korábbi keltezésű, még 1667. június 29-én mondta el a szerző Szendrőben.

²⁸ Uő, *Isten hatalmának ragyogó világa*, Debrecen, 1673? (Nincs külön számozva, eddig ismeretlen volt.) = RMK I, 1144:27.

ért fohászodott. „Oh édes beteg Nemzetem! Oh régen sinlő Magyar Haza! [...] Oh vajha azért mindnyájan Jeremiásokká változhatnánk, s mondanók? A' mi népünk leányának romlása miatt meg romlottunk etc. Avagy nem volna Balsamum olaj a' mi Gileádunkban? Nem volna orvos? hogy a' Magyar nemzet mind ez idáigis még nem gyógyítottott. NB. Bizony, ha a' Képírók le akarnák írni Mappára a' mostani Magyar hazát, egy sinlő beteg ember képébe kellene leírni, ki csak agonizál, mert, ha el szemlélyük: Beteg ebben az Ecclesia. Beteg a' Politia. Betegek annak igazgatói. Beteg az egész teste a' Nemzetnek, nincs abban épség tetétül fogva talpig [...] mert 1657. esztendőőtől fogva, foly ennek a hazának vére, s nem találkozott meg olyan orvos, ki ennek vérét meg állatta volna. Olyan ez, mint amaz tizenkét esztendőőtől fogva vérfolyásban sinylő aszszony. [...] Oh szegeny beteg Haza! Bezzeg nagy, mint a tenger a te nyomorusagod, kicsoda gyógyít meg tegedet?”²⁹ A 'beteg Haza' metaforáját Medgyesin kezdve toposzként alkalmazták prédikátoraink, és a haza organikus szemléletében a nemzeti történelem „égetően aktuális problematikája kap helyet”.³⁰

2. Medgyesi hatástörténete

Alapvetően határt kell szabnunk a Medgyesit érintő recepciótörténeti vizsgálódásoknak: a teljes feldolgozásához ez az áttekintés csak támpontokat kíván nyújtani. Áttekinteni a szövegvilágok intertextuális egymásra hatását, annak filológiai, eszmetör-

²⁹ KÖLESÉRI, *i. m.*, 242.

³⁰ IMRE Mihály, *Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációskötetben*, ITK, 1987/1988, 44. – Néhány elenyésző példa a metafora eddig számba nem vett eseteire, melyek már túlvisznek az 1657-hez kapcsolódó toposzon: TOLNAI F. István, *Haza Békesége*, Szecben, 1664, 13–32. RMK I, 1017.; SZÁNTAI POÓTS István, *Halotti Prédikáció*, (HB. Gróf Rhédei Ferenc.) Sárospatak, 1668, 19. RMK I, 1074.; THOLNAI Mihály, *Lelki flastrom*, Debrecen, 1673, 19. RMK I, 1154.

téneti és egyéb vonatkozásait a jelenlegi keretek nem teszik lehetővé.

Medgyesi saját maga nevezte a sokat idézett *Ötödik Jajj* című művét az „Országok romlásának okairól való Tanítás”-nak, s méltán jelölte a korunkbeli kiadás is ezért így a kötetet, amikor annak leegyszerűsített változatát közrebocsátotta.³¹ A romlás toposza és maga a címmegjelölés is a Bocskai-féle szabadságharc időszakára utalt vissza.³² A próféta által hirdetett romlás és az általa szorgalmazott közösségi bűnbánat toposza megjelent még többször is a századvégen, pl. a Medgyesihez hasonlóan Jeremiással azonosított Tofeus Mihályban, majd pedig vejében, Nagyari Józsefben látta kora a nemzeti politikai létért síkraszálzó, ostromozó, a romlás ellen a nemzeti megtérést hirdető próféta.³³

Létezik a megsirató Haszonnak más értelmezése is. Kemény János 1659-ben jelentette meg *Gileád Balsamuma* címen a tatár fogságban írt könyörgéseit, intve ezzel népét az igaz Istenben való bizalomra, a régi erkölcsök követésére, a visszavonás nélküli életre. A magyar nép megsiratásának oka, hogy hiába szólt a figyelmeztetés a nép előjáróitól (a lelkipásztorok, a hadvezér), a példázat visszhangtalan maradt. Ne feledjük, hogy a Kemény János imádságait kiadó Medgyesi hasonlóképpen értelmezte a szent olaj funkcióját. A *Sok Jajjok...* kötetben az *Ötödik Jajj* után

³¹ RMK I, 923, 11.; MEDGYESI Pál, *Erdély romlásának okairól*, kiad. SZIGETHY Gábor, Bp., Holnap, 1999.²

³² MAGYARI István, *Az Országokban való soc Romlásoknak okairól*, Sárovar, 1602, RMK I, 379.; [ALVINCZI Péter], *Querela Hungariae. Magyarország panasza*, Kassa, 1619, RMNy 1179.; CZEGLÉDI István, *Az országok romlásaról írott könyvnek Elsoe Resze*, Kassa, 1659, RMKI, 941.; BÁTHORI, i. m.; V. ECSEDY Judit, *A 17. század első felének nyomdai körképe és rész-mérlege = Fejezetek 17. századi nyomdászataunkból. Az OSzK tudományos ülészsaka és kiállítása, 2000. október 12. szerk. P. VÁSÁRHELYI Judit, Bp., Országos Széchényi Könyvtár–Osiris, 2001 (Libri de libris), 40.*

³³ Magyarai (sic!) és Tofeus Jeremiásként, egymás mellett szerepelnek: „Tofeus jövendölte vala meg a magyarországi rebellionak tragoediáját”. CSEREI Mihály, *Históriája = Erdély öröksége* VI, 51–54, 53.; „Nagy-Ari Joseph, Klis|Asz[ondi] Préd[ikátor]”. MARTONFALVI György, *Szent Historia*, Debrecen, 1681, Ajánló Levél, RMK I, 1256.

illesztette a Kemény-könyörgéseknek a hozzá elérkezett darabjait. Az önálló kiadás után írt prédikációjában pedig már reflektált is rá.

A *Hatodik Jajj* kötetben Medgyesi a *Kétség torkából kihatló lélek* című Lukács evangéliumán alapuló prédikációjának előjáró beszédét a harcból visszatért, a védelmező szerepében fellépő II. Rákóczi Györgyhez címezte.³⁴ Az 1658 augusztusában elhangzott prédikáció előszavában az a Medgyesi-hang szólalt meg, amelyet a megfáradt próféta már igen rég hallatott: a reménykedő, a prófétaságot az öröm hirdetőjének feladatával felváltó prédikátoré. A megújodást a sárospataki lelkipásztor éppen az említett könyörgések hangjában vélte megtalálni. Beköszöntőjét vituperatív módon indokolta: nem mintha „a *Nagyságod Gilead*’jában, a’ lelki Oktatásnak s’ Vigasztalásnak ilyen, sőt ennél is hihetőbb *Balsamumja* nem folya”.³⁵ Az ezutáni események lehetetlenné tették az ilyen reménykedő értelmezést, Medgyesi és idős Köleséri számára is: az utóbbi lelkipásztor már csak az egykor lelkiekben is gazdag magyar nép romlását, pusztulását konstatálhatta, a könyörgések hiábavalóságát.³⁶

A jeremiádos hang és a valószínűsíthető Medgyesi-recepció között néhol alig van határ. Az 1657-hez kötődő fogalomtárat a fentiekben bemutattuk, a tradíciót bizonyító párhuzamos szövegekre hadd álljon itt néhány szemléletes példa. A romlás toposza zsidó–magyar sorspárhuzamban Medgyesitől ível át Kölesériig, s ezt kompilálja Szentpéteri István.³⁷ A Haza mint beteg ember organikus szemlélete Medgyesinél részekben, utalásokban, Tolnai F. Istvánnál teljes allegorikus kidolgozottságban jelentkezik, idős Köleséri Sámuel pedig ennek egyik részét, az orvosi

³⁴ RMKI, 963. = RMK I, 960.4.

³⁵ Uo., 4.

³⁶ A lelki orvoslásnak ugyanez a bibliai metaforája szólalt meg utoljára a tragikus hangú Szántai Poóts Istvánnak gróf Rhédei Ferencet, a kegyes fejedelmet búcsúztató temetési beszédében: SZÁNTAI POÓTS, *i. m.*, 9.

³⁷ MEDGYESI Pál, *Hatodik Jajj... i. m.*, 3, 17.; KÖLESÉRI, *i. m.*, 72.; SZENTPÉTERI István, *Táncz pestise*, Debrecen, 1697, B7. RMK I, 1501.

példázatot bontja ki.³⁸ Az európai helyzetfelmérés igen hasonló módon van meg Medgyesi Pál és Báthori G. Mihály, illetve Szántai Poóts István egy-egy prédikációjában, ahol a magyar nép magára hagyatottsága a földrajzi determinizmus alapján – szimbolikusan az égtájak jelképeivel – a nemzet felé irányuló gyűlölet formájában testesült meg; Zrínyi Miklósnál pedig a *Török Áfium* katonai helyzetképének része a nemzetek név szerinti katalógusa. Ennek a részletes vizsgálatával még adós a szakirodalom.³⁹

II. Történeti elbeszélések

1. Toposzok

Szalárdi János a gyulafehérvári levéltár őre, és – krónikájának reflexív részei szerint – Öreg Rákóczi György bizalmasa volt. Váradon 1660-ban a legvégsőkig részt vett a védelem megszervezésében, az életéből hátralévő rövid hat esztendőt pedig a munkájának megírásával és főként a kiadatás megszervezésével töltötte. Az Erdély történetét 1526–1662 között tárgyaló krónika 1662–1664 között készült el, levéltári források és szemtanúk adatai, emlékei alapján. A munka nagy erénye, hogy magyar nyelvű, ám a szerző életében kéziratban maradt. A volt erdélyi fejedelem, gróf Rhédei Ferenc kiadta volna, ám Szalárdi nagyobb

³⁸ „Szegény cromlott, s ha Isten nem könyörül, annál is inkább cromlandó Erdély, megnevelhed vala hiszem sok szép ifjú népedet kebeledben e negyven esztendők alatt, megpihenvén a pogányi fegyvertől és rablástul mind ez ideig!” MEDGYESI Pál, *Ötödik Jajj* = SZALÁRDI, *i. m.*, IX, 2, 714.; A Lelki Sion felépítéséről TOLNAI, *i. m.*, 13–32.; KÖLESÉRI, *i. m.* 242.

³⁹ „Észak nem igen szeret: Napnyugat-is tsak Isten tudja mint vagyon hozánk: Napkelet pedig s’ Dél gyűlöl!” MEDGYESI Pál, *Hármas Jajjok... i. m.*, 59.; BÁTHORI, *i. m.*, A5v.; SZÁNTAI POÓTS, *i. m.*, 19.; ZRÍNYI Miklós, *Az Török Áfium ellen való orvosság* = Zrínyi Miklós prózai művei. Kiad. KOVÁCS Sándor Iván, Bp., Zrínyi, 1985 (Zrínyi Könyvtár I.), 211–213.

dicsőségre vágyott: a jelenkori fejedelmi támogatást azonban nem tudta megszerezni. Érthetően – szögezi le Szakály Ferenc –, hiszen a fenti indokok mellett nemcsak személyi, hanem állami érdekeket is sértett a mű: az eszményített vezető, a „bibliás óráló fejedelem”, a politikai vezetés által túlhaladottnak ítélt Rákóczi-család sarja volt.⁴⁰

A kilenc fejezetből álló történeti munkában érezhető bizonyos aránytévésztés. Az első két fejezet Erdély történetének első száz évét, a következő kettő Öreg Rákóczi fejedelemségét mutatja be, együtt összesen a könyv negyven százalékát adják ki. A döntő fejezet a középső, az ötödik, amely az ifjú Rákóczi uralmával veszi kezdetét: az ómenek végigkísérik a tevékenységét a krónika kezdetétől (pl. különleges természeti csapások), a tárgyilagos előadásmódot meg-megszakítják jeremiádos hangú értelmezői részek, „panaszos jajjok”, illetve különböző betétek (pl. vers, vitairat, Kemény János krími beszámolója az ötödik fejezetben). Az ötödiktől a nyolcadikig terjedő rész a politikai élet szereplőivel foglalkozik ugyan, de rányomja a bélyegét az elbeszélésre a másik nagy téma, Várad ostroma és annak előjelei. Az utolsó fejezet, a kilencedik Medgyesi Pál *Ötödik Jajj* című prédikációjának két beszédét tartalmazza, és egyéb jelzés nélkül ezzel zárul a krónika is.

Szalárdi eddigi olvasói nem vállalkoztak arra, hogy kimutassák, miként hatottak a szerzőre a puritanizmus szellemi energiái. Méltatták a Medgyesi-beszédek helyzetét, és szóltak a szöveg elhelyezésében rejlő koncepció protestáns történelemszemléleti alapjairól, de inkább a Medgyesi–Szalárdi hipotetikus személyes kapcsolatban vélték fellelni a megoldást, és nem vizsgálták a szövegszerű áthallásokat. Tarnóc Márton utalt rá, hogy a fatális évek kifejezés több ízben is előfordul a krónika szövegében (negyedik és ötödik fejezet), ahol a szerző *expressis verbis* jelöli Medgyesinek a *Hármas Jajj*-ban elmondott próféciáját a végzetes romlásról.⁴¹ Az általános romlás jellemzői azonban olyan

⁴⁰ Lásd Szakály bevezető tanulmányát a *Siralmas magyar krónikához*, i. m., 47–49.

⁴¹ TARNÓC, i. m., 692.

toposzok, amelyek jó száz éve ismertek magyar földön. A lengyelországi hadjárat vereségének az oka a sereg saját kegyetlensége és kevélysége: a legfőbb bűnnek a kevélységet feltüntető kijelentés Sztárai óta irodalmunk integráns része.⁴²

Az elemzések szoltak a krónika egyéb részeinek biblikus nyelvezetéről és erőteljes politikai indíttatásáról, de elhárították a mélyebb fűrást.⁴³ A Biblia zsinórmértékként vezeti a történelemről gondolkodó embert – vallották a korban. Jóllehet a jeremiás hang a reflexív részek jellemzője („megromlott szegény hazánk”, „boldogtalan nemzetünk”), a „jajjos szentenciák” Jeremiás siralmait és a „Magyarország panasza”-toposzt egyaránt előhívják.⁴⁴ A zsidó–magyar sorspárhuzam Szalárdinál tetten érhető variációjának pedig politikai értelmezését is megadta a szerző: az Erdély–Júda párhuzam ellenpárja a Nabukodonozor fája – török birodalom, mely Jeremiás könyvének 27. részére megy vissza, és korábban Medgyesi Pálnál talákoztunk vele. A váradi krónikairó pedig köztudottan ennek a koncepciónak a transzszilván vagy törökös vetületét támogatta.⁴⁵

A bibliai retorika és a kora újkori protestáns történelemszemlélet mellett egyéb források is beléphetnek a diskurzusba. Így például az oralitás, a népi látomásirodalom, amelyet – mai tudásunk szerint – ebben a korban az elitkultúra kollektív rituális formai hagyományai erőteljesebben befolyásoltak, mint fordított esetben.⁴⁶ Egyetlen példát találunk rá, amely kimutathatóan jelzi ennek a beszédmódnak a jelenlétét: Szalárdi a központi fejezetben Újfalvi Imre jóslatát idézte. Az egykori presbiteriánus

⁴² ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet.” *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, 1991.

⁴³ Lásd Szakály bevezető tanulmányát és a megjelölt szakirodalmat, *i. m.*, 63–65.

⁴⁴ A második könyvben megtaláljuk a *Querela Hungariae* című munka beszerkesztett változatát: SZALÁRDI, *i. m.*, II, 3, 99–118.

⁴⁵ Lásd az előbbi bevezető tanulmányt, *uo.*, 42, 46.

⁴⁶ PÓCS Éva, *Transz és látomás Európa népi kultúráiban = Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, szerk. PÓCS Éva, Budapest–Pécs, Balassi–University Press, 1998 (Tanulmányok a Transzcendensről I.), 16–17.

gondolkodású, nyakas kálvinista debreceni tanító az 1598-as évre szóló naptárban jövendölte meg az 1657 után várható katalizmat.⁴⁷ A krónikában az idézet mindhárom versszakot tartalmazza, értelmezés nélkül, a szerző csupán a szövegjelre ügyelt, arra, hogy a citátum az argumentumok sorába szervesen illeszkedjen.⁴⁸

Bartha Boldizsár, céhmester idős Dobozi István támogatásának és biztatásának mondott köszönetet krónikája előszavában. A mecénás a városban megbecsült személyiségnek számított, kereskedőként a nehéz időkben bírói tisztet több ízben viselt. Jó érzékkel irányította a védtelen cívisváros életét, és kulturális támogatásának köszönhető megannyi Debrecenhez kötődő történeti és kegyességi munka megjelentetése. Idős Köleséri Sámuel debreceni lelkipásztor prédikációs előszavai pedig a bíró kegyes életéről vallanak, és a két városi vezető egymás iránti atyafiúi szeretetéről.⁴⁹

Debrecen mezőváros szücsmesterének a munkája a 17. századi város- és nyomdatörténet első világi tárgyú könyve.⁵⁰ A debreceni nagytanács tagja volt a krónika-szerkesztő szücsmester, így rendelkezésére álltak a levéltár protokollumai, regisztrumai, egyéb kiadványok (pl. Melius zsoltároskönyve), illetve a közelmúltra vonatkozó eseményeknél a tanúk memóriája. A mű hitelességét jelzi, hogy az 1658–1664-es jegyzőkönyveket szerkesztő Diószegi Ferenc, a város akkori jegyzője írt a kiadáskor a műhöz ajánlást.

A megcélzott műfaj szigorúan véve várostörténet, azon belül is városi krónika, a közelmúlt nagy változásairól. A mű két nagy része: a rövid áttekintés az első kilencvenkét év történéseiről (1564–1656), és részletesebb kifejtés pedig az utóbbi nyolc év eseményeiről (1656–1664). Az első rész csak a mű nyolcadát teszi

⁴⁷ Sztripszky 1840:47. = RMNy 800.; kiad. MKSz 1911, 55–56.

⁴⁸ SZALÁRDI, *i. m.*, V, 6, 349–350.

⁴⁹ CSORBA Dávid, *A Martonfalvi-tanítványok és a református pietizmus szellemi horizontja*, It, 2001, 582–584.

⁵⁰ Példányait a mű 20. századi kiadása clé írt clészó tisztázta BARTHA, *i. m.*, 5–8.

ki, a jelenkor küzdelmeinek bemutatása sokkal látványosabb mind terjedelem, mind előadásmód szerint. A teljes munka 1664. augusztus 20-ára készült el, a megírás körülményeit sejteti a szerző: „mintha [...] a veszedelmet messze kerültük volna, és semmi félelmünk nem volna: Nem! Sőt nyilván mondhatjuk, most vagyunk közepin”.⁵¹ A mű hangneme bibliás, az „előljáró beszéd” szerint az olvasó történeti tudatosságát kívánta éleszteni, és apológiaként is szolgált a városi vezetőknek, minthogy a nép megtérésétől függ az Úr szabadítása, nem a magisztrátus erőtlenségétől vagy a szerencse forgandóságától. A rövidke „conclusio” a 46. zsoltárból vett könyörgéssel zárul.

Kortársaihoz hasonló Bartha Boldizsárnak a narratívája: biblikus beszédmódban szólalt meg a történetmondó.⁵² A jeremiási idézetsor és szemlélet itt is összekapcsolódott a zsidó–magyar sorsszemlélet és a végidővárás apokaliptikus képeivel. Míg Jeremiás látásában Sodoma egy pillanat alatt, Jeruzsálem pedig nyolc év alatt veszett el, úgy érvényes ez a magyar népre is. Az elmúlt nyolc esztendő bőséges példatárát, megannyi jelet nyújt a figyelmes olvasónak – vallotta Bartha Boldizsár. Ez a felfogás a Richter-féle korszakolással és az Újfalvi-jóslattal együtt működik.

A krónikás „az egyenlő időközök emlékezetes és gyakorta egyenlő kimenetelű dolgot hoznának” kijelentésével Richter *Axiomata oeconomicá*jának tézisént emelte be elbeszélésébe. Az 1657-ről szóló rész rezüméje és krónikája közé van beékelve ez a történelemfilozófiai fejtegetés, a „becses uraimmal olvastam együtt” megjegyzés után.⁵³ A német szerző adata azt a párhuzamos világszemléletet sugallja, hogy a világ dolgai bizonyos korszakokban hasonló módon kezdődnek és érnek véget. A Teremtés

⁵¹ *Uo.*, 12.

⁵² A munkáról doktori értekezést készített századeleji szerző politikai, hazafiúi és történetírói célkitűzést említett együtt, bár a korszak mindent átívelő beszédmódja alapvetően biblikus keretek közt létezett. Lásd ÖRVÉNYI Béla, *Bartha Boldizsár „Rövid Chronicájának” művelődéstörténeti vonatkozásai*. Bp., Bichler I, 190?, (Művelődéstörténeti értekezések, 24), 18.

⁵³ Interlineáris megjegyzésként: *Axiom[ata] Oecon[omica] Ric[hter] Reg[is] 6.* = BARTHA, *i. m.*, 19.

utáni 1657. esztendőben következett be a vízőzön, majd ugyanennyivel jön el az utolsó ítélet is fegyverrel. A hazai prognosztikon Újfalvi Imrétől származik, a Szalárdinál már látott szöveg egyik változatával. Az idézett két versszak is kissé eltér az előzőtől, ezt pedig Bartha Boldizsár saját parafrázisa követi. A variáns a „szegény haza” sorscsapásai közül aktualizálva Lengyelországra és a háború által okozott hatalmas károokra cseréli fel a korábbi asztrológiai számításokat.

A közelmúlt eseményei kifejezetten Debrecen szemszögéből kerültek előadásra. A krónika második része az 1657-hez kötődő történelemkép toposzainak felvonultatása után rögtön rátér a lengyelországi hadjáratra. Ám az erdélyi fejedelem végzetes politikai manőverének jellemzése a hadi szállításból a városra nehezedő terheknek az előszámolásával kezdődik.⁵⁴ A regionális történetiség arculatához hozzátartozik, hogy az elbeszélő általában a mikrovilág számára fontos elemeket emeli be a cselekményszöveg világába (pl. az 1657-et megelőző természeti csapások, „lőn ismét szertelen nagy tűz támadás”), és látja el az emlékezés jeleivel (pl. az 1648-as diáklázadás a fentiek előzményeként, az 1657-es pedig II. Rákóczi György elindulásának leírása után rögvést). Ez a nézőpont érvényesíti a helyi értékrend sajátos szempontjait: amikor Szejdi pasa a várost 1660 májusában tíz napig sarcoltatta – jóllehet Szalárdinál is ékes, plauzibilis a történet megrajzolása –, a helyi vezetők megalázott helyzete és a nép kiszolgáltatottsága a helyi befogadó közönség számára egyértelmű jelzés volt a közösségi szenvedés megmutatására.⁵⁵

Enyedi Istvánról és művéről keveset tudunk. Apja, a nagybányai főbíró, Debrecenben iskoláztatta, majd hazatérve 1677–1691 között ő maga is hasonló tiszteletet viselt szülővárosában. A kéziratban maradt munka célkitűzése kettős: a lengyelországi hadjáratról és annak következményeiről szól, illetve városának, Nagybá-

⁵⁴ *Uo.*, 20.; BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*, kiad. RITOÓK Zsigmondné, Bp., Akadémiai, 1975. 448–459.

⁵⁵ SZALÁRDI, *i. m.*, VII, 2, 541–544.; BARTHA, *i. m.*, 30–35.

nyának ebben a történetben foglalt helyét kívánta definiálni. Az 1657–1663 közti időszakot a szerző a morális elvek felől értékelte: a történelmi események „ujjal mutatták az Istennek szent törvényét, mely az bűnöknek ismeretinek aczél tüköre”.⁵⁶

Enyedi István elbeszélésében a narratív részek és az idézett dokumentumok, lírai vagy prózai betétek egymást váltják. A citátumok megtalálhatók több korabeli kiadványban is, de ezek sorrendje, sőt az elbeszélői részek fogalomhasználata egy irányba mutat. Enyedi művének századfordulós kiadványában olvashatjuk azt a fülszöveget, amelyet csak megerősíthetünk: „erősen használta Szalárdi munkáját”.⁵⁷ A párhuzamos szövegrészek kiterjednek a legapróbb részletekre is, jóllehet a *Siralmas magyar krónika* inkább alapszöveggként szolgált.⁵⁸ A váradi történetíró művéből a központi fejezetet emelte ki Enyedi, amelyik helyzeténél és a felvett témák, toposzok tekintetében is meghatározó szerepet tölt be.

Az ötödik könyvből a partiumi városok és a kardinális kérdések szempontjából lényeges történetek köré fűzte elbeszélését a nagybányai „krónikás”, a sorrendet kényszerűen megtartva. A negatív előjelek (természeti csapások, úgymint árvíz, hó, hideg), Újfalvi Imre jóslata, Kemény János beszámolóit alkotják a szövegének vázát. A mű stílusa megfelel a korabeli bibliás szófordulatoknak, a korszakhatárt a szerző szintén hangsúlyozottan az ifjú fejedelem végzetes vállalkozásához kötötte. „A fejedelemnek e’ szükségtelen hadakozásba való rendetlen maga elegyítése lón oka és fundamentoma, akkor és csak hamar és azután is, bokrosával szegény nemzetünkre következt rettetetes romlásnak s csak nem végső pusztulásnak”.⁵⁹ A hasonló történelmi eset példái egy időbe estek, 700 év béke után, a „Fatalis periodus” a váradi és a mohácsi csatával vette kezdetét, amikor „a’ Napkeleti

⁵⁶ UBC, Ms. 151, 5v.

⁵⁷ Enyedi filológiai jegyzetei, *i. m.*, 273.

⁵⁸ Szclapcsényi mint II. Rákóczi György fogadott apja megkísérelte visszafogni a fejedelmet a hadjáratról: SZALÁRDI, *i. m.*, V, 7, 354. – ENYEDI, *i. m.*, 84.; KEMÉNY János *Ruina exercitus Transsyvanici* című műve és levele: SZALÁRDI, *i. m.*, V, 9, 374–382, 385–388. – Enyedi, *i. m.*, 94–104.

⁵⁹ ENYEDI, *i. m.*, 82.

Sarkant rejá szabadítá az Isten” a nemzetre.⁶⁰ A sorsfordító év visszatérő motívuma, szövegszervező eleme az elbeszélésnek, különösen kiemeli ezt a tényt a fiatal fejedelem heroikussá növelt alakja: „Bathori Zsigmondtól fogva olyan szerencsés, nagy hírű nevű Vitéz Fejedelem az Országban nem volt volna”.⁶¹

2. A Szalárdi-recepció

Tudjuk, hogy Szalárdi részben ismerte történetírói elődeit, illetve nemzedékét. A részismeret a mai horizontból nézve látszik így, a fennmaradt források tükrében. Ezt a feltevést erősíti meg az, hogy nem véletlen a 17. század végi, zömmel erdélyi emlékiróknál a panaszos hang a visszhangtalanságra és a magyarságnak a történeti műfaj iránti érdektelenségére, jöllehet éppen ebben az időszakban emelkedett meg a krónikák, emlékiratok, visszaemlékezések száma. A megelőző századokhoz képest jelentős növekedés azt jelzi, a történeti tudatosság az oralitásból a literatúra felé mozdult el, sejtetőleg a zűrzavaros időszaknak is köszönhetően.

Jöllehet a krónika a szerző életében nem jelent meg, de – a szakirodalom állítása szerint – kéziratos másolatai terjedtek (hazai másolatok közül az OSZK-ban a Kaprinai-gyűjteményben van két példány).⁶² A szerző sokat ágált könyve kiadása

⁶⁰ UBC, Ms. 151, 8v.

⁶¹ *Uo.*, 10v. – „Hogy tavolyab valokat elhadgyunk, eléggé megsirathatlan, és gyászolhatatlan lón cz Nemzetnek dolga 1657-ben Erdély Országának lakosin történt állapotjában, a’ mikoron gerjedet tűz, ez napig-is erőssen égvén, emészti jobban-jobban szegény hazánkat” (*uo.*, 9r).

⁶² Elsőként Kemény Zsigmond adta ki a művet (Pest, 1853), egy recepciótörténetileg fontos pillanatban. A forradalmi lelkületű, de rossz vezető (Kossuth) típusát, előképét találta meg II. Rákóczi György vezetés alakjában. A katasztrófa oka az uralkodói-a népvézéri kevélység, a nép ezért nem hibás – sugallta Kemény Zsigmond. A Szalárdi-féle krónika szemlélete, nyelvezete, szereplői mind-mind látványos analógiák rendszerévé épültek ki nagy romantikus írónk életművében.

ügyében, 1662-től négy éven át számtalan helyet bejárhatott, Felső-Magyarországtól a Partiumon át Erdélyig. Vajon olvasta-e Bartha Boldizsár, vagy fordított a hagyományozódás útja, és a Debrecenben is időző Szalárdinak hívta fel a figyelmét valaki, esetleg a városi jegyző Újfalvi munkájára 1660 után, vagy éppen előtt?

A szöveg-összehasonlítás különös eredményt mutat. Szalárdi ötödik könyvének egyik fejezete kísértetiesen hasonlít a debreceni krónika elejére. Az 1657-tel foglalkozó központi könyv harmadik fejezete elmélkedéssel kezdődik a történelem menetéről. A magyar reformáció történelemszemléletét meghatározó, klaszszikusnak számító Károli Gáspár-féle *Két könyv*-parafrázist („Nem a porbul vagynak a nyomorúságok [...] hogy valaki történetnek állíthassa ez rajtunk esett siralmas csapásokat, nem állíthatom”) egy tipikus Medgyesi-szintagma követi („szarvas bűnök”), majd ezek összekapcsolása egy bibliai hellyel: a külső eszközök közönséges büntetésre vannak (Ámós 3:6).⁶³ A szöveg megszólítottjai a szegény haza „alsó, közép és szolgáló rendjei”, akik ennek a tételnek a bizonyításaként eszükbe vehetik, hogy a nagyemberek, oszlopok kidőlése „több szomorú jelek között, nem utolsó prodromusa, előljáró hopmestere vala a következő romlásoknak”.⁶⁴

Bartha Boldizsár könyvének címlapja az emlékállítás kettős módját tűzte ki célul, hogy a romlásokról és a „felső, közép és alsó rendek” viselt dolgairól szóljon. A Károli- és Medgyesi-idézet híján a hasonló idézetek gyökeresen más olvasatot generálnak. Az „előljáró beszélgetés” a jelen időt a háborúságok utáni remélhető „csendes békesség”-ként állítja be, s elveti a korhangulatnak megfeleltethető közvéleményt, a „sokaknak vélekedő értelmeket”, amely a vezetők és a község jólétének egymást feltételező viszonyrendszerén alapul. A krónika a közvélemény ítéletének is meg akar felelni, a megírás indokai között szerepel a szerencse forgandóságának magyarázatára törekvés: „kiben láthassa a maradék ez szerencse kerék módjára forgó, s nagyokat

⁶³ KÁROLI Gáspár, *Két könyv*, Debrecen, 1563, RMNy 192.

⁶⁴ SZALÁRDI, *i. m.*, V, 3, 320–321.

változó, alsóságot felsőséggel, felsőséget alsósággal hamar cserélő, egy helyben kevés ideig nyugható, világ álhatatlanságát”.⁶⁵ Bár a szerző által elbeszélte időszakban is számos vezetőt megkínóztak, megaláztak, de a hangnem, a kiindulópont nem az utolsó idők prófétájáé. A koncepció gyökeresen más megalapozottságú, más mentalitású, ennek köszönhetően az argumentumok sorrendje is megfordult.

Az előbbi munka oknyomozó, az utóbbi magyarázó jellegű: míg az egyiknél a bibliai textus a végzet argumentuma, a másiknál a közvélekedés érve. Szalárdi szövegében az Isten elrendeléséből ránk jövő nyomorúságok mind a bűn–büntetés–bűnbánat hármassága alá rendelődnek, végzetszerűen bekövetkeznek: „mindenható szent Isten [...] tanácsából lött, hogy az külső eszközök is a közönséges büntetésre nézve igazgassa [...]” „Avagy esik-e olly gonosz a városban, melyet a Jehova nem szerezne?” Így szól az istennek lelke Amos prófétánál (C[onferr]. 3. v. 6).⁶⁶

A debreceni krónikás elbeszélésében a fenti toposzok a megmaradás érveit alkotják: „azon kösségnek nyomorúságra való jutásának, romlásának oka a fejedelmekre és előljáró tisztekre vettessék [...] én ezeknek vitatásával most időt nem vesztek hiában [...] mert ha tovább tekintek könnyen eligazodhatom Ámós Próféta szavaiból, Ámós 3:6. Avagy lészen oly veszedelem a városban, melyet az Úr nem szerezne. Ha csak ez keresztyén Debrecen városának ennyi romlások között Isten csudálatos gondviseléséből való megmaradását el gondolom is meg kell valanom a szent Dáviddal, hogy *Az Úr é a' szabadítás* [...] Óh Istennek egyedül való ereje, és végére mehetetlen tanácsa! Ki volt volna, a ki csak meggondolhatta volna is, hogy megmaradásunk, ily gyenge külső eszközök által is véghez vitethetik”.⁶⁷ A történelmi események értelmezése Szalárdi és Bartha Boldizsár esetében sem lépett ki a Biblia nyelvi paradigmájából, azonban a váradi írónál a büntetésként bekövetkezett romlás, míg a debreceni krónikásnál a megmaradás, a gondviselésen van a hangsúly.

⁶⁵ BARTHA, *i. m.*, 9, 11, 12.

⁶⁶ SZALÁRDI, *i. m.*, V, 3, 321.

⁶⁷ BARTHA, *i. m.*, 11–12.

Az V. könyv harmadik fejezetét – feltételezésünk szerint – Szalárdi Váradról menekültekor már elkészítette, így az szolgálhatott mintaképkül a *Rövid Chronicához*. Tudniillik a város elpusztulása után a megmaradt védők főként Debrecen felé vették útjukat, több sebesültet ápoltak itt, majd némelyiket temették is (vajai Ibrányi Mihály, Rácز János, Ravazdi György és András).⁶⁸ A szakirodalom utalt rá, hogy Szalárdi művének befejezéséhez nagyon rövid időre volt szüksége, és ha az – eredeti kézirat híján a Kemény Zsigmond-féle kiadáson feltüntetett – 1662-es évszám megfelelő, akkor elképzelhető a fenti hipotézis.

Szalárdi az *Ötödik Jajjt* idézte, jöllehet a fentebb idézett *Hatodik Jajj* egyes beszédei még alkalmasabbak lettek volna a kötetbe. Igaz, ezek a beszédek a már beteljesedett és a még ezután következő nyomorúságokat jelenítették meg, nem pedig a legkorábbi jóslatot. Minthogy azonban a krónikás a *Hármas Jajj* fatális esztendőket sirató prédikációit is szerepelteti a kötetben, feltételezhetjük, hogy Medgyesi Pál utolsó szerkesztett kötetét nem ismerhette még Szalárdi, de az 1657-et sorsfordító évként jelölő *Joseph romlását* igen. Ez a kötet ti. a Váradon az utolsók közt eleső vajai Ibrányi Mihály rokonát, vajai Ibrányi Ferencet parentálta. A debreceni jóslat azonban csak a *Siralmas magyar krónika* későbbi fejezetében fordul elő, feltételesen elképzelhető, hogy Szalárdi a menekülésekor Debrecenben építette be azt a művébe.⁶⁹

Egyetlen külső indok. A város bírójával rokoni kapcsolatban álló nagy tekintélyű tanár és prédikátor, Komáromi Csipkés György az idős Dobozi biztatására a debreceni krónikán dolgozó Bartha művét láthatta, olvashatta. Az akkor még egyházkerületi jegyzői tisztet is viselő Komáromi Csipkés is szűkszavúan utalt a közzsájon forgó babonásra 1664-es prédikációjában, amikor Bartha Boldizsár kiadványa megjelent. A védtelen mezőváros mentalitásához tartozott az Újfalvi-jóslat, és ómenjeinek magyarázásától szigorúan elintette községét a lelkipásztor.

⁶⁸ SZALÁRDI, *i. m.*, VII, 7, 609, 611.; KOMÁROMI CSIPKÉS György, *Szomorú esetek tüköre*, (IIB. Várad Rácз János felett), Sárospatak, 1661, RMIK I, 980.

⁶⁹ SZALÁRDI, *i. m.*, V, 6, 349–350.

Enyedi Istvánnak, a nagybányai bírónak a történeti feljegyzései egy harmadik partiumi mezőváros mentalitásába nyújtának betekintést. Az egykori debreceni diák munkája Szalárdi művére épül. A kevélység témáját felvezető Ovidius-idézet első sorát magyarul szépen értelmezte.⁷⁰ Saját bővítései közé tartozik a lengyel marsall manifesztuma, amelyet a parancsnok a házáját megtámadó Rákóczi ellen adott ki, propaganda jelleggel, magyarázatként.⁷¹ A Szalárdi históriájából hiányzó, Nagybányára vonatkozó részeket legbővebben a szomszéd ikerváros egyik részének, Németinek a pusztulásakor olvashatjuk, miként védekezett a város a támadás ellen katonailítással.

Itt kell megjegyeznünk, hogy az Újfalvi-idézet három szerzőnél három, kissé eltérő formában található meg.⁷² Bartha Boldizsár közölte a két versszakot és tett mellé még kettőt, Szalárdi még egyet írt hozzá, ezt másolta aztán tovább Enyedi István.⁷³ Utóbbi szerző versszakainál már jól láthatóak a különbségek: átírta az asztrológiai utalásokat („nagy év” helyett „nagy ég”, „jegy kezd ködben lenni” helyett „jegy kezd égben lenni”). Valószínűleg nem érthette a csillagászati megjegyzéseket, ezen-

⁷⁰ „Luxuriant animi rebus plerumque secundis” (*uo.*, V, 5, 332.) bővítője: „mint okos ravasz nemzet, egybekötötte a vétkeknek csomóit” (ENYEDI, *i. m.*, 81.).

⁷¹ *Manifestum Polonicum* címmel Szalárdi prózában átírva közli, Enyedi idézi: SZALÁRDI, *i. m.*, V, 8, 359–363.; ENYEDI, *i. m.*, 85–88.

⁷² Minthogy az eredeti naptár lappang, feltételezzük, hogy a debreceni származású szerzőnek lehetett a legjobb a hozzáférési lehetősége a dokumentumhoz, az övé lehet az „editio definitívá”-hoz legközelebb álló szövegváltozat. A 20. századi szövegkiadás azonban több helyütt pontatlan, ezért most a Harsányi István által egy 16. századi kötéstáblából kiáztatott, eredeti nyomtatott változatot közöljük: „Ezer hat száz ötven hétben, / Mikor jámbor irsz ennyiben / Rezzen vilagh minden rezben, / Intlek fel nez ily igyedben. Avagy jegy kezd ködben lenni, / Vagy az Halys visza folyni, / Az nagy Taurus elotvadni, / S-Kis Halcyon adattaini.” MKSz, 1911, 56.; BARTHA, *i. m.*, 19–20.; SZALÁRDI, *i. m.*, V, 6, 350.; ENYEDI, *i. m.*, 82–83.

⁷³ „Ezerhatszázötvenhétben / Magyar mikor Lengyel népben / Sok kárt tenne de ismételten, / Meglakol róla hétképpen. / Ebben szánkat sen nyitottuk, / Kárát búval de kóstoltuk, / Nagyobb részént regisztráltuk, / Experimentiánkból írtuk”. BARTHA, *i. m.*, 20.; „Azért kérlek ily igyedben, / Jobbitd magad életedben, / Ne félj semmit, ha Istenben / Hited vagyon, ki úr ebben.” SZALÁRDI, *i. m.*, V, 6, 350.; ENYEDI, *i. m.*, 83.

túl a szövegrész értelmezés nélkül maradt, a fatális év többletjelentése így eltűnt az ezt körülölelő szövegből, de megmaradt az egész szöveg értelmezésében a jeremiádos szófordulatokkal együtt.

A lengyelek, miután Németi városát feldúlták, a templom üszkös gerendájára egy disztichont szereztek. A disztichont mindhárom ismertetett forrás jelölte: Bartha Boldizsár egy sort, Szalárdi kettőt, Enyedi az egész verset idézte, a németi lelkipásztor, Szepesi Korotz András válaszversével együtt.⁷⁴ A variánsok közt az alapszöveg valószínűleg az Enyedié: a szomszédváros lakójaként elevenebb képet kaphatott a dúlásokról. Az apró változtatások is erre utalnak: Debrecenből nézve a lengyelek a magyarokat szólítják meg szomszédként (*vicine*), Váradon az álnok fejedelemnek szól az intés (*princeps inique*), Nagybányán a barát (*amice*) és az álnok fejedelem-variánsnak is élt párhuzamosan egy-egy változata. Debrecen verse jelen, a többi múlt idejű igét használt: Debrecen ekkor még épen maradt a pusztításoktól, Várad és Nagybánya kevésbé. Ez a technika emlékeztet a másik városkrónikás munkájára, ahol is Bartha Boldizsár Újfalvi Imre prognosztikonjának két versszakát hasonló módon szabta rá a magyarságra. Az eredetitől elütő variánsok az orális kultúrának a mikrotörténetben, a regionális nézőpontban való hangsúlyozott jelenlétét jelzik.

III. Kegyességtörténeti pillanat

„Az emlék nem a múlt pusztá felidézése, hanem annak megkonstruálása” – szögezi le gyakorlatilag Pierre Nora tételét visszhangozva Gyáni Gábor.⁷⁵ A múltban történelemként felismert adatok és tények helyett a hangsúly az értelmezőn van, aki

⁷⁴ A *Vicem pro vice reddam tibi amice* kezdetű versről van szó: BARTHA, *i. m.*, 21.; SZALÁRDI, *i. m.*, V, 9, 365–366.; ENYEDI, *i. m.*, 89.

⁷⁵ GYÁNI Gábor, *Történetírás: a nemzeti emlékezet tudománya?* = Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, 101.

saját vágyait és a közösség hagyományos fikcióit, „az emlékezés helyeit” kívánja értelemmel felruházni. A 17. század végének gondolkodói egymáshoz nagyon hasonló módon észleltek egy társadalom- és kultúrtörténeti változást, ami szimbolikusan az 1657-es évhez mint „fatális évhez” kötődött.⁷⁶ A különbség közöttük első látásra a megszólalás módjában, a megszólított közönséghez való viszonyban, az adott műfaj társadalomban betöltött funkciójában van. Ugyanakkor felvetődik a kérdés, mivel a kortárs szemlélő horizontja is szükségszerűen „torz tükör”, milyen alternatívája volt a „fatális év”-elképzelésnek az adott világértelmező narratívák között?

Nem emeltük be eddig az elemzésbe az olyan alkotásokat, amelyek a korszak retorikáját alapjaiban jellemző biblikus nyelvezet értelmezői rendszeréből kevés és túl általános funkcionális elemet építettek be a szövegükbe. Ezek a munkák, a korabeli levelek, emlékiratok, történeti feljegyzések mind jelzik a korszakhatárt, és a rossz előjelek különböző sorát is megalkották. A Szalárdi történelemszemléletét részletesen vizsgáló Szakály Ferenc kimutatta, hogy a volt váradi előljáró jól ismerte a Mátyás-kori krónikások írásait, támaszkodott Istvánffy munkájára, és a hazai korabeli szerzők közül kapcsolatban állt Nadányi Jánossal és Bethlen Jánossal is, akiket hiába kért műve kiadásának támogatására. Ismerve a fenti szerzőknek a történelemről vallott nézeteit, politikai állásfoglalását, a műveik célzott befogadói szempontjait, nem lehet csodálkozni azon, hogy Szalárdi vállalkozása balul ütött ki.

Azontúl, hogy Szalárdi Apafiban vágyta látni a Rákócziak visszatértét, majd csalódása után sem igazított művén, és a kiadást továbbra is a fejedelmi udvartól várta, reménytelen kísérletével elmulasztotta a legkiválóbb lehetőséget: Rhédei gróf támogatását. A nemes úr rövid ideig választott erdélyi fejedelem volt, és mellel a Rákóczi- és a Bethlen-család tagjaként Szalárdival vélhetőleg egyező álláspontot foglalt el Erdély aranykorának kijelölésében is. A Rhédei Ferenc halotti kötetében található prédikációk szellemileg ebbe az irányba mutatnak: Czeg-

⁷⁶ KISS András, *Más források – más értelmezések*, Marosvásárhely, Mentor, 2003, 78.

lédi mentalitása Medgyesivel, idős Kölesérivel rokon, Szántai Poóts és Görgei Pál is a követők táborába tartoznak. Ha meggondoljuk, hogy Szalárdi szellemisége, világfelfogása milyen forrásokból táplálkozik, konstatálhatjuk, hogy a hasonló közeg helyett a politikai utat taposva a nagyobb publicitás érdekében szem elől tévesztette, hogy halála után nyilvánvalóan írásával is tanítson.

Bethlen János és Nadányi János történeti munkái már Szalárdi munkáját megelőzően különféle változatokban napvilágot láttak.⁷⁷ Az 1657-es évre vonatkozó toposzok sorából bizonyos elemek itt is megtalálhatók (pl. az ómenek), de szűkre szabottan, minthogy az évnek nincs kitüntetett szerepe.⁷⁸ A jeremiási retorika és a ruina-toposz képei sorakoznak fel az 1657 utáni válságos idők leírásánál, elég csak Bethlen János horvát származású titkárának a befejezetlen történeti munkájára gondolni.⁷⁹ A „haldokló Erdély” képét plasztikusan megjelenítő, az Apor István mellett dolgozó Cserei Mihálynak a munkája is hasonló elveken alapul, szintén ettől az évtől veszi kezdetét, jöllehet 1661-et jelöl a címben.⁸⁰ A Bethlen János kancellár körül csoportosuló, családi és familiáriusi írói kör hasonló történetiszemléleti paradigmával jellemezhető.

Ebből a körből két kései értékelést említünk csak meg. Gróf Bethlen Miklós önéletírásában szintén megemlékezett az 1657-es évhez kötődő változásokról. A 15 éves gróf érdeklődésének a középpontjában ekkor még nem a szemlélődés állt, és az egyes

⁷⁷ NADÁNYI János, *Florus Hungaricus*, Amsterdam, 1663.; BETHLEN János, *Rerum Transsylvanicarum libri quatuor*, Szeben, 1663.; *ua.*, Amsterdam, 1664.; (németül) Nürnberg, 1666.

⁷⁸ BETHLEN János, *Az erdélyi történelem négy könyve* = B. J., *Erdély története 1629–1673.*, ford. P. Vásárhelyi Judit, utószó: Jankovics József, Bp., Balassi, 1993, II, 3, 29. „Több jel kétségtelenül arra mutatott, hogy [II. Rákóczi György] hadjárata szerencsétlen lesz.” Az ómenek szerepét illetően meg kell jegyeznünk, hogy azok a kora újkorban mind az integrált (hivatalosan elfogadott), mind a marginális (szeparatista jellegű) vallásos világnépek meghatározó elemei voltak. Ehhez lásd Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 173–284.

⁷⁹ PETRITYVITY-HORVÁTH Kozma, *II. Rákóczi György veszedelméről = Erdély öröksége... i. m.*, V, 105.

⁸⁰ CSEREI, *i. m.*, VI, 1.

korszakait az emlékezés műfajának megfelelően igyekezett az akkori nézőpontja alapján leírni. Így a következőket olvassuk a jelölt évnél: „Anno 1657. juniusában Fejérvárról el kelle futnunk, Munkácsnál kiütött lengyel hir miatt, és következék a lengyelországi és tatár miatt való nagy veszedelme édes nemzetségünknek: Én otthon az atyám mellett fűtöztem, fűrgésztem, nyargalóztam [...] az Apáczai János keze alá való kelésem az országos akkori sok változások miatt anno 1658-dik kezdetére vetődött, melyekről itt szólni sem hely, sem idő nincs”.⁸¹ Ebben a keretbe beágyazva található az évben történt legnevezetesebb esemény az ifjú Bethlen életében: kedvenc ölyve szerencsétlen körülmények között kimúlt.

A másik emlékezés egy egyháztörténetben található, amelyet Bod Péter írt a 18. század derekán. A 1657-es év meghatározó jellege csak közvetve jelentkezik nála, a hazai a teológiatörténet eseményei közül a coccejánus viták kapcsán olvashatjuk a következő megjegyzést: „a tudománynak nevedekésével nevedektenek a’ vetelkedések is egy és más dolog iránt. [...] Bé jött ez a’ vetelkedés a’ *Magyar Földre* is MDCLVI-dik esztendő tájban; de nem sokára ott el alutt a’ sok nyomoruság elfelejtette az emberekkel”.⁸² A kétfajta értékelés több okból is idetartozik. Az adott műfaj kereteit nem átlépve, említés útján esik szó a nagy változás kezdeteiről. Bethlennél a személyes változások történetéhez illeszkedik a nyomorúságok kezdetének jelképes éve, de attól élesen nem válik el; Bod Péter esetében pedig már a 120 év távlatában visszatekintő emlékezet általánosító jellegét érhetjük tetten. Nem kétséges, hogy az 1660-as években mindkét olvasatnak volt alternatívája, az individuális és az objektív léptéknek egyaránt.⁸³

⁸¹ BETHLEN Miklós *Élete leírása magától*, = *Erdély öröksége... i. m.*, VI, 173–174.

⁸² BOD Péter, *Az Isten vitézkedő anyaszentegyháza [...] története*, Bazel, 1777, 495.

⁸³ A dolgozatban idézett szövegek részletes retorikai, vagy beszédaktus-elméleti elemzését (a textusok illokutív és perlokutív értelmét) szükségszerű lenne elvégezni, de ez a jelen dolgozat keretein már túlnőne. Lásd *Meaning and Context, Quentin Skinner and his Critics*, ed. James TULLY, Cambridge, Princeton University Press, 1988. 260–262.; *New perspectives on Historical writing*, ed. Peter BURKE, Cambridge, Second Edition, 1991.

Az 1657. év után bekövetkezett változások katartikus élményt jelenthettek a korabeli ember számára. A partiumi köz- és magánélet védőfalai leomlottak, a török folyamatos hadiállapotban tartotta ezt az országrészt, és a fejedelemséget egyaránt. A történet- és emlékirók, prédikátorok egyöntetűen az 1657-tel kezdődő időszakot tartották a „haldokló Erdély” korának, a kezdőpontot pedig ezek alapján nevezhetnénk az „erdélyi fejedelemség Mohácsának”. A jelzett évhez kötődő történelemszemléleti paradigma Erdély és a Partium elbeszélése, a „rész-nézőpont” teljes repertoárjával.

Az Ecclesia bástyáinak, oszlopainak a kidőlése Debrecenben nagyjából egy időre esik: a '60-as években, majd a '80-as évek fordulóján egyszerre cserélődött egy vezetői garnitúra. A felekezeti küzdelmek sorozatos feszültségterhes „gradusai” is ezt erősítették: a katonai zaklatás és a reformátusok gyászévtizedének nevezett 1671–1681 közötti időszak – az egyháztörténeti szakirodalomban „peregrinatio decennalis” néven számon tartott gályarabok kora – hihetetlen mértékben felerősítették a nemzeti és vallási beszédmód érvényességét. A politikai propaganda félmegoldásai (1681-es vallási türelem gyakorlati megvalósulásai és a törökök kiűzése körüli nemzeti önmeghasonlás) ezt a térséget politikai, katonai küzdőtérre tették. A fenyegetett rendi és felekezeti lét magába zárkózott, az ún. protestáns ortodoxiának adta át a helyét a vitatkozók korszaka: maradt a református prédikatori hang egyedüli jellemzője az egyéni kegyesség további propagálása mellett a megerősödött bűnkatalógusok előállítása, rendi, felekezeti, nemzeti távlat nélkül.

A dolgozatban szerepelt gondolkodók által fémjelzett fordulópont ugyanakkor egybeesik a térség nemzetközi politikai helyzetének egyidejű megváltozásával. Egy oldalról a 17. századi függetlenségi küzdelmeink fémjelzője Lipót abszolutizmusa (1657–1705), másrészről a török birodalomban is ekkor zajlott le a politika megújítása, a szakirodalomban „Köprülü-reneszánsz” néven számon tartott időszak (1658–1691). A prédikatori nemzedék által a 16. század vége után újra felelesztett zsidó–magyar sorspárhuzam ebben az esetben tökéletesen illeszkedett a korabeli Magyarország és Erdély világpolitikai helyzetéhez. Ahogy

egykor Jósiásnak Egyiptom és Babilon között kellett döntenie, úgy most az erdélyi fejedelemségnek a „nagy két császár birodalmi közt”, Lipót vagy a török hatalom között kellett biztosítani a túlélés esélyét. A beszűkült politikai játszótér nem sok mozgásteret biztosított.

Erdély romlásának kezdete ez: Medgyesi prédikációiban lépten-nyomon előfordult 1657–1659 eseményeivel kapcsolatban a „hajdan fényes, most már gyalázatra fordult szomorú állapotunk” kifejezés. A pusztító török-tatár dúlás után a visszatekinthető emlékezet felidézte a hatvan évvel korábbi jóslatot az 1656 utáni utolsó időkről. Az egykori debreceni lelképásztor, Újfalvi Imre kinyilatkoztatása éppen arra az időpontra vonatkozott, amely egybeesett a partiumi és erdélyi régió lakosai számára az életfeltételek hirtelen megváltozásával, a személyes és nemzeti sors ellehetetlenülésével. A kiszámíthatatlanná vált politikai változások és a folyamatos idegen katonai zaklatás az állandó létbizonytalanságot jelentette, és a bibliai analógiás gondolkodás a végítélet kezdetében lelte fel a történelmi párhuzamot.

A megelőző korszakról alkotott képzetek már telítődtek az aranykor mitológemájával (Szalárdinál Öreg Rákóczi György alakja), és a sorsfordulatot a történelem menetéről gondolkodók hasonló módon érzékelték, a városi jegyzőtől (Enyedi István) a krónikáson át (világi: Szalárdi János, Bartha Boldizsár; egyházi történetíró: Bod Péter) a prédikátorokig (Medgyesi Pál, idős Köleséri Sámuel). A szövegekhez való viszonyulás döntően két-fajta megközelítést engedett meg: az azonosuló (Köleséri) és a távolságtartó metódust (Komáromi Csipkés). Ez magyarázható részben mentalitásbeli különbségekkel, részben a műfaj determinálta a megszólalást. A műfajválasztás miatt azonban fel kell vetnünk a politikai érdekeltségben jelentkező elkülönülés kérdését. A Medgyesit követők (Szalárdi, Köleséri) olyan aranykor-mítoszhoz ragaszkodtak, amely az öreg Rákóczihoz és kortárs rokonaikhoz, familiárisaikhoz fűződött (Bethlen, Rhédei, Kemény), velük szembenállnak a krónikás-jellegű írók (Bartha, Komáromi Csipkés, Enyedi), akik láthatólag politikailag indifferensek voltak, és megfelelő távlattal rendelkeztek ahhoz, hogy szigorúan a műfaj keretein belül maradjanak.

Az 1657-től kezdődő általános romlások okait, azoknak morálteológiai következményeit vizsgálták, s kapcsolták össze a Farkas András, Szkhárosi, Sztárai korában elterjedt zsidó–magyar sorspárhuzammal és a közkedvelt bűnkatalógusokkal. A legjelentősebb bűnök közé a bálványimádást és az elvilágiasodást sorolták (l. Medgyesinél: Hittűl szakadás és megvakíttatás), a legfőbb bűn, mindegyiknek az oka: a kevélység (uo. Sodoma).⁸⁴ Ez a gondolatkör felerősítette a 16–17. század fordulójának a tizenöt éves háborúhoz és a Bocskay-féle szabadságharchoz köthető „romlás”-képzetet. Ehhez kapcsolódott a rossz korszakok, „fatális évek és periodusok” kijelölése. Szabadulás a testi (Babilón = török birodalom) és lelki gonosztól (Egyiptom = Habsburg Monarchia) a közösségi, azaz nemzeti megtérés által – hirdették a korban megannyi műfajban. Prédikátorok, történetírók sorát foglalkoztatta a történelmi sorsszerűség kérdése Szalárditól Bod Péterig: a mentalitásbeli hasonlóság miatt érinthette meg mindannyiukat a romlás fátuma.

⁸⁴ MEDGYESI PÁL, *Rohogó tűz...*, i. m., 7, 30, 34.

Oláh Szabolcs
LÍRA, TRÓPUS, SZUBJEKTUM ÉS
VALÓSÁGKÉPZET

*(A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés
kultúratudományi távlatában)*

E dolgozatban a lelki éneklés, az énekelt imádság fogalmát szándékosan a lehető legszélesebb értelemben használom.¹ A gyülekezeti és a magánáhitatos éneklés minden alkalmára, közlés-helyzetére (panasz, bűnvallás, könyörgés, közbenjárás, hálaadás, magasztalás, dicsőítés, áldás, átok, bizonyágtétel, elmélkedés, hitvallás, tanítás, intés, buzdítás, vádoló ének, vigasztalás stb.) és retorikai nemére, illetve fajára érvényesnek gondolom, hogy a felhangzó szó közegében Isten és az ember viszonyba lép egymással. Az imádság jelfolyamatát, pragmatikáját, képes beszédét a Szentírás, illetve az intézményesített exegetikai hagyomány kódolja: szerződéses beszédműveletekről van szó. Különböző helyzetekben, nagyon eltérő körülmények közepette szólítja meg Istent az ember. Istenhez imádkozhat az egyén, saját vagy közössége érdekében és természetesen imádkozhat az egész közösség. A zsoltárok, himnuszok, imádságok archaikus kezdetein mindig egy énekes embert találunk, aki imádkozik, elmondja, eldalolja, elátkozza, áldja minden fájdalmát és örömét. Aztán mások felismerték, hogy *ebben az ő helyzetük is kifejeződik és elkezdték énekelni ezt a szöveget egyénileg vagy a hivatalos istentiszteleten*. Ennek kapcsán a *fordítás* kényszere mindig azt jelentette, hogy az eredeti képes beszédet az éppen aktuális világszemlélet, körülmények, életmód, környezet alapján lehetett, kellett megváltoztatni. A zsoltáros például olyan beszédhelyzetben szólal meg, amely a későbbi olvasó vagy éneklő számára újra

¹ Vö. II. HUBERT Gabriella, *Lelki éneklésről régi magyarok* = Magyar Egyházzene VII. (1999/2000) 327–366.

betölthető: a bűnös maga is bűnös-ként énekelheti újra Dávid egykori bűneit, a panaszt a mai éneklő Dávid panaszának újra átéléseként, újraértelmezéseként szólaltathatja meg, a könyörgő ember Dávid király kései utódjaként – *vele azonosulva, tőle távolságot tartva* – mondhatja: *hozzád fordulok, Uram*. Amennyiben itt az énekelt imádság közléshelyzeteiről és képes beszédéről az önkimondás („én”) kora újkori pragmatikája és antropológiája alapján lesz szó, annyiban az *én-formájú beszédet megvalósító énekelt imádság a líra előtörténeteként* érthető meg. Itt persze *terminológia* és a *szabálypoétika* kérdések is fölmerülnek, mégis lényegesebbnek fognak mutatkozni az énekelt imádság *megnyilatkozási helyzetének* azok a mozzanatai, melyek a kora újkori ember valóságképzetét érintik.

1. A zengő szó szerepe az imádság közléshelyzetében – mediális összefüggések

Martin Böhme laubáni (Felső-Lausitz) lutheránus lekipásztor *strofikus énekelt imádságaiban* (1606–1615) a buzgóságosan elmélkedő keresztény ember – andachtsvoller Christenmensch – és a győzedelmes *passio* képzetei elválaszthatatlanok egymástól: a hitvalló ember teljes életében szakadatlanul menetel a lelki boldogság felé.² Az imádságok első kötetének előszavában a szerző az imádságba merülő ember testi-lelki erőfeszítéséről, az imádság *testet-lelket megváltoztató erejéről* értekezik. Az értekezés nyelvére nagyon jellemző, hogy amikor a *passio* érzéki (testi) valósága kerül szóba, akkor az olvasó a *szószzerintiség* és a *figuratív*

² Richard ERICH SCHADE, *Zur Bildlichkeit in den Kirchenliedern Martin Böhmers (1557–1622) = Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert: text-, musik- und theologiegeschichtliche. Probleme*, Hrsg. Alfred DÜRR, Walther KILLY, Wiesbaden, 1986 (Wolfenbütteler Forschungen, 31), 49–61.

átvitel bonyolult összjátékával találkozik – az átlelkesülő „láng-
ra lobbano” szív képzetében:

„Mint hogy az áhítat és az imádság tüzének Isten egyházában
és az emberi szív oltárán mindig égnie kell, és e tűz ki nem alud-
hat: ezért én magam is egynéhány fahasábocskával kívántam e
tűzhöz hozzájárulni imádságaim által. Abban a jó reménységben
vagyok, hogy sokaknak, akik hallgatják majd őket, tetszeni fog-
nak, és lesznek néhányan, akik olvasván sem fogják kedvük el-
len valónak találni imádságaimat, sőt eme áhítatos lángocskák
sok ember szívét Isten Szentlelke által lángra lobbantják, hogy
Isten nevét áldják és felmagasztalják” (und werde durch solche
*andächtige Feuerfüncklein manchen Menschen das Hertz durch
Gottes Geist entzündet werden*).³

Éneklésre, hallgatásra és olvasásra egyaránt alkalmasnak
tartja a szerző az imádságait. Ám a strofikus imádságok olvasá-
sa nem jelenti azt, hogy a szem munkájára hagyatkozó észlelés
közben a XVII. század eleji olvasó ne számított volna az élőszó
felzengésére is. A régi imádkozók még a kora újkorban is fenn-
hangon olvastak; nem hangtalanul, nem csupán szemmel. A lel-
ki énekek használói a Szentlélek munkájáról nem úgy gondol-
kodtak, mint valami anyagszerű nyomok nélküli szellemi tevé-
kenységről. Böhme ajánlásához nagyon hasonló az, ahogyan
Bornemisza Péter a *Foliopostilla* levelein a Szentléleknek a gyü-
lekezeten végzett munkájáról beszámol. A háborgatások között
megfáradt testet és a nyomorúságok közepette megkérgesedett
szívet a Lélek átjárja; ez a fiziológiai, „anyagi” történés az egész
lényében megújuló embert hitvalló bizonyágtetésre készíteti:
„gyutogatatuan es langoztatuan belöl az szent Lelec által az ö
szíuuec, soha magokat meg nem tartoztathattyac; hogy tanu-
bizonsagot nem tennenec az igazsagrol”. Az élőszavas hitvallás
szívet újító, testet, kedélyt megújító fiziológiai összetevőjének
teológiai jelentőségét a 39. zsoltár 3. és 4. verseire hivatkozva
bizonyítja: „Nemulua nemultam, az örömröl ingyen sem em-

³ Martin BÖHME, *Centuriae tres precatationum rhythmicarum*, 1620 (I. Centuria, 1606; II. Centuria 1608; III. Centuria 1615). Kiadásai: 1634, 1658; 59, 1682.

lekeztem, es meg vyult az en keserüsegem, Meg heuult bennem az en szivem, es mikor megemlekezem rola, vgyan meggeriedec, es szolec az en nyeluemmel”.⁴ Ezzel együtt azt is sugallja, hogy a tudatos, szándékolt, szimbolikus rendszerek alapján megrögzíthető jelentés – „emberi szerzés” – önmagában elégtelen („az *kilsö betüinec oluasoi* nem ismerhetic az Christust, söt gyüölölic, es kergetic”). A *communio* csak a Szentlélektől átjárt gyülekezet tagjai között jöhet létre; ennek igazolása közben Szent Pál azon mondására hivatkozik, melyben a kőtáblába vésett (a betűírás médiumában megvalósuló) ószövetségi szerződést hatályon kívül helyezi az átlelkesítő szóra hagyatkozó, a szívet megújító új szerződés a Krisztussal. A 2Kor 3, 1–3 szavai szerint az új kötés szóbeli.⁵ A test, a szív, a hús *eieven* közegében lép viszonyba egymással az isteni és az emberi; e szerződéses aktusban nem emberi léptékű új minőség jön létre, melyet a pusztán emberi termék, a tintával írott levél médiuma önmagában nem képes hordozni. „Ti vattoc az Christusnac levele, az mi szolgalatunknac általa keszitet, Mely nem tentauaal vagon be irua, hanem az elő Istennec Lelkeuel, Nem kü Tablakon hanem az szüinec husbol valo tablain”. E teológiai téma mediális szempontjait Bornemisza az episztolai idézet melletti széljegyzettel emeli ki: „*Mi moddal teszen bizonsagot az Christusrol az szent Lelec?*”

A felhangzó szóról vallott fenti nézetek hasonlósága nem meglepő; Böhme iskolamestere és lelkipásztora Sigismundus Suevus (Sigmund Schwab, 1526–1596) volt, aki annak idején Melancthon tanítványaként és Luther bibliográfusaként szerzett érdemeket. 1585-ös prédikációskötetében (a *Foliopostilla* megjelenésével szinte egy időben) gyülekezeti éneklésre és fennhangon való imádkozásra azzal serkent, hogy az élőszó teológiai jelentő-

⁴ BORNEMISZA Péter, *Foliopostilla*, 349b. *Hatod Úrnappára az Úr Feltámadása napja után. Az szent Léleknec vigasztalasarol az istentelenc haborgatasoc ellen, És egyeb iduösseges cselekedetiröl.*

⁵ 2Kor 3, 1–3: „Elkezdjük-e ismét ajánlgatni magunkat? Vagy talán szükségünk van, mint némelyeknek, ajánló levelekre hozzátok, avagy tőletek? A mi levelünk ti vagytok, beírva a mi szívéinkbe, a melyet ismer és olvas minden ember. Akik fölül nyilvánvaló, hogy Krisztusnak a mi szolgalatunk által szerzett levele vagytok, nem tintával, hanem az élő Isten Lelkével írva; nem kőtáblákra, hanem a szívnek hústábláira”.

ségét méltatja. A hitszónoklatban emberi hangon közvetített isteni szó *hangzása* („Gesang vnd Klang des Göttlichen Worts”) méltó a figyelemre, mert a prédikáció körüli éneklésben és az imádságban, de még az otthoni magánáhitatban is ezt a szót visszhangozza az éneklő ember („vnd folgendes mit ihrem Gesang / mit Beten und Danken / in der Kirche / vnd daheim nachgallen”).⁶ Az énekelte ritmus igénybe veszi a testet és a lelket, átalakítja, új értelemmel tölti meg a hívő ember elméjét.

A fenti példákban a lutheri *szóteológia* és Luther *énekelte szóra bízott kegyessége* visszhangzik; Bornemisza esetében ez nem szorult magyarázatra, Böhme imádságaiban a XVII. század elején már Johann Arndt közvetítésére is lehet gyanakodni.⁷ Ebben a kegyességben a keresztnak, a hittapasztalatnak és az imádságnak az egzisztenciális, minden létmegértést megalapozó, az emberi és az isteni között közvetítő, hermeneutikai tényezőjét kívánom hangsúlyozni. A kegyességnek ez a mozzanata jelen van a XVII. század eleji hazai énekekben és imádságokban is.⁸ *Imádságos könyvecskéje* elején (Heidelberg, 1621) Szenci Molnár Albert a könyörgés *akusztikus* jellegének („nyilván való hallatos kimondásának”) teológiai összefüggéseit taglalja. A *zengő szó* szerepét lényegesnek tartotta a megigazítás isteni ajándékában és a megigazuláshoz szükséges tevékeny emberi magatartásában: „mi könyörgési gyakorlásunc által, vig öröm és bizonyos hiedellem folybé az mi sziveinkben, affelöl hogy az Isten mi

⁶ „Also sollen sich auch die zuhörere mit Lust vnd Liebe zur Predigt finden / fleissig zuhören / auf den Gesang vnd Klang des Göttlichen Worts fleissig mercken / vnd folgendes mit ihrem Gesang / mit Beten und Danken / in der Kirche / vnd daheim nachgallen / vnd beydes mit Worten vnd Wercken Gott loben vnd preysen”. Sigismundus SUEVUS, *Vom heiligen Christwürmlin*, Görlitz, 1585.

⁷ Böhme gondolkodását a strassburgi humanista keresztény *respublica literaria* (Johann STURM, MARBACH és PAPPUS) szellemisége is befolyásolta. Johann Arndt (1577–78) speciális lelkesítő is kimutatható Martin Böhme religiozításán.

⁸ Martin Böhme műveltsége és lelkesége hasonló Szenci Molnár Albert, Rimay János, és általában a hazai késő humanista, keresztény-sztoikus költők erudíciójához és kegyességéhez.

velünk nyilván megbékélt és nekünk megengeszteltetett”.⁹ Itt poétikai és esztétikai összetevőről is szó van: az *előszó* közegében másként éljük át a rímek, esetleges töltelék sorok, sikerületlen részletek, a versmondattan milyenségét.

Dolgozatomban arra a kérdésre keresek válaszokat, hogy vajon mit érthettek a kortársak egykor és mit érthet az irodalomtörténész ma Szenci Molnár megfogalmazásán: „az mi imádságunknac ez hallatos kimondása”. Bizonyosan szemügyre kell venni az imádságok közléshelyzetét, ezenbelül az „én” és a „te” közötti viszony (az „én” és „Isten”, a „mi” és „ti” stb.) grammatikai és pragmatikai alakítását. Ezenközben a tropológia jelenségeitől sem lehet eltekinteni. A lelki éneklés során a test és a lélek tényleges változáson megy át; *a fordulást nyelvi eseményként is észlelhetőnek tartották a korabeli nyelvemlétek*. Legáltalábbis a szóhasználat ezt sugallja. Szenci Molnár Albert szótárának 1604-es kiadása szerint a trópus *„Elváltoztatás, midőn az Ige önnön tulajdon értelméről, más értelemre és jegyzésre fordítatik”, a tropológia pedig „Másvá fordítot beszéd”*. Feltételezésem az, hogy e megfogalmazások értelme kiterjed az imádság, a lelki éneklés antropológiájára és poétikájára is. Ennek igazolása jeleméleti kitérőt igényel.

⁹ „Az könyörgésec nyilván valo hallatos kimondásának, (hogya figyelmetes áhíthatossággal leend) igen nagy hasznai vadnac. Előszér megemleketet minket az Istennec ígirtiről, es az mi köteltségünkről, s tisztünkről. Másodszer az mi imádságunknac ez hallatos kimondása, vallástétele az mi hitünknek az Sátán ellen, ki semmit nehezebben nem szenved, mint mikor az ember igazán imátkozic, és az által ő az ő kiscrtetivel együtt elüztetetic. Harmadszer az áhíthatos könyörgés által az mi Istenben valo bizodalmonic és szentéges életre valo igyekezetünec erősödic és élesítettic, és sockal buzgosagosbá tétetic, ugy hogy miis az Istent nagyob buzgosággal és indulatossb kívánsággal kérjüc hogy meghalgasson az mi szükségünkben. Utolszer ez illyen könyörges igen hathato vigasztalásunc mi nekünec mindennemü nyomoruságunkban; és cz mi könyörgesci gyakorlásunc által, vig öröm és bizonyos hiedellem folybé az mi sziveinkben, affelöl hogy az Isten mi velünk nyilván meg békélt és nekünk megengeszteltetett”. SZENCI MOLNÁR Albert, *Imadsagos könyveczke*, Heidelberg, 1621, *Előljáro beszéd*, 5–6. RMNY 1238.

2. A „belső szó” és a „jellé vált szó” küzdelme – jelelméleti összefüggések

Szent Ágoston értelmezéstana szerint a Szentírásban fellelhető kifejezésmódok különféle nemei az *isteni titok kifejezésére* szolgálnak. A végső lényeg nehézségeivel terhes kimondását imádsággal kell erősíteni: *„kezében vagyunk mi is, meg szavaink is”* (Bölcs 7, 16).¹⁰ Exegétikai munkáiban Ágoston gyakran jelzi, hogy időközben megváltozott az elbeszél, a beszédettekkel láthatóvá tett dolgok igazságértéke, társadalmi megítélése. A szentírási szöveghelyek meghatározó fikciója nem annyira a kimondott tartalmak ismeretelméleti státusára irányul, mint inkább *magára a kimondásra*: a lelki éneklés, az imádság, a prédikáció, egyszerűen a szövegmagyarázat mindenféle beszédhelyzete a Szentírás jelentésátvitelen alapuló nyelvvel van kapcsolatban. A szentírási tropológia *éber* boncolgatására szólít fel Ágoston; azt kell megértenünk, hogy *mi történik a szöveg felszínén a jelölők közötti viszonyban* – stratégiaileg elfeledkezve rövid ideig az *utaltak*, a *jelöletek* logikai, tartalmi igazságáról, tarthatóságáról.

Még a próféták ékesszólásáról is ejtenem kell néhány szót, mert a szóképek alkalmazása miatt náluk is sok homályos helyet találunk. Ezekkel úgy vagyunk, hogy minél inkább rejtőzni látszik az értelem az átvitt értelmű szavak leplében, annál édesebb lesz számunkra a feltárás öröme. Ehelyütt azonban olyan jelenségekről kell említést tennem, melyek kapcsán *nem lehet célom a mondottak fejtegetése, hanem csupán az elmondás módjának ismertetése. (A keresztény tanításról, 4, 15.)*¹¹

¹⁰ *Bölcsesség könyve* 7, 15–16: „Adja meg nekem az Isten, hogy bölcsen beszéljek és ahhoz méltóan gondolkodjam, aminek részese lettem! Mert ő irányítja a bölcsességet és vezeti a bölcsét. Hiszen a kezében vagyunk mi magunk, a szavaink, egész értelmünk és minden ügyességünk”.

¹¹ Ágoston e módszer alapján Ámosz próféta egyik helyét olvassa, összhangban az egész könyv fő tételével: még a hangsúlyozottan tanulatlan, a pásztorok közül jött próféta is a legképzettebb szónok módján képes beszélni akár vá-

Szent Ágoston nem igyekszik mindjárt túllépni, nem siet azonnal átlátni a trópusokon. A Szentírás olvasását – figyelmeztetve az isteni szerző emberi ésszel nehezen megragadható intenciójára is – messzemenően hozzákötötte a *jelentésátvitel*ek kérdésköréhez. Az értelmezés és a belső nyelv (*verbum interius* – vagyis az, hogy nem mindent tudunk kimondani) közti mélységes kapcsolat következményei szerint gondolkodott. A kimondott beszéd elmarad a kimondandó (a belső) szó mögött, ám a kimondott jeleket csak akkor értjük meg, ha egyúttal visszavezetjük őket a mögöttük rejtekező belső nyelvre. Mindez a belső nyelv küzdelmes, az ember számára elérhetetlen, tehát deficites után-alkotását igényli.¹² Belső szón nem valamiféle privát vagy pszichológiai mögöttes világ értendő, mely már a kimondás, a nyelvi tett előtt is fennállna. Sokkal inkább *arról az elérhetetlen lényegről van szó, ami a szignifikáció, a kimondás folyamatában törekszik megnyilvánulni*. A trópus kerülőút, melyre rákényszerülünk; hiszen megismerésünk analóg, és nem képes közvetlenül fölemelkedni az isteni szemléléséhez, az emberi elme a neki megfelelő, természetére szabott képzetek, figurák, trópusok vezetésére szorul. Az a gyanúm, hogy az emberi ésszel fel nem fogható, a Krisztusra tekintő végső jelentés nyelvi megnyilatkozását értette például

rosi emberekhez is, ha Isten kiválasztja erre. A próféta könyvének 6, 1–6 versei („Ti távolinak gondoljátok a veszedelem napját...”) kapcsán Ágoston a jelölők közötti viszonyokra ügyelő performatív olvasás eljárását ajánlja a jelentés-kereső olvasás helyett. „Ez a hat tag összesen három, egyenként kéttagú körmondatot alkot. [...] Az olvasótól függ, hogy egyenként veszi-e a tagokat, és így hat lesz belőlük, vagy az első, a harmadikat és az ötödiket emelt hangon mondja, és a másodikat az elsőhöz, a negyediket a harmadikhoz, a hatodikat az ötödikhez kapcsolva három kéttagú körmondatot alkot belőlük igen tetszetősen. Melyek közül az elsőben a fenyegető csapás, a másodikban a tisztátalan ágy, a harmadikban a tékozló asszál kerül bemutatásra”. (Uo., 232.)

¹² Ez az eljárás képes a kijelentés metafizikai és logikai elsőbbségénck megrendítésére. Gadamer e Heideggeren átszűrte, de Ágostontól eredő belátásáról vö. Jean GRONDIN, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Bp., Osiris, 2002, 58–68, 81–85. Paul RICCOEUR, *Die Aporien der Zeiterfahrung. Das 11. Buch von Augustins Bekenntnissen* = P. R., *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Französischen von Rainer ROCHLITZ, München, Wilhelm Fink, 1988 (Übergänge; 18/1) 15–54.

Melanchthon is a trópuson: „a *tropos* nem az erkölcsöket jelenti, hanem a szó megfordítását eredeti jelentéséből a rokon jelentésre”.¹³ A kinyilvánított nyelv küzdelem letéteményese, s akként is kell hallanunk. Ebben a küzdelemben, elhúzódo erőfeszítésben, melyet az exegéta a belső szóért folytat a külsővé váló szóval, a szó kettős természete nyilvánul meg: a jellé vált, kimondott szó (voltaképpen az elolvasott szentírási szöveg, a halott betű) és a belső, a lélektől átjárt, az elevenné tett, a meghallott szó között jön létre. Ahhoz, hogy a bűnös ember képes legyen a szöveg betűjét Krisztusra tekintve érteni, már Isten szava hallgatójává, tehát megigazulttá kellett válnia előzetesen. A belső szóval való kegyelmi találkozás ezért csak az éneklés, a meditáció, az imádság áttelekítő szóra hagyatkozó közléshelyzetében lehetséges.¹⁴ Szent Ágoston megértéseméletében és olvasáseméletében a *hangérzékeléshez* kapcsolódó idegi pályák szerepéhez juttatása meghatározza a szentírási szöveg észlelésének, értelmezésének munkáját.

A Szentírásban foglalt igazság megértésén fáradozó ember, az imádságba merülő ember a belső szónak és a jellé vált szónak ezt a küzdelmét paradoxonként éli át. A könyörgés paradoxonjáról Szenci Molnár Albert ezt írja: „*mi szinte azért könyörgünk, hogy méltán nem könyöröghetünk: Es méltóknac azért ültetünc, és könyörgesünkben azért halgattatunc meg, mert az mi méltatlanságunkat érezzüc és esmerjüc, és magunkat egyedül az Istenec jó-*

¹³ „Az erkölcsökre vonatkozó értelmezést nevezték *tropologiának*, ám bizonyára ebben az elnevezésben tévedtek: más jelent ugyanis a *tropologia*. Tudniillik nem erkölcsökről szóló beszédet vagy magyarázatot jelent, hanem bármiféle feldíszített dolgot kifejez, mint »főlelem a szabadulás poharát, azaz elviselem a szenvedéseket és a nyomorúságot« [1Móz 14:18; P's 110:4, Zsid 7].”; Philipp MELANCHTHON, *Elementa rhetorices libri duo*, Witeb., 1531. Hrsg. BRETSCHNEIDER, *Corpus Reformatorum* 13, 1846.; *Retorikák a reformáció korából*, vál., szerk., tan. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi, 2000 (Csokonai Könyvtár. Források 5.).

¹⁴ Rüdiger CAMPE, *Melanchthons Allegorie zwischen Rhetorik und Hermeneutik = Allegorie: Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre*, Hrsg. Eva HORN, Manfred WEINBERG, Opladen; Wiesbaden: Westdt. Verlag, 1998 (Kulturwissenschaftliche Studien zur deutschen Literatur), 49–50.

voltára irgalmára bízván, jó hittel és bizodalommal merünc könyörögni”.¹⁵

Szent Ágoston *A keresztény tanításról* írt értekezésében hét eljárást javallott arra, hogy az exegéta aknázza ki a nyelv értelemlelétesítő erejét az isteni titok megragadása érdekében. Ez a tanítás a kora újkorban is széltében-hosszában ismert volt. A teológus-költő archetípusát is megvalósító Balassi Bálint nyelvfelfogása kapcsán sokatmondó, hogy a költészet trópusokban gazdag nyelvének költészetelméleti apológiája közben még Boccaccio is olyan érvre támaszkodott, amelyet Szent Ágoston használt a *De civitate Dei* XI. könyvében: „Az isteni ige homályossága még arra is jó, hogy az igazságnak többféle felfogását szüli és hozza a megismerés fényébe, miközben egyik ember így, a másik amúgy érti”.¹⁶ Ugyanakkor feltűnő, hogy a nyelv szabad értelemlelétesítő játékát Balassi – vagy éppen tanítványa, Rimay János – erősen korlátozza. E korlátozás hátterében jól kitapintható *morálteoló-*

¹⁵ „Mert nem kell arra nézni, hogyha méltó vagyé te avagy nem, az ki könyörögni akarsz: mert ha mi nem merünc annakelőtte könyörögni, míglen magunkat méltóknac és alkotmatosoknac nem találandgyuc, tehát soha nem könyöröghetünc. Mert az mi könyörgésünc, az mint elsöben megemlíhetünc, nem áll az mi velünc hozott méhóságban, hanem az Isten ígéretünc állhatatos igazságában. Es bizonyára ha az könyörgés mi magunkon, vagy valakin egyében volna fundálhatva, nyilván sem mire kellő és hiaban való volna. Ha szinte ember azt vélnéis, hogy az szívünc jó tusakodasabol származott légyen, es az szemec siránkozván, nem vízzel hanem vérrel könyveznének is. Mert mi szinte azért könyörgünc, hog’ méltán nem könyöröghetünc: Es méltóknac azért itiltetünc, és könyörgesünkben azért halgattatünc meg, mert az mi méltatlanságunkat érezzük és esmerjük, és magunkat egyedül az Istennec jóvoltára irgalmára bízván, jó hittel és bizodalommal merünc könyörögni”. SZENCI MOLNÁR Albert, *Imadsagos könyveczke*, Heidelberg, 1621, 30.

¹⁶ A teológus-költő archetípusa kapcsán lásd KÖSZEGHY Péter, *Balassi mitológiája, avagy az első költő*, ItK, 1994, 695–706. A nemzeti nyelvű irodalmak önmitológia-teremtésének, önérték-felmutatásának egyik változata az, hogy a humanisták költő-teológusokat léptetnek fel az irodalmi mitológia színpadára. A névátvitelekben gazdag költészet apológiájához lásd Giovanni BOCCACCIO *A költészet védelme Az istenek leszármazásából* (*De genealogia deorum*, Firenze, 1350) című értekezését: *Az olasz reneszánsz irodalomelmélete*, vál., kiad. KOLTAY-KASTNER Jenő, Bp., Akadémiai, 1970, 62–97.

giai alapú nyelvkritika áll.¹⁷ Ugyanaz a Szent Ágoston, aki a költészet jelentésátvitelekben gazdag nyelvét a hittitok megértése kapcsán erénynek mondja, paradox módon a Szentírásra vonatkozó nyelvi magyarázat tévelygő (*mendax, fallax*) jellegét is hangsúlyozza.¹⁸ Megértéstanában és jelelméletében a *jelölés eseménye* (ahogyan Platón, Arisztotelész, Cicero és Quintilianus számára is) csak *eszköz valami nyelven túlinak az eléréséhez*. A nyelv közegében zajló értelmezés feszültségek, paradoxonok, át-helyezések révén *vezet el* a nem emberi, titkos, végső értelemhez. Erről ott beszél, ahol analógiát von a *nyelvi kommunikáció* és a *testet öltés* között.

Hogyan jött volna hát, hacsak nem úgy, hogy az Ige testté lőn és miközöttünk lakozék? Ha mondunk valamit, akkor zengéssé lesz a szív mélyén hordozott szó, avégett, hogy a lelkünkben rejlő (*in animo*) gondolat a hallgató testi fülének útján (*per aures carneas*) a lélekig kússzék (*in audientis animum*). És ezt beszédnek nevezzük. Ámde gondolatunk nem változik át ama zengéssé ilyenkor, hanem megmarad a maga teljes épségében. A szó köntösét csupán magára ölti, hogy a fülebbe szálljon, de a változás minden romlása nélkül. Eppígy az Isten Igéje is változatlan maradt, mégis testté lett, hogy miközöttünk lakozzék. (*A keresztényi tanításról*, 1.12.12: *Miképp jött hozzánk az Isten Bölcsessége?*).

Szent Ágoston azon van, hogy biztosítsa a nyelvi értelmezés teológiai, erkölcsi feddhetetlenségét. Az Írás olvasója értelmező-aktualizáló gyakorlata során nem hazudhat – az ő értelmezői akaratára a szereteten kell, hogy alapuljon; és ez annyit tesz, hogy

¹⁷ A költészet védelmében írt értekezés 10. részében Boccaccio is szembesül a költészet és a keresztény erkölcs viszonyának kérdésével. Vajon a poétika illetékességi körét mennyiben korlátozhatja a keresztény tanítás? Van-e érvénye a *poesis* antik példáinak és témáinak a keresztényi megbánás témaköréin belül? Ismeretes Szent Jeromos *Esaiás-* és *Ezekiel-magyarázatai* óta a klasszikus latin költők keresztény szempontú elmarasztalása.

¹⁸ Kathy EDEN, *The Rhetorical Tradition and Augustinian Hermeneutics in „De doctrina christiana”*, *Rhetorica*, VIII (1990), 45–63.

szándékosan nem csálhatja meg sem magát, sem hallgatóságát, jóllehet akaratlanul csálódhat.

Mindaz, ki az Írásokból más értelmet okoskodik elő, mint amit azok írója szándékolt (*aliud sentit quam ille qui scripsit*), csálódik (*fallitur*). De mégis, ha olyan véleménybe botlik, amely parancsolatunk célját, a szeretetet építi (1Timót 1,5), akkor, mint már mondani kezdtem, olyasféleképpen csálódik, akárcsak az olyan ember, aki tévedésből melléje csavarog az útnak, de azért a szántóföldön át ugyanoda iramodik, ahová éppen az út is vezet (1.37.41: *A megcsálódott magyarázót mégis fedésben kell részesítenünk*).

A nyelv ehhez hasonló morálteológiai elméletét találjuk Szenci Molnár Albert munkáiban; a megzabolázott nyelv haszna a *jól működő societas*, amit Szent Pál a *megfelelően ebrendezett tagokkal ékes, egészséges emberi test képével* ír le (1Thess 5, 11; Zsidók 10, 24; Ephes 4, 11–16.).¹⁹ Ez az *etika a mértékadó és mértéktartó vallásos életvitel szociális tényezőit az áttetszőség (perspicuitas) és az illótség (aptum) nyelvi eszményével köti össze. Ám szellemi képességeink használata kapcsán Szenci Molnár számára mindennapos érzéki tapasztalat („ez világon az szemmel látás füllel*

¹⁹ 1Thess 5, 11: „Vigasztaljátok azért egymást, és építse egyik a másikat, a miképen cselekeszitek is”; Zsidók 10, 24: „És ügyeljünk egymásra, a szeretetre és jó cselekedetekre való felbuzdulás végett”; Efész 4, 11–16: „És Ő adott némelyeket apostolokul, némelyeket prófétáknak, némelyeket pedig pásztorokul és tanítóknak: A szentek tökéletesbbitése céljából szolgálat munkájára, a Krisztus testének építésére: míg eljutunk mindnyájan az Isten Fiában való hitnek és az Ő megismerésének egységére, érett férfúságra, a Krisztus teljességével ékeskedő kornak mértékére. Hogy többé ne legyünk gyermekök, kiket ide s tova hány a hab és hajt a tanításnak akármí szele, az embereknek álnoksága által, a tévelygés ravaszágához való csalárdság által, hanem az igazságot követvén szeretetben, mindeneztől fogva nevekedsünk. Abban, a ki a fej, a Krisztusban; akiből az egész test, szép renddel egyberakattván és egybeszerkesztettván az Ő segedelmének minden kapcsaival, minden egyes tagnak mértéke szerint való munkássággal teljesíti a testnek nevekedsét a maga fölépítésére szeretetben”.

hallás bizonyítja”), hogy az emberi elme javai és adományai természetükénél fogva *nem állnak az ember ellenőrzése alatt*. „Sok példákkal is meg bizonyíthatnók, hogy ez munka *kezünk között, reményünk fölött immár-is szándékunknál killyeb terjedett és nagyobra nevedett*”. Árulkodó tény, hogy a *Discursus de summo bono* utolsó fejezetében Szenci éppen *az ékesszólásban rejlő kiszámíthatatlan veszélyforrás* példájával bizonyítja azt, hogy „semmi bódog életet, sem igaz örömet az elmének javai minékünk nem hozhatnak”.²⁰ Az ékesszólás – ez az isteni drága ajándék – az egyházi és a világi rend felforgatásához vezethet. A „jó-nak nem jól forгатása” visszaélés a nyelvvel, melytől Jakab apostol is óvott *közönséges levelének* 3. részében (Jak 3, 5–8.). Szenci Molnár a nyelv megfékezhetetlen, erőszakos természetét ezzel a szentírási hellyel bizonyítja.

Az nyelv igen kicsiny tag, de nagy dolgokat indít. Imé egy kicsiny tűz mely nagy erdőt meg éget? Az embernek nyelve-is tűz, és minden álnokságnak örvénye; acképpen helyeztetet az nyelv az mi tagaink közöt, mely mind az egész testet meg szeplösíti, mely az gehennának tűzétül felgerjesztetik. Mert minden vadaknak, madaraknak és csuszómászó állatoknak, és tengerben uszkálóknak természetik meg enyhítetik és meg enyhítettet az emberi természetül. De az nyelvet senki meg nem enyhítheti: gonosz állat az mint meg nem enyhíthetsz, tellyes halálos méreggel.²¹

²⁰ Vö. ezzel BORNEMISZA Péter, *Foliopostilla* 339a: „*az szent Leleknek igazgatasa kívül embernek soc fele bolyong az elméye, es nagy tauul vagyon az igassagnac ertelmetül, akar mely eszesnek lattassek is ez világ szerent, kivaltkeppen az Euangeliomnac ismeretibe*”.

²¹ SZENCI MOLNÁR Albert, *Discursus de summo bono*, kiad. VÁSÁRHELYI Judit, Bp., Akadémiai, 1975 (RMPE, 4), 452–453.

3. A kimondás alanya – individuumelméleti összefüggések

Dolgozatomban a fenti nyelvelméleti megjegyzések tükrében vizsgálom az *énekelt strofikus imádság* közben átélt testi és lelki szenvedély témáját. A szenvedély *nem a lélektani értelemben vett bensőségesség távlatában* jelenik meg, hanem *a poiészisz szerepkör* részeként értett *beszédalany* távlatában. Ez az alany antropológiai szempontból *individuum*, mert lényegi megosztottság jellemzi a kora újkori embert.²² Az egyes szám első személy grammatikája *teológiai* okokból sem jelentette ugyanazt az újkori hitvalló ember számára, mint a modern szekularizált tudat számára.²³ Szent Ágoston kegyelemtana a személyes egyediségre utaló minőségeket (igazságosság, mindenhatóság, mindentudás, örök-kévalóság) és az önellátó bölcsesség antik paradigmáját átvitte egy működésben lévő *istenszemélyre*. Ezáltal az önrendelkezés az egyes ember üdvözülését eleve elrendelő Isten oldalára kerül át, míg az ember akarata szolgálivá lesz. Önálló cselekvő csak Isten; az emberi cselekvésnek nincs önállósága, csak az Isten-ember viszonyban kap értelmet. *Ember soha nincsen önmaga*: vagy a kegyelem állapotában van Istennél a Krisztusban, vagy a bűn (az ördög) foglya. A hitvalló ember *szerepidentitása* éppen a *val-lomás* beszédhelyzetében mutatkozik meg legvilágosabban. Szent Ágoston önéletrajza csak azt őrzi meg, amit *egyéni* életéből

²² Hans Robert JAUSS, *Vom plurale tantum der Charaktere zum singulare tantum des Individuums = Individualität*, Hrsg. M. FRANK, A. HAVERKAMP, München, Wilhelm Fink, 1988 (Poetik und Hermeneutik, 13.), 237–270. Catherine Belscynck a késő reneszánsz irodalomból hozott példái azt jelzik, hogy a kora újkor antropológiai gondolkodása szerint a megnyilatkozás alanya állandóan a megalkotás folyamatában van. „A karakter egysége és önazonossága, mely a klasszikus realizmus megértésénck nyilvánvaló alapjaként működött, egyáltalán nem volt olyan nyilvánvaló a reneszánsz olvasók és közönség számára”. Catherine BELSEY, *A szubjektum megszólítása*, Helikon, 1995/1–2, 38.

²³ Reinhart HERZOG, „Partikuläre Prädestination”: *Anfang und Ende einer Ich-Figuration – Thesen zu den Folgen eines augustinisches Theologoumenon* = FRANK-HAVERKAMP, *Individualität*, i. m., 101–106.

a nyilvános figyelem elé tárhatónak ítél a *confessio peccati et laudis* normái szerint. A szerepjelleg abban áll, hogy a beismerhető, tehát mindaz, ami egyediként feltárulhat, nem lépi túl a nyilvános méltánylás kereteit. Az Isten-ember viszony nem jelent olyan *face-to-face* helyzetet, amely felmentene a szerepkötelezettségek alól. Az Istentől kinyilatkoztatott üdvígéret beszédaktusára hivatkozó, erre a szerződésre hagyatkozó ember a környörgés közben nem érvényteleníti a megállapodást, hanem újra végrehajtja azt.²⁴

A kora újkorban a *közösségről* és az *egyediről* antik eredetű és a késő középkorban korszerűsített szempontok alapján gondolkodtak. Az egyes, ami alakot nyer, természete szerint elhatárolja magát másoktól, nem önmagában áll, de természetes életében az egésztől meghatározott. Még erősen hatott Cicero elmélete a négy maszkról (*personae*), melyek minden egyes ember lényegét meghatározzák (*De officiis* 1, 107–125.). A szerepét kereső, megragadó, társadalmi szerepét megjavító egyes ember alá van vetve egyfajta *azonosulási kényszernek*. Mi ez? Nagyságrend, konvenció, örökölt szociális szerep: *persona*, melyet a szokásjog és a természetjog tervez meg és ír elő. A *persona* különbözteti meg az embert általában vett értelmes élőlényként az állattól. A *persona* határozza meg az egyes ember lelki és fizikai felépítését, őt magát mint jellemet (*character*). A *persona* különbözteti meg a véralkat, vérmérséklet (*temperamentum*) szerint az egyes embert a vele egy közösségben élőkétől. A *persona* az, ami kirója az egyes emberre a társadalmi szerepeket, előírja az időben és a környezetben való tájékozódás módjait. A *persona* az, ami az életpálya kijelölése során *genus vitae* (életmód) gyanánt méretik az egyes emberre.²⁵ A nyilvános személyiség (*persona publica*) mozzanatai: rendelkezési hatalom az alattvalók fölött; jog az alattvalók

²⁴ Thomas LUCKMANN, *Gibt es ein Jenseits zum Rollenverhalten? = Identität*, Hrsg. Odo MARQUARD; Karlheinz STIERLE, München, 1979, Fink, (Poetik und Hermeneutik, 8), 596–599.; Hans Robert JAUSS, *Soziologer und ästhetischer Rollenbegriff*, u.o., 599–607.

²⁵ Manfred FUHRMANN, 'Persona' – Ein römischer Rollenbegriff = MARQUARD – STIERLE, *Identität, i. m.*, 101.; Wolfgang PANNENBERG, *Person und Subjekt*, u.o., 407–422.

közötti béke megteremtésére; immunitás, azaz védelem a külső beavatkozás ellen; önállóság a rajta kívül álló hatalommal szemben. Van egyedi hajlandósága (*privata voluntas*) is az embernek, s ez az egyediség még szentírási megerősítést is kap: a *persona* szó további értelmet nyert abban a keresztényi meggyőződésben, hogy az egyes embernek végtelen nagy a jelentősége a megigazulás folyamatában. Az *individualitás*nak ez az újonnan nyert súlya Jézus szavaira vezethető vissza: Isten végtelen szeretettel megy utána minden egyes embernek.²⁶ A végtelen érték, amit az isteni szeretet kölcsönöz az egyes embernek, a kereszténységben összekapcsolódik egy ótestamentumi gondolattal: *az emberi élet érinthetetleniségével.*²⁷

Meggyőződésem, hogy a kora újkori emberfogalom itt vázolt lényegi megosztottságának tudomásulvételével a *poétikai* jelenségeket is összetettebben, történetileg helytállóbb módon lehet felvázolni. Ebben a vizsgálatban eszmetörténet és poétikatörténet egymásra utaltan tudna együttműködni. A poétikai vizsgálathoz sok érdekes szemponttal járulhat hozzá a kulturális antropológia, az élettörténet-kutatás, a nyelvi, a kulturális és a narratív identitások kutatása, a kultúra regionális és domináns képződményeire (az általános világérzékelést, korszaktudatot meghatározó jelenségekre) és az ezek közötti kölcsönhatásokra irányuló vizsgálódás.

²⁶ Példázat az elveszett juhról Lk 15,6–7: „Örvendeztetek én velem, mert megtaláltam az én juhomat, amely elveszett vala. Mondom néktek, hogy ily módon nagyobb öröm lesz a mennyben egy megtérő bűnösön, hogynem kilencvenkilenc igaz emberen, akinek nincs szüksége megtérésre.”

²⁷ A Gen 9, 5–6 szerint az ember isteni képmásra teremtett, ezért érinthetetlen: „De a ti véreteket, amelyben van a ti életetek, számon kérem; számon kérem minden állattól, minden embertől, kinek-kinek atyjafiától számon kérem az ember életét. Aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki; mert Isten a maga képére teremté az embert.”

4. A líra religiózus eredete és az énekelt strofikus imádság – terminológiai összefüggések

A továbbiakban ehhez az óriási tématerülethez kapcsolódva igyekszem körüljárni a következő kérdést. Hogyan befolyásolja a líra fogalmát a kora újkorban az *anyanyelven énekelt strofikus imádság*? Erre a kérdésre keresve a válaszokat érdemes a *terminológia* és a *szabálypoétika* köréből kiindulni; ám meglepő módon a könyörgés *megnyilatkozási helyzetének* olyan mozzanataihoz fogunk jutni, melyek az *ember valóságképzetét* érintik.

Conrad Celtis tanítványa, Joachim von Watt az 1518-as *De poetica et carminis ratione* c. művében emlékeztet a líra *religiózus eredetére*. Megemlíti, hogy Szent Jeromos a *lírai költészet* kapcsán azt javasolta, hogy a poétika kezelje a *szinkretizmus* szellemében az *antik ódákat* és a *biblikus énekeket*.²⁸ A terminológiában a középkor folyamán nem talált követőkre e kezdeményezés.²⁹ Az ok nem a himnuszok keresztény témája, hanem az énekköltészet szólalmnyomatékos ritmuselvű formája.³⁰ A *carmen lyricum* név a középkorban a szótagmérő, rímtelen alakulatoknak (*metra*) járt ki, a hangsúlyos, rímes-szakaszos formáknak (*rithmi*) csak kivételesen. Csak a kora újkortól „*Dei laus per carmen*” a *hymnus* meghatározása. Ám az antik istenhimnuszoktól eltérően sem a középkori himnuszt, szekvenciát, sem az

²⁸ Krit. Ausg. mit dt. Übers., Kommentar von P. SCHÄFFER, 1973–1977, Bd1. 138.; P. KLOPSCH, *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, 1980, 38.; Irene BEHRENS, *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst*, Halle, 1940, 68.

²⁹ Az antik-pogány és a zsidó-keresztény hagyomány *ötvözéséről* vö. HIERNYIMUS, *Praefatio in librum Job* = ML 28, 1141.

³⁰ Az ambróziánus himnuszok még megtartották ugyan a szótagmérő – metrikus – formát, ám ezt a késő antik és a középkori himnuszok – a végrim elterjedésével párhuzamosan – mind nagyobb részt hangsúlyos ritmussal váltották fel. Cassiodorus szerint a *ritmika* tudománya azt kutatja, hogy a szavak találkozásában vajon jól illeszkedik-e a hangzás. A *metrika* a különböző versmértékeket tanulmányozza elfogadható rendszer alapján. Johannes de Garlandia szerint a himnuszköltés a *ritmika fő alkalmazási terepe*.

újkori dicséreteket *nem tagozzák be a poesis lyrica alosztályai közé*.³¹ Julius Caesar Scaliger vagy Martin Opitz a *lyrica poemata*tól elválasztva tárgyalja a himnuszt. A *carmen lyricum* Vossius poétikájában is *a harmonikus mérték szabályainak érvényesülésére* utal.³²

Ha a latin *hymnus* műfajával így bánnak, sejthető, hogy bajorosan fogunk teoretikus munkát találni, amelyben *az anyanyelvű egyházi és a magánáhitatos dicséretet* a latin nyelvű *óda* – vagy szélesebb értelemben a *lyrica* – módjára osztályoznak.

A költői gyakorlatban hasonló a megosztás.³³ A római breviárium 1631-es kiadásában VIII. Orbán pápa *a klasszikus metrika érvényesítése érdekében* átíratta a nyomatékos ritmuselvű ének-szövegeket.³⁴

A terminológiai távolság enyhítésére utalhat viszont a protestáns versszerző gyakorlat számos jellemző példája. Wolfgang Ammonius 1586-ban a Majna menti Frankfurtban lelki énekek

³¹ A prózához túl közelinek érzett hangsúlyos ritmusokat a 16. századi poétikák alacsonyabb stílusosztályba sorolták be, mint a metrikus költeményeket.

³² VOSSIUS az 1647-es *Institutionum Poeticarum libri tres* III. könyvében négy caputon át tárgyalja a *lyricum* műfajait. Az istenek tiszteletére való műfajok a *hymnus*, a *dithyrambus*, a *prosodion*, a *paean*, a *nomos*. A *hymnus* istenhez szóló ének: *carmen ad deum*. TÓTH Sándor, *A latin humanitas poétikája*. II.1. *Poesis specialis artis poeticae: Poesis narrativa et lyrica*. Szeged, Gradus ad Parnassum, 2000. (A kisebb költői műfajokhoz sorolt lírai formák a latin humanitas poétikáiban [191–228].)

³³ *Ritmus és rím fogalmának szoros összetartozását* jelzi GELEJI KATONA István „ajánló levele” az *Öreg Graduál* (1636) elején. NYÉKI VÖRÖS Máttyás pedig Balassi-strófákban írt magyar ritmust Szűz Máriához (*Ritmus hungaricus ad beatam Mariam virginem*, 1630 körül) RMKT XVII./2, 105. Az egyházi himnuszköltészet fordítási kísérletei alkalmat adtak a fogalmi szérválasztásra: a címfeliratok megkülönböztetik a rímes verset a klasszikus mértékestől.

³⁴ „...siquidem in eo Hymni (paucis exceptis) qui non metro, sed soluta oratione, aut etiam rhythmo constat, vel emendatioribus codicis adhibitis, vel aliqua facta mutatione ad carminis et Latinitatis leges, ubi fieri potuit; ubi vero non potuit, de integro conditi sunt, eadem tamen, quoad licuit, servata sententia” WACKERNAGEL, Philipp, *Das deutsche Kirchenlied von ältester Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*. 1864, Bd. I. *Hymnen und Sequenzen, vom Anfang des vierten bis Ende des sechszehnten Jahrhunderts*.

rímes, kétnyelvű, dallammal ellátott kiadását jelenteti meg.³⁵ A nyelveken szólás tudományát magasztaló Szent Pálra hivatkozva (1Kor 14) kifejti meggyőződését, hogy egymás tükrében erősebb fényt fognak vetni Isten igéjére a párhuzamosan közölt énekek.³⁶ S noha a különbségek a távolság szelidítésével nem tűnnek el, a német reformáció aligha hiányolta azokat az iskolákat és gyülekezeteket, ahol volt elég hozzáértő ahhoz, hogy megszólaljanak Ammonius saját szerzésű metrikus latin egyházi énekei (*Odae ecclesiasticae*), melyekre „áttette” Luther és követői német nyelvű rímes-szakaszos dicséreteit, zsoltárait és szertartási himnuszfordításait.³⁷ A lutheri reformációval a német egyházi

³⁵ Wolfgangus AMMONIUS, *Neuw Gesangbuch Teutsch und Lateinisch / darinn die fuernemste Psalmen unnd Gesaenge der Kirchen Augsp. Confession / mit einerley Melodeyen und gleichen Reimen in beyden Sprachen gefasst / sampt etlichen alten gewoehnlichen geistlichen Liedern in vier Bücher aussgetheilet = Psalmodia nova Germanica et Latina, qua praecipuae cantiones Ecclesiarum Aug. confessiones, carmine conuersae ... Sub finem nonnullas alias eiusdem generis Odas a Joanne TROSTIO conscriptas adiecimus / autore Wolfgango AMMONIO. Francoforti ad Moenum: Egenolphus, Lonicerus, Cuipius, Steinmeyerus, 1586. 268 Bl. 8^o.*

³⁶ 1Kor 14, 2: „Mert aki nyelveken szól, nem embereknek szól, hanem az Istennek; mert senki sem érti, hanem lélekben beszél titkos dolgokat. Aki pedig prófétál, embereknek beszél épülésre, intésre és vigasztalásra. Aki nyelveken szól, magát építi; de aki prófétál, a gyülekezetet építi. Szeretném ugyan, ha mindnyájan szólnátok nyelveken, de inkább, hogy prófétálnátok; mert nagyobb a próféta, mint nyelveken szóló, kivéven, ha megmagyarázza, hogy a gyülekezet épüljön”. 1 Kor 14, 13–16: „Azért aki nyelveken szól, imádkozzék, hogy megmagyarázza. Mert ha nyelvvel könyörgök, a lelkem könyörög, de értelmem gyümölcstelen. Hogy van hát? Imádkozom a lélekkel, de imádkozom az értelemmel is; énekelek a lélekkel, de énekelek az értelemmel is. Mert ha lélekkel mondasz áldást, az ott lévő avatatlan miképen fog a te hálaadásodra Áment mondani, mikor nem tudja, mit beszélsz?”

³⁷ Egy példa: *Gebet umb deß heiligen Geistes beistandt / erleuchtung vnd regierung in vnserm ganzen leben / vnd sonderlich im letzten Stündlein. D. Mart. Luth. „Nun bitten wir den heiligen Geist / Umb dee rechten Glauben allermeist / Daß er vns behüte an vnserm Ende / Wenn wir heimfahren auß disem Elende / Kyrieleison.”* És *Precatio pro spiritu sancti assistentia, consolatione, illuminatione et gubernatione in tota vita et maxime in agone mortis. Oda XII. Dicolos Hexastrophos. Carmine Iambico dimetro acatale. Et monometro hypercatalectico, versibus illius binis huiusque quaternis cutrens addita demum clausula Kyrieleison. „Sanctum rogemus spiritum, / Veram fidem det in Deum: / Seruetque rite, / In fine vitae, / Nos exutantes, / Abhinc migrants, / Kyrieleison.”* 175–177., Buch III/12.

ének a legrégebb himnuszok erejével telítődve lép a liturgia szolgálatába. Az ambrosiánus, gregoriánus himnuszokat mások mellett „újrafordító” Johannes Stigelius és Georg Fabricius révén a latin egyházi poézis visszahelyeződik eredeti egyszerűségébe. Aurelius Prudentius, Venantius Fortunatus, Clairvaux-i Szent Bernát néhány terjedelmes énekét Adam Reusner a maguk teljes hosszában „fordítja át” az egyházi gyakorlat számára. Jodichus Clithoveus és Jacob Meyer a régi latin énekanyagot klasszikus metrumokba írják át. Hermann Bonn a szekvenciák egész sorát szemléletileg dolgozza át, lutheránus hite és értékelő elvei alapján. Paul Eber és Hieronimus Weller latin himnusz-átdolgozásait németre is lefordítják. Johannes Stigelius, Reinhard Lorichius, Georg Aemilius számos, már német nyelven is elterjedt egyházi éneket latin nyelvű és metrikus „visszaültetésben” jelentetnek meg. A *Puer natus in Bethlehem* német fordítása az *Uns ist geboren ein kindelein* kezdetű himnusz, amit Wolfgang Ammonius *Nobis puer nunc natus est* incipittel fordít vissza latinra. Az eredeti latin himnusz mellé most protestáns közvetítésű újrafordított változata is felsorakozik.³⁸

³⁸ Sebastian BRANT, *Rosarium ex floribus vite passionisque domini nostri Iesu Christi consertum: sanguinolentis quoque rosis compassionis, quinque gladiatorum virginis intemeratae, intertextum: cum singulis angelicis salutationibus continuandum. Carmen Dicolon Tetrastrophon. Ex saphico Endecasyllabo. et Adonio dimetro. In laudem gloriose virginis Marie multorumque sanctorum. Varij generis carmina Sebastiani Brant. Basileae, 1494.*; Iacobus MONTANUS, *Odorum Spiritualium Liber. Argentorati, 1513.*; Iacob MEYER, *Jacob Meyers Hymni ecclesiastici etc. Lovanii, 1517.*; Zacharias FERRERIUS, *In die festo resurrectionis Christi et paschali tempore Iambicum alphabeticum. Zachariae Ferrerii Vicent. Pont. Gardien. Hymni novi ecclesiastici iuxta veram metri et latinitatis normam, a beatiss. patre Clemente VII. pont. max. ut in divinis quisque eis uti possit approbati etc. Romae, 1525.*; Helius Eobanus HESSUS (Elias Goebbenhenn), *Helij Eobani Hessi Hymnus paschalis, Erphurdiae, 1515.*; *Psalterium Davidis carmine redditum per Eobanum Hessum. Witebergae, 1537.*; Hermann Bonn. Nro. 464–480. *Hymni et sequentiae, tam de tempore quam de Sanctis, cum suis Melodiis, sicut olim sunt cantata in Ecclesia Dei, et iam passim correctae...*, Lubecae, 1559.; Iohannes STIGELIUS, *Ioelis prophetae concio de persecutione, populi Iudaici, et de vera poenitentia...*, Ienae, 1555.; Iohannis Stigelii *P. clarissimi, sacrorum poematum liber II.*, Ienae, 1571.; Georg FABRICIUS, *Georgii Fabricii Chemnicensis Odorum libri tres. Ad Deum*

A kora újkor neolatin és német lírája kapcsán Hans-Georg Kemper fogalmi különbségtevést javasol az egyházi ének két – amúgy gyakran interferenciára törekvő – csoportja között. Az egyik a műköltészeti érdekű metrikus óda, a másik a lelki gyakorlatra rendelt templomi vagy egyéni ájtatosságra szánt ének.³⁹ Nálunk a humanista metrikus dallam- és szöveghagyomány 16–17. századi hatástörténetét Csomasz Tóth Kálmán vizsgálta. A horatiusi formák, Prudentius és Boethius ódái, továbbá a középkori himnuszok antik szövegmértékű csoportja mellé odasorakoznak részint új, formailag még antikizáló, de bibliai tartalmú énekek, részint egészen új, nemzeti sajátosságokat is tükröző alkotások.⁴⁰ Az antik ódastílus és a humanista ódakompozíciók kultusza az egyházi-iskolai oktatásban új, döntően nemzeti nyelvű énekköltészet kikísérletezését ösztönözte. Az egyházban és az iskolában énekelt anyagot az élő humanista költők latin vagy német szövegeivel társított antik mértékű dallamok és ezek átköltései szolgáltatták. Párhuzamosan születtek az antik minták

Omnipotentem. Basileae, 1552.; *Georgii Fabricij Chemnicensis, De historia et meditatione mortis Christi, et de usitatis Ecclesiae Christianae festis ac temporibus, Hymnorum Libri II.*, Basileae, 1553.; *Georgii Fabricii Chemnicensis, uiri clarissimi, Poematum sacrorum Libri XXV*, Basileae, 1567.; Georg BUCHANAN, *Psalmorum sacrorum Davidis libri quinque duplici poetica metaphrasi...* 1588.; Ludewig HELMBOLD, *Ludovici Helmboldi Mulhusini, Odarum liber vnus*, Erphurdiae, 1557.; *Odarum liber secundus*, Erphurdiae, 1579.; *Odae sacrae*, Erphordiae, 1572.; Ioachim CAMERARIUS, *Cantica selecta veteris novique testamenti, cum hymnis et collectis*, Lipsiae, 1568.; Georgius AEMILIUS Oemler, *Hymni sacri germanicolatini, continentes Praecipuas partes atque membra doctrinae Christianae etc., et in primis usum Christianae iuuentutis Latino carmine conuersi*, A Georgio Aemilio, Lutheri discipulo, et Ecclesiae Christi ministro fidei, Basileae, 1568.; Nicolaus SELNECKER, *Paraphrasis Psalterij: Siue Carminum Davidicorum Libri quinque*, Henricopoli, 1573.; Wolfgang AMMONIUS, *Libri tres Odorum ecclesiasticorum, de sacris Cantionibus, In Ecclesiis Germanicis, Augustanam Confessionem amplectentibus...* Lipsiae, 1579.

³⁹ Az itt használt német kifejezések: *geistliches Lied, poesiebestimmtes und kirchenorientiertes geistliches Lied*. Vö. KEMPER, Hans-Georg, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Tübingen, Niemeyer, 1987, Band I. 53.

⁴⁰ CSOMASZ TÓTH Kálmán, *A humanista metrikus dallamok Magyarországon*, Bp., Akadémiai, 1967, 31–32.

helyét átvevő, túlnyomó részben új sor- és strófaalakzatokat, mértékfajokat mozgósító, világos, harmonikus dallammenetre törekvő gyülekezeti énekek. Jóllehet az egyházi énekköltés e két új módja így vagy úgy humanista hatásra fejlődött ki, *a két műcsoport értékrendje, dallamideálja és szövegeszménye között* Csomasz Tóth Kálmán *erős, jól kitapintható választóvonalat látott*. A XVI. századi énekeskönyvek egyes magyar szövegei fölött álló, s az összövegre, vagy az eredeti dallamra utaló latin nótajelzések azt jelzik, hogy a humanista metrikus dallamokat a hazai vulgáris nyelvű énekek szerzői jól ismerhették. Hiszen a nótajelzésül szolgáló dallamok vagy Magyarországon keletkezett, vagy a hazai protestáns iskolákban a XVII. század közepéig használatba vett énekgyűjteményekben található. A magyar nyelvű énekköltészet és a humanista óda hagyományrendszere közti *paradigmatikus* különbség *poétikailag* abban is megnyilvánul, hogy a XVI. századi gyülekezeti és liturgikus énekeskönyvek anyagában a metrikus dallamjelzetekhez *a mintául szolgáló dallam mértékfaját nem követő magyar nyelvű szövegek társulnak*.

A nótajelzésként latin metrikus dallamot használó magyar nyelvű lelki énekszövegek többnyire aprózással *szólamnyomatékos*sá alakítják át a *metrikus* lüktetést. A kutatás még nem terjedt ki arra a kérdésre, hogy e magyarra fordított, de latin metrikus dallamra írt énekekben milyen módon különböznek (ha egyáltalán különböznek) a poétikai eljárások a hangsúlyos prozódiaira épülő, nem metrikus dallamra írt egyéb magyar gyülekezeti énekek poétikájától? Csak az énekek részletes szemügyre vétele után dönthető el a kérdés, hogy a német lírában tetten érhető interferencia nálunk is megvan-e a „metrikus” és a „ritmikus” dallamra írt – metrikus vagy/és ritmikus – szövegcsoportok között. Annak, aki majd erre a kutatásra vállalkozik, lényeges lesz szem előtt tartania, hogy a kora újkori némethez képest *a magyar nyelv prozódiai lehetőségei* csekély mértékben kedveztek metrikus dallamok és metrikus szövegek szerzésének és megkedvelésének! Vagyis *a nyelvi kultúrák közötti eltérések, a fordíthatóság* kérdései tolokodnak majd az előtérbe.

A Melanchthon-követő Honter János (Honterus) brassói latin nyelvтанában (1539) szerepel a *rhythmus* fogalma a verstani rész-

ben. Tudatosan megkülönbözteti a rímes verset a klasszikus időmértékestől, ez a ritmusfogalom a fellazult szótagmérésű, szóhangsúlyos elvűvé vált, rímes-szakaszos énekelhető latin versekre vonatkozott. Az egyházi himnuszköltészet fordítási kísérletei alkalmat adtak a fogalom anyanyelvi használatára is. Nyéki Vörös Mátyás Balassi-strófákban írt *magyar ritmust* Szűz Máriához (*Rithmus hungaricus ad beatam Mariam virginem*, 1630 körül)⁴¹. Laskai János szintén ezzel a szóval jelölte meg az ifj. Bethlen István 1633. március 24-én „nagy solennis pompával” tartott verses búcsúztatóját (*Rithmi Hungarici in obitum...*), csak hogy ezt a búcsúverset már nem énekeltek, nótajelzése nincsen, hanem szónoklatként mondták el.⁴² A középkori egyházi latin szóhasználat a magyar nyelvű megnevezésekbe is átment. Fontos adatot szolgáltat a *ritmus* és a *rím* fogalmának szoros összefüggésére Geleji Katona István „ajánló levele” az *Öreg Gradual* (1636) elején. Geleji az elődjének, Keserői Dajka Jánosnak szerkesztő munkáját méltatja: „az Hymnusokat, igen szép magyarsággal / mert jeles magyar ember vala / egyező végződésű rhythmusokra, / mivel az énekszerzésben is volt módja / az deák exemplarok szerént, megigazítá, az melyek penig deákul nem találtathattak, azokat [...] az notákhoz alkalmaztatott ékes versekre formálá.” Saját kiegészítéseiről szólva többek között elmondja, hogy „rhythmusonként rövideden” összefoglalta a vasárnapi evangéliumok „summáját”.⁴³

A népnyelvű egyházi ének a szabálypoétika szerint a *lira érvényességi terepén kívülre* szakadt. Terminológiailag nem befolyásolta a lelki éneklés a XVII. századi lírát. A történeti poétika művelőinek fejtörést okoz, hogy *milyen szempont szerint* sorolják, és *egyáltalán sorolják-e* a lírához ezt a műfajcsoportot.

⁴¹ RMKT XVII:2, 105.

⁴² RMKT XVII:9, 3. sz. Kézirat. Argumentuma szerint *elmondták: Rithmi hungarici in obitum illustris ac magnifici domini domini comitis Stephani Bethlen Junioris Albae Juliae declamati* (Inc: *Vesd te, oh magyar nép, az friss öltozetett*).

⁴³ KECSKÉS András, *A magyar verselméleti gondolkodás története*, Bp., Akadémiai, 1991, 89.

5. A líra és a fölzengő szó teológiája – a közléshelyzetre vonatkozó összefüggések

A *terminológiai illeszthetlenség* tudatában új összefüggéseket kell keresnem, ha a lelki éneklés kapcsán a kor poétikai tudatához igazodva kívánom használni a líra fogalmát. Julius Caesar Scaliger az 1561-es *Poetica* utolsó könyvében azt írja, hogy a *mimesis* arisztotelészi követelménye a költészet egyes részein tarthatatlan. A lírai fajokban a valóság utánzása nem érvényes szövegfunkció; ez közel áll ahhoz az előadásmódhoz, amelyről Platón azt tanította, hogy *itt maga a költő beszél a saját nevében*. Scaliger az *előadásmódra nézvést* vitte tovább e gondolatot, s ennek alapján látja úgy, hogy a lírai fajokban inkább a *kimondás* számít, vagyis az elbeszélése a szenvedélyeknek, melyek az énekmondó természetéből (szellemi-testi feltételeiből) indulnak fel, és nem egy már előre is adott (megfestett vagy kitalált, azaz meglévő és utánozandó) személyből erednek:⁴⁴

Lyrica, Scolia, Paeanes, Elegiae, Epigrammata, Satyrae, Syluae, Epithalamia, Hymni, alia: in quibus nulla extat imitatio, sed sola nudaque *epangeliá*, id est enarratio aut explicatio eorum affectuum, qui ex ipso proficiscuntur ingenio canentis, non ex persona picta [ficta?]

Scaliger a lírai költészetről a *kimondás alanyára* összpontosítva gondolkodik. Ha ezt a lelki éneklésre alkalmazzuk, akkor a *poiészi* sz tevékenységre kell figyelnünk. A könyörgő ember a hit-élmény és a teológiai tanítás által kijelölődő poétikai beszédterben létesíti saját beszédét. Az „én” arcot ad mindannak, ami benne emberi, és Istenhez fordultában lerombolja ezt a képet. Közben – és ez a „lírai” teljesítmény – teret kínál a későbbi fel-

⁴⁴ PLATÓN szerint az egyszerű elbeszélés (*haplé diégészei*) példája a tisztán narratív *dithürambosz*. J. C. SCALIGER, *Poetics libri septem*, Lyon 1561. B. VII. Kap. 2.

használónak, aki e poétikai tér beszédetteit a saját helyzetére aktualizálhatja majd.⁴⁵

A líra és a szertartási műfajok közegeiben zajló lelki éneklés közötti kapcsolat értékelésekor ne tévesszük szem elől az éneklés fizikai, élőhanghoz kötött összetevőjét! A lelki ének *nem vers, melyet elolvasnak, hanem imádság, melyet elénekelnek*. Aki énekel, az tapasztalja, hogy az éneklés átjárja a testet, megindítja a szívet, könnyűvé teszi a gondoktól nehezült lelket. A hívő ember nem úgy fogja fel a Szentlélek munkáját, mint valami anyagszerű nyomok nélküli elvont gondolkodást, de pusztá érzelemkivetítésnek sem véli. *Terminológiai szempontból* fontos adalék: Johann Peter Titz a lírai költeményt ama tulajdonság kiemelésével határozza meg, hogy *éneklésre készítik* (Lyrische Getichte / die zum singen gemacht werden).⁴⁶

Tételelem így hangzik: a líra mibenlétéről – s ez történetileg nagyon is változó jelenség – sok újat tudhatunk meg, *ha a lelki énekekben fölzengő szó teológiai értelmezése felől közelítünk felé*.

A kifejtés előtt kitérőt kell tennünk, mert a XVII. század val-láserkölcsi műfajai közt vannak olyanok, melyek az énekel-t imádság műfajcsoportjából származnak, de semmi közük nin-csen az éneklés közben átélt testi és lelki szenvedélyhez.⁴⁷ Vi-

⁴⁵ Például az RMKT XVII:1, 20. sz. – *Holdnak, az szép napnak, az szép czillagnak* – változatos önfelépítési-önleépítési beszédhelyzeteket válasz fel az éneket használó hívő ember számára. „Bator szívet terömcz, Uram, en bennem, / Az te szent lelködöt nevelled bennem, / Es az igaz hitöt uycz megh bennem, / Had örvendözzenek tetemim bennem, / Had örvendözzenek tetemim bennem. # [...] # Ily io hírel, nevel, sok io vitézzel, / Mint edös ettiamat, szép tisztösséggel, / Epicz föl Ur Isten cszszel, crövel, / Elö monctelvel, io szerenczevel, / Elö monctelvel, io szerenczevel.” Ami az átsajátítható újramon-dás poétikai eljárásaiban teológiailag megnyilvánul, az a *szereződés* jelleg, melyre a hitvalló műfajok ráhagyatkozhatnak: „úgy mértékli igralmasságá-ból magát öfelsége, hogy keménységét mindenkor fellyülhaladja kegyessége, s ez utolsó óraker is magához fogadja az hozzá folyamodókat dicsőséges idvösségre.” RIMAY János, „Megkomponált versgyűjtemény” XVIII., *Más. Melyben azt mutatja meg, hogy mindenekei Isten az emberekért teremtett, és hogy semmi állandó ne legyen*.

⁴⁶ Johann Peter TITZ, *Zwey Bücher Von der Kunst Hochdeutsche Verse und Lieder zu machen*, Dansk, 1624, N3v.

⁴⁷ Gyakran az énekel dicséretnek, sőt régi himnuszok *egyek strofáinak kivonatos*, antik metrummal kísérletező adaptációjával állunk szemben.

szont lévén, hogy *metrikus alkalmi versezetek*, a líra teljes jogú alfajaként kerülnének be az *anyanyelvű* költészetet osztályozó szabálypoétikákba (ha nálunk léteznének ilyenek).

Az RMKT XVII/9. kötet tanúsága szerint az 1630-as, 1640-es évektől kezdve elszaporodik a metrikus (főleg disztichonban írt) alkalmi versezet egyik fajtája: az *erkölcsnemesítő versbetét*. Ez a halotti prédikációk, erkölcsjavító értekezések prózai megállapításait versben segíti memorizálni. Az új műfaj *nem énekelt, hanem olvassott*. Részt vesz a hívő ember lelki-erkölcsi nevelésében, *de elszakad a lelki éneklés helyzetétől*. A dikció gnomikus, a hanghordozás egyénítetlen.⁴⁸ Elrettentő példaként idézek Mikolai Hegedüs János *Az mennyei igasság tüzes oszlopa* c. munkájából egy verses betétet:⁴⁹

Kilentz magával járó jegyei vagynak az Elhivattatásnak,
kikből azt megtudhatni... Én ez két rhythmusokban foglal-
tam, hogy elmémben rendel megtarthassam: *Világos, bünt*
Gyülöl. rosszat Utál. Jól él. / Kész. Békés. és Bizik. Bötsüll.
mindent Reménl.

E „summázó” versek magukban nem értelmesek: az őket körbe-
vevő prózai magyarázat olvasása közben érthetőek meg. Haté-
konyan szolgálgják a képzést, ám a tudást *leválasztják a társas*
eszmeccseréről, az ismeretre monologikus foglalatot kényszeríte-
nek. Mikolai angol forrásának címlapja jelzi ezt: a könyv a világ
útvesztőjében a sikeres tájékozódás módszerét a vizuális tér
egyneművé változtatását kínálja.⁵⁰

⁴⁸ A közösséggé válás testi-lelket igénybe vevő érzelmmozgása és értelem-
munkája helyett (ami a befogadó részéről is a kedély és a szellem heves moz-
gását válthatná ki), egy állapot átlátható képlethez rendelését kapjuk, de
csak ritkán szellemes változatban.

⁴⁹ MIKOLAI HEGEDÜS János, *Az mennyei Igasságnak Tüzes Oszlopa*. Ut-
recht 1648 (RMK I, 812) RMKT XVII/9 260, 651. A munka az angol purita-
nizmus katekizáló modorban megírt termékének, GROSSE *Fiery Pillars of*
Heavenly Truth című, 1641-es könyvének fordítása.

⁵⁰ „Ez nyomorúságos élet kerengő pusztájában, az Isten szerelmes ollankhadt
népének, a' sok tévelygések s' eretnekségek setét éjszakáján, és az ily sok
Istentelenségek s' megvesztő gonosz példák szövevényi közöttis, világosan

Ami – az istentiszteleten túl – a templomon kívüli *hitvalló éneklést* illeti, az élet legapróbb mozzanatait is *hangos énekléssel, zengő* imádsággal kitöltő emberek hétköznapjaiból *a testi és lelki szenvedély átélése* nem kopott ki még a *néma* nyomtatott könyvkultúra uralomra jutásának évszázadaiban sem. Az eszmetörténet meg tudja mutatni, hogy a ténylegesen élő kegyesség, tevőleges lelkiség (*pietas*) mikor és mely gyülekezetekben volt jelen, illetve mikor és mely közösségekben szorult vissza. A közösségi éneklés (ide lehet számítani a diákkórus latin nyelvű – metrikus ódára alapozott – *éneklését* is) olyan *szellemi csatorna-rendszer* volt, amely áthálózta a mindennapi és ünnepi életet, méghozzá a bibliai szemléletbe kapaszkodó áhítat alakjában. A borús napok, a gyász és a végítéletvárás, a korabeli tömérdek nyomorúság és szenvedés magyarázhatja, hogy elburjánzottak az alkalmi énekek. Ehhez képest azonban képtelenül elszaporodott a XVII. század folyamán *a néhány disztichonból álló metrikus tákolmány*; amely a korabeli kegyesség szokásaihoz kapcsolódik. Ez kétes értékű módosulás. A hívő ember önmagát mintegy minden rendű és rangú tagjának élethelyzetébe gondolva alkotott ugyan, meglehetősen erkölcsi (moralizáló) megközelítéssel, ámde *e metrikus emlékezéstechnikai szerkesztmények csak olvasásra*, a szemnek és az észnek valók voltak. Viszont a gyülekezeti vagy a magános áhítatban – az ember testi-lelki helyzetét megváltoztató, Istennel folytatott beszélgetésben – nem használható versezeteket.

Már a XVI. század végén érzékelhető volt, hogy a világ „olvashatóságát” megnehezíti a jelek képmás volta, felerősödik a *figura* szó ’lennyomat’, ’halotti árnyék’ jelentése. E tapasztalat eltérő mélységben és módon befolyásolhatta az irodalmi kultúrát forgalmazó közösségek emberképét, múltképzetét, jövőre irányuló várakozásait. Az *átláthatatlanság* léthelyzetére adott XVII. szá-

megmutattya, mely uton juthatnak bé a’ mennyei Canahán nyugodalmába”. E módszer mediális szempontjait 1958-as *Ramus*-monográfiájában a jezsuita Walter J. Ong részletezte; bemutatta, hogy a tér homogenizálása *mi-képpen mozdította elő a telt hangzás és a zengő hang kirekesztését a szellemi világ megértéséből, s hogyan segített megalkotni magán a humán lelken belül egy térbelivé tett világegyetem némaságát.*

zadi válaszok egy része a *racionalizmus* bölcséleti és teológiai változataihoz kötődik. Az ennek jegyében gondolkodók egy *térbelivé tett világegyetem* vizuális egyneműségétől várták a – számukra *öntudatként* jelentkező – bizonyosságot. A válaszok egy másik csoportját a kortársak a *hitvalló individuum* jegyében dolgozták ki. Az így gondolkodók *az én és a másik között kapcsolatot létesítő zengő szónak* tulajdonítottak *teológiai jelentőséget*.

E távlatához visszatérve tételelem így fogalmazható át: Hogyan befolyásolja a kora újkori líra mibenlétét a lelki éneklés? Azok által a retorikai-poétikai eljárások által, melyeket a lelki énekek szerzői állítanak a hívő ember folyamatszerű önmegjelenítésének szolgálatába, olyan megközelítést keresek, mely lehetővé teszi, hogy a forma érzékelése közben tudatosítsam a lírai alkotás sajátosságát, azt, hogy benne *a nyelv a megszólaló alany és a rajta túl lévő megszólított másik viszonyában jelenik meg*.⁵¹

E poétikai és én-elméleti beállításnak teológiai megfelelője van. Kálvin a *Keresztény tanítás rendszere* első könyvét azzal indítja, hogy a világmegértés folyamatában az *ember és Isten képmásszerű egymásra utalódását* hangsúlyozza.⁵²

Egész bölcsességünk, már tudniillik, amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten s önmagunk ismeretéből. Egyébként, bár egymással sok kapcsolatot fűzi őket össze, nem könnyű eldönteni, hogy melyik

⁵¹ Kérdéscím és válaszaim olyan megértési helyzetben formálódnak, amelyben *az olvasáselmélet antropológiai szempontú változatai* nálunk is kezdenek kanonizálódni. Főként a kora romantika és az azt követő korszakok hazai irodalomtudományos megközelítésében, de részben a régi irodalom recepciójában is szaporodnak azok az értelmező és elemző szokások, amelyek számára a múlt alteritása *a szövegek jelfolyamatával való türelmes találkozás* során tárul fel, éspedig úgy, hogy közben *mód nyílik az ember változó valóságképzetét érintő megfigyelések rögzítésére is*. A „líra” „előtörténetét” és „történetét” érintő kiterjedt külföldi szakirodalomból főképpen a *szubjektumelméleti* kérdésköröket vették át azok a hazai kutatók, akik a mondott vizsgálati módot vallják.

⁵² Az *Institutio religionis christianae* (Genf, 1559) első fejezetének címe: *Felmutatása annak, hogy Isten s önmagunk ismerete kapcsolatosak és hogy mi módon függenek össze*.

előzi meg és szüli magából a másikat. Mert elsőben is senki sem tekinthet akként magára, hogy egyúttal Isten belső szemléletére is ne fordítsa érzéseit, kiből él és mozog (Csel 17, 28).

Az *Apostolok cselekedeteiből* vett szöveghely Károlyi Gáspár fordításában: „mert ő általa élünk, mozgunc és vagyunc, miképpen az *ti bölts poétaitoc* közülis mondottác némelyek: Mert az *Istennec nemzeti vagyunc*”.⁵³ Ezzel az önértelmezéssel („*Istennec nemzeti vagyunk*”) a reformátorok emberképe a szó tételező erejéhez kötődik: az ember nem az adott dolgok hasonlatosságában találja meg Istent, hanem fordítva, a nyomorúság közepette Istenre a legkevésbé sem utaló létezők ellenére. Azaz, ahogyan az *Institutio* harmadik könyvében *A hit által való újjászületésről és a bűnbánatról* (III, III, 1.) értekezve Kálvin írja az *életbeli megújulás* és az *ingyenes kiengesztelődés* kapcsán: Krisztus mindkettőt „a mi számunkra hozza, s mindkettőt a hit által érjük el”.⁵⁴ A reformátorok felfogása szerint az ember és Isten közötti viszony ábrázolása során minden kijelentést a *függőség* tapasztalata kell, hogy kísérjen. Ha az idézett szentírási hely a „*ti bölcs poétaitoc*” kifejezés révén kapcsolatba hozható a reformáció költészetszemléletével, akkor lényeges lehet Károlyi margiánálisa, amit a fordításhoz fűzött:

Miuel azért Istennec nemzeti vagyunc, nem kell azt alítanunc, hogy aranyhoz, ezüsthöz, vagy köhöz, mesterséges faragáshoz, vagy emberi találuánhoz az Isten hasonlatos vólna. [*Azt mondgya, hogy méltatlan dolog Istent képeckel ki ábrázni, holot az ember Isten képe.*]

Eszerint a költészet feladata nem az, hogy az Istenről állítható tulajdonságokat képes beszéddel szemléltesse, hanem az *ember és Isten közötti viszony kimondása*. E kölcsönösség vállalásában

⁵³ Csel 17, 28–29. *Vizsoltyi Biblia*, 1590, II, 122b.

⁵⁴ KÁLVIN János, *A keresztyén vallás rendszere* [1559], Pápa, 1910, I, 567.

rejlük az ember méltósága: „Mondatic az ember isteni nemzetec, mert az ő méltóságával neminemő istenességet mutat”.⁵⁵

6. A lelki éneklés, a „fordulékony” beszéd és a líra kapcsolata – esettanulmány

E megfontolások alapján egy példa erejéig az *imádság* beszédhelyzetének vizsgálatára vállalkozom; az „én” és a „te” közötti viszony alakítására összpontosítva. A könyörgés – mint hitvalló tanúságtevés – *a függőségi helyzetből adódó cselekvéskényszer nyelvi artikulációját* összetett beszédhelyzetben állítja elénk.

A *Legyen jó idő csak, fecske száll házamra* kezdetű ének állandó darabja Balassi és Rimay „Istenes éneki” rendezetlen és rendezett kiadásainak.⁵⁶ Rimay könyörgése 6 strófából áll. Az első versszak *megszólalatója* egyes szám első személyű beszélő, ezt négy személyragos főnév és egy névmás jelzi, s ez hangsúlyozódik is e szavak rímhelyzete által:

Legyen jó idő csak, fecske száll házamra,
Nincs oldhatatlan nyűg vetvén nyavalyámra,
Ha gondja Istennek csak egy szál hajamra,
Inkább gondot visel lelkenre s magamra.

A negyedik sort *kimondó alany* az általa kimondott képben különbséget tesz *saját lelke* és *saját maga* között. A strófában egy másik *megkülönböztetés* is van, az Istenre hagyatkozó ember lehetséges képzeleinek két szélsősége: *a transzcendencia szükség-*

⁵⁵ Egy újabb marginális a Csel 17, 26 kapcsán. *Vizsolyi Biblia*, 1590, II, 122b.

⁵⁶ Vö. SZABÓ Géza, *Kísérő tanulmány. Balassi Bálint és Rimay János istenes énekei*, Bp., Helikon, 1983.; VADAI István, *Balassi – Rimay „Istenes éneki”-nek elveszett kiadásáról*, ItK, 1991, 63–73.; Armando NUZZO, *Kísérő tanulmány. Gyarmati Balassa Bálintnak Istenes éneke*, Bécs, 1633, Bp., Balassi Kiadó: Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete, 1994.

lete és a saját túlradása.⁵⁷ A Paradicsomból kiűzött ember hiányt szenved, rászorul Isten segítségére; e szükségnek reményteljesen és kétségessé hangot ad. Egyszermind e hiánybetegség szabadítja föl kifogyhatatlanul teremtő ösztönét: s noha feltételt megfogalmazva, mert Isten jóindulatától teszi függővé boldogulását, a nyitó képben játékosan bánik tehetsége gazdagságával.

A bizakodás és a csüggedés kettős retorikáját a második strófától a *magyarázat* veszi át. Az *Istenes énekek* 1633-as bécsi kiadásában lévő *argumentum* szerint (13. lap) az ének *felhasználója* „ebben is könyörög Istennek, okát adván, miért próbálja s sujtolja Isten az ő híveit”.⁵⁸ A bécsi kiadásban a 12. lapon Balassi Bálint *Kegyelmes Isten, kinek kezében életemet adtam* kezdetű éneke áll. Ennek argumentuma szerint az ének beszélője „Könyörög Istennek, hogy bujdosásában viselje kegyelmesen gondját, s terjessze is reá újabb áldását”. Ezt az éneket követi Rimay könyörgése a hasonló témát jelző „Más” felirattal, illetve az „Ebben is könyörög” beszédhelyzet megjelöléssel. Ezek alapján feltételezem, hogy a beszédhelyzet és a téma utólagos meghatározása az énekeskönyvben *nem az énekszerző*, hanem a mindenkori *megszólaltató, felhasználó*, a szerző után *a könyörgést majd újra éléklő*, az „*újra-kimondó*” szempontját állítja előtérbe.

A második szakasztól három strófán keresztül többes szám első személyű a megnyilatkozás, a „lelkünk” szó azonos szám-

⁵⁷ Hans Blumenberg retorikai antropológiája szerint az Istenhez forduló ember két szélsőség között alakítja ki önmaga arcképét: e két pólus *az idegen-ség szükséglete és a saját túlradása*; közöttük feszültség van. Hans BLUMENBERG, *Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához*, *Literatura*, 1999:2, 107–127.

⁵⁸ Ács Pál 1992-es kritikai kiadásában e szöveg közlésekor az 1671-es lőcsei kiadás szövegét vette alapul. Ez a szövegváltozat a Szenci Kertész Ábrahám által 1652 körül Váradon megjelentetett, de mára példányból nem ismert kiadásból származtatható. Az 1671-es lőcsei kiadás az 1670-es lőcsei editio sajtóhibáktól megtisztított változata. A kritikai kiadás alapszövege tehát nem tartalmazza a bécsi kiadásból ismert argumentumot. Vö. *Rimay János Írásai*, vál., kiad. jegyz., utószó ÁCS Pál, Bp., Balassi, 1992 (Régi Magyar Könyvtár, Források I.), 119, 282, 295.

ban és személyben, de eltérő nyelvtani esetekben ismétlődik meg (*polypoton*), mindig a versszakok harmadik vagy negyedik sorában.

Hát miért ostoroz, s próbákkal miért sebhít?
Mert senkit magához kereszt nélkül nem hitt,
Fia is ez földön sok kísértettel vitt,
S úgy szerzett *lelkünknek* jó örömmondó hírt.

Eső száraz földnek mit árt, ha meghinti?
Soványságát hó is mert csak kövéríti,
Így Isten vesszeje *lelkünket* enyhíti,
Mint aranyat az tűz langjával szépíti.

S mint sötét mutatja tűznek szép világát,
Tereh alatt viszi pálmafa fel ágát,
Így *lelkünk* sújtással toldja okosságát,
S kereszt is viseli *lelkünk* boldogságát.

E strófák azzal a *képtelenséggel* terhesek, hogy bennük a legdicsőségesebb földön túli örömet a legnyomorúságosabb emberi tapasztalat fedi (f)el. A második strófában a *lélek* szó alakváltozatához („lelkünknek”) az örömhír képzete társul; a testbe, a történelemben leköltözött istenség látványán keresztül a földi életben elérhetetlen tökéletesség ígérete. A harmadik strófában a kegyelem révén az emberre áradó gazdagság képe veszi körül a *lélek* szó újabb ragváltozatú formáját („lelkünket”), intve arra is, hogy nyomorúságos volna a mi boldogságunk, ha minden dolgunk saját óhajunk szerint történne. A negyedik strófában a *kereszt teológiájaként* ismert reformatori tanítás *beszédművészeti szempontból figyelemre méltó leleménnyel* jut kifejezésre. Két ellentétes távlatú állításban azonos ragformával ismétlődik a „lelkünk” szó, s a két azonos alak mondatszerkezeti helyzete révén *mintegy szimmetrikusan tükrözi egymásba* az ember két arcát. Annak az embernek a képét, aki a keresztfa súlya alatt összerokkádó Krisztus szenvedésében a maga nyomorúságára ismer rá, és annak az embernek az arcát, akit már beragyog Isten dicsősé-

ge, mely a kereszt árnyékából vetül előre. Az emberen kívüli másíkról, az új emberről tanúskodó szó, a benne foglalt *ígéret* ellentmond minden tapasztalati és gondolkodási elvárásnak, s a *hit* az eszkatologikus mozzanatban van, hogy az ember minden képtelenség és félelem ellenére rábízza magát a túlról jövő ígéretre.⁵⁹ A beszédettek a *hitvallásnak arra a szerződéses jellegére* támaszkodnak, amelyet Kálvin az *Institutio* harmadik könyvében így fogalmaz meg: „a hit, melyhez az Isten iránt való szeretet által jutunk, magába zárja a jelen és jövő életre vonatkozó ígéreteket és az összes javak felől való biztóságot, de csak azt, amelyet az igéből nyerhet az ember”.⁶⁰

Az utolsó előtti strófa megszólaltatója úgy szól *saját lelkéhez*, ahogy egy megszólított „te” felé szokás odafordulni.

No, hát, én lelkem, tőrj, s tanulj reménleni,
hogy tudhass Uradtól sok jót érdemleni,
Mert mint köd után szép szokott az nap lenni,
Rajtad is bűd után jód úgy fog félneni.

A *jó idő* képzelet tér vissza, melyet az első strófa beszélője bizakodással és félelemmel vegyesen remélt, Isten kegyelmétől függőnek mondott, tőle kért. A látszólag hasonló jelentésű képsort most viszont *már olyan alany mondja ki*, aki szilárd istenismerettel biztathatja a – megszólítás *második személyű névmásával jelölt* – másikat. A *strófát kimondó alany* biztató fölényét jelzi, hogy biztos tudást képes átadni Isten mindenható bölcsességéről egy másik „én” számára, aki most az „én lelkem” szavakkal megszólított „te”. Ez a „te” a *kimondott strófában szereplő „én”*-

⁵⁹ Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, 1924, 247–287. (Főként *Die Erlösung als religiöse Virtuosität und als Rechtfertigung* és *Das eschatologische Loch* fejezetek.)

⁶⁰ KÁLVIN legfőbb tétele *paradox s grammatikailag feltételezésre* épül. Csofálatos módon a reformatori teológiában e tétel elfogadása maga a hitvallás: „Ha Isten arca atyailag ragyog ránk, még a szerencsétlenségek is boldogságunkra lesznek, mivel üdvösségünk támaszaivá változnak” (*Institutio*, III, II, 28.).

ként gyámoltalansága miatt különbözik attól a beszélő „én”-től, akinek a tudására rászorul. Az imádságnak ebben az egyházi szónoklattanokból ismert fordulatában a mondó „én” a lekipásztor szerepét tölti be, aki tanít és vigasztal; a kimondott mondatban bennfoglalt „én” pedig a gyülekezet bármely tagját képviseli, aki tanításra és vigasztalásra szorul.⁶¹ Az első strófa *grammatikai, retorika, pragmatikai átalakítása* az utolsó előttiben *homiletikailag is értékelhető jelentésváltozást idézett elő*. Amint a retorikusan eltávolított – elleplezett – önmegszólításban a kimondó alany fölénye kifejezésre jutott, ez a bizonyosság vissza is hat az imádság egészére, hitszónoklattani többletértelemmel ruházva fel azt. Amikor *az alany, amelyik kimond* és *az alany, amelyik a kimondott mondatához tartozik*, szembekerül egymással, akkor a kimondás alanya új attribútumra tesz szert: úgy beszél, mint aki mindig már Isten rendelkezésének megfelelően szól, hihető, hogy a „te” számára az igaz istenismeretet közvetítheti.⁶²

A záró strófa beszélője *elfordul* a már eddig is többarcú közönységétől; Istenhez beszél a többszereplős megszólítási sor legvégén.

Kegyess Isten, kinek nagy hatalma felnőtt,
s irgalma oszlopa tőből még ki nem dőlt,
Vigasztald lelkemet, ki búban forrott s főtt,
Küldd el is fecskédet, hadd lássak jó időt.

Lehet úgy értékelni ezt, hogy a strófa megszólaltatója olyan alany, aki hitében megerősödve Istenhez fordul, s kétségeskedő

⁶¹ A megelőző három strófa közösségi, s már előkészítette az átmenetet e felé a vigasztalásra szoruló „én” felé.

⁶² A másodiktól az ötödik strófa végéig tartó rész az imádság retorikai szerkezeti egységei szerint nézve a *kereszt teológiájáról* szóló tanításra felépített *narratio* és *petitio*. A *kérés* valójában *argumentatio* és *consolatio*: ne csüggedjünk, ha az emberi ész számára felfoghatatlan, hogy Isten a kereszten rejtőzködik („könyörög Istennek, okát adván, miért próbálja s sujtolja Isten az ő híveit”). De ugyanez a rész beszédteként tekintve *hitvallás*. Az így értett beszédett teológiai értelmezéséhez a *confirmatio* tétéle kínál távlatot: ha a törvénybeli parancsolatra hallgatva és az ígéretre alapozva hittel történik a *kérés*, akkor a *könyörgés végcélja a dicséretben megvalósuló kölcsönös megerősítés*.

lelke számára kér vigasztalást, s megnyerésében bizonyos.⁶³ Ám mi az értelme annak, hogy a záró strófa Isten megszólítása? Az imádság retorikája azt tanítja, hogy az odafordulás Istenhez mindig *confessio*, ez az 1679-es *Tanító teológia* szerint: „A' bűnnek, a' büntetésre való kötelességnek, és a' mi veszett állapotunknak alázatos és bánatos megismerése”. Arról lenne szó, hogy a záró szakasz megjeleníti *az elcsüggedő embert* is, aki még csak készül – vagy *újra készül* – a vallástételre? E feltételezést erősítheti a beszéd feltűnő *fordulékonyága*: a zárlat utolsó két sora az első strófában foglalt képnek harmadszori, de ismét más helyzetű *újrmondása*.⁶⁴

E szigorú szerkesztés, az, hogy az első strófa grammatikai, retorikai, pragmatikai átalakítása az ének zárlatában teológiai szempontú jelentésváltozást idéz elő, megvan Rimay *Ha az Isten nékem setétségben fényem* kezdetű énekében is, amely Buchanan parafrázisára támaszkodó átültetése a 27. zsoltárnak (*Dominus illuminatio mea*).⁶⁵

⁶³ Az első két sor valóban olvasható *hálaadásként*; MARTONFALVI TÓTH György meghatározása szerint ez „azokról való könyörgés, melyeket már elvettünk, hogy a dicsőség Istennek tulajdonítsassék”. MARTONFALVI György *Tanító és Czáfólo Theológiája ...*, Debrecen, 1679, (RMK I. 1231), idézi BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”. *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai-Universitas, 1998, 165.

⁶⁴ A grammatikai, retorikai és pragmatikai én ehhez hasonló fordulékonyágot mutat Paul FLEMING *Nach des VI. Psalmen Weise* című 15 strófás énekében is, amely megvan az evangélikus énekeskönyvekben, például az 1966-os kiadású stuttgarti 351. lapján. Az első 13 szakaszt nagy általánosságban egy többé-kevésbé azonosítható „én” szólaltatja meg. Az első így hangzik: „In allen meinen Tagen / laß ich den Höchsten raten, / der Alles kan und hat; er muß zu allen Dingen, / solls anders wol gelingen, / selbst geben Rat und Tat.” Az utolsó előtti versszakban változás megy végbe; a használt névmások alapján a megnyilatkozás előbb egyes szám első, majd többes első személyű: „Indeß wird er den Meinen / mit Segen auch erscheinen, / ihr Schutz, wie meiner, sein, / wird beiderseits gewähren, was unser Wunsch und Zählen / ihn bitten übrein.” Az utolsó strófa közelebből nem azonosítható beszélője (ez lehet egyéni, de lehet közösségi is) úgy kezd szólni *saját lelkéhez*, ahogyan egy megszólított „te” felé szokás odafordulni: „So sei nun, Seele, deine / und traue dem alleine, / der dich geschaffen hat! / Es gehe wie es gehe, / dein Vater in der Höhe / weiß allen sachen Rat.”

⁶⁵ A „Megkomponált versgyűjtemény” XXV. darabja, *Más hatalmaskodók ellen* címlírral.

Milyen tanulsággal szolgál ez az elemzés, ha a *szabálypoétikákon túl a hívő ember valóságképzetének* megfelelő – történetileg változékony – *lírafogalom* megragadása a cél?

Az „én”, a „mi” és a „te” az énekben eltérő beszédhelyzetekre utalnak, ám egyazon „alakra” vonatkoztathatóak: arra az *énre*, aki könyörög. Ez az *én* egy szerep megvalósítója, rendelkezik a különböző nézőpontok fölött, nyelvileg alakítja, felügyeli a megnyilatkozás viszonyrendszerét. Az utolsó előtti strófában az *apostrophé* erre a könyörgő *énre* vonatkozik, aki viszont azt szimulálja, hogy nem közvetlenül önmagát szólítja meg, hanem egy *szinekdoché* nyelvi kerülőútját választva a magától megkülönböztetett *saját lelkéhez* fordul oda. Az önmegszólításnak ez a kerülőre kényszerített formája más, mint aminek első látásra tűnhet. Nem az egymásra könnyedén átváltható névmások stílus-élénkítő grammatikai esetével van dolgunk.⁶⁶ Ugyanis a nyelvi jelölés folyamatába *különbségek hatolnak be*. Az önmegszólításban itt két eltérő „én” vesz részt. Az egyik „én” a *megszólított*, ez nyelvtanilag is kifejeződik, a másik „én” a *beszélő*, ez logikai előfeltétele az *apostrophé* performatív eseményének.⁶⁷ A jelentésfolyamatban *hasadás* jön létre a *beszédműveletek logikai-diszpozíciós alanyának beszédhelyzettől függő minőségei között*, s ezt a

⁶⁶ De nem is a Németh G. Béla által javasolt önmegszólító verssel. Az ő *Balassi-olvasatait* abból a szempontból érheti kritika, hogy az általa javasolt szempontokat nem a 17. századi emberképzetnek megfelelően érvényesítette, az Isten-ember viszonyt inkább archetipikusnak vélte, valamint erősen pszichologizálta. A „reneszánsz ember” szellemtörténeti konstrukciójából kiindulva azt feltételezte, hogy ha valaki *távolság közbeiktatásával kezdi el imádságát, az nem osztja maradéktalanul a hitvallás premisszáit*. Pedig ez a kora újkor imádságaiban nincs így. A könyörgésekben a megnyilatkozások minden távolságtartás ellenére az „én” és az Isten közötti hitvalló kapcsolatteremtés sikerét keresik. Viszont éppen Németh G. Béla intésére ügyelve érdemes a 17. századi énekszövegek olvasása közben nyitottnak maradnunk arra a jelenségre, hogy a szövegekbe kódolt *utalásszerkezetek (változó ciklikus viszonyok, s ennek pragmatikai vonatkozásai: Isten-ember viszony, én-te-ő stb. viszony) révén az észlelés előfeltevérendsze folyton változik*. Így arra a többnyire tudatosan kiemelt *viszonyminőségre* összpontosíthatunk, melynek jegyében a *költő magatartása tudattörténetessé összegződik*. Ennek a poétikai és hermeneutikai folyamatnak az összetevői: a költő viszonya a jelzendő tárgyhöz, a jelalkotó tevékenységhez s jeltevő közönséghez.

⁶⁷ Ahol a „te” névmás elhangzik, ott egy „én” is kell, hogy legyen, aki mondja.

kimondott névmások jelzik a hozzájuk köthető eltérő távlatok, nézőpontok, távolságok révén.⁶⁸

Rimay könyörgésének a felirata: *Metáphorica cantio*. Mit jelent a *metáphorica*, a 'jelentésátvitel' szó a *cantio* műfajmegjelölés mellett? *Az énekelt ritmus igénybe veszi a testet és a lelket, átalakítja, új értelemmel tölti meg azt.* Az ének megszólaltatójának figyelme a „lélek” szó alakváltozatai révén arra irányul, ami a szöveg felszínén a jelölők közötti viszonyban történik, a kimondás folyamatában megnyilvánulni törekszik.⁶⁹ Ez az éneklés „*tropikus*” *teljesítménye*. „Az Istennek munkálkodó Lelke úgyannyira emelgeti s gyámolgatja fogyatkozott s bágyadott állapotunkot, hogy az egy mustármagnyi hitből származott egy fohászzkodásunk is teljes esdeklésink gyanánt való hasznot hoz Istennek kegyelmétől és áldomásától reánk” – írja Rimay a „Megkomponált versgyűjtemény” XXII. éneke előtti – az utalt ének szomszédságában álló – argumentumban.⁷⁰

Rimay könyörgésének dallamára énekelhető az RMKT XVII/1, 61. sz. éneke („*Ad Notam legien io idő*”). A *Boldog az ki akarsz lenni életedben* kezdetű ének 1604 és 1610 között került be a *Balassi-kódex* Balassi-részének végére (138–139. lap), szer-

⁶⁸ Úgy tűnhet, hogy ez a beszédhelyzet által előfeltételezett „én” azonosítható a valóban ki is mondott „én” névmással. De ez illúzió; amire éppen az első vagy második személyű, egyes vagy többes számú névmások és az „én” névmás kimondása közben végbemenő távlatmódosulások utalnak.

⁶⁹ Szent ÁGOSTON exegétikai tankönyve (*A keresztény tanításról*, 4, 15.) óta dokumentálható a Szentírás magyarázatának az a módja, amely szerint a hittitkok értelmezésekor „nem lehet cél a mondottak fejtegetése, hanem csupán az elmondás módjának ismertetése”. E felfogás szerint a lelki éneklés, az imádság, a hitiszónoklat, egyszóval a szövegmagyarázat mindenféle beszédhelyzete a *Szentírás jelentésátvitelen alapuló nyelvvel van kapcsolatban*.

⁷⁰ „Gyakor nyomorúságunkban oly szívfulladással való súlyos terch szokott elménkire rakódni, hogy lelkünknek minden vidámsága megszomorodván véle, és elménk éli is megtompulván tőle, könyörgésünknek buzgóságát úgy celenyészti és fogyatja sokszor bennünk, hogy csak szánkot sem tudhatjuk Istenünkkel való beszélgetésünkre és néki való könyörgésünkre felhátanunk, sőt még hitünknek is alig szorul és nehezen marad mustármagnyi részecskéje gyakorlatossággal az szívünkben, ki mellett mindazonáltal az Istennek munkálkodó Lelke úgyannyira emelgeti s gyámolgatja fogyatkozott s bágyadott állapotunkot, hogy az egy mustármagnyi hitből származott egy fohászzkodásunk is teljes esdeklésink gyanánt való hasznot hoz Istennek kegyelmétől és áldomásától reánk.”

zósége vitatott, az akrosztichonban a Bathori név olvasható.⁷¹ Az énekekben az *apostrophé* beszédített-sorozata révén olyan *poétikai tér* épül fel, melyben a megszólítottak váltakoznak, s közben modális alakváltozatokban kap szót a beszélő „én”-nek a világhoz való viszonya is. A felhasználónak módjában áll eldöntenie, *követi-e* az ajánlott magatartási mintákat: „Boldog az ki akarsz lenni életedben, / bizik lelked egiedül chak az Istenben”; „Oh en szegeni lelkem, utald hat ezeket”, *elfogadja-e* az énekbeli értékítéleteket: „Hertelen el mulo hizelkedő világ, / chak arniekot mutatatsz”. A változatos viszonyulási módok fölkinálása lehetővé teszi, hogy az ének hatékonyvá válhat azok számára is, akik nem a hitvalló ember elvárásaival közelítenek felé. A *kolofón* sem rögzíti rá a szerzői alakra a beszédhelyzetet: eltérő modalitású állásfoglalást, távolságtartást, azonosulást „kínál fel” az aktualizáló újramondás számára: „Irtam ez verseket keseredes szíuel, / Istenhez kialtuan buzgo könyöürgessel, / Rakua lévően lelkem az io remensegel, / Eycl nappall vivan lelki ellenséggel”.

Összegzés. A lelki éneklés, e fordulékony beszéd és a líra mi-benléte *közötti kapcsolat* megragadásában Heinz Schlaffer siet-het segítségünkre. 1995-ös tanulmányának van egy, a lírai én beszédhelyzetére vonatkozó, a lírai beszélő meghatározására irányuló javaslata.⁷² Ezt egy tanversikében foglalja össze: *Ki az*

⁷¹ „Boldog az ki akarsz lenni életedben, / bizik lelked egiedül chak az Istenben, / Szent paranczolatiat foglalyad szíuedben, / Minden dolgaid közt azt forgasd elmedben. // Az hatalmas Isten, ki mindent teremtett, / Chak ő az ki adhatt egiedül életet, / Az kinek mit adot, tüle usza vehet, / Az kineel akarja eo mingyart jól tehet. // Teremtett allatok semmit nem adhatnak, / Mert alhatatlanok, hamar meg változnak, / Alapattjokban uőig nem maradhatnak, / El rendelt hatarok utan mind el mulnak. // Hertelen el mulo hizelkedő világ, / chak arniekot mutatcz, mint az fel vett verag / Kivantatod magad tavaszal mint zöld agh, / maga minden dolgod noked chak alnoksagh. // Oh en szegeni lelkem, utald hat ezeket, / El ne tebolycza ez uilag eszedet, / Mert ez sokat ighér, hitegett tegedet, / De nem adhat semmit, sőt gonoszra vezet. // Réghi és uj példak meg tanitnak erre, / Hogi ez világ viszen chak szantalan bünre, / Minden ioktúl meg foszt, tanú keueljsegre, / Annakutan viszen nagi veszedelemre. / Irtam ez verseket keseredes szíuel, / Istenhez kialtuan buzgo könyöürgessel, / Rakua lévően lelkem az io remensegel, / Eycl nappall vivan lelki ellenséggel.”

⁷² H. SCHLAFFER, *Die Aneignung von Gedichten. Grammatisches, rhetorisches und pragmatisches Ich in der Lyrik, Poetica*, 1995/1–2, 38–57.

„én” a lírai költeményben? Az, aki kimondja éppen. *Wer is das Ich im Gedicht? – Jeder, der es spricht.* A lelki ének lehetőséget kínál a felhasználónak az „után-mondásra”: a más helyzetben megvalósítható „után-alkotásra”. A lelki ének a használója által líra, akkor líra, ha a kimondás során a felhasználó távolságot, azonosságot, viszonyt teremt az eredeti megszólalási helyzettel (amit az argumentum, a kolofón vagy az akrosztichon őrzött meg), s annak a beszédhelyzetnek az alanyával.⁷³ Ennek a – saját és a Másik közötti beszédterben megvalósuló – viszonyminőségnek a dinamikus létrehozása, ez a testi-lelki folyamat jelenti a lírai kimondás műfaji jellegzetességét.

⁷³ A kimondás eredeti helyzete az *Epicédium* első magyar nyelvű énekében egyaránt lehet a halálra készülő Balassié, az emlékállító Rimayé, a zsoltároszó Dávid királyé, a mindenkori énekhasználóé. „Régi vitéz király, / Dávid méltán hadnagyom, / Mert ő életében / Részem sokképpen vagyok, / Számkivetettséggel, / szántalan ínséggel / Illhetem hozzá nagyon.” A 17. századi énekhasználót aligha lepte meg, hogy az ő dolga a pozíciók egymásra vonatkoztatása, szétválasztása, viszonyba helyezése.

II. KLASSZIKUS MAGYAR IRODALOM

Debreczeni Attila
NEMZET ÉS IDENTITÁS

1. Nemzet-eszme és széttartó diskurzusok

a) Történeti-irodalomtörténeti diskurzus

A XVIII. század végi nemzettudat változását Bíró Ferenc „a rendek szerint nem tagolt, egységes és oszthatatlan, önálló létezőként” elkülönülő nemzetfogalom feltűnésében mutatja fel. „Ennek az elkülönülésnek az alapja a nyelvben van. A nemzet az egy nyelven beszélők közösségét jelenti és semmi mást, e nemzet minőségét pedig az ezen a nyelven művelt »tudományok« mutatják meg. Ez a nemzetfelfogás jól észrevehető módon a társadalom alacsonyabb néposztályainak köréből származó értelmiség számára volt most, a XVIII. század végén jelentőségteljes gondolat s egyelőre még kevésbé a kor nemessége számára, amely egy sok nemzetiséget magában foglaló királyság vezető ereje volt s mint politikai testület láthatóan tartózkodott az egyensúly megbontásától.”¹ A nemzettudat változása a monográfia alapkoncepciója szerint, a nemesség és az értelmiség közötti sajátos „dialógusban” értelmeződik: a nemesi előjogokra épülő, kizáró jellegű rendi nemzettudattal szemben az értelmiség a századvégen kidolgoz egy nyelvi alapon elgondolt, egységesítő nemzeteszmet. A modern nemzet-eszme alapkritériuma így az egységesség lesz, viszont ez a nyelvben, s nem a jogokban konstituálódik.

¹ BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., Balassi, 1995, 156.

E koncepció sok tekintetben Kosáry Domokos elgondolása cáfolataként² is olvasható, aki a nyelvi mozgalmat a nyelvújítással egyetemben a rendi nacionalizmus fogalmi körébe utalja. E fogalom a feudális-antifeudális szemléleti kettősség jegyeit viseli magán, innen nézve határozatit meg átmeneti nemzettudatként: „A nacionalizmust mint nemzeti törekvések együttesét a polgári fejlődéssel hozzuk kapcsolatba. Elnevezésünk nem ennek próbál ellene mondani, és természet szerint nem olyasmire utal, mintha a nacionalizmust a feudalizmus hozná létre. Csak annyit állapít meg vitathatatlan tények alapján, hogy ebben az időszakban, a 18/19. század fordulóján, Magyarországon, a nemesség nagy többségének körében egy olyan nacionalizmus vált uralkodóvá, amely nem lépte túl a feudalizmus körét, még nem kapcsolódott a kiváltságok ellen irányuló törekvésekkel, sőt ellenkezőleg: inkább a kiváltságok védelmében volt mozgósítható.”³ Jól látható, hogy a rendi előjogok megőrzése vagy elvetése a konstitutív mozzanat, a nyelviség ennek alárendelten tűnik csak elő. Komoly jelentőséghez jut viszont az etnikai elem: a rendi nacionalizmus fogalma valójában etnikai tudattal átszínezett rendi natio-eszmét jelöl.

Csetri Lajos arra hívja fel nyomatékosan a figyelmet, amire már Kosáry Domokos is utalt,⁴ nevezetesen, hogy a rendi natio eszméje maga sem egységes: „tudomásul kellene venni végre, hogy a rendi magyarságtudatnak is kétféle variációja van, s nemcsak a kurucos, függetlenségi szellemű magyar történet-

² KOSÁRY Domokos, *Napóleon és Magyarország*, Bp., Magvető, 1977, 92–96; uő, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1980, 652, 713. Irodalomtörténeti szempontból Tarnai Andor fogalmazott meg markáns ellenvéleményt az először 1971-ben publikált (*Századok*, 1971, 545–629) tanulmány gondolataival szemben (TARNAI Andor, *Magyar jakobinusok, bonapartisták és nyelvújítók*, It, 1972, 383–396.).

³ KOSÁRY, *Napóleon...*, i. m., 78.

⁴ „A Habsburg-hű és az ellenzéki oldal ellentéte, ezen belül, minden látszólagos élessége mellett is, csak alárendelt jelentőséggel bírt, és belső aránya is a mindenkori helyzettől függően változott. Ha a külső (és belső) antifeudális veszély fenyegetése tűnt nagyobbak, a feudális nacionalizmusnak Habsburg-hű változata, a veszély csökkenésével viszont ellenzéki változata erősödött.” (KOSÁRY, *Napóleon...*, i. m., 149.)

szemlélet hagyományai tekinthetők magyarnak: a királyi Magyarországán évszázadokon keresztül élt nemesi családok, különösen a Dunántúl családjai számára magától értetődő hagyomány volt a labanc nemzettudat, így a kuruc–labanc ellentét nemcsak magyar–német ellentét, hanem magyar és magyar ellentéte, belső, sőt kiéleződött szakaszaiban polgárháborús ellentét is.”⁵

Kulin Ferenc függetlenség és lojalitás kapcsolatáról kialakított nézetei sok tekintetben hasonlatosak ehhez, de ő inkább az adott politikai helyzet meghatározottságait emeli ki, valamint azt, hogy e kategóriák nemcsak a rendi nemzettudat körében érvényesek, fontos szerephez jutnak a modernizálódó változatokban is, a XIX. században.⁶ A modern nemzettudat kialakulását racionális, érzelmi és erkölcsi szakaszok elkülönítésével mutatja be,⁷ tartalmi jegyként kiemelve a vitézi és civil értékrend együttélését.⁸ Kulin Ferenc koncepciója, amely nem kis mértékben Kölcsey életművének vizsgálata során alakult ki, „a nemzetközpontú *én-tudat* természetét”⁹ állítja központba, azt az újszerű viszonyt, amelyet a hagyományos identitásélmény válságba kerülését megelőző individuum alakít ki egy megképződő új közösségszémével.

A felvillantott elgondolásokban jól megfigyelhető, hogy vagy a rendi-polgári (premodern-modern) nemzetfelfogás közötti váltást állítják a középpontba, vagy egyfajta tipológiai közelítés-

⁵ CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986, 58.

⁶ KULIN Ferenc, *Nemzet-eszme és nacionalizmus* = K. F., *Közelítések a reformkorhoz*, Bp., Magvető, 1986, 385–389.

⁷ „1795-ig, azaz a köztársasági mozgalom bukásáig [...] a nemzetfogalom használatának racionális megokolása tűnik szembe.” „1795 után [...] a nemzethez, a hazához fűződő szubjektív viszony nosztalgikussá, elégikussá, egyszerűen *érzelmessé* válik”, lenyomataként „egy olyan nemzedék rajongó-szenvedő hazaszeretetének, amelyiknek vagy *már* nem, vagy *még* nem volt módja az értelmes és hasznos cselekvésre.” „A racionalizmus és érzelmesség kultusza után a személy *erkölcsi* érdeklődése [...] folytán a szubjektum számára abszolút értékűvé válik a nemzet-eszme.” (*Uo.*, 367–369.)

⁸ *Uo.*, 369–378.

⁹ KULIN Ferenc, *Nemzet és gyén* = K. F., *Közelítések ..., i. m.*, 353.

móddal élnek. Az első esetben a kizáró jelleg megszüntetésén, az egység megteremtésén van a hangsúly, vagyis a *váltás* mibenlétének megvilágításán, a másodikban inkább a különféle *változatok* egymásmellettsége hangsúlyozódik, premodern és modern nemzetfelfogások kontinuitását és összefonódottságát sugallván. Mindkét felfogás talál érveket a történeti szakirodalomban.

b) Nemzet-típológiák

A modern nemzet-eszme formálódásának vizsgálatához kétség-telenül Szűcs Jenő írásai jelentik az egyik alapvető indítást, noha nem monografikusak és folyamatosan újraírják egymást (a fent említett szerzők is sokszor hivatkoznak ezekre). E – részben polemikus ihletettséggű – tanulmányok egyik fő törekvése éppen a modern nemzet-eszme fogalmi megragadása a megelőző gondolati konstrukciók kontrasztjában, valamint a középkori nemzet-eszme jelenségeinek, változatainak részletes leírása.¹⁰ A modernitás Szűcs Jenő értelmezésében nemcsak a *communitas*-fogalom megváltozását jelentette, a nemzet-eszme egésze kimozdult eredeti helyéből és kontextusából: „a »nemzetiség« a történelem igen régi képződménye, nemkülönben igen régi a »társadalom« mint szuverén politikai közösség koncepciója és a »politikai lojalitás« kategóriája is, anélkül azonban, hogy e három közt régi korokban és struktúrákban belső összefüggés létezett volna; ami új, s csakis a 18. sz. vége óta létezik, az e három kategória történeti fúziója és funkcionális viszonya: a »nemzet«, ahogy ma értjük.”¹¹

Az e kategóriák összekapcsolódása által létrejövő, új minőséget képviselő fogalmat általában két ideáltípusban írják le, az

¹⁰ Ebből következően az átmenet-átformálódás mikrofolyamatait, vagyis éppen azok a jelenségek, amelyek számunkra a legfontosabbak a 18. század végét vizsgálván, nem kaphattak részletes kifejtést.

¹¹ *A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti látószöge* = SZŰCS Jenő, *Nemzet és történelem*, Bp., Gondolat, 1974, 220–221. Vö. az első kiadás némileg bővebb megfogalmazását: SZŰCS, *A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti látószöge* Bp., Akadémiai Kiadó, 1970, 59.

államnemzet és a kultúrnemzet koncepcióban, aszerint, hogy az állami keretek avagy inkább a kulturális hagyományok jelentik a közösségi azonosságtudat alapelemét. Az előbbire a francia, az utóbbira a német fejlődés a szokásos példa, de mindig hangsúlyoztatik, hogy tiszta formában nem valósultak meg, ezért célszerű ideáltípusokról beszélnünk.¹² A modern nemzettudat (genetikusan és tipológiailag elkülönített) két ága, az államnemzet és kultúrnemzet kettőssége mint ideáltípusok alapvető fogalmi támpontot jelentettek a kutatás számára hosszú időn keresztül, ezt bizonyítják a különféle megközelítések analóg fogalmi dichotómiái.¹³

Azon túl azonban, hogy eme ideáltípusok még különféle arányban való keveredésük feltételezésével sem alkalmasak a nemzet-eszme történeti sokféleségének leírására, elvileg is problematikusak. A két típus valójában csak egy mozzanatra vonatkoztatva értelmezhető. Az állami keretek megléte esetén beszélhetünk államnemzetről, míg ezek hiánya vagy csökevényes volta esetén *csak* a nyelv, a kultúra és a tradíciók alapozhatják meg a modernitás egységigényét. Ez azonban nem más, mint negatív

¹² „A modern nacionalizmus genetikusan és tipológiailag két ágra oszlik. Egyrészt aszerint, hogy a 18. század végén és a 19. század első felében a nemzet koncepciója már korábban kialakult – többé vagy kevésbé etnikai-nyelvi, de mindenesetre már a kései feudalizmus idején állami-politikai egységgé formálódó – territoriális keretből nő-e ki, vagy pedig ilyen egység hiányában a nyelvi, kulturális-tradicionális faktorokban fedezi fel az egység, a nemzeti csoport-összetartozás posztulátumait. Másrészt aszerint (s ez nem kevésbé lényeges), hogy a »nemzet« fogalma és koncepciója a polgári korban mennyiben tartalmazza az e fogalomhoz fűződő régi, azaz a rendi korszakban fogant képzetek tagadását, s tekintet a nemzetet az azt alkotó egyedek merőben újszerű korrelációjának, a politikai társulás új képletének, avagy éppen ellenkezően, az időtlent, a messzi múltba visszautaló momentumot hangsúlyozza.” (*A magyar szellemi-történet nemzet-koncepciójának tipológiájához* = SZŰCS, *Nemzet...*, i. m., 285.; vö. uő, *A nemzet historikumai*, i. m., 14–19.)

¹³ Az „államnemzet–kultúrnemzet” fogalompárhoz hasonló kettősséget mutat a nemzetközi szakirodalom kategóriaahasználata is: „political nationalism–cultural nationalism”, „state–nation–nation–state” és újabban „state to nation–nation to state” (vö. minderről F. M. BARNARD, *National culture and political legitimacy: Herder and Rousseau*, *Journal of the History of Ideas*, 1983, 231–232.).

meghatározás és a kulturális mozzanat szempontjából leértékelő jellegű az állam primátusához képest. Ezen túl még azt a vonatkozást is homályban hagyja, hogy valójában az államnemzet-konceptiókban sem járulékos mozzanat, hanem konstitutív kritérium a nyelv, a kultúra és a tradíció. S ha ehhez még hozzáveszünk, hogy nem látszanak a szálak, amelyek a rendi *natio* fogalmi változataihoz kötik őket (márpedig ilyen szálaknak létezniük kell, hiszen a „fúzió” eleve feltételez bizonyos folytonosságot), akkor arra a megállapításra juthatunk, hogy államnemzet-kultúrnemzet tipológiájával nemigen ragadható meg a nemzet fogalma. Mindennek ellenére azonban még azokban a diskurzusokban is ott kísért e kettősség valami módon, amelyek egészen más kérdésirány alapján formálódnak.

c) Szociológiai diskurzus

A nemzetközi, elsősorban angolszász szakirodalomban az utóbbi mintegy húsz esztendőben a nacionalizmus értelmezése került a középpontba.¹⁴ Ez az elsőrendűen szociológiai diskurzus nagymértékben a XX. század végi nemzeti mozgalmak megelevenedésével, helyenként agresszívvé válásával függ össze. Alapvető szempontja az etnikum és az állam kapcsolata. A modernitás korába lépett etnikumok önálló államra való törekvését döntő jellemvonásként értelmezik ebben a diskurzusban, ahogy azt egyik legnagyobb hatású képviselője, Ernest Gellner megfogalmazza: „nations and states are not the *same* contingency. Nationalism holds that they were destined for each other; that either without other is incomplete, and constitutes a tragedy.”¹⁵ A nacionaliz-

¹⁴ Umur ÖZKIRIMLI az 1945-től az 1980-as évek végéig terjedő időszakot egy egységnek tekinti történeti áttekintésében, ez azonban leginkább a posztmodern megközelítésmód perspektíváját tükrözi (*Theories of Nationalism*, New York, 2000, 36–53.).

¹⁵ Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, 6. Vagy ideírhatjuk a könyv sokat idézett első mondatát is: „Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.” (*Uo.*; vö. *i. m.*, 43. és még másutt is) Charles

mus jelensége tehát abból az eredendő ellentmondásból magyaráztatik, hogy sok az etnikum, de kevés az állam.¹⁶

Kétségtelen, hogy e diskurzusban a nacionalizmus kifejezés gyakran eleve negatív konnotációjú, s ezen az alapkontextus figyelembevételével nem is nagyon kell csodálkoznunk. Gellner, Hobsbawm és követőik diametrálisan állnak szemben az általuk vizsgált jelenséggel, nemzet-konceptiójuk így eleve konfrontatív jellegű.¹⁷ Mivel mindenféle nacionalizmus alapjául a nemzet időtlen felfogását tételezik, így önmaguk pozícióját a primordialisztának¹⁸ nevezett elgondolással szemben határozzák meg. A nemzet az ő (modernistának mondott) felfogásuk szerint éppen hogy nem öröktől fogva létező entitás, hanem nagyon is újszerű kép-

Taylor – Gellner okfejtésének több más vonatkozása mellett – éppen e tétel általánosíthatóságát vonja kétségbe: „Végül kétlem, hogy azt a Gellner által megfogalmazott tételt, miszerint a modern nacionalizmus fókuszában az állam áll, definíció értékűnek kellene tekintenünk.” (Charles TAYLOR, *Nacionalizmus és modernitás, Világosság*, 1995/8–9, 9.) Utóbb maga Gellner is finomított elképzelésin (lásd *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája = Esszék a politikában: a nacionalizmus*, szerk. BRETTNER Zoltán és DEÁK Ágnes, Pécs, Tanulmány, 1995, 188–210.). Gellner koncepciójának átfogó elemzését lásd ÖZKIRIMLI, *i. m.*, 127–143.

¹⁶ (Madách után szabadon.) Gellner megfogalmazásában: „there is a very large number of potential nations on earth. Our planet also contains room for a certain number of independent or autonomous political units. On any reasonable calculation, the former number (of potential nations) is probably much, *much* larger than that of possible viable states. If this argument or calculation is correct, not all nationalisms can be satisfied, at any rate at the same time.” (GELLNER, *i. m.*, 2.; vö. még a hasonló számítást a nyelvek és az államok arányairól: 44–45.)

¹⁷ Hobsbawm például sarkítva így fogalmazza meg a tudományosság egyébként természetesen fölöttébb indokolt követelményét: „egyetlen komoly nemzet- és nacionalizmuskutató sem lehet a politikai nacionalizmus híve [...] Szerencsére, amikor e könyv megírásához kezdtem, nem volt szükségem arra, hogy történelmietlen előítéleteimet magam mögött hagyjam.” (Eric J. HOBBSAWM, *A nacionalizmus kétszáz éve*, Bp., Maccenas, 1997, 22–23.) Hobsbawmra nézve lásd ÖZKIRIMLI, *i. m.*, 116–127.

¹⁸ „It is an ‘umbrella’ term used to describe scholars who hold that nationality is a ‘natural’ part of human beings, as natural as speech, sight or smell, and that nations have existed since time immemorial.” (Umut ÖZKIRIMLI, *i. m.*, 64.) E megközelítéshez jelentősebb nevek nemigen társulnak, kérdéses, hogy Clifford Geertz idesorolása is mennyiben igazolható (vö. erre nézve ÖZKIRIMLI okfejtését, *i. m.*, 64–84.)

zöldmény, amely az ipari társadalom kialakulásának következményeképpen, a modern nyilvánosság keretei között és hatására, az értelmiségi elit közösségképző tevékenysége nyomán jött létre.¹⁹

E koncepciónak szinte emblémája Benedict Anderson könyvének címe, az *Imagined communities* (Elképzelt közösségek).²⁰ A kifejezés kétségtelenül találó,²¹ de minden bizonnyal félrevezető is volt, amint arra Dér Aladár is rámutatott,²² hiszen igen hamar a gellneri 'kitalált' értelemben vált elterjedtté, amely leegyszerűsítés ellen Anderson eleve tiltakozott.²³ S ha ehhez hozzávesszük azt a tényt, hogy a mű második kiadásában a szerző éppen azt tartotta szükségesnek kiemelni, hogy az „elképzelt közösségek” nem a semmiből teremnek, hanem nagyon is jól kita-

¹⁹ Amint Gellner írja: „nationalism is *not* the awakening of an old, latent, dormant force, though that is how it does indeed present itself. It is in reality the consequence of a new form of social organization, based on deeply internalized, education-dependent high cultures, each protected by its own state. It uses some of the pre-existent cultures, generally transforming them in the process, but it cannot possibly use them all.” (GELLNER, *i. m.*, 48.; politika és kultúra viszonyáról a modern nemzet vonatkozásában lásd 54–55.)

²⁰ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, London–New York, Verso, 1983, 1991.² Mi a második kiadást idézzük a továbbiakban.

²¹ Ebből aztán olyan szójátékok képződtek tovább, mint *(imagi)nation* (vö. James VERNON, *Border crossings: Cornwall and the English (imagi)nation = Imagining nations*, ed. Geoffrey CUBITT, Manchester–New York, Manchester University Press, 1998, 153–172.).

²² DÉR Aladár, *A nacionalizmusfogalom elemzéséhez*, *Világosság*, 1998:4, 70–71.

²³ „With a certain ferocity Gellner makes a comparable point when he rules that 'Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it *invents* nations where they do not exist.' The drawback to this formulation, however, is that Gellner is so anxious to show that nationalism masquerades under false pretences that he assimilates 'invention' to 'fabrication' and 'falsity', rather than to 'imagining' and 'creation'. In this way he implies that 'true' communities exist which can be advantageously juxtaposed to nations. In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined.” (ANDERSON, *i. m.*, 6.)

pinthatóak a folytonosság elemei,²⁴ akkor e modernista diskurzus képviselőinek elég nagy hányadával szemben óvatosnak kell lennünk, erőteljes szimplifikációik miatt.²⁵

A primordialista-modernista nemzet-, illetve nacionalizmus-felfogások bírálataként képződött meg még e diskurzuson belül egy harmadik pozíció, amely magát szimbolikusként határozta meg, s amelyet Umüt Özkirimli etno-szimbolistaként nevez meg.²⁶ Anthony D. Smith, mint e koncepció egyik jeles képviselője, több ízben is felrajzolta a különböző koncepciók egymáshoz fűződő viszonyait.²⁷ A sok tekintetben John Armstrongra²⁸ visszavezethető (s Anderson újabb nézeteitől sem messze eső) elgondolás alapja az a belátás, hogy az „elképzelt közösségek” nem a semmiből teremnek, még a modern nyilvánosság viszonyai között sem, felmutatandó tehát az a közösségképző elv s annak működése, amely e modern közösségeket megalapozza, illetve amelyekkel folytonosságuk értelmezhető. Ez a közösség az etnikum

²⁴ Vö. a második kiadáshoz írott új bevezetőt és az utolsó két fejezetet, főleg: XIII–XIV. és 187–206.

²⁵ A számos könyv és tanulmánykötet közül csak mintegy taláalomra említünk néhányat: *National identity as an issue of Knowledge and morality*, eds. N. V. CHAVEHAVADZE, Ghia NODIA, Paul PEACKEY, Washington, 1994.; *Toward a theory of nationalism: cross cultural perspectives*, eds. Daniel C. BRUCH, Robert L. ELLMAN, Szeged 1995.; *Notions of nationalism*, ed. Sukumar PERIWAL, Budapest–London–New York, CEU Press, 1995. (E Gellner által bevezetett kötetből leginkább John Armstrong tanulmánya emelhető ki.)

²⁶ Vö. ÖZKIRIMLI, *i. m.*, 167–189., külön elemzi John Armstrong és Anthony D. Smith munkásságát.

²⁷ SMITH gazdag munkásságából két könyvet emelhetünk ki leginkább: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986., *National Identity*, London, Penguin, 1991. Legújabb tanulmánykötete újonnan írott bevezetésében szinte didaktikusan foglalja össze könyveiből jól ismert tételeit (*Myths and Memories of the Nation*, Oxford, 1999, 3–27.) Magyarul tudomásunk szerint három tanulmány olvasható tőle: *A nacionalizmus és a Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok = Eszmék a politikában...*, *i. m.*, 9–24 és 27–51.; *Az „aranykor” és a nemzeti újjáéledés*, *Café Babel*, 1996/1, 11–25.

²⁸ John ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, 1982.

(Smith a francia „ethnie” kifejezést használja),²⁹ a közösségképzés pedig a közösségi szimbólumok tradicionalitásában, a közösségi emlékezet narratív folytonosságában érhető tetten.³⁰ Felvethető persze a kérdés, hogy vajon a modernitás nem változtatja-e meg döntő mértékben a hagyományozódott szimbolikus elemeket, nem helyezi-e egészen újszerű kontextusba azokat.³¹

Az etnicitás vizsgálata egyébként önálló kutatási irányként kapcsolódik a nacionalizmus szociológiai diskurzusához, ahogy azt a Smith és Hutchinson által szerkesztett szöveggyűjtemények is példázzák.³² Magyarországon a *Világosság* című folyóirat szentelt 1988-ban különszámot az *Etnikum, nemzet, nemzettudat* kérdéskörének, egyaránt alkalmazva elméleti és történeti megközelítéseket, jeles szerzők tollából.³³ Már e tanulmányokban is megfigyelhető a modern szociológiai és fenomenológiai megközelítésmódok jelenléte, amelyek egymástól oly igen eltérő alapvetésűek, de amelyek saját logikájukból adódóan egyaránt eljutnak a hagyományok, a hagyományozódás kérdéséhez.

²⁹ Smith általában hat kritériumot határoz meg s ez alapján a következő definíciót adja: „This allows us to define an *ethnic* as a named human population with myths of common ancestry, shared historical memories and one or more common elements of culture, including an association with a homeland, and some degree of solidarity, at least among the elites.” (SMITH, *Myths and Memories of the Nation*, i. m., 13.) Ezt megelőzően ugyanaz a hat pont található, kis változtatásokkal, mint előző könyveiben (lásd pl. SMITH, *National Identity*, i. m., 21.), bizonyos alaptételeket, gondolatmeneteket illetően ez gyakran visszatérő sajátossága Smith írásainak.

³⁰ „Most important, it is myths of common ancestry, not any fact of ancestry (which is usually difficult to ascertain), that are crucial.” (SMITH, *National Identity*, i. m., 22.)

³¹ „...the question that awaits an answer is: to what extent a 'reconstructed' and 'reinterpreted' culture is the same culture? [...] In the age of nationalism, the myths, symbols and traditions of the past are put to different and sometimes conflicting uses.” (ÖZKIRIMLI, i. m., 221.)

³² *Nationalism*, (Oxford Readers), eds. JOHN HUTCHINSON and Anthony D. SMITH, Oxford, 1994; *Ethnicity*, (Oxford Readers), JOHN HUTCHINSON and Anthony D. SMITH, Oxford, 1996.

³³ *Világosság* 1988/8–9.

d) Fenomenológiai (jellegű) diskurzusok

E ponton kerül tehát közel a történeti szociológiai diskurzus a fenomenológiai (és azzal rokon) diskurzus(ok)hoz. Nem feledhetjük azonban, hogy az etnikumhoz, a hagyományokhoz való odafordulás a szociológiai diskurzusban csak előzmény jellegű és alapozás funkciójú, a fenomenológiai szemléletben viszont maga a közösségi hagyományozódás a vizsgálat tárgya. Vagyis éppen a kiindulópont és az alapvető kérdés különbözik: az egyikben az *államiság* mint domináns értelmi keret áll a középpontban, a másikban viszont a *kollektív tudat*. A kollektív tudat működésére vonatkozó fenomenológiai kérdésirány így az elsődleges csoportok kulturális valóságképzését tekinti referenciának, s elméletileg erre alapozza (miként újabban S. Varga Pál) a nemzet „szimbolikus értelemvilágának” a leírását (és tipológiai vizsgálatát).³⁴

A fenomenológiai, illetve (történeti vagy kulturális, vagy szimbolikus) antropológiai szemléletmódról korábban már szövegtünk, most elsősorban inkább a nemzet-eszme vonatkozásában releváns mozzanatokat szükséges kiemelnünk. A közös „szimbolikus értelemvilág” fogalma teremti meg a lehetőséget arra, hogy

³⁴ S. VARGA PÁL, *A „mi világunk” látóhatára (Elméleti megfontolások a nemzeti irodalom diskurzusainak vizsgálatához)* = *In honorem Tamás Attila*, szerk. GÖRÖMBEI András, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 453–470, főleg: 462–467. A szerző szívességéből a tanulmányt már kéziratban, korábbi változatában is használhattam. S. Varga Pál a nép és nemzet fogalmának 19. századi változatait vizsgálván Husserl és Szűcs Jenő munkáira építve tipológiai javaslatlaltal él: elkülönít *államközösségi, hagyományközösségi, eredetközösségi* és *osztályközösségi* szemléletet. Az első esetben a közösségképző mozzanat a közös intézményi elem, az államhoz való tartozás tudata, míg a másodikban a kulturális és nyelvi tényező a meghatározó. E szemlélet típusok az államnemzet–kultúrnemzet kettősség analógiáját mutatják. A harmadik változatban a történeti jogok folytonossága a közösségképző tényező, vagyis a rendi natiohoz való tartozás tudata, míg a negyedikben a szociológiai tényező, aminek értelmében a nemzet az adott társadalom osztályainak összessége. S. Varga Pál már előljáróban leszögezi, hogy e típusok szinte sohasem jelennek meg tiszta formájukban, továbbá hozzát teszi, s számunkra most ez a fontos, hogy *a közösségkonstituáló mozzanatok diszparát jellegűek, s nem azonos szinten állnak*, ezért nem is lehet közvetlenül összevetni vagy megfeleltetni őket.

egy adott közösség kollektív tudatát mint a közösség számára elsődleges valóságot leírjuk.³⁵ Ez a valóság kulturális eredetű, döntően szimbólumokban és narratívákban létezik. A nemzet mint sajátos közösség így ugyancsak a rá jellemző közös szimbolikus értelemvilágban manifesztálódik, vagyis kollektív tudata leginkább szimbólumokban és narratívákban ragadható meg.³⁶

A narrativitással érintkező, azzal párhuzamosan alakuló megközelítésmód a kollektív emlékezet kutatása, amelynek vitathatatlanul a legmonumentálisabb teljesítménye a Pierre Nora (és kutatócsoportja) nevéhez fűződő, 1984 és 1992 között megjelent *Les lieux de mémoire* című kötet, a maga 4760 oldalával.³⁷ A magyarul is megjelent bevezető tanulmány³⁸ az „emlékezhely” fogalmát a kollektív emlékezet és a történelem metszéspontjában helyezi el: ez az az eszköz, amellyel a felejtés ellenében a történelem konstrukciója eredményesen felléphet.³⁹ A hatalmas kötet tanulmányai a francia nemzettudat konstrukciójának tartópilléreit ragadták meg az „emlékezhelyek” feltárásával, ame-

³⁵ Vö. *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, szerk. IERNÁDI Miklós, Bp., Gondolat, 1984, főleg Alfred SCHÜTZ és a Peter L. BERGER–Thomas LUCKMANN szerzőpáros tanulmányait (159–177, 269–320, 321–349; továbbá Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet*, Bp., Atlantisz, 1999, 135.; Clifford GEERTZ, *Sűrű leírás = C. G., Az értelmezés hatalma*, Bp., Századvég, 1994, 172.

³⁶ Itt leginkább S. VARGA Pál *A nemzeti költészet csarnokai* című monográfiájának elméleti bevezetőjére hivatkozhatok (Bp., 2005, 35–81). Meg kell említenem továbbá azt is, hogy a Varga Pállal folytatott hosszú beszélgetések tanulságai „láthatatlanul” is beépültek gondolatmenetembe – ezekért is itt mondok köszönetet neki. Ugyancsak köszönettel tartozom a *19. századi Vitézforgó* című vándorkonferencia 2000 októberében megrendezett ülése résztvevőinek, akik tanácsaikkal segítettek a dolgozat jelen változatának kialakítását.

³⁷ Mi a „Quarto” kiadást használtuk: *Les lieux de mémoire*, sous la direction de Pierre NORA, Paris, Gallimard, 1997, I–III.

³⁸ *Uo.*, I. 23–43. *Entre Mémoire et Histoire*; magyarul: *Emlékezet és történelem között*, ford. K. HORVÁTH Zsolt, Actas, 1999/3, 142–157.; vö. K. HORVÁTH Zsolt, *Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe*, Aetas, 1999/3, 132–141.

³⁹ „Az emlékezet történelemmé való átalakulása minden közösséget arra kötelezett, hogy saját történelmének újjáélesztése révén újradefiniálja identitását.” (NORA, *Emlékezet...*, i. m., 149.)

lyek között a gall kakas és Jeanne d'Arc, a Louvre és Verdun éppúgy szerepel, mint a Larousse enciklopédia, a *Marseillaise* és a trikolór, hogy csak találomra emeljünk ki néhányat.⁴⁰ Magyarországon leginkább Gyáni Gábor elméleti tanulmányai tartoznak az emlékezetkutatások körébe.⁴¹

Az emlékezetkutatások legújabb nagyhatású műve Jan Assmann nevéhez fűződik, aki minden addiginál elmélyültebb elméleti megalapozását nyújtotta e megközelítési irányynak. Különösen fontos számunkra az a gondolatmenete, amely a kollektív identitás sajátosságait rögzíti. Ennek értelmében a nemzet mint kollektív identitás elválaszthatónak tűnik a közösségi tudás reflektálatlan kulturális „alapstruktúráitól” éppúgy, mint a politikai ideológia céltételező, teremtő aktivitásától. Világossá teszi azt is, hogy a nemzet politikai, illetve kulturális kritériumok alapján történő meghatározása (lásd nemzettipológiák) bizonyos szempontból nem képvisel két releváns típust, mert bármilyen identitás eleve „kulturális alakzatok” által létezik.⁴²

e) Posztmodern diskurzusok

A nemzet mint kollektív tudat megragadására egyébként több irányból is történtek kísérletek. A multikulturalizmus posztmodern diskurzusa a másság és idegenség értelmezésével jut el a nemzettudat problematikájához.⁴³ Az identitásképzés mint kulturális folyamat elemzése a modernista szociológiai diskurzussal

⁴⁰ Az említés sorrendjében: III. 4297–4319.; III. 4427–4474.; II. 1803–1830.; II. 1755–1780.; I. 227–237.; I. 107–152.; I. 49–66.

⁴¹ GYÁNI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, lásd főleg a *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás* című tanulmányt (81–94.).

⁴² „A kollektív identitást mindig a megfelelő kulturális alakulat alapítja meg és – főként – reprodukálja. A kulturális alakulat a kollektív identitás kiépülésének és nemzedékeken át való fenntartásának a közege.” (ASSMANN, *i. m.*, 138.)

⁴³ Vö. FEISCHMIDT Margit, *Multikulturalizmus: kultúra, identitás és politika új diskurzusa = Multikulturalizmus*, szerk. FEISCHMIDT Margit, Bp., Osiris, 1997, 11.

érintkezik,⁴⁴ amennyiben a modern államok politikai nyilvánosságmechanizmusait állítja a középpontba. Charles Taylor a nemzeti identitás kialakulásának eszmetörténeti, míg Anthony P. Cohen és Terence Turner inkább antropológiai dimenzióját hangsúlyozza.⁴⁵ Az idegenség és identitás problematikájának történeti megközelítései ugyancsak rendkívül tanulságos eredményekhez vezetnek a nemzet-eszme keletkezésének vonatkozásában is. Az „Englishness”⁴⁶ vagy „Britishness”⁴⁷ fogalmainak kialakulása, a svéd,⁴⁸ walesi⁴⁹, német⁵⁰ vagy francia⁵¹ öntudat megképződésének folyamata komoly általános tanulságokkal szolgál, olyanokkal, amelyek így vagy úgy, de előtérbe állítják az idegenség fogalmát, amely az „in-group” „out-group” fenomenológiai szociológiából ismert (és már Szűcs Jenő által is alkalmazott) kategoriális kettősségével rokonítható.

A narrativitás ugyancsak kiemelt szerepet kap a nemzet mint kollektív tudat megközelítésében, ahogy azt pl. a *Nations and narration* című kötet tanulmányaiban is láthatjuk. A szerkesztő, Homi K. Bhabha magyarul is megjelent írásának posztmodern

⁴⁴ Vö. *uo.*, 20.; valamint Stuart HALL, *A kulturális identitásról* = *Uo.*, 60–85., különösen: 68–75.

⁴⁵ Vö. Charles TAYLOR, *Az elismerés politikája*; Anthony P. COHEN, *A kultúra mint identitás egy antropológus szemével*; Terence TURNER, *Az antropológia és a multikulturalizmus* = *Uo.*, 124–152; 101–108; 109–123.

⁴⁶ Vö. John BARRELL, *Sir Joshua Reynolds and the Englishness of English art* = *Nation and Narration*, ed. Homi K. BHABHA, London–New York, Routledge, 1990, 154–176.

⁴⁷ Linda COLLEY, *Britishness and Otherness: an argument* = *Nations and nationalisms: France, Britain, Ireland and the eighteenth-century context*, eds. Michael O’DEA and Kevin WHELAN, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 61–78.

⁴⁸ Vö. Orvar LÖFGREN, *Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről* = *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*, szerk. HOFER Tamás, Bp., 1988, 145–179.

⁴⁹ Vö. Prys MORGAN, *Az elmúlástól egy átfogó látomásig: a walesi múlt keresése a romantikus korban* = *Uo.*, 180–261.

⁵⁰ Vö. Maik OERTEL, *The redeeming Teuton: nineteenth century notions of ‘Germanic’ in England and Germany* = *Imagining nations, i. m.*, 75–91.

⁵¹ Vö. Michel VOVELLE, *Entre cosmopolitisme et xénophobie: patrie, nation, république universelle dans les idéologies de la Révolution française* és David J. DENBY, *Individual, universal, national: a French revolutionary trilogy?* = *Nations and nationalisms...*, *i. m.*, 11–26. és 27–36.

szemlélete termékeny vitákat váltott ki.⁵² A narrativitás és nemzetképződés viszonyát vizsgálja Anthony Smith (már említett) dolgozata, a nemzeti aranykor fikciójának megképzéséről,⁵³ s Dávidházi Péter újabb tanulmányai a nemzeti nagyelbeszélés funkcióját betöltő 19. századi irodalomtörténet-írásról és a nemzetképződésről.⁵⁴ A Hofer Tamás szerkesztette tanulmánykötetek ugyancsak több ilyen jellegű munkát tartalmaznak.⁵⁵

Umut Özkirimli a nacionalizmus-diskurzus(ok) egészét áttekintő és elemző könyve végén számba veszi a három fő szemléletmód mellett újabban körvonalazódó megközelítéseket.⁵⁶ Az ezek után, mintegy summázatképpen megfogalmazott elemzési keret öt fő tétel, illetve kérdésfelvetés köré csoportosítva jelöli ki a megközelítés lehetségesnek vélt irányait. Özkirimli megállapítja, hogy a nacionalizmusnak nem alkotható meg egységes elmélete,⁵⁷ lévén hogy az maga nem egységes.⁵⁸ Ami közös, s egyáltalán lehetővé teszi a diskurzust magát, az a közös retorika, „briefly, a way of constructed the social reality we live”.⁵⁹ S ami hatásossá

⁵² *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation = Nations and Narration, i. m.*, 291–321.; magyarul: *DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai = Narratívák 3. A kultúra narratívái*, vál., bev. N. KOVÁCS Tímea, Bp., Kijárat, 1999, 85–118.; vö. erről Mark CURRIE, *Elbeszélés, politika, történelem = Uo.*, 19–38. Mint írja: „A *Bhabhazagya* olyan nyelv, amely lépten-nyomon kinyilvánítja a dekonstrukcióból, marxizmusból és pszichoanalízisből eredő ihletét – de amint megfejtjük e kettős írás politikáját, rögtön az az aránytalanság tűnik elénk, ami az intellektuális apparátus és eredménye közt áll fenn – mintha nehéztüzérséget vetnénk be egy szűnyög ellen.” (38.)

⁵³ SMITH, Az „aranykor” és a ..., *i. m.*, 11–25.

⁵⁴ DÁVIDHÁZI Péter, *A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése, Alföld*, 1998/2, 61–77.; *A nemzet mint res ficta et picta keletkezéséhez = Vörösmarty és a romantika*, szerk. TAKÁTS József, Pécs–Budapest, 2001, 95–110.

⁵⁵ Lásd elsősorban: *Magyarok Kelet és Nyugat közt*, szerk. HOFER Tamás, Bp., Balassi, 1996.

⁵⁶ Ilyenek például a feminizmus és multikulturalitás, a nyugat-centrikusság elvetése, az interdiszciplinaritás és narrativitás stb., vö. ÖZKIRIMLI, *i. m.*, 190–211.

⁵⁷ „Proposition 1: There can be no 'General' Theory of Nationalism” 226.

⁵⁸ „Proposition 2: There is no 'One' Nationalism”, 228.

⁵⁹ *Uo.*, 229. E véleménye igen közel áll a Craig Calhounéhoz, akinek hatása amúgy is jól kivehető Özkirimlinél („Nationalism is a rhetoric for speaking about too many different things for a single theory to explain it”, CALHOUN, *Nationalism*, Buckingham, Open University Press, 1997, 8.).

teszi, nem maga az ideologikum, hanem az, hogy az ideologikum a mindennapi élet részévé válik, vagyis használata reflektálatlanul zajlik.⁶⁰ Végül a nemzeti identitásban összekapcsolódó rendkívül sokféle dimenzió együttes, leegyszerűsítések nélküli számbavételének fontosságát hangsúlyozza.⁶¹

Nem biztos tehát, tehetjük hozzá, hogy termékeny firtatni, identitásképzés és identitásképződés közül melyik az elsődleges vagy alapvetőbb. A szociológiai és fenomenológiai diskurzusok megközelítésmódjai pedig éppen e ponton tagadják, illetve zárják ki egymást. Ha azonban belátjuk, hogy az egyik a nemzet mint identitás kialakulását, a másik pedig a működését vizsgálja, akkor minden különbözőségük mellett is elhelyezhetőek egymás mellett, sőt tanúságaik kiegészítik egymást. Az identitásképzés tehát nem a kitalálás analogonja, hanem a létrehozásé, vagyis a viszonyítási rendszer más: az előbbinél az igaz-hamis reláció a releváns, míg az utóbbinál az öntudatlan-tudatos. Az identitásképzés persze még így sem feltétlenül az identitás tervezett és tudatos alakítását jelenti, hanem azt, hogy a politikai filozófia tudatos terében megképzett és megképződött eszmék a kollektív tudat szintjére kerülvén eleve adottként funkcionálhatnak.

A nemzet fogalma – mint láttuk – többféle, egymástól sokszor szét sem választott jelentéssel tűnik elénk a különböző diskurzusokban. A leggyakoribb az a fogalmi oszcilláció, amely egyrészt a nemzet mint politikai közösség, illetve mint közösségtudat, másrészt a közösségtudat és az ideológia, harmadrészt a nemzetkonstitutív elemek politikai, illetve kulturális karaktere között figyelhető meg. Ezek a jelentésmezők gyakran minden további nélkül összezsúsznak a fogalomhasználatban, pedig *tulajdonképpen diszparát kontextusokba tartoznak*. A nemzet fogalma tehát nem egységes, s ez éppenhogy a fogalom elemi jellegzetessége. Egy tértől és időtől független, általánosan érvényes definíció megalkotása valószínűleg reménytelen vállalkozás. Célsze-

⁶⁰ „Proposition 4: The Nationalist Discourse can only be Effective if it is Reproduced on a Daily Basis”, 230.

⁶¹ *Uo.*, 232.

rúnek látszik hát magának a definiálhatatlanságnak a vizsgálóból kiindulni, ha a továbbiakban mégis a nemzetről akarunk beszélni.

2. Politikai identitás

a) Jelentésváltozatok és közösségszervező elvek

Egész pontosan azt kell legelőször is tisztázni, hogy maga a szó eredendően milyen jelentésekkel bírt, s hogy milyen alapvető változásokon esett át, különös tekintettel a modern episztémében bekövetkezett fordulatra. A fogalmi diffúzió ugyanis leginkább a jelentésváltozásokból érthető meg. A XVIII. század végéig három domináns jelentése alakult ki a nemzet szónak.⁶² „Maga a fogalom a korai újkorig őrizte eredeti etimológiai és jelentéstani összefüggését a *nascor* (*natus*, *natura* stb.) szóval, a »születés«, az eredet, a »természetes« állapot képzeteivel [...] egyazon *natio* tagjai voltak mindazok, akik születésük, természetes eredetük révén azonos népkeret, *gens* kötelékébe tartoztak”.⁶³ A bekövetkező változás során e jelentés nem tűnik el, csak a háttérbe szorul, a rendiség „a *nation* fogalmát – mintegy *pars pro toto* – kisa-játftja.”⁶⁴ A nemzet a joggal és szabadsággal bíró keveseket, a politikai társadalmat jelöli. Ezzel szemben fogalmazódik meg a harmadik jelentésváltozat, amely a politikai társadalom tekintetében az egység és oszthatatlanság elvét érvényesíti: ahogy Diderot írja az *Enciklopédia* szócikkében, a nemzet olyan „embercsoport, akik bizonyos határok által körülvett, meghatáro-

⁶² Vö. erről Otto DANN, *A nemzet: egy régi fogalom különböző jelentései*, *Helikon*, 1989, 230–238. (A *Helikon* e száma *A felvilágosodás és nemzeti fejlődés* témájával foglalkozik.)

⁶³ SZÜCS Jenő, „Nemzetiség” és „nemzeti öntudat” a középkorban. *Szempontok egy egységes fogalmi nyelv kialakításához = Nemzet és történelem, i. m.*, 216.

⁶⁴ *Uo.*, 250.

zott kiterjedésű országban laknak, és egyazon kormánynak engedelmessé válnak.”⁶⁵

A jelentésváltozások tehát legáltalánosabban a szűkítés és a bővítés kategóriáival kapcsolhatóak össze, amennyiben először egy egységes és oszthatatlan közösség nevét a csoport egy része kisajátítja, majd pedig ez az egység egészen más kritériumok szerint helyreállíttatik. Mindeközben más jellegű, de ugyancsak alapvető változások is bekövetkeznek. A „nemzet” előbb egy természetes közösség neve, a szűkítéssel párhuzamosan e név egy politikai közösségre alkalmaztatik. A kibővítés során aztán nem tér vissza a természetes közösség képze, hanem egység és oszthatatlanság maga is politikai közösség sajátja lesz, eredendőnek tekintett szabadságjogokban megtestesülten.

A „nemzet” fogalmának e három fő jelentésváltozata nem pusztán időbeli egymásutánként értelmezhető; mint Szűcs Jenő írja: „a középkorban a *natio* fogalma ingadozó, többértelmű; az emberek egyidejűleg – territoriális, tágabb nyelvi vagy állami, ill. rendi koncepciók szerint – több »nációhoz« tartoznak.”⁶⁶ E változatok pedig jól láthatóan azon közösségszerveződési archetípustípusokhoz köthetők, amelyeket John Armstrong ír le igen részletesen. Művében három fő alakulatot különít el: az etnikai csoportokat, a poliszok közvetlen politikai részvételt biztosító közösségét és a territoriális-intézményi szerveződésű birodalmakat.⁶⁷ Nyilvánvaló az egyes történeti alakulatok sokfélesége, mindezt Armstrong aprólékosan elő is számlálja a felhozott példákon, ugyanakkor az is elég ékes bizonyítást nyer mindeközben, hogy a sokféleség mélyén lényegi közös vonások fedezhetők fel. A premodern kor három elemi közösségszerveződési elve lát-

⁶⁵ Diderot meghatározását idézi DANN, *i. m.*, 231.

⁶⁶ SZŰCS, *i. m.*, 239–240. Magyar vonatkozásban pedig a következőket írja: „a 13–16. században a *natio* háromféle, egymással összefüggő, de mégis nagyon különböző koncepciója húzódik végig, s fejlődik egymás mellett: egy, az alattvalói kötelekeken és intézményeken nyugvó »államnemzetiség«, egy, az etnikai kötelekeken, hagyományokon, nyelvi egységen nyugvó – részben »terrorizált« – »nyelv nemzetiség«, s végül egy rendi *natio* koncepciója.” (*i. m.*, 252.)

⁶⁷ Lásd ARMSTRONG idézett művének 2., 4. és 5–6. fejezeit.

szik feltűnni a nemzet fogalmának történeti változatai mögött is, ezek torlódnak össze a modern episztémé beköszöntekor.

A modernizálódás egyik alapvető útja a *communitas*-fogalom átalakulásaként írható le: a kiváltságokból fakadó kirekesztő jelleget a *szabadság és a jogok közösségén* alapuló egység-képzet váltja fel. Legáltalánosabban azt lehet mondani, hogy a *történeti jogi* érveléssel egy *természetjogi* érvelés szegeződik szembe, amely a szerzett és kialakult jogok rendszerével szemben az ember eredendő és el nem idegeníthető jogaira hivatkozik.⁶⁸ Valójában azonban a kétféle érvrendszer keveredése a jellemző, valamelyik dominanciájával. Ezek a dominanciák határozzák meg a *communitas*-fogalom átalakulásának fő változatait is: a történeti jogi felfogás meghatározó volta mellett *jogkiterjesztő*, a természetjogi mellett pedig *jogkinyilatkoztató* modernizációról beszélhetünk.⁶⁹ Az előbbi inkább az angol társadalomfilozófiai gondolkodásra jellemző (még Locke esetében is⁷⁰), míg a második a franciáéra.⁷¹ A magyar változat jellegzetesen jogkiterjesztő jellegű volt már a XVIII. század végén, s az maradt a reformkorban is.⁷²

b) Az „üres hely”

A nemzet fogalmának változásai és változatai, láttuk, igen szétartó jelentésmezőket reprezentálnak. Ez a diffúzitás a fogalom elemi jellegzetességét képezi. Számunkra ebből az következik,

⁶⁸ Vö. VÖRÖS Imre, *Természetjog és forradalom = Tanulmányok a francia forradalom történetéről*, szerk. VADASZ Sándor, Bp., 1989, Kossuth, 133–152.; Jean-Baptiste PISANO, *A felvilágosodás filozófiája és az emberi jogok = A modern politikai gondolkodás kezdetei*, szerk. KUKOVECZ György és ZENTAI Mária, Szeged, JATE, 1999, 27–36.

⁶⁹ Vö. GERGELY András, *A nemzetei válás programjai = G. A., Egy nemzetet az emberiségnek*, Bp., Magvető, 1987, 99–120.; SZÚCS Jenő, *A nemzet histórikuma...*, i. m., 21.

⁷⁰ Lásd erre nézve KONTLER László, *Az állam rejtelméi*, Bp., Atlantisz, 1997, 144–145.

⁷¹ Lásd SZÚCS, i. m., 24–26.

⁷² Lásd GERGELY, i. m., 103.

hogy a nemzet fogalmának vizsgálatakor nem vonatkoztathatunk el tétől és időtől, valamint az adott kontextustól. Munkánk fő szempontját követve így a nemzetfogalom értelmezésében is az episztémé-váltás áll a középpontban, az a döntő átalakulás, amelyben megképződött a modernitás a XVIII. század második felében.

A nemzet modern fogalmának megszületése abban az oppozícióban érhető tetten, amelyben a kizáró jellegű rendi-nemesi nemzetértelmezéssel szembefeszült az egységes és oszthatatlan politikai társadalom mint nemzet eszméje.⁷³ Pontosán kell látnunk, hogy a nemzet mindkét jelentéstulajdonításban bizonyos társadalmi-politikai alakulat neve, amely alakulat egyértelmű kritériumokkal (szabadság, jog, kormányzás, intézmények stb.) jellemezhető. Ezen kritériumok artikulációját (és így a nemzeteszme meghatározását) a politikai filozófia végzi el, tehát a nemzet ilyen értelemben valóban ideologikus képződmény.⁷⁴ Ezért érthetünk egyet a modernista felfogás azon alaptételével, mely szerint a XVIII. század második fele a nacionalizmusnak mint ideológiának a születési ideje, s hogy ez merőben újszerű jelenség.

A társadalmi-politikai alakulat és az ideológia kontextusaival azonban nem keverendő össze a nemzettudat, vagyis a kollektív identitás kontextusa. A fentiekben részletesen volt szó a nemzet fogalmának rendi kisajátításáról: kialakult egy kiváltságokkal és előjogokkal bíró társadalmi nagycsoport, amely ideologikusan is megalapozta pozícióit. A szabad magyar, francia stb. nemzet tagjai közül a vitézek kiemelkedtek, a harcolni nem akarók pedig szolgáskorba süllyedtek, így a nemzetbe már csak az előbbiek tartoztak.⁷⁵ Eme új alakulatnak szüksége volt saját szimbólu-

⁷³ E váltással analóg a társadalmi szerveződésben bekövetkezett váltás, amelyet Charles Taylor a közvetett és a közvetlen csatlakozású társadalmak között mutat fel (*Nacionalizmus és modernitás*, i. m., 9–12.), Craig Calhoun pedig a hálózati és kategóriális identitások között (CALHOUN, i. m., 42–50.); ide vonatkozó még a szimulaneitás andersoni fogalma is (i. m., 37.).

⁷⁴ A modernista nacionalizmus-felfogás ennek az elemnek az abszolutizálásán és időbeli kiterjesztésén alapul.

⁷⁵ Vö. SZÜCS, „Nemzetiség”..., i. m., 247–250.

mokra, rítusokra, narratívákra, hogy elválaszthassa világát az alávetettekétől, ezt meg kellett képeznie (és folyamatosan fent kellett tartania) a politikai filozófiának. Az így kialakuló csoportidentitás (mint minden hasonló csoportidentitás) mesterséges jellege azonban elhomályosul, s eleve adottként funkcionál, nem téve kérdésessé világának alapjait.⁷⁶

A modern értelemben vett nemzet fogalmának kifermálása hasonló ideologikus identitásképzéssel járt együtt. A politikai filozófia új kritériumok szerint definiálta a nemzetet, olyan kritériumok (közös terület, kormányzás, eredendő szabadságjogok) szerint, amelyek biztosították a kizáró jelleg megszüntetését, az egység és oszthatatlanság elvének érvényesítését.⁷⁷ A társadalmi-politikai alakulat és a politika viszonylatában végbement fordulat azonban megteremtette egy új kollektív identitás lehetőségét és igényét is. Megképződött hát egy *üres hely*, amely betöltésre várt. A nemzet név alatt már létező számos közösségtudat-változat jelentette e folyamat alapját, az identitásképzés természetesen nyúlt ezekhez. Az elemi közösségtudati folytonosság és a tudatos alakítás mozzanata így fonódik össze a modern értelemben vett nemzeti identitás megteremtéséért folyó versengésben. S ez magyarázza ugyanakkor azt is, hogy az egyes nemzeti identitások miért oly különbözőek. A fentiek persze csak a *nemzet mint politikai identitás* kialakulására vonatkoznak, s *nem annak predomanciájára* az identitások rendjében, a modern korban.

⁷⁶ „This continual reminding, taken for granted by most people, transforms national identity into a form of life, a way of seeing and interpreting the world, thereby securing the nation's existence.” (ÓZKIRIMLI, *i. m.*, 195.)

⁷⁷ Ez az elv természetesen már megszületése pillanatában több politikai ideológia lehetőségét rejtette magában, hiszen például koncepciónalis különbséget jelentett, hogy a minden embert megillető szabadságjogok képviselői úton avagy közvetlenül gyakoroltnak (vö. HAHNER Péter, *Sieyès abbé és Jefferson nézetei a nemzetről, a társadalomról és a képviselőtről = Mi a nemzet?*, szerk. CSATÓ Éva, Bp., Akadémiai Kiadó, 1998, 11–17.; Pierre LURBE, *John Toland, cosmopolitanism, and the concept of nation = Nations and nationalisms...*, *i. m.*, 251–260.)

3. Predomináns identitás

a) *Identitások és predominancia*

„Okvetlenül hangsúlyoznunk kell, hogy identitás, *pluralia tantum* lévén, további identitások meglétét feltételezi. Sokféleség híján nincsen egyediség, másság nélkül nincsen sajátosság.”⁷⁸ Az egyén szempontjából ez azt jelenti, hogy „egyidejűleg több csoporthoz is tartozhat, a családtól a párton, a foglalkozási csoporton stb. keresztül a hitközösségig és a nemzetig. A kulturális alakulatok ennek megfelelően sokrétűek, jobbra polimorfak vagy többrendszerűek.”⁷⁹ Hasonló identitáshálóban helyezhető el egy primer közösség identitása is a kulturálisan tagolt társadalomban. „Egy breton halászfalu kultúráját például ne egyetlen nagy, hanem több kisebb kultúra részének tekintsük: a francia kultúra, a tengeri kultúra, a katolikus kultúra stb. mindmind benne van.”⁸⁰ Természetesen az archaikus közösségek esetében nem jellemző a kulturális sokrétűség, az adott szimbolikus értelemvilág és kollektív identitás inkább egységes. A kiteljesedő társadalmi tagoltság világában azonban az identitások bonyolult hálózatában helyezkedik el mind az egyén, mind a kisközösség kollektív öntudata.

Ha viszont egy társadalmi nagycsoport (másodlagos csoport) identitását állítjuk középpontba, rögtön feltűnhet, hogy az előzőekben látott egybefonódottsággal szemben éppen az elkülönülés a jellemzője. Egy politikai vagy vallási vagy foglalkozási csoport kollektív identitása elsődlegesen önmagában, illetve más hasonló csoportoktól való különbözésében épül fel és válik megragadhatóvá, nem pedig az e nagycsoportot felépítő elsődleges közösségek eltérő identitásainak hálózatában. Ettől persze az identitások hálózata még létezik mind a primer, mind a szekunder közösségek szintjén. Egy adott (társadalmi nagycsoportot kons-

⁷⁸ ASSMANN, *i. m.*, 134.

⁷⁹ *Uo.*, 138.

⁸⁰ Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, Bp., Századvég, 1991, 78.

tituáló) identitás tehát mindig *aktuális MI-ŐK viszonyban* értelmezhető, *identitások sajátos hálózatának* a része és ezen más identitásokkal *mellérendelt viszonyban* áll.

Ez nem jelenti egyben azt is, hogy az így felfogott identitások azonos körben érvényesek és egyenlő kulturális jelentőséggel bírnak. Egy futbalcsapat szurkolótáborát átható közösségtudat, egy nagy vallásfelekezet kollektív identitása és egy párthoz kötődő politikai identitás egymástól függetlenül, egymás köreit nem érintve, tehát mellérendelten létezhet egymás mellett, s adott viszonylatban egyformán fontos lehet. Ettől azonban még sem érvényességük, sem jelentőségük nem kerül egy szintre, ha szembeesítjük ezeket, vagyis ha identitások hálózatának elemeiként tekintünk rájuk. Mindebből persze fakadhat egy olyan kérdés is, hogy a társadalmi nagycsoportok szintjén tételezhető e *legtágabb és/vagy legjelentősebb kollektív identitás* az identitások hálózatában.

Minden identitás, mint Jan Assmann nyomán már korábban megállapítottuk, kulturális alakzatokból épül fel, legyen az politikai, vallási avagy bármilyen. Egy primer közösség esetében (különösen ha archaikus közösségről van szó) a közös kultúra egységes és tagolatlan, az identitás e kultúra alakzataiból konstituálódik, a reflektálatlan alapstruktúrák tudatosodása útján. Ennek analógiájára képzelhető el az általunk *predominánsnak* nevezett *kulturális identitás*, amely a társadalmi nagycsoportok szintjén modellálja a közös kultúrára épülő közösségtudatot. Ez persze nem abban az értelemben a legtágabb és a legjelentősebb, hogy magában foglalja a szűkebb körűeket, hanem úgy, hogy a szűkebb körű, de az identitáshálóban egyébként mellérendelt közösségtudatokat is felépítő közös kulturális készletre vonatkozik. A közösnek tudott kultúra maga is identitást képez, amennyiben reflektálttá válik.

„A civilizáció a legtágabb kulturális entitás. [...] A civilizáció tehát az emberek legmagasabb szintű kulturális csoportosulása, és ez egyben a kulturális identitás legtágabb szintje is, amellyel az emberek rendelkeznek, eltekintve attól, ami őket más fajoktól megkülönbözteti. [...] A civilizáció a legnagyobb »mi«, melyen belül eltölt bennünket a kulturális otthonosság érzése, és meg-

különböztetjük magunkat az összes többi embertől.”⁸¹ Amikor *predomináns kulturális identitás*ról beszélünk és azt a *civilizáció* fogalmával kapcsoljuk össze, a kulturális minták, szimbólumok, archetípusok elemi közösségét értjük, amelyben a különféle identitásokat konstituáló kulturális alakzatok is osztoznak. A civilizáció mint kulturális identitás ezek szerint nem magában foglalja a más közösségtudatokat (mintegy legtágabbként), hanem inkább *predominál* közöttük.

b) Idegenség és civilizáció

A civilizáció, akárcsak az identitás, többes számban használatos fogalom, minden emberre kiterjedő, egységes világcivilizációról nem beszélhetünk.⁸² A kulturálisan egységes emberiség univerzalizmusa maga is civilizációfüggő: az európai kulturális öntudat terméke. A civilizációk történetileg a nagy vallásokkal kapcsolatosak, ekképpen alakult az európai civilizáció is hosszú évszázadokon át a kereszténység hatása alatt.⁸³ A szekularizáció aztán az európai gondolkodásban a vallási dominancia helyébe a kulturális fensőbbrendűség világias öntudatát alakította ki. A civilizáció egyes számban használatos fogalma így értékfogalommmá lett, a nyugat-európai urbánus-világias fejlődés szinonimájaként.⁸⁴

Az európai gondolkodás azonban, mikor a XVIII. században, a felfedező utak, s a nyomukban szaporodó útleírások alapján szembeült más népekkel, azok gyökeresen eltérő kultúrájával, számvetésre is kényszerült: a „mátság” kontrasztjában önnön identitásának zavaraira, fejlődésének ellentmondásaira csodálkozott

⁸¹ Samuel P. HUNTINGTON, *A civilizációk összezapása és a világrend átalakulása*, Bp., Európa, 1998, 53.

⁸² *Uo.*, 48–49.

⁸³ John ARMSTRONG könyve is a keresztény–iszlám szembenállás alapstruktúrájában értelmezi a társadalmi nagycsoportok identitástípusainak formálódását.

⁸⁴ Vö. J. NAGY László, *Francia gondolkodók Európa-képe a 18. században = A modern politikai gondolkodás kezdetei, i. m.*, 37–42.

rá. A „természeti ember” („homme naturel”) gyorsan elterjedt fogalma⁸⁵ így már előtérbe kerülésétől fogva az önvizsgálat eszköze lett. A „természeti ember”-ről kialakított képek két fő változata, a „jó” és a „rossz vadember” („bon et mauvais sauvage”) valójában az európai civilizatorikus fejlődéshez való két, speciálisan eltérő viszonyt tételez fel. Kezdetben a fensőbbrendűség tudata nyilvánult meg erősebben, mikor is „vadak”-nak, „barbárok”-nak írták le a megismert népeket, később azonban egyre inkább hódítani kezdtek a „nemes vadember” egyébként igen különféle ábrázolásai, amelyek az önkritika megnyilvánulásai voltak elsősorban, de amelyek mégsem nyomták el teljesen a civilizáció értékeire alapozott felvilágosult küldetésstudatot.

Más népek és kultúrák megismerése természetesen feldolgozható volt az apológia és kritika elsődleges célzata nélkül, tehát nemcsak a civilizálandó „barbár” és a „boldog vadember” képének megkonstruálásával, hanem pl. a klímaelmélet segítségével is. A klímaelmélet a népek karakterét, szokásait, kormányzatát az éghajlati sajátosságok meghatározottságaiból magyarázza. Viszonyítási pontként így nem feltétlenül az európai kultúra állítódik a középpontba, noha ennek látens jelenléte valójában kikerülhetetlen, hanem maga a kulturális sokféleség, vagyis lehetőség nyílik a kultúrák egyenértékűségének felismerésére, ami a civilizáció fogalmának többes számú használata közelébe vezet.

„A multikulturális tapasztalat (pl. a tengerentúli utazóknak az ottani népek életéről hozott egyre gyarapodó tudósítása) azal az eredménnyel is járt, hogy az európai, aki eddig saját kultúráját a kultúrának tudta, s benne a világ értelmezésének egyetlen helyes módját látta, rácsodálkozhatott a messzi népek naiv egynyelvűségének *reflektáltság előtti* állapotára, arra, hogy e népek is feltétel nélkül, kérdésessé nem tett módon valóságosnak tartják azt (és csak azt tartják valóságosnak), ami az ő kul-

⁸⁵ Vö. erre nézve: Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, I. 3–37. (De la stabilité au mouvement); Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié de XVIII^e siècle*, Paris, 1963, 186–198, 349–352, 403–418, 691–715, 779–785.; Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971, főleg 23–226.; Urs BITTERLI, „Vadak” és „civilizáltak”, Bp., Gondolat, 1982.

túrájuk sémái szerint valóságnak mutatkozik; vagyis, egyszerre szembesült kétféle, egymással ellentétes tapasztalattal. Egyrészt azzal, hogy nincs egyedül érvényes kulturális mező, másrészt, hogy saját maga természetes beállítódása, amely e felismerést megelőzte, végső soron ugyanolyan reflektálatlan volt a maga önabszolutizáló naivitásában, mint a »primitíveké«.⁸⁶

Az európai kulturális öntudat reflektálttá válása vezetett el aztán azon belátásokhoz, amelyek az e kultúrában élő filozófusok némelyikét saját szemléleti előfeltevései alapvető felülbírálatára kényszerítették.⁸⁷ Az európai kultúra *univerzalizmusa* és *perfekcionizmusa* vált elsősorban kérdésessé. Ha ugyanis e kultúra csak egy a többi között és nem is biztos, hogy feltétlenül a legjobb, akkor éppúgy nehezen igazolható e kultúra öntudatának eredendő aspirációja az általános érvényre, mint ahogy nemigen támasztható alá meggyőzően a folytonos megújulásába és kiteljesedésébe vetett hite sem. A multikulturális tapasztalat nyomán felerősödő *civilizációkritika* és megjelenő *historizmus* az európai kulturális öntudat univerzalizmusát és perfekcionizmusát ingatta meg.

c) *Egység és közvetlenség*

A 'civilizáció' mint Európa predomináns kulturális identitása önértelmezési válságba került a XVIII. század második felében. Ezen eszmei válságnak messzemenő következményei lettek egy új közösségtudat kialakulására nézve. Amikor ugyanis a civilizációt a nemzet eredendően politikai közösségtudata váltja fel a predomináns kulturális identitás pozíciójában, akkor és ott (a XVIII. század második felében, a nyugat-európai gondolkodás-

⁸⁶ S. VARGA Pál, „...az ember véges állat...” (A kultúrantropológia irányváltása a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey), Fehérgyarmat, 1998, 21–22.

⁸⁷ Vö. LUDASSY Mária, *Egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus: a francia felvilágosodás a multikulturalizmus és az emberjogi univerzalizmus választóján* = L. M. Elhiszem, mert ésszerű, Bp., 1999, Osiris, 100–123.

ban) megszületik a modern értelemben vett nemzet fogalmának egy másik, a tisztán politikai jellegűtől eltérő változata.

Két egészen különböző irányultságú és kontextusú folyamat egymásba csúszását figyelhetjük meg, amelynek során „közös részük” új minőséget teremt. A politikai filozófia szintjén a kizáró jellegű rendi nemzetértelmezéssel az ember eredendő egyetemes jogaira hivatkozó felfogás feszült szembe. A politikai filozófia új képződményei új identitás megképzésének lehetőségét és igényét vetették fel: egy „üres helyet” hoztak létre, amelynek betöltéséért különböző politikai közösségtudatok „versengése” indult meg. S minthogy a nemzet eme új fogalma a közösség szabadságjogokban adott egységének és oszthatatlanságának az elvén alapult, ez az identitásképződés alapvető kereteit is meghatározta. Nem véletlenül vált ismét jelentőssé a nemzet fogalmának első, a leszármazás közösségére épülő történeti jelentésváltozata, noha karaktere eredendően nem politikai jellegű és csak kis közösségre érvényes.

E ponton került közel a nemzet fogalma alatt formálódóban lévő eme új politikai identitás az európai civilizációs öntudat válságjelenségeihez. A civilizáció mint predomináns kulturális identitás a civilizált-barbár oppozícióban értelmezte magát, vagyis a kiműveltség kritériuma alapján. Amikor a kiválasztottság, a normativitás alapjai kérdőjeleződtek meg a barbárral való újszerű szembesülésben, új normák és eszmények váltak szükségessé. A „kulturális primitivizmus” XVIII. századi jelensége éppen ezek után való kutatásként értelmezhető, benne „egyenlőségjel került a régi, a távoli és a népi közé”.⁸⁸ A lényeg a kifinomultság („mesterkélttség”) által még meg nem rontott kultúra felfedezése, mindegy, hogy az egy déltengeri szigetlakó nép hiedelmeiben, valamely ősi népcsoport fennmaradt emlékeiben, avagy az alávettettek kortárs kultúrájában ölt testet. S ha nem a mesterkéltséggel való szembefeszülés, a civilizációkritika a domináns mozzanat, hanem a másság tudomásulvétele, akkor a civilizáció normatív fogalmát a civilizációk egyenértékű sokféleségének belátó szemlélete váltja fel.

⁸⁸ BURKE, *i. m.*, 25.

Az elidegenedés mint az európai civilizációs öntudat válsága⁸⁹ tehát ugyanúgy az egység és közvetlenség iránti igényt erősíti a kulturális identitásképzés szintjén, mint az új politikai filozófiában körvonalazódó, jogilag egységes és oszthatatlan nemzetfogalom, amely ősi etnikai közösségekkel való folytonosság kiépítésének a lehetőségét veti fel. A civilizáció fogalmához kötődő predomináns kulturális identitás megrendült, a nemzet új fogalmával összefüggésben formálódó politikai közösségtudat pedig éppen alkalmas volt arra, hogy átvegye annak funkcióját, vagyis hogy ne pusztán politikai, hanem predomináns kulturális identitásként is megjelenjen.

d) A modernitás változatai

Mindez nem jelenti azt, hogy a nemzet leváltja a civilizáció fogalmát, s azt sem, hogy a modern politikai nemzet-fogalom feltétlenül, mindig és mindenütt a predomináns kulturális identitás pozíciójába kerül. Az európai civilizatorikus öntudat folytonossága napjainkig kimutatható, s a nemzet fogalma számos későbbi politikai filozófia szerint elégségesen meghatározható jogi, területi stb. kritériumok alapján, nem szükséges (bizonyos felfogások szerint egyenesen káros) monolit kulturális tömbként való értelmezése. A politikai nemzet-fogalomnak a predomináns kulturális identitás pozíciójába való sodródása tehát nem szükség-szerű fejlemény és kizárólagos út a továbblépésre (noha a későbbiek felől esetleg úgy tűnhet), hanem a modernitás egy lehetséges változatának megnyilvánulása.

A modern episztémé ugyanis nem egységes, alapvető szemléleti törésvonalak osztják meg, s az egyik éppen a megképződő individuuum–nemzet-individuum fogalmi dichotómiában mutat-

⁸⁹ „Ce n'est donc pas la civilisation que combat Rousseau, mais un état d'alimentation qui en est la négation même. La question qu'il invite à se poser n'est pas: comment se dé-civiliser?, mais au contraire: qu'est-ce qu'une société *civile* digne de ce nom?” (Michel DUCHET, *i. m.*, 19.)

ható fel.⁹⁰ E mögött az az antropológiai kérdés húzódik meg, „hogyan az egyes embernek saját kultúrája általi megelőzöttsége elválaszthatatlan-e az embertől mint lénytől, s ember voltának teljességét az ebből eredő sokféleség teszi, vagy pedig e megelőzöttség éppenséggel olyan atavizmus, amelyet le kell vetkőznie és le is fog vetkőzni, hogy önmaga egyetemes lényegéhez juthasson.”⁹¹ Az egymással oly igen élesen polemizáló szemléletek azonban egy időpontban és egy gondolkodói helyzetben születtek: az európai kulturális identitás válságából a XVIII. század második felében.⁹²

Az elidegenedés jelensége tehát nemcsak a kollektív identitás átalakulását eredményezi, hanem ennek másik oldalaként, de ellentétes irányultsággal az emberkép átformálódását is. További paradoxon, hogy míg a politikai identitások szintjén a nemzet modern fogalma természetjogi érvrendszerből képződött meg, addig a kulturális identitásban bekövetkezett fordulat éppen a természetjog univerzális emberképével való szembefordulást jelenti.

A nemzet modern fogalmainak itt vázolt kialakulása adott történelmi pillanathoz, a XVIII. század második feléhez és adott helyhez, Nyugat-Európához köthető. A későbbiekben a nemzet speciális feltételek között formálódott képződménye, eloldódva eredendő közegétől, általános mintaként kezdett funkcionálni. A kialakulás eme sajátosságai magyarázzák a fogalom polimorf mivoltát, értelmezési kontextusainak diszparát jellegét és végső soron definiálhatatlanságát.

⁹⁰ „A mai ideológiai világ át van szöve a kultúrák interakcióival, legalábbis a 18. század vége óta a világ az individualizmusnak és ellentétének hatásaiból és ellenhatásaiból áll össze” – fogalmaz sommásan Louis DUMONT könyve bevezetőjében, exponálva vizsgálata egyik fő tárgyát (*Tanulmányok az individualizmusról*, Pécs, Tanulmány, 1998., 26.).

⁹¹ S. VARGA Pál, „...a kozmopolitizmusnak szükségképpen patriotizmusnak kell lennie...” *Egy elfeledett diskurzus és Vörösmarty Gondolatok a könyvtárban című verse = Vörösmarty és a romantika, i. m.*, 162.

⁹² Ezért nem tudjuk elfogadni Elie KEDOURIE könyvének alap gondolatát, vagyis hogy az egyik szemléletet a másiból (a nemzet-individuumot az individuumból) vezeti le (*Nationalism*, Oxford, Hutchinson, 1960; mi az 1993-as posztumusz kiadást használtuk, amely kéziratból saját alá rendezett új előszót is tartalmaz).

Imre László
A MAGYARSÁG IDENTITÁSTUDATA
A 19. SZÁZADBAN

*(A régi dicsőség ösztönző hatása a felvilágosodás és
a reformkor magyar irodalmában)*

Minden európai nép számára ösztönző a „régii dicsőség”, de mindegyik számára elsősorban egy meghatározott korban. Hogy ez a periódus nálunk a felvilágosodástól a múlt század végéig tart, vagy a reformkor kezdetétől a XX. század derekáig – hosszú-hosszú polémiák tárgya lehetne. Az azonban bizonyos, hogy még az 1950-es években is sok-sok ifjúsági regény szolt a Rákóczi-szabadságharc vagy ’48 dicsőségéről, s van a környező népek közt olyan, amely manapság űz soha nem látott kultuszt múltjával.

Kétségtelen tény ugyanakkor: a mai (sőt talán a mindenkori) magyarságkép soha nem mellőzhető attribútumokra tett szert a XIX. században, ezért hát érdemes eme nemzeti identifikációs korszak körülményeit és fázisait számba venni. A régi dicsőség ösztönző hatása egy másik meghatározó tényező korrelációjában értelmezhető: a Habsburg Birodalom részeként való létezés és helykeresés korrelációjában.

Arról ugyanis nem sokat érdemes beszélni (hiszen elég köztudomású), hogy a romantika korában (akárcsak a XX. század háborús filmjeiben) minden nemzet a maga őseit vélte vitéznek és nagylelkűnek, kulturáltként és rokonszenvesnek, miközben szomszédait megfosztotta eme tulajdonságoktól. A francia a németet, a német az angolt, a lengyel az orosz, az orosz a törököt, a magyar a csehét tüntette fel negatív színben. Ez alighanem az önmagának (joggal) értéket tulajdonítani akaró nemzeti öntudat kissé infantilis velejárója volt, s ebben a tekintetben (gondolom) sem szégyenkezni, sem büszkélkedni valónk nincs.

Ám az ősök dicsérete (a *Zalán futásában* a magyarok sokkal különbek, mint a bolgárok) sem nem különösebben érdekes, sem nem különösebben színvonalas mozzanat önmagában. A fontos az, hogy milyen egyéb megfontolások játékerében, minő összefüggésben történik mindez. S ilyen természetű vizsgálódásoknak óhatatlanul tekintettel kell lenniük más népek nemzeti tudatának alakulására, mint ahogy minden egyed fejlődése egyéni, de mégis közös jegyeket mutat más példányokkal.

Köztudott, hogy Európa középső és keleti részét a XVIII. század második felében nacionalista hullám önti el. Ez különböző formációkban élő népeket érint. Vannak dinasztikus államok, melyekben több nép él abszolutisztikus kormányzat által egyesítve. Így élnek Oroszországban az oroszok és a finnek, a lengyelek és a tatárok, és még sok más nép. És így élnek a Habsburg Birodalomban az olaszok és az osztrákok, a magyarok és a románok, a csehek és a szerbek, és még sok más nép. A másik formáció: egyetlen nemzet több kis államban létezik vagy idegen államok részeként van megosztva. Ilyen a sok kis német fejedelemség, ilyen a sok kicsiny formációban, fejedelemségben, illetve Habsburg-fennhatóság alatt élő olasz nép Itáliában.

Ezeknek a mindenféle formációkba szorított elrendeződéseknek az alkotó elemei a népek, amelyek bizonyos értelemben még nem érték el a nemzet fokát. Nemcsak az észtek vagy a bosnyákok élnek modern nemzettudat híján, hanem voltaképpen a nagynémet vagy a nagyolasz gondolat, az egységes német vagy olasz állam létrehozásának az ideája is odébb van még. A magyar eset megintcsak speciális. Az államalapítástól Mohácsig létezett erős, szuverén állam eszméje tovább él a magyar országgyűlés és sok intézmény formájában a Habsburg Birodalmon belül, sőt a magyarsághoz tartozás nem jelent dilemmát sem a horvát Zrínyiek, sem a német ajkú Liszt Ferenc számára a magyar alattvalóságot jelentő hungárus tudat révén.

Mindenesetre a birodalmakhoz tartozó sok kis nép külön-külön etnikai, tehát származásbeli egységet alkot (nagyobbrészt nyelvi egységet is, ez azonban változó, például a szepességi szászok, a cipszerek sok száz éven át magyar érzelműek voltak, soha

nem vállaltak közösséget a németiséggel vagy Ausztriával, holott szinte érintetlen a német ajkúság, ezzel szemben az erdélyi szászok ilyesfajta magyarságtudattal nem, vagy kisebb részben rendelkeztek). Mindenesetre ezek a kisebb formációk bizonyos alacsonyabb szinten kulturális egységet is alkotnak, viszont nem birtokolnak hatalmat, gazdasági erő és más szempont szerint sem szervezettek. (Már itt megemlítendő Széchenyi zsenialitása, aki a gazdasági szervezethez szerepét felismerte.) Általában a közösségi, a csoport-létnek alacsonyabb, kevésbé öntudatos fokon állnak. A belső kohézió is csekély, hiszen nagyobb, átfogóbb integrációs keretekbe vannak foglalva (dinasztiák, birodalmak tagjai, s azon túl a keresztény Európáé).

Az a folyamat, amit az imént nacionalista hullámnak mondtam, több csatornán indul meg. Egyrészt a több száz éves integrációs keretek, erők lazulni kezdenek, az ideológiák veszítenek hitelükből (az Isten kegyelméből uralkodás elvét a francia forradalom söpri el legdrasztikusabban, de az állami élet több helyen is zavarokkal küzd). Másrészt a népeknek nevezett csoportok esetében olyan új, polgári réteg alakul ki, melynek nyomán új tudat, új ideológia kezd kisarjadni. A nacionalista hullám ennek megfelelően kettős arculatú. Egyrészt van egy nacionalis, jogi változat, amely a népszuverenitás, a népfelség elvéhez vonzódva a hatalom forrását a népben látja. (Ez több áttétellel Rousseau és a francia felvilágosodás nyomán kezd társadalmi szerződésben mint visszavonható jogát ruházásban gondolkodni.) A másik változat a kultúrának, a teremtő erőnek, a biológiai erőnek a forrását a népben látja, mintegy metafizikai gyökér gyanánt. (Ennek ihletője meg Herder lehet.)

Mindezen eszmék forrongást, tudatosodást idéznek elő a népek körében, az új eszmék nyomán igény támad az integráció magasabb fokára. A nagyobb csoportok számára ez a magasabb fok a nemzetivé szerveződés. Magasabb közösségi létforma, mint a nép, s legerősebb, leghatékonyabb integráló erő a nemzeti tudat, amely valamilyen nemzeti ideológiába, olykor nemzeti mítoszba torkollik. Ezekhez a nemzeti mítoszokhoz járul hozzá nagy mértékben a hősi múlt felidézése, illetve megteremtése. A

cél, nyilvánvalóan, egyrészt az önálló létre való alkalmasság bizonyítása, másrészt (például a *Zalán futása* esetében) eszményállítás, az ősök hősi példájával való buzdítás. A *Zalán futása* arra is jó példa, hogy a növekvő pánszláv agitáció ellenében a Kárpát-medencei magyar állam létjogát történelmi érvekkel (véren szerzett föld) próbálja indokolni.

Az újfajta nemzeti tudat kialakításából bizonyos értékelési normák és magatartásformák következnek. A nemzetté szerveződő csoportnak hinnie kell abban, hogy benne valami különös, egyedi érték rejlik. A magyarság esetében a különösség a Közép-Európában egzotikusnak számító ázsiai eredet és rokontalan nyelv. (A tanulatlan embernek sem volt nehéz észrevennie például a hadseregben, vagy mesterlegénynek vándorlásai során, hogy a csehek a ruszinokat, a lengyelek a szerbeket többé-kevésbé megértik, tehát ezek a nyelvek valahogy egységesen térnek el a magyartól.) Az egyedi értéktulajdonítás igénye terjeszti el azt a történelmi szerep- és hivatástudatot, mely szerint a kereszténység védőbástyája voltunk évszázadokon keresztül. Ehhez társul, mint nemzeti önérték-tulajdonítás a XIX. században az, hogy a világosság, sőt a forradalmi eszmék terjesztői vagyunk egy sötét, klerikális és reakciós világban, például a cári hatalmi ambíciók ellenében. (Petőfi ellen aztán a választási kampányban a kettőt tragikomikus formában keverték össze, mondván egyfelől, hogy világfelforgató, másfelől hogy muszka kém.) A XIX. századnak inkább a második felében ez a nemzeti hivatástudat kiégyesült a balkáni népek civilizálásának eszméjével.

Mindebből sok haszon és sok kár származott utólag. A nemzeti integrációs mozgalom agitációja nélkül sem a reformkor hatalmas eredményei, sem a szabadságharc világgraszoló presztízsnyerése nem lett volna elképzelhető. S mindebben az agitációban nagy szerepet kapott a hősi múltra való hivatkozás, Árpádtól Mátyás királyig. Ugyanennek hátrányos következményei: a saját nemzet kiváltságos voltának hite, az idegen nemzet lenézése. (Jellemző, hogy például a „kereszténység védőpajza” szerepkörre – teljes joggal – a pogánnyal rengeteget csatázó szerbek és horvátok, valamint a Bécs háromszori török ostromát kiálló

Ausztria is igényt tarthatott, a nemzeti hivatástudatnak viszont nem sajátossága, hogy szívesen osztozkodna a dicsőségen.)

A más nemzetek lebecsülése aztán sűrűn oda vezet, hogy ezek a népek az irodalmi művekben az ellenség szerepét veszik át. A *Zalán futásában* a hazai szlávok ugyanazt a negatív szerepet játsszák, mint Jókai *Szomorú napokjában* a pánszláv agitátorok az 1830-as ún. koleralázadás idején. A *Zalán futása* eszmeiségének fő elemévé válik az, hogy a magyar nők sok gyermeket szüljenek, mert ekkor tudatosodik először a magyar értelmiségi és művészelitben a Felvidék szlovák és Erdély román többsége. Ha nem is katonai, de demográfiai ellenfélként ettől kezdve tehát meg van hirdetve a nemzetmentő törekvés, mely a mai napig sem veszítette el aktualitását.

Azt a fejleményt, hogy a nemzeti tudat izmosodása során, belülről nézve, egy más nemzet vagy csoport veszi át az ellenség szerepét, sikeresen használták ki és használják ki a nagy nacionalista vezetők. (Talán már nem is titok, hogy a jelenlegi romániai politikai pártok legfőbb ideológiai integráló ereje a „magyar fenyegetés”-sel való riogatás.) Kossuth is kitűnően kihasználta ezt a manipulatív eszközt, de még Kun Béla is, amikor a Vörös Hadsereggel kiszorította a cseheket a Felvidékről. Pozitív oldalon: ilyesfajta, nem éppen objektív agitáció nélkül nem is jött volna létre a honvédsereg (ezt maga Görgey is elismerte), ugyanakkor a nemzetiségi mozgalmaknak a Petőfi által versben is tetveknek minősített képviselőiben (véltetően) tartós nyomokat hagyott ez a beállítás, s hosszan, talán máig nehezíti az őszinte és elfogultságmentes megbékélést.

Összehasonlító kutatások szerint a népben megindult nemzeti integrációs mozgalom a megvalósulás szintjén először önálló nemzeti kultúra kialakításában keresi önmaga igazolását. Igyekszik kibontakoztatni a nemzeti kultúrának bizonyos alapvető kellékeit. A sorrendben mindenütt a legelső a nyelv. Egyrészt a nemzeti tudatnak mindenütt jelentős eleme a nyelv, s ez sem veszélytelen kérdés. Mert magában foglalja az egynyelvű nemzetállam igényét, a magyar államnyelvet, ami aztán az erdélyi százszokat például végleg szembefordította a magyarokkal olyan

fokig, hogy még az I. világháború utáni békekötésekkel kapcsolatos tárgyalások során is mindig Erdély Romániához tartozását támogatták.

A nyelv azonban nemcsak a magyar államnyelv, hanem az önálló és gazdag nemzeti kultúra szempontjából is létszükséglet, s Kazinczyék valóban magas színvonalú nemzeti irodalom hordozására akarják képessé alakítani nyelvünket. Ezek a fázisok szinte egy időben játszódnak le mindenütt. Lomonoszov az óegyházi szláv kiszorításával az orosz nyelvet az európai nómenklátúra átvételére akarja alkalmassá tenni (tehát Nagy Péter irányát teljesíti ki), a románok a nyelvújítással (állítólag) egy kicsit franciásítják tény szerint is újlatin, de kissé elszlávosodott nyelvüket, hogy még jobban a Balkán leginkább nyugat-európai stílusú kultúrnemzetévé emelkedhessenek. Nálunk a nyelvújításból, Kazinczy kezén, részben stílusreform lesz, részben egységes és korszerű irodalmi nyelv alakul ki. Nyelvtanok és nyelvvédő iratok születnek, aztán a nyelvfejlesztés biztosítására Tudós Társaság, utóbb Tudományos Akadémia. Bessenyei, Révai, Széchenyi erőfeszítései vezetnek el a Nemzeti Színház létrejöttéhez. (Az részletkérdés, hogy gyakorlatilag nem az országos nacionalista mozgalom teremti meg, hanem egy lényegileg nemesi alapegység, Pest megye.)

Ez a bizonyos risorgimento-nacionalizmus párhuzamosan fut a végső jellegében polgári célkitűzésű társadalmi reformmozgalommal, s van köztük egy végzetes kapcsolat. Mivel a nemzeti mozgalom a jog és a kultúra forrását a nemzetté alakuló népben látja, a mozgalom első rebbenésétől magában hordja a csíráját annak az igénynek, hogy a kialakult nemzet a gazdasági és a politikai önállóságot is megszerezze, az államhatalom és az állami önrendelkezés állapotát is elérje. Lehet tehát vádolni Kosuthot könnyelműséggel és az európai (Kemény szavával) súlyegyen figyelmen kívül hagyásával, ő semmi egyebet nem tett, mint (Széchenyi indítása nyomán) végigjárta ezt az utat az utolsó konzekvenciáig, a debreceni trónfosztásig, az önálló magyar állam néhány hónapos létéig. Bessenyei és Kazinczy kezdeményezéséből tehát, ha társadalmi forradalomnak okvetlenül nem

is, de nemzeti függetlenségi harcnak szinte törvényszerűen következnie kellett, hiszen a magyarság egy dinasztikus állam keretei közé volt beszorítva, amely nem engedte meg az önálló nemzetállam létrehozását. (1867-ben, Ausztria katasztrofális vereségei után is csak félig-meddig sikerül ezt megvalósítani.)

Más kérdés, és ezért törekedett Kossuth folyamatosan meg egyezésre Béccsel egészen a tavaszi hadjárat sikeres befejezéséig, hogy a függetlenség kivívásának erőviszony-politikai feltételei nem voltak adva, s ez utólag felfedi a mozgalom illúziós, irreális elemeit. (Ez a felismerés íratta Arannyal *A nagyidai cigányokat.*) Kemény tehát nem tévedett, amikor a nyelvújítást nevezte a forradalomhoz vezető út első állomásának (ő forradalmon elsősorban a függetlenségi harcot értette), következő állomásokként pedig Petőfi és a népiesség mozgalmát tartotta számon. Eme belső logika más vonulatát sejtí meg Széchenyi, amikor beleőrül a '48-as nyári eseményekbe (katonai konfliktus az udvarral), s azért, ami következett és még következni fog, teljes háborodott indulatával önmagát teszi felelőssé.

Az olasz, és általában az európai modell: az államhatalom meghódítása, a feudális keretek ledöntésével polgári nemzetállam létrehozása. Az első nagy ellentmondás a mi esetünkben az államhatalom meghódításának lehetetlensége. Az osztrák dinasztikus állam viszonylag szilárd még, Európa és a Szent Szövetség védi. Kossuth képzelődéseit a francia szövetségről semmi nem igazolta, pedig már a francia hadüzenetet is bejelentette a debreceni Nagytemplomban, hogy a trónfosztó kedvet növelje, sőt később még Garibaldi sem (akinek egyébként nagyon kapóra jöttek a magyar önkéntesek) gondolta komolyan soha, hogy mozgalmát a magyar ügy érdekében kiszélesítse. A másik nagy, leküzdhetetlen akadálya az önálló nemzetállam létrehozásának, hogy nem találnak olyan modellt, amelyben a nemzetiségek, a lakosság létszámának a fele, megnyugtató módon találna meg a helyét. Amit mi kivívtunk, azt a nemzetiségek rajtunk kériek számon a maguk jogainak védelmében. S mivel követeléseik nem találtak meghallgatásra, a mi rovásunkra a dinasztia oldalára álltak. A nemzetiségi kérdés megoldására mind Széchenyi,

mind Kossuth csak az asszimilációt ajánlják. (Ahogy manapság javasolják a magyar kisebbségeknek, hogy váljanak románná vagy szlovákká.)

A világsi katasztrófa után a magyarság integrációs válságba kerül. Bonyolítja a helyzetet az emigráció. A nemzeti elit egy része emigrál és külföldről új forradalomra, radikális változásokra spekulál. Az új forradalom várása, a Kossuth-várás, a titkos szálak az emigráció felől – mindez bővületbe ejti a magyarság nagyobbik felét, főleg a kisnemességet, kispolgárságot, az értelmiség egy részét. Ez egyszersmind a jelen aláértékeléséhez vezet el: nem is kell megoldásokat keresni, nem is kell megpróbálkozni kialakítani minél kisebb veszteségekkel járó, a menthető mentő létformát, hiszen jön Kossuth, vagy ahogy később már csúfolták a „sültgalambváró”-kat, betör Garibaldi hajóhada Debrecennél stb. Kossuth eleve szuggesztív, karizmatikus vezető típus, akinek mindig igaza van, nem ismerheti el, hogy tévedett, mert akkor szinte vallásszámba menő kultuszának vége. Legendás hős lesz, aki emellett állandóan izgat, levelez, agitál. Idehaza egyetlen vezető sem veheti fel a harcot tömeghatásával. Petőfi–Kossuth típusú vezető itthon az önkényuralom éveiben nem működhetett volna, konformista vezetőt a magyarság nem fogadott volna el. Így a bukott, de lelépni nem akaró karizmatikus vezető továbbra is az első számú tekintély marad.

És itt is megmutatkozik a hősi múlt kultuszának hatása. Egy katonanép, mely dicsőségét nem az iparfejlesztés és a kereskedelem űzésétől nyerte, mint az olaszok, nem szervező és takarékos, tudós és iparúzó ősök nyomán, mint a németek vagy a hollandok, ezúttal is szinte kizárólag a katonai siker, a szabadságharc bővületében él. A puritán, szolid építés nem imponál úgy, mint a lángelkű szónoklás és a katonai virtus. Már csak ezért is a távollévő, irracionális erejű vezetőbe vetett hit valami titkos, földalatti szövetségben egyesíti a magyarságnak legalábbis jelentékeny tömegeit. A felszín – a hatóságok számára ez hozzáférhetetlen –, voltaképpen hitében és várakozásaiban az egész magyarság egyetlen titkos szövetség, hiszen még az aulikus, az 1840-es években, a nagyváradi botrány időszakában kíméletlen eszkö-

zökkel is császárhű Tisza Lajos (aki valóban olyasfajta elveket vallott, mint Baradlay Kazimir, akit állítólag róla mintázott Jókai) sem tudta csak trónbitorlónak tekinteni az országgyűlési felhatalmazás nélkül, azaz jogellenesen uralkodó Ferenc Józsefet.

Ily módon feszültségek, ellentétes erők és koncepciók színezik a magyarság integrációját. Az egyik a mitikus-illúziós változat, az új forradalom várása, a (Vörösmarty kifejezésével) „vakmerő remények”. Március mítosza képződik meg itt, s ennek legjelentősebb irodalmi terméke Jókaitól a *Csataképek*, amely a múlt hőskultuszát a közelmúlt dicsőségével toldja meg. A másik változat a Deák-féle politika integráló ereje: a vereség reális felmérése és nem Görgey bűnbakká kikiáltása, a 48-as alapjogok változatlan követelése, az új, elnyomó rendszernek az alkotmányra hivatkozó bojkottálása. Azaz passzív ellenállás, a kivárás politikája, annak belátása, hogy a dinasztikus Habsburg Birodalom nem stabil, az 51-es törvénytípró, diktatorikus felállásban nem képes létezni sokáig.

A magyar nemzet szuverenitását, önálló állami léthez való jogát egyik koncepció sem adja fel. Kossuth a Habsburg Birodalom közeli szétesésére számít (indokolatlanul) és a nemzetiségi kérdés figyelembevételével új államkonceptiót dolgoz ki, az ún. Duna-konföderációt, melyet idehaza egyetlen politikai erő sem támogat sem most, sem a kiegyezés után. Deák a magyar nemzetállam alapján alkot integrációs politikát a Pragmatica Sanctio figyelembevételével, ami több-kevesebb módosítással '67-ben válsul meg: az osztrák császár attól a perctől válik törvényes magyar királlyá, amikor az ország, illetve az országgyűlés akaratából megkoronázzák, s addig marad az, amíg az ősi magyar alkotmánynak megfelelően kormányoz.

Ilyesfajta integrációs törekvések mellett mi az az identifikációs variáció, amely arra hivatott, hogy általa a magyarság (a külső nyomással szemben) a maga nemzeti létét igazolja, nemzeti öntudatát megőrizze? A legfontosabb identifikáló tényező maga a szabadságharc, a nemzeti fellángolás, a sikerek. (Arany, igaz kicsit később, írja: „Bámulta egy világ, amit cselekszel.”) Ez a

kultusz azonban nem lehetne meg a „régi dicsőség” különféle Árpádiászokban megszólaltatott előzménye nélkül. Ez köti össze a felvilágosodás és reformkor régi dicsőség-kultuszát az újabb dicsőség kultuszával, '48-cal, ami elér egészen 1956 sokféle gesztusáig, sőt még tovább is ihlet és identifikál.

S. Varga Pál

MI A NEMZETI IRODALOM? MITŐL NEMZETI AZ IRODALOM?*

1. A nemzetfogalom kultúrantropológiai alapjai

A nemzetfogalom elemzésének alapját a kultúrantropológia kínálja. A kultúrantropológia alaptétele szerint „Az ember természettől fogva kultúrlény”¹.

Ez azt jelenti, hogy míg az állatok specializálódott ösztöneikkel egy bizonyos természeti környezethez alkalmazkodtak hosszú idők során, s csak ebben a környezetben életképesek, az ember *specializálatlan állat*, vagy másképpen, világra nyitott lény: nincs olyan speciális természeti környezet, amelyhez ösztönei révén alkalmazkodott volna. Így biológiai értelemben sehol sem életképes – ahhoz, hogy bárhol életképes legyen, önmaga és a természet közé kell iktatnia a kultúrát; „[a]z ember – azaz minden különös csoport vagy közösség – kulturális birodalma foglalja magában fizikai egzisztenciájának feltételeit”².

A kultúra egy sajátos *mintázatot* alkot (a *pattern of culture* Ruth Benedict kifejezése³), amely nem más, mint *szimbólumok által rögzített kognitív sémák stabil és átfogó rendszere*.

A kognitív sémáknak e rendszere teljes és érthető világgént veszi körül a benne élőket. Már a tapasztalást a kognitív sémák irányítják; a megtanult sémák alapján döntjük el, hogy a ben-

* E dolgozat az *Értékek akadémia*ja című előadásorozat keretében 2003. december 10-én, a Debreceni Akadémia Bizottság székházában megtartott előadás szerkesztett változata.

¹ Arnold GEHLEN, *Az ember természete és helye a világban*, ford. Kis János, Bp., 1976, 112.

² *Uo.*, 50.

³ Ruth BENEDICT, *Patterns of culture*, London, 1935.

nünket érő ingerek özönéből melyeket kell lényegeseknek és összetartozóknak tekinteni, hogy érthető alakzatokként mutatkozzanak („mit is kell itt látni?”); a tapasztalati világ tehát eleve érthetőnek mutatkozik – a szimbólumok esetleges alkalmazhatatlansága, az ingerek értelmezhetetlensége súlyos zavarokat kelt az emberi életben.⁴

A sémák *szedimentáció* (leülepedés) útján jönnek létre: a közösségekben folyamatosan keletkeznek az „értelmes tapasztalás” módjai, ezeket, ha „közforgalomba kerülnek”, a közösség kipróbálja, s ha beválnak, sémákként rögzíti; az „értelmes tapasztalás” sémákként állandósult módjai nevet (szimbolikus jelet) kapnak. A sémákat minden nemzedék újra meg újra „levizsgáztatja”, s szükség szerint megtartja, módosítja vagy elejti.⁵

A kultúrák *egy-egy hosszabb távon fennálló közösség* számára biztosítanak érthető világot. A közösség tagjai csak saját kulturális univerzumában tudnak otthonosan tájékozódni, ez az ő közös „honi világ”-uk, amely kozmoszként mutatkozik; ehhez képest minden idegen világ káosznak bizonyul.⁶ Alfred Schütz szerint „[a]z idegenség és az ismertség nem korlátozódik a társadalom területére, egész világmagyarázatunk általános kategóriái közé tartoznak.”⁷

A kulturális antropológia alapvető fontosságot tulajdonít annak, hogy az emberi egyednek igen hosszú a gyermekkora az állatokéhoz képest; ez az elsődleges szocializáció periódusa az emberi egyed életében, melynek központi mozzanata az anyanyelv (mint a legkiterjedtebb sémarendszer) elsajátítása. Ez a *kulturális közösség oldaláról* a kultúra (mindenkori új nemzedékhez igazított) átörökítését jelenti – a kultúra dinamikus állandóságának alapja tehát a hagyomány. Az egyén oldaláról a

⁴ L. Clifford GEERTZ, *A vallás mint kulturális rendszer*, ford. Botos Andor = C. G., *Az értelmezés hatalma*, Bp., 1994, 75. skk.

⁵ L. Alfred SCHÜTZ–Thomas LUCKMANN, *Az életvilág struktúrái* (Részletek) = *A fenomenológia a társadalomtudományban*, vál., bev. HERNÁDI Miklós, ford. Hernádi Miklós, Szalai Pál és Zemplényi Ferenc, 316. skk.

⁶ Mircea ELIADE, *A szent és a profán*, ford. Berényi Gábor, Bp., 1987, 23.

⁷ Alfred SCHÜTZ, *Az idegen* = *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, i. m., 413.

szocializáció azt jelenti, hogy a saját közösség kultúrája a személyiség alaprétegeinek egyikévé válik (a személyiség „Mi”-rétege), s ez az azonosuláshoz vezet az illető kultúrához tartozó többi egyeddel („Mi”-tudat, kollektív identitás). Ahogyan Norbert Elias a nemzettel mint kulturális közösséggel kapcsolatban írta: „A nemzethez tartozó egyes embernek a nemzetről alkotott képe egyszersmind önképének is része.”⁸

Egy-egy kulturális mintázat szerkezetének van szinkrón és diakrón tartománya. Az előbbi a közösség működését biztosító *tudáskészlet*; ez azokat az ismereteket biztosítja, amelyek a közös világban való eligazodáshoz szükségesek. Ebben a vonatkozásban a közösség *kódközösség*.⁹ A kulturális közösség állandóságát egy domináns *történeti narratíva* biztosítja, amelyet a kulturális emlékezet tart fenn; ebben az értelemben a közösség *emlékezetközösség*.¹⁰ A kulturális mintázat szinkrón és diakrón komponense elválaszthatatlan egymástól; mint a hagyomány filozófiájáról szólva Nyíri Kristóf megállapítja, „[a] kommunikációs közösség aligha tartható fenn a történelmi emlékek közössége nélkül”.¹¹

2. A nemzet mint kulturális univerzum

A lehetséges legtágabb kulturális univerzum, a legnagyobb „honi világ” a civilizáció, amely rendszerint egy világvalláshoz kapcsolódik. Samuel P. Huntington a civilizációk viszonyát vizs-

⁸ Norbert ELIAS, *A nacionalizmusról* = N. E., *A németekről. Hatalmi harcok és a habitus fejlődése a tizenkilencedik-huszedik században*, ford. Győri László, Bp., 2002, 19., 138.

⁹ Orvar Lőfgren kifejezése, I. *Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről* = *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák. Tanulmánygyűjtemény*, szerk. HOFER Tamás–NIEDERMÜLLER Péter, Bp., 1988, 173–174.

¹⁰ I. Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között*, ford. K. Horváth Zsolt, Aetas, 1999/3., 144.

¹¹ NYÍRI Kristóf, *A hagyomány filozófiájához, Világosság*, 1988/8–9., 553.

gálva állapította meg, hogy „[a] civilizáció a legnagyobb »mi«, melyen belül eltölt bennünket a kulturális otthonosság érzése, és megkülönböztetjük magunkat az összes többi embertől”.¹²

A vallási alap az elvilágiasodott civilizációkban is nyilvánvaló (amint azt például az európai gondolkodás teleologikus jellege mutatja, amely elválaszthatatlan a kereszténység üdvtörténeti szemléletétől).

Ami Európát illeti, a középkorban a „honi világ” a *keresztény civilizáció* volt (amely éles kontrasztot képezett a többi vallási civilizációval, különösen a szomszédos iszlámmal); a „Mi”-tudatot az „igazhitűek”-hez való tartozás tudata jelenti – a nemzet mint kulturális mintázat és közösségi identitás alárendelt szerepben van (jól példázza ezt a korszak vége felé keletkezett magyar eposz, a *Szigeti veszedelem*). A 18. század közepétől kezdve a „mi világunk”-at a *saját nemzet* kezdi jelenteni (a kontraszt a többi nemzettel szemben mutatkozik); a – keresztény – civilizáció alárendelt szerepe kerül.

A változás alapja a társadalmi modernizáció. A 18. századi Európában új helyzet áll elő: minden társadalom egy *funkcionális egésszé* kezd válni, amelyet a mobilitás jellemez – elvileg mindenki mindenhová kerülhet a társadalmon belül; ez a helyzet erős nyomást gyakorol az egyes társadalmakra, kultúrájuk egységesülésének irányában. Ennek az egységesülésnek a kerete a nemzet: a társadalmak nacionalizálódnak; a személyiség „Mi”-rétege, értelemszerűen, szintén nacionalizálódik, általánossá válik a nemzeti érzés.¹³

A nacionalizmus mint ideológia e folyamat felszíni jelensége: „Nem az a helyzet [...], hogy a nacionalizmus kikényszeríti a [kulturális] homogenitást, inkább az, hogy a homogenitás, ame-

¹² Samuel P. HUNTINGTON, *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*, ford. Pusztai Dóra, Gázsity Mila, Geesényi Györgyi, Bp., 1998, 53.

¹³ A folyamat leírását I. Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism* című művének *The age of the universal high culture* című fejezetét, Oxford UK & Cambridge USA, 1994², 35–38, ill. *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kétféle kohéziós formája* című tanulmányát = *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*, szerk. BRETTNER Zoltán és DEÁK Ágnes, Pécs, 1995, 188–212, különösen: 199.

lyet objektív, elkerülhetetlen szükség kényszerít ki, végül is a nacionalizmus formáját ölti a felszínen.”¹⁴ Következésképpen: ahol a nacionalizmus bajt okoz, ott a társadalmi modernizációban keresendő a zavarok.

A társadalom nacionalizálódása a tudáskészlet és a történeti narratíva nemzeti keretek közé helyeződését jelenti; gyors ütemben megy végbe a nemzeti nyelv egységesülése (azokban az országokban, amelyekben a nyelv konstitutív eleme a nemzetnek), létrejönnek a nemzeti intézmények: Nemzeti Színház, Nemzeti Múzeum, Országos Széchényi Könyvtár: nemzeti könyvtár, Magyar (Nemzeti) Tudományos Akadémia – és főleg: a lényegileg egységes nemzeti *oktatási rendszer* (ma: „nemzeti alaptanterv”). Az egyetemes tudás is a nacionalizált társadalom terében fejt ki hatását.

A *nemzettudat* a kulturális mintázatnak az a része, amelyhez a közösségi identitás a közösség tagjainak tudatában kapcsolódik. A különböző nemzetek nemzettudatában sok közös elem lehet (a közös nyelv, ország, szokások, törvények, intézmények, felekezet, múlt stb.), szerkezetük azonban különböző, ezért az egyes nemzetek nemzettadatai összemérhetetlenek egymással.

A *magyar nemzettudat* kialakulását meghatározta, hogy a gentilis tudat, amely a honfoglalás kori magyarság egységes csoporttudatát jelenti, hamar három különböző változatra hasadt:

„...a 13–16. században a natio háromféle, egymással összefüggő, de mégis nagyon különböző koncepciója húzódik végig, s fejlődik egymás mellett: egy, az alattvalói kötelékeken és intézményeken stb. nyugvó „államnemzetség”, egy, az etnikai kötelékeken, hagyományokon, nyelvi egységen nyugvó – részben „territorializált” – „nyelvnemzetiség”, s végül egy rendi natio koncepciója.¹⁵

¹⁴ GELLNER, *Nations and Nationalism, i. m.*, 39

¹⁵ SZÚCS Jenő, „Nemzetiség” és „nemzeti öntudat” a középkorban = Sz. J., *Nemzet és történelem. Tanulmányok*, Bp., 1974, 252.

A három nemzetfogalom, amely évszázadokon át egymás mellett, egymással bonyolult kapcsolatban létezett, ennek megfelelően az *államközösség*, az *eredetközösség*, illetve a *hagyományközösség* elvén alapul.

A *államközösségi* nemzetfogalmat, amely a nemzetben egyazon uralkodó alattvalóinak közösségét látta, ellentmondásossá tette, hogy a Habsburg-dinasztia uralma miatt nem volt világos a magyar király, illetve az osztrák császár alattvalói közösségének viszonya; a birodalmi és a (Szent István-i) magyar állami identitás kölcsönösen gyengítette egymást.

A nemzet *eredetközösségi* felfogásában a történeti – genealógiai – narratíva játszotta a főszerepet, amely Kézai Simon *Gesta Hungarorum*-án alapult (13. sz. vége); a magyar nemzetet eszerint a hunok örököseiként a Kárpát-medencébe visszatérő honfoglaló magyarság leszármazottjai alkotják. Kézai a nemzetet a *nemességre* korlátozta, melynek tagjai fegyverrel védték a hazát; azok, úgymond, akik nem álltak a haza rendelkezésére, magukat zárták ki a nemzetből, s szolgasorba süllyedtek. (A nemzet, rituális befogadás által, természetesen bővíthetett idegenből jött vitézlő nemesekkel.)¹⁶ A modernizációs kihívás a nemesi nemzet kibővítésének, a *jogkiterjesztésnek* a programját hívta elő: ez a nemesi jogoknak a nem nemesekre való kiterjesztését jelentette. Mint Széchenyi István híres megállapításában olvasható, „sem magas állásu, sem boldog mindaddig nem leend Magyarország, míg a' népet nem emeljük a' nemzet sorába”.¹⁷

Az a szemlélet, amely a nemzetet *hagyományközösségnek* tekintti, abból indul ki, hogy az emberiség egy-egy sajátos kulturális mintázat alapján elkülönülő részekre tagolódik, s ezek a nemzetek. A nemzet fennmaradásának kulcsa e mintázatnak a mindenkori jelenhez alkalmazkodó és idegen hatásokat asszimiláló hagyományozása, az emberiség fennmaradásának kulcsa pedig

¹⁶ Kézai szerepéről a nemesi nemzet fogalmának létrejöttében I. SZŰCS Jenő, *Társadalomelmélet, politikai teória és történetiszemlélet Kézai Gesta Hungarorum-ában. (A nacionalizmus középkori genezisének elméleti alapjai)* = Sz. J., *Nemzet és történelem, i. m.*, 413–556.

¹⁷ *Világ vagy Felvilágosító töredékek némi hiba 's előítélet eligazítására*, írta gróf SZÉCHENYI István, Pesten [...], 1831, 524.

kulturális sokféleségének megőrzése (akárcsak az élővilág fennmaradásáé a fajok sokfélesége).

3. Az irodalom fogalmai

A 19. században az irodalomnak *két fogalma* vált általánossá. Az egyikben az irodalom lényegét tekintve *literatúra*: azoknak a szövegeknek a csoportja, amelyek az írott szövegek birodalmán belül – a 18. századtól kezdve – esztétikai alapon egyre élesebben elkülönültek a tudományos szövegektől.¹⁸ E felfogás szerint az esztétikumot az *egyéni alkotóerő* hozza létre. A klasszicizmus idején ezt az alkotóerőt az *erudíció* (kiműveltség) jelentette (például Kazinczy irodalmi programjában), később, a romantika korában a *teremtő képzelet*, ez biztosítja a mű *eredetiségét*. A literatúrán alapuló irodalomfogalom e romantikus, Immanuel Kanttól eredő zseniesztétikai változatában rögzült és maradt fenn a posztmodern korig.¹⁹ Az irodalom e felfogásban tehát a kései írásos magaskultúrák terméke, és ezért, értelemszerűen, csak a társadalom magas műveltségű rétegeinek hozzáférhető.

A másik irodalomfogalom alapja a *poézis*. Míg a *literatúrában* a nyelv csupán *eszköze* az általánosan érvényes szépség kifejezésének (ezért egy-egy irodalmi mű szépsége más nyelven is megszólaltatható), itt az irodalom alapja a nyelv, pontosabban, az egyes nyelvek *kezdeti állapota*. Ennek az a magyarázata, hogy e felfogás képviselői szerint a metaforikus gondolkodás *megelőzte* a fogalmat, kezdetben tehát a nyelv költői volt – míg a fogalmi gondolkodás fokozatos uralomra jutásával e költői jelleg háttérbe szorult. Mivel minden nyelvben más és más a metaforikus gondolkodás jellege, a költői szépség az egyes nyelvekhez van kötve – *ebben áll* a költői művek eredetisége –, maga a költészet pedig, lévén a nyelv terméke, nem egyes egyének, hanem – mint

¹⁸ L. SZILI József, *Az irodalomfogalmak rendszere*, Bp., 1993, 11–44.

¹⁹ I. *Az ítéltető kritikájának* (ford. Papp Zoltán, Bp., 1997) 45–50. §-ait, 232–247.

a nyelv maga – lényegét tekintve a közösség alkotása, és így elvileg a közösség valamennyi tagja számára hozzáférhető: *közköltészet*.²⁰ Ugyanezért a költészet eredetileg egy egész közösség egy-egy és teljes tudáskészletét hordozza (esztétikai funkciója tehát nem különül el kognitív funkciójától). Erdélyi János jellemezte ezt az (Arany János szavával: „pánpoétikus”²¹) kort úgy, hogy „a költészet, mint egy Balaton, mint egy tenger, nem volt még lecsapolva különböző ágain a műveltségnek, hanem öszvessége volt minden szellemi nyilatkozásnak, honnan vevé a nép törvényét, vallását, történeteit s erkölcsstudományát.”²² E felfogás szerint az írásbeliség a nyelv költői erejének hanyatlásával jár, egyrészt azért, mert a nyelvben uralomra jut a fogalmi gondolkodás (J. G. Herder²³), másrészt azért, mert az írás egyéni szövegváltozatokat rögzít (W. Grimm²⁴); harmadrészt pedig azért, mert az írásos magaskultúrákban az idegen hatás uralomra jut a saját hagyománnyal szemben (Friedrich Schlegel²⁵). E kései korban

²⁰ A közköltészet fogalmáról I. HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, Bp., 1982, 221.; KŐSZEGHII Péter, *A népiesség fogalma az irodalomtudományban = A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében. I. Kapcsolatok és kölcsönhatások a 18–19. század fordulóján. A II. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson – Bécs, 1986. szeptember 1–5. – elhangzott előadások*, szerk. Moritz CSÁKY–Horst HASELSTEINER–KLANICZAY Tibor–RÉDEI Károly, Bp.–Wien, 1989, 185., 189.

²¹ ARANY János, *Eredeti népmesék = Arany János összes művei*, XI., szerk. KERESZTURY Dezső, XI., *Prózai művek 2.*, kiad. NÉMETH G. Béla, 1968, 327.

²² ERDÉLYI János, *Népköltészetéről [1842–43]* = E. J., *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, kiad. T. ERDÉLYI Ilona, 102–103.

²³ Johann Gottfried HERDER, *Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente, Erste Sammlung von Fragmenten [1767], I. Einleitung, Die Sprache wird überhaupt betrachtet, 2. Über den verschiednen Lebensaltern der Sprache: von ihrem Poetischen, Prosaischen und Philosophischen Zeitpunkte, von denen jener dem höchsten Punkte der Schönheit, der letzte der Stufe der Vollkommenheit sich nähert: der mittlere das Alter der Behaglichkeit ist*, Herders, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, I., Berlin, 1877, 152.

²⁴ Wilhelm GRIMM, *Über die Entstehung der altdutschen Poesie und ihr Verhältnis zur nordischen [1808]* = W. G., *Kleinere Schriften*, Bd. 1–4., hrsg. von Gustav HINRICHS, Berlin, Bd. I., 107.

²⁵ Friedrich SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812*, Erster und Zweyter Theil, Wien, 1815, II., 252.

már csak a *népköltészet* őrzi az egykori közköltészetnek, az egész közösség belső gyökerű költészetének eredeti jellegét.

4. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei

Ha mármost arra keressük a választ, hogy a három nemzetfogalom és a két irodalomfogalom milyen viszonyba került egymással a 18. század végétől kezdve, az alábbi összefüggést találjuk.

Az *államközösségi* nemzetfogalomhoz Magyarországon *nem tartozott meghatározott irodalomfogalom*, mert az alattvalók közössége nem vonta maga után a kultúra és az irodalom valamilyen speciális elven alapuló meghatározását.

Más volt a helyzet az eredetközösségi és a hagyományközösségi nemzetfogalommal. Minthogy az *eredetközösségi* nemzetfogalomban a nemzetet eredendően a nemesség jelenti, az irodalom a nemesség kultúrájához, vagyis az európai mintákat követő magas műveltséghez kapcsolódik. Ebből pedig egyenesen következik, hogy itt *az irodalom irodalomfogalma fog érvényre jutni*. Mivel pedig a *hagyományközösségi* nemzetfogalom szerint a nemzet egy belső gyökerekből fejlődött kulturális mintázatot jelent, s elvileg a magyar nemzeti irodalom is a magyar kulturális közösség eredeti költészetén alapul, itt szükségképpen *a poézisen alapuló irodalomfogalom érvényesült*.

a) A nemzeti irodalom eredetközösségi rendszere

A nemzeti irodalom eredetközösségi rendszerét Toldy Ferenc (1805–1875) fejlesztette ki, főként nagy irodalomtörténeti összegzéseiben (*A magyar költészet története*, 1854; *A magyar nemzeti irodalom története*, 1864).

Toldy felfogásában a magyar irodalom története teleologikus folyamat; végpontján a nemzet érzületét kifejező, esztétikailag teljes értékű művek jönnek létre, amelyeket az egyéni alkotó

nagy külföldi mintákon pallérozódott tehetsége alkot, s amelyek csak – a szintén pallérozott – keveseknek hozzáférhetők. A nemzeti irodalomnak e fogalmában esztétikum és nemzeti jelleg *független egymástól*: az esztétikumot az irodalom fejlődésében haladottabb nemzetektől kell eltanulni, a nemzeti jelleg viszont tartalmi mozzanat, amelyet az esztétika egyetemes elveinek megfelelő magas szinten kell kifejezni.

Történeti áttekintésében, amely e célképzetnek van alárendelve, a költészet szóbeli, írásbeliséget megelőző korszaka csak az *előtörténet* szerepét játssza, és a költészet már ekkor, *eleve két regiszterre különül*: a szóbeliség korában a felső szférát a történeti énekek képviselik, amelyek a nemesség kultúrájának termékei, míg az alacsony regiszterbe a „lírai dalocskák” tartoznak, amelyek a parasztság alkotásai.

Az írásbeliség korszakában a két regiszter szerkezete megváltozik: a történeti énekek is lesüllyednek, s így létrejön egy esztétikailag (többé-kevésbé) igénytelen *népies-népszerű* regiszter, míg magas regiszterként megjelenik az egyének alkotta, esztétikailag elkülönülő írásos irodalom, amely már korai (esztétikailag kevésbé fejlett) korszakában is a jövőt képviseli:

A szóbeliség kora		Az írásbeliség kora
— történeti énekek (nemesi)	↘	— tisztán irodalmi: írott, művészi (nemesi)
	↘	
— „lírai dalocskák” (paraszti)	↘	— népies-népszerű (az alsóbb rétegeké)

A „tisztán irodalmi” értelemszerűen a „míveltebb rendek”, vagyis elsősorban az egyre inkább külföldi kulturális hatásokat közvetítő nemesség produktuma:

A költészet a mívelt rendek által karoltatott fel, s ehhez képest [értsd: ennek megfelelően – SVP] új befolyások, t. i. az európai tudomány és műköltészeté alatt művészibb, egyszerűs mind népies jelleméből s ezzel együtt népszerűségéből

kivetközve, tisztán irodalmivá lett. Első, ki ez irányban, és pedig meglepő nagyságban lépett fel, *Zrínyi Miklós* volt.²⁶

A modernizáció nemzeti irányú kihívása két lényeges következménnyel járt. Az egyik az „irodalmi jogkiterjesztés” – a *népköltészet beemelése* a nemzeti irodalomba; az alsó, esztikailag eleve kevésbé igényes regiszterbe fel kell venni a népies költészetet, vagyis a költőknek olyan, esztétikailag a lehető legigényesebb műveket is kell alkotniuk, amelyek jobbak a nép saját költői alkotásainál, vagyis a népköltészetnél, ugyanakkor az együgyű nép számára is felfoghatók, vagyis népiesek-népszerűek. A másik lényeges következmény az irodalom *újrannemzetiesítésének* kívánalma volt. Toldy úgy ítélte meg, hogy mivel a 19. század kezdetére (leginkább Kazinczy Ferenc kezdeményezésének köszönhetően) a magyar irodalom elérte a megfelelő esztétikai színvonalat, elérkezett az ideje, hogy ismét nemzeti jelleget öltösson. Mivel esztétikum és nemzeti jelleg között e felfogásban nincs kapcsolat, Toldy nem tekintette akadálnak, hogy a magas irodalom csaknem két századon át nélkülözze a nemzeti jelleget:

Bármi közel fekszik minden költő előtt önnön népe, ennek saját múltja történetében és költészetében: mégis, midőn a költészet öntudatos irodalmi foglalatosság tárgya lesz, rendszerint más virágzó irodalmak szolgálnak példányiúl, és csak akkor bontakozik ki ily új irodalom idegen tekintélyek uralma alól, ha már azok körét megfutotta, a nélkül, hogy a célt, mely mindenkor csak egy önálló, a nemzet saját érzéseit saját formákban visszatűkröző költészet előteremtése, elérte volna.²⁷

²⁶ *A magyar költészet története*, írta TOLDY Ferencz, Második javított kiadás. Pest, 1867, 226.

²⁷ *Uo.*, 376. Megjegyzem, a „saját formákban” olyan kitétel, amelyet Toldy itt az ellentétes – főleg Arany János által képviselt – felfogás elvárásaihoz igazodva szűrt be, amelyet azonban a magas regiszterrel kapcsolatban soha nem érvényesített; elég csupán az általa mintaműnek tekintett *Zalán futására* gondolni, mely hexameteres formában íródott.

E folyamat betetőzését Toldy Vörösmarty Mihály eposzában, a *Zalán futásában* látta, minthogy e mű az általa meghatározott nemzeti irodalom-fogalom valamennyi kritériumának megfelel. Nyelvét, alakjait a zseniális egyéni alkotó saját fantáziájából teremtette, a modern ember életérzését fejezi ki magas esztétikai színvonalon, s behozta a nemzeti jelleget is – a nemzeti jelleg tulajdonképpeni lényegét, az *eredetet* beszélvén el –, s az elvesztett nemzeti mitológiát részben teremtő fantáziájából, részben a honfoglaló magyarokéhoz feltehetően közel álló perzsa vallás alapján pótolta.

Toldy szükségképpen hanyatlásnak tekintette azt, ami Vörösmarty után következett, hiszen Petőfi és Arany arra az alsó regiszterre alapozta költészetét, amely eleve nem felel meg az esztétikum iránti alapvető elvárásnak; azt a törekvést pedig, hogy a nemzeti irodalmat a népköltészetre kellene alapozni, egyenesen veszedelmes tendenciának tartotta.

b) *A nemzeti irodalom hagyományközösségi rendszere*

A nemzeti irodalom hagyományközösségi rendszerét, gazdag előzmények után, *Kölcsey* Ferenc dolgozta ki a *Nemzeti hagyományokban* (1826). Kölcsey, aki a népek életét egy régi, nálunk Herder által közismertté tett elgondolás szerint az egyes ember életéhez hasonlóan életkorok szerint magyarázta, a nyelvnek az irodalom lényegét jelentő korai költői használati módját a fiatal népek heves érzékiségéből származtatta, s összekötötte a hősi tettekkel, amelyek ugyanennek az érzékiségnek a következményei. A fiatal népek, úgymond, eleve egy hősi-költői világban élnek; mindent, amit tapasztalnak, naiv módon magukra vonatkoztatnak és megszemélyesítenek-meglelkesítenek, hősi tetteiket is érzéki-metaforikus nyelven mondják el történeteikben. Idő haladtával halványul a gondolkodás s a nyelv költőisége, és fokozatosan uralomra jut a racionalitás; a tettek egyre tervszerűbbekké, a gondolkodás egyre fogalmibbá válik.

Ebben az átmenetben kap kulcsszerepet a *hagyományozás folytonossága*: ha egy nemzet hősi-költői korának történetei a

nyelvvel együtt öröklődnek, ezek minden új nemzedék életének eleven részei lesznek, s a józan racionalitás kora nem képes kikezdeni a költői történetek valóságának élményét; ha, úgymond, azok a tünemények, amelyeket a hőskor alkotott és elragadtatással fogadott, „a jövőnek a hagyomány glóriájában adatként által”, „a történelmi vizsgálat későn fellobbanó fáklyája ezen sötéttisztán és glórián a közvéleményben többé erőt nem vehet”.²⁸ Klasszikus irodalom csakis saját nemzeti hagyományból, pontosabban, az elevenen átöröklődött költői hagyománynak s az érett kor kifinomult művészi technikájának kölcsönhatásából születhet; vagyis csak olyan nemzetek tehetnek szert rá, amelyek lassan, töretlen emelkedéssel jutottak az érettség magas fokára. Így támadtak Homérosz eposzai s Osszián énekei (Ossziánt Kölcsey korában „észak Homérosza”-ként emlegették). Ahol a magas műveltség idegen mintákat vett alapul, az irodalom nemhogy klasszikussá nem emelkedhet – hiszen az idegen szépségek más nyelv költői adottságaiból születtek, s az idegen hagyományt (akár az idegen nyelvet) nem lehet a maga teljes gazdagságában elsajátítani –, de még a *poézis* értelmében vett irodalom alapvető feltételeinek sem felelhet meg, annak ti., hogy egy egész nemzet közösségéhez szóljon:

Vagynak népek, kik az együgyű ének hangját időről időre megnevesítik, az énekes magasabb reptet vesz, s honának történeteit nevedező fényben terjeszti elő. Az ének lépcsőnként hágó ereje lassanként vonja maga után az egykorúakat, s mindég a nemzetiség körében szállongván, állandóul ismerős marad nékiek, míg végre a pórdalból egy selmai ének, vagy éppen egy Ilias tűnik fel Másutt. a pórdal állandóul megtartja eredeti együgyűségét, s a nemzet szebb része felfelé hágván a műveltség lépcsőin, a bölcsőben fekvő nemzeti költést messze hagyja magától. Ily környülményben a magasabb poézis többé belső szikrából szép lángra nem

²⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok = Kölcsey Ferenc összes művei*, kiad. SZAUDER József és SZAUDER Józsefné, Bp., 1960, 493. (A *sötéttisztá* kifejezés a *chiaroscuro*, az éles kontrasztot alkalmazó festői módszer fordítása.)

gerjed; idegen tűznél kell annak meggerjednie, s a nemzet egészének nehezen fog világítani. Velünk úgy látszik ez történt meg.²⁹

Kölcsey az egykori közköltészet egyedül elevenen maradt rétege, a népköltészet felé irányította a magyar költőket („Úgy vélem, hogy a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni; szükség tehát, hogy pórdalainkra ily céllal vessünk tekintetet”), a klasszikus nemzeti irodalom elérésének esélyét azonban ezzel együtt is kételkedve ítélte meg – s nemcsak magyar, hanem összeurópai vonatkozásban is. Megítélése szerint ugyanis a kereszténység felvétele oly nagy törést idézett elő e népek saját, eredeti költői hagyományának átörökítésében, hogy e hagyományok ma már nem kevésbé távoliak és idegenek, mint „Perunak és Mexikónak régiségei”; maga a kereszténység pedig – mint olyan átfogó világkép, amely nélkül elképzelhetetlen klasszikus irodalom – soha nem vált a nemzetek költői hagyományának bensőségesen saját elemévé (Milton és Klopstock, a nagy vallási eposzok szerzői, „a nemzetiségtől különválasztott képeket állítottak fel népeik előtt”³⁰). A klasszikus irodalom létrejöttének tulajdonképpeni akadályá tehát Kölcsey szerint az, hogy *nem dőlt el egyértelműen*, melyik kulturális mintázat töltse be a „honi világ” szerepét. A keresztény vallás és a közös tudományos műveltség az európai civilizációt, a nyelv, a történelmi tudat, a szokások, a költői hagyományok a nemzeti kultúrát támogatták ebben a szerepben.

Kölcsey hegeliánus követője, Erdélyi János az emberiség egészét maga is különböző kulturális univerzumokban élő közösségek összességeként fogta fel. Ő úgy oldotta fel az európai tudományos műveltség (élén a filozófia) egyetemesítő szemlélete és a nemzeti irodalom különössége között feszülő ellentmondást, hogy *dialektikus mozgást* feltételezett a kettő között. A klasszikus nemzeti irodalom létrejöttének legfőbb feltételét ő is a saját költői hagyomány eleven továbbélésében látta, úgy azonban,

²⁹ *Uo.*, 517.

³⁰ *Uo.*, 505.

hogy az egyetemes európai gondolkodás eszméi *tökéletesen feloldódva belekerüljenek* e hagyományba. Szerinte az irodalmat, amely a nyelv korai költői állapotában gyökerezik, s amelyet (mint láttuk) eredendően egy kulturális közösség teljes tudáskészleteként fogott fel, a nyelv fogalmibbá válása alkalmassá teszi arra, hogy az egyetemes eszméket magába fogadja. Ám az irodalom csak akkor teheti ezeket az „új foglaltsait” a közösség saját, bensőségesen ismerős tudáskészletének részévé, ha – magasabb szinten – *visszatér önnön költői lényegéhez*, a nyelvnek a közösség eredeti gondolkodásmódját kifejező költői állapotához, amelytől a fogalmi gondolkodás csak eltávolodott, de nem számolt fel, s amelyet a jelenben legtisztábban a népköltészet képvisel. Eredetileg a nyelv, úgymond,

...oly határozottság, mely [...] a lelkeség formásító bélyegével közgyénné olvasztva a sokaságot, [...] választó vonalat húz közte és a többi emberiség között. Amire a nép, a történelemben így különválva, fölvirad, az saját képzetmód és gondolatvilág a hinni és tudnivalókról. Szellemének első foglalásai; a nyelv közvetlensége, de a tudomány zsinórmértéke nélkül, az élet elevensége, de a hagyomány erkölcsében, az ő örök ifjúsága. Ezért kell a költészetnek a nép nyelvéhez folyamodni s másképp soha meg nem újulhatni lényegesen.³¹

A kibővülés és visszatérés e dialektikus spirálját végigjárva juthat el a nemzeti irodalom tulajdonképpeni klasszikus korszakába. 1855-ös összegző áttekintésében Erdélyi úgy ítélte meg, hogy a magyar irodalom e korszaka még nem jött el – tudjuk, a *Toldi* költőjében látta leginkább a biztosítékot eljövételére:

...oly klasszikai magyar költészet, mely összhangzatos egésszé felolvasztva bírja minden elemét a költői művészetnek, mely nyelvünkől kifejtett, s zenei hajlamunknak meg-

³¹ *Pályák és pálmák* (1867) = ERDÉLYI János, *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*, kiad., jegyz. T. ERDÉLYI Ilona, Bp., 1991, 465–466.

felelő alakban, az ember és természetvizsgálat kellő készütségével, a bölcsészeti gondolatokat befoglaló poétai mélységgel szólaljon meg, azaz egy konkrét klasszikai művészet, az én szemeimben, a jövődőség gyermeke.³²

Minél erősebb az egyetemes eszmék hatása a modern korban – véli Erdélyi –, az emberiség létfeltételét jelentő kulturális sokféleség megőrzése érdekében annál szükségesebb, hogy a nemzeti kultúrák megerősödjenek; ami az irodalmat illeti, nem azzal szolgálja az emberiséget, ha az „egyetemes szép” megvalósítására törekszik, mert ilyen nincs; amíg ugyanis a költészet költészet marad, addig – ismétli Erdélyi Hegel tételét – a költői szépség mindig érzéki és eszmei elem összeolvadásából fog megszületni, márpedig az érzéki elem elválaszthatatlan a nyelvtől, amelyben egy nemzeti közösség szellemisége érzékileg kifejezésre jut. „A nemzetiségek azzal szolgálják az örök szépet – állapítja meg kései összegzésében a nemzeti irodalomról –, ha megőrzik és művelik, ami bennük saját, elidegeníthetetlen és kölcsönözhetetlen adomány, hiszen a költészet realitása éppen és határozottan a nemzeti szellem.”³³

Arany János volt az, aki a nemzeti irodalom hagyományközösségi rendszerét Kölcsey és Erdélyi nyomán kiteljesítette. Ő – Toldy Ferenc irodalomtörténeti elképzelésével tudatosan szembehelezkedve – eredendően *egységesnek s a nyelvvel együtt születő eredeti poézis megnyilvánulásának* tekintette a kezdetek szóbeli magyar költészetét, legyen szó akár történeti énekekről, akár „lírai dalocskák”-ról. Tekintettel arra, hogy mára egyedül a népköltészet tartotta fenn az eredeti közköltészet hagyományát, Arany e korai költői állapotot *népiesnek* nevezte – elutasítva vele kapcsolatban a társadalmi megkülönböztetés szempontját (s így persze ennek politikai velejáróit is):

...midőn ama régiebb korban *népdal* forog szóban, semmi ok egyedül a köznépre szorítkozni. A harcias, vagyonos ne-

³² *Egy századnegyed a magyar szépirodalomból* (1855) = *Uo.*, 195.

³³ *Pályák és pálmák*, i. m., 460.

messég, az írástudatlan *paraszt* urak nem valának még kifejlődve annyira az eredeti naiv állapotból, hogy közöttök egyéb dal, mint népies, kelendő lehetett volna.³⁴

Mi sem állt távolabb Aranytól, mint e korai költészet eszményítése – ám (Toldyval ellentétben) úgy vélte, hogy teljes értékű esztétikumot magyar nyelven csak ezekből a kezdeményekből lehet kifejleszteni. Akárcsak Kölcsey, aki az „együgyű ének” „lépcsőnként hágó erejé”-től várta, hogy a költészet, mindvégig megőrizvén otthonosságát, „egy Selmai ének”, „egy Ilias” – nemzetileg klasszikus remekmű – létrejöttében kiteljesedjék, ő is abban látta a klasszikus irodalom létrejöttének zálogát, hogy a saját hagyomány a nyelvvel együtt nemzedékről nemzedékre elevenen továbbadódjék, hogy minden nemzedék azért adhassa hozzá a magáét, mert eleve a sajátjának tekintette. Arany a görög versformák forszírozását bírálva fejti ki, miért nem versenyezhet az idegen szépségek ereje a sajátéval:

Ama régi formák, bármily alkalmas is zengő nyelvünk a görög-római mérték visszaadására, nem képesek a magyar lélekben azt a zenei viszhangot költeni, melyet egykor az illető nép keblében költöttek. A hellén kar végtelen változatú, csodazöngelmű dalformáit, ha eleinte némi fáradsággal is, utánképezhetnők hajlékony nyelvünkön, de az ily kísérlet nálunk örökre néhány tudós ember magán időtöltése maradna: mert hol a nép, mely azon hangmenetek csiráit már kezdettől fogva lelkében hordja, mely azon rhythmusok alapját maga teremtette egyszerű, primitív dalaiban, hol a kar, mely e formák későbbi fejlettebb, virágzó alakjában is fentartsa, folytassa a közösséget a néppel, az étellel?³⁵

Arany a régi költészet fennmaradt emlékei és a népdalok alapján kívánta rekonstruálni a magyar nemzeti költészet teljes poéti-

³⁴ *A magyar népdal az irodalomban* (1860?) = *Arany János összes művei*, XI., i. m., 385. (Arany saját kiemelései.)

³⁵ *Irányok* (1861–62) = *u. o.*, 163–164.

kai rendszerét. Ezt rendszerszerű teljességgel a versformák vonatkozásában tette meg (*A magyar nemzeti vers-idomról* című 1856-os dolgozata a magyar verselmélet máig vitathatatlan alapműve). Ám valójában egész verses epikája – a balladákat, a „deviáns” műveket (*Bolond Istók, A nagyidai cigányok*) is ide értve – e törekvés gyakorlati megvalósítását szolgálták. Arany ugyanis a hagyományközösségi elven alapuló nemzeti költészetet a *lírában* Petőfi dalköltészete által megvalósulni látta, a (verses) epikában azonban nem; a *Zalán futását* (Kölcseyvel és Erdélyivel egyetértésben) kudarcnak tekintette, mivel Vörösmarty egyéni fantáziából s idegen forrásból próbálta meg pótolni, ami a hagyományból kiveszett; holott költői anyagot, gazdag mondanakört „csinálni nem lehet, ez csinalódik”³⁶ – ti. egy közösség történeti élete során jön létre.

Érthető hát, ha Arany (Toldyval ellentétben) éppen azért tekintett kritikusan a magas műveltségi szint egész írásos irodalmára, mert ez mindjárt a kezdetekkor megszakította az eredeti költészet hagyományozási folyamatát; ahelyett, hogy a saját hagyományt fejlesztette volna tovább klasszikus magaslatokra, idegen minták utánzásából indult ki, s (ahogy Kölcsey is fájtalta) a saját eredeti hagyományt sorvadni hagyta:

...irott költészetünk mindjárt eleve különvált a népiestől, lenézte, megtagadta ezt, s míg ezáltal az utóbbinak lassú hervadását, majdnem végenyészetét idézte elő, önmagát is megfosztotta az egyedül biztos alaptól, melyen a *nemzeti* költészet csarnoka emelkedhetik.³⁷

Tévednénk, ha ebből arra következtetnénk, hogy a nemzeti irodalom hagyományközösségi felfogásának bármely képviselője bezárkózást hirdetett volna. Aligha dicsekedhetne akármelyik 19. századi magyar költő több idegen irodalmi hatás befogadásával, mint Arany János – ő azonban éppen nem dicsekedett vele;

³⁶ Levele Gyulai Pálnak, Nagy-Kőrös, jan. 21. 1854 = *Arany János összes művei*, XVI., 382.

³⁷ *Naiv eposzunk* (1860) = *Arany János összes művei*, XI., i. m., 273–274. (Arany saját kiemelése.)

ahogyan Erdélyi azt várta, hogy az egyetemes eszmék tökéletesen feloldódjanak a saját költői hagyományban, úgy nyilatkozott Arany is az idegen költői hatások beolvasztásáról – élesen gúnyolódva az idegen hatások nyomait kirakatba tévő sznobokon:

...nemcsak a szépen sántító trocheusokat cseréltem fel a kevésbé művészi népdalformával, nemcsak a *mese* helyén egészen újat költöttem: de ezenfelül a skót élet helyett magyar életet mertem vázolni; utánozván egyedül a ballada *menetelét*, ezt is csupán azért, mert népdalaink s egy-két igazán a néptől eredt balladáink folyamával bámulatosan megegyez; de persze a költeményből semmi ilyes ki nem látszik, semmi, de semmi stúdium belőle ki nem rí, éppen olykevessé, mint *Toldi*ból a *Frithjof*-rege, vagy a *Nibelungen*, vagy (ne vess, nem bánom) ... Homér! – Ha az „Atridák ragyogó dagályát mosolygva nyögném a tarka pórázon”, akkor tudós költőnek kiáltanátok, ha írnék „hajnali kellemű fényről”, mely „hinti mosolygva sugárát, s melyre az ifju remény rakja le fellegi várát” nem lenne panasz „lelki szegénységem” ellen: de minthogy értem a bakancsosok indulóját: „Amit loptál, jól eldugd” bezzeg kell hallanom ezt és amazt.³⁸

S ha Erdélyi János – az eszményi szépség hegeli meghatározásából kiindulva – a költészet kiküszöbölhetetlen komponensének tekintette a költészet nyelve által eleve adva lévő nemzeti jelleget, Arany csakis nyomatékosíthatta eszmetársa elgondolását irodalom és nemzeti jelleg nyelvi alapú elválaszthatatlanságáról, úgy vélvén, hogy aki nem veszi tudomásul ezt a viszonyt, az nem az egyetemes szép tartományában, hanem a (nemzetileg konkrét) irodalmak közti senkiföldjén találja magát (ahogyan Kölcsey fogalmazott a görög irodalmat utánzó honfitársait bírálva – ám az idegen hatások befogadását is hangsúlyozva –, ahelyett, hogy a rómaiak szellemét „magunkba szívtuk és saját világunkban

³⁸ Levele Pákh Albertnek, Nagy-Kőrös febr. 6. 1853. = *Arany János összes művei*, XVI., 169–170. (Arany saját kiemlései.)

sajátunkká tettük volna, az ő világokba költöztünk által; de ott egészen fel nem találhatván magunkat, honunk felé visszapillongunk, s örökre megoszlott képzelettel itt is, ott is idegenek maradunk³⁹⁾:

A szép egyáltalános; de kifejezése ily általánosságban lehetetlen. Sokat emlegetik, hogy a művészet, különösen a költészet feladata a szépet, az örök szépet így fejezni ki, minden nemzeti különösség nélkül; de ez lehetlen. Az alak, szín, hang, általánosabb természetű, mint a nyelv, mely egészen különös, nemzeti: még is a képzőművészetek, a zene többé-kevésbbé az általánoson kívül a nemzeti jelleget is fölveszik: hogy volna tehát ez lehető a költészetben, melynek anyaga mindeniknél nemzetiebb? – Nem is igaz, hogy a költészet valaha ily általánosan fejezte volna ki a szépet. A görögökre hivatkoznak: hol van nemzetiebb költészet, mint az övék?

Épen ott, hol a nemzetiséget meg akarják tagadni a classici örökszépért, épen ott a virágzás tetőpontja némi visszás mesterkéltységben mutatkozik. A rómaiaknál Virgil, Horác, – a franciáknál Corneille, Boileau stb. De nemzetiségöket ezek sem tagadhatván meg, mégis mintegy idegen (görög) világba tévén magokat: bizonyos fonákság áll elő a két elem közt. A szépnek tehát nem lehet megtagadnia, büntetés nélkül a *nemzetit*.⁴⁰

* * *

Ha, összegzésként, megvizsgáljuk, hogyan alakul a nemzeti költészet szerkezete ennek eredetközösségi, illetve hagyományközösségi rendszerében, a következő modelleket kapjuk:

³⁹⁾ *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 519.

⁴⁰⁾ *Tördékes gondolatok, II. [A szép egyáltalános] (1860 u.) = Arany János összes művei, XI., i. m.*, 550.

eredetközösségi

nemzeti irodalom

= idegen mintákon alapuló

nemesi irodalom

egyéni esztikai teljesítmény



be | emel

népköltészet

hagyományközösségi

idegen hatásokat befogadó

nemzeti irodalom

é ↑ p ↑ í ↑ t

népköltészet

= a közköltészet

megmaradt része

a nyelvben gyökerező poézis

5. Kitekintés

A 20. században Horváth János volt az egyetlen jelentős irodalomtörténész, aki a nemzeti irodalom hagyományközösségi rendszeréhez kapcsolódva fejtette ki koncepcióját (bár olykor nála is mutatkozik a két rendszer elemeinek keveredése); legegységelműbben népiességekönyvében fogalmazott, amikor kifejezte, hogy a népies mozgalomnak eredendően semmi köze nem volt politikai mozgalmakhoz – „[t]évednénk [...], ha azt hinnők, hogy e mozgalom valamelyes demokrata célzatú népkultuszról indult ki, vagy hogy később is (az 1840-es években) lényege szerint azzal vált volna azonossá”. „Nem is mint társadalmi (politikai, rendi) osztály jelentkezik a »nép« ez első népieseknél – alapítja meg –, hanem mint az *egész nemzet* legősibb népfaji hagyományainak megbízható letéteményese, a népfajiságnak e tekintetben *ma* legilletékesebb képviselője”.⁴¹ Horváth János, mint

⁴¹ HORVÁTH János, *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig*, Bp., 1978, 10–12, 15–16. (Horváth János kiemelései.)

tudjuk, „népfajtság”-on öröklött művelődési hagyományt értett.⁴²

Az irodalomtörténeti gondolkodás későbbi irányai inkább Toldyt követték – nehezen tudván kezelni az irodalom nemzeti mozzanatát, amely elődjük irodalomfogalmához még lényeges, de nem elidegeníthetetlen elemként tartozott.

De hogy magára az irodalomra vessük utolsó pillantásunkat, idézzünk meg két olyan költőt, akik – első pillantásra talán meglepő módon – a két nemzeti irodalom-felfogáshoz kapcsolódnak. Az egyik Ady Endre, a másik Kosztolányi Dezső.

Ady Endre, aki az akkor szinte egyeduralkodó eredetközösségi felfogással találta szemben magát (jelképes műve ennek Beöthy Zsoltnak a „volgai lovas” képével induló s a millennium évében megjelent magyar irodalomtörténeti összefoglalója, *A magyar irodalom kistükré*), nem ennek lerombolására, hanem radikális megújítására törekedett. Ezzel magyarázható, hogy az *Új versektől* kibontakozó költői újítását kiterjedt eredetközösségi metaforikával alapozta meg. Elég itt, ha az *Új versek* előhangját idézzük (amely ugyan nem Kézai Simon, hanem Anonymus eredet-verzióját választja kiindulásul):

Góg és Magóg fia vagyok én,
Hiába döngetek kaput, falat
S mégis megkérdem tőletek:
Szabad-e sírni a Kárpátok alatt?

Fülembe forró ólmot öntsetek,
Legyek az új, az énekes Vazul,
Ne halljam az élet új dalait,
Tiporjatok reám durván, gazul.

Verecke híres útján jöttem én,
Fülembe még ősmagyar dal rivall,
Szabad-e Dévénynél betörni
Új időknél új dalaival?

De addig sírva, kínban, mit se várva
Mégis csak száll új szárnyakon a dal
S ha elátkozza százszor Pusztaszer,
Mégis győztes, mégis új és magyar.

⁴² A népicesség-könyv új kiadásának előkészítésekor, 1958-ban a kiadó kifogásolta a „népfajtság” szót, ezért a szerző elkezdte „öröklött művelődési hagyomány”-ra átirni. Végül a kifejezés nehézkessége miatt, s mert a „népfajtság” „a népicesség egykorú elnevezéséről”-től származik, elállt a változtatástól. Levele Nagy J. Bélának, 1958. május 15. Korompay II. Jánostól, aki e levelet közli, azt is megtudjuk, hogy ez volt az oka a megjelenés elmaradásának. KOROMPAY, *Egy életmű önvédelme (Horváth János életrajzából)*, az V. Hungarológiai Kongresszuson elhangzott előadás, Jyväskylä, 2001, 17.

Persze számos Ady-versre, -szövegre gondolhatunk – „Dózsa György unokája”-ra, a „népért síró, bús, bocskoros nemes”-re, vagyis a Széchenyi-féle jogkiterjesztő demokratizmusra („egy poéta Széchenyi vágytam lenni” – olvassuk az *Ismeretlen Corvin-kódex* margójára róva).

S ha Ady az eredetközösségi, az esztéta költőként emlegetett Kosztolányi a hagyományközösségi elv tudatos képviselőjeként áll előttünk. Bőven idézhetjük vallomásait, amelyek ezzel kapcsolatosak.⁴³ „*Mi a vers?*” – olvassuk a kérdést az *Ábécé a versről és a költőről* című írásban, s kapjuk a hagyományközösségi elvű meghatározást válaszként: „Az emberiség előbb tudott versben beszélni, mint prózában. A vers mindnyájunk anyanyelve.”⁴⁴ Kosztolányi nem egyszerűen nemzeti hovatarozásnak, hanem egzisztenciális adottságnak tekintette, hogy magyarul beszél, gondolkodik és ír – „[a]z a tény, hogy anyanyelvem magyar, és magyarul beszélek, gondolkozom, írok, életem legnagyobb eseménye, melyhez nincs fogható”⁴⁵. Vallomása mögött, amelyben a magyarul beszélők közösségét mintegy szakrális közösségnek minősíti, az emberiség kulturális sokféleségét eredendő szükségnek minősítő kultúrantropológiai felfogás sejlik fel:

Én a szó és szellem jogán minden porcikámmal és leheletemmel egy közösséghez tartozom, melynek tagjai itt és ott, mindenütt a világon mintegy összeesküvés-szerűen magyarul beszélnek, én ösztönösen és öntudatlanul is akarom ezt a szellemi és lelki egyházat, én föltétel nélkül helyeslem ezt a titokzatos egységet, melynek folytatója vagyok és messze századokból érkező célfutója, kezemben koszorúval és fáklyával, s minden bölcsességen túl az az óhajom, hogy az ocsmány és kegyetlen életharcban ez a kö-

⁴³ Részletes, Kosztolányi nyelvszemléletének 18–19. századi filozófiai gyökereit is feltáró tanulmányban dolgozta fel a témát SZEGEDY-MASZÁK Mihály *Kosztolányi nyelvszemlélete* című tanulmányában, *Alföld*, 1994/8., 46–59.

⁴⁴ *Ábécé a versről és a költőről* = KOSZTOLÁNYI Dezső, *Nyelv és lélek*, Bp., 1990, 489.

⁴⁵ *Ábécé a nyelvről és a lélekről* = *uo.*, 75.

zösség, ez az egyház, ez az egység mennél erősebb, hatalmasabb és diadalmasabb legyen.⁴⁶

Mindez persze csak kiragadott részlet, hiszen a két irodalom-felfogás nyomait körültekintően lehetne (és kellene is) vizsgálni, napjainkig menően – s persze az irodalmon kívül más területekre, mindenekelőtt a zenére is tekintettel lévén, Bartók és Kodály miatt. Kosztolányi példájával csupán arra kívántam felhívni a figyelmet, hogy bármennyire szorul is vissza a nemzeti mozzanat az irodalom tematikájában, az irodalom – hagyományközösségi felfogásának értelmében – mindaddig nemzeti jellegű marad, míg olyan olvasóközönségre számít, amely minden kommentár nélkül azonnal érti, mit is jelent, hogy *több is veszett Mohácsnál*, vagy hogy *nem engedünk a negyvennyolcból*.

⁴⁶ *Mit tegyen az író a háborúval szemben?* = u.o., 629.

Debreczeni Attila
BESZÉDMÓD ÉS IDENTITÁS
A 18. SZÁZAD VÉGÉNEK MAGYAR
IRODALMI NYILVÁNOSSÁGÁBAN

1. Republikanizmus és tudós hazafiság

a) „Tudós Hazafiság”

Az 1780-as évek magyar irodalmában feltűnik egy különös „alak”, a „tudós Hazafi”, aki egy csapásra elfogadottá válik széles körben.¹ A „tudós Hazafi” nem immanens „narratív” hang, hanem egyfajta azonosságtudat szimbóluma, s *nem annyira a textusokban magukban, mint inkább a paratextusokban képződik meg*. Szövegek implikált szerzője és olvasója² egyszerre, s mint ilyen, közösségképző erejű. A „tudós Hazafiak” közössége virtuális, s azért az, mert valójában közösségtudatként létezik, teoretikus szövegekbe írva (mintegy paratextusként).

„Tudgya Exc.ád, hogy az Országok nem tsak karddal ’s fegyveres erővel, hanem egyszer-’s-mind pennával ’s ésszel szereztet-

¹ Vö. minderről dolgozataimat: *Integráció és elkülönülés az 1780-as, 1790-es évek magyar irodalmában* (It, 2002:4, 497–516) és „Tudós Hazafiság” (It, 2001:4, 487–504.).

² Paul RICOEUR, *A szöveg világa és az olvasó világa = Narratívák 2.*, szerk. THOMKA Beáta, Bp., Kijárat, 1998, 28. Az implikált szerző és olvasó kategóriái Wolfgang ISERTől származnak, Ricoeur azonban az eredeti „implicit” helyett az „implikált” fogalmát tartja kifejezőbbnek (l. i. m. 13., lábjegyzet). ISER előbb prózatörténeti műve zárófejezeteként adta közre olvasásfenomenológiai megközelítésének összefoglalását (*The Implied Reader*, London, Johns Hopkins University Press, 1980, 274–294.; a német eredeti 1972-ben jelent meg), majd önálló könyvet szentelt a kérdéskörnek (*The Act of Reading*, London, Johns Hopkins University Press, 1980.; a német eredeti 1976-ban jelent meg). Ezek között lényegi pontokon szövegszerű átfedések is vannak („the literary work has two poles, which we might call the artistic and the esthetic: the artistic refers to the text created by the author, and the esthetic to the realization accomplished by the reader”, 274., illetve 21.).

nek, kormányoztatnak, és tartatnak fenn. Ez nem egyébként, hanem a' Nemzeti Literatúrának, az az, a' Tudományoknak hazai nyelven való virágoztatása által, mehet leg-könnyebben 's leg-tsalthatatlanabbúl végbe. (Mivel-hogy: soha egygy egész Nemzet idegen nyelven tudományra, közönséges világosságra, 's bőltsségre nem juthat.) A' nemzeti nyelvnek el-hagyatásával, el-hagyattatnak a' nemzeti erköltsök, szokások, – a' Nemzetnek egész tulajdona, meg-külömböztető bélyege” – írta Batsányi Forgách Miklóshoz szóló nyílt levelében, 1790 nyarán, az országgyűlés nyelvi vitái alkalmával.³ Nem nehéz ráismernünk ebben Bessenyei programírásainak gondolatmenetére, megfogalmazásaira.⁴ Az utolsó mondat persze már más irányt szab a Bessenyeitől átvett logikának, ahogy arra Szauder József és Bíró Ferenc is nyomatékosan rámutatott.⁵

Bessenyei programírásai nagymértékben kötődnek a század-közép literátusságának a nyelvről való eszmélkedéséhez.⁶ A „tudós Hazafiak” aztán ezt a Bessenyei-programot alakítják tovább: átveszik elemeit és új kontextusba helyezik azokat, miként tette azt Bessenyei is az elődök örökségével. A nyelv szerepének a Batsányi-idézetben is szemlélhető átértelmezése mellett a másik legfontosabbnak tűnő átalakulást az egységes logika szétbomlásában véljük felfedezni. A kor sajtójában, alkalmi költészetében stb. nem a Bessenyei-röpiratok gondolatmeneteire, hanem sokkal inkább gondolatelemeire ismerhetünk. Viszontláthatjuk a kard

³ BATSÁNYI János összes művei, kiad. KERESZTURY Dezső és TARNAI Andor, Bp., Akadémiai, 1960, II. 201. (BJÖM.).

⁴ Vö. NÉMEDI Lajos, *Bessenyei György utóéletéről = Irodalom és felvilágosodás*, szerk. SZAUDER József és TARNAI Andor, Bp., Akadémiai, 1974, 733–763, főleg: 739–750, 752–760.

⁵ Vö. SZAUDER József, *Bessenyei és a fiatal Batsányi = Sz. J., Az estve és Az átlom*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1970, 123–135.; BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., 1994, Balassi, 348–350.

⁶ BENKŐ Loránd, *A magyar irodalmi írásbeliség a felvilágosodás korának első szakaszában*, Bp., Akadémiai, 1960, 247–252.; TARNAI Andor, *Az egyházi értelmiség laicizálódása = A magyar kritika évszázadai*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981, I, 188–195. (I. utána a szemelvényeket is: 196–247.); BÍRÓ Ferenc, *i. m.*, 25–29.; SZAJBÉLY Mihály, *Az anyanyelv helye a 18. századi magyar felvilágosodás haszonelvű világszemléletében*, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*, XXV., Szeged, 1988, 39–56.

és penna kettősségére épülő *érvelést* és az igaz nemesség toposzában rejlő *értékállítást*; a kultúra elhagyatottságát panaszoló *helyzetértékelést* és ebből fakadóan a nemzethalál lehetőségében megtestesülő *fenyegetettség-élményt*; a boldogabb nyugati nemzetek fejlődésében elénk vetülő *mintát* és *kihívást*; szorosan az irodalomra, tudományokra vonatkoztatva pedig a *fokozatosság* és a *hasznosság* követelményének a hangoztatását.

Az egységes logika szétbomlása azonban nem mutat rokonságot a századközepi sajátosságokkal, mert a gondolatlemek önálló létezése nem szétagoltságot jelent, továbbá nem is a Bessenyei-féle program érvénytelenedésére vezethető vissza. Sőt, az átértelmezések mellett (és azok útján) eleve több és hatásosabb, mint valaha. Egyszerűen nincs szükség elismételni mindig a program egészét: az egyes, az adott vonatkozásban szükséges gondolatlemek újramondása vagy újraalkotása (mintegy szinekdochésen) megidéri és érvényesíti azt. A *tudós hazafiság beszédmódja* így sajátosan diffúz egységet képez, hiszen úgy fogalmazódhatnak meg sokszor egymástól jelentősen eltérő álláspontok is, hogy a közösségvállalás ethosza nem sérül. Az önálló életre kelt, de egy odaértett program részének tekintett gondolatlemekben képződik meg ugyanis az a beszédmód,⁷ amely a „tudós Hazafiak” virtuális közösségének identitást ad.

A fentiek értelmében a „tudós Hazafiak” közösségének identitása a „józsefi kor”-ban⁸ két kontextusban vizsgálható és vizsgálendő. A műveltség és irodalom kontextusában a közösség identitástudatát a *tudós hazafiság* beszédmódja építi fel, önmagával egységesen. Ez azonban csak speciális esete a politikai patriotizmusnak, s nem is képzelhető el annak tágabb kontextusa nélkül. A társbeszédmódok azonban különböző nemzet-fogalmakat és identitás-változatokat rejtenek magukban, így a Haza szimbólu-

⁷ A beszédmód fogalmát a cambridge-i eszméletörténészek fogalomhasználata szerint alkalmazzuk (munkásságuk áttekintő értékelését l. HORKAY HÖRCHER Ferenc, *A koramodern politikai eszméletörténet cambridge-i látképe*, Pécs, Tanulmány, 1997, 287–305., valamint KONTLER László, *Az állam rejtelmei*, Bp., Atlantisz, 1997, 13–28., a 20. oldal jegyzetében részletes bibliográfiával).

⁸ L. dolgozatomat: *Egy korszak kijelölése = In honorem Tamás Attila*, szerk. GÖRÖMBEI András, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 65–79.

ma a politika tágabb kontextusában sajátos diffúz egységet alkot, amolyan inkonzisztens konzisztenciaként jellemezhető.

b) Republikánus beszédmód

A „józsefi kor” talán legáltalánosabb, legalapvetőbb politikai beszédmódja a *republikánizmus* volt. „A republikánus szótár egyik központi fogalma (akárcsak a liberálisé) a szabadság, amely e beszédmódban azonban nem egyéni autonómiát jelent, hanem a kormányzásban való részvétel jogát és kötelességét. Akik részt vehetnek és vesznek a közéletben, a honpolgároknak, nemcsak közszolgálatokat kell vállalniuk, de folyamatosan át kell, hogy hassa őket a közszellem, a hősiesség a szabadság, a haza megvédésére a zsarnok vagy a hódítók ellen. E közszellem elsősorban azt jelenti, hogy a közjót az egyéni vagy családi érdek elé helyezi a polgár. A republikánus nyelvhasználat állandó mintája a római köztársasági erényeké, egyik központi vitája az a kérdés, mi az oka a nemzetek nagyságának és hanyatlásának, e vita paradigmátikus elbeszélése pedig Róma bukásának története. Ezen elbeszélés szerint, amint az Sallustiusnál vagy Liviusnál olvasható, mindenekelőtt a fényűző élettel (a luxussal) megjelent új szokások, az ősi erkölcsök elfajulása, a széthúzás (erre Berzsenyi és kortársainak szava a visszavonás volt) és a korrupció, az egyéni érdekeknek a közérdek fölé helyezése volt a bukás oka.”⁹

A korcsosulás és hanyatlás gondolata a republikánizmus alapvető tételével, az egyéni szabadsággal mint a kormányzásban való részvétel jogával és kötelességével kapcsolatos: a közösség ugyanis védtelen, ha tagjai elkorcsosulnak. A haza védelme mind a külső ellenség, mind a zsarnok ellen kötelesség. Eme alaptételre a republikánus nyelvhasználat két fontos témája és

⁹ TAKÁTS József, *Politikai beszédmódok a magyar 19. század elején. A keret*, IJK, 1998/5–6, 669. A republikánizmusról magyar nyelven I. Quentin SKINNER, *A szabadság és honpolgárság két rivális hagyománya. Világosság* 1995/10, 21–33., főleg 25–33.; HORKAY HÖRCHER Ferenc, *A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban = A skót felvilágosodás, szerk. uő, Bp., Osiris, 1996, 310–313.*

érvelési módja épül, amelyek az 1780-as, 1790-es évek fordulóján különös aktualitással bírtak. Politikai jellegük azonossága mellett azonban egészen eltérő körben voltak érvényesek, a korszak más és más összefüggésrendszerébe illeszkedtek. Az egyik, az *ősi alkotmányra hivatkozás*¹⁰ a II. József elleni sérelmi politika nyelveként jelenik meg, a másik, a *dinasztikus heroizmus* a II. József által vívott török háború egységes támogatottságát nyilvánítja meg, vagyis az előbbi II. József ellen irányul, az utóbbi demonstratívan kiáll mellette (ezekről később részletesen szó lesz).

A korcsosulás és hanyatlás témája egyébként régóta virulens, összefonódik a vera nobilitas gondolattal¹¹ éppúgy, mint a Querela Hungariae toposzával,¹² s a luxus problémája kapcsán újonnan kibontakozott vitával.¹³ A „józsefi kor”-ban aztán különös hangsúlyt kap azáltal, hogy az élet alapvető keretei rendülnek meg viszonylag széles körben, és alapvető értékek támadatnak vagy kérdőjeleződnek meg. Az ősi erények elkorcsosulása, az elpuhultság és luxus, a szokásokból való kivetkőzés, a belső egyenetlenség (visszavonás) szétziláló erői mind-mind elevenbe vágó aktualitások, amelyek a magyar nemzet pusztulásához vezethetnek. A város–falu szembeállítás eme ellentét térbeliesítésének

¹⁰ Takáts József ezt önálló beszédmódként említi idézett tanulmányában, véleményünk szerint azonban maga az ősi alkotmány olyannyira központi szerepet tölt be a republikánus nyelvben, mint a közösség folytonosságának lététéményese, hogy nem célszerű arról leválasztani. Ez az érv egyébként magától Takáts Józseftől származik. Ő ugyanis dolgozatom egy korábbi változatára nézve, amelyben mind az ősi alkotmányra hivatkozás, mind a dinasztikus heroizmus önálló beszédmódként szerepeltek, ugyanezt jegyezte meg, csak a dinasztikus heroizmusra. Logikáját (és megtisztelő segítségét) köszönettel elfogadtam, de csak mindkettőre együttesen tudom alkalmazni, minthogy egy politikai helyzet két különböző vetületével kapcsolatosak.

¹¹ Vö. TARNAI Andor, *Extra Hungariam non est vita... (Egy szállóige történetéhez)*, Bp., Akadémiai, 1969, 86–92.

¹² Vö. IMRE Mihály, *„Magyarország panasza”: a Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995.

¹³ L. erről BÍRÓ Ferenc, *A fiatal Bessenyei és íróbarátai*, Bp., Akadémiai, 1976, 259–298.

tekinthető. A nemzetek emelkedésének és hanyatlásának általános magyarázata Róma példáján keresztül ugyancsak az intő-önértelmezés lényegi vonatkozása.

„Hol vagytok Nemes Elődink! bámúljatok: íme / A' körmös Keselyűk' fajzati, gyáva Galamb! – / Véreitek nagy véretek szégyenlik! el-hagyták / Nyelvetek'; – erköltstök' rég' temetőre vivék! / Mente, bajúsz, dolmány, öv, kalpag – röllok el-oszlott, / Kortsosodottak; egészsz aszszonyi módra puhák. –”¹⁴ A példák számosak, Baróti versét inkább csak azért emeltük ki ezek közül, mert a *Magyar Museum* első, programosan szerkesztett számában kapott helyet, ahol Batsányi visszavonást ostromozó *Bévezetése* is. A II. kötetet pedig Batsányi *Serkentő válasz Virág Benedekhez* című költeménye nyitja, amely a beszédmód reprezentatív szövegének tekinthető (s nem sokal ezután kapott helyett Baróti utóbb nagy hatást kifejtett *A' le-dőlt Diófához* című verse).¹⁵

c) Szemléletmódok különbségei

A republikanizmus politikai nyelvének a szabadság és közösség fogalmainak értelmezése mellett tehát lényegi eleme a korcsosulás és hanyatlás képzete. A republikánus beszédmód e jellegzetessége éppen ellentétes szemléletű, méghozzá a legáltalánosabb szemléleti jegyekben, a tudós hazafiság beszédmódjával. Ez utóbbi jövőképe a tudományok kiteljesítésének, kiteljesíthetőségének jegyében fogant, ami az emberiség és benne a nemzet fokozatos tökéletesedését jelenti. Itt éppen az képviseli az értéket, ami a másikban a bukás oka: a régi értékek helyébe a modern kor új értékeinek állítása, a tudás, a földi javakkal való élés, a kifinomultság, egyszóval a civilizáció kiteljesedése. E perfekcionista

¹⁴ BARÓTI SZABÓ Dávid, *MÉLTÓSÁGOS BÁRÓ ORCZY LŐRINTZ GENERÁLIS ÚRRÓL* (MM. I. 1., 28–29.).

¹⁵ E beszédmódhoz gazdag példaanyagot szolgáltat MEZEI Márta könyve (*Történet szemlélet a felvilágosodás irodalmában*, Bp., Akadémiai, 1958, 61–91.).

szemléletmód¹⁶ nem hozható közös nevezőre a republikanizmus jellegzetesen ciklikus világfelfogásával.¹⁷ (A tudós hazafiság beszédmódja közeli rokonságban van azzal a nyelvhasználattal, amely a csinosodás – esetleg csiszoltság, pallérozottság – nyelvének nevezhető.¹⁸ Véleményünk szerint azonban nem tekinthetők azonosnak, a csinosodás nyelve mintegy folytatója a tudós hazafiság beszédmódjának.¹⁹)

Republikanizmus és tudós hazafiság ugyanakkor igen jól megfér egymás mellett, szemléleti formáik végső értelembeni összeegyeztethetlensége nem zárta ki párhuzamos használatukat, akár egy szövegen belül sem.²⁰ Voltak ugyanis olyan mozzanatok, amelyek összekapcsolták és egymás mellé rendezték e beszédmódokat, hozzá kell azonban tenni, hogy ez az összerendezés a tudós hazafiság mentén jöhetett csak létre, s hogy a

¹⁶ Erre nézve I. Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1942, Harvard University Press, 208–226. (VII. The principle of plenitude and eighteenth-century optimism); Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié de XVIII^e siècle*, Paris, 1963, 737–786. (XII. Nature et progrès); Georges GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, 310–332. (Progrès; e fejezet a fejlődés fogalmának kialakulását végigkísérve a tökéletescdés szemléletét is elemzi.)

¹⁷ Vö. CSETRI Lajos, *Nem sokaság, hanem lélek*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986, 65–69.

¹⁸ Vö. KONTLER László, *i. m.*, 188–208., ahol a téma részletes, elsősorban angolszász szakirodalmát is megtalálhatjuk. Takáts József Kontler László alapján használja a fogalmat a 18. század végi magyar irodalomra nézve.

¹⁹ Már az elnevezés is egyértelműen Kármán József nevezetes szövegét asszociálja, s ez a kapcsolat Takáts József értelmezésében explicitté is válik. *A nemzet csinosodása* és a hozzá hasonlatos szövegek azonban nem kizárólag csak a tudós hazafiság nyelvét beszélik, sokkal inkább az attól való távoldás dokumentumai.

²⁰ „Hol vagynak most ama' híres Nemzetek, kik neveknek fényességével hajdan az egész Világot bé-töltötték? Micsoda most az emberi böltsességnek néhai széke, Athéna' ditsó várossa? Hová lett a' régi Rómának rettentő hatalma? – *Nyelvvel együtt virágozott szerentséjek, nyelvvel együtt el-fogyatkozott!* 's hogy-ha még fenn-vagyon a' nevek, hogy-ha még ma-is tisztelettel emlékezünk róllok: ezt majd tsak-nem egyedül azon egynéhány Böltsceiknek köszönhetik, kik, mint a' Tudományoknak, Jó Ízlésnek, 's Böltsességnek ugyan-annyi Mesterei, halhatatlan munkájuk által az egész Emberi Nemzetnek oktató példájivá tették őket.” (BJÖM. II. 255–256.)

szemléletmódok alapvető ellentéteit nem szüntette meg és nem takarta el. Az egyik ilyen közös pontot a „kard” és a „penna”, vagyis a vitézi és a civil értékrend egymásra vetítése jelenti.²¹

A tudósság civil értékeinek a középpontba állítása ugyanis, mint láthattuk, nem feltétlenül jár együtt a vitézség tagadásával, sőt a vitézség elfogadtatik alapvető értéknek részben történeti távlatban, részben az adott aktuális helyzet vonatkozásában. Az ősi, vitézi erények pusztulása fölötti kesergés így egy másik összefüggésben is értelmet nyer, csak abszolút értékből helyi értékke minősül át. Ehhez kapcsolódik a másik közös pont, a nemzet pusztulásának fenyegető lehetősége. Az elpuhultság, a vitézi erények kivészése a republikánus érvelésben szükségszerűen vezet a hanyatláshoz, e hanyatlás azonban a tudós hazafiság érvelésében kivédhető, ha a tudományokban való vitézkedés lép a helyébe.

d) *Res publica litteraria*

A két beszédmód tulajdonképpen zavartalan együttélésének lehetősége leginkább mégis érvényességi körük különbözőségéből fakad, s ez még akkor is igaz, ha mindkettő a patriotizmus egyik formájaként értelmezhető. A *tudós hazafiság* csak a tudományok világára vonatkozik. Ez a közösség (szigorúan csak a tudományok világában érvényesen!) egy modern *communitas*-eszme szerint épül fel: tagjai születési előjogoktól függetlenül egyenlők, a belső kiválasztódásban az egyéni érdemek a meghatározóak, a hierarchia nem örök és öröklötten tekintélyelvű, vagyis egy igazi *res publica litterariáról* van szó.²²

Ahogy a szabadkőművesség a társadalom tagolódásától eltérő tagoltságot valósított meg a titkos páholyok korlátozott nyilván-

²¹ Vö. KULIN Ferenc, *Nemzet-eszme és nacionalizmus* = K. F., *Közelítések a reformkorhoz*, Bp., Magvető, 1986, 369–378.; TARNAI, *Extra Hungariam...*, i. m., 29.

²² Vö. BENE Sándor, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999, 60–66.

nosságában, úgy a „tudós Hazafiak” virtuális közössége is egy más közösségeszme jegyében formálódott, nem titkosan ugyan, de a tudományok világának szintén korlátozott, a társadalmi hierarchiától lényegileg elhatárolt terében. E modern communitas-eszme tehát nem direkt politikumként, közjogilag, társadalomfilozófiailag artikulálódott (pontosabban: nem a tudós hazafiság artikulálta így), hanem csak annak mintegy előalakjaként, korlátozott körben, irodalmi-kulturális eszmeként.

A tudós hazafiság jelzős szerkezete azonosító viszonyt rejt magában: a hazafiság a tudósságban áll, a tudós pedig ab ovo hazafi. Ugyanakkor nincs szó a hazafiság hagyományos formáinak leváltásáról sem, a tudós hazafiság nem azok helyébe lép, hanem azok mellett tűnik fel, mégpedig azért, mert más és más körben érvényes patriotizmusokat feltételeznek, a Haza szimbólumában más és más közösségi identitásokat megjelenítve. Ennek oka pedig az, hogy a „tudós Hazafiak” virtuális közössége csak a művelődés és az irodalmiság viszonylatában érvényes, míg a patriotizmus ennél tágabb körű, hiszen általában politikai közösségtudatot rejt magában. Vagyis e tágabb viszonyrendszerben szemlélve a *tudós hazafiság* jelzős szerkezetet, azt állapíthatjuk meg, hogy a „tudós” jelző szűkítő értelmű.

A res publica litteraria modern közösségtudata így a patriotizmus korlátozott körben érvényes, speciális formáját alapozza meg. A „tudós Hazafiak” identitása tehát szükségszerűen más, politikai természetű identitásokkal együtt tűnik fel, megragadása is e kontextusban képzelhető el. Más szempontból, az identitások (politikumot is magában foglaló) hálózata felől nézve azonban éppen hogy fordított a viszony. A tudós hazafiság kulturális alapmintákat rögzít, s ilyen értelemben predomináns identitásként értelmezhető. S minthogy e beszédmódban az európai civilizáció-eszme érvénye, mint látni fogjuk, még töretlen, így a res publica litteraria közösségtudatát e vonatkozásban is el kell válasszuk a haza szimbólumában formálódó, modern értelemben vett nemzettől mint politikai identitástól.

2. Politikai filozófia és nemzettudat-változatok

a) Törvénytörvényezés

Kazinczy írja Prónay Lászlónak címzett, 1790-es Hamlet-ajánlásában: „ki ne fakadozzon örömsikoltozásra, midőn elroncsolt, eltaposott nemzetünk ismét felemeli a porból a fejét és visszavévén nyelvét, ruháját és szokásait, az lesz, amik dicső eleink voltak; az lesz, amiről ezelőtt fél esztendővel a gyenge hit álmodni sem bátorzkodott; egy szabad nemzet, egy tulajdon törvényeivel, nyelvvel, ruhával bíró nemzet, egy oly nemzet, melynek minden tagja fegyvert viselni született és kész óltalmazója hazájának és királyának.”²³ Az idézett szövegrész a republikánus beszédmód illusztratív példája lehet, olyan világosan és egyértelműen fűzi fel egy száltra a beszédmód alaptételeit.

Ugyanakkor az is feltűnő, hogy ugyanebben az időben, az *Orpheus*-ban milyen nagy szerepet kap a rousseau-i *törvényhozó*. Kazinczy fordítást közöl a lengyel alkotmánytervből,²⁴ éppen a nagy törvényhozók (Mózes, Lükurgosz, Numa) példáit kiemelő részt, két hosszú folytatásban adja II. Frigyes *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* című munkája fordítását,²⁵ s fordítja a *Társadalmi szerződést* is.²⁶ Kazinczy szerkesztői célzatossága egészen egyértelmű, különösen ha tudjuk, hogy egyébként néha a nyomdászra hagyatkozott a cikkek sorrendjét illetően.²⁷ Rousseau-fordításai jelentőségére egyébként

²³ KazMűv. I. 720.

²⁴ *Orpheus* I. 1., 90–99.

²⁵ *Orpheus* II. 1., 41–67. és II. 4., 312–354.

²⁶ Maga említi a Fáy-beszédhez írott kommentárjának a *Hadi és Más Nevezetes Tudósításokhoz* küldött változatában: „indíttatok reá valakit, hogy Rousseau-nak *Contrat-Social*-ja mellé, mely kezeim közt vagyon munkában, fogjon az *Emberké' Hasonlatlansága felől írtt bétses munkájához* is”. (KazLev. II. 45.) 1793-ban már készen levőként említi (vö. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei. Levelezés, i. m., 17.*).

²⁷ Döme Károlynak írja 1791 április 1-jén: „a' rendválasztást egészen a' betűszedőre bíztam; nem lévén sem elsőség, sem megvetés abban, hogy egykik darab a' másiknál előbb tétetik.” (KazLev. II. 182.)

külön is felhívta a figyelmet.²⁸ A *Társadalmi szerződést* nem sokkal később Szentmarjay Ferenc fordította le teljes egészében magyarra, ez azonban kéziratban maradt,²⁹ Czindery Pál pedig latin fordítást készített belőle.³⁰ Hajnóczy József államelméleti gondolkodására ugyancsak jelentős hatást gyakorolt a rousseau-i mű.³¹ Báróczi Sándor a *Védelmetett magyar nyelvben* emlegette Rousseau „legislativa ideáját”, mint amelyek az emberi nem boldogságára szolgálnak.³²

A törvényhozó, a törvénykezés amúgy is kitüntetett helyen állt a kor gondolkodásában, különös tekintettel az angol példára. Kazinczy az *Orpheusban* (csak betűkkel jelölt szerzőtől) Anglia és Magyarország törvényeit összehasonlító írást publikált,³³ Aranka György hasonló tárgyú könyveket adott ki,³⁴ a *Mindenés*

²⁸ „Olvassa meg a' kinek esze és szíve van Orpheusom bé-vezetését, olvassa meg pag. 90 azt a' mit Rousseauból fordítottam, és azt a' mit Kallós által fordítottam Illevetiusból; – olvassa-meg tulajdon gondolkozásomat Orpheusom II-dik kötetében a' Lélek halhatatlansága felől, 's látni fogja ki vagyok, 's áldani fog, ha én már régen nem leszek is.” (Kazinczy Aranka Györgynck, 1790. március 25., KazLev. II. 52., vö. még az idézett Fáy-kommentárt, KazLev. II. 45.; valamint SZAUDER József, *Kazinczy útja a jakobinus mozgalom felé = A romantika útján*, Bp., 1961, Szépirodalmi Könyvkiadó, 130–134.)

²⁹ L. *A magyar jakobinusok iratai*, kiad. BENDA Kálmán, Bp., Akadémiai, 1957, I. 975–995.

³⁰ L. KÓKAY György, „*Olim omnis homo natus est liber*”. *A Contrat social latin nyelvű kiadásának terve 1792-ből*, Magyar Könyvszemle, 1995, 176–178. A cikk Szinnyei alapján Czindery Lászlóval azonosítja a fordítót, de a somogyi alispán nem László, hanem Pál volt (vö. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei. Költemények 4.*, kiad. SZILÁGYI Ferenc, Bp., 1994, Akadémiai, 456.)

³¹ Vö. BÓNIS György, *Hajnóczy József*, Bp., 1954, Akadémiai, 173–188. Hajnóczy alkotmányterveit német és latin kéziratos röpiratokból (I. *A magyar jakobinusok iratai I., i. m.*, 46–60, 61–88.), valamint 1791-ben, Pozsonyban, névtelenül megjelent traktátusából ismerhetjük (I. *A magyar jakobinusok iratai I., i. m.* 365–389.). Ez utóbbit Pálffy Lipót csongrádi főispán 1793-as jelentése szerint „mindenki olvasta és nagy hatása volt” (*A magyar jakobinusok iratai I., i. m.*, 365.).

³² I. m., 53.

³³ *Orpheus* I. 4., 327–342. A szerző gróf Török Lajos.

³⁴ *Anglus és magyar igazgatásnak egybevetése*, Kolozsvár 1790, vö. KazLev. II. 136.; *Az igazgatás formáiról és az uralkodók kötelességeiről egy próba II. Fridrik prussiai király munkái közül. Franciából*, Kolozsvár, 1791.

Gyűjteményben az angol szabadságjogokról, II. Frigyes törvényeiről és Montesquieu *Törvények szelleme* című művéről jelent meg ismertetés.³⁵ A Martinovics-féle szervezkedés második kátéja pedig teljes egyértelműséggel fogalmazta meg a természetjogon alapuló egyenlőség elvét, amelyen a modern nemzet fogalma is épül.³⁶

Vajon egy nyelvet beszélnek-e mindezek a szövegek, amelyek korcsosulásról, törvényszabásról, hazáról és nemzetről szólnak, látszólag fölöttébb egybehangzóan? Vajon hogyan értsük Péczeli Józsefet, akinek II. Frigyes nyomán írt *A Haza szeretetéről s a jó Hazafjajknak kötelességeikről folytatott Levelezés Philopatrós és Commodus között* című könyvében ezt olvashatjuk: „a Jó-Hazafn érték én olyan embert, a ki a maga életének változhatatlan regulájává tette azt, hogy valami tőle ki telhetik, mindenkor szolgáljon annak a *Köztársaságnak*, mellynek tagjai közé számlálja magát?”³⁷ Vajon a Haza és a Köztársaság egyet jelent-e itt és a kor más szövegeiben? Nyilvánvalóan nemleges választ kell adnunk, s feltennünk azt a kérdést, hogy miért a konfúzió. Miért nem különülnek el az egyes össze nem egyeztethető communitas-fogalmak mentén önálló beszédmódok?

b) *Communitas és Haza*

A törvényesség, a törvényszabás és a szerződés-elmélet a korszak alapvető témája, s nemcsak a republikánus beszédmódban. Em-

³⁶ *MindGy.* 1790. III. Negyed, 293–295.; 1791. V. Negyed, 152–156.; 1790. IV. Negyed, 184–192. és 193–204.

³⁷ „Kérdés. Mikép hivattnak a' polgári társaságnak tagjai?

Felelet. Polgárok; minden egyb nevezet vagy privilégium, mint király, gróf, zászlós ur (báró), nemes, pap, 's a' t. törvénytelen és vétkes, mellyek tudni illik a' társaságbéli szerződést sullyosan meg sértik.

Kérdés. Miben áll ezen társaságbéli szerződés?

Felelet. Ez a' következő ki mondásban foglaltatik: Mi a' polgári társaságnak tagjai testi és értelembeli erőnkkel akarunk minden nyomat [ta]tásinknak ellent állani, és egymásnak természetli jusaiért, mint a' szabadságért, a' tulajdonért, az életért és az egyenlőségért kezesei lenni.” (Benda I. 1021.)

³⁷ Győr 1788., idézi BÍRÓ Ferenc, *Péczeli József = i. m.*, 432.

líthetjük a felvilágosult kormányzás nyelvének nevezett beszéd-módot is,³⁸ amely a republikanizmussal szemben természetjogi alapozású volt, s így modern politikai nemzet-eszmét is konstituálhatott (l. pl. Hajnóczy József írásait). Mégsem volt képes komoly alternatívaként megjelenni a republikanizmussal szemben, főleg mert a felvilágosult kormányzás politikai nyelve az állam-rezonhoz, s nevezetesen II. József személyéhez, uralkodási szisztémájához való kötődése miatt ekkor, erőteljes jelenléte és hatása ellenére is, bizalmi deficittel küszködött. A modern politikai *communitas*-fogalom így maga is a republikánus beszédmódban épült fel, illetve – annak mintegy előalakjaként – a tudós hazafiság *res publica litteraria* eszméjében. Ez magyarázza, hogy a „józsefi kor”-nak republikanizmus és tudós hazafiság a két domináns beszédmódja.

A republikanizmus a legkülönbözőbb *communitas*-eszmék megnyilvánítására alkalmas: a római polgár, az itáliai városállamok polgára, a rendi *natio* tagja és a rousseau-i *citoyen* egyaránt otthonos benne.³⁹ „Citizenship, as the derivation of the word suggests, began with the experience of intimate participation in a small political entity. The intense identity this participation fostered became, after many vicissitudes, the basis for many if not most broader identities.”⁴⁰ A republikanizmus tehát mindenfajta patriotizmus archetípusaként funkcionált, amiből következően a benne központi szerepet betöltő Haza inkább szimbólum, mint fogalom: *a közvetlen részvételre épülő politikai szerepvállalás szimbóluma*. Fogalommá akkor válik, ha a politikai filozófia adott helyen és időben pontosan artikulálja a szimbólumban megjelenített *communitas*-eszmét.

Vizsgált időszakunkban leginkább a rendi *natio* nemzet-fogalma szólalt meg a republikanizmus nyelvén, hiszen a történeti jogon alapuló nemesi szabadság alapvető meghatározása éppen a kormányzásban való részvétel joga és a haza védelmének kötelessége volt. A Haza így aktuálisan a nemesek köztársaságát

³⁸ Vö. TAKÁTS, *i. m.*, 675.

³⁹ Vö. John ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982, 102.

⁴⁰ *Uo.*, 93.

jelentette. Ugyanakkor azonban megjelent olyan értelmezése is a *communitas*nak, amely már nem a rendi natióval azonosította, hanem az emberek eredendő egyenlőségének elve alapján szélesebben értelmezte azt, utaljunk csak Hajnóczy Józsefre és a kor néhány más radikálisan felvilágosult társadalomfilozófusára,⁴¹ illetve a literátorok közül elsősorban Kazinczyra és Batsányira.⁴²

Ez az átértelmezés azonban felvetette az új *communitas*-eszméhez kötődő identitás(ok) megképzésének igényét is: az új közösség-eszme csak akkor életképes, ha közösség-tudatként is tud funkcionálni. A politikai filozófia elvontsága nem átélhető, az eszmének narratívák és szimbólumok kulturális alakzataiban, a mindennapok reflektálatlan világába simulva kell megjelennie, hogy identitást teremtsen. Olyan identitást, amely alternatívát képez a rendi *natio* fogalmához kötődő, virulens politikai identitás-változatok hálójában, miközben azokból építkezik. Az „üres hely” betöltésre várt.

3. Versengő identitások

a) Rendi identitás

Az *ősi alkotmányra hivatkozás* érvelésmódja szerint „az alkotmány, a *constitutio* nem az éppen élő nemzedék tulajdona, amelyet az, ha jónak látja, megváltoztathat, hanem örökség, melyet az ősök hagytak a most élőkre, s melyet csorbíthatlanul kell továbbadni az unokáknak. [...] Az alkotmány nem egyszerűen érvényben lévő jogszabályok együttese, hanem mindenekelőtt az ország szokása. Ez teszi érthetővé, miért azonosítódik e beszédmódban az alkotmány fennállása vagy épsége az ország fennállásával. [...] E politikai beszédmód és a hozzá kötődő hitek teszik

⁴¹ Vö. BÓNIS György, *i. m.*, 204–223. és POÓR János, *Hajnóczy József*, Bp., 1998, 7–31.

⁴² Vö. SAUDER, *Kazinczy útja...*, *i. m.*, 115–141.; BÍRÓ, *i. m.*, 347–362.

érthetővé, hogy mit jelentett a »sérelemi politika« kifejezés: az élő nemzedéknek az a feladata, hogy az alkotmányt és a szabadságot *sértetlenül* megőrizze az unokák számára.⁷⁴³

A korona 1790 tavaszán történt visszahozatala óriási esemény volt, számtalan alkalmi vers született ekkor, az alkotmányosság helyreállása szimbólumának tekintvén a történeteket. Révai Miklós éppúgy verset ír a koronaőrző bandériumokhoz, mint Horváth Adám; Sáróy Szabó Sámuel Trenck gróf magyarokat üdvözlő versét fordítja le,⁴⁴ Kazinczy pedig, aki maga is tagja az abaúji bandériumnak,⁴⁵ mindezeket leközi az *Orpheusban*. Péczeli József és mások ugyancsak versben köszöntik (magyarul és latinul) a koronát, önálló nyomtatványban és a *Mindenes Gyűjtemény* hasábjain.⁴⁶ Péczeli József,⁴⁷ Enessei György,⁴⁸ Weszprémi István a koronáról értekeznek, ez utóbbi tudományos igényvel, Kazinczyval is disputálva.⁴⁹ Weszprémi műve rövid változatban először a *Hadi és Más Nevezetes Történetekben* lát napvilágot,⁵⁰ majd a *Magyar Museum* a részletes kidolgozást közli.⁵¹ Decsy Sámuel 1792-ben történeti érdekű könyvet ad ki a koronáról, amellyel egy évvel később Katona István száll vitába.⁵²

⁴³ TAKÁTS, *i. m.*, 672–673.; vö. KONTLER, *i. m.*, 111–125. „Az ősi alkotmány híveinek szemében – így látta Pockock Coke és kortársa, John Davies példája alapján – a törvények pusztá fennmaradása annak bizonyítékául szolgált, hogy azok az idők próbáját kiállva minden változtatás célszerűségét legáltalábbis kétségbe vonják, s e törvények egyúttal örök időktől fogva létező szabályokként tűntek fel – azzal a logikával, hogy bár feljegyzésük a történeti idők műve, a szokás, melyet ekkor rögzítettek, »felmérhetetlenül ősi-előírásokat ölel fel.» (KONTLER, *i. m.*, 112.)

⁴⁴ *Orpheus* I. 3. 218–223; II. 2. 199–204; II. 1., 6–15.

⁴⁵ *KazMűv.* I. 329.

⁴⁶ *MindGy.* 1790. III. Negyed, 279–283., 327–330.; IV. Negyed, 52–55.

⁴⁷ *A' Magyar Koronának formája 's viszontagságai. Az Asszonyok 's gyermekek kedvéért készítette P. J., Komárom, 1790.*

⁴⁸ *MindGy.* 1790. IV. Negyed, 165–168.

⁴⁹ *L. KazLev.* II. 319–326.

⁵⁰ *HMNT.* 1790. II. szakasz, 812–816.

⁵¹ *MM.* II. 2., 229–251. és II. 3., 365–380.

⁵² DECSY Sámuel, *A' magyar szent koronának és az ahhoz tartozó tárgyaknak históriája*, Bécs, 1792; KATONA István, *A' magyar szent koronáról doct. Decsy Sámuelről írott Históriajának meg-rostálása*, Buda, 1793; vö. BIRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, *i. m.*, 143.

Kazinczy az *Orpheus* II. kötete 3. számának nyitóközleményeként hozza Zichy Károly országbírónak a diétán mondott üdvözlőbeszédét: „El-érte mai napon a' Nemes Haza azon fő-tzélját, mellynek gyakorlásától huszon-öt esztendőknék forgása alatt elrekesztetvén, innen naponként nevedő fájdalmat, egyedül a' jó kívánságnak, és reménységnek gyámolával támogatni kéntelenítetett. El-érte mondám: a' midőn mai napon azon Nemes Magyar Hazánk maga Tagjait, ezen Ország Köz-Gyűlésében, Ősi szabad Vokssal hajdani Magyar-dísszel egybe-gyűlve, kinek-kinek maga Törvényes Rendét, és Szabadságát vissza adattatva, és mindnyájokat, édes Magyar Eleink példájával, a' Köz-jónak munkálására, egy Szívvel egy Lélekkel fel-készülve látja.”⁵³ A továbbiakban is jellegzetesen az ősi szokásra és törvényekre hivatkozás konvencióit variáló beszéddel nagy hasonlóságot mutat Károlyi Antal még 1784-ből való beszéde, amelyet Batsányi a *Magyar Museumban* közölt.⁵⁴ Az „édes Hazánknak arany szabadsággal virágzó törvénnyei”-re való hivatkozás lényegében teljes egyetértésre talált a korabeli közvéleményben, a példák száma a végtelenségig szaporítható volna,⁵⁵ ritka az olyan ellenvélemény, amelyet Verseyhy Ferenc képviselt *A' magyar Hazának anyai Szózatya* című költeményében.⁵⁶

⁵³ *AZ ORSZÁG BÍRÁJÁNAK GRÓF ZICHY KÁROL ÚR Ó EXCELLENTZIÁJÁNAK BESZÉDE, Melly az Ország Gyűlésére öszve-sereglett Méltóságokat 's a' Második Tábla Követjeit Budán Rák 10dikén 1790ben idvezlette. (Orpheus II. 3., 209–210.)*

⁵⁴ „Én úgy vélem, Tek. Rendek! hogy főbb boldogságink közzé számlálhatyuk azt, hogy még Isten' jó-vóltából hajdani törvényes szokásunk szerint, mi-magunk (a' kik egymást közelebbből ismérjük) választhatunk köz dolgaink' el-rendelésére elől-járókat 's kormányozókat, ügyeinknek tökéletes és serényebb el-végzésére alkalmas bírákat az el-intézett dolgoknak végbe-vitelére gyorsan-teljesítő tiszt-viselőket.” (MM. II. 3., 304–305.)

⁵⁵ L. pl. Telesi József beszéde az *Orpheusban* (II. 1., 16–36.), Batsányi Wieland-fordítása (BJÖM. II. 238.) stb.

⁵⁶ „...durva szabások ; állnak Törvényünk' szent nevezettye alatt: ; melly bal itéleteket rakogat vállára Nemünknek ; a' csak azért kedves, mert ezer évi, szokás.” (*Verseyhy Ferenc kisebb költeményei*, kiad. CSÁSZÁR Elemér és MADARÁSZ Flóris, Bp., Franklin, 1910, 54.) Itt is inkább a törvények egynémelyikének a tartalmával van problémája, mint az elvvel magával (vö. BÍRÓ Ferenc, *A „tudományok”, a nemzeti nyelv és az eredetiség*, Palócföld, 1995, 480.).

„Marczali Henrik nagyon fontos megjegyzése szerint az ősi alkotmányra hivatkozás politikai nyelvét abban a formában, ahogyan a 19. század első feléből származó szövegekben találkozzunk vele, csak a 18. század végétől kezdve használták. Mint írja, korábban egyes jogokról, kiváltságokról, törvényekről beszéltek, s a *constitutio* olyan fogalmát, amely az alkotmány egész építményét jelenti, nem ismerték. »Az egész, mint alkotás, csak akkor állt a rendek előtt, midőn II. József nem az egyes törvényeket, hanem ezek összességét támadja meg.« Mindazonáltal nyilvánvaló, hogy e politikai beszédmód gyökerei abba a szokásjogi gyakorlatba és felfogásba nyúlnak vissza, amely a *Tripartitum*ban összegződött.”⁵⁷ Az érvelésmód tehát a lehető legjellegzetesebben a rendi *natio* nemzettudat-változatát foglalja magában. Használata mégis általánosan elterjedt volt: az adott helyzetben és vonatkozásban a legtöbbször számára szükségszerűnek tetsző sérelmi politika egy hagyományos érvrendszer elemeit használta fel és forrasztotta egységbe.

Magyarországon, a XVIII. század végén tehát a *rendi natio-eszme* az általános. A közösségképző tényező e változatban *történeti jogi* természetű, a „Mi-tudat” határvonalait a joghoz és a hatalomhoz való viszony rajzolja ki. A magyar rendiség Kézai Simon által összedolgozott sajátos öntudatában „a *natio* »ősisége«, régi dicsősége és Pannóniára való »történeti joga« szerves gondolati egységet alkotott a nemesség társadalmi különállásának »történeti jogával« és »alkotmányjogi« igényeivel s az önmagáról alkotott erkölcsi ideálkép historizálásával [...] Vajmi kevés szál fűzte magához a magyar »nemzetiséghez« is, hiszen e teóriában éppenséggel a magyar *nemzet* túlnyomó többségének a közösségi tudatból való elméleti kirekesztése volt a lényeg.”⁵⁸

⁵⁷ TAKÁTS, *i. m.*, 674., a vonatkozó jegyzet: „Marczali Henrik: [Az 1790/91-iki országgyűlés] Bp., 1917, 110.” Emellett érvelt ECKHARDT Ferenc is, az 1792 és az 1832/36 közötti országgyűlési naplók anyagára hivatkozva: „Az ősi alkotmány 1790-től kezdve válik sokszor ismételt jelszóvá.” *A szentkorona-tan története*, Bp., 1941, 254.

⁵⁸ SZÜCS Jenő, *A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti látószövege* = Sz. J., *Nemzet és történelem*, Bp., Gondolat, 1974, 94., vö. 26.

b) Dinasztikus identitás

A *dinasztikus heroizmus* érvelésmódja a vitézség hagyományos eszményvilágához kötődik, annak elemeit építi egybe. A vitézségnek számos értelmezése alakult ki a századok során, különféle alakváltozatokat öltve,⁵⁹ nemzetkarakterológiába épülve,⁶⁰ toposzokkal társulva.⁶¹ Az a formája, amely a XVIII. század végén politikai nyelvet konstituál, a tereziánus időszakhoz vezethető vissza, egész pontosan a „vitam et sanguinem” mitizálódó öntudatához.⁶² A királynő beszéde és a rendek megajánlása a magyar heroizmus egyik változatának a szimbólumaként rögzült a közösségi tudatban, utóbb számtalan pikturális és irodalmi ábrázolása született (kiegészülve a történelmileg téves, de rendkívül hatásos mozzanattal, vagyis hogy Mária Terézia a beszéd közben felemeli a gyermek Józsefet).⁶³

Ezen érvelésmódban a magyarok vitézségükkel megmentik a királyt és a dinasztitát, így a közjogi összetartozás egyfajta sorsközösségként jelenik meg, újraérvényesítve egyúttal a hagyományos magyar vitézség erényét is. Mindez persze inkább a magyar rendek illúzióját jelentette, mint a két fél közötti tényleges egyensúlyt vagy megegyezést, de ez az érvelés érvényét nem korlátoz-

⁵⁹ Vö. BITSKEY István, *A vitézség eszményének változatai a régi magyar irodalomban* = B. I., *Virtus és religió*, Miskolc, Felsőmagyarország, 1999, 114–132.

⁶⁰ TARNAI, *Extra Hungariam...*, i. m., 11–39.

⁶¹ L. pl. a Propugnaculum Christianitatis toposzát; vö. IMRE Mihály, „Magyarország panasza” i. m., 143–173.

⁶² „Mindenkitől elhagyatva – szólította meg a rendeket Mária Terézia az országgyűlés 1741. szeptember 11-i ülésén –, egyedül a tekintetes rendek hűségéhez, fegyveréhez, az ősi magyar erényhez menekülünk, kérve a tekintetes karokat és rendeket, adjanak mihamarabb tanácsot, és hajtsák végre, a mi szükséges.” (Idézi MARCZALI Henrik, *Mária Terézia*, Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1891, 90.)

⁶³ „Zálog a' Korona: mely hódult népekben / Állandó hívséget nevel a' szívekben. / Mikor cz a' zálog fénylett Anyád' Fején / Dűlő Házatoknak inséges idején: / JÓZSEF! mit tett akkor a' Magyar' hívsége, / Villogó kardokkal kikelv vitézsége? / Érzékeny Anyádnak gördültek könnyei, / Ragyogtak artzáján az öröm' gyöngyöi. / A' mi crónk volt az, mely hartzolt értetek, / Általunk mentődött meg-rendült székeitek” (RÉVAI Miklós, *A' haza térti koronának öröm ünnepe*, *Orpheus* I. 221.; vö. MARCZALI, i. m., 93–96.).

ta. Az 1780-as évek végi török háborúk időszakában még éppúgy ez uralkodik, ahogy nem sokkal később a francia fenyegetettség idején.⁶⁴ A Mi-tudat tehát a külső ellenséggel szemben képződik meg azon egység határvonalai mentén, amely a harcot vívja.

Csetri Lajos⁶⁵ felsorol és idéz Baróti Szabó Dávidtól kezdve Virág Benedeken át Batsányiig (és a fiatalabbakig, pl. Szentjóni, Dayka, Csokonai, Fazekas) jó néhány költőt, író, akik megszólaltatták ezt a nyelvet a költészetben is, de nem lenne nehéz kiégyesítenünk a sort. Említhetjük továbbá a magyar vezérek és győzelmek dicséretét, a Belgrád bevétele alkalmából rendezett ünnepségeket és ezek metszetekkel illusztrált ismertető cikkeit stb.⁶⁶ A szövegek a magyarok vitézségét zengik, de nemcsak azt emelik ki, hogy „El-fut az Hold, 's a' két fejű Sas bé-fészkel helyére”, hanem azt is, hogy a véráldozat viszonzást vár:

Örvendgy, édes Hazám! örvendhetsz, AUSZTRIA! Biztos
Országló páltzád, mikoron Magyar őrzi. Ki-mentett
Tsak nem egész Európának vesztedre fel-esküdtt
S özve-tsatoltt pallossi közül. Vért ontani most-is
Kész értted. Kedveld hívséges Népedet: hozzád
Tett szívességét ne felejtst. A' régi Szabadság
E' nemes-ézésű Nemzet' fő kintse, ne kívánd,
Hogy valamelly tsorbát szenvedgyen benne: Fejének
Választott: szerető tagod' óltalmazad. Az alkut
Egymásnak szentül meg-tartván nem leszen, a' ki
Köz sorsunk' boldogságát meg tudgya zavarni. –⁶⁷

⁶⁴ A „monarchián belüli közös sors vállalása, a Habsburg-ház vezette birodalom iránti háborús körülmények között megerősödött lojalitástudat éppúgy része a kor nemzettudatát kifejező költészeti változatoknak, mint a józsefi intézkedésekkel szembeszegülő nemzeti sértettség-tudat”. (CSETRI, *i. m.*, 24.)

⁶⁵ CSETRI Lajos, *A magyar nemzettudat változatai és változásai a józsefinus évtized költészetében = Magyarságtudatás 1995–1996.*, szerk. DIÓSZEGI László, Bp., Teleki László Alapítvány, 1996, 21–23.

⁶⁶ A *Magyar Kurírban* pl. Laudonról és a vár megvételéről szóló cikkek jelentek meg (*Báró Laudon életének rövid le-írása, 1790. évi Tóldalék*, 8. kk., továbbá: *Belgrádnak utolsó meg-vétele Báró Laudon által*, no. 15–16.; vö. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei. Költemények I.*, kiad. SZILÁGYI Ferenc, Bp., Akadémiai, 1975, 593.).

⁶⁷ BARÓTI SZABÓ Dávid, *A' MAGYAR HÚSZÁROKHOZ* (MM. I. 4., 377.).

Azt is mondhatjuk ezek alapján, hogy „a magyar nemzettudat korabeli változatai között ez az egyik, mely természetes hazájának tekintette a Habsburg Birodalmat, a Habsburg-sas két feje közül az egyiknek a magyarságot vallotta”.⁶⁸ Vagyis a rendi natio eszméjének egyik változataként egyfajta államközösségi nemzettudat-változatot pillanthatunk meg benne, amely az államke-reteket is meghatározó közösségképző mozzanatnak tekinti.

A *dinasztikus heroizmus* érvelésmódját – akárcsak az *ősi alkotmányra hivatkozás* politikai nyelvét – a legszélesebb körben használták ebben az időszakban, tekintet nélkül arra, hogy a benne egész nyilvánvalóan megtestesülő rendi natio eszmével, annak valamely változatával milyen mértékben azonosult vagy nem azonosult valaki. Vagyis lazulni látszik ekkor a nemzettu-dat-változatok hagyománykööttsége (felekezeti és tájegységi kööttsége), a beszédmód pedig lényegében eloldódik attól.⁶⁹ Ennek oka szintén a közvetlen aktualitásban keresendő, akár-csak az *ősi alkotmányra való hivatkozás* esetében: a külső fenye-getettség a sérelmi politizálással egyidejűleg, attól függetlenül jogossá teszi a Habsburg Birodalom iránti lojalitást is, vagyis úgy érvényesíti e másik érvelésmódot, amely az előzővel lényegi-leg ellentétes, hogy nem zárja ki azt.

Az államkeretek közössége, a lojalitás az államot megtestesí-tő királyi hatalomhoz fűződő alattvalói viszony által megképzett identitás a magyar fejlődésben nemigen tekinthető teljesen önál-lónak abban a tekintetben, hogy a magyar rendek az ország tu-lajdonosai voltak, akárcsak a király, így az államhoz való viszonyuk a rendi közösségtudaton keresztül érvényesült.⁷⁰ E közös-ségtudatban elevenen élt egyrészt a „hajdani középkori állam-

⁶⁸ *Uo.*, vö. CSETRI, *Nem sokaság...*, i. m., 58.

⁶⁹ Csetri Lajos több helyütt utal arra, hogy a „kuruc” és „labanc” nemzettu-dat-változatok hagyományosan egybecsnek egyfajta táji (északkeleti és du-nántúli), valamint felekezeti (protestáns és katolikus) megoszlással is. Éppen ebből a szempontból feltűnő, hogy a „józsefi kor” jelentősen megza-varja a hagyományos elkülönülést: a „többé-kevésbé érvényes táji és vallási irodalommegoszlás József évtizedében valósággal az ellenkezőjére fordul-hat”. (CSETRI, *A magyar nemzettudat változatai...*, i. m., 21.)

⁷⁰ Vö. GERGELY András, *A nemzetté válás programjai* = G. A., *Egy nemzetet az emberiségnek*, Bp., 1987, Magvető, 99–100.

keret, *regnum Hungariae* afféle »államnemzetként«⁷¹ és a *Habsburg-monarchia* valós államisága. Anélkül, hogy bármelyik a másik kizárásaként jelent volna meg, korántsem estek egybe. Az eltérő változatokat éppen az egyik (*regnum*) vagy a másik (*dinasztia*) dominanciája képezte meg, a rendi natio eszméjének keretében és adott viszonyok összefüggésében.

c) Etnokulturális identitás

„A' Népeket nem tsak az Országoknak határai választyák-el, 's külömböztetik-meg egymástól. A' gondolkodásnak módgya, az erköltsök, 's úgy neveztetett nemzeti szokások; a' nyelv, a' törvény, a' ruha: ezek tesznek leg-inkább külömbséget közöttük. Ezeken nyugszik, ezek által lántzoltatik-öszve minden-féle Polgári Társaság. Minél nagyobb a' hasonlatosság, annál nagyobb az eggyesség, az erő, 's a' tagok közt egymáshoz-vonszó hajlandóság. Ezeknek meg-vesztegetődésekkel 's zavarodásokkal, bomolni, zavarodni kell annak-is. – A' Nyelv pedig különös természeti jele, bélyege, 's fenn-tartója minden Nemzetnek. Ennek virágzásától, vagy meg-vettetésétől, függ mindenkinek boldog, vagy boldogtalan sorsa”⁷² – írja Batsányi a *Magyar Museum* ügyében, 1791. szeptember 21-én közzétett tudósításában. Azokat a „láncokat” mutatja fel, amelyek egy közösséget összefűznek, vagyis a „Polgári Társaság” belső egységének letéteményeseit. Ezek pedig a törvény mellett a nyelv, a szokások, az öltözet.

A „józsefi kor” közismert témái ezek, különösen az 1790-es országgyűlés idején. Se szeri, se száma a magyar öltözet és nyelv dicséretének, erre nézve számos példát idéztünk már korábban is. Ugyanakkor az öltözetben való túlzott hivalkodás rögtön ellenhatást is szült: a nyelv és irodalom elhagyatottságát panaszolták sokan a hazafiság eme külsődleges jegyeiben való tobzódás láttán. Számunkra azonban most csak annyit a fontos, hogy mindez nemzeti karakterjegyként kezdett értelmeződni a kora-

⁷¹ SZÜCS Jenő, *A nemzet historikuma ...*, i. m., 31.

⁷² BJÖM. II. 255.

beli szövegekben. Hozzávehetjük még a magyar tánc ugyanilyen megítélését, a hagyománymentő gyűjtőprogram kiteljesedését Ráth Mátyás felhívását követően, amely a kulturális primitivizmus európai mozgalmának része volt. De ide tartozik a nemzetkarakterológia régi témája is,⁷³ amely a popularitás szintjein az idegensúfoló szövegekben hagyományozódott régóta.⁷⁴ Elég egyértelműen látszik ebből is, hogy a nyelv, szokások, öltözet stb. által befelé teremtődő egység kifelé határozott idegen-képpel társul.

Az etnikulturális identitás is alapvetően a MI és az ŐK oppozíciós logikája szerint működik, s ez a mozzanat a „józsefi kor”-ban különösen hangsúlyossá válik. „A’ naponként Hazánkba sereglő sok gyűlevész népnek bitang nyelvétől lenyomattatik; ismét majmaik lészünk a’ Németeknek, ’s nyelvünkkel, öltözetünkkel egytetemben nemzeti erköltseinket-is le-tesszük. Ennek a’ maszlagnak most lehet elejét venni” – írja Batsányi.⁷⁵ A *Mindenes Gyűjtemény* cikkében nagyon hasonló megfogalmazást találunk: „Valósággal nagy meg-utálása az egész Magyar Nemzetnek, hogy holmi idegenek egy páltzával bé-jőnek Hazánkba, itt Kelnerekké, Vendégfogadósokká, Kalmárokka lesznek, a’ szegény Magyar Népnek ’sirjával fel-híznak, meg-gazdagodnak, ’s még tsak annyira sem méltóztatják Nemzetünket,

⁷³ Vö. Henry VYVERBERG, *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment*, New York, Norton, 1989, 76–82. (National Character); VÖRÖS Imre, *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*, Bp., Akadémiai, 1991, 211–217.; *Nemzetkarakterológiák*, szerk. HUNYADY György, Bp., Osiris, 2001.

⁷⁴ L. *Közkhöltészet I. Mulattatók* (RMKT. 18. sz.), kiad. KÜLLŐS Imola, Bp., Balassi, 2000, 223–271, 472–474.

⁷⁵ BJÖM. II. 203. Ugyancsak „idegen maszlag”-ról beszél Telekihez írott 1788. november 1-jei levelében is (BJÖM. I. 529.), s nagyon hasonlóan fogalmaz egyik verse jegyzetében, a *Magyar Museum* hasábjain: „A’ többek között a’ végre hozták-bé Hazánkba az Emberi Nemzetnek ama’ seprejét, a’ Svábságot, hogy Népünket a’ föld-mivelésre tanítsa, és (a’ mint a’ Szomszédok mondani szokták) erköltseink durvaságából ki-vetkeztessék!! – – Lchot-e egy szabad-érzésű Hazafinak, sőt önnön magának a’ természetnek, bosszontására nagyobbat gondolni?” – (MM. II. 1., 60.)

hogy nyelvünket meg-tanúlnák.”⁷⁶ Az *Uránia* Bézvezetésében a nyelv „az a' *Végvár*, a' mely az Idegent, míg Idegen, el-tíltt Határinktól, vagy Haza-fivá által változtat”.⁷⁷ Nem kevés további példa lenne még említhető a kor kiterjedt pasquillus-irodalmából is, köztük neves szerzők, pl. Gvadányi József tollából,⁷⁸ ezekben is gyakran feltűnik a megrontás metaforája (amennyiben a magyar nyelv a szűz leánnyal azonosítódik).⁷⁹ Nyilvánvaló e megfogalmazásokban az aktuálpolitikai vonatkozás, a németellenesség, de jól látható az is, hogy az érvrendszer túlmutat ennek „kurucos” karakterén.

Jellegetesen a premodern etnokulturális identitás, a *natio* szemléleti jegyei fedezhetőek fel a fenti szövegekben. „A történelem különböző korszakaiban és különféle társadalmi struktúrákban szerepet játszanak nagyjából körvonalazható közös területen élő nagyobb embercsoportok, amelyek – függetlenül belső társadalmi tagozódásuktól és aktuális politikai szervezeti kereteiktől – közös történelmi múltjukból következően általában legtágabb értelemben vett nyelvi és kulturális összefüggések alapján alkotnak egységet, és összetartozásukat, ti. más csoportoktól való elkülönülésüket (»Mi-csoport«-mivoltukat) specifikusan ez összefüggések szerint tartják számon.”⁸⁰ Mégsem mondható

⁷⁶ *MindGy.* 1790. III. Negyed, 153. L. még ugyanezt a gondolatmenetet Péczeli *Orpheusban* (II. 2., 194–198.) megjelent alkalmi versében is: „Nemzetünk símlődött e' nagy nyavalyában / Hogy idegen volt ő saját Hazájában. / Tsak a' neve volt-meg, hogy Magyarnek hívták, / De a' Haza zsírját idegnek szívták.” (*Köszönet az Ország Rendeihez, Midőn 1790ben Rák Iidikén A' köz dolgok folytatására a' Magyar nyelvet rendelték*)

⁷⁷ *Első folyóirataink: Urania*, kiad. SZILÁGYI Márton, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999, 15.

⁷⁸ Vö. *Külömb-külömb féle jó és rossz szagú virágokkal tellyes kert. Pasquillusok a XVII–XVIII. századból*, kiad. LÓKÓS István, Bp., Magvető, 1989.; vö. BALLAGI Géza, *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Bp., Franklin, 1888. és RÓBERT Zsófia, *Az 1790–91-i országgyűlés pasquillus irodalmához = Irodalom és felvilágosodás, i. m.*, 781–822.

⁷⁹ L. erre nézve RÁKAI Orsolya, *Az eleven kép = Mesterek és tanítványok. Ünnepi tanulmánykötet a hetvenéves Csetri Lajos tiszteletére*, szerk. SZAJBÉLY Mihály, Bp., Magvető, 1999, 212–215.

⁸⁰ SZŰCS Jenő, „Nemzetiség” és „nemzeti öntudat” a középkorban = SZŰCS, *i. m.*, 210.

azonban, hogy itt egy premodern nemzettudat jelenne meg változatlan formában. A nyelv, a szokások, az erkölcsök által meghatározott etnokulturális identitásnak ugyanis megváltozott a helyi értéke: a jelentősége hihetetlen mértékben megnőtt, s általában véve konstitutívva lett. Az etnokulturális identitás egy primer közösség számára eredendően adott létállapotot formalizál a MI-tudat kontrasztív önmeghatározásában (tehát a „van” világára épül), egy másodlagos közösség önmeghatározásában *előbb eszmeként jön létre*, s csak utóbb terjed szét ilyen funkciójában a mindennapi tudat szintjén (tehát a „kell” világára épül).

4. Identitásképzés

a) Politikai és kulturális határvonalak egybeesése

„Ha a’ Magyar Nyelvet hozzuk-bé, állani fogunk: ha a’ Deák Nyelv hozatik-vissza, később vagy előbb el-öl az idegenek özöne, ’s Nemzetünk korts-zürzavar lessz” – írja Kazinczy már idézett kommentárjában, melyet Fáy Ágoston beszédéhez fűzött.⁸¹ A soknemzetiségű állam ténye addig éppen a latin mint államnyelv evidenciáját vonta maga után a közgondolkodásban. A fenti érvelés éppen megfordítja a dolgot: a latin visszahozatalával a magyar nyelv nemzetet megtartó ereje sérülne, s így felmorzsolnák az idegenek. A kor államnyelvi harcai kapcsán igen élesen vetődött fel ez a probléma. A *védelmesített magyar nyelvről* szóló recenziójában írja Batsányi, hogy „eggyik Európai Országnek sints olly nagy szüksége egy *Nemzeti Nyelvre*, mint a’ Magyar Birodalomnak; mivel-hogy egyik sints olly temérdek sok-féle nyelven ’s hiti-valláson lévő népekből össze-alkotva”,⁸² majd Forgách Miklóshoz szóló nyílt levelében így fogalmaz: „Ha egyszer sok-féle, szép, tudós Könyveink lesznek; ha Nyelvünknek illendő betse léssen: majd önként fogják azt még az Idegen-Országbeliek-

⁸¹ I. *Orpheus* I. 2., 160–161.

⁸² BJÖM. II. 210.

is tanulni. Átalláttyák majd a' Horvátok 's Tótok is, hogy tanátsosabb, egy költséges hóltt nyelv helyett azon Nemzetnek élő nyelvét tanulniok, 's ügyöket rajta folytatniok, mellynek koronája 's védelme alatt bátorságos, szabad életet élnek."⁸³

Az önmeghatározás jellegzetesen *kontrasztív*,⁸⁴ s itt nem pusztán a latinnal való szembesülés a lényeges immár: a magyar nyelv „idegen maszlag” általi veszélyeztetettsége, az „elkorcsosulás” réme válik az egyik fő elemmé. A nyelv nem organizmus, mely individuummá tesz a többi nemzet között, hanem zárt rendszer, amely elválaszt azoktól.⁸⁵ Annak eszköze, hogy megrajzolhatóak legyenek egy új közösség határvonalai. A nyelv *közös használata* a definitív elem (miként az *Encyclopédia* szócikkében is), nem maga a nyelv mint kulturális önelv.⁸⁶ A viszony persze könnyen megfordulhat, s utóbb egyértelműen meg is fordul, s akkor (de csak akkor) beszélhetünk arról, hogy a nemzet predominantán kulturális identitásként működik. E perspektíva azonban nem fedheti el azt a sajátosságot, hogy a „józsefi kor”-ban a nyelv, s tágabban véve az etnokulturális hagyomány egésze még nem így funkcionált, noha egy új közösségtudat megképzésének

⁸³ BJÖM. II. 203. A *Mindcncs Gyűjtemény* cikkében is azt olvashatjuk, hogy „abban áll a' Nemzet' ditsósége, [...] hogy a' mi nyelvünk légyen a' maga Hazájában az első, 's a' mi Literáturánkat ne tsak meg-esmérjék, hanem betsüljék is az idegen Nemzetek.” (1790. IV. Negyed, 47.)

⁸⁴ Vö. ARMSTRONG, *i. m.*, 5.

⁸⁵ A jelenség nem igazán értelmezhető az empirikus, illetve racionalista nyelvszemlélet fogalmi kettősségében, hiszen a kontrasztivitás nemcsak az empirikus nyelvszemlélettől, hanem a racionalistától is idegen: ennek instrumentalizmusa magában foglalja azt a premisszát, hogy a nyelvek között nincsen lényegi különbség.

⁸⁶ „L'idée de nation apparait donc comme indépendante de la langue, s'est au contraire la langue qui reçoit sa légitimité de la nation. [itt hosszabb idézet következik az *Encyclopédiából*] Le problème est celui de la légitimité: une langue ne mérite ce nom que si elle – ou ses émanations dialectales – est parlée par l'ensemble de la nation. «Une langue est la totalité des usages propres à une nation, pour exprimer ses pensées par la voix», dit le même article. *C'est la nation qui définit ici la langue, et non l'inverse.*” (Anne-Marie Mercier FAIVRE, *La nation par la langue: philologie, nationalisme et nation dans l'Europe du dix-huitième siècle*, in *Nations and nationalisms...*, *i. m.*, 170., saját kiemelésünk.)

az eszköze volt, s e közösségtudat a politikai és etnokulturális határvonalak egybeesése mentén kezdett elkülönülni.⁸⁷

„Eggy úton jártak a’ régi Törvénytörvények mindég. Mindenike olly kötelet keresett, a’ melly a’ Pólgárt a’ Hazához, és a’ Pólgárt a’ Pólgárhoz szorította; ’s fel is találta azt majd házi szokásaikban, majd Vallásbeli tzeremóniáikban” – mondja Kazinczy Rousseau-val a lengyel alkotmányterv fordításában.⁸⁸ Rousseau kései munkáiban, éppen azokban tehát, amelyek a legnagyobb hatást gyakorolták a „józsefi kor”-ban, az etnokulturális elv mint eszmény jelenik meg, egy zárt, osztatlan közösség ideális összetartó erejeként, biztosítva a szabad egyének szerződésével létrehozott állam működésének, pontosabban irányításának hatékonyságát. A premodern etnokulturális elv, noha konstitutív válik, nem lesz önelv: a középpontban az állam, mint a modern értelemben vett nemzet megtestesülése áll.

Rousseau magyar követői számára a helyzet bonyolultabb, hiszen az állam hagyományosan, de a „józsefi kor”-ban különösen a *regnum* és a *dinasztia* közötti megosztottságban létezett, mint egy hajdani államkeret (*regnum Hungariae*) fikciója, s mint a (Habsburg) birodalom valós államszervezete.⁸⁹ Ami van, azzal nem lehet feltétlenül azonosulni, amivel pedig lehetne, az csak volt: egy új identitás kristályosítási pontja valahol a kettő között helyezkedhet el, mindkettőhöz kötődve. Az etnokulturális elv ezt a valamit volt képes körvonalazni, ezért változott meg a helyi értéke. Egy nagyobb társadalmi-politikai egység identitását, amely betöltheti a politikai filozófia modern (egységes és oszthatatlan) nemzetfogalma által teremtett üres helyet az identitások hálójában. A Haza szimbólumát a mindenki számára egységes és oszthatatlan „magyar-ország” kapcsolat kezdi meghódítani, amely egyszerre teremt MI–ŐK oppozíciót politikai (ország)-

⁸⁷ John Armstrong fogalmaival: a „boundaries”-t a „frontiers” szolgálatába kívánták állítani (*i. m.* 9–10.); jelentésük és egybeesésük talán az *(ország)-határ(vonal)* szójáttal adható vissza.

⁸⁸ *Orpheus* I. 1., 97. Kazinczy a mű második fejezetét fordította le (*Esprit des anciennes institutions*, I. *Considérations sur le gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée*, Peyrou-Moulton, 1782, I. 421–425.).

⁸⁹ L. erről korábban, Szücs Jenőt idézve.

határ és etnokulturális határ(vonal) mentén. Világos a folytonossága a „regnum” történeti fikciójával és közjogi artikulációjával, de az etnokulturális identitással való összeszövődöttségében egészen új minőséget képvisel.

b) *A regnum átértelmezése*

A Pannóniára való történeti jog és a hajdani középkori államkelettel való folytonosság a „regnum” képzetét a rendi natio identitástudatának szerves részeként értelmezte: „országá” a nemességnek volt. A kettős honfoglalás Kézai Simon által összefoglalt gondolata a hun-magyar azonosságra és folytonosságra épül. Az Attila által egyszer megszerzett ország elveszett ugyan, de a hunok leszármazottai, a magyarok visszaszerezték azt. A honosító ősök tulajdonképpen leszármazottja azonban a nemesség, hiszen ők azok, akik bátorságukkal és vitézségükkel kiváltak a gyávák (a későbbi szolgák) nagy tömegéből, s megvívta az országot, így jogosan is birtokolják azt. Ezt a hagyományt élte a történetírás, s ez a történeti narratíva vált – az iskolai oktatáson keresztül is – az egyetlen érvényes történeti hagyománnyá,⁹⁰ ami természetesen a rendi natio identitásának szerves része volt.

Anonymus *Gesta Hungarorum*ának XVIII. század közepi felfedezése és közreadása e hagyomány átértelmezésére teremtett lehetőséget. „A Szkítiából történt kétszeri kijövetel, az ősként vállalt Attila pannóniai uralma Anonymusnál sem hiányzik, csak hogy ez a visszatérés kényszerű előtörténetévé kicsinyedik, amelyen »minek többet?« felkiáltással suhan keresztül a szerző. Művének tárgya az ország megvívása és ennek epikus igényű megörökítésével a 9. századi honfoglalásmondák legbővebb tárházába vezette az olvasót.”⁹¹ Attila vagy Árpád? – tehetjük fel

⁹⁰ Vö. MARGÓCSY István, „A tiszta magyar”. *Nemzetkarakterológia és nemzeti történelem összefüggései Bessenyei és kortársai nyelvrokonság-felfogásában = A szétszórt rendszer*, szerk. CSORBA Sándor–MARGÓCSY Klára, Nyíregyháza, Bessenyei György Könyvkiadó, 1998, 136.

⁹¹ SZABADOS György, *A krónikáktól a gestaig. Az előidő-szemlélet hangsúlyváltásai a 15–18. században*, ITK, 1998, 631.

sarkítva a kérdést, de talán célszerűbb leváltás helyett hangsúlyváltásról beszélnünk. Anonymussal az ország végső megszerzésére, a megtelepedésre került át a hangsúly, de a hun hagyomány megtagadása nélkül, ez volt az az eszmei mozzanat, amelynek óriási hatása volt az identitásképzésben is a XVIII. század végén.

A történetírók egymás között lefolytatott vitái e kérdésekben ugyanis túlléptek a szaktudományos kereteken, ami valójában teljesen természetesnek tartható, hiszen az érvényes történeti hagyomány alapkérdéseiről volt szó. Az Attila és Árpád közötti hangsúlyváltásban két alapvetően eltérő identitáslehetőséget pillanthatunk meg. John Armstrong ír részletesen a nomád és a letelepedett etnikai csoportok identitásainak eltéréséről, s magáról az identitás-váltásról a nyugati társadalmakban (szemben az iszlám országokkal, ahol a nomád identitástípus maradt érvényes). A középkori magyarokat kivételként tárgyalja, mint olyan letelepedett népet, amely alapvetően megőrizte nomád identitásának elemeit.⁹² A XVIII. század végén éppen e tekintetben történik döntő változás: a nomád típusú hun-mítosz kiegészül az inkább az országszerzést hangsúlyozó hagyománnyal, majd összeolvad vele és háttérbe szoríttatik általa. A terület közép-pontba emelése azonban egészen más identifikációs energiával rendelkezik: nyitott az egység és osztatlanság felé, miközben nem zárul be a kiváltságokra épülő identitás-változatok előtt sem. A „józsefi kor” versengő identitásváltozatai így egyaránt alkalmas történeti narratívára lettek mindabban, ami a terület-hoz kötődött, ugyanakkor a területiális elv maga is önálló (és újszerű) identitás-változat kristályosítási pontjává vált.⁹³

⁹² Vö. ARMSTRONG, *i. m.* 14–53., a magyar kivételre nézve l. 47–51.

⁹³ Vö. Benedict ANDERSON elemzését könyve második kiadásának zárófejezetében: „Until late in the eighteenth century no one thought of these languages [a holland, az orosz és a cseh nyelvekre utal példaként] as belonging to any *territorially defined group*. But soon thereafter [...] ‘uncivilized’ vernaculars began to function politically in the same way as the Atlantic Ocean had earlier done: i. e. ‘separate’ subjected national communities off from ancient dynastic realms.” (*Imagined Communities*, London–New York, 1991.²; saját kicmelésünk.)

Jól mutatják mindezt a korszak beszédmódjainak sajátos témái.⁹⁴ A honfoglalási eposz megírásának szükségessége ekkor merült fel hangsúlyosan. A jezsuiták kiterjedt latin nyelvű eposz-irodalma, mint Szörényi László kimutatta,⁹⁵ előbb a Habsburgok birodalmi politikájának szolgálatában állott, majd fokozatosan idomult a rendi érdekekhez. De ehhez képest egészen új fejlemény a honfoglalás megéneklésének szükségességéről való széles körű disputa és a próbálkozások egyre növekvő száma.⁹⁶ Ugyancsak a territoriális elv térhódításával hozható összefüggésbe a visszavonás témájának újszerű értelmezése és a Mohács tematika előtérbe kerülése. Az eredendően vallási egyenetlenségekre alkalmazott visszavonás kifejezés a republikánus beszédmód alaptémájához, az erkölcsi romlás fölötti kesergéshez kötődött. Elsősorban Batsányi volt az, aki ezt az ország pusztulásának okaként mutatta fel, összekötve Mohács példájával. A szétválás így az ország egységének, egész közvetlenül: territoriális egységének a veszélyeztetője, amint azt a történeti példázat is érzékelteti (ezért szorulhatott aztán háttérbe Várna Moháccsal szemben). A Hunyadiak, s kiváltképpen Mátyás pedig nemcsak a jó uralkodó hagyományos szerepében jelentek meg, hanem az ország nagyságának ellenpontját képezték meg a Mohács-példázattal szemben.⁹⁷

A territoriális elv mentén alakuló identitás narratívái azonban nem pusztán ideologikus beszédmódokban és történetírói szakmunkákban formálódtak, hanem magának a keletkezőben lévő (szép)irodalomnak is fontos tárgyai lettek, műfajok megújú-

⁹⁴ A kor történetiszemléletének alapos, részletekbe menő újabb feldolgozásai vannak, amelyeket mi is alapul vettünk, de adataikat megismételni itt nem szándékozunk (MEZEI Márta, *Történetiszemlélet... i. m.*; BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának... i. m.*, 167–193., *Az írók történelme* című rész).

⁹⁵ SZÖRÉNYI László, *Hunok és jezsuiták*, Bp., 1993.

⁹⁶ BORBÉLY Szilárd ennek kapcsán kiemeli a vergiliusi és ossziáni eposzi modellek szerepét is, mely modellek a honszerzés megéneklésének poétikai lehetőségei után kutató korabeli írók számára kínálkoznak (*Horváth István és Vörösmarty Mihály: történeti és irodalmi fikció találkozása = Vörösmarty és a romantika*, szerk. TAKÁTS József, Pécs–Budapest, 2001, 114–116.).

⁹⁷ Vö. Anthony D. SMITH, *Az „aranykor” és a nemzeti újjáéledés*, Café Babel, 1996/1, 11–25. Elemzése a honszerzés narratíváinak vonatkozásában is érvényesek.

lását és teremtését eredményezve. Most itt elegendő talán csak Dugonics *Etelkájára* utalnunk, amely egyedi módon ötvözi a szaktörténeti fejtegetéseket (l. a jegyzeteit), az ideologikus beszédmódokat (kulcsregény), a történeti mítoszképzést (eposzi szándékok) és az érzelmes történetmesélést (román).⁹⁸ Dugonics abban is kiemelkedő szerepű, hogy az eredetkérdésben kibontakozó másik vitának, a finnugor rokonítás témájának is teret ad, s nemcsak teret ad, de nagy hatással elvégzi azt a hagyománykapcsoló műveletet, amely a történetírásban végbement: egy lezármazási láncba integrálja a finnugor, a hun és a magyar népcsoportokat.

E mozzanat különös jelentőségére Margócsy István mutatott rá, mikor kiemelte, hogy e felfogás módszertani implikációi szerint „a történeti hagyomány eddigi »tényeivel« szemben is a nyelvnek és a nyelvtörténetnek kell primátust biztosítani”⁹⁹ az identitás-képzés szempontjából oly kitüntetett szerepű eredetmítoszok levezetésében. Nyilván nem arról van itt szó, hogy a finnugor nyelvrokonítás eredendően együttjárna az organikus nyelvszemlélettel, hanem sokkal inkább arról a felismerésről, hogy bizonyos összefüggésekben a nyelv is lehet identitásképző tényező. S ha arra gondolunk, hogy a politikai és kulturális identitás határvonalai hogyan csúsztak egymásba ekkoriban a területi elv mentén, e narratíva felbukkanása nem is tűnik olyan meglepőnek.

c) Az etnokulturális elv mint átmeneti egység

Kazinczy így fogalmaz – korábban már idézett kommentárjában – az 1790-es államnelyvi viták kapcsán: „Ellenben ha a’ Magyar nyelv hozattatik-bé, (a’ mellyre az Uralkodás terhét olly fáradhatatlanúl hordott JÓZSEF Maga-is hajlott, a’ deák Nyelvtől elállván, és utolsó tavalyi Rendelése mellé nem a’ Deák, hanem a’

⁹⁸ L. minderről részletesen FENKE Olga tanulmányát az *Etelka* kritikai kiadásában (Debrecen, 2001).

⁹⁹ MARGÓCSY, *i. m.*, 137.

Magyar fordítást tétetni paransolván) Nemzetünkéből különös Nemzet válik, örökös fal lessz a' Magyar és nem-Magyar közt vonva, 's az idegen vagy Magyarra lessz köztünk, vagy éhhel hal-el; szemlátomást fogunk elő-menni a' tanulásban, Magyar tsemetéink Magyar nevelőket kapnak, 's a' Mesterségekből és Tudományokban olly szerentsés virágzásra lépünk, mint a' millyenre Német Ország lépett, minekutánna a' ki-hóltt Római és az idegen Frantzia Nyelvtől el-állott, 's tulajdon nyelvén kezdette írni könyveit."¹⁰⁰

Figyeljünk a pontosvesszőre! Két teljesen különböző gondolatmenetet választ el, mégis úgy, hogy valamilyen kapcsolatot teremt közöttük, s ezekben két beszédmód és két identitás-változat tűnik elénk. A korcsosulás és elzárkózás a republikanizmus, a fejlődés és mintakövetés a tudós hazafiság fő témája. Etnokulturális hagyomány és civilizatorikus öntudat, politikai és predomináns kulturális identitás. A territoriális elv az, amelynek mentén egymás mellé kerülnek; egymás mellé, s nem igazán kapcsolatba. Az etnokulturális identitás helyi értéke ezzel megváltozik, az európai civilizációs öntudat érvénye ugyanakkor töretlen, hiszen nem kis mértékben ez biztosítja a modernizációs program belső energiáit. A *res publica litteraria* pedig a modern politikai nemzetfogalom irodalmi előalakjaként értelmezhető.

¹⁰⁰ *Orpheus* I. 2., 154–155.; l. még ugyanezt a gondolatot a Hamlet-előszóban is: „Ezek a szomorú emlékeztető idők tanítottak meg bennünket arra, hogy nyelvünk megtartása s elterjesztése nélkül hazánkban is mindég idegenek leszünk, és a nemzet nem különös nemzet, hanem csak kolónia lesz; sőt egyedül csak nekünk köszönhetjük azt, hogy hazai literatúránk a német nyelv terjesztgetése által vetélkedésre ingereltetvén, kevés idő alatt segítség nélkül is arra a magasságra lépett, amelyre különben fél százada kívántott volna.” (KazMűv. I. 721.) Itt kell megjegyeznünk, hogy ezt az előszót Aranka Györgynek írta, 1790. július 1-jei levelében „szörnyű Dedicatio”-nak nevezi (KazLev. II. 79.). Minthogy azonban – amit láthattuk – az ebben kifejtett gondolatok néha szövegszerű egyezést mutatnak a Fáy-jegyzettel, amelyet pedig nemcsak az *Orpheus*-ban közölt, hanem elküldött a HMNT-be, aligha gondolhatunk tartalmi fenntartásokra, sokkal inkább a túlfűtött hangvétel, s egyáltalán: maga a *dedicatio* műfaja tűnhetett számára „szörnyű”-nek. Később, 1805. augusztus 15-i levelében is úgy említi a Hamlet-ajánlást, mint amit még akkor is örömmel olvas (KazLev. III. 409.).

A nemzet kialakulóban lévő modern fogalma a „józsefi kor”-ban tehát a politikai identitás-változatok versengését eredményezte. Egyik politikai identitás-változat sem jutott azonban a predomináns kulturális identitás pozíciójába, így modern értelemben vett nacionalizmusról még nem beszélhetünk ekkor. A territoriális elv volt az a kristályosítási pont, amelyen az identitás-változatok fúziója és átalakulásuk hosszú, bonyolult folyamata elindult. Ez az adott történelmi időpillanat vonatkozásában ugyanakkor azt jelentette, hogy a Haza szimbólumában többféle identitás-változat értelmezte önmagát, így a kor patriotizmusa különmemű és széttartó jelenségek halmaza, s inkább a patriotizmus kifejezés többes számú használata indokolt. A kialakulás pillanata ez, a narratívák és szimbólumok átrendeződésének, új egységbe szerveződésének ideje.¹⁰¹ A folyamat reflektált, de természetesen nem tervszerű és kimódolt. Ekkor áll össze azon modern identifikációs készlet elég tekintélyes része, amely aztán a későbbiekben kérdéssé sem tett módon működik a mindennapokban, az oktatás és a nyilvánosság tudatképző mechanizmusai által folyamatosan karban tartva és megújítva.

Az etnokulturális elv kitüntetett szerephez jut az identifikációban és a patrióta ethosz megalapozásában. Az ideologikus identitásképzés olyan létező hagyományra lelt benne, amely alkalmas volt egy új politikai identitás konstituálására a territoriális elv mentén, új nemzetfogalom jegyében (más identitás-változatokkal versengve, azoktól bizonyos kulturális alakzatokat átvéve). Az etnokulturális elv azonban – mint az elnevezés is mutatja – eleve kettős természetű, egysége a modernitás közegében hamarosan megbomlik, szétválík etnikai és a kulturális identitás-változatokra, melyek működése ellentmondásos és fölöttébb problematikus. A „józsefi kor”-ban az etnikai elv kizáró jellegét korlátozta a többi, még hasonló érvényű identitás-változat, utóbb viszont átütővé is válhatott, miként azt Kisfaludy Sándor *Az emberszívnek örvényvei* című drámájában is láthatjuk, hogy csak magyar és irodalmi példát hozzunk.¹⁰² A kulturális elv pedig a

¹⁰¹ Vö. Benedict ANDERSON, *i. m.* 204–205.

¹⁰² Vö. NAGY Imre, *Nemzet és egyéniség*, Bp., Argumentum, 1993, 45–51.

nyelvszemlélet és a fejlődésképzet átalakulásával egyre inkább predomináns pozícióban kezdett megjelenni, létrehozván a nemzeti identifikáció rousseau-i típusa után a herderi változatot is, először talán Csokonai életművében.¹⁰³

¹⁰³ DEBRECZENI Attila, *Csokonai, az újrakezdések költője*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1993, 151–158.

S. Varga Pál
„MINDENBEN ELLENKEZŐKÉPPEN
GONDOLKOZUNK”
A HAGYOMÁNYKÖZÖSSÉGI
PARADIGMA ELŐDEINEK FELLÉPÉSE
KAZINCZYVAL SZEMBEN

a) *Az előfeltevések összemérhetetlensége*

A címben szereplő mondatot Kazinczy írta le abban a levelében, amelyben régi barátjának, Horváth Ádámnak válaszolt 1806. július 15-én. A kontextus így hangzik:

Egynehány ízben olvastam meg leveledet, 's csaknem mindig szédelegve tettem-le. Mindenben ellenkezőképpen gondolkozunk. Organumainknak kelle megromlani. A' tiédnek e, az enyémmnek e? vagy mindkettőnkének? azt a' felsőbb hatalmasságok tudják. Kiki a' maga szemével lát, 's én nekem úgy tetszik, hogy én jól látok. De viszont hogyan tégyem-fel azt egy igen becsült, igen szeretett barátom felől, hogy ő nyomorodott-meg? Ez nékem kimondhatatlanul kínos bizonytalanság. Legjobb lenne, azt a' tárgyat, a' melly köztünk e' meghasonlást szüli, nem is illetni többé.¹

Látható, hogy itt nem egyszerűen áthidalhatatlan nézetkülönbségekről van szó; Kazinczy megdöbbenése azt sejteti, hogy egész előfeltevés-rendszerük különbözik. A széphalmi mester most szembeül először azzal, hogy egyik barátjának gondolkodása alapjaiban különbözik az övétől. Az ilyen különbségeket korábban hajlamos volt a „debreceniség” megbélyegző kategóriájával elintézni, helyi devianciának, provincializmusnak minősítve az övétől eltérő előfeltevéseken alapuló gondolkodást (olykor ké-

¹ Széphalom, Júliusnak 15d. 1806, Kaz.Lev., 4:207.

sőbb is hajlamos lesz erre).² Révai a kivétel – aki egyrészt maga is bírálta a *Debreceni Grammatikát* (igaz, nem azért, amiért Kazinczy), másrészt meghalt, mielőtt a paradigmaticus összemérhetetlenség következményei mindkettejük előtt nyilvánvalóakká váltak volna. Konceptiójuk különbözőségére azonban kölcsönösen felhívták egymás figyelmét: „a’ te igyekezteid egészen egyebek, mint az enyéme: te mindenben a’ régiek’ auctoritását keresed, ’s megvted a’ mi ez által nem támogattatik és új: nékem az új még kedves, kivált ha a’ szót és szóllást szebbé teszi, vagy az újabb nyelvek szerint nüanszolja az ideákat” – írja Kazinczy. Révai válaszában megerősíti: „Látom, a’ te igyekezteid egészen egyebek, hogy sem az *enyéim*; a’ *tieid* meg nem egyeznek az *enyéimmel*”, bár reménye szerint megéri azt az időt, „hogy egy leszen a’ mi igyekezetünk”.³ Horváth, aki viszont hasonló nézeteket hirdet, mint a *Debreceni Grammatika*, épp abban a levelében fejt ki Kazinczyra sokkolóan ható nézeteit, amelyben azt is közli, hogy nem olvasta a művet (a dolog érdekessége, hogy Horváth ugyanebben a mondatában élesen elhatárolódik a kantianizmustól is – „Én! Cantianus! a’ Kant szembeállításának meg esküdt ellensége, és az ő Aerája’ rövid voltának egyik [vajha erősebb] eszközlője”).

Jegyezzük meg: e meghasonlás évekkkel megelőzi a nyelvújítási harcokat, amikor a szembenálló frontvonalak mindenki számára láthatóakká válnak, s ezért világosabb rálátást enged a vitapartnerek paradigmaticus szembenállására, mint a nyelvújítási csata, amelyben sokféle elvi álláspont és gyakorlati érdek keveredett.

Kazinczynak egyébként lesz még része ilyen meglepetésekben. Az előfeltevések összemérhetetlensége egy évtized múltán ugyanilyen meghasonlásba fogja vinni több barátjával; előbb Kis János álláspontját olvasva „rémül el” (ne tulajdonítsunk nagy

² Kazinczynak a „debreceniség”-ről kialakított nézeteit Gyapay László foglalta össze könyvének *A debreceniség és Csokonai Kazinczy szemében* című fejezetében, GYAPAY, 2001, 141–176.

³ Kazinczy – Révai Miklósnak, Ér-Semlyéنت, Január 4d. 1806, KazLev., 4:5., Révai Miklós – Kazinczynak, Pesti, 10. Febr. 1806, KazLev., 4:41. (Kiemelések az eredetiben.)

jelentőséget annak, hogy Kazinczy Kis „purizmusán” rémül el: Kis nézetei rendre a kollektív nyelvi megelőzöttség, a nyelvi hagyományozás folytonossága körül forognak),⁴ aztán Szentgyörgyi József barátsága sínyli meg nézeteik összeegyeztethetlenségét („Ne vítassunk semmit, kivált midőn előre látjuk, hogy azzal boldogúlni nem fogunk”; „Te [...] ismét a’ Purismus’ Térítőjét játszád; olly okokat hordál elő, a’ mellyek nem okok, hibákat rak-tál előmbe, a’ mellyek nem hibák”, s miután Kazinczy az egész konfliktusért önnön heveességét okolja, így fejezi be levelét: „Feledj mindent, édes barátom, szeress, mint eddig”⁵), majd Dessewffy Józseffel különbözik össze. („[A]z Orthographia eránt írt leveled Classicus szépségű. Azt csudáalom. Hogy magát a’ Munkát nem csudálhatom, onnan értheted, hogy csaknem minden czikkelyben ellenkezem állításaidal; pedig ha objective igazad volna is, melly, a’ mennyire én merek ellened valamit állítani, neked itt nincs, subjective azokat a’ miket tanítasz, igazaknak nem vehetem”).⁶

Ezeket az epizódokat azért idéztem fel, hogy lássuk az előfeltevések összemérhetlenségét a korszak irodalmi gondolkodásában; azt, hogy az egyik fél akkor is másról beszél, mint a másik, amikor szóhasználatuk egyezik. Ennek az összemérhetlenségnek a regisztrálását éppen a szóhasználat gyakori egyezése, a jelentésben mutatkozó közös elemek nehezítik meg; azonban, mint Békés Vera írja, „ha különböző paradigmák ontológiai, ismeretelméleti és metodológiai szempontból különböző világokat írnak le, a terminusok jelentése akkor is megváltozik, ha az új elméletre való áttérés nem jár új fogalmak bevezetésével”.⁷ Nemcsak olyan konkrét fogalmak jelentésének különbözéséről van szó, mint például *a nyelv géniusza*, *zseni*, *eredetiség*, hanem arról is, hogy ugyanazon fogalmak rendszerbeli helye és jelentősége tér el, s emiatt fog a két érvelés elbeszélni egymás mellett. Tipikus esete ennek Kazinczy és Dessewffy vitája Csokonairól;

⁴ Egynehány gondolatok a’ Magyar Nyelv’ kimíveltetése eránt, Kazinczynak írt levelében, Soprony, Oct. 7dikén 1814, KazLev., 12:241.

⁵ Széphalom, Oct. 20d. 1815, KazLev., 13:224.

⁶ Széphalom, Május 2dikán, 1817, KazLev., 15:173.

⁷ BÉKÉS, 1997, 39.

mind a ketten azt állítják, hogy Csokonai zseniális költő volt, de vannak „mázolásai”, ám Kazinczynál e fogalmak kontextusát a tudós költői nyelv iránti elvárás határozza meg, Dessewffynél pedig a „természetiség” mint fő érték, ezért ellentétesen ítélnék Csokonairól (Kazinczy, lebecsülő akcentusát kifejezendő, Kotzebue-val helyezi egy szintre, Dessewffy pedig a magyar költők példaképeként állítja), anélkül, hogy esélyük volna egymás álláspontjának méltánylására.⁸

A vitaanyag arról tanúskodik, hogy a kollektív megelőzöttség alapján gondolkodók táborá Kazinczyval szemben a fő vonásokat tekintve egységes. (Az alábbiakban főként Horváth Ádám, Teleki László, Kis János és Dessewffy József nézetei fognak szóba kerülni.) Ez az oppozíció valószínűleg jobban ki is fejezi a kor nyelvi-irodalmi gondolkodásának fő irányait, mint az „ortológia”- „neológia”, hiszen az utóbbi nem jelent mást, mint az *író egyéni nyelvújítását* ellenzők/helyeslők ellentéte, amelyet csupán Kazinczy igyekezett úgy feltüntetni, mint a nyelvújítás ellenségeinek és híveinek ellentétét.⁹ Azok, akiket Kazinczy ortológusoknak nevezett, valójában a kollektív megelőzöttség keretei közt gondolkodtak, ám ehhez a szemlélethez is világos és koherens nyelvújítási program tartozott. (Nem csoda, hogy Kazinczy az összeesküvés-elmélet áldozata lett, hiszen valóban összehangolt érveléssel találkozott, csak hogy ez az összhang nem ellenfelei tudatos egyeztetésének volt eredménye, hanem annak, hogy a vitapartnerek a másik paradigma képviselői voltak, vagyis a főbb kérdések megválaszolásakor mindannyian olyan előfeltevéseket érvényesítettek, amelyekről Kazinczynak csak szórványos ismeretei voltak. Sem elfogadni, sem ignorálni nem tudván a másik oldal érveit, ezeket zárványokként építette be nyelvújítási koncepciójába.)

A vita lényegét már Horváth János leírta, Csetri Lajos pedig részletesen kidolgozta, ezért az alábbiakban csupán a para-

⁸ Kazinczy – Gr. Dessewffy Józsefnek, Széphalom, Xber. 15d. 1817, KazLev., 15:400., Gr. Dessewffy József – Kazinczynak, Kassárul, Január 15ikén 1817, KazLev., 15:441., Kazinczy – Gr. Dessewffy Józsefnek, Széphalom, Jan. 20. 1818, KazLev., 15:453.

⁹ L. CSETRI, 1981, 386.

digmatikus szembenállás főbb sajátosságait igyekszem megmutatni.

b) *Kazinczy*

Ismeretes, hogy Kazinczy gondolkodásában a nyelv instrumentális szemlélete a meghatározó.¹⁰ A Báróczi-életrajz lapidáris megfogalmazása szerint: „a' nyelv dolgában nem a' szokás a' fő törvény, hanem a' nyelv' ideálja – hogy a' nyelv az legyen a' mi-nek lennie illik: hív, kész és tetsző magyarázója mindannak, a' mit a' lélek gondol és érez.”¹¹ Ez azonban nem jelenti a gondolkodás történeti-kollektív megelőzöttségének tagadását, „csupán” fontossága, rendszerbeli szerepe más: ez a meghatározottság Kazinczy szemében nem alapvető és megkerülhetetlen, hanem a „Pöbel”, az öntudatlan tömeg nyelvhasználatára jellemző körülmény. A nyelvhasználat primitív módját látja abban, ha az úzus uralkodik fölötté, ha a gondolkodás a nyelvre van utalva, ha a nyelvi változások kezdeményezése öntudatlan, elfogadása spontán: „Az Élet' nyelvében a' változások, jóra vagy rosszra a' seregben támadnak, nem ismert javítók vagy rontók által: a' Könyvek' nyelvében változást az Írók tesznek.”¹² A műveltek egyező nyelvhasználatára vonatkozó quintilianusi elvet, eltérve a római retorikus intenciójától, éle-

¹⁰ L. „Kazinczy változatlanul elsősorban gondolatközvetítő, kommunikatív célokat szolgáló eszközt lát a nyelvben”; „lényegében változatlanul klasszicista-humanista típusú kommunikatív nyelvészmenét”, „amelyhez hozzátartozik a gondolat és a nyelvi kifejezés szétválasztása s a gondolat elsődlegességének hite [...], [...] meg sem érintette a hamanni–herderi nyelvfilozófiai meggyőződés a gondolat és nyelv organikus egységéről, a nyelvi gondolkodásról, sőt az objektív nyelvi szellemfelfogás értelmében a nyelv elsődlegességéről.” CSETRI, 1990, 48, 68.

¹¹ *Báróczi Sándor' élete* (1814), KAZINCZY, 1979, 790. (Kiemelés az eredetiben.) Vö. „A' Nyelv czélja az, hogy gondolatinkat, 's érzéseinket legvokonyabb, legtetszetlenebb hanyatlékjaiban (nuances) is fesse.” (Gr. Dessewffy Józsefnek, Széphalom, Octób. 11d. 1816, *KazLev.*, 14:358.); a nyelv célja, hogy „a' gondolat és az érzés festésérc” alkalmas legyen (Cscrey Miklósnak, Széphalom, Január 13d. 1821, *KazLev.*, 17:351.) stb.

¹² *Muzárium*, IV. kötet, 1829, 253.

sen elválasztja az úzustól, s annak alátámasztására idézi, hogy „az írók szabadon uralkodnak a nyelven [frey über die Sprache walten], vagyis hogy mindent merhetnek”; „Consuetudinem vocabo consensum eruditorum [Szokásnak nevezem a műveltek megegyezését], mondja Quintilianus. Ha újításoknak kell lenniük egy élő nyelvben és [...] egy irodalmi nyelvben, ezeket valakinek kezdeményeznie kell; s ha tetszésre [Beyfall] találunk, megvan a quintilianisi *C o n s e n s u s* eruditorum.”¹³

A nyelvet tudatosan használó egyén szerinte (bizonyos megszorításokkal) kivonhatja magát a kényszerűségek alól. („[B]izonyos értelemben és bizonyos határig kötelessége minden Írónak, hogy úgy szóljon, a’ mint a’ szokás kívánja. Én egyéb dicséretre vágyok; arra a’ mit Góthe és Klopstock nyert a’ Német nyelv’ újításai által.”¹⁴) A költőt mint tudatos nyelvhasználót eszerint az a – Kazinczy klasszicizmusának magvát jelentő – törvény vezérli, hogy az igazi költészetben a szépség – az abszolút eszményi kifejezése – autonóm elvként uralkodik. A költőnek tehát a készen kapott nyelv nyersanyagul szolgál: mesterségesen át kell alakítania, tudatosan úgy kell felhasználnia a történetileg esetlegesen adott, az öntudatlan tömeg használatában alantas eszmék kifejezésére készült nyelvet, hogy az minél alkalmasabbá váljék az eszményi szép kifejezésére, mégpedig úgy, hogy a költészet nyelve mindig eltéveszthetetlenül el legyen látva a nem természetesség indexével; mindig kitűnjék az a mozzanat, hogy a költői nyelv elhatárolja magát attól a hétköznapi eszmekörtől, amelyben a nyelv maga fogant („[n]yelvem nem az élet és az Írás alantabb nemének Nyelve, hanem a’ Poesis”¹⁵), s nem a szokást, hanem a tökéletes nyelv eszményét követi („nicht der usus, sondern das Ideal einer vollkommenen Sprache dasjenige ist, welchem wir uns nähern müssen”¹⁶); a nyelvet „nem a’ nép, nem

¹³ Levele b. Retzer Józsefnek (német nyelven), 1816. márc. 27., *KazLev.*, XIV., 80–81.

¹⁴ Szentgyörgyi Józsefnek, Ér-Semlyén, 5. Febr. 1804, *KazLev.*, 3:152.

¹⁵ Szentgyörgyi Józsefnek, Széphalom, Oct. 27d. 1820, *KazLev.*, 17:270.

¹⁶ („Nem az úzus, hanem a tökéletes nyelv ideálja az, amihez közelednünk kell”) Engel János Keresztélynek, Széphalom bey Tokaj d. 19. März 1814, *KazLev.*, 11:292.

a' szokás, hanem a' jobb írók viszik azon tökélet felé, ahová az felhágat".¹⁷ Ez a magyarázata a soloecizmusok, a „botlások” tudatos vállalásának („Nem botol, a' ki helyén 's tudva 's akarva botol”, *Soloecismus*; „a regulától eltávozni [...] trópus vagy figura, nem anomalia”¹⁸).

Kazinczy ezzel nemcsak a gondolkodás kollektív-történeti megelőzöttségének elvi jelentőségét tagadta, hanem a nyelvek közötti különbségeket is. Hiba volna azt hinni, hogy hátat fordított korábbi saját magának, amikor egyszer csak azt kezdte hirdetni, hogy a magyar okcidentális nyelv. Nyilván ugyanúgy tudta, mint korábban, hogy *alkatát tekintve* a magyar nyelv bizonyos keleti nyelvekkel vonható párhuzamba, azonban ez egyre inkább leküzdendő akadályként jelent meg előtte. Ha a nyelv és a gondolkodás egymásrautaltsága elvileg nem feltétlen, akkor a magyar nyelv (általában: bármely nyelv) sajátos alkata nem jelenthet leküzdhetetlen akadályt a más nyelveken megalkotott szépségek kifejezésében. Amennyire uralma alatt tartja a hétköznapi nyelvhasználatot a genetikus nyelvrokonság, annyira nincs jelentősége ennek az irodalmi nyelvek esetében. (Ezért idegesítette, amikor *általában* a magyar nyelv keleti származására hivatkoztak – „Debreczen [...] azt lármázza, hogy a' mi nyelvünk keleti nyelv nem nyugati”,¹⁹ s ezért büszkélkedik hónapokig „győzelmével” a magyar nyelv keleti jellegét hangsúlyozó Schedius fölött.²⁰) Minthogy megítélése szerint az eszményi szépet legteljesebb mértékben a nyugat-európai irodalmak érték el, a magyar irodalmi nyelvnek, lévén a magyarság a nyugati kultúrkör része, potenciális szellemi rokonai a Nyugat kiművelt irodalmi nyelvei. („Ja, wir sind unserer Abstammung nach Orientaler, aber die Literatur der neuen Nationen im Occident ist auch *unser*, und diese hat Verwandtschaft zwischen ihnen und uns

¹⁷ *Báróczi Sándor' élete* (1814) = KAZINCZY, 1979, 794.

¹⁸ *Dayka élete* (1813) = KAZINCZY, 1979, 771. (Vö. CSETRI, 1990, 66.)

¹⁹ Majtényi Lászlónak, Széphalom, 1808. ápr. 30., *KazLev.*, 22:226.

²⁰ L. levelét Kis Jánosnak, Döbrentei Gábornak, mindkettő Bécs, Május elsőjén 1815, *KazLev.*, 12:504., 507.; Kölcsey Ferencnek, Széphalom, Jún. 2d. 1815, *KazLev.*, 12:562., Szentgyörgyi Józsefnek, Széphalom, Aug. 6d. 1815, *KazLev.*, 13:55.

geknüpft, welche so viel als unsere vergessbare orientalische Verwandtschaft gewiss werth ist.”²¹⁾ Kazinczy tehát úgy vélte, akkor válik a magyar irodalmi nyelv alkalmassá a nyugati költészet szépségeinek kifejezésére, ha azoknak a nyelveknek az *esztétikailag meghatározott* nyelvi sajátosságait átültetjük bele. („Az a’ per, a’ melly Iróink között rég olta villong, hogy Nyelvünket kell e, szabad e, a’ Nyugoti nyelv geniusa szerint modellezni, hogy az ő munkáikat szabad e példány gyanánt kitenni magunknak, még mind ez ideig decisio nélkül van.” „Az a’ Nemzet, a’ melly még csak kezdi litteraturai pályáját, ha körülte olly Nemzetek lanknak, a’ mellyek már sokra haladtak-el a’ magok útjukon, észrevehet[lenül] azoknak követőjévé lesz, ’s jól teszi, ha ezen az úton annyira megy, a’ mennyire mehet”,²² vagyis a „decisio” – mint Benkő Loránd írja, „csak a műveltebb nemzetek nyelve iránti hajlandóság javára dőlhet el”.²³⁾

A „fentebb stíl” tehát *több mint stíluskategória*; nem az a szerepe, hogy a fenség minőségét megvalósítsa egy – különböző rétegekből álló – esztétikai univerzumon *belül*, hanem az, hogy megjelenítse a költő lelkében lakozó eszményi szép autonóm, a hétköznapiságtól elválasztott univerzumát;²⁴ az alantasabb stílusréteg a határt, vagyis éppen ezt az elválasztottságot hivatott még inkább kidomborítani. A köznyelv és a költői nyelv tehát

²¹ („Ígen, származásunkat tekintve orientálisak vagyunk, de az okcidentális új nemzetek irodalma is a *mienk*, és ez rokonságot kötött köztük és köztünk, amely biztosan van olyan értékes, mint feledhető orientális rokonságunk.”) Rummy Károly Györgynek, Széphalom, den Jänner 6. 1816, KazLev., 13:389. (Vö. CSETRI, 1990, 77–78.), részletesebben kifejtve a *Tövises és virágok* kiadatlán előszavában, I. CSETRI, 1990, 78.

²² Cserey Farkasnak, Ér-Semlyén, Mart. 31d. 1805, KazLev., 3:303.

²³ BENKŐ, 1982, 27. Kazinczy nyelvújításának specifikuma, állapítja meg ezzel kapcsolatban Csetri, „a nemzeti nyelv szellemének semmihevétele az egyetemes európai nyelvészmeny megvalósítandónak ítélt programjával szemben”, CSETRI, 1990, 52.

²⁴ Vö. „Úgy tűnik, hogy a fentebb stílusnem kazinczyas követelése gyakran nem is egyéb, mint a megszokott szóhasználatról való eltérés jogának hangoztatása bármelyik stíluszint területén”, „az ő fentebb stílus követelménye nem mindig a hagyományos stílisztika style sublime-jére vonatkozik, s gyakran csak a művelt nyelvszokástól való eltérés igényét fejezi ki”, „Kazinczy Marmontele az első jelentős kísérlet a művészi próza nyelvénél elválasztására a köznapi nyelvhasználatról”, CSETRI, 1990, 56, 57, 59.

minden lehetséges tekintetben diametrális ellentétben áll egymással. (L. „Meine Lehren waren: [...] dass poetische u[nd] prosaische Bücher- u. Umgangssprachen etwas ganz verschiedenes seyen, u[nd] dass diese Verschiedenheit in das Unzählige geht.”²⁵) Mindebből másrésztől az is következik, hogy Kazinczy oly sok megbotráncozást keltő tétele, amely szerint az író ura a nyelvnek, *csak* erre a – köznyelvtől élesen elválasztott – irodalmi nyelvre vonatkozik;²⁶ a „Pöbel”, híján lévén az ízlésnek, alatta áll annak, hogy tudatosan elfogadja a kiművelt író egyéni újításait. Kazinczy talán azzal adott okot a legtöbb támadásra, hogy nem tisztázta, miként vezethetik a „Nemzetet” az írók, ha a tanult ízlésű kevesek és az ízlés nélküli sokak között áthidalhatatlan a szakadék (l. „az Irónak nem utól ballagni illik, hanem vezetni a’ Nemzetet”²⁷). Homály fedi, hogyan válhat úzussá az, amit az író egyéni invencióval létrehoz (l. „az író p a r a n c s o l j a h o g y ú g y l e g y e n , ’ s ú g y l e s z ; s ő t a z Í r ó ú s u s s á c s i n á l j a a ’ m i ú s u s n e m v ó l t ”²⁸).

Kazinczynak a hagyományközösségi elv iránti fogékonysága leginkább a vallással kapcsolatos nézeteiben tükröződik, s ez bizonyos fókig árnyalja a szubjektív ízlés vezérelte művészi nyelvhasználatról alkotott nézetének megítélését is.

Ha Rousseau vagy Kant módján járt volna el a vallás kérdésében, ugyanúgy esetlegesen kellett volna tartania a hagyományos, kinyilatkoztatott vallásokat vagy a különféle felekezetekhez való tartozást, szemben a lélekben lakozó a priori törvénnyel,

²⁵ („Tanaim voltak: [...] hogy a költői és prózai könyvnyelv, illetve a köznyelv egészen különböző, és ez a különbözőség a számtalanba tart.”) B. Retzer Józsefnek, Széphalom, d. 27. Mártz. 1816, KazLev., 14:77.

²⁶ Vö. „[...] a Kazinczy-féle nyelvújítás nem a nyelv általános megújítását tűzte ki célul [...], hanem a szépirodalom szféráját [...]” MARGÓCSY, 1990, 32.

²⁷ Döbrentei Gábornak, Széphalom, Június 14d. 1814, KazLev., 11:432.

²⁸ KAZINCZY, 1817, 89–90. (Kiemelésck az eredetiben.) L. Margócsy István meglátásai, amely szerint „[a] neológia [...] végső soron aligha volt más, mint a modern nyugati irodalom iránti nosztalgia által kiváltott, irodalmi-stilisztikai átalakulást célzó újító vállalkozás, amelynek a nyelv egészére való teoretikus kiterjesztése, a nyelvnek mint anyagnak ellenállása folytán, a dolog lényegéből kellett, hogy körvonalazatlan maradjon.” MARGÓCSY, 1981b., 755.

ahogy ők tartották.²⁹ Kazinczy ezzel szemben mélyen meg volt győződve, hogy a vallási hovatartozást a kulturális megelőzöttség miatt nem lehet alárendelni az egyéni vallásosságnak. Viszolygással elegy vonzódás élt benne például a keleti rítusú kereszténység iránt (a pozitív viszonyulást esztétikai mozzanat, a fenség biztosította³⁰); a háttérben az egyén kulturális megelőzöttségén alapuló saját-idegen oppozíció húzódik meg: „Én a' Szűnyogdi Oláh Vallásától borzadok; de őtet, a' maga culturájához képest, az teszi jobbá is boldogabbá is, engemet az enyém; ő az enyémnek nem vehetné hasznát, én az övének nem.”³¹ Ő maga – több (itt nem részletezendő) okból – erős vonzódást érzett a katolicizmus iránt, de tudta, hogy a korai szocializáció vallással kapcsolatos következményeit nem olyan könnyű áttörni. Winckelmann katolizálása kapcsán írja, hogy az újonnan fölvetett vallás „mennyi nyüg, és melly nehéz annak, a' ki azt kicsinysége oltá meg nem szokta!”³² Katolicizmushoz való személyes viszonyát is úgy fogalmazza meg, hogy „az sem volna alkalmatlanságomra, ha szüléim Pápisták voltak volna, 's abban voltam volna nevelve”.³³ Az sem lehetett idegen tőle, hogy a nyelvszokás különbözőségei mögött felekezeti hagyományok érvényesülését is lássa,

²⁹ Rousseau akkor kerül szembe leginkább a kinyilatkoztatott vallással, amikor a szubjektum vallási tapasztalatának apriorisztikus jellegét hangsúlyozza *A szavojai káplán hitvallásában*; ha az emberck szabad (külső kény-szerektől megszabadított) érzésükre hallgattak volna, úgymond – egyedül arra, „amit Isten az emberek szívéhez beszél, akkor soha nem lett volna több, csak egy vallás a földön”; = ROUSSEAU, 1978b. [1762], 265. Kant nyíltan is megfogalmazta, hogy az „egyház kinyilatkoztatási, tehát álhálónosan meggyőző közlésre nem alkalmas [...] történeti hiten alapszik”, s ezért „hiányzik igazságának, nevezetesen az általánosságra való jogszcrű igényének legfontosabb jegye”; KANT, 1974b. [1793], 249.

³⁰ „In Mária-Pócs habe ich eine russische Messe [...] gehört. [...] Ich freue mich das Ding ein cinzigesmahl gesehen zu haben. Klopstocks Engel schwebten mir vor.” („Mária-Pócson hallottam [...] egy orosz misét. [...] Örülök, hogy egyszer, egyetlenegyszer láttam. Klopstock angyalai lebegtek el előttem.”) Rumy Károly Györgynek, Ér-Semlyén, den 20. Juni 1816, *KazLev.*, 14:235.

³¹ Péchy Sándornénak s Fazekas Istvánnak, Széphalom, Juni 26d. 1815, *KazLev.*, 12:549.

³² Cserey Farkasnak, Széphalom, 9d. Apr. 1808, *KazLev.*, 5:387.

³³ Bölöni Farkas Sándornak, Széphalom, Octóhb. 22d. 1815, *KazLev.*, 13:242–243.

akárcsak Földi János;³⁴ igaz, a kálvinista – pontosabban: a *debreceni* kálvinista – nyelvhasználatról elfogultságában minden érdemet megtagad.³⁵ Am akármint vette is tekintetbe ezeket az összefüggéseket – mindez az „élet”, s nem a költészet nyelvére vonatkozott.

Minden oka meglett volna, hogy a költészet nyelve – általában a költészet – ügyében Kant zsenitanára támaszkodjék, amely a költői szuverenitásnak minden korábbinál korlátlanabb kibontakozást engedett. Saját költői képességeiről s a magyar irodalom kezdetleges helyzetéről alkotott nézetei azonban meggátolták abban, hogy az író nyelv fölötti uralmának jogát a zsenire bízza. Ráadásul Kant esztétikájában megtalálhatta azt a tételt, amely az ízlés jogát érvényesíti a zseni alkotó tehetségével szemben; más kérdés, hogy Kant a zseni túlaradó erejét éppen csak túlaradásában akarta korlátozni, amikor megfogalmazta az ízlés regulázó szerepére vonatkozó tételét. („Az ízlés tehát, miként az ítélőerő általában véve, fegyelmezi [vagy neveli] a zsenit: szárnyait alaposan megnyirbálva kifinomulttá és csiszolttá teszi a zsenit, de egyben irányítja is, merre és meddig terjeszkedjék [...]; s világosságot és rendet vivén a gondolatok teljébe, az eszméket tartóssá teszi, képessé arra, hogy nem szűnő és egyben általános tetszést élvezzenek, hogy mások kövessék őket [...]. Ha tehát a két tulajdonság egy alkotáson belül ütközik egymással, és valamit fel kell áldozni, akkor ennek az áldozatnak inkább a zseni oldalán kell megtörténnie; az ítélőerő, mely a szépművészet dolgában saját elvek szerint dönt, inkább engedi, hogy a képzelőerő

³⁴ Levele Kazinczynak, Szathmár, 5-dik február 1789, *KazLev.*, 1:264–265.; Földi logikáját idézi, hogy a *református* Kazinczy azt írja a *katolikus* Révainak – Hajnóczyra emlékezve, hogy az „magyarul olly formán tudott, a’ hogyan a’ Lutheranus Magyarok szoktak tudni”, Aug. 5d. 1806., *KazLev.*, 4:252. Nem kis malíciával a debreceni Szent-Györgyinek: „Csak képzeld, Lutheranus atyafi | Ráth Mátyás | tanítja a’ Debreczeni Colosszust és arbiter elegantiarum hungaricumot magyarra! – Pedig Ráthnak igazsága vala [...]” *Ér-Semlyén*, 23. Febr. 1806, *KazLev.*, 4:60.

³⁵ „Nem, édes barátom, Debreczen sem Grammaticában, sem a’ Syntaxisban, sem a’ Stylisticában bíró nem lehet. Valaki ott szívta a’ levegő eget, az impestálva van.” *Uo.*, 61.

szabadsága és gazdagsága rövidüljön meg, mintsem hogy az értelem szenvedjen kárt.”³⁶)

Ha egyrészt nem vette át Kanttól a zsenire vonatkozó tételt, másrészt nemcsak a vallás, de még a költői nyelvhasználat szuverenitását megalapozó ízlés dolgában sem képviselt olyan ingathatatlanul apriorisztikus álláspontot, mint Kant. Holott az ízlésről tett nyilatkozatai gyakran ezt a benyomást kelthetik. (Elutasítja például Horvát István bírálatát, aki nem hagyta jóvá, hogy „a’ leg főbb Appellationsrichterré az *Izlést* tette”, minthogy ez, „érzéken épülvén, felette ingó”;³⁷ Kis Sámuelnek írva azt állapítja meg, hogy „[k]ell Aesthetika, kell Grammatica: de a’ Nyelv és Mesterség körül inkább kell Izlés mint tanulás”³⁸). Mert ha igaz is, hogy Kantot „jól forgathatja fegyverként a nyelvszokás híveivel szemben”,³⁹ az is igaz, hogy az az ízlés, amelyre az író egyéni nyelvújításának jogosultságát alapozta, nem a kanti transzcendentális ego szubjektív a priori (a helyes ízlésítéletnek olyannak kell lennie, hogy mindenki egyetértésével találkozzék, aki maga is az ízlés helyes használatának talaján áll), hanem – mint Csetri megállapítja – „a klasszicista normák és szabályok ismeretéből a vérebe ivódott és ösztönössé vált klasszicitás ízlése”.⁴⁰ Ezt támasztja alá, hogy kritikáiban ismételten a tanult, a tudós nyelvhasználatot kéri számon, vagy azt dicséri.

Megalapozatlannak hat tehát, amikor arra hivatkozik, hogy „[a]ki az ízlés bizonytalanságát emlegeti, gyanuba hozza magát a filozófusnál”. Valószínűleg arról van szó, hogy az elsajátított klasszikus ízlésnek Kazinczy a kanti a priori ízlés státusát szerette volna biztosítani – anélkül persze, hogy ezt alá tudta volna támasztani; szemlátomást nem tudott arról, hogyan illeszkedik Kant rendszerében az ízlésnek az *öröm érzésére* irányuló szubjektív a priori a tiszta elméleti ész *természetre* irányuló, illetve a gyakorlati ész *szabadságra* irányuló a priori kategóriáinak rendszerébe. Ennek lett egyik következménye, hogy – nem füg-

³⁶ KANT, 1997. |1790|, 247.

³⁷ Helmezy Mihálynak, Széphalom, Júl. 6d. 1814, KazLev., 11:453.

³⁸ Széphalom, máj. 11d. 1827, KazLev., 20:266.

³⁹ CSETRI, 1990, 68.

⁴⁰ *Uo.*, 73.

geszthetvén az ízlés szubjektív *a priori*ját a két másik megismerő képesség objektív *a priori*jának pilléreire – nem tudta biztosítani a szubjektum esztétikai ízlésítéletének általánosérvényűségét. (Igaz, ide a Kantot jobban értő Kölcsey sem jut el, s ennek szerepe lesz szemléleti fordulatában.⁴¹) A másik következmény talán fontosabb: mivel nem látta világosan azt a különbségtételt, amelyet Kant az ízlés mint pusztán a *megítélés* képessége és a képzelőerő mint a zseni *produktív* képessége között tett⁴² – „a nyelvi erőszaktétel jogát nem a zseni, hanem az ízlés nevében követeli”⁴³ –, nem látott ellentmondást az író nyelvalakító joga iránt bejelentett igénye és az eredeti művek alkotását elutasító (valójában gyakorlati, irodalmi programjából adódó) álláspontja között. Talán hárfítás volt ez részéről: ízlésében biztos volt, afelől azonban mindvégig kétely gyötörte, hogy megadatott-e neki az alkotó zseni képessége (l. a goethei és klopstocki babérokra pályázó, fentebb már idézett kijelentésének folytatását – „Ha van e Góthei és Klopstocki geniem, az más kérdés”⁴⁴). A dilemma természetesen eltűnt, mielőtt az író szuverenitását közvetlenül az ízlésre, nem pedig a képzelőerőre alapozta; a kanti logika szerint ez persze képtelenség. Mindenesetre nem mondunk túl sokat, ha azt állítjuk, hogy többet értettek meg *Az ítélőerő kritikájából* azok, akik a zsenit az alkotó tehetséghez kötötték, s eredetiségét tekintették mindenféle költői újítás feltételének (l. mindenekelőtt Döbrentei Gábor írásait – *Eredetiség 's jutalom tétel*, 1814; *Magyar Litteraturát illető Jegyzések*, 1815; *A' Kritikáról*, 1818).

⁴¹ Kölcsey, *Ízlés* című írásának tanúsága szerint, az ízlésítéletektől Kant objektív *a priori* kategóriáinak megfelelő érvényességet várt el, ezért az a mondata, amely szerint „itt minden merő azon subicctivitas”, Kant ízlésitanának elutasítását is jelenti, KÖLCSEY, MM, 2003, 106., 109. (Erről részletesebben I. S. VARGA, 2003, 415–416.)

⁴² L. *Az ítélőerő kritikájának* 48. §-át (*A zseninek az ízléshez való viszonyáról*), KANT, 1997. [1790], 239.

⁴³ CSETRI, 1990, 73.

⁴⁴ Ér-Scmlyón, 5. Febr. 1804, *KazLev.*, 3:152.; vö. „Sem talentomom, sem neveltetésem, sem Nyelvünk és Litteratúránk' kora nem engedék, hogy Originális nagy Munkákat tegyek [...]” Gr. Dessewffy Józsefnek, Széphalom, Xber. 15d. 1817, *KazLev.*, 15:397.

c) A vitapartnerek nyelvszemlélete

Kazinczy vitapartnereinek paradigmaticus különállásuk szempontjából legfontosabb közös előfeltevése az egyén nyelvi megelőzöttségének, a nyelv egyéni uralhatatlanságának tétele, a „privátnyelv”-koncepció elutasítása.⁴⁵ A privátnyelv-koncepciók bírálatát Révai nevéhez köthetjük – ő volt az, aki már a nyelvújítási csatározások kezdete előtt kifejtette: „Ártalmas következássel rettent az írónak maga elvéltében gögösködő hívsága: *hogy az ő kezében vagyón a’ nyelv, ő annak alkotója.* [...] Az ilyen elhitt író, mikor maga akar teremteni, megveti a’ nyelvnek tiszta hibátlanágát, keveri a’ szólás módjait, s ő gondolta hasonlóságok után új nyelvet kohol magának.”⁴⁶ Éder Zoltán szerint ez a vélemény nem irányulhatott Kazinczy ellen, hiszen Kazinczy később fejtette ki privátnyelv-koncepcióját.⁴⁷ Csakhogy Révai elvi alapú támadásának célpontja „az írói neológia későbbi harcaiban Kazinczy büszkén vállalt álláspontja volt”,⁴⁸ vagyis Révai olyan jelenségre figyelt föl, amely később Kazinczy nyelvújító törekvéseiben teljesedett ki; a két, egymással összemérhetetlen gondolkodásmód tehát már Kazinczy privátnyelv-koncepciójának nyilvánosságra kerülése előtt jelen volt. Másrészt Kazinczy, bármennyire később fejtette is ki nyelvújítási elveit, már 1806-ban (tehát alig egy évvel azután, hogy Révai leírta idézett véleményét) rászolgált arra, hogy Horváth Ádám rá (is) célozva bírálja meg a privátnyelv-koncepciót: „Nektek, a’ kik Privat Grammaticacat, Dictionariumokat tsináltok [...]; azt felelem, hogy bizvást; de én rám ugyan senki ne tuszkolja a’ magáét.” (Számára

⁴⁵ I. a „privát-nem-privát elkülönülés révén [...] olyan *dichotómia* kínálkozik, amely megfelelő szelekciós elvként szolgál a történetileg előfordult nyelvfilozófiai nézetrendszerck tipologizálására. Ez a dichotómia ténylegesen eltérő, sőt *inkommenzurábilis* ontológiai, ismeretelméleti, antropológiai posztulátumokra alapozott *rendszerekként* képes megragadni a privát (avagy kartezianus, individualista, atomista stb.) és vele szemben a nem privát (avagy antikartezianus, társadalmi, közösségi, dialektikus, kontextualista, holisztikus stb.) koncepciókat.” BÉKÉS, 1997, 33–34.

⁴⁶ RÉVAI, 1973. (1805), 14. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁷ ÉDER, 1973, 341.

⁴⁸ CSETRI, 1990, 33.

ugyanis a nyelv kérdésében „vox populi vox Dei”).⁴⁹ S Dessewffy József már 1808-ban (Kazinczy Marmontel-fordításának bírálataként) a privátnyelv-koncepciót elutasítva fejt ki a nyelvújításnak azt a – húszas években Kazinczyval szemben sokszor megfogalmazott – elvi tételét, amely szerint a nyelvet csak saját magából lehet megújítani. Dessewffy az egyén lehetőségére is kitér: a nagy szellem érdeme abban áll, úgymond, hogy felfedezi és kiaknázza a nyelvben *eleve benne rejlő* lehetőségeket. Az okfejtés azért is figyelmet érdemel, mert egyben a „nyelv géniusza”-nak a nyelvi megelőzőttség hívei körében gyakran használt fogalmát is elvi igénnyel határozza meg: „a’ magyar szép szóllás formáji nintsenek ki merítve, leg ékesebben nevelt uraink vagy németül vagy Frantziáúl szóllanak közönségessen, és így még ezer meg ezer szép ki tételeket foglal ’s rejt el magában a’ magyar nyelv geniusa, mellyeket, reájok találván, frissebb elméjink, lassan lassan ki fognak fejtegetni, és a’ mellyek tsak a’ nyelv természetével egyenesen ne ellenkezzenek, minden újságok mellett is idő folytával bé fognak vétetődni, a’ szokás által pedig a’ kellendők sorába tétetni”.⁵⁰ A nyelv géniusza tehát nem csupán olyan állandó jellegzetességeket jelent, mint „a hajtogatások, a szólás formája, a szó szerkesztése, és azoknak rendje, az Onomatopéják (képhangok)”,⁵¹ hanem (ezek függvényében) az a *kombinációs repertoár*, amelyet egy bizonyos nyelv felkínál mindenkori beszélőinek. Hogy mit aknáznak ki belőle, azt nyilván a kor szükségletei s az egyéni nyelvhasználók képességei határozzák meg; mindenesetre Dessewffy még azt is az idő és a szokás vizsgájára bocsátja, amit a „nagy szellem” a nyelv géniuszából merített. Ez már „a néptől jóváhagyott írásbeliség”-nek a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmájában, főleg Erdélyi Jánosnál és Arany Jánosnál központi szerepet játszó tételét előlegezi.⁵²

A privátnyelv-koncepció bírálatának Dessewffynél mutatkoznak meg legvilágosabban szemantikai következményei. A latin

⁴⁹ N[agy] Bajom, 24-a Juni 1806, KazLev., 4:205.

⁵⁰ 8-dik Junii 1808. A[lsó] O[lyson], KazLev., 5:485.

⁵¹ A 11-ik Hónapnak 23dik napján, Alsó Olyson [1806], KazLev., 4:402.

⁵² L. KOROMPAY, 1998, 223.

nyelv mai használatát azon az alapon utasítja el, hogy e nyelv olyan eszmékhez és érzésekhez tapad elválaszthatatlanul, amelyek a „római nemzet” (egy bizonyos nyelvhasználó közösség) egy adott korban érvényesülő létformájából – szokás- és intézményrendszeréből, vallásából – erednek, amelytől a mai nemzetek létformája mélységesen különbözik:

A' deák nyelv nem tsak külsőben holt nyelv is, és olyan nemzetnek holt nyelve, melly mindenben, mindenben különbözött a' mostani nemzetektől. A' Rómaiaknál majmzott vagy tőlök költsönzött rendtartások, az idő folyása, a' nemzetek külön geniussa és szokásaik, a' vallás és a' polgári intézetek, a' nálunk virágzó vallások, a mostani kultúrának mindennemű, más más féle, a régitől különböző hajlattyai által úgy meg változtak, hogy a' deák nyelvet, mint ideáinknak és érzeményeinknek eszközét most már rész szerént többé nem használhattyuk, rész szerént változtatni kéntelenítetünk; és mi módon kéntelenítetünk ezt a' változást tenni? a' mi mostani lételünknek elementomai szerint, melly, mivel a' régi Rómaiak lételének elementomaitól egészen különbözik, szükséges képpen a' deák nyelvnek olyan abajdotz és zsíros kortsosítása által kénszerítetünk ezt tselekedni, hogy a' mi mostani deák nyelvünket alig lehet többé deák nyelvnek nevezni.⁵³

Amikor Dessewffy a nyelvet az érzelmek és ideák eszközének nevezni, nála sem instrumentális nyelvszemléletről van szó – mint ahogy Kármánál (vagy Herdernél) sem; Kazinczy, a tübingai pályairaton dolgozván, azt kéri tőle (az instrumentális nyelvszemlélet logikája szerint), hogy küldjön „legelkésszűltébb munkái” közül az ő koncepciójának legmegfelelőbbet; t. i. [n]em a' gondolat, hanem a' nyelv ereje lesz előhozásokban a' cél”, „ollyat válassz, a' hol a' szó és nem a' dolog legyen a' fő ér-

⁵³ Gr. Dessewffy József – Kazinczynak, 8-dik Junii 1808. A[lsó O[lysó], KazLcv., 5:481–482.

dem”.⁵⁴ Dessewffy így replikázik: „A mi engemet illet, én soha se írtam semmit, a’ hol a’ szó, nem pedig a’ dolog lett volna a’ fő érdem”, s ugyanarra a helyre utal Horatius *Ars poeticájából*, amelyre Kármán hivatkozott, „dolog” és „héj” elválaszthatatlanságáról értekezvén („*rem verba sequuntur*”, a dolgot követik a szavak).⁵⁵ Ha a két momentumot összeillesztjük, Dessewffy elképzelését valóban a Kármánéval rokoníthatjuk leginkább: szó és jelentés szoros viszonyban áll, melyben a jelentés a meghatározó, s e jelentés a mindenkori beszélők kommunikációt igénylő közös aktusai által, a beszélők kollektív tudatában van rögzítve.⁵⁶

Azok a következtetések, amelyeket Dessewffy a nyelvi tapasztalatok alapját jelentő közös élet elemeinek (szokások, intézmények, vallás stb.) lassú, de hosszú távon jelentős változásából vont le, az *autopoiészis* elvét idézik fel. Az autopoietikus rendszer olyan, a környezetétől elhatárolódó, funkcionálisan zárt dinamikus rendszer, amelyben az elemek kölcsönhatása szüntelenül visszahat arra a folyamatra, amely létrehozta-megújítja őket – maga ez az önszabályozó folyamat pedig töretlen. Az ilyen rendszereknek a környezetükhöz való viszonyát az határozza meg, hogy „a maguk működéséhez hasonítják (illetve kivetik, figyelmen kívül hagyják) a környezeti hatásokat”; ha új elemeket, hatásokat fogadnak be, ennek alapja mindig a „meghonosított struktúrákkal, elvárásokkal való összehasonlítás”.⁵⁷

⁵⁴ Kazinczy – Gr. Dessewffy Józsefnek, 1808. [kelet nélkül], KazLev., 5:432. (Kiemelések az eredetiben.) Az ilyen megfogalmazásokra illik leginkább Margócsy megállapítása, amely szerint Kazinczy és hívei „a művek fölé helyezett és önmagában szemlélt nyelvről beszéltek”, MARGÓCSY, 1981b., 755.

⁵⁵ Gr. Dessewffy József – Kazinczynak, 8-dik Junii 1808. A[lsó] O[lyós], KazLev., 5:484. (Tkp. „*verbaque provisam rem non invita sequuntur*”, „ha a tárgyat jól átgondoltad, majd önként jönnek a szók is”, MURAKÓZY Gyula fordítása; vö. KÁRMÁN, 1999, [1791], 312.)

⁵⁶ A’ *Nemzet’ tsinosodása* nyelvszemléletéről részletesebben I. S. VARGA, 2002, 91–94.

⁵⁷ Az *autopoiészis* fogalmát, amelyet Humberto R. Maturana és Francesco J. Varela chilei idegphysiológusok nyomán Niklas Luhmann vezetett be rendszerteoretikai szociológiájába, Helmut Staubmann és Szajbély Mihály ismeretelése nyomán használom, I. STAUBMANN, 2000 [1997], 227. skk., SZAJBÉLY, 2001, 7. Az első tétel Szajbély Mihály megfogalmazása, a másodikat Luhmanntól idézi utó, *uo.*, 7, 48.

Ez a logika valójában már a nyelv géniuszának kategóriájában is érvényesül. Amikor ugyanis Dessewffy azt írja, hogy „[n]oha napkeleti eredetű a Magyar Nyelv, költsönözhet mindazonáltal mértékletességgel más nyelvtől szavakat; de úgy, hogy azokat a' maga járassa 's Geniussához alkalmaztassa”,⁵⁸ jelezvén, hogy a befogadott idegen elemek nélkül a nyelv „olyan kopasz maradna, mint az idegen tollaktól megfosztott Mátyás”, azt is megállapítja, hogy a nyelvet nem ezek az idegenből vett elemek, hanem „[a] hajtogatások, a szólás formája, a szó szerkesztése, és azoknak rendje, az Onomatopéják (képhangok) bélyegelik”, vagyis azt az előfeltevést fogalmazza meg, hogy minden nyelvi újítás felől a nyelv *működési elve* határoz. A nyelv géniuszának fogalma tehát az autopoietikus rendszerek hagyományelvére emlékeztet. A nyelv géniuszának ilyen értelmezése általános Dessewffy elvbarátai körében („ha már új Szó kellek, azt tartom, vigyázva kell hozzá nyúlni: mert nem tsak a hangzása, hanem egész formáltatása által, nem lehet azzal a nyelv Geniussán erőszakot tenni”⁵⁹), de megvan a szintetizáló igénynyel fellépő Teleki Józsefnél is.⁶⁰ Kis János értekezésében az autopoieszisnek azt a sarkalatos tételét is megtaláljuk, amely szerint a rendszer változásának észrevétlenül lassúnak kell lennie, hogy ne zavarja meg a rendszer működését. („A' nyelv-újításban tovább érünk, ha lassan járunk. A' mennyire lehet, észrevétlenül kell a' nemesi vagyonban, a' nyelvben, kedvetszegő változtatást tenni.”⁶¹) Dessewffy nemcsak azt tartotta fontosnak, hogy a változások természetes módon menjenek végbe; messzemenő következtetéseket vont le azoknak a társadalmi tényezőknél a hosszú távú változásaiból, amelyekhez a nyelv felidézőképessége kötve van. Vagyis a hagyományozódást nem tartalmi, hanem genetikai alapon közelítette meg. Kölcsey ugyanígy jár majd el a *Nemzeti hagyományokban*, megvetvén ez-

⁵⁸ Kazinczynak, A 11-ik Hónapnak 23dik napján, Alsó Olyson |1806|, KazLev., 4:402.

⁵⁹ Teleki László – Kazinczynak, Pesten 16k Jan 1816, KazLev., 13:422.

⁶⁰ L. „a' nyelv bclő alkotásá”-ról mondottakat, TELEKI J., 1816–1821, 139–140.

⁶¹ Kis János – Kazinczynak, Soprony, Oct. 7dikén 1814, KazLev., 12:241.

zel a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmájának alapját.

A nyelv egyéni uralhatóságának bírálata a 10-es években fel erősödik. Kis János 1814-ben fogalmazza meg fenntartásait „a magyar nyelv kimíveltetése eránt” kifejtett gondolatai közt: „Az Irok minden nemzetben tudományokra ’s izlésekre nézve igen különböznek, ezek ilyen, amazok amollyan szót tartanak szépek; a’ nyelv’ ideálját ezek így, amazok amúgy gondolják, ’s mindenkor vagynak olyanok, a’ kik az olvasót félre viszik ’s rossz izlésre szoktatják.”⁶² Az érvelést Teleki László radikalizálta, Csetri Lajos által részletesen elemzett levél-tanulmányában:

Valóban káros vólna, ha minden Szép-író Ura lehetne annak a nyelvnek, a melyen ír; mert így nem a maga írása módját alkalmaztatná a nyelv Geniussához, hanem a magától meg állapított Regulák kaptájára ütné a nyelvet; és így akármely nyelv is annyiféle vólna, a mennyiféle különböző értelmű Szép-Író találkozhatnék benne: vagy is a nyelv maga tökéletesen el enyészne, ’s helyette sok különböző oldalas nyelvek támadnának. De továbbá ha a publicum ezt a szabadságot meg engedné mindegyik Szép-Írónak; minekutánna a furtsáلكodó elme az ilyenekben nem igen esmér határt, minden Nyelvből egy Babelidás [!] lenne, ’s kivált Hazánkban csak fél Század utánn nappalis Lámpással kereshetnök ősi Magyar nyelvünket.⁶³

Teleki a „köznép” nyelvhasználatában nyilván ugyanúgy az idegen idiomatizmusoktól legkevésbé érintett nyelvhasználati módot látja, mint a *Debreceni Grammatikától* Horváth Ádámon, Csokonain át Pápay Sámuelig többen, ezért a „műveltebb köznép” nyelv szokását *helybenhagyó joggal* ruházza fel: „Az ugy nevezett köz nép a nyelv ékességéről nem ítélhet ugyan, de mégis ha az ékesebb író akármi okból oly nyelvet formál Anyai nyelv-

⁶² Egynehány gondolatok a’ Magyar Nyelv’ kimíveltetése eránt, Soprony, Oct. 7dikén 1814, KazLev., 12:240.

⁶³ Pesten, 16k Jan 1816, KazLev., 13:419. Hasonló érvelés található Horváth Andrásnál, levele Kazinczynak, Aprilis’ 24én. 1816, KazLev., 15:154.

ből, hogy azt az értelmesebb része a köz népnek meg nem érti, úgy a Szép Irónak ebbeli fáradozása haszontalan [...].⁶⁴ Az *értelmesebb* itt nem a nyelvhasználat mikéntjére vonatkozik, hanem a tárgy felfogásának képességére; azt jelöli, aki „akármely kis mértékben is okoskodni tud”. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Teleki szerint a költészet nyelvének nem lehet külön stilisztikája a köznyelvhez képest (l. alább), a helybenhagyó jog hatálya feltétlennek bizonyul. (Megjegyzem: a nyelvhasználatot helybenhagyó publikum szűkösebb/tágasabb voltának semmi politikai implikációja nincs, se Dessewffynél, se Telekinél – de már a *Debreceni Grammatikában* vagy Pápaynál sem volt.⁶⁵)

Dessewffy szerint a nyelvszokáson „nem a' pór seregét, hanem a' tudós emberekét” kell érteni, ugyanakkor „a' tanúttak [...] nem mindég tudós emberek”,⁶⁶ vagyis a tudósok nyelvhasználatán – *consensus eruditorum* quintilianusi elve nyomán – nem azt értette, amit Kazinczy. A nyelvhasználat apriorisztikus vagy normatív megalapozásának lehetőségét (Pápay Sámuelhez hasonló egyértelműséggel) – láthatólag tudatosan Kant-ellenes éllel – utasítja el: „A' jól nevelt többség szokása akár jó akár rossz, mindég törvény marad mind a' beszédben, mind az írásban. Más az többnyire, a' mit tselekszenek az emberek, és más az, a' mit talán tselekedniük kellene.”⁶⁷

Kazinczy író-arisztokratizmusát igencsak provokálhatta Dessewffy, amikor az írók ízlése fölé helyezte a művelt és szépen magyarul beszélő dámákét. („Én felette tisztellek titeket, de azért ne kívánjátok, hogy simább fülűeknek és édesebb szóllásúaknak tartsalak, mint anynyi szép, nyájas, rózsa ajakú, bájos hangú, igen jól nevelt és magyarul gyönyörűen beszélő nagy

⁶⁴ Pesten 16k Jan 1816, KazLev., 13:419–420.

⁶⁵ Ezt a megjegyzést az indokolja, hogy még Csetri is sugall ilyen implikációt, CSETRI, 1990, 80.

⁶⁶ Kassárul, Január 15ikén 1818, KazLev., 15:437.

⁶⁷ Kassárul, Május 13ikán 1817, KazLev., 15:193. Vö. „Azt mondod, barátom, hogy a' szokás tsak ott ér valamit, a' hol nints törvény: erre igen szépen megfelelt Fontenel Úr, midőn egyszer azt mondaná valaki clőtte, hogy a' szokás a' második természet. Azt kérdé t. i. Ugyan mondja meg hát nekem az Úr, melylyik az első?” A[lsó] Olysóru, Január 6-ikán 1817, KazLev., 15:6.

rangú Magyar dámákat.”⁶⁸) S ez nem volt holmi alkalmi csipkelődés: Dessewffy a női ízlésre hivatkozva dönt Kazinczy ellenében, Csokonai és Szemere *Reményhez* címzett versének megítélésében. (Kazinczy: „Ő és a' Szemere R e m é n y e, a' kettő úgy áll egymás mellett, mint a' réz és a' legtisztább arany, a' legrosszabb agát és a' legtisztább tűző gyémánt.” Dessewffy: „azt se fogod soha elhítenni velek [ti. a magyarokkal], hogy Szemere Pál Szonetje a' legtisztább arany és a' legtisztább tűző gyémánt, a' réz és a' legrosszabb agát mellett, Csokona' Reményét értvén. Feleségem tévém bíróná, annélkül, hogy közlöttem volna elébb ítéletedet, és már most sokat fel mernék tenni, hogy ha jól lefordítatnék mind a' kettő, és elküldtetnék akár Rómába, akár Londonba, akár Párizsba, sőt ha még felállana a' régi Athéna, oda is, mindenütt, nem tsupán a' pór sereg előtt, hanem a' legjobb társaságokban is, és a' legjobb Iróknál Csokonay nyerné el a' pálmát.”⁶⁹)

Kazinczy meg volt győződve, hogy saját fegyverükkel győzi le a kollektív megelőzőttség logikája szerint gondolkozókat, ha a nyelv keletkezésének herderi elméletére hivatkozik. Döbrenteinnek számol be 1814. december hatodikán arról, hogy Helmecezi milyen hősiiesen tartja a szóújítás frontját Kultsár Istvánnal és Beregszászi Pállal szemben:

Helmecezi – halljad tulajdon szavait: «Miolta Herdert említém nekik a' nyelveredetről 's nekünk neologizálóknak azt a' just állítám a' szóteremtésre nézve, mellyel az első nyelvalkotó (ember) bírt, és mellyet több idegen tudósok tulajdonítának magoknak, kivált a' fenntebb alakú nyelvekben, megkínálván mintegy azokkal hazafitársaitkat, hogy, ha jóknak látandják, fogadják-el, túladtak a vitatáson,

⁶⁸ Kassáru, Mártzius 7ikén 1817, KazLev., 15:105.

⁶⁹ Széphalom, Xber. 15d. 1817, Kazlev., 15:400., Kassáru, Január 15ikén 1818, uo., 440. Megjegyzem: a Csokonai-vers lefordítására vonatkozó kitétel megítélésém szerint nem a nyelvi szépségek lefordíthatóságának kérdésében foglal állást, hanem arra utal, hogy Csokonai verse mint vers a Kazinczy által magasztalt nyugat-európai irodalmak bármelyikében előkelő rangra tehető szert.

's elnémultak, látván hogy nem a' pulya viszketeg, hanem magosbb okok valának vezéreink e' lépésben.» Meglehet, hogy Kultsár és Beregszászi elnémultak, mert az effélére lehetetlen felelni.⁷⁰

Ha olvasta volna Herder művét, tudta volna, hogy Herder az első nyelvalkotó ember műveletét nem tartotta megismételhetőnek. Egyrészt azért, mert a szavak feltalálását az emberiség olyan kezdetleges állapotához kapcsolta, amelyben „az ész még a legkevésbé öltötte fel finom, társasági, sokoldalú, tanult formáját, még a lelegevenebben működik az érzékiség és a nyers éleselméjűség”⁷¹ (a későbbi korok dolga, hogy ezeket az eleven szavakat absztrahálják, alkalmassá tegyék a fogalmi gondolkodásra). A másik ok: az első nyelvalkotás óta minden ember belecsüzetik anyanyelvébe, amely világként veszi körül („[a]nyanyelvünk volt [...] az első világ, amit megláttunk”); végül, a szavak évezredek tapasztalatát hordozzák; az évszázadok során a nyelv hatalmas tudásanyag hordozójává válik – ehhez képest az egyén tapasztalata szűk és esetleges, maga alkotta szavai önkényesek (az első nyelvalkotó emberé is az volt). Minden egyén bővíti a nyelvet a maga tapasztalatával – a nyelv meglevő készletére támaszkodva, de ez nem azonos azzal, ahogyan a korai, eleven, nyers kor szavakat teremtett.⁷²

Döbrentei maga is Herder szókitalálási tételével alapozza meg a költői nyelvújítás jogát (bár nem említi nevét), de ezt egyrészt úgy módosítja, hogy az első szavak megalkotását is olyan lelki erőknél tulajdonítja, mint a zseniális költő szóalkotását, másrészt hozzáteszi – Herder fenti okfejtésének szellemében –, hogy a költő „már mostan a' hasonlókból való következtetéshez nagyon kötve, 's nem adhat szabadon új nevet”.⁷³ De Herder szellemében foglal állást a kérdésben Zsombori József is („különben sem vagyunk már azon állapotban, hogy akárminémű hanghoz

⁷⁰ Döbrentei Gábornak, Széphalom, Decemb. 6d. 1814, KazLev., 12:235.

⁷¹ HERDER, 1983, 300.

⁷² *Uo.*, 330–331.

⁷³ DÖBRENTÉI, 1815, 113.; I. Csetri elemzését is, CSETRI, 1990, 314.

hozzá kössük a' dolog értelmét"),⁷⁴ hogy a nagy ellenlábasról, Verseghyről ne is beszéljünk (a népek felnőtt korukban „új gyökérszavaknak nemzésével bajlódni többé nem akarnak”; „akármelyik nemzetnek is csak gyermekkorához tartozott, a' tárgyakot eredeti cikkelyezett hangokkal elnevezni”; „Mikép lehetne [...] azt okosan várni, hogy az ilyen új gyökérszó az egész nemzetnél villámlás gyanánt egyszerre elterjedjen?”).⁷⁵ Legpontosabban Teleki József nagy összegző tanulmányában találhatjuk meg Herder vonatkozó tételét: „nekünk [...] nints hatalmunkban *egészszen új nyelvet* készíteni, ha nem akarunk oda visszamenni, a' hol legelső ős eleink állottak, ha nem akarjuk mind azt egyszerre elveszteni, a' min eleink Századoktól fogva munkálkodtak [...]”⁷⁶

Meglehet, Kazinczy akaratlanul is hozzájárult ahhoz, hogy Kölcsey felfedezze Herder nyelvfilozófiáját, hiszen ezt, Helmezy kijelentése nyomán a maga fegyvertárához sorolván, néhány nap múlva neki is ajánlja, beszámolva Beregszásziék és Helmezy vitájáról. („B[eregszászi] és K[ultsár] sokat perel Helmezyvel, 's B[eregszászi] a' zsidó, arabsz, perzsa etc. nyelveket hordja-fel, nagy bővségben. Helmezy azt feleli, hogy jobb volna Herdert tanulni [...]”⁷⁷) Tudjuk, Kölcsey nem egészen úgy érti majd Herder nyelvfilozófiáját, ahogy Kazinczy Helmezy nyomán, s ennek alapvető szerepe lesz a *Nemzeti hagyományok* megírásában.

Láttuk, Kazinczy a *consensus eruditorum* elvét is úgy építette be érvkészetébe, hogy a nyelv egyéni uralhatóságának elvét igazolhassa vele, ellentétben Quintilianus intencióival. Horatiusra is szeretett hivatkozni („éppen úgy rontá a' Róma' nyelvét, mint a' miénket én”)⁷⁸ – Teleki László azonban e hivatkozás jogosságát is kétségbe vonta, mondván, hogy a római klasszikusok „a Deák nyelvnek pallérozása mellett annak ős törökös Reguláit,

⁷⁴ ZSOMBORI, 1815, 160.

⁷⁵ VERSEGHY, 1818, 69.

⁷⁶ TELEKI J., 1816–1821, 119. (Kiemelés az eredetiben.)

⁷⁷ Kazinczy – Kölcsey Ferencnek, Széphalom Xbr. 10d. 1814, KazLev., 12:253.

⁷⁸ Kazinczy – Bölöni Farkas Sándornak, Széphalom, Aug 29d. 1815, KazLev., 13:124., vö. Kazinczy – Szabó Jánosnak, Széphalom, Aug. 12d. 1815, KazLev., 13:69.

Geniussát nem rontották, és ha Irásaikkal Anyai nyelveket tsinosították, bővítették, az új Szók sokaságával azt nem terhelték, régi formájából ki nem vették”.⁷⁹ S – mint Csetri megállapította – Szentgyörgyi József Kazinczy „legfontosabb példájának, Horatiusnak neológus célra való kiaknázhatóságát vonja kétségbe azzal, hogy azt gyaníttatja: Horatius is csak szorultságból kényszerült neologizálásra, s nem tudatosan”.⁸⁰ Ezt az érvelést – Csokonai álláspontját erősítve – többen úgy fejlesztették tovább, hogy az újítás szükséges rossz, amelyet az író műve szépségével leplezhet el.⁸¹ Kazinczy érthetően „rémül el”, mikor Kis János azt írja neki, hogy az írónak, írásműve szépsége által, feledtetnie kell az olvasóval a néhány, kényszerűen becsúszó új szó kellemetlen hatását. („Fő dolog az, hogy az Író munkájával az olvasót bájolni tudja. A’ szeretett ábrázaton a’ szeplő is alig tűnik szembe, vagy még szépnek is tartatik.”)⁸² Hasonlóan fogalmaz Pápay Sámuel („az szerentsés Iro, ki magát a’ Nemzettel megkedvelteti, mert attól az újítás is kedvesen vétetik, ’s ekképen az új tsak hamar közönségessé, megszokottá válik, ’s a’ tzel így leg-hamarabb elérettetik”⁸³).

A vita legszínvonalasabb összegzése alighanem Teleki József nagy munkája, *A’ Magyar Nyelvnek Tökéletesítése Új szavak és új szóllás-módok által*, amelyet Békés Vera egyenesen a paradigmaváltás dokumentumának tekint.⁸⁴ Az ifjabb Teleki (aki egyébként nyilván nem ok nélkül választotta munkája mottójául ugyanazt, amit apja az övének) előfeltevésként nyíltan hirdette Herder nyelvelméletének alaptételét (nyelv és emberi értelem

⁷⁹ Pesten 16k Jan 1816, KazLev., 13:424.

⁸⁰ CSETRI, 1990, 66. – Az utalásban szereplő levél: KazLev., 13:166–167. (Csetrinél a dátum nélkül említett levél adataként tévesen a 18. kötet szerepel.)

⁸¹ „Egy félfaragású Nyelvben, törnünk, rontanunk, építünk, újjítunk kell: újjítani csak a’ Poéta ’s a Poétai bátorsághoz szoktatott lélek mér, és csak az ilyeneknek bostáják meg azt legjobban, ’s az ilyenek tudják azt a’ kedveltető szín között elcsúsztatni, bévétetni.” Levele Széchenyi Ferencnek, Debrecen, 1802. szeptember 16., CSOKONAI, 1999, 205.

⁸² Soprony, Oct. 7dikén 1814, KazLev., 12:239.

⁸³ Febr 20d. 1817, KazLev., 15:69.

⁸⁴ BÉKÉS, 1997, 113. skk.

„mindég együtt járnak”⁸⁵). Kazinczy vitapartnereinek összes fontos saroktételét megerősítette, a magyar nyelv orientális jellegének fontosságától⁸⁶ a nyelvújításban az idegen idiomatizmusok átvételének elutasításán,⁸⁷ az idegen elemek nyelv természetéhez való „alkalmaztatásá”-nak elvárásán⁸⁸ át egészen addig az ellentétig, amely Buczy Emil ugyanekkor keletkezett tónuselméletében a közös műveltség és az *erudíció* között feszül⁸⁹ – „egyes személyek, az idegen miveltebb nyelvek segítségével, honni nyelvöknél sokkal nagyobb pallérozotságra emelkedhetnek; de ezen miveltség mindég *idegen* marad, és abból Nemzeti tsinosságot megítélni nem lehet”.⁹⁰ S ő volt az is, aki közvetetten, de egyértelműen elhárította azt az álláspontot, amely szerint a nyelvújítási mozgalomban a nyelvújítás támogatói és ellenzői csaptak volna össze („ha a’ dolgot voltaképen megvi’sgáljuk, az úgy nevezett *újítók* és a’ *régiség védői* között nem annyiba a’ nyelv mivelés *szüksége*, mint a’ *nyelvmivelés különböző módjainak* elsőségek eránt támadott a’ kérdés”).⁹¹ *Ezen a pozíción belül* ment el Kazinczy elveinek lehető legteljesebb méltánylásáig, a köznyelv „helytelen megrögzött szokásai”-nak bírálatától⁹² az író egyéni nyelvhasználatának elismeréséig.⁹³

Ami az írói nyelvújítás jogát illeti, ezt kategorikusan a közösségi nyelvhasználatnak rendelte alá, s az írói újításokat apjához hasonlóan a közösségi nyelvhasználat ítélőszéke elé állította. Jobb, ha az újítások nem véletlenszerűen esnek, mint a műveletlen nyelvekben, úgymond, hanem olyan írók által, akik „nyelvöket és annak természetét szorgalmasan tanulják”; ám ezek az újítások azután „számos *Tudósok* és még számosabb *Tudatlanok* által meghányatgatnak, megfontoltatnak, ditsértetnek és kárhoztatnak, a’ nyelvben egygy nagy hatalmas *ítélő Szék* támad, melly-

⁸⁵ TELEKI J., 1816–1821, 30.

⁸⁶ *Uo.*, 16.

⁸⁷ *Uo.*, 91.

⁸⁸ *Uo.*, 118.

⁸⁹ BUCZY, 1817, 87., 99–100.

⁹⁰ *Uo.*, 97.

⁹¹ *Uo.*, 127. (Kiemelések az eredetiben.) Vö. CSETRI, 1981, 386.

⁹² TELEKI J., 1816–1821, 82.

⁹³ *Uo.*, 130.

ben minden egyes Hazafinak vagyon javasló, de egynek sints elhatározó szava”. Az irodalmi nyelv kérdéseiben Teleki Kazinczy legbotránkozottabb fórumaira, az „írásbeli és így a’ jobb szokásra” vagy egy tudós társaságra bízna a „végítéletet”, közvetlenül is vitába szállván Kazinczy *Tudományos Gyűjtemény*ben megjelent recenziójának nevezetes tételével, amely szerint „az Író parantsolja, hogy úgy legyen, s’ [!] úgy lesz”. Az író – állapítja meg Teleki – „nem *parantsol*, tsak *javasol*, és a’ későbbi írásbeli szokástól függ a’ javasolt újítás elfogadása”.⁹⁴

Teleki művének fényében Kazinczy 1819-es tanulmánya, az *Orthologus és neologus; nálunk és más nemzeteknél* a privát-nyelv-koncepció utóvédharcának tűnik, amely leginkább azzal tűnik ki, hogy az ellenfelek előfeltevései zárványokként ékelődnek bele koncepciójába. Hogy idős korában – némileg visszatérve a Barczafalvi-bírálat idején vallott nézeteihez – valóban hajlott ellenfelei érveinek belátására, számos megnyilvánulása mutatja (l. pl. „[...] Hogy ez [a’ Nyelv’ Géniusza] a’ Nyelvnek tulajdon nemzeti arczát, a’ mennyiben az más nemzetek’ Nyelvének arczától különböz, jelenti, annyi bizonyos... ’S nem magyarázza e a’ Nyelv Géniuszát a’ Szokás?”; „A’ Nyelv Géniusza tehát nem egyes eseteket határoz meg [...], hanem azon olly valamit kell érteni, melly mint egy különös fonalszál a’ Nyelv’ egész szövédékén végig fut, ’s az által érezteti magát, hogy egy Nyelvet egyéb Nyelvektől megkülönböztet”⁹⁵). Kérdés persze, hogyan vélte összeegyeztethetőnek ilyen kijelentéseit az olyanokkal, hogy „a’ Magyar Nyelv Geniusza az, hogy az minden szépitő, javító, bővítő igazítást meg t ű r, sőt s z e r e t, ha ellenkezik is az Etymológiával, Analogiával, Usussal”.⁹⁶

⁹⁴ *Uo.*, 132–133. (Kiemelések az eredetiben.)

⁹⁵ Szentmiklóssy Alajosnak, Széphalom, Június’ 23kán 1820, *KazLev.*, 17:166.; ugyanannak, Széphalom augusztus’ 29dikán [!] 1820, *KazLev.*, 17:229. (Kiemelés az eredetiben.) Az utóbbi levélben Kazinczy egyenesen a nyelvek csak rájuk jellemző, „a’ Logica és minden esmeretesb Nyelvek’ törvénye ’s példája ellen” érvénycsülő egycdiségeinek, lefordíthatatlan idiomatizmusainak szerepére utal („a’ mi Nyelvünknek is vannak saját szóllásai, mellyeket szorosan a’ Lexicon szerint mások úgy nem fordíthatnak, mint mi nem a’ másokét”), egészen a *Debreceni Grammatika* vagy Kármán szellemében.

⁹⁶ Szentmiklóssy Alajosnak, Széphalom, Febr. 9. 1818, *KazLev.*, 23:260. (Kiemelések az eredetiben.)

Teleki József művének irodalomtörténeti áttekintése is jelentős. Elsősorban azért, mert ő kezdeményezte a magyar költészet klasszikus mérce és nemzeti jelleg szerinti *egyidejű* megítélését, amely nyomokban már Kölcsey Berzsenyi-recenziójának irodalomtörténeti vázlatában is mutatkozik, s amely majd a *Nemzeti hagyományok* magyar irodalomtörténeti áttekintésében válik rendszerező irodalomtörténeti elvvé. („*Tinódi Sebestyénnek és Farkas Andrásnak* versekben foglalt Historiaiban az előadás épen oly kevéssé költői, mint a legrosszabb Khronikában. *Gyarmathi Balassa Bálint* ezeknél ugyan valamivel szerentsésebb költő, és nyelvére nézve is kellemetesebb, de a’ Magyar *Pindaros*’ nevet, mellyet némelly tudóssaink tékozolva ruháznak rá, valóban nem érdemli meg.”⁹⁷) S ha Kisfaludy Sándorral kapcsolatban ő vetette fel az idegen minta megmagyarításával előálló nemzeti eredetiség gondolatát, amely majd a *Nemzeti hagyományok* Zrínyi-jellemzésében köszön vissza (Kisfaludy olasz példára indult, „mellyet mindazonáltal tulajdon geniussza szerént használt, és így Magyar költészetünknek legelőször adott *függetlenséget*”⁹⁸), Zrínyire vonatkozó, hasonló logikájú ítélete, szakítva Kazinczy kanonizációs normájával – aki szerint Zrínyi a tanult kevesek tetszésére számíthat idegenességeket behozó nyelvvel –, közvetlenül előlegezi Arany megítélését, még a Gyöngyösi-párhuzam révén is (vö. „Zrínyi alkotó nagy erejével, Gyöngyösi nyelv-rhythmusbeli bájával, megteremhetett volna a magyar epósz, már két századdal ezelőtt”⁹⁹): „*G. Zrínyi Miklós* még mind e’ máj napig hazánkiai között a legfényesebb hösi költő; a’ nyelv tisztaságára épen nem vigyázott, de azért előadásában nagy költői erő fekszik [...]. – Ha anyai nyelvünket gyeniusszának egész hatalmával megragadta volna, most valóban a’ *Magyar Homeroszt* tisztelnök benne.” „Tsekélyebb költői szellemmel, de nagyobb szorgalommal hathatósbab befolyása volt költői nyelvünkre *Gyöngyösinek*, ki költői előadásában [...] egy eddig nem esmért könnyűséget, tsinosságot, hajthatósságot nyert [...]”¹⁰⁰ A „társasélet”

⁹⁷ TELEKI J., 1816–1821, 61.

⁹⁸ *Uo.*, 82. (Kiemelés az eredetiben.)

⁹⁹ *Gyöngyösi István* [1863] = ARANY, ÖM., XI., 430.

¹⁰⁰ TELEKI J., 1816–1821, 62.

nyelvformáló erejének jelentőségére vonatkozó tételét pedig Gyulai teszi majd magáévá 1850-ben.¹⁰¹

d) *A nyelvelméleti konzekvenciák behatolása
a poétikai elvekbe*

Poétikai elveiket tekintve Kazinczy vitapartneri nem abban különböznek a mestertől, hogy elutasították volna a klasszikus poétikai elveket, hanem abban, hogy Kazinczyval ellentétben nem tették magukévá az esztétikum autonómiájának tételét, másrészt a népköltészetet a klasszikus poétikai elvek iránti bármennyire is ellenére sem ezen elvek alapján méltányolták, bármennyire volt is ez lehetséges.¹⁰² Ami az előbbit illeti, a „dulce” nem az „utile”-vel került függő viszonyba, hanem a – trópusokban és figurákban kifejeződő – sajátos észjárással, ami az utóbbit, a hagyományközösségi érdeklődés lassan kikezdi a klasszikus poétikai elveket. Mert bármennyire igaz, hogy a népköltészetet klasszicista poétikai elvek alapján is be lehetett fogadni, más eredményhez vezetett az ilyen befogadás, mint a hagyományközösségi elvű. Az előbbi a népdalnak a magas irodalomhoz való hozzáidomítását eredményezi, azt a módot, ahogyan Toldy kívánta beemelni a népdalt a nemzeti költészetbe (ezt nevezte Fenyő István *Aurora-népiességnek*¹⁰³). A hagyományközösségi elv érvényesítői arra törekedtek, hogy minél tökéletesebben sikerüljön a népdal sajátos „észjárását”, nyelviségét, hangmenetét, vagyis esztétikumát eltalálni. (Amikor Erdélyi a népköltészet „remek” vagy „classical” darabjairól beszél majd, nem klasszicista ízlést érvényesít, hanem a klasszikus hegeli fogalmát, amely alak és eszme tökéletes megfelelését jelenti.¹⁰⁴)

¹⁰¹ *Uo.*, 84. Vö.: *Társaséletünk* [1850] = GYULAI, 1961, 432–433.

¹⁰² Csetri szerint annak a méltánylásnak, amellyel Lessing vagy Goethe a népköltészetet fogadták, az az alapja, hogy a klasszicizmus poétikája nem idegen a népköltészetétől, l. CSETRI, 1990, 247.

¹⁰³ FENYŐ, 1976, 178.

¹⁰⁴ Vö.: *A magyar népdalok* |1847| = ERDÉLYI, 1991, 111.

Ez utóbbi viszonyulás kiindulása (s ezzel a hagyományközöségi paradigma csírája) abban a gondolatban rejlik, hogy a költői szépség elválaszthatatlan annak a nyelvnek a sajátyszerűségétől, amelyen a verset írták; a figurákat és trópusokat nem egy-egy nyelv megszokott használatától való eltérés, hanem egy-egy nyelv csak rá jellemző szemléleti, szerkezeti megoldásai, ritmikai jellegzetességei – „idiotizmusai” – adják. (A nyelv eredendően költői voltának filozófiai háttérére Dessewffy világított rá; a különféle lehetséges szóhasználatokat mérlegelve Voltaire-re hivatkozva idézi azt a – Rousseau-nak a nyelv keletkezéséről írt értekezéséből ismert – tételét, amely szerint „ha a’ szavakat vizsgáljuk, merő Metaphorákra találunk, a melyeket észre sem veszünk”.¹⁰⁵)

A nyelv sajátyszerűsége és a költői szépségek közti összefüggést először Horváth Ádám fogalmazta meg, 1788-ban; ezen az alapon bírálta az idegen szépségek behozatalát – már ekkor ludasnak találván Kazinczyt is a dologban.¹⁰⁶ A költészet saját, külön nyelvi regiszterre bejelentett igényét tehát már jóval azelőtt elutasította, hogy ezt Kazinczy megfogalmazta volna (idáig nyúl tehát gondolkodásuk ellentéteinek gyökere). Horváth nem is a később annyit vitatott szóújítás köréből hozza példáját, hanem a (fontosabb szerepű) szintaxis köréből: „a’ Deák nyelvnek természetete meg engedte a’ szóknak szanaszét el-szórását, mely a’ mi nyelvünk természetével ellenkezik”.¹⁰⁷ (Az érvelést Arany János Zrínyiről, illetve Baróti Szabóról szólva idézi fel.¹⁰⁸) Kazinczynak írt, megbotránkozást keltő 1806-os levelére rálicitáló újabb levelében Horváth saját versével támasztja alá a költői szépség és a nyelvi idiomatizmus közti kapcsolatot: „ugyan pró-

¹⁰⁵ 11-ik Hónapnak 23dik napján [1806], *KazLev.*, 4:403., vö. DE MAN, 1999, 202. skk.

¹⁰⁶ „...az újabb időben élő Magyar Irók igen sokat el-vesztettek ’s vesztenek a’ Magyar nyelv’ Természeti szépségiből, mikor az idegen nyelvekenn írt derék munkákat vagy követvén vagy fordítván, az azoktól költsönzött ki-mondásokat a’ Nemzeti szépségek közé elegyítik. – Méltán gyanakszol magad felől is [...]”. Levele Kazinczynak, Szántód, 14. octobr. 1788, *KazLev.*, 1:222.

¹⁰⁷ Levele Batsányinak, Füred 20-a Febr. 1789, *KazLev.*, 1:287.

¹⁰⁸ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 234.; *Szabó Dávid* [1864] = ARANY, ÖM., XI., 501.

báld az én Sári rósámat német szamatú elocutiókkal fel öltöztetni, – mi lesz belüle? – Abban a' pásztori Énekemben: *Édes anyám, adj tisztát rám;* ha ezt az egy sort: *Ő sem gyermek, nints már ölben,* másként találtam volna, [...] eb anná száz aranyért, – pedig magában nem rút – de tsak, no – nem originalis nemzeti”, s hozzáfűzi: „azt a' sok gyönyörű nap kelleti [!] Emfazist, ellipsist, és a' nyelvnek sok hasonlíthatatlan tulajdonit számkivetni, 's némelly idegenekkel tserélni fel, higyd el Barátom, hogy sensu moralissimo vétek”.¹⁰⁹ (Kérdés, mennyire örült Kazinczy, amikor Nagy József ehhez hasonlóan azzal dicsérte a kislánya halálára írt epigrammájában szereplő *Ámor ölelt el* kifejezést, hogy azt „egy Nyelv sem mondhatja ki”...¹¹⁰)

Valójában akkor is arról van szó, hogy a költői nyelvnek nem lehetnek külön szabályai a beszélt nyelvhez képest, amikor Horváth az esztétikai kritériumok tekintetében elutasítja próza és vers megkülönböztetését. („Hijjánosan distingválod a' közbeszédet a' verstől; valami magyarul rút a' Próságban, mind rút az a' versben [...]”¹¹¹) Ezt fejezi ki Teleki László csaknem két évtizeddel későbbi állásfoglalása is, amikor – ráérezvén, hogy Kazinczynál a fentebb stílus valójában önálló nyelvhasználati módot jelent – kijelenti, hogy „valamint más nyelveknek, úgy a Magyarnakis törsökösen tsak egy Stylussa vagyon”; elutasítja tehát a fentebb stíl autonómiáját, minden lehetséges stílusréteget a nyelv hagyományos formája által meghatározott helyes használatának keretein belül helyezvén el. („Jól tudom én, hogy minden nyelvben változik a Stylus neme [...]; de maga a Stylus nem változik. A stylus tisztaságának, meg határozottságának, a nyelv Geniusának mindenüt meg kell maradni [...]”)¹¹²

Mindenesetre nem tudatosodik mindjárt s mindannyiukban, hogy a nyelv kollektivista felfogása s nyelv és költészet ilyen alapon való összekötése a költészet fogalmának radikális átértelmezésével jár. Teleki László, aki *Buzgó Esdekléseiben* a költészet kérdéseit taglalva alig tér el a klasszicista poétika iskolás elvei-

¹⁰⁹ Kapos Vár, 6-a. Aug. 1806, KazLev., 4:255–257.

¹¹⁰ Szombathely, Karácson havának 20dikán 1806, KazLev., 4:430.

¹¹¹ Levele Batsányinak, Füred 20-a Febr. 1789, KazLev., 1:287.

¹¹² Pesten 16k Jan 1816, KazLev., 13:423.

től, fejezetekkel korábban az epikai versnem nagy magyar képviselőivel, Zrínyivel és Gyöngyösivel egy bekezdésben méltató sorokat szentel a népdalok szépségének. („A’ nép énekei, vagy úgy nevezett: Volks-Lieder, a’ Poesis nemei között a’ legelsőbbek, és már a’ régi időkből, olyan szépek maradtak reánk, hogy akár-mely más Nemzeti énekek mellé merem őket tenni. Énnékem tsak egyszer lévén szerentsém azoknak gyűjteményét látni, nagyon elbámultam, mind a’ számán mind a’ szépségén.”) Nyoma sincs azonban annak, hogy a klasszicista elvek tennék hozzáférhetővé számára a dalok szépségét. Igaz, a változott nyelv- és költészetszemlélet poétikai érveire sem találunk – érvelése valójában eredetközösségi logikájú: „az olyan vitéz tetteiről esmeretes nép mint a’ Magyar, örömet halgattya elei vitézségének leírását, és semmivel se is lehet benne a’ Heroismust inkább felbuzdítani, mint a’ szép notára vett hadi énekek által”.¹¹³

A népköltészet esztétikumának sajátzerűsége még Horváth Ádámot is próbára teszi. Költőként ő is a klasszikus poétika eszköztárát sajátította el, ám ez neki sem elegendő ahhoz, hogy a népdal esztétikumát *utánképezze*; megvallja, hogy ebben kizárólag invenciójára (ahogy ő mondja, a „Dajmon”-ra) hagyatkozhat, ám, mint Kazinczynak írja, „tsak nem jön a’ Dajmon”. „*Sári Rózsámat* kérsz tőlem, [...] de nem tudom, nem tudok e hozzá: vagy a’ Dajmon hibázik, nem sül el úgy, a’ mint akarom [...]”.¹¹⁴ Sőt, még a Kazinczy tetszését elnyerő *Sári rózsámmal* sincs megelégedve; mint írja, „nem látom eléggé utól értnek lenni benne a’ paraszt simplicitást”.¹¹⁵ (E töprengések Kölcseyt juttathatják eszünkbe, aki a „parasztdal tónját” találgatván jegyzi meg, hogy „nehezebb stúdiumom egész életemben nem vala”.¹¹⁶) Pedig e dal alighanem éppen azzal nyerte el Kazinczy tetszését, hogy (akár akarva, akár nem) felülemelkedik a „paraszt simplicitas”-on. Bizonyára hihetünk Toldy Ferencnek, aki a Kazinczy-centenáriumon értekezvén arról szólt, hogy Kazinczy *Fekete szemű szép*

¹¹³ TELEKI L., 1806, 92–93.

¹¹⁴ Szántód, 1789. máj. 13., KazLev., 1:355.

¹¹⁵ Szántód, 1789. szept. 9., KazLev., 1:467.

¹¹⁶ Levele Szemere Pálhoz, Pozsony, március 20. 1833, KÖLCSEY, ÖM., III., 512.

hölgyecske! kezdetű népi ihletésű dalát „igen jelentékenyen Horváth Ádámnak, a népies lant akkori megpendítőjének ajánlotta – de ez nem értett a példából” – s ezért, fűzi hozzá Toldy Kazinczy szellemében – „népies dalai parasztdalok lettek”.¹¹⁷

A költészet önálló szférába való elkülönülését elutasító álláspontnak mindazonáltal nemcsak közvetlen nyelvi okai voltak. Dessewffy József, aki a legvilágosabban látta Kazinczy programjának kantiánus, apriorisztikus gyökereit, a közös gyakorlati tudás nevében nyíltan is elutasította a német gondolkodás irányának elvont teoretizmusát: „Mi Magyarok szerentsétlenségünkre nagyon kirekesztőleg indúltunk a' Németek útján, holott a' mi Nemzeti gyéniusunk inkább szövetkezne az Ángoly hathatóssággal és a' Frantzia tüzze. A' Német tudósok többnyire árnyékhajházó (umbratilis) emberek, – nálok az ideálistizmusz, a' mistizizmusz, szisztematizmusz és kozmopolitizmusz lelke a' praktika elme kifejedéseit nagyon hátráltatytya, azért tsupa kivétel nálok a' Nemzetre ható (popularis) Iró”. A *népszerűség* elvében itt (bizonyára Bürger nyomán) olyan kritériumot fogalmaz meg, amely az irodalomnak mint tudásnak a nyelvi-kulturális közösség *egésze* számára hozzáférhető voltát jelenti: „pedig minden nemébe' mind a' kötött, mind a' folyó beszédnek bizonyos nemű, ahoz a' nemhez megkívántató popularitásnak kell lenni. Az Aeneis a' maga nemében egy nagyon populáris munka, e' nélkül a' popularitás nélkül, a' melyyet én itt értek, lehetetlen, hogy valamely műv a' késő jövendőre menjen, bármi gondosan és ékesen legyen írva.”¹¹⁸

A *népszerűség* terminusa, amely *A' Nemzet' Tsinosodásában* foglaltakhoz hasonlóan a költészetet egy nyelvi-kulturális közösség *egészének* életbeli bölcsességéhez köti (l. a „practica elme kifejlődésé”-nek szempontját), s amely 1825-ben Töltényi Szaniszlónál még ebben a jelentésben szerepel,¹¹⁹ később másik jelentésben terjed el; ez jut kifejezésre abban, ahogyan Arany

¹¹⁷ Toldy Ferenc, *Pillantás Kazinczy írói pályájára. Olvstatott Kazinczy születése százados emlékünnepe a nemzeti muzeum nagy dísztermében okt. 27. 1859* = TOLDY, 1888, II., 188.

¹¹⁸ Kassáru, Január 15ikén 1817, KazLev., 15:439.

¹¹⁹ TÖLTÉNYI, 1825, 42.

János vitába száll Toldyval, határozottan elválasztva a *népies* és a *népszerű* kategóriáját, amelyeket Toldy szinonimákként használt, ám magát az elvet már Kölcsey lényeges komponensként építi bele koncepciójába, leértékelvén a tanultak szűk körének szóló költészetet, amelynek megértéséhez „messzünnen szerzett tudomány” kell.¹²⁰ Ez az elv a hagyományközösségi paradigmában mindvégig meghatározó marad – sőt, Erdélyi esetében még Hegel esztétikájától is támogatást kap.

Amit a fentiekben – Csetri Lajos kezdeményezése nyomán – dokumentálni kívántam: Kazinczynak és író barátainak a nyelvről és az irodalomról folytatott vitáiban nem haladás és maradiság, hanem a nyelv és az irodalom összemérhetetlen koncepciói ütköztek egymással. Mégpedig nem előzmények és folytatás nélkül. A szembenállás pozíciói a 18. század utolsó évtizedeiben kikristályosodnak; többen jelezték, hogy Kármán József nyelvi és irodalmi programja Kazinczy programjának alternatíváját jelenthette volna – ezért utaltam fentebb visszatérően Kazinczy vitapartnereinek *A' Nemzet' Tsinosodásához* fűződő kapcsolataira; az pedig csak a folyamatokat végigkövető irodalomtörténeti vizsgálat számára válhat világossá, hogyan „örökli meg” egyrészt Toldy Ferenc Kazinczy programját, a nemzeti irodalom *eredetközösségi* programjában teljesítvén ki, másrészt Arany János a vele szembenállókét – Kölcsey és Erdélyi János közvetítésével, a nemzeti irodalom *hagyományközösségi* koncepcióját betetőzvé. A nyelvújítási periódus vitapozícióinak tisztázása tehát a magyar irodalmi gondolkodás csaknem egy évszázadnyi történetének alapviszonyait segít megérteni.

* * *

¹²⁰ *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY, ÖM., I., 506. (I. alább az „antiquáriusi tudomány”-ról mondottakat is, *uo.*, 519.)

- Arany, ÖM., X. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, X., *Prózai művek 1.*, s. a. r. Keresztury Mária, 1962.
- Arany, ÖM., XI. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, XI., *Prózai művek 2.*, s. a. r. Németh G. Béla, 1968.
- Békés, 1997. – Békés Vera, *A hiányzó paradigma*, Debrecen.
- Benkő, 1982. – Benkő Loránd, *Kazinczy Ferenc és kora a magyar nyelvtudomány történetében*.
- Buczy, 1817. – Buczy Emil, *Értekezés az elmének magasb kifejlődése körül az izlés munkáiban*, ErdMuz., VII. füzet, 86–128.
- Csetri, 1981. – Csetri Lajos, *A nyelvújítás és nyelvszemlélet általános kérdései = A magyar kritika évszázadai. Rendszerek. A kezdetektől a romantikáig*, írta és összeállította Tarnai Andor és Csetri Lajos, 381–387.
- Csetri, 1990. – Csetri Lajos, *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*.
- Csokonai, 1999. – Csokonai, ÖM., 1999. – Csokonai Vitéz Mihály *Összes művei*, szerk. Debreczeni Attila és Szuromi Lajos, *Levelezés*, s. a. r. és a jegyzeteket írta Debreczeni Attila.
- De Man, 1999. – Paul de Man, *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György.
- Döbrentei, 1815. – Döbrentei Gábor, *Magyar Litteraturát illető Jegyzések*, ErdMuz., Harmadik füzet, 95–117.
- Erdélyi, 1991. – Erdélyi János, *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei trászok*, s. a. r. T. Erdélyi Ilona, a jegyzeteket írta T. E. I. és Szathmári István.
- Éder, 1973. – Éder Zoltán, *Utószó = Révai Miklós, A magyar szép toll (1805)*. Közzéteszi és az utószót írta É. Z., 1973, 327–366.
- Fenyő, 1976. – Fenyő István, *Az irodalom reszpublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817–1830*.
- Gyapay, 2001. – Gyapay László, „A tisztább tzlésnek regulájival”. *Kölcsey kritikus pályakezdése*.
- Gyulai, 1961. – Gyulai Pál, *Bírálatok, cikkek, tanulmányok*, s. a. r. és a jegyzeteket írta Bisztray Gyula és Komlós Aladár.
- Herder, 1983. – Johann Gottfried Herder, *Értekezés a nyelv eredetéről* = Herder, 1983, 169–345.

- Kant, 1974. [1793] – Immanuel Kant, *A vallás a puszta ész határain belül* = uő, *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, vál., bev. Hermann István, ford. Vidrányi Katalin. 1974, 134–363.
- Kant, 1997. [1790] – Immanuel Kant, *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán.
- Kazinczy, 1817. – Kazinczy Ferenc, *1) Dissertatio Philologica de Vocabulorum derivatione ac formatione in Lingua Magyarica, Scripsit Paulus Nagy de Beregszász [...]. 1805. 2) Ó és Új Magyar, vagy rövid értekezés, miképen kelljen az Ó Magyarsággal az újat eggyesíteni; az az, miképpen kelljen a' régi Magyar nyelvet új szavak, szólások és formák által gazdagítani [...] Előadta egy a' régieket és (a') helyes újításokat egyformán kedvellő, de a' Nyelvet elrontani iszonyodó Magyar [Sipos József]. Pesten, Trattnernél, 1816. [...], TudGyűjt., 1817. XII. kötet, 87–105.*
- Kazinczy, 1979. – Kazinczy Ferenc, *Versek, műfordítások, szép-próza, tanulmányok*, a válogatás, a szöveggondozás és a jegyzetek Szauder Mária munkája.
- KazLev – Kazinczy Ferenc *levelezése*, I–XXIII. s. a. r. Váczy János, Harsányi István, Berlász Jenő et al., 1890–1960.
- Kármán, 1999. [1794] – Kármán József, *A' Nemzet' Tsinosodása = Első folyóirataink: Uránia*, szerk. Szilágyi Márton, Debrecen, 1999, 302–316.
- Korompay, 1998. – Korompay H. János, *A „jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása.*
- Kölcsey, MM., 2003. – Kölcsey Ferenc *Minden munkái.* Sorozatszerkesztő Szabó G. Zoltán. *Irodalmi kritikák és esztétikai írások*, I. 1808–1823, s. a. r. Gyapay László.
- Kölcsey, ÖM. – Kölcsey Ferenc *Összes művei*, szerk. Szauder József és Szauder Józsefné, 1960, I–III.
- Margócsy, 1981. – Margócsy István, *Kazinczy és Kisfaludy Sándor*; It, 1981/3., 753–760.
- Margócsy, 1990. – Margócsy István, *A Révai és Verseghy-vita eszme- és kultúrtörténeti vonatkozásai = Klasszika és romantika között*, szerk. Kulin Ferenc és Margócsy István, 1990, 26–34.

- Révai, 1973. (1805) – Révai Miklós, *A magyar szép toll* (1805). Közzéteszi és az utószót írta Éder Zoltán.
- Staubmann, 2000. [1997] – Helmut Staubmann, *A szociális rendszerek mint önreferenciális rendszerek – Niklas Luhmann = Szociológiaelmélet*, szerk. Julius Morel, Eva Bauer, Tamás Meleghy, Heinz-Jürgen Niedenzu, Max Preglau, Helmut Staubmann, ford. Berényi Gábor, 2000 [1997], 225–246.
- Szajbély, 2001. – Szajbély Mihály, *A szerepkörök szerint elkülönült társadalom és a nemzeti narratíva. Gyulai Pál társaséleti cikkei az 1850-es évek első felében*, Szeged (kézirat).
- Teleki J., 1816–1821. – Teleki József, *A' Magyar Nyelvnek Tökéletesítése új szavak és új szóllás-módok által. Írta Gróf Széki Teleki József 1816 Esztendőre = Jutalom feltételek a' magyar nyelvről, a' Magyar Nemzeti Museum 1815. 1816. 1817. esztendei kérdéseire*, I. kötet, Kiadta Horvát István a' Széchényi Országos Könyvtár Órzoje a' Magyar Nemzeti Museum mellett. Pesten, [...], 1821.
- Teleki L., 1806. – Teleki László, *A' magyar nyelv elé mozdításáról buzgó esdeklései G. Teleki Lászlónak Pesten*, [...].
- Toldy, 1888. – Toldy Ferenc *irodalmi beszédei*, I–II., kiadja Ráth Mór.
- Töltényi, 1825. – Töltényi Szaniszló, *Balláda*, HasznMűl., 1825, 6–7. sz. 41–45, 50–55.
- S. Varga, 2002. – S. Varga Pál, *Az Uránia programja és az irodalmi modernizáció hagyományközösségi alternatívája*, *Hitel*, 2002/8., 88–101.
- S. Varga, 2003. – S. Varga Pál, *A hagyomány elvének érvényre jutása Kölcsey Ferenc gondolkodásában*, *ItK*, 2003/4–5., 399–441.
- Verseggy, 1818. – *A' Filozófának Talpigazságaira épített Felelet a' Nemzeti Muzéum' nevében a' Magyar Nyelv iránt tett, 's az 1818. esztendőbenn, Bójt elő havának 7dik napján a' Hazai Tudósításokba iktatott Kérdésekre [...]*, írta Verseggy Ferencz, Budánn.
- Zsombori, 1815. – Zsombori József, *Egy két észre-vétel a' magyar nyelv' mostani állapotjáról*, *ErdMuz.*, Harmadik füzet, 155–170.

S. Varga Pál

A NEMZETI IRODALOM
HAGYOMÁNYKÖZÖSSÉGI
PARADIGMÁJÁNAK ELMÉLETE ÉS
GYAKORLATA ARANY JÁNOSNÁL

1. Felhőjátékok – avagy költészettan és
ismeretelmélet kapcsolata

a) A befogadás felhőjátékai:

a tapasztalás mint öntudatlan értelmezés

A művészi befogadás elméletei Platón közismert, a művészetekre nézve kedvezőtlen ítélete óta felvetik így vagy úgy a kérdést, milyen viszonyban van a műalkotás recepciója a megismerés általános törvényszerűségeivel. Különösen igaz ez olyan elméletekre, amelyek a mű világa és a tapasztalati világ viszonyát nem fikció és valóság ellentétéként írják le. Ha a kérdés ilyenfajta megközelítése az utóbbi évtizedek elméleteiben vált is meghatározóvá, a 18–19. században számos olyan kezdeményt találunk, amely az uralkodó karteziánus–kantiánus–pozitívista irányvonallal szemben a megismerést nem az objektivitás valamilyen, az absztrakt fogalmi megismerőapparátuson alapuló feldolgozásának tekintik, és ezért a művészet befogadásával kapcsolatban is más eredményre jutnak, mint azok az elméletek, amelyek szembeállítják a művészi tapasztalatot a reális világból származó tapasztalatokkal. Ezekre az elméletekre azért nincs igazán rálátásunk, mert az európai gondolkodástörténeti hagyomány folytonosságát ama karteziánus–kantiánus–pozitívista irány jelentette, amelybe – Hamanntól, Herdertől, W. von Humboldtól a nyelvjátékokról értekező Wittgensteinig, a Sapir–Whorf-hipotézisig és tovább – legfőljebb zavarkeltő zárványokként kerülhet-

tek bele egy másfajta előfeltevéseken alapuló gondolkodásmód bizonyos elemei.¹

Ami Arany Jánost illeti, ismeretes, hogy költészetelméleti gondolkodását alapjaiban határozta meg a herderi költészet-szemléletnek az a hagyománya, amelyet nálunk Kölcsey honosított meg s Erdélyi János fejlesztett tovább, hegeli eszmékkal gazdagítva. Arról azonban mindmáig alig esett szó, hogy e költészetannak milyen ismeretelméleti előfeltevésai és implikációi voltak.

Dávidházi Péter vetette föl Arany kritikus normáinak alapjait vizsgálva, hogy az önkényuralmi kor tapasztalata szerint „azért kell elhatárolásokkal rendet vinni a dolgokba [...], mert eredendő mivoltukban van valami aggasztó hajlam az elszabadulásra, magukra hagyva kaotikussá és kezelhetetlenné válnának”.² Dávidházi egy másik dolgozatában utalt e tétel filozófiai vonatkozásaira, idézve Arany Fejes István-kritikájának indítását. Ebben Arany – a költői mű befogadásának bizonyos sajátosságait fejtegetvén – a *Hamlet* egyik, látszólag könnyed jelenetét idézi meg:

A jó öreg Polonius, midőn egy darab felhőt a dán királyfi kedvéért hol tevének, hol menyétnek, hol cethalnak képzel, nem oly vadat tesz, a melyet tesz valósággal. Igazán ki is tudna oly üres, határozatlan, szétfolyó, elmosódó valamihhez, mint egy felhőfoslány, határozott, tömör, állandó képet csatolni: vagy ki volna biztos a felől, hogy a mit ő zárandoknak néz, egy másik szemlélő nem pálmának, szirtnek, szökőkútnak képzele-e, ki arról, hogy mire felkiált: „ím! árbocos hajó!” a látvány nem változik-e öblös szájú krokodillá? Minden egyes néző saját magából tesz hozzá egy darab phantasiát, míg az úr betelik, az alak kidomborúl, s a kép, egy percig legalább, késik visszafolyni az eredeti semmisségbe.³

¹ Lásd BÉKÉS Vera *A hiányzó paradigma* című könyvének I. fejezetét (*A hiányzó paradigma modell*) = BÉKÉS, 1997, 17–91.

² DÁVIDHÁZI, 1992, 76.

³ *Fejes István költeményei* |1861| = ARANY, ÖM., XI., 290.

Mint Dávidházi megállapítja, Arany e gondolatmenetének „általános hermeneutikai iránya modern irodalomelméleti, lélektani és bölcséleti tételek felé mutat”. Ám – noha hangsúlyozza mindezek jelentőségét, elemzésében a Polonius-példázat végül nem ismeretelméleti vagy befogadásesztétikai implikációi kedvéért szerepel; a kiinduló elemzés irányától voltaképpen el is térvén, „a hatalmi viszonyok tudatosításá”-nak példázataként elemzi.⁴ Csak sajnálhatjuk, hogy nem vonta le az ismeretelméleti konzekvenciákat, amelyek felé utat nyitott; igaz, amikor az alaklélektan tanulságaival magyarázza a felhőnézési jelenetet, kijelöli az ilyen értelmezés irányát is. Az alaklélektani vizsgálatok ugyanis lehetővé tették azt a felismerést, hogy amikor ama közismert, úgynevezett átforduló ábrákat „megfejtjük”, eldöntjük például, hogy kacsát vagy nyulat látunk – „a külvilágból érkező ingereket egységekre rendezzük, s ennek érdekében szükség szerint bezárunk, hosszabbítunk, csoportosítunk, lehetőleg kitöltvén minden olyan hiányt, amely az alak egészét zavarná”⁵ –, nem az történik, hogy tapasztalunk valamit, amit aztán így vagy úgy értelmezünk. A tapasztalat és tudati feldolgozása nem két, egymást követő fázis, hanem egy folyamatnak csak utólag elkülöníthető két aspektusa. Vagyis aszerint látunk valamit valaminek, hogy milyen *kognitív sémák* irányítják a bennünket érő ingerözon feldolgozását, s az adott pillanat kihívásai melyik sémát mozgósítják a rendelkezésre állók közül, azaz hogy milyen értelmezési stratégiát követünk. Ernst H. Gombrich Shakespeare másik (Dávidházi által szintén említett) felhőnézési jelenetét, az Antoniusét értelmezve állapította meg: „Az, hogy mit olvasunk bele ezekbe a véletlen formákba, attól a képességünktől függ, hogy az elménkben elraktározott dolgok vagy képmások közt melyiket ismerjük fel bennük. [...] Az, hogy egy ilyen foltot mondjuk »denevérnek« vagy »pillangónak« értelmezünk, az észleléssel kapcsolatos osztályozás egy aktusa: elmém »iktatási rendszerében« az észlelt tárgyat olyan pillangókkal rakom egy skatulyá-

⁴ DÁVIDHÁZI, 1998, 70, 72.

⁵ *Uo.*, 70.

ba, amilyeneket már láttam [...]”⁶ Hermann Rorschach, aki lélektani vizsgálati módszert dolgozott ki a belevetítés elemi képessége és hajlama alapján, úgy ítélte meg, hogy csak fokozati különbség van érzékelés és értelmezés között, minőségi nincs; „[a]mikor tudatában vagyunk az »iktatás« folyamatának, akkor »interpretálásról« beszélünk; ha viszont nem vagyunk tudatában ennek a folyamatnak, akkor azt mondjuk, hogy ezt vagy amazt »látjuk«”.⁷ Gombrich a művész eljárását úgy írta le, hogy produktumaival mozgósít bizonyos sémákat, beindít bizonyos öntudatlan értelmezési stratégiákat a befogadóban. A kép valóságosága tehát nem azon múlik, hogy mennyire felel meg objektíve annak, amit ábrázol, hanem azon, mennyire képes ugyanazt a mentális sémát előhívni, mint az ábrázolt tárgy. Nagyjából erről szól a *Vojtina Ars poeticájának* malac-története; a valódi malac, extrém (vásári) körülmények között olyan különösen visít, hogy egyáltalán nem képes kiváltani hallgatóságában a „malac-effektust”, ellentétben az ügyes utánzóval. S a Polonius-példázatnak is ez a befogadásesztétikai mechanizmus áll a középpontjában: kell lennie valaminek a (nyelvi) alkotásban, ami határozottan előhív bizonyos értelmezési sémákat a befogadóban; ez a feltétele annak, hogy a nyelvi képződményhez a befogadó – „egy darab phantasiát” a magáéból hozzátéven – képes legyen „határozott, tömör, állandó képet csatolni”, legalább átmenetileg.

Ha azután – folytathatjuk Arany gondolatmenetét Gombrich alapján – a művésznek sikerül belerejtenie művébe azokat az elemeket, amelyek a befogadóban tudatának beavatkozása nélkül kioldják a hatást, onnantól fogva a befogadónak nincs hatalma saját tapasztalata fölött: a mentális séma, amely úgy lépett működésbe, ahogyan a tárgyi valóság hatására szokott, uralkodik fölötte. Amiképpen a fecskeszülő bizonytalankodás nélkül megégeti az elé tett rózsaszín papírt, amelynek színe a fiókák kitért torkának színével egyezik, valahol a lelkünk mélyén ugyanilyen

⁶ GOMBRICH, 1972. [1960], 172.; A tapasztalás során működő kognitív stratégiákra nézve lásd R. L. Gregory *A megtévesztett szem* című tanulmányát (GREGORY, 1982. [1973]).

⁷ *Uo.*, 103.

bizonytalankodás nélkül lépünk kapcsolatba azokkal a dolgokkal és lényekkel, amelyeket és akiket a műalkotás által keltett ingerek révén látni vélünk. Ahogyan a természetben is azért működnek oly hatékonyan ezek a mechanizmusok, mert a fiókák torkának színe oly ritkán fordul elő egyébként a fecskék világában, hogy ez a séma az utódok táplálását nagy biztonsággal szavatolja, úgy az ember is ellenőrzött tapasztalatainak kijáró bizalommal bízhatja rá magát arra a meggyőződésére, hogy az elé tett ábrákban a valóságot látja, mert a művészet általi megtévesztés nem sérti a sémák gyakorlati érvényességét. Már csak azért sem, mert a műalkotások úgy vannak megszerkesztve, hogy inkább megerősítsék, mint gyengítsék a sémák érvényességét. Ahhoz ugyanis, hogy a maguk imaginációját elfogadtassák, el kell érniük, hogy a mentális sémák, amelyekre támaszkodnak, akadálytalanul kifejthessék valóságfelidéző hatásukat a befogadóban. Mint Wolfgang Iser írja, a fikciós szöveg azzal éri el a művészi imagináció tapasztalattá válását a befogadóban, hogy lehetővé teszi a belőle származó „adatok” zárt alakzatokba való rendezését. („Csak akkor jön létre érzékelés, illetve jelenik meg a képzelő tudatban az imaginárius tárgy, ha egy alakzat le van zárva.”) Pszicholingvisztikailag ennek az *értelemkonzisztencia* iránti igény felel meg; a nyelvi műalkotás hatásának alapja, hogy „az imaginárius eseményszerű tapasztalata értelemkereső vagy értelemtételező aktivitást vált ki a befogadóból, aki az eseményt vissza akarja vezetni a már megbízhatóan ismertre”. Ennek a visszavezetésnek természetesen csak részlegesen szabad sikerülnie – ha teljesen sikerülhetne, nem jöhetne létre az, amit Manfred Frank a párbeszéd során születő szemantikai innovációnak, vagy amit Iser a művészi imaginációnak a befogadói tapasztalatba való beleíródásának nevez; ahhoz azonban, hogy a szöveg sajátyszerű, az ismert sémákon túli értelmet nyerjen a befogadóban, az előzetes sémáknak működniük kell a recepció során.⁸

Ha mármost azt vizsgáljuk, honnan származnak e sémák és minek köszönhetik valóságfelidéző erejüket, nem elég csupán az

⁸ ISER, 1997. [1993], 77–78.

ember általános mentális berendezésére utalnunk. Hogy konkrétan mire gondolhatunk, az szintén megközelíthető a műalkotás befogadása felől. Minden recepcióesztétika jól tudja, hogy nincs két egyforma olvasata egy szövegnek; a nyelvi alakzatnak nem kell oly határozatlannak lennie, mint egy felhőgomoly, hogy egyik nézője tevének, a másik menyétnek, a harmadik cethalnak nézze, vagyis hogy más és más mentális sémákat vetítsen bele az érzéki ingerek együttesébe. Mégis, azt kell mondanunk, másképp különböznek egymástól azok a befogadók, akik megelőzöttségként ugyanazt a nyelvi-kulturális mintázatot mondhatják magukénak, mint azok, akik különfélét. Gombrich egyik munkatársa, Jan B. Deregowski elemezte a képi felismerés, s általában a tapasztalás során működő mentális sémák kulturális függőségét, olyan „átforduló ábrákra” utalva, amelyek alternatív értelmezése a néző kulturális megelőzöttségétől függ.⁹ Hogy mit minek látunk, abban döntő szerepe van annak, hogy nyelvünk, kultúránk elsajátítása során, minden lehetséges kritikai reflexiót megelőzően, eleven környezetünkben milyen mintázatok véződtek tudatunkba. Ha innen közelítjük meg Arany Polonius-példázatát, arra a következtetésre juthatunk, hogy a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmájának egyik esztétikai alaptétele rejlik benne. Hátterében ugyanis olyan költészetesztétikai rendszer van, amely a költői alkotást egy-egy nyelv strukturális viszonyaiból eredezteti, s a nyelvben egy-egy közösség évszázadokon át halmozódó tapasztalatainak állandósult sémáit látja, így mind a költői alkotás, mind a befogadás képességét az anyanyelvi kompetenciából vezeti le. A költő és a befogadó együttműködését eszerint alapvetően olyan közös sémák határozzák meg, amelyeket saját környezetük, saját nyelvi-kulturális közegük vésett beléjük születésük pillanatától kezdve. Arany nem fejtette ki a saját közegből eredő mentális alakzatoknak ezt az elméletét, sokat elárul azonban, ahogyan Gvadányi egyik-másik alakjának elevenségét magyarázza. A kiindulás Shakespeare (immár harmadik) légi példázata, ezúttal a *Szentivánéji álomból*, ahol Theseus a szerelmeseket és a költőket üres fantá-

⁹ DEREKOWSKI, 1982. [1973], 171.

ziálásban marasztalja el (olyanokat látnak, „Mit józan ész felfogni képtelen”),¹⁰ Arany, alig éreztetve a monológ ironikus hangnemét, azt a részt idézi belőle, amely szerint a költő tolla a „légi semmi”-t „*bizonyos alakkal, lakhellyel és névvel ruházza fel*” – („the poets pen turns them to shapes, and gives to airy nothing a loval habitation and a name”). Arany szerint Gvadányi nem tud ugyan maguk az alakok révén ismerős sémákat felidézni, de „a környezet biztos rajzában ritka jelességgel mozog, mely virtuositása nagyon elősegíti, hogy alakjait élő lény gyanánt fogadjuk. Hol az apró körülmények ennyire egyeznek az előttünk ismeretes valósággal, szinte lehetetlen, hogy a bennök járó-kelő egyén ne legyen valódi.”¹¹ Gvadányinak ezzel „olyasmi sikerült, a mi egynek sem haladottabb kortársai, egynek sem összes magyar elődei közül: *csupa képzeletből egy pár alakot teremteni*, mely, mint kicsinynek nagynak ismerőse, nemzedékről nemzedékre fönmaradjon”.¹²

Az ismerősségnek e kritériumát, nyelvi vonatkozásaival együtt, Arany *A költő hazája* című versében fogalmazta meg, amely a költő hazáját legszűkebb gyermekkori életkörének a közös nyelv és közös történelmi tudat által meghatározottak legszélesebb köréig bővíti. (A saját világ ismerőssége már Kármán Józsefnél az irodalmi mű megértésének alapjául szolgált; Kármán ezen az alapon kötötte az irodalmi mű megértésének optimumát az anyanyelvhez, az abban adva lévő komplex jelentésvizonyok hálózatához.¹³ A korai szocializációnak pedig már Kölcsey nagy jelentőséget tulajdonított, külön is kiemelve az anyanyelv szerepét;¹⁴ ám, mint alább utalok rá, Arany volt az, aki e felismerést a művészet, a költészet vonatkozásában is érvényesítette.)

¹⁰ Arany János fordítása = SHAKESPEARE, 1972, 326.

¹¹ *Gvadányi József* [1863] = ARANY, ÖM., XI., 490. (Kiemelések az eredetiben.)

¹² *Uo.*, 485. (Kiemelések az eredetiben.)

¹³ KÁRMÁN, 1999. [1795], 313.

¹⁴ *Mohács* [1826 u.] = KÖLCSEY, ÖM., I., 1223.

b) *Az alkotás felhőjátékai: a belelátás, behallás mint egy egészlegesség „re”-konstrukciója a rendelkezésre álló rész alapján*

Eddig inkább a befogadás kérdéseiről esett szó, hiszen Arany Polonius-példázata erre irányította a figyelmet – a példázat kontextusa azonban éppen a *költő* szerepét hangsúlyozza, akinek a felhőlyagzó páránál határozottabb alakzatokat kell létrehoznia, hogy olvasója ne kerüljön a Poloniuséhoz hasonló kínos helyzetbe; s erre hívja fel a figyelmet a Gvadányi alakteremtő eljárásáról adott leírás is.

A belevetítés képességére alapozó befogadáselméletek az alkotói oldallal kapcsolatban érthetően az alakzatok létrehozásának mechanizmusáról szólnak. Wolfgang Iser például a mentális alakzatoknak a befogadásban játszott szerepével átellenben a fikcionálás aktusait helyezi el („a szemantizálás ugyanazt a fordítási folyamatot végzi el a befogadói oldalon, mint amit a [...] fiktív a produkció oldalán visz végbe”),¹⁵ Gombrich pedig az alkotás oldalán is kulcsszerepet tulajdonít az előzetes mentális sémáknak, hiszen a művészetet abból az eredendő képességünkből vezette le, hogy bizonyos jelenségekbe számunkra értelmes alakzatokat látunk bele.¹⁶ (Végletes példája Alexander Cozens angol tájképfestő, Constable kortársa, aki festői invencióját tervszerűtlenül ejtett tintapacákkal serkentette.¹⁷)

Ha ezek a megfogalmazások az alkotás és a befogadás műveleteinek reciprocitásáról győznek meg, nincs okunk kétségbe vonni, hogy a tapasztalati sémáknak való kiszolgáltatottság dolgában sem különbözik egymástól minőségileg befogadó és alkotó helyzete. Vagyis az alkotó maga sem tudatosan uralja a nyelvet; az alakzatok egyszer csak „működésbe lépnek” és egymáshoz kapcsolódnak, alakzatok autonóm együttesét hozva létre. Ezt az együttest nevezte Carl Gustav Jung a lélektan nyelvén „autonóm komplexus”-nak, olyan instanciának, amely „leválasztott részletként a tudat hierarchiája alól kivont, önálló pszichikus

¹⁵ ISER, 1997. [1993], 79.

¹⁶ GOMBRICH, 1972. [1960], 103., skk.

¹⁷ *Uo.*, 172–174.

életet él”, „független a tudat önkényétől”, s „magához vonva a rokon asszociációkat”, fejlődni kezd, növekszik, szinte élősköd-
vén az alkotó tudati energiáin. Jung maga az archetípusokra ve-
zette vissza az ilyen autonóm komplexusok keletkezését, ám tud-
juk, ezeket formális szabályozó elveknek tekintette, amelyek
mindig az egyes nyelvek, kultúrák sajátos tapasztalati hori-
zontján öltenek tényleges testet.¹⁸

A belelátás – vagy inkább „belehallás” – Arany alkotáselméle-
tének is fontos eleme, ő azonban nem tintapacákat – nem esetle-
ges alakzatokat – használt költői fantáziája serkentésére; a köl-
tészlet anyanyelvi (s az anyanyelvvvel együtt adva lévő zenei-rit-
mikai) előzetesség-struktúrájában látta a garanciát arra, hogy a
költő szilárd alakzatokat idézhessen fel szövegével. Sokat idézett
levelében Szemere Pál felvetésére válaszolva írja, hogy bizonyos
dallamokhoz, ritmikai formákhoz valaminő titkos szimpátiánál
fogva társulnak bizonyos eszmék. („Kevés számú lyrai darabja-
im közül most is azokat tartom sikerültebbeknek, a melyek dal-
lamát hordtam már, mielőtt kifejlett eszmém lett volna – úgy-
hogy a dallamból [!] fejlődött mintegy a<z> gondolat.”)¹⁹ Nincs
jelentőség nélkül, hogy nyilatkozata szerint balladáinak eszmé-
jét többnyire „valamely régi népdalhang”-nak köszönheti („bal-
ladáim foganzásakor [!] is, az első, még homályos eszme felköd-
lésnél már ott volt a rhythmus, a dallam, rendszerint nem eredeti,
hanem valamely régi népdalhang, mely nem tudom micsoda
sympathiánál fogva épen a szülemelő <es> eszméhez társult, il-
lett és semmi más”),²⁰ ugyanis „népdal”-on olyan dalt értett,
amelynek (tekintet nélkül szerzőjére és korára) a magyar nyelv-
ből, „eszmejárás”-ból fakadó „műalkata” van. Ha mármost azt
keressük, mi teszi lehetővé mentális alakzatok belelátását, „be-
lehallását” egy-egy ilyen dallamba, ritmusba, ezek ideális bási-
sai a projekciónak: egyrészt elég általánosak ahhoz, hogy asszo-
ciációk széles körét mozgósítsák, másrészt elég konkrétak ahhoz,
hogy az asszociációknak határozott irányt adjanak. E két voná-

¹⁸ JUNG, 1983. [1971], 210. skk.

¹⁹ Levele Szemere Pálhoz, 1860. [?] = ARANY, ÖM., XVII., 867.

²⁰ *Uo.*; a gondolatmenet értelmezését lásd KECSKÉS, 1991, 225., DÁVIDHÁZI,
1992, 217–218.

suk alkalmassá teszi őket, hogy a költői tudatban átítatódjanak azoknak a hozzájuk kapcsolódó nyelvi-ritmikai elemeknek a jelentésével, amelyek közt megtalálják helyüket az anyanyelvi-kulturális kompetenciában, s amelyek régen és mélyen beivódtak a tudatba. Ha úgy fogalmazzunk, hogy ezt a helyet maga az ominózus „népdalhang” teremti magának – analógiák révén ez aktivizálja és rendezi el úgy a számításba jöhető asszociációkat, hogy helyet találjon köztük, ezzel valójában azt mondjuk, hogy amikor a költő belelátott, „behallott” bizonyos mentális alakzatokat az illető zenei-ritmikai-nyelvi képletbe, megindult egy autonóm komplexus képződése; az ihlető versfoszlány egy sajátos egészlegesség töredékének bizonyul, s mindazokat az asszociációkat, mintákat mozgósítja a tudatban, amelyek segítségével egy olyan egésszé teljesezhető, amelybe aztán mint rész észrevétel nélkül beleíródhat. Szinekdochés viszonyról van tehát szó, amelyben a rész generálja az egészet, hogy feloldódhasson benne. A költő nem maga irányítja e folyamatot, „csupán” követnie kell, milyen törvényszerűség érvényesül a komplexus kiteljesedése során.

A nyelvi, költői elemeket leülepedett közösségi tapasztalatoknak tekintő szemlélet számára a „re”-konstrukciós folyamatnak mindig konkrét történeti-szociális vonatkozása van; a belelátás vagy behallás azt feltételezi, hogy egy sajátos nyelvi, ritmikai, zenei alakzat egy (fő jellegzetességeit tekintve állandósult) sajátos világtapasztalat – mégoly apró – megnyilvánulása. Az a törvényszerűség tehát, amely az autonóm komplexus kiteljesedését irányítja, s amely töredékesen, egy villanás erejéig megmutatja magát egy dallamban, egy szólásban, egy nyelvi fordulatban, mindig egy történetileg, szociálisan konkrét embercsoport saját világának uralkodó törvényszerűségét idézi fel. Az ilyen világokat nevezte Barta János *dimenzióknak*; mint írja, minden kor, minden társadalom valóságtudata „alapvető, tovább már nem elemezhető, legfőlegbő kívülről bírálható meggyőződés arról, hogy a bennünket körülvevő gazdagságban és sokrétűségben mit tartunk elsősorban és alapvetően létezőnek, mi az, amihez a létezés más formáit viszonyítjuk, amiből őket leszámaztatjuk”. Barta „a valóságnak egy kisebb méretű, a nagy egységbe illő, de

belőle mégis kiszakadt tartományát, terét, világocskáját” tekinti dimenzióknak, amely „valamely speciális törvény vagy aspektus uralma alatt áll”; mint írja, „[k]özletről nézve: ilyen dimenziókban élnek az embercsoportok”.²¹ Az ilyen dimenziók költői megsejtését nevezte „dimenzió-élmény”-nek, de – ha figyelembe vesszük, hogy a dimenziókban élők saját világukhoz való eredendő viszonyulásáról mint *hangoltság*ról szólt („[a] »világ«-ot, mintegy klimatikus közeg gyanánt, áthatja a hangoltság [...]; benne a közösség viszonyul érzelmileg önmagához”), mondhatjuk a költői ihlet e sajátos formáját *ráhangolódás*nak is.

Ilyen „dimenzió-élmény”-re nemcsak a balladákat ihlető „népdalhangok” szolgáltatnak példát, de már az Ilosvaitól vett sorok is a *Toldi*-ban, amelyekről csak az idézőjel adja tudtunkra, hogy a többi sor előhívói voltak; olyan sorok ezek, amelyek egy egészre mutatnak, de nem az Ilosvaiéra, hanem az Aranyéra – amely a magyar mesekompozíció narratív hagyományán alapul (Arany jellemzését a mesekompozícióról lásd alább). De gondolhatunk az ominózus mondásra – bekukkant, mint Bolond Istók Debrecenbe stb.; talán nem fogható meg ennyire konkrétan *A nagyidai cigányok* nyelvi ihlete, de bizonyos, hogy Arany pontosan érzekelte a nyelvi humornak azt a regiszterét, amely a cigányság sajátja (elég példaként a lólopási epizódra gondolnunk), s ezt bontotta ki teljes dimenzióvá. Az epikus világ(re)konstrukciót mindig a nyelvben rejlő tapasztalat igazolja vissza mint lehetséges nyelvi világtapasztalatot, legyen a dimenzió, amelyet életre hív, oly abszurd, mint éppen *A nagyidai cigányoké*. Hogy Aranyt mi tette érzékenyvé az ilyen abszurd világok iránt, annak megválaszolásához a felhőnézés további tanulságait érdemes szemügyre venni.

c) A felhőnézés stratégiai vihar után

A nyelv, a költészet tagoló-rendező funkciójának teóriája ugyanis a felhőnézési jelenet tükrében további következtetésekre báto-

²¹ BARTA, 1976a., 167–169.

ríthat bennünket. Jusson eszünkbe az Arany példájában szereplő hajótörött, aki remény és kétség közt hanyódva majd árbocos hajónak, majd öblös szájú krokodilnak néz – mit is? nem tudjuk meg. De utalhatunk a *Szentivánéji álom* már idézett monológjának végére is, ahol Theseus a fantázia tévedéseinek hasonló példáját említi – „képzeltben, éjjel megijedve, / Mily könnyen lesz egy-egy bokorbul medve”.²² Meglehet, a hajótöröttnek nem sok idő kell, hogy teljes bizonyosságot szerezzen, hajót, krokodilt vagy valami egyebet látott, a medvéről néhány lépés után kiderül, hogy valójában ártatlan bokor; az emberi tapasztalatoknak azonban csupán szűk köre az, amelyben vélekedéseink ilyen megnyugtatóan levizsgáztathatók. Többségük esetében csak saját kulturális mintázatunk ereje és tekintélye ment meg attól bennünket, hogy tapasztalataink a hajó/krokodil, medve/bokor, kacsanya/nyúl átforduló ábráinak élményével kínozzanak bennünket, vagy hogy egyenesen az értelmezhetetlenség szakadékába taszítsanak.

„Sunt certi denique fines”, elvégre is vannak bizonyos határok – idézte Dávidházi Péter Arany kritikusi világnézetének alapjaként a horatiusi tételt, megállapítván, hogy Arany nem az elhatárolások *létét*, hanem *szükségességét* értette ezen, mégpedig azért, mert alapélménye a félelem volt, hogy a dolgok e határok híján elszabadulnak.²³ Megítélésem szerint a káosztól való félelem nem csupán 1849 utáni magyar korélmény; az a kitűnő példadonor, amelyet Dávidházi az elhatárolás szükségét érző Arany megnyilatkozásai mögé sorakoztat fel háttérként, a kortünetben egy antropológiai jelenség ritka erejű megnyilvánulását szemlélteti, amelyet kulturális válságnak – egy korábbi elemzésünk alapfogalmát használva:²⁴ a szimbolikus értelemvilág válságának – nevezhetünk.

Eszerint az önkényuralom idején nagy mértékben váltak két-ségesekké olyan kognitív sémák, amelyek eladdig a tapasztala-

²² Bizonyára ez ihlette a *Vándor cipő* című Arany-vers (1877) egyik részletét is; amelyben az éjszakai vándor így töpreng: „Egy bot talán jó volna mégis – / Ahol egy tört »lógó«-darab! / Ettől ugyan valódi medve / Nem fél, de képzelt megszabad.”

²³ DÁVIDHÁZI, 1992, 73. skk.

²⁴ Lásd S. VARGA, 2002a., 41–42.

tok realitását biztonságosan (alig megkérdőjelezhető módon) szavatolták – mondhatnánk, a kulturális mintázat hirtelen Puk Mihályék térképeként kezdett működni; Kusztora (Puk seregének Nesztora) nagy igazságot mond ki, amikor azt állítja, hogy a Nagyida elleni támadás kudarcában nem a haditerv, hanem a valóság volt a vétkes, amiért a térkép által megadott helyen nem hegy, hanem mocsár volt.²⁵ Ráadásul éppen akkor került válságba egy nemzeti kultúra tudáskészletének tekintélyes része, amikor a legközelebb került hozzá, hogy a szimbolikus értelemvilág szerepébe lépjen. Az ilyen átfogó kulturális mintázatok legfőbb kritériumai közül – összhangban kell lenniük használóinak tapasztalataival, elemeinek összhangban kell lenniük egymással, illetve a közösség minden lehetséges lényegi tapasztalatára ki kell terjedniük – súlyosan sérült tehát az előbbi, a realitás elve; a kollektív tapasztalati sémák makacsul nem akartak megfelelni az újszerű benyomásoknak. Holott (Alfred Schütz kifejezésével) „ha csak egy is megdől” a közösség értelemteli világát alkotó, kérdésessé nem tett „feltevések közül, a szokványos gondolkodás tarthatatlanná válik. »Válság« támad, amely [...] hirtelen felborítja a relevanciák fennálló rendszerét.”²⁶ (Más dolgozatomban jeleztem: megítélésem szerint ezzel a válsággal magyarázható, hogy az önkényuralom korának magyar irodalmában jelentőségre tesz szert a bahtyini értelemben vett polifónia – a szereplők/az elbeszélő tudatában létező alternatív világok szembesítése, Kemény ekkori műveitől – *Két boldog, Alhikmet, a vén törpe, Ködképek a kedély láthatárán, Férj és nő – Az ember tragédiájáig*; külön elemzés tárgyául kellene szolgálnia, hogy – a tapasztalati sémák és stratégiák említett kifigurázása mellett – hogyan számolja fel Arany az elbeszélő konzisztens nézőpontját *A nagyidai cigányokban*, s hogyan bontja meg polifonikus jelleggel az eposz szemléleti egységét a *Buda halálában*.²⁷)

²⁵ Az értelmezési sémák kudarcára jó példa az is, hogy midőn a cigányok örömeikben ellövik összes puskaporukat, Puk megjegyzi, mert nem talál mintát hadtudományi repertoárjában az esetre; „Ki tudja, miféle hadi fortélyt szőnek?” „Mert amely dologba nem láthatni bele, / Ki tudja mi szörnyű veszéllyel van tele?”

²⁶ SCHÜTZ, 1984 [1944], 408.

²⁷ S. VARGA, 1997, 21–25.

A tapasztalati sémák válsága vezet el a kérdéshez, hogy akkor hát mit miért is látunk minek? Mi is marad, ha bizonyos evidenciák meghasadtak, s ha nem akarjuk – vagy nem is tudjuk – megnyétnék nézni a felhőt, amikor a hatalom gyakorlói éppen a menyét-paradigmát tartják érvényben? Nem kellett ahhoz az oszt-rák történeti tudatot behatóan ismerni, hogy valaki belássa: a menyét-paradigma nem egyszerűen a hatalom cinizmusa miatt van érvényben, hanem azért, mert ennek a hatalomnak a gyakorlói egy másik kultúrának a mienkétől nagy mértékben eltérő sémái alapján dolgozzák fel „adataikat” tapasztalattá. (Erre utal Arany mélyértelmű jókívánsága – „Áldjon meg az »allgemeiner« isten, ha ugyan képes jóra való magyar embert megáldani, kinek *olim* saját istene volt.”²⁸) A *Rückblick* szerzője nem merő cinizmusból fogta fel úgy az 1850-es évekre visszatekintvén, hogy ezek látványos fejlődést hoztak Magyarországnak; sémái a *Völkertafel* sztereotípiáiig, vagyis mélyen leülepedett kollektív tapasztalati sémáig követhetők vissza.²⁹ Mint ahogy természetesen reagált Széchenyi is a magyar történelem általa aligha vitatott narratív sémái alapján az *Ein Blick*ben, vagy (itt a narratív történelmi séma különösen jól szemlélhető) Madách a *Civilizátorban*.

A kulturális sémarendszer válságát talán a metafizikai képzetek megrendülése szemlélteti leginkább, amelyek a sémák levizsgáztathatatlanságának alaptípusát képviselik. Ami a felhőnézést illeti, a felhők körül más égi jelenségek is mutatkoznak, például a szivárványé. A gyermek, aki gyanútlanul magáévá tette a Nagy Kód alapján, hogy „Be gyönyörű híd az ottan! Égi híd az”, kénytelen tudomásul venni, hogy amint a felhő is csupán felhőlyagzott pára, a szivárvány is „üres kép, játszói sűgár”, „Nem híd, amely összekötné Földdel a menny kapuját”.

Arany a numinózus érintettség kivételes pillanatában sem vállalkozott arra, hogy az égi magasság tüneményeit szemlélve

²⁸ Levclé Szilágyi Sándornak és Jókai Mórnak, Szalonta, május 7. 1850 = ARANY, ÖM., XV., 276. (E mondatot, kontextusával együtt, egy korábbi dolgozatomban elemeztem, lásd S. VARGA, 2002b., 106–110.

²⁹ A nemzetkarakterek c. 18. században széltében elterjedt táblázatáról lásd STANZEL, 1999.

alakzatokat nevezzen meg; az égi magasságot tükröző vizek mélységeibe pillantva azt kell mondania, hogy „örvényébe nem hatott le a szem”; a Dante-verset, ha nem volna olyan erejű az elragadtatottság állapotának leírása („mintha lábait szentegyházba tenné, Imádva borul le, mert az Istent sejtí”), nyugodtan illethetnének azzal a kritikával, amelyet szerzője Fejes Istvánnak szánt, aki folyton arról zeng dalt, hogy az ideált nem lehet megnevezni.

Arannyal szemben idézhetjük Tompa Mihálynak, a református papnak egy évtizeddel későbbi versét, amelyben a haldokló ateista vádolja hazugsággal a papokat. Tompa, ha óvatosan, ha csukott szemmel is (!), vállalkozik a felhőnézésre. Miután kivette kezét a halott kezéből,

némán ülven az éji csendben ott, [...]

Színes felhőt látott behuny szemem,

S egy kéznek újját a felhő között.

(*Haldokló mellett*, 1863; Tompa kiemelése)

Arany kései verse, a *Honnan és hová?* azon a (Lamennais korai vallásbölcseleti művének szellemét idéző³⁰) mélységes belátáson alapszik, hogy a numinózus érintettség irracionális élménye minden kultúrában jelen van – de mindegyik másképpen, a maga módján artikulálja. S ez egyúttal a legfölső apelláta. Arany – rá jellemző lapidáris ironiával – elutasítja kora tudományosságának naiv objektivizmusát, jelezvén, hogy a tudós tudása is hiten alapul. Nem nehéz megítélni, milyen viszonyt láthatott a tudomány pillanatnyi állásától motivált egyéni hitek és az évezredek kultúrák egymással ugyan össze nem mérhető, de végső alapjukat tekintve közös vallási hagyományai között, amelyeket láthatólag Kölcseyvel rokon módon ítelt meg.³¹

Visszatérve az 1850-es évekre – az, amit a tapasztalati sémák válságának nevezhetünk, természetesen vezetett ahhoz a felismeréshez – vagy: annak a mintegy évszázada született felismerésnek a megerősítéséhez –, hogy a világra vonatkozó tudásunk

³⁰ Lásd LUDASSY, 1989, 35. skk.

³¹ *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY, ÖM., I., 1037–1038., 1076–1077.

legbiztosabb alapja nem valamilyen tudományosan szavatolható objektivitás, hanem az a tudás, amelyet saját kultúránk hagyományozott ránk. A válság jellegére, a körülményekre és az előzményekre tekintve aligha lepődhetünk meg azon, hogy a saját kultúra az anyanyelvi alapú kultúrát jelenti itt, még akkor is, amikor vallási kérdésekről van szó. Az anyanyelv elemibb rétegei ugyanis olyan, évszázadok, nemzedékek során át leülepedett tapasztalati sémákat rögzítenek, s az illető nyelv élő hagyományába beleszülető ember tapasztaló apparátusának oly mélyen fekvő alapjai, hogy nem egykönnyen lehet őket kimozdítani helyükből.

A felhőnézés költészetelméleti konzekvenciáinak az tehát a legfőbb tanulságuk, hogy az irodalmi műnek kiemelten fontos szerepe van egy szociokulturális nagyközösség valóságának nyelvi megalkotásában; ebbéli funkcióját azonban csak akkor töltheti be, ha támaszkodik a közösség tapasztalati sémáinak nyelvileg hagyományozódó készletére.

2. Arany János poétikája

*a) A belső és a külső forma közös nyelvi alapja:
a szintaktikai kohéziós erők hierarchiája*

Arany költészetkoncepcióját a „panpoëticus” kor fogalma³² helyezi hagyományközösségi alapra, amely a költészetet az emberiség anyanyelveként meghatározó tételre céloz, pontosabban Herdernek a *Fragmente*-ben kifejtett koncepciójára, amely szerint az egyes nyelvek a költőiség felől haladnak a prózaiság felé.³³ Arany

³² *Eredeti népmesék* |1861| = ARANY, ÖM., XI., 327.

³³ *Fragmente...*, *Erste Sammlung von Fragmenten* [1767], I. *Einleitung, Die Sprache wird überhaupt betrachtet*, 2. *Über den verschiednen Lebensaltern der Sprache: von ihrem Poetischen, Prosaischen und Philosophischen Zeitpunkte, von denen jener dem höchsten Punkte der Schönheit, der letzte der Stufe der Vollkommenheit sich nähert: der mittlere das Alter der Behaglichkeit ist*, HERDER, SW., I., 152.

azonban ezt nem csupán általános elvként vallja magáénak; egy kulturális közösség nyelvét és a költészetét – sőt, zenéjét és táncát – következetesen közös forrásból eredezteti, megállapítván, hogy bennük eredetileg ugyanaz a szellemiség nyilvánul meg, ezért a költészet születésének és mibenlétének értelmezése során mindhárom másik területet felhasználja. Ennek egyik következménye, hogy költészettana valójában nyelvtipológiai alapon nyugszik, a másik, hogy a „vers” fogalma eredendően dalművet jelent nála.

Alapvető meghatározása szerint „a magyar dalformák a népénél nem kölcsönvett, eltanult, idegen alakok, hanem lelkének oly primitív, sajátos, bár megfeythetlen nyilatkozásai, mint maga a nyelv”.³⁴ Az összekötő láncszem nyelv, költészet, zene és tánc között a *ritmus*. A nyelvi ritmus eredetileg nem jelent sem mértéket, sem rímet, hanem az illető nyelv szintaktikai alapviszonyainak következetes érvényesülését a beszédben. A külső és a belső forma egységének elméletét, amely közismerten oly nagy szerepet játszik Arany költészettanában,³⁵ az a – gondolat és nyelv szoros kölcsönös feltételezettségének elvén alapuló – tétel alapozza meg, hogy az illető nyelv szintaktikai jellegzetességeinek legzavartalanabb érvényesülése teszi lehetővé a gondolat legvilágosabb kifejezését, és ez egyszersmind a nyelvi elemek ismétlődéseknek, szabályos váltakozásoknak az illető nyelvre jellemző rendjét is megvalósítja:

[A ritmus] benső és külső egyszersmind: szabályozza, kiméri, párhuzamos tagokra osztja fel úgy a gondolatot, mint a beszéd külső alakját s e kettőt egymással legszorosb öszhangzatba teszi, csaknem azonítja; [...] [a] mondat, mely a vesssört képezi, az ugy nevezett sormetszet (caesura) által [...] bizonyos megsabott *ízekre*, mintegy *ütemekre* (tactus) oszlik fel. E felosztás, így véve, *külső*, a mennyiben a szónak bizonyos helyeken végződnie kell. De még ez nem

³⁴ *A magyar népdal az irodalomban* | 1860? | = *uo.*, 389.

³⁵ Legalaposabb elemzését lásd Dávidházi Péter könyvének „*Idomteljesség*”, „*Vollendung*” és az *organikus műcgész* című fejezetében, DÁVIDHÁZI, 1992, 212–220.

minden; szükség, hogy e külső feltaloltságnak megfeleljen a *benső*, mi már a gondolatban megy véghez.³⁶

Ha Arany a „panpoëticus” korból, a nyelv kezdeti költői használatából eredezteti a költészetet, ez ugyanúgy nem jelenti az illető korszak költészetének eszményítését, mint Kölcseynél vagy Erdélyinél. Csak arról van szó, hogy ebben a kezdeti korban a nyelv költői jellege – gondolatot artikuláló szintaktikai viszonyainak és ritmikájának magától értetődő egysége – zavartalanul érvényesült, ez a korszak azonban elgondolása szerint a költészet kezdetleges korát is jelenti egyúttal. Már itt jelezhetjük, hogy Arany költészettörténeti koncepciója háttérében Kölcseynek a klasszikus nemzeti irodalom születéséről alkotott elmélete áll, amely a „bölcseben fekvő” korai költészet lassú és töretlen, a költészet eredeti jellegét megőrző emelkedésétől várta egy „selmai ének”, egy *Iliász* létrejöttét. Ahogy Kölcsey *A’ Poësisről* című korai írásában a *Lámech énekét* egyszerre idézte mint a poézis ősi voltának példáját (szemben a klasszicizmus elgondolásával, amely szerint a költészet a pallérozódás terméke), illetve mint a költészet fejlődésének korai, kezdetleges produktumát, amelytől hosszú út vezet a klasszikus poézisig, úgy Arany sem csupán a külső és belső forma egységét mutató, ősrégi példaként említi a *Lámech énekét*, amely szerinte megmutatja, hogy lehetséges ritmus mérték és rím nélkül; az *Irányok* tanúsága szerint Kölcseyhez hasonlóan a költészet kezdetleges megnyilvánulásának is tekintti. Hivatkozásában a *Lámech éneke* abban az utánzási elméletben szerepel, amellyel a klasszikus nemzeti költészet kialakulásának Kölcsey-féle modelljét kiegészíti; eszerint az utánzás (mely itt, más írások egyértelmű tanúsága szerint, *követést* jelent) folytonossága biztosítja a költészeti hagyomány nemesbedését.³⁷

³⁶ *A magyar nemzeti vers-ídomról* [1856] = ARANY, ÖM., X. 220–221.; 225. (Kiemelések az eredetiben.)

³⁷ „Azon ellenvetésre, mely itt tehető, hogy az, ki *legelőbb* szerzett költeményt, miféle *utánzás* által fejtette ki tehetségét – megjegyezzük, hogy ama primitív költemények nem is egy Ilias vagy Odyssea, hanem hasonlók a Mózes könyve által fentartott Lámech énekéhez, mely, bár előzői lehetnek, mutatja, hogy nincs ugrás a fejlődésben, s a költészet épúgy csecsemő korban kezdte, mint minden egyéb.” *Irányok* [1861–62] = ARANY, ÖM., XI., 165. (Kölcsey: „azon dalok mellyeket az Europaiaik az Irást nem tudó Négereknél találtak; azon

Ami mármost a versidom-tanulmány héber példáit illeti, a három versmondattani jelenség (a gondolatok párhuzamos, ellentétes és „összerakó” – szintetikus – csoportosítása), amelyeket – feltehetőleg Földi János közvetítésével – Robert Lowthtól átvessz, ³⁸ s amelyeket magyar példákkal is kiegészít, azért fontosak elmélete szempontjából, mert a gondolatok megszerkesztése és a ritmus – belső és külső forma – kölcsönös feltételezettségét példázzák. A magyar nyelv speciális ritmikai karakterét azonban már nem ilyen univerzális versmondattani jelenségekből vezeti le. Bár nem döntötte el, hogy a magyar nyelvnek mennyire specifikus tulajdonsága a „góccok” képzése – megjegyzése szerint valamelyest minden nyelvre jellemző (kontrasztként ugyanakkor jól tudja használni a latin és a német nyelvet, amelyek szeretik szétszórni a szorosan összetartozó elemeket); a magyar nyelv szintaxisának azonban mindenképpen ez az alapelve szerinte. („E csoportosulása a gondolat- és szóknak minden ütemben egy góc, a hangsúlyos tag körül, bármely nyelvű költészettel közös ugyan, de sehol sem annyira érezhető, mint nálunk: azért ezt úgy tekintem, mint egyik *jellemvonását* a magyar ritmusnak.”)³⁹ A gócképződés lényege, hogy a szintaktikai kapcsolatok kohéziós ereje határozza meg a szavak távolságát: „nem elég, hogy bizonyos helyeken végződjen a szó: hanem szükséges, hogy e külső felosztásnak megfeleljen a benső: hogy a mondatnak (s így a gondolatnak is) azon részei csoportuljanak egy ütembe, egy, a sormetszet által elkülönített ízbe, melyek egymással legszorosab kapcsolatban vannak, mert csak így lesz tökélyes a rhyth-

ének melyet Moses az özön víz előtt élt Lamech szájába ad Gen. IV. 23, 24. poësis nélkül nem készülhetek. A' Poësis is, mint minden más tudományok, mesterségek, felette pallérozatlan volt először, és sok századok után juthatott el arra a tökéletességre, a' millyennel mi azt a Görögök, és Rómaiak keze között vettük volt által.” *A' Poësisről* [1808], KÖLCSEY, ÖM., I., 391. Ez az egyezés mindenestre valószínűtlenné teszi, hogy Arany forrása II. Jolowitz 1853-ban megjelent *Der poetische Orient* című műve volna, lásd HORVÁTH I., 1991, 67.; igaz, Földi Lowth művét ismertető cikke sem lehet, mert abban meg nem szerepel.)

³⁸ HORVÁTH I., 1991, 71.; lásd FÖLDI, 1792, 907–908. (Megjegyzendő, hogy Arany három példája közül, amelyek közt ezúttal is ott van a *Lámech éneke*, egyik sem szerepel Földinél.)

³⁹ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 230.

mus”.⁴⁰ Azok az elemek, amelyek közt a legerősebb kapcsolatok vannak, legyőzik az ellenük ható gyengébb erőket, egy szintaktikai-ritmikai egységben egyesülnek, mai verstani kifejezéssel élve, egy szólamot alkotnak. (Ezt szemlélteti Arany Ernst Florens Friedrich Chladni német hangfizikus kísérletével; ahogy az üveglapra szórt homok a hegedű hangjának különféle rezgései szerint szabályos alakzatokba tömörül, „ugy változtatja helyét, ugy sorakozik szó és mondat rész az indulat által zengésbe jött költői beszédben”.⁴¹) A prózai nyelv nem érvényesíti teljes következetességgel a nyelv eredendő szintaktikai erőviszonyait, ráadásul „incisum”-okat – megszakításokat, kitérőket, inverziókat – visz bele a szerkezetbe, s ezzel „megöli” a tiszta szintaktikai erőviszonyokból eredő ritmust (és persze a gondolat kristálytiszta átláthatóságát is homályosabbá teszi).⁴²

A ritmus lényege tehát a gondolat megformálásának (nagyobbrészt az illető nyelvre jellemző) szerkesztési sajátosságai-ból következik; valójában minden egyéb ritmikai elem – a hangsúly, a mérték, a rím, az alliteráció, az inverzió és a többi – azért van, hogy e ritmust a lehető legérzékletesebbé tegye (egy részük – a rím, az alliteráció – csak később került be a magyar ritmus eszköztárába). Jó példája ennek a hangsúly. A hangsúly az ütemek elkülönülésének fonetikai alapja – minden ütemnek egy hangsúlya van, az ütem fonetikailag a közös hangsúlyos szótag köré csoportosuló szótagok egysége. A hangsúlynak elvileg nem kell ugyan feltétlenül az ütem első szótagjára esnie,⁴³ de mert akkor szolgálja leginkább a ritmust, ha az első szótagon van, olyan esetekben is hajlamos az élre ugrani, ha nyelvtanilag máshol lenne a helye.⁴⁴

⁴⁰ *Uo.*, 228.

⁴¹ *Uo.*, 220.

⁴² Lásd erről: DÁVIDHÁZI, 1992, 207.

⁴³ „[...] nem szükség, hogy a hangsúly mindenkor az ütem elejére essék, de igen, hogy mindenik ütem egy hangsúlyos tag által legyen kiemelve”, *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 226.

⁴⁴ „[R]hythmicus beszédben oly szó és szótag is hangsúlyt kap, mely azzal rendszeren nem bír”, amint ezt az olyan „példabeszéd” mutatja, mint „*Ha adnak vedd el, ha ütnek, szaladj el!*”. *Tücsök és bogár a magyar nyelv köréből*. 9. *Hangsúly* [1875?] = ARANY, ÖM., XI., 578–579. (Kiemelések az eredetiben.) A kérdésről részletesebben: KECSKÉS, 1991, 229.

Másik példánk az inverzióé, amelynek megítélése élesen elkülönül aszerint, hogy fokozza avagy gátolja a magyar nyelv szintaktikai kohéziós erőviszonyainak érvényesülését. Az utóbbi Zrínyire és Baróti Szabóra jellemző, akik a latin nyelv példáját követve, szétszórták a szintaktikailag összetartozó elemeket; Arany visszatérő példája Zrínyi egy sora – „*Földre megtompitván esék maga vasát*” [ti. a dárda] –, amely azt példázza, hogy „Zrínyi [...], a magyar rhythmusnak kevésbé, vagy nem mindenütt hódolva, a klasszikai szabadságot követte, s az összetartozókat *el-szórtá*”.⁴⁵ Hasonlóan ítél Baróti Szabóról; midőn ez olyan inverziókkal él, mint például „*verembe mint az esett farkas megkomorodni szokott*” – „*Egybefagyott föld nyögne midőn*”; ilyen esetekben Baróti, úgymond Arany, „idegen nyelvsajátság szolgálai másolatára veti fejét”.⁴⁶

Más az eset a régi magyar költészetben, ahol az alárendelő összetett mondat kötőszava és a mellékmondat igei állítmánya gyakran a közbeszédbelitől eltérő rendben helyezkedik el. Igei állítmány és alany/kötelező bővítmény között oly erős a kohézió, hogy ha a kötőszó az utóbbiak helyettesítője, ez a kohézió a versmondatban legyőzi az összetett mondat tagmondatai közti, gyengébb kohéziós erők által indokolt (a közbeszédben általános) szórendet. Az utóbbi hatására a mellékmondatnak kötőszóval kelle-ne kezdődnie, azonban a – mondatban hátrább álló – igei állítmány magához rántja a kötőszót, vagy legalábbis csökkenti a távolságot a két elem között:

Régi jó barátim | nekem *kik* valátok
 (vs. kik nekem régi jó barátaim valátok)
 Szépen *ha* beszélnek, | keveset nem vesznek.
 (vs. ha szépen beszélnek...)
 Az legények | ezt *hogy* hallák.
 (vs. hogy az legények ezt hallák)
 Nagyfalu határán | hadával *hogy* ballagna.
 (vs. hogy Nagyfalu határán hadával ballagna)

⁴⁵ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 234. (Kiemelések az eredetiben.)

⁴⁶ *Szabó Dávid* [1864] = ARANY, ÖM., XI., 501. (Kiemelések az eredetiben.)

Búnál *kik* egyebet | nékem nem nyertetek.

(vs. Kik búnál egyebet nékem nem nyertetek.)⁴⁷

„Mirevaló [...] ez összeforgatás, mely prózában akkor sem volt kelendő?” – teszi fel a kérdést Arany. „A magyar rhythmus követeli ezt, mely a legszorosban összetartozó részeket egy hangsúlyos góc köré gyűjti [...]: *kik valátok* (alany állítmány), *ha beszélnek, hogy hallák, hogy ballagna* stb. (ige és kötszava).” Bizonyos esetekben ez az inverzió még a hangsúlyt is segíti abban, hogy az ütem első szótagjára kerüljön, ahogyan ez ritmikai hatása szempontjából a legkedvezőbb.⁴⁸ „Nem önkényes szabadság tehát ez, nem is a klasszikai verselésnek utánzása – vonja le a tanulságot Arany –, hanem az eredeti magyar rhythmusnak a mainál erősebb lüktetése”.

Gócszerűen elrendeződő *vers* és a körmondat felé gravitáló *próza* ellentétét világítja meg a *Szent Bernát himnuszából* vett sorral („Szent körösztfán *ha imádlak*”): „bárki észreveheti – állapítja meg –, hogy a *ha* kötszó legszorosban az *imádlak* igéhez tartozik, szokott szórend által pedig attól messzebb esnék, s így némi körmondatosság színét viselné: *Ha* szent körösztfán *imádlak*”.⁴⁹ Arany megfigyelését a magasabb szintaktikai egységek kohéziójára tekintve akár ki is egészíthetjük: a mellékmondat igei állítmánya nem feltétlenül azért rántja magához a kötőszót, mert szorosabb szintaktikai viszonyban áll vele, mint más bővítőmányaival, hanem azért, mert így közelebb tudja hozni a mellékmondat állítmányához a főmondatot, vagyis az ütemen, sőt, a soron túli viszonyokat is szorosabbra fűzi. S ennek azért van meg a jelentősége, mert a verssor (amely a ritmikai elv értelmében rendszeren egy-egy egyszerű vagy tagmondat) csak egy szintje a külső és a belső forma egybeesésének; a strofa szerkezetének ugyanúgy a magyar ritmus szintaktikai alapelveiből kell következnie, mint az ütemének vagy sorének.

⁴⁷ A példák *A magyar nemzeti vers-idomról* című tanulmányból valók = ARANY, ÖM., X., 232. (Arany kiemelései.)

⁴⁸ „Látnivaló, hogy itt a hangsúly: (»ha szépen beszélnek«, »kik búnál egyebet[.]« stb.) a megjelölt szótagon nyugszik, azért kell annak sor vagy ütem elejére szökni.” *Uo.*, 233. (Arany kiemelései.)

⁴⁹ *Uo.*, 234.

Arany a *Himfy* egy strófájával szemlélteti, hogyan érvényesül a szintaxis kohéziós erői közti hierarchia elve a strófában. Az ilyen elv szerint létrejövő strófával mint bonyolultabb versmondattani egységgel szemben a prózában a körmondat (periódus) áll, amely a tagmondatok között uralkodó gyengébb szintaktikai kohéziós erőknél engedelmeskedik, s beékeléseket, kitérőket enged meg. A pozitív példa az alábbi:

Napok jőnek, napok mennek,
De búm csak nem távozik;
És az órák elröppennek,
De sorsom nem változik;
A volkánok kifáradnak,
De nem az én tüzeim;
Folyók, tavak kiapadnak,
De nem az én könnyeim;
Erdők, mezők felvidulnak,
Csillagzatok megfordulnak,
A szerencse forgandó:
Csak inségem állandó.

Arany megjegyzi: „Ez anti-periodicus szerkezet, e Chladni-féle külön csoportba rázkódása az összetartozó részeknek [...] a rhythmus természetéből foly s uralkodik a kötött beszéden, kezdve az egyes ütemektől, egész a stropháig, sőt az egész költeményen.” Azonban kipécézi a *Himfy*nek egy olyan strófáját (s megjegyzi, hogy Kisfaludy regéiben sok van ilyenekből), amelybe a költő beeresztette a körmondat prózai szerkesztési elvét:

Nem, ki névért, dicsőségért
Mássza Pindus bérceit,
Vagy alacsony nyereségért
Irja halom verseit;
De a ki, ha tűz lelkében
Gondolatok virradnak,
Vagy fölhevült kebelében
Érzemények fakadnak,

*Lantot ragad s mi érdekli
Kedvesinek elénekli –
Kiben a vers így terem;
Az énnékem emberem.*

„Vehetni [...] észre – kommentál Arany –, hogy [...] ettől: *De a ki... eddig: Lantot ragad*, incisum lévén közbe-vetve[,] kissé periodicusabb, mint kellene.” A körmondat egyetlen típusáról ismeri el, hogy összefér a magyar versritmus elvével – ez a *sustentatio* –, mégpedig két okból: „különbön érthető részleteket halmozva fel” „a teljes értelmet az utolsó mondatra bízta”.⁵⁰ Ez szempontunkból nem is azért fontos, mert hidat képez próza-nyelv és versnyelv között, hanem azért, mert itt mondja ki Arany, hogy a strófában ugyanúgy kell lennie egy „góc”-szerű mondatnak, amely az egészet összetartja, ahogyan az ütemben kell lennie egy kohéziós magnak. És ez a gondolat már átvezet a szorosabb értelemben vett ritmustól a kompozíció felé; eszerint akkor beszélhetünk kompozícióról, amikor érzékeljük, hogy a szöveg egésze valamilyen gondolati és a szöveg arányait is meghatározó központi elemnek rendelődik alá. Ebből számunkra az lesz a legfontosabb tanulság, hogy Arany költészettanában a kompozíció is az illető nyelv – mondjuk úgy: szövegkohéziós – erőinek hierarchikus rendjéhez van kapcsolva, vagyis a kompozíció központi elve – a főmozzanathoz való alárendelés⁵¹ – is ritmikai s ezáltal szintaktikai, vagyis nyelvi alapokon nyugszik.

b) Ritmus – kompozíció – „tudalom”

Ha ezek után visszatérünk Arany költészettanának alaptételére, amely szerint a nyelvileg szülemelő eszme nemcsak a külső formát hozza létre, de „vele terem” a belső forma, a kompozíció – vagy Arany szavaival: „belidom”, „műalkat”, „műszerkezet”, „műalak”, „költői idom” stb. – is, ebből az is következik, hogy

⁵⁰ *Uo.*, 251.

⁵¹ A kifejezést Dávidházi Péter vezette be Arany kompozícióelméletét elemelve, lásd DÁVIDHÁZI, 1992, 193.

egy nyelvre – beszélőinek „észjárására”, „eszmejárására” – nemcsak azok a versformák jellemzőek, amelyeket létrehoz, hanem, nekik megfelelően, a kompozíciós elvek is.

Ezt az összefüggést Arany természetesen nem csupán a magyar költészetre tartotta érvényesnek; éppen ez költészettanának herderi jellegű antropológiai alapja. Ahogyan a *Naiv eposzunkban* fogalmaz, „[a] hagyományos népmonda is, minden nemzetnél, csak kerek idomban tarthatja fenn magát”.⁵² Elvi, általánosító érvénnyel *A magyar népdal az irodalomban* című dolgozatban fogalmazta meg ezt:

Tudva van, hogy a nép sehol sem tanulja formáit; a mint a költemény eszméje megfogant: vele terem egyszersmind a benső forma egész teljességében. [...] E tekintetben a népek, nyelv- és égaljkülönbség nélkül, nagy solidaritást mutatnak fel: bizonyosság, hogy e formaérzék nem egy vagy más népfaj, hanem az összes emberiség tulajdona. A német ős eposz, a cseh *králudvari* kézirat, a szerb kisebb elbeszélések, az éjszaki ballada és spanyol románc, nálunk „Szilágyi és Hajmási” kalandja, meg a sokat emlegetett egy pár balladás költemény, oly *benső* teljességet mutatnak az elbeszélés illető fajaiban, melylyel a műköltés csak versenyezhet, de sehol még túl nem haladta.⁵³

E téren Arany Herder kedvelt Próteusz-metáforájára jellemző logikát érvényesít: csak az mondható el minden nép hősepikájáról általánosságban, hogy *van* művészi kompozíciójuk; de e kompozíció mindenütt más és más, egyiket sem lehet egyetemes érvényű mintának kikiáltani:

Távol legyen, hogy ama klasszikai epoeának mesterséges kompozícióját tartsam szem előtt, mely Homérosz örökbecsű költeményei után az arisztoteleszi szabályok által

⁵² *Naiv eposzunk* [1860] = ARANY, ÖM., X., 268.

⁵³ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?], ARANY, ÖM., XI., 386. Arany fejtegetésének logikáját nem érinti, hogy a „králudvari kézirat” utóbb hamisítványnak bizonyult.

szentesítve s Virgil eposzában mindenkori példányul állítva föl, egy Tasso, egy Camoëns, egy Zrínyi mintaképe lőn. A költészet tágas országában Caledoniától a Gangesig, Osiantól a Mahabhâratáig számtalan formája tűnik fel az eposznak, s elszomorító kiskorúságra mutatna (mint nálunk olykor történt) valamely hősköltemény talpraesettségét egyedül a Virgil formái (sokszor csupán *vers*-formái) követéséből határozni meg.⁵⁴

Mondhatná valaki, hogy a „műalkat” titkát feszegetve Arany látszólag egyszerű, már-már triviális kérdéssel foglalkozik; elvégre is közismert és nyilvánvaló, hogy a szóbeliség idején a „kerekdedségre” azért van szükség, hogy egyszerűbb legyen a szöveget megjegyezni; külső-belső forma egyaránt mnemoteknikai célokat szolgál. Mint ő maga megállapítja, a „költői idom az, mely a hagyományos mondákat írás segélye nélkül, nemzedékről nemzedékre átörökíteni képes; e nélkül a pusztá tények laza csoportja vajmi könnyen széthullna az emlékezetből”⁵⁵ Am a kérdés éppen az, miért van, hogy egy bizonyos nyelvi alakzatot könnyebben megjegyez és hagyományoz a nyelvhasználó közösség, egy másikat meg nehezebben, vagy, hogy az egyik közösség egészen más típusú alakzatokat tart mnemoteknikailag hatékonyaknak, mint egy másik? Miért van, hogy „a költészet tágas országában Caledoniától a Gangesig” oly sok különböző versforma és kompozíciós szabályrendszer alakult ki? A válasz nyilván a műalkat és a nyelv alkatának összefüggésében rejlik. Az elbeszélte történet felépítésének ugyanis olyannak kell lennie, amely összhangban van a gondolatok megformálásának az illető nyelvben honos módjával, mert a nyelvben megszólaló gondolkodásmód épp e szerkezetben és nem egy másikban érzi otthon magát. A történet objektivitása tehát föloldódik nyelviségében. Igaz, amikor Arany a mesét és a mondát összeveti a *Naiv eposzunkban*, érzékelteti, hogy a történeti anyag *bizonyos fokig* ellenáll az epikai kompozícióalkotás erejének. Ami a népmesét illeti, „a törté-

⁵⁴ *Naiv eposzunk* |1860|, ARANY, ÖM., X., 265–266.

⁵⁵ *Uo.*, 266.

net e naív elbeszélésekben [...] mindig kerek, egész: a királyfi, a mesehős teljesen epikai bonyolódások között harcol az ellenszegülő hatalmakkal, míg kivívja a győzelmet”. Ezzel szemben „[a] népmondákban – melyek már időhöz, helyhez vagy történeti személyhez kötvék – nem találjuk [...] mindig az alakítás oly teljét, mint a népmesékben”, bár „itt is határozott hajlam tűnik fel a gömbölyítésre” – máskülönben nem is volna esélye, hogy a kollektív emlékezet megőrizze. A mese történetét tehát a nyelvben artikulálódó gondolkodás teremti magának, hogy alakító-komponáló erejét akadálytalanul kibontakoztathassa, míg a mondában addig *idomítja* a történeti anyagot, ameddig ez az alakítás nem fenyegeti a közösség abbéli hitét, hogy amit a monda elmond, az valóban megtörtént és úgy történt meg, ahogyan elmondja. (A mesét, állapítja meg Arany, „a nép, *tudva*, mint költeményt hallgatja és beszéli el; míg a mondát, mely mindig valami határozotthoz vagy létezőhöz van kapcsolva, hívő kegyelettel hallgatja s adja tovább. Amaz *eposza* a népnek, ez *története*. De a történetírás is eleinte mindenütt költői idomban nyilatkozott; annál inkább szüksége volt *el nem írt*, csupán emlékezetben tartott tényeknek a gömbölyü alkatra; s innen a népmondák kerekdedsége.”)⁵⁶ Úgy is mondhatnánk, hogy a mese a történeti elbeszélés narratív szerkezetének a kollektív emlékezet számára legkedvezőbb, ideális típusát képviseli; minél inkább sikerül ezt megközelítenie a *történeti* elbeszélésnek, annál inkább van esélye arra, hogy tartósan megmaradjon egy közösség történeti tudatában.

Nyilvánvaló, hogy a mítosz ebből a szempontból a mesével tart rokonságot, mert kevésbé van kitéve a tapasztalat korlátozó erejének; a mesénél azonban fontosabb, amennyiben biztosítja a „honi világ” horizontjának teljességét – az eposz nyelvére lefordítva: lehetővé teszi „az emberek sorsát intéző fennsőbb hatalom

⁵⁶ *Uo.*, 268. (Kiemelések az eredetiben.) Ezt a megkülönböztetést Jacob Grimmtől (bár nevét nem említve) Erdélyi vette át; lásd 1847-es Tompa-tanulmányát („das Märchen ist *poetischer*, die Sage *historischer*”), ERDÉLYI, 1991a., 150. (Erdélyi kiemelései) s Gyulai is, az ifjabbik Arany is átveszi, lásd *Két ó-széckely ballada*, (1862) = GYULAI, 1927, 104., *Magyar népmeséinkről* | 1867 | = ARANY L., ÖM., II., 79–80.

akarátjának látható kifejezése”-t.⁵⁷ Alighanem ez az oka, hogy Arany a mondákhoz hasonlóan a saját hagyományból származó mitológiát is nélkülözhetetlennek tartotta a történeti verses epika szempontjából. Nemcsak a Gyulainak feltett lemondó akcentusú kérdése tanúskodik erről („Hol az anyag? a gazdag monda-kör? a mythologia? Csináljunk! Köszönöm szépen. Ezt csinálni nem lehet, ez csinálódik”⁵⁸), de az a buzgalom is, amellyel Ipolyi *Magyar mythológiáját* fogadta megjelenésekor.⁵⁹ (Arany tehát Kölcseyvel szemben, aki a klasszikus nemzeti irodalmat lehetségesnek tartotta saját mitológia nélkül,⁶⁰ inkább Erdélyivel tartott, aki az eredeti magyar vallás kinyomozására buzdított, a magyarság szellemi „röptének” hatósugarát megismerendő.⁶¹

Arany, a *Nemzeti hagyományok*hoz kapcsolódva, a görögség példáján mutatja meg, mit jelent, ha a kollektív történeti emlékezetet fenntartó kisebb-nagyobb mondai elbeszélések a klasszikus nemzeti történeti epikában teljeseznek ki: „[A] görög ugyanazon mondákat, regéket hallá az Iliaszból, melyek bölcsője óta nyomon kísérik, csakhogy itt szebb, vonzóbb, teljesebb alakban. A monda évszázadok során históriai meggyőződéssé, nemzeti hitté változott: innen az eposz roppant hatása és népszerűsége.”⁶² Ez a tétel vezet el az *eposzi hitel* elméletéhez, amely egyrészt a történeti objektivitással, másrészt a költői fantázia önkényével szembesítve nyeri el értelmét, vagyis a kollektív megelőzöttség elvét az objektivitás és a szubjektivitás szempontjától elhatárolódva érvényesíti. „Van [...] történeti hitel – mondja Arany –, mely a tények valóságán épül, ezzel szemben megkülön-

⁵⁷ [Bírálat a Nádasdy-jutalomra küldött három pályamunkáról] [1861] = ARANY, ÖM., XIV., 14.

⁵⁸ Levele Gyulai Pálnak, Nagy-Kőrös, jan. 21. 1854 = ARANY, ÖM., XVI., 382.

⁵⁹ Lásd levclét Tompa Mihálynak, Nagy-Kőrös, sept. 27. 1854 = *uo.*, 485. A *Magyar mythológiának* a hun-trilógia alakulására tett hatását Szörényi László elemezte behatóan Arany saját kezű jegyzetei alapján, lásd SZÖRÉNYI, 2002.

⁶⁰ Lásd „kinek nem jut eszébe Ossian és lársai? Nem tudták-e ők mitológia nélkül is az elfolyt és együtt folyó hősi kor tüneményeinél a poézis való szellemét kifejleszteni?” *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY, ÖM., I., 511.

⁶¹ *Vörösmarty Mihály minden munkái* [1845–1846] = ERDÉLYI, 1991a., 62.

⁶² *Dózsa Dániel: Zandirhám* [1859?], ARANY, ÖM., XI., 11.

böztetem az eposzi hitelt, mely nem törődik azzal, megtörtént-e a dolog, de igen, hogy él-e az a nemzet[,] a nép tudalmában, emlékei- s hitében [...]”⁶³ Ami a történeti objektivitástól való elhatárolódást illeti: ha az eposz hatásának az a kulcsa, hogy „a nemzetnek, melyre hatni akar, ne csak jelleme, szokásai s erkölcsében, hanem történeti s hagyományos emlékeiben is gyökerezék”, az eposzi hitel tétele nem jelent egyebet, mint hogy egy nemzeti közösség nem az objektív történelemben él, hanem abban a történelemben, amelyet saját mondai hagyománya nemzedékről nemzedékre átvesz, megerősít és továbbad, s ezen kívül nem létezik számára történeti valóság. Ez az oka, hogy az eposznak nem az objektív valóságban, hanem ebben a – közösségi emlékezetbe kitörölhetetlenül bevésődött – történeti narratívában kell gyökereznie. A saját „népi tudalom” primátusát Arany a vallási-mitológiai képzetek körével világítja meg (nem ugyan valamilyen teológiai vagy objektív igazság, hanem idegen mitológiai képzetek ellenében, s ennyiben Kölcseynek, Erdélyinek s másoknak az idegen mitológiák alkalmazását elutasító nézeteihez is kapcsolódik): „minden csodásnak, mit eposzíró fölvesz, saját népe vallási vagy babonás hitében kell gyökerezni – úgymond –, másként visszás, gyakran nevetséges”.⁶⁴

A történeti objektivitás igényével fellépő nézeteket Arany soha nem a történelem helyes megismerése felé tett lépéseknek tekinti, csakis úgy említi őket, mint a kollektív történeti tudat vagy a belőle táplálkozó epikus költészet lerombolói: a nép „[r]legéit meghazudtolá a könyvtudomány; a költészet elszégyenlé magát a történeti csupasz való mellett” – írja a régi dán balladák ismertetéséhez fűzött kommentárjában.⁶⁵ Az a kritika, amellyel a népi mondákat lekicsinylő krónikások naiv józanságáról ítél, mindenfajta történelmi objektivizmus érzékeny pontját találja el. „Én nem örülök e kora józanságnak – állapítja meg. – Mitológiánk, mondavilágunk, úgyszólván elveszett: fölér-e e veszteséggel a történelmi nyereség? Ha krónikásaink, mint közösen véljük, nagy részben népi énekekből merítették: mivel biztosabb

⁶³ *Uo.*

⁶⁴ *Zrínyi és Tasso* [1859–60] = ARANY, ÖM., X., 436.

⁶⁵ *Régi dán balladák* [1860] = ARANY, ÖM., XI., 23.

az átvett, mint a kihagyott részek hitelessége? Azért, hogy *valószínű* amit felhasználtak, következik-e, hogy *való* is egyszerűs-mind?⁶⁶ Ezt a kérdést a történettudomány a forráskritika alap-paradoxonaként ismeri: ha megengedjük is, hogy a tudós tökéletesen *sine ira et studio* ítélt, olyan forrásokból kell dolgoznia, amelyek nem felelnek meg ennek a követelménynek. (Az már más kérdés, hogy krónikásaink egyáltalán nem az objektivitás jegyében válogattak a rendelkezésükre álló anyagból, hanem hogy a maguk – pontosabban, a megbízójuk – narratíváját megalkothassák.) Ám Arany egész gondolkodásmódja arról tanúskodik, hogy nem is ez volt a fő ellenvetése a történeti objektivitás igényével szemben, hanem az, hogy a kollektív „historiai meggyőződés”, „nemzeti hit” – egy tradicionális közösség történeti tudata – az írásbeliség korában is csak a saját gondolkodásban gyökerező narratív struktúrák, vagyis a saját költészeti hagyományból születő történeti epika révén tartható fenn és erősíthető meg nemzedékről nemzedékre; az a történetírás, amely más, ettől idegen narratívát alkot (akár a kronológia mégoly objektív-nak látszó elvét alkalmazva), csak lerombolhatja ezt a közös történeti tudatot.

Arany állásfoglalása különösen a pozitivista korszak tipikus nézeteinek tükrében bizonyul szuverénnek; a korszak ugyanis hajlott arra, hogy a történeti tárgyú költői műveket a történeti objektivitás alapján ítélje meg, s hitt abban, hogy a kollektív történeti tudat fokozatosan felemelhető az objektív történelmi igazság szintjére. Csengery Antal és Szász Károly, akik részletesen kifejtették nézeteiket a kérdésben, egyaránt a tudományos objektivitáshoz képest, az esztétikai tudat elkülönülésének előfeltétele alapján minősítették a történeti tárgyú költői műveket. Csengery érezte ugyan, hogy a pozitivista logika a művészetet létében fenyegeti, ezért élesen bírálta azokat az eljárásokat, amelyek le akarják szagatni a művészet fátylát az eposzi történetről, hogy így a „történeti való”-hoz jussanak, hiszen – idézi a híres görög festő példázatát – „maga a fátyol a mű”. Azzal azonban, ahogyan a történelem kétféle megközelítését szembesíti, a törté-

⁶⁶ *Naiv eposzunk* [1860] = ARANY, ÖM., X., 270. (Kiemelések az eredetiben.)

neti tárgyú költészetet félreérthetetlenül a fikcionalitás enklávéjába zárja. „A történetírás fáklyája eloszlatja azon csodás világitást, mely az emberi arányokat megnagyítja, s óriás alakban tünteti föl a hősöket” – írja, eszerint tehát a „csodás világitás” objektív arányokat „nagyít meg”, olyan hősöket „tüntet föl óriás alakban”, kiknek objektív méretét a tudomány megállapította; elgondolásának lényege szerint ugyanis „a költői hagyománynak természetében van, hogy az események sajátképeni összefüggését összerontja, s a történetet költeménnyé alakítja át”.⁶⁷

Szász Károlyra láthatólag hatott Arany elgondolása a népi tudalomról (sőt, fogalmi részben Pulszky Anonymus-tanulmányára mennek vissza⁶⁸), hiszen azzal a kérdéssel exponálja fejtegetését, hogy „mi a köztudalom?” – s a kérdésre úgy válaszol, hogy „[a] mit a sokaság történeti igazságnak tart; talán nem az igazság, de alanyilag tökéletesen egyenértékű azzal. A kép, melyet magának a történet személyeiről, eseményeiről, egész korszakokról alkotott: ez valamely kornak vagy nemzetnek, vagy az egész emberiségnek történeti tudalma. Talán nem hű kép, talán nem felel meg az igazságnak, – de míg a köztudalomból más által ki nem szoríttatik, addig az igazság helyét pótolja tökéletesen.”⁶⁹

A történettudománnyal szemben Szász az objektivitás normáját szegezte szembe – „[a] tudomány, általában az igazságot tartozik keresni, minden mellék-cél nélkül, s a történelemnek is, mint a tudománynak, nem szabad semmi irányban célzatosnak (tendentiosus) lenni” –, ám felismerte, hogy még a tudomány is nehezen mond le olyan, hamisnak bizonyuló vélekedésekről, amelyek fenntartásához komoly tudományon kívüli érdekek fűződnek; ezekről az újabb bizonyítékok hatására még akkor is le kell mondania, úgymond, ha ezt nem tudja „habozás nélkül” megtenni. A költészet azért van ettől alapvetően különböző helyzetben, mert előtte „az igazságon kívül még egy más, szint’ oly fontos tekintet áll: a *csalódás* (illúzió) előidézése, hogy tudniillik

⁶⁷ CSÉNGERY, 1884, 331.

⁶⁸ PULSZKY, 1845.

⁶⁹ SZÁSZ, 1875, 226.

igaznak hitesse el, a mi tulajdonképpen a szó szoros értelmében nem az”.⁷⁰

Okfejtése során *majdnem* oda jut, ahova Arany, hiszen azt a kérdést is fölteszi, vajon jogosult-e a társadalomnak és a múltnak „a közfelfogással ellenkező feltüntetése?”, s e kérdésre is úgy válaszol, hogy bár a hagyomány és az azon alapuló köztudalom „[n]em az abszolút igazság, hanem az, a mi alanyilag tökéletesen pótolja az igazságot”, mégis „több az igazságnál, mert az igazság, ha a közfelfogással s köztudalommal ellenkezik, nem talál hitelre s nem képes teremteni, a mi nélkül pedig a költészet merőben elvesztette célját”.⁷¹ A lényeg azonban mégiscsak az, hogy mindezt a tudományos értelemben vett igazság abszolút mércéjével méri meg: a tudalom uralmát esendőségnek, a költészet fikcionalitását kényszernek tünteti fel a tudomány (ideális esetben megvalósuló) teljes objektív igazságához képest („a mit a művészet kénytelen elhagyni az igazságból, kipótolja az igazság látszatával, mely a nézőben alanyilag az illúziót idézi elő”⁷²). Arany ugyan nem a népi tudalom, hanem az önelvű műalkotás nevében marasztalja el Szász eposzát, a *Trencsényi Csákot* (Csákról mit sem őrzött meg a közemlékezet), ám bizonyára a történeti objektivitáshoz fűződő eltérő viszonyokkal magyarázható, hogy Arany szerint Szász fölládozta a művészi kompozíciót a tények iránti hűség kedvéért. („Részünkről megadjuk a históriának, a mi az övé, de nem szeretjük, ha lacunái [gödrei] a költői alakításon is meglátszanak; s teljesen osztjuk egy műértő barátunk véleményét e részben hogy »midőn Szász K. híven teljesítette a történelem iránti kötelességét, nem használta föl eléggé költői jogait.«⁷³).

Ha Arany elhatárolja a kollektív történeti tudatot mint az eposz alapját a pozitívista értelemben vett történeti objektivitás-

⁷⁰ *Uo.*, 228–229. (Kiemelés az eredetiben.)

⁷¹ *Uo.*, 231.

⁷² *Uo.*, 230.

⁷³ *Trencsényi Csák* [1861] = ARANY, ÖM., XI., 91–92. (Kiemelések az eredetiben.) (A „műértő barát” a kritikai kiadás jegyzete szerint Salamon Ferenc; az idézett bírálat nem jelent meg; *uo.*, 662.) A kérdést a művészi alakítás szempontjából tárgyalta Dávidházi Péter (DÁVIDHÁZI, 1992, 160.).

tól, ugyanígy elhatárolja a szubjektív romantika eposzról alkotott zseniesztétikai alapú felfogásától is, amelyet Vörösmarty elbeszélő költeményei reprezentálnak, s amelyet Toldy szentesített *Aesthetikai leveleiben*. Ezek az elhatárolódások és szembesítések jól mutatják, mennyire összemérhetetlen a kollektív megelőzöttség elvének érvényesítése a szubjektum–objektum-oppozícióban gondolkozó előfeltevés-rendszerrel, s hogy az utóbbiba zárványként épül be a közös „tudalom” hagyományközösségi tétele.

c) A közös anyanyelvi-kulturális kompetencia

Arany a magyar nyelv legőszibb ritmikus használatát a közmondásokban, találós kérdésekben találta meg. („[H]allgassa valaki magyar füllel, közvetlen a nép ajkáról példabeszédinket: nem tagadhat meg azoktól némi hangzatosságot, mely a prózától elüt, míg népdalaink rhythmusával megegyez”;⁷⁴ „A talányok a nép ajkán is ritkán forognak teljesen prózai alakban. Néha rímelnék, de többnyire nem rím, hanem a szavak és mondatok rhythmicus berendezése, hangutánzás, alliteratio, s egyéb ily eszközei [a] primitív népköltészetnek, az, a mi őket megkülönbözteti a mindennapi beszédétől.”⁷⁵) Arany érthetően megrótta a „néptalányokat” is gyűjtő Merényi Lászlót, amiért az ilyen archaikus ritmus megőrzése helyett „maga neki áll és versbe szedi a néptalányt”.⁷⁶ A mesék esetében fia hangsúlyozta a ritmikai elv érvényesülését, egyszerű gyermekmesékre utalván; „nemzeti vers-idomunkhoz még a prózai elbeszélésekben is található anyagot” – ezekben, úgymond, „[v]alódi tiszta rhythmikus lejtésben folyik az elbeszélés” – mint például a kis kóró meséjében: „féreg nem ment | | farkót fúrni, / farkó nem ment | | bikát ütni, bika nem ment | | vizet inni”. Gyermekkorára visszaemlékezve állítja, hogy „soha e meséket más szavakkal nem mondtuk volna”.⁷⁷

⁷⁴ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 224.

⁷⁶ *Eredeti népmesék* [1861] = ARANY, ÖM., XI., 339–340.

⁷⁶ *Uo.*, 340.

⁷⁷ ARANY L., ÖM., II., 134–135. Minderről lásd: KECSKÉS, 1991, 228–229.

Annak is megvan a jelentősége, hogy Arany László éppen *gyermekmesékben* talált a ritmus ilyen archaikus megnyilvánulásaira. Apja ugyanis – a nyelv szintaktikai kohéziós erőinek hierarchiájára alapozván ritmuselméletét – az anyanyelvi kompetencia részének tekintette a ritmusérzékét. A gyermekdalokkal kapcsolatos okfejtése szerint a magyar ritmus sajátosságai „nem csak népdalokban, hanem már azon primitív versezetekben is élesen mutatkoznak, melyeket a játszó gyermekek, tánc mellett, mondanak, s melyekben a dallam alig több éneklő szavalásnál, de annál erősebb a táncrhythmus. Ez iránti érzéke, úgy szólva, vele születik a magyar gyermekkel; századok óta száll egyik zsenge ivadékról a másikra [...]”⁷⁸ A két utóbbi kijelentés között csak látszólagos az ellentmondás: az „úgyszólván vele születik” csupán annyit jelent, hogy mivel a gyermek születése percétől hallja, követi anyanyelve hangjait, dallamát, „hangmenetét”, „eszmejárását”, benne ugyanúgy lejátszódik nyelv és ritmus közös „szülemlése”, ahogyan az lejátszódott a nép gyermekkorában. (A vers erős ritmikai karaktere és kezdetlegessége ezért jár együtt ugyanúgy a gyermekdalokban, mint a *Lámecsk énekében*.) A „magyar fül” – a magyar nyelvű szöveget hallgató anyanyelvi beszélő füle – tehát rendszerint ugyanúgy mérlegelés (és bármiféle szabály ismerete) nélkül meg tudja ítélni, hogy egy anyanyelvén megszólaló szöveg a kohéziós erők versre vagy prózára jellemző viszonyai szerint van-e megalkotva, mint azt, hogy egy mondata hibás-e vagy sem. Mindannyiszor az anyanyelvi kompetencián alapuló ritmusérzékre kell tehát gondolnunk, amikor arról szól Arany, mit hall versnek a „magyar fül” és mit nem. Aki „magyar füllel” hallgatja a közmondásokat, ezen az alapon ismeri fel mindjárt ritmusukat; ugyanis megfelelnek annak az elvárásnak, hogy „[m]inél kevésbbé nyujtani el a gondolatot; a mondat részeit, hangsúlyos tagjai körül egy ütembe, egy caesura korlátai közé osztályozni”, tudniillik „ezt kívánja a magyar fül”,⁷⁹ ezért említi a népi és régi költészet azonosításának egyik legmélyértelműbb magyarázatában azt a *kénytelenséget*, amely-

⁷⁸ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 389.

⁷⁹ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 230.

hez a magyar versnek óhatatlanul alkalmazkodnia kell, ha vers akar lenni: „A legrégebb költői emlékektől fogva, Leopold koráig a magyar verselés tömege a formáknak egy oly önálló, teljes, szerveztes rendszerét mutatja, mely azonos a népdal formáinak rendszerével, vagy inkább a kettő együtt teszi a rendszert. [...] [E]zen időszak költelme, nem ugyan öntudatos művészettel, de minden esetre azon kénytelenségből, hogy magyar fül csak így érezte *versnek* a verset, egyenesen a népre támaszkodik.”⁸⁰

A ritmikai érzéket is magában foglaló anyanyelvi kompetenciának ez a kiemelkedő szerepe tovább nyomozható Arany elméletében. Ez az alapja ugyanis annak az utánzáselméletnek, amellyel teljessé teszi Kölcsey elgondolását a népköltészettől a klasszikus nemzeti irodalomig vezető emelkedésről.

Először is arra kell utalnunk, hogy az a szemlélet, amelyik egy-egy nyelvben a gondolkodás és a költészet sajátos potenciálját látja (sőt, a zene és a tánc jellegét is összeköti vele), olyan kultúrában gondolkodik, amelyben a tudáskészletet közvetítő szövegek elvileg az anyanyelvi kompetencia révén minden további háttérismeret nélkül megérthetők az illető nyelvi-kulturális közösség valamennyi tagja számára.

Ez a kompetencia természetesen nem csupán nyelvi; az anyanyelv ilyen szerepe szélesebb kontextusba ágyazódik, mégpedig azoknak a képességeknek a kontextusába, amelyekre a születő egyén saját kultúrájának elsajátítása révén tesz szert. (Meghatározása szerint a nyelvi-ritmikai kompetenciához a tánc iránti érzék is kapcsolódik: „A mint keble és ajka megnyílik a dalnak, ő csupán e formák, e rhythmus szerint képes dalolni, valamint lába csak e taktusra lendül, ha lejtteni akar.”⁸¹) Arany talán még Kölcseynél is jobban ismerte a primer szocializáció során szerzett tapasztalatok különleges erejét; mindazt, ami az embernek élete korai szakaszában lett sajátjává, eleve adottnak és – mind jellegét, mind jellegadó erejét tekintve – felülírhatatlannak tekintette. Az *Irányok*ban általában a művészi képességekkel kapcsolatban fejti ki ezt.

⁸⁰ *A magyar népdalazirodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 390. (Kiemelés az eredetiben.)

⁸¹ *Uo.*, 389.

Miért van pl., hogy Olaszországban sokkal több egyén „születik” zenésznek, festőnek, szobrásznak, mint egyebütt? Faji előny, mondják. Igaz, némely faja az emberiségnek már alkatánál, idegzserveinél fogva alkalmasb a képzelődés műveinek teremtésére, mint a másik. De nem kevesebb tényező e részben az *utánzási* folytonosság: a csecsemő fülét már zenehangok ütik meg, szemébe a képzőművészet alkotásai tükröződnek, *bölcsőtől a sírig egy művészi világban él*, úgy hogy, ha benne megvan a csira, lehetlen annak kifejeletlen maradni [...].⁸²

Hasonlóan foglal állást *Az észszerű utánzásról a költészetben* című töredékében. Elismeri, hogy veleszületett költői adottság nélkül nem lehet valaki költő, de a hangsúly inkább azon van, hogy a hajlam önmagában nem tesz költővé; a hajlamon kívül, úgymond, a költészetben minden „nevelés, képzés – s legyen szabad kimondanom: *utánzás*.” Vagyis a költői mű megszületése már elképzelhetetlen a hagyomány nélkül: „A legegyszerűbb népdal sem fakad napjainkban egyenest a természetből; a névtelen költő, ki annak lételt ada, már nemcsak születve, képezve is volt: a népi dalok és dallamok egész tárháza állott rendelkezésére, honnan mintáit vevé. Utánzott.”⁸³

Az *idegen* minták azért vannak hátrányban az eredeti saját hagyománnyal szemben, hatásuk azért összehasonlíthatatlanul gyengébb, mert a *másodlagos szocializáció* során vésődnek be – amikor a jellegadó saját kulturális mintázat már mélyen beivódott a személyiségbe. Ezzel függ össze Aranynak az a megjegyzése, amelyben azt fájlatja, hogy már az iskolában sem fordítanak elég időt az idegen költői minták elsajátíttatására: „mióta az a kevés classicismus, mit az iskola 4–5 órája az ifjúba diktál, koránt sem elegendő, hogy vérré váljék: e formák még azon »második természet«, a megszokás támaszától is elestek, tanulva sem zengenek többé a lélekben [...]”⁸⁴

⁸² *Irányok* |1861–62| = *uo.*, 165–166. (Kiemelés nem az eredetiben.)

⁸³ *Töredékes gondolatok, V. Az észszerű utánzásról a költészetben* [1860 u.], *uo.*, 553.

⁸⁴ *Irányok* |1861–62| = ARANY, ÖM., XI., 163.

A költészet történetének – Kölcseyéhez hasonló – koncepciója azon alapul, hogy egy közösség archaikus, belülről fakadó kulturális mintázatát minden nemzedék a primer szocializáció során, elemeinek szoros egymásrautaltságát is mélyen bevésve sajátítja el (ezt a fajta tudást „az anyatejjel szívja magába”), élete során pedig saját eleven tapasztalataival tölti meg, vagyis megerősíti érvényességében, otthonosságában, s így kibővítve, gazdagítva adja tovább a következő nemzedéknek. Az idegen mintázat elemeinek elsajátítása a legnagyobb jószándék és buzgalom esetén is problematikus, mert nélkülözi ezt a mély alapot, s így mindig magán viseli a bizonytalanság és esetlegesség bélyegét, ráadásul sohasem illeszkedik zavartalanul a saját kulturális mintázat szövetébe. Ez áll az idegen ritmusok átvételéről adott jellemzése mögött:

Ama régi formák, bármily alkalmas is zengő nyelvünk a görög-római mérték visszaadására, nem képesek a magyar lélekben azt a zenei viszhangot költeni, melyet egykor az illető nép keblében költöttek. A hellén kar végtelen változatú, csodazöngelmű dalformáit, ha eleinte némi fáradtsággal is, utánképezhetnők hajlékony nyelvünkön, de az ily kísérlet nálunk örökre néhány tudós ember magán időtöltése maradna: mert hol a nép, mely azon hangmenetek csiráit már kezdettől fogva lelkében hordja, mely azon ritmusok alapját maga teremtette egyszerű, primitív dalai-ban, hol a kar, mely e formák későbbi fejlettebb, virágzó alakjában is fentartsa, folytassa a közösséget a néppel, az étellel?⁸⁵

Jól mutatja az idegen minták eltanulására, illetve az anyanyelvi kompetencia révén adott készségekre támaszkodó befogadás különbségét az a megállapítás, amelyben Arany problematikusnak minősíti, ha a mű élvezéséhez – Kölcsey szavával – „messzünnen szerzett tudomány” kell: „Oly költemény, melynek teljes élvezhetése végett előbb még a hellén-római, vagy más idegen világba

⁸⁵ *Uo.*, 163–164.

kell áthelyezkedni – bármennyi szépséggel birjon különben – soha nem hathat igazán a nemzet egészére; mert a nagy többség épen azt, mi a verset verssé teszi, a rhythmust kénytelen nélkülözni, mi által a költemény zenei része rá nézve elveszett.”⁸⁶

E koncepciónak fontos mozzanata, hogy a költészet alapvető dichotómiáját nem a *népi* és a *magas*, hanem a *saját* és az *idegen* kategóriái idézik elő. Ahogy a görög metrum nem azért nem alkalmas igazán magyar verselésre, mert magas irodalmi forma – sőt: a hexameter kifejezetten a görög *nép* saját költői formájának minősül (ahogy Homérosz görög népköltőnek), hanem mert idegen, ugyanúgy, másrésről, a népköltészet sem önmagában üdvözít a költészet megújítása szempontjából, csakis a *saját* népköltészet (mint az eredeti saját kulturális, költői hagyomány átörökítője). Ezt Arany Achille Milliennek, a francia népies költőnek Thalès Bernard-tól származó recenzióját bírálva fejti ki. Arany-nak minden oka megvolna, hogy üdvözölje Bernard véleményét, aki szerint „a *mai* vagy bármikori költészetnek, ha elvénülve új erőt, ruganyosságot kíván nyerni, a népi alapra kell helyezkednie”, s akit ráadásul „leginkább a *mi Petőfink* ragyogó fénye térített meg” a népies költészet ügyének, mégis alapjában elhibázzottnak tartja Bernard törekvését, amikor a silány francia „*complaintes*”-ek helyett idegen népköltészeti minták követésére buzdítja nemzete költőit, akik a nemzeti költészetet népi alapra kívánják helyezni; „a költészet regenerációja népies alapon csak ott és annyiban sikerül – hol és mennyiben a népies alap egyszersmind hagyományos, *nemzeti* is. Nem elég más nemzet, más égalj, más vér hagyományait tenni magunkévá: eljárásunk így nem különbözik ama másiktól, melynek következtén *utánzás* *korszakok* állnak be valamely irodalomban, mint volt nálunk is a francia, a latin iskoláé.”⁸⁷

Ha tehát egyrésről az idegen költészet (mégoly magasrendű és/vagy eredeti) esztétikumából nem fejleszthető ki hasonló esztétikai érték a saját költészetben, másrésről a saját népköl-

⁸⁶ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 258.

⁸⁷ *Millien: La Moisson* [1861] = ARANY, ÖM., XI., 174. (Kiemelések az eredetiben.)

tészetből akkor is kifejleszthető magasrendű költészet, ha maga e népköltészet esztétikailag nagyrészt csekély értékű. Nem manifeszt költői értékei számítanak ugyanis, hanem az a nyelvi-poétikai potenciál, amelyet a saját népe költészeti hagyományában benne álló műköltő kifejthet belőlük. Arany példája Béranger:

Ama „chanson”-ok, melyek alapján Béranger a maga gyönyörű dalait kifejtette, legnagyobb részt valószínűen korcsmai „réják” voltak, de ő megtalálta bennök a magvat, melyből önköltészetét dicsően felvirágoztassa. Ha a chanson nem francia, hanem például *német* traditio: Bérangernek minden lángelméje s művészete által sem sikerült volna e formát honfiai előtt oly népszerűvé tenni, a milyenné tette. Béranger jó úton, az egyedül helyes úton járt költészetének „népi alapra” helyezésében, mert nem csak *átalában* néphagyományra, hanem *francia* néphagyományra támaszkodott.⁸⁸

Arany a fejtegetés végén teszi félreérthetlenné, hogy a saját hagyományozott formák ereje, esztétikai potenciálja a hagyományban gyökerező anyanyelvi kompetenciához kötődik; ha a legmagasabb esztétikai igényekkel fellépő költő „fölveszi, tovább fejti a megszokott formákat, a mintegy anyatéjjel beszítt népi és nemzeti dallamokat, akkor a fejlődés természetes törvényének hódol, mely épen úgy kizárja az ugrást, octroyozást a művészetben, mint a politikában, és tiszteli, alapúl fogadja a történeti hagyományokat”. Alighanem tudatos célzást láthatunk abban, hogy okfejtését a görög és római költészet – nálunk Kölcsey névéhez társított – ellentétével zárja, ilyen módon is csatlakozván a költészet klasszicitásának nemzeti hagyományokra alapozott elméletéhez. („Tekintsünk a hellén és római költészetre: amaz természetes belfejlődés útján jutott a tökély pontjára, ez idegen traditiohoz tapadva, legvirágzóbb szakában sem bírt teljes önállásra jutni.”)⁸⁹

⁸⁸ *Uo.*, 175. (Kiemelésck az eredetiben.)

⁸⁹ *Uo.*, 176.

A költő és a befogadók közös nyelvi-kulturális kompetenciájának elve világítja meg annak a visszatérő metaforának az értelmét is, amely szerint csak az a mű hatékony, amely a nép, a nemzet „vérvé válik”; már akkor ezt a képet használja, amikor népeposzi terveiről beszámol Petőfinek („[elgy illy epost, remélem, vérré tanulna a nép]”);⁹⁰ ezt használja magával Petőfivel kapcsolatban („el kell ismernünk, hogy bármily szép költeményekkel gazdagítja az új iskola irodalmunkat, volt azokban némi idegen-szerű, mely miatt a nemzetnek úgyszólván vérvé nem válhat-tak, de a Petőfi által megérintett húr egyszersmind magyar szív-nek legbensőbb húrja, s kétségkívül nincs költőnk, ki a nemzeti nevet annyira megérdemelné, mint ő”);⁹¹ bizonyára nagy egyet-értéssel fordította az *Edinburgh Review* cikkírójának azt a kité-telét is, amely szerint „[a] római vígjátékot olvasva, érzi az ember, hogy ezeknek semmi életszerves egybeköttese nincsen a nemzet »szíve vérvé«”;⁹² ezt hozza föl a „szem nem látott, fül nem hallott” – egyéni fantázia alkotta – eposszal szemben is – „[i]lly légből szedett eposz talán gyönyörködtet vala némelyeket; de soha sem fogott a görög nemzet vérvébe átfolyni”.⁹³ Nem ezt a metaforát használja ugyan Gvadányival kapcsolatban, de lénye-gében ugyanezt fejezi ki, mikor arról beszél, hogy Gvadányinak (az ismerősség fentebb elemzett mintái alapján) sikerült olyan alakot teremteni, amely „idő folytán a nemzeti monda hagyomá-nyos alakjaihoz csatlakozik, s az együgyűbbek előtt mint valóságos élőszemélynek marad fenn emlékezete”; sikerült elérnie, hogy teremtett alakjai, úgymond, „mintegy a nép-mythológiába vétessenek föl”.⁹⁴

A hagyományközösségi paradigmának ugyanakkor legalább olyan fontos része az idegen kultúra elemeinek elsajátítása – Horváth János szavával: „nosztrifikálása”⁹⁵ –, a saját kultúra

⁹⁰ Levele Petőfi Sándornak, Szalonta, febr. 28. 1847 = ARANY, ÖM., XV., 59.

⁹¹ *A magyar irodalom története rövid kivonatban* [1857–59] = ARANY, ÖM., X., 522–523.

⁹² *A hindu dráma* [1861], ARANY, ÖM., XI., 258.

⁹³ *Dózsa Dániel: Zandirhám* [1859?] = *uo.*, 11.

⁹⁴ *Gvadányi József* [1863] = *uo.*, 484.

⁹⁵ HORVÁTH J., 1976, 220, 274.

lehetségig vitt bővítése, vagyis a honi világ teljes univerzummá tágítása, mint az, hogy ez utóbbi jellegadó mozzanata ne sérüljön; ebben a kérdésben Kölcsey, Erdélyi és Arany elgondolása szinte teljesen azonos. Kölcseynél ez leginkább a görögök honi világával kapcsolatban mutatkozott; a görögség az idegen vallási képzeteket „hazaivá” tette, „a maga nemzetiségébe s nemzeti történeteibe olvasztotta”, „saját hagyományaival elvegyítette”.⁹⁶ Erdélyinél a költészet romantikus korszakai képviseltek olyan fázist, amelyben az emberi gondolkodás mindenkori egyetemessége (amelyet közvetlenül a filozófia valósít meg) becsatornázódik a nemzetek saját észjárásába.⁹⁷ Arany, elméletének jellegeből adódóan, a költészet külső és belső formájának azonosságából legközvetlenebbül eredő elemmel, a ritmussal kapcsolatban veti föl leggyakrabban az elsajátítás kérdését, de figyelme a költészet valamennyi elemére kiterjed.

Arany e folyamattal kapcsolatban két megszorítást tesz, s ezek a hagyományelvűség alapjaihoz tartoznak; ezek szerint az elsajátítás során mindig a sajátnak kell jellegadónak maradnia, illetve az elsajátított elemnek fel kell olvadnia az elsajátító közegben. Amint a magyarság „őseredeti sajátságairól” írja, „[a] nyugati polgárosodás, cserébe jóléteért, [...] sokat letörölt már, vagy módosított” belőlük, de ezen „míg jellemünk erkölcsi magva ép marad, nincs mit oly igen sopánkodnunk”. „Semmi baj – állapítja meg –, míg az átalakulás természetes úton, idő és körülmény lassan fejlesztő, módosító befolyása alatt történik; az volna baj, ha a nemzet [...] erőszakos kézzel szaggatná ki jelleméből multja hagyományait.” Mindezt a nyelv kedvéért mondja, s példája is nyelvtörténeti: „[A] biblia némely szólamai, közmondásai, csak az utóbbi három száz év alatt is, annyira meghonosultak a népi ajkon, hogy eredeti zamatra egyenlőnek vehetjük a többi legmagyarabb kifejezéssel.”⁹⁸ Ahogy a nemzeti irodalom Kölcsey nyomán kialakított fejlődéstörténeti koncepciójában pozitív példaként említett angol irodalomról írja, ebben „a kívülről vett

⁹⁶ *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY, ÖM., I., 497.

⁹⁷ Lásd: *A hazai bölcsészet jelene* [1856] = ERDÉLYI, 1981, 49. és *Egy századnegyed a magyar szépirodalomból* [1855] = ERDÉLYI, 1991a., 205.

⁹⁸ *Visszatekintés* [1861] = ARANY, ÖM., XI., 236–237.

hatás összeolvad az életteljes benső mozgalommal, oly üdvös harmóniában, hogy megmaradnak a valódi nemzeti költészet föltételei”.⁹⁹ Ez a megszorítás Aranynak azokban a megjegyzéseiben válik igazán szoros kritériummá, amikor azt fejtegeti, hogy csak olyasmit lehet igazán sikerrel asszimilálni, ami eleve nem idegen az asszimiláló közegtől; ahogyan a *Millien*-bírálatban fogalmaz, „ugyan vehetni át idegen nép költészetéből is, de rendesen csak az fakad meg az ily ültetvényből, mely a minnépünk jellemében alkalmas földre talál. Így nálunk az éjszaki ballada: mert népünk is bír rokon költeményekkel, sőt az irodalom elébb behozta a ballada népi alakját, hogy sem ismerős lett volna az éjszakiakkal.”¹⁰⁰ (Látni fogjuk, saját kölcsönzéseit ugyanezzel az elvvel magyarázza majd a Pákh Albert-levéiben.)

Az idegen minták *vértelen* (vö.: „vérré tanulni”), „*természetlen*” utánzását ezért mindig hibának tartja; érzékenyen reagál, ha egy-egy műben, egy-egy részletben a nemzeti jellegből sugárzó erő gyengülését tapasztalja, bármely nemzet költőjéről legyen is szó. Tassóban dicséri, hogy bár „egy képet is alig mer használni, mely nem Virgilé; mégis előttünk áll a szenteskedő, a kéjsovár, a lágy érzelmű olasz”,¹⁰¹ a pásztorköltészet idegenszerűségét bíráló Kölcseyhez hasonlóan marasztalja el viszont egy epizóddal kapcsolatban: „Amaz eszményi, vagy inkább *természetlen* pásztorvilág befolyása látszik itten a költőre, mellyel oly örömet játszott a közelebb múlt századok képzelete: csinált, mesterkelt pásztorélet ez, álarcos Corydonjai, Phyllisei seregével.”¹⁰² Láttuk, a szolgai követés miatt bírálta Baróti Szabó Dávid latin inverzióit; ezeket azonban élesen elválasztja azoktól az újításaitól, amelyek a magyar nyelvet saját jellegének megőrzése mellett bővítik: „Ő [...] a latin versírók példáját teszi maga elé: annyiban helyesen, ha a velős római rövidséget velős magyar rövidséggel kísérli visszaadni, vagy olyat honosít meg, a mi nyereségére válik a nyelvnek; any-

⁹⁹ *Ráday Gedeon* [1864] = *uo.*, 505.

¹⁰⁰ *Millien: La Moisson* [1861] = *uo.*, 174.

¹⁰¹ *Dózsa Dániel: Zandirhám* [1859?] = *uo.*, 9.

¹⁰² *Zrínyi és Tasso*, [1859–60] = ARANY, ÖM., X., 374. (Kiemelés az eredetiben.)

nyiban helytelenül, ha idegen nyelvsajátság szolgálai másolatára veti fejét.”¹⁰³

Az idegen mintákba való „önbeleélés”-ben ugyanúgy a saját szféra bővítésének elengedhetetlen feltételét látta, mint Kölcsey. Mint a *Zandirhám*-bírálatban megjegyzi, „[h]iányzani látszik költőinkben, amaz *önbeleélés* [...] nagy példányokba, mely fogatkozás, ha egyrészről meghagyja nekünk a naturalisták eredetiségét, s a nemzeti zsinórt és sújtást épen nem hozza veszélybe, más részről nem enged túl látni gémes kútainkon, s valljuk meg, több a kár benne, mint a nyereség”. S Tasso mellett más „kölcsonzóket” is említ – Kölcsey szellemében, mint akik a kölcsonzással együtt is kiválólag nemzeti jellegű műveket írtak: „Aztán nem is áll, hogy idegen minták szemlélése jóra való tehetőséget kiforgatna eredetiségéből, hogy szükségképen letörlené róla a nemzeti zománcot. Virgil a hellének nyomán képezte magát: melyik költő inkább római, mint Virgil?”¹⁰⁴ Igaz, a Homérosszal való összevetésben Vergilius óhatatlanul mint utánzó találtatik könnyűnek; Pákh Alberthez írt híres levelében, amelyben a nemzeti költészet népköltészet által való megalapozása mellett polemikus hangon érvel, a Friedrich Schlegel óta forgalomban lévő tipológia alapján sommásan úgy ítél, hogy „gazdag népköltészet” híján egyetlen nemzeti irodalom sem lehet önálló, óhatatlanul „mások hulladékain fog élni, mint Roma a Hellászén: Virgilje lehet legfőlebb: de Homérja soha”¹⁰⁵ (Tudjuk, az *Iliászt*, Herder szellemében, népinek és nemzetinek tartotta egyszerre.¹⁰⁶) Vitán fölül azonban Goethe *Hermann és Dorottya*jának nemzeti eredetisége; míg ez, „szemben az Iliászszal s Odyszeával eredeti és kiválóan német költemény marad: addig nincs okunk idegen mesterművek tanulmányozásától azért borzadni vissza,

¹⁰³ Szabó Dávid [1864] = ARANY, ÖM., XI., 501.

¹⁰⁴ Dózsa Dániel: *Zandirhám* [1859?] = ARANY, ÖM., XI., 9.

¹⁰⁵ Levele Pákh Albertnek 1853. február 6. = ARANY, ÖM., XVI., 170.

¹⁰⁶ *Töredékes gondolatok, II. [A szép egyáltalános]* [1860 u.], ARANY, ÖM., XI., 550. (Már Csengery János megfigyelte, hogy Arany ambivalensen értékelte Homérosz és Vergilius viszonyát, lásd: *Vergilius a magyar költészetben*, Bp., 1931., utal rá NÉMETH G. Béla, ARANY, ÖM., XI., 866–867.)

hogy elsatnyul bennünk az eredetiség, s lehámlik rólunk a nemzeti máz”.¹⁰⁷

Mármost ami a szerencsével utánzókat illeti, Zrínyi például Vergiliust is, Tassót is „kiírja” (sőt, Gyöngyösivel ellentétben, „úgyszólván szakít a multtal”, ti. a magyar költészet hagyományával¹⁰⁸), mégis, „dacára az idegen műveltségnek, nem látjuk-e szüntelen a XVII-ik század horvát-magyarját, ki szóban fukar, szenvedélyben erős, érzületben magasztos, utolsó csöp véreig hazafi?”¹⁰⁹ A *Zrínyi és Tasso* egész koncepciója azon alapul, hogy Zrínyi korában az utánzás egészen mást jelentett, mint a 19. században – bizonyos homéroszi és vergiliusi konvenciók felhasználása gyakorlatilag kötelezőnek számított –, ám a felhasznált elemekből teljesen különböző kompozíciók jöttek létre, s Arany nem rejti véka alá abbéli véleményét, hogy Zrínyi sokkal eredetibb és szerveesebb kompozíciót alkotott, mint Tasso; ráadásul műve nemzetibb is.¹¹⁰ Zrínyivel kapcsolatban ki is mondja, amit Kölcsey a *Körner*-dolgozattól a *Parainesis*ig hangsúlyoz („haszonnal csak az követhet, aki eredeti erővel bír az idegenből kölcsönzött dolgot sajátjává tehetni”¹¹¹): „Mint a képíró hol egy, hol más színbe mártja ecsetét, hogy a festék öntudatos vegyítése által a kívánt hatást előidézzé: úgy kölcsönzi ő vonásait majd innen, majd onnan, az átvettet néhol elevebbé, néhol meg bágyadtabbá tevén, a mint célja kívánni látszik, – és felolvasztván saját erős egyéniségében annyira, hogy a mit átvesz, az, és mégsem az.”¹¹² Megjegyzem, ha összevetjük Zrínyinek ezt a (Kölcseyével rokon) értékelését a Toldy Ferencével,¹¹³ szembevető példáját látjuk a hagyományközösségi és az eredetközösségi szemlélet között mutatkozó gyökeres különbségnek.

¹⁰⁷ *Dózsa Dániel: Zandirhám* [1859?] = ARANY, ÖM., XI., 9.

¹⁰⁸ *Gyöngyösi István* [1863] = *uo.*, 435.

¹⁰⁹ *Zrínyi és Tasso* [1859–60] = ARANY, ÖM., X., 381.

¹¹⁰ Lásd a *Mese és gépezet*, illetve a *Tárgy és kor* című fejezeteket az értekezés végén, *uo.*, 434–438., 425–434.

¹¹¹ *Körner Zrínyijéről* [1826] = KÖLCSEY, ÖM., I., 553.

¹¹² *Zrínyi és Tasso* [1859–60] = ARANY, ÖM., X., 381. (Kiemelések az eredetiben.)

¹¹³ TOLDY, 1867. [1854], 226.

Az „idegen szépségek” asszimilálásának legbiztosabb módja, ha a költő – *saját* poétikai hagyományból kifejlesztett – műegészben e műegész által indokolt funkciót ad a kölcsönzött elemnek: „a szépet, ha idegen is, szabad sajátunkká tenni, csak-hogy szerkezetünkbe erőltetés nélkül beilljék, csak-hogy művünk széptani becsét emelje”.¹¹⁴

Még a nyelvnek, a nemzet „szellemé”-nek legbensőbből fakadó ritmus kérdésében is „engedékeny”. Igaz, a görög versformák használatát nemcsak az *Irányok* már idézett bekezdésében minősítette problematikusnak – olvashatunk hasonló ítéletet egy diákja antik mértékű versére írt bírálatában is („[a]z idegen mértékű ódák kora lejárt a magyar költészetben, többé affélet senki sem ír. A mi természetes volt Horatiusnak, nem természetes nekünk”¹¹⁵), s a magyar ritmus belső törvényszerűségeivel eleve ellenkező idegen mértékek elterjedését kizártnak tartotta („[a]z idegen epikai formák, mint az olasz *terzina*, az *ottava* és *siciliai stanza*, a *Spencer-féle* angol vers-szak alkalmazása nemcsak azért bajos, mert nyelvünk rímsegény, hanem és *főleg* azért, mert a *magyar nemzeti rhythmus nem hajlandó a keresztírmekhez*, s e külföldi stanzák épen úgy nem válhatnak népszerűvé, mint a hexameter”).¹¹⁶ „Hajlékony nyelvünk”-et azonban nagyon is alkalmasnak vélte a természetével nem ellenkező versmértékek asszimilálására; „ma már akármely gymnasiumi növendék könnyen és tisztán írja a trochaeust – állapítja meg –: ki hinné, hogy alig fél századdal ezelőtt egy Kazinczy Ferenc panaszkodott, hogy bár füle a német trochaeus zöngelmét teljesen érzi, magyarul azt nem képes követni?”¹¹⁷ S hasonlóan ítélte a drámai jambusról is:

¹¹⁴ *Zrínyi és Tasso* [1859–60] = ARANY, ÖM., X., 336. A kompozícióban funkciót nem kapó elemeket általában is elutasította, a horatiusi „nil molitur inepte” elve alapján, lásd: DÁVIDHÁZI, 1992, 109.

¹¹⁵ *Bírálatok diákok által írt versekre*, ARANY, ÖM., XIII., 194.

¹¹⁶ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856], ARANY, ÖM., X., 256–257. (Kiemelések az eredetiben.) Feljebb részletesen ki is fejté, ennek okát, hogy ti. a keresztírm „hosszabb elnyújtását a gondolatnak engedi meg”; márpedig ha a gondolat, a magyar nyelv alkatának megfelelően, „előbb befejeztnék, mint a függőben hagyott rímnek társa visszafordulna: úgy nem lenne összhangzat külső és benső, gondolat és vers közt: az nem volna *vers*.” *Uo.*, 252. (Kiemelés az eredetiben.)

¹¹⁷ *Uo.*, 258.

„Néhány év óta az a hiedelem kezd lábrakapni íróinknál, hogy a jambus nem való a magyar drámához. – Azt mondják: 1. ez nem magyar, 2. nem egyez a magyar mondat, hangsúly, szavalás stb. szellemével. – Helyébe jobb volna más valamit állítani, a mi igazán magyar, de versalak lenne.

Hogy nem magyar, igaz. De adoptáltuk. *Minden idegen versformát ki akarni zárni költészetünkől: ez sülyedés volna.*” Egyik érve, hogy a drámát magát, úgy, ahogy van, eleve kölcsönöztük, s az eredeti magyar lírai formákat nem lehet átvinni a más természetű drámára (ez bizonyára ahhoz a kérdéshez is szolgáltat adalékot, hogy – korai kísérletét leszámítva – hajlamai ellenére miért nem *írt* Arany drámát): „Ha nálunk eredetileg fejlett volna ki a dráma, s vele együtt saját versidom is, mind jó volna. De a drámát is csak kölcsönöztük.” Vagy ahogy alább írja: „A lyrában van mire támaszkodni: a népi melodiák: [...] de a drámában nincs előzmény. Mióta drámánk van, idegen formát használ.” Ám fontosabb ennél a másik érv, amelyet – versidomtanulmánya szellemével összhangban – a jambus „adoptálásának” védelmében hoz fel: „Azonban nem is igaz, hogy a magyar jambus nem alkalmas a szavalásra. [...] A magyar mondattal nem csak nem ellenkezik, sőt az 5[0]–5[0] % szótag igen alkalmas, hogy beleférjen, pótlás nélkül, egy magyar mondatrészt.” Perdöntő érve szerint (amelyik már ekkor megcáfol egy még sokáig élő metrikai előítéletet) „[a] *hangsúly* ellenvetés sem igaz. Hogy a hangsúlyozott szó[tag] egyszersmind hosszú legyen, azt követelni fölösleges. Igen jól lehet azt röviden pattantani, mégis emelni.”¹¹⁸ Vagyis a jambust a magyar ritmusrendszer „természeté”-nek sérelme nélkül „adoptálhatja”, önmagát gazdagítva általa.

Ezek után nincs mit csodálkozni, hogy mélységesen felháborodott azon a kritikán, amely (legalábbis szerinte) „paraszt-esztétikáját” érte; valójában persze önmaga igazolását láthatta ab-

¹¹⁸ *Töredékes gondolatok VI., A drámai versalak és pályaműveink* |1860 u.), ARANY, ÖM., XI., 553–555. (Kiemelés az eredetiben.) Ez az érvelés egyébként közvetlenül Toldy ellen vág, aki 1846-os verstani cikkében – német mintára – az arszis és a hangsúly összekapcsolásában állapította meg a létrehozandó magyar nemzeti versrendszer alapját, lásd: KECSKÉS, 1991, 259.

ban, hogy az idegen mintákat oly tökéletesen sikerült asszimilálnia, hogy a „tudós” (értsd: *sznob*) kritikus észre sem vette őket: „én vandali módon jártam el az utánzásban” – írja gyilkos iróniával Pákh Albertnek;

nem csak a szépen sántító trocheusokat cseréltem fel a kevésbé művészi népdalformával, nem csak a *mese* helyen egészen újat költöttem: de ezenfelül a scot élet helyen magyar életet mertem vázolni; utánozva egyedül a ballada *menetelét*, ezt is csupán azért, mert népdalaink s egy-két igazán a néptől eredt balladáink folyamával bámulatosan megegyez; de persze a költeményből semmi ilyes ki nem látszik, semmi, de semmi studium belőle ki nem rí, épen olly kevésbé, mint Toldiból a Frithjof-rege, vagy a Nibelungen, vagy (ne vess, nem bánom) ... Homér! – Ha az „Atridák ragyogó dagályát mosolygva nyögném a tarka pórázon”, akkor tudós költőnek kiáltanátok, ha irnék „hajnali kelle mű fényről”, melly „hinti mosolygva sugárát, s mellyre az ifju remény rakja le fellegi várát” nem lenne panasz „lelki szegénységem” ellen: de minthogy értem a bakancsosok indulóját: „a mit loptál, jól eldugd” bezzeg kell hallanom ezt és amazt.¹¹⁹

Mindezekből tehát az következik, hogy az irodalom nemzeti jellege nem *követelmény*, hanem ennek *természetes attribútuma*. Arany – Erdélyi hegeliánus elgondolásához csatlakozva – úgy ítéli meg, hogy a műalkotás érzéki megjelenésének konkrétsága *nemzetileg* jellegzetes megjelenést jelent; ha a művészet lemond erről, elveszíti érzéki oldalának konkrétságát s megszűnik mű-

¹¹⁹ Nagy-Kőrös febr. 6. 1853 = ARANY, ÖM., XVI., 169–170. (Kiemelések az eredetiben.) Megjegyzem, hogy „a ragyogó dagályt mosolygva nyögni” kifejezést (mely egyébként *A jámborság és közepszer* című Berzsenyi-versből való) Kölcsey azok között a helyek között sorolja fel Berzsenyi-kritikájában, amelyekről megállapítja, hogy „a’ poetai kitételekben gazdag Berzs.[enyi] gyakran dagályos, felesleg való ’s értelemtől üres expressziokra téved el.” Lásd: *Berzsenyi Dániel versei*, KÖLCSEY, ÖM., I. 425–426. Arany így fejezi be okfejtését: „[h]a lesz versem, amit elég dagályosnak hiszek arra, hogy kiadhasd, majd felküldöm”.

vésznek lenni. (Ne felejtsük, Hegel ugyanezért tekintett minden művészetet elvi okokból nemzeti jellegűnek.) S ha e tétel minden művészetre igaz, kiemelten érvényes a költészetre, amelynek anyaga, a nyelv „mindennél nemzetibb”. A költészet nemzeti jellegének csorbulása az irodalomnak *mint irodalomnak* a csorbulását jelenti tehát; az irodalom – sőt, a művészet – *nem tud nem nemzeti lenni* anélkül, hogy ezzel ne vesztené lényegéből – „[a] szépnak [...] nem lehet megtagadnia, büntetés nélkül, a *nemzetit*”. Minden nagy költészet nemzeti, természeténél fogva; azok a korok, amelyek egy-egy nemzet irodalmában *közvetlenül* akarják megjeleníteni az általános emberit, visszaesést mutatnak: „Épen ott, hol a nemzetiséget meg akarják tagadni a classikai örökszépért, épen ott a virágzás tetőpontja némi visszás mesterkéltségben mutatkozik.” Annyira elidegeníthetetlen sajátja az irodalomnak a nemzeti jelleg, hogy aki szándékosan lemond a saját nemzete hagyományához való tartozásról, nem az örökszép birodalmába jut, hanem – anélkül, hogy tudná – félig mégiscsak „benneragad” saját nemzete hagyományában, míg félig egy *másik nemzeti irodalom* közegébe kerül: „A rómaiaknál Virgil, Horác, – a franciáknál Corneille, Boileau” s a magyaroknál Gyöngyösi, a „rómaiszkodó iskola” képviselői „nemzetiségöket [...] sem tagadhatván meg, mégis mintegy idegen (görög) világba tévén magokat: bizonyos fonákság áll elő a két elem közt” – vagy, mint nálunk Bajza, „az örök szép hirdetője”, „német világba, érzésbe, formákba tette magát”.¹²⁰ Ahogy Kölcsey mondta: ahelyett, hogy a rómaiak szellemét „saját világunkban sajátunkká tettük volna, az ő világokba költöztünk által; de ott egészen fel nem találhatván magunkat, honunk felé visszapillongunk, s örökre megoszlott képzelettel itt is, ott is idegenek maradtunk”.¹²¹

Az a kifejezés tehát, hogy „nemzetileg emberi”, „nemzetileg szép”, nem abban az értelemben különös, hogy szűkebb kategó-

¹²⁰ *Töredékes gondolatok II. [A szép egyáltalános]* [1860 u.], ARANY, ÖM., XI., 550.

¹²¹ *Nemzeti hagyományok* [1826], KÖLCSEY, ÖM., I., 519.

ria valami világirodalmiság értelmében vett egyetemes emberihez, egyetemes széphez képest (Sőtér ezt sugallja, amikor arról beszél, hogy Arany „a nemzetire korlátozta önmagát”¹²²); hanem – ahogyan azt Erdélyi János is határozottan megállapította a világirodalom fogalmát elutasítván – az általános emberinek, egyetemes szépnek *egyetlen lehetséges kifejeződése* a művészetben, az irodalomban.

Annak, hogy ez a hegeliánus művészet- és költészetfelfogás az anyanyelvi-kulturális kompetencia herderi hátterű elvében gyökerezik, az a jelentősége hagyományközösségi szempontból, hogy a „dupla vagy semmi” elvét érvényesíti; az a költői alkotás, amely érzéki megformálásának (nemzetileg konkrét) jellegzetessége révén megfelel a valódi műalkotás kritériumának, *már eleve* egy nyelvi-kulturális közösség *bármely* tagja számára külön kiegészítő ismeretek nélkül hozzáférhető, élvezhető; amelyik nem felel meg, ugyanazért nem jó mű, amiért nem általánosan befogadható az illető kultúrában. Az általános hozzáférés elve persze nem jelent könnyen érthetőséget; Arany balladáit például nem azért dolgoztatják meg a befogadót, mert az (asszimilált) idegen elemek bármiféle többletismeretet igényelnének tőle, hanem azért, mert az eredeti nemzeti költői hagyományból igen összetett esztétikai produktumot hoznak létre.

d) A népköltészet hagyományközösségi értelmezésének érvényre jutása

Az anyanyelvi kompetenciához kapcsolódó közös kulturális képességek – amelyek skálája optimális esetben a nyelvhasználattól a ritmusérzéken, a saját zene és tánc iránti érzéken, a szokások ismeretén át a történeti mondák és a mítoszok bensőséges ismeretéig terjed – képezik tehát Arany népfogalmának alapját. Azonban bármennyire következetes is ehhez az elgondoláshoz az ötvenes évek közepétől, figyelemre érdemes, hogy – ha ismerte is

¹²² Sőtér István a *Buda halálával és a Toldi szerelmével* kapcsolatban beszél erről, lásd: SÓTÉR, 1987, 363.

már 1845-ben a *Nemzeti hagyományokat*,¹²³ nem mindig így gondolkodott a kérdésről.¹²⁴ Petőfinek írt híres, sokat idézett levében így ír:

Ha én valaha népies epos írására vetném fejemet: a fejedelmek korából venném tárgyamat. Festeném a népet szabadnak, nemesnek, fegyverforgatónak,... a fejedelmet atyának, patriarchának, elsőnek az egyenlők közt. Festenék szabad hazát, közös hazát; megtanítanám a népet, mikép szeresse a hont, mellyért előde vére folyt. Mert bizony nem a *mai* nemesség vére volt az, melly visszaszerezte Etele birodalmát: az a vér részint csatatéren folyt el, részint a magvetők igénytelen gubája alatt rejlik. Az a vér szolgavérré sohasem fajúlhatott; mai napig is daczol a zsarnoksággal; azért durva, nyakas, megigázhatatlan; de azért merész, őszinte és tiszta is. S e nemes vér, minthogy az *egy igaz úr* előtt szolgálilag csúszkálni nem tudta, szolgává kényszerítettetett: ellenben jöttek idegen földről, támadtak a haza megnyűgzott idegen népe közül *szolgák*, s azok lőnek urakká. Epost ez utóbbi vér nem érdemel: az elsőnek akkor Homér kellett volna, – most Ossian, ki a fajúlni kezdő ivadékot az elődök erényeire visszaemlékeztetné. [...] Egy illy epost, remélem, vérré tanulna a nép s buzgóbban énekelné azt, mint az olasz matróz *Gerusalemme liberata*ját; a nemesi rend (talán) elszégyelné magát, átvénné a néptől,

¹²³ Lásd KOROMPAY, 1998, 448. Feltehető, hogy a Kölcsény-hatást Erdélyi A magyar népdalok című dolgozata katalizálta, amely 1847. január 2-án, a Magyar népköltészeti gyűjtemény második kötetében jelent meg (akkor még Népdalköltészetünkéről címmel), s amelynek Kölcsénytől származó mottóját („A valódi nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni”) Arany megjelölte (hogy az alább elemzendő levél megírása előtt vagy után, nem állapítható meg).

¹²⁴ Lásd az Arany szemléletváltása című alfejezetet, KOROMPAY, 1998, 463–470., különös tekintettel arra a megjegyzésre, hogy „Arany nagykorúsi korszakában a népies költészet alapelvei kezdtek függetlenedni magától a néptől” (nyilván a nép szociológiai értelemben vett fogalmától), illetve „nem a nép, hanem a népköltészet és népryelv állanak most már a viszonyítások középpontjában”, 467.

mint most a népdalokat s lenne a költészet nem csak az „írástudók és farizeusok” hanem a *nemzet* költészete.¹²⁵

Ez a leírás a nemzeti irodalom *eredetközösségi* meghatározásának egy sajátos változata. Arany itt a Kézai-féle narratívát fordítja ki; fő szempontja ugyanúgy a leszármazás töretlensége, mint azé, s ugyanazon az alapon határozza meg a *népet*, mint Kézai a *natiót*: azokról van szó, akik Etele birodalmát fegyverrel visszaszerezték. Csak éppen a későbbi urak és szolgák viszonyát fordítja meg Kézaihoz képest: „Etele birodalmának visszaszerzői” szerinte nem a mai nemesség, hanem a mai parasztság ősei voltak. Mert ha (mint egy közel ugyanekkor kelt levelében írja) Árpád korában „még az egész magyar nép szabad és harczos volt”,¹²⁶ a Szent István trónralépése és a kereszténység felvétele körüli súlyos konfliktusok oda vezettek, hogy a leverte lázadó urak birtokait a leverésükben segédkező idegenek kapták meg, s a keresztény hitre térni nem akaró szabadok szolgasorba süllyedtek. Arany azonban – nagyrészt éppen Kézaiból – a külföldieknek arról a nagyarányú betelepüléséről és birtokszerzéséről is tudhatott, amely a 12. században kezdődött, s a 13. század elején, II. Endre uralma – a királyné meráni rokonságának betelepülése – idején tetőzött, s leírásába valószínűleg belejátszik a hospesek több hullámban való, I. Endre idején kezdődő betelepülése is, akik kezdettől fogva kiváltságokban részesültek. (A Magyarország történelméről írt, 1848-as *Nép Barátja*-cikkből Szent Istvánról olvassuk, hogy „[a] papok és németek nagyon benn-levesek lettek nála”, „Gertrud asszony”-ról pedig, hogy „német volt teste-lelke, s annyira felingerelte a magyarokat, hogy ötöt megölték, német rokonait elkergették”, igaz itt még az Aranybulla korát is úgy jellemzi, hogy „akkor a magyar mind nemes volt”.¹²⁷)

Az eredetközösségi narratívához köti e jellemzést az is, ahogyan a jelen költőjének feladatát az ossziáni szerep alapján értel-

¹²⁵ Levele Petőfi Sándornak, Szalonta, febr. 28. 1847. = ARANY, ÖM., XV., 59. (Kiemelések az eredetiben.)

¹²⁶ Levele Szilágyi Istvánnak, Szalonta, nagypéntek, április 2., uo., 76.

¹²⁷ *Mik voltunk? mivé leszünk?* [1848] = ARANY, ÖM., X., 191.

mezi. Batsányi Osszián-koncepcióját idézi meg, amikor arra utalja a mai költőt, hogy Ossziánként a „fajúlni kezdő ivadékot az elődök erényeire” visszaemlékeztesse; s ott van mögötte Berzsenyi ódáinak s a „régii dicsőségünk”-re visszarévedő Vörösmartynak a mintája is. A nemzeti irodalomnak ebben a definíciójában a nép eredetközösségi logika szerint lesz a nemzet alapja, a népköltészet pedig a nemzeti irodalomé: a nemesi rendnek arra kellene ráébrednie, hogy a nemzet törzsökös része nem ő, hanem a (parasztság értelmében vett) nép; ezért kellene az irodalmat is népi alapra helyezni, s a nemességnek ugyanúgy eltanulnia a nép számára írt ossziáni eposzt, ahogyan mostanság a népdalokat tanulja.

Ami a költészet népi jellegének *esztétikai* oldalát illeti, Arany a magas és az alacsony regiszter uralkodó jegyének egyesítésével próbálkozik; Homérosz eposzai azért népi költemények, úgy mond, mert „[b]lennök az egyszerűség a költői fenséggel párosulva van”. A folytatás tanúsítja, hogy itt az egyszerűség csak anynyiban konstitutív tényező, amennyiben a közönség tanulatlansága, a magas költészet ismeretének hiánya elkerülhetetlenné teszi; a képletben a fenséges, a klasszicitás (hallgatólagosan) időtlennek tekintett elve a meghatározó („a népköltő feladata [...] az, hogy tanulja meg a legfensőbb költői szépségeket is a népnek élvezhető alakban adni elő”).¹²⁸ Ez tehát még alig különbözik a nemzeti költészet Toldy-féle, eredetközösségi felfogásától.¹²⁹

Nép és nemesség eredetközösségi helycseréje persze nyilván hozzájárult ahhoz, hogy Arany később – hagyományközösségi alapon – a népköltészetre alapozza a nemzeti költészet programját, hiszen a magas irodalomnak a népköltészet iránti érdeklődését már itt sem leereszkedésként értékeli, hanem úgy, hogy az „írástudók és farizeusok” végre kezdik átvenni a néptől a nemzet törzsökös részének költészetet. Nyilvánvaló, hogy a csak „írástudók és farizeusok” számára hozzáférhető idegen gyökerű irodalomnak a nemzeti irodalom e rendszerében ugyanúgy nem

¹²⁸ Levélc Szilágyi Istvánnak, Szalonta, nagypéntek, április 2. = ARANY, ÖM., XV., 77.

¹²⁹ Erről lásd: S. VARGA, 2004.

marad hely, mint az anyanyelvi-ritmikai kompetenciára alapozott hagyományközösségi koncepcióban, még ha az idegenség fogalma szintén alapvetően különbözik is a két elgondolásban. A hagyományközösségi elv sejlik fel abban a kitételben is, hogy a fenti értelemben véve ossziáni eposzt a nép „vérré tanulná”; hiszen ez azt jelenti, hogy oly mértékben a *sajátjává* tenné, amilyen mértékben a népdalok a sajátjai.

Ez az a koncepció, amelyhez képest – a későbbit előlegező elemek jelenléte ellenére is – radikálisan újszerűnek bizonyul a nemzet korai egységét *kulturális* alapokra helyező felfogás. Az összekötő láncszem a két felfogás között *A magyar népdal az irodalomban* című alapvető dolgozatban található (amelynek datálása, sajnos, máig bizonytalan). Ez a jellemzés, a *Nép Barátja*-cikkbeli állításnak megfelelő hangsúlyeltolódással, megtartja a Petőfihez írt levél alaptételét: „A nép, az Árpád vezérek, első királyok népe szabad nemzet vala, csak kevesen és apránként süllyedtek szolgaságba”. Azonban a hangsúly itt már nem az Etele birodalmát visszaszerzők eredetközösségén van, hanem azon, hogy amíg és amilyen mértékben a nép szabad volt, nemcsak a helyi kis afférokkal tarkított igénytelen és eseménytelen földműves életnek volt részese, hanem az országos, történelmi mozgalmaknak is; „még így is, a mozgalmas nemzeti, hadi élet vegyes házbeli királyaink alatt, később a hajdúvilág, a kuruc-labanc villongás, mely nemcsak szeme előtt folyt a népnek, hanem benne mozgott, benne lélekezett, hozzákötötte reményeit, vágyait, szerencsését: bizonynyal nem csupán oly dalok nemzője volt, melyek tárgya a pásztori vagy földműves élet körén felül csak holmi zsvány kalandokhoz bírt volna emelkedni”¹³⁰ A nép és nemzet azonosítása tehát azon az alapon történik, hogy a nép megélt életének és vele a költészet alapját képező *eleven kollektív tudatnak* – s így a közös emlékezetnek – a közös történelem is része volt. Erdélyi ugyanezzel a logikával, csak éppen szkeptikusan ítélte, amikor azzal magyarázta a történelmi énekek hiányát, hogy a köznép nem vett részt az eseményekben, emlékezetében tehát nem is hagyhattak nyomot. („Mondják, hogy mi nagy hadi nemzet valánk, s Európának védfalai a török ellen. És hol csak

¹³⁰ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 385.

egy szó emlék dalban, mi ezt tanusítaná, egy dal! mely által szívünk őseink szívével rokonulhatna. Azonban elfelejtem magam! – Szorosan véve minden győzedelmeink nem éppen a köz-nép dicsősége, s ha ez mint rá nem tartozót kihagyta esni emlékezetéből, nincs mit csudálkoznunk”.¹³¹) Hasonlót persze Arany is állít szkeptikusabb pillanataiban; mint a *Naiv eposzunkban* írja, „mintha népünket nem érdekelné sorsa a nemzetnek, mely őt századokon keresztül dolog (res) gyanánt tekintette”;¹³² nyilván ennek következménye, amit a *Régi dán balladák* bevezetőjében a magyar népdalköltészetéről mond – „népi balladáink forrása, úgy látszik, kiapadt. Egy-két zsványkaland mindössze, a mi még népünket érdekli: a hitregés, a hősi, a történeti népműzsa hallgat.”¹³³

Ez az előzmény teszi tehát egyértelművé, hogy amennyiben van is szerepe a „szabad magyar nemzet” Kézai-féle toposzának nép és nemzet azonosításában, az azonosság lényege az ebből fakadó *kulturális azonosságra* tevődik át, s ennek kulcsa a közös nyelv és a nyelvnek az a képessége, amely a közemlékezet tárgyait saját mentális struktúrái szerint őrzi meg, míg a közös eredet szempontja teljesen elenyészik. A „szabad magyar nemzet” Kézai-féle toposzának utolsó nyoma I. Lipót uralkodásának korszakhatárt kijelölő szerepében van; a *Mik voltunk? mivé leszünk?* című cikkben vele végződik a nemesi szabadság¹³⁴ – a népdal-tanulmány szerint az ő koráig volt általános a költészet minden rétegében a magyar nemzeti versidom.¹³⁵

A régi és a népi költészet azonosítása azonban már teljes egészében hagyományközösségi alapon történik. A népdal-tanulmány sokat idézett definíciójában ugyanúgy nem a társadalmi különbségek elhanyagolása, valami korai patriarchális demokrácia iránti nosztalgia fejeződik ki,¹³⁶ ahogyan Kölcseynél, Er-

¹³¹ *Magyar népdalköltészetéről* [1843] = ERDÉLYI, 1991b., 218.

¹³² *Naiv eposzunk* [1860] = ARANY, ÖM., X., 264.

¹³³ *Régi dán balladák* [1860], ARANY, ÖM., XI., 22.

¹³⁴ *Mik voltunk? mivé leszünk?* [1848], ARANY, ÖM., X., 191.

¹³⁵ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 390.

¹³⁶ Sőtér István nevezi visszatérően „ábrándos”-nak Arany ebbéli elképzeléseit, minduntalan politikai programot olvasva ki irodalmi nézeteiből; azt hogy Arany a honfoglalás utáni kor magyarságának egységes műveltséget tulajdo-

délyinél és Gyulainál sem, hanem – az ő felfogásukhoz kapcsolódóan – az, hogy a társadalmi különbségek nem érintik a közös „tudalom” zavartalan egységét; mint Németh G. Béla megállapítja, Aranyt „az a föltételezett *érzés- és gondolkodástörténeti állapot* foglalkoztatta, melyben még egységesen és egyetemesen osztozott a nemzet minden osztálya”.¹³⁷ Olyan kor volt ez, állítja Arany a *Naiv eposzukban*, „midőn a *nép* és *nemzet* elnevezés egy jelentéssel bírt; midőn a nemzet színe, java, bár külsőleg míveltebb, csinosabb, daliásabb – *szellemileg ép oly naiv állapotban élt*, mint a köznép”.¹³⁸ Ezt erősíti meg a régebbi korok népdaláról adott, a közköltészet fogalmának megfelelő jellemzése is: „Azt sem kell felednünk, hogy midőn ama régiebb korban *népdal* forog szóban, semmi ok egyedül a köznépre szorítkozni. A harcias, vagyonos nemesség, az írástudatlan *paraszt* urak nem valának még kifejlődve annyira az eredeti naiv állapotból, hogy közöttök egyéb dal, mint népies, kelendő lehetett volna.”¹³⁹ Amint Barta János tömören jellemzi e felfogást: „Arany elgondolása szerint [...] az eredeti értelemben vett »népköltészet« a kezdetben osztatlannak gondolt ethnikai korpusz kollektív, szóbeli irodalmi kultúrája.”¹⁴⁰ A „népköltészet” tehát, amely a saját eredeti nyelvi-kulturális hagyományban keletkezik s annak az egész közösségnek a sajátja, amely benne él e hagyományban, osztatlan közköltészetnek minősül, mégpedig Arany szerint nagyjából Mohács utánig (legelemibb rétegét, a ritmust tekintve I. Lipót koráig, vagyis a 17. század végéig). Arany fejtegetéseiben különösen jól követhető, hogy a *népköltészet* kategóriája, s ennek nyomán a *nép* elnevezés a hagyományközösségi paradigmában azért

nű, arra vezeti vissza, hogy a köhő, politikai illúzióit visszavetítve, „társadalmi egységet tételez föl a múltban”, SÓTÉR, 1987, 338. skk. „a nemzeti családélet illúziójá”-t, „törőlmetszett neoklasszikus-romantikus illúzió”-t stb. emleget Fenyő István, FENYŐ, 1976, 140, 166. stb. „Naiv vágyálmot” lát Keresztury Dezső is, KERESZTURY, 1987, 177.

¹³⁷ Az Orczy Lőrinc-portré jegyzetei, ARANY, ÖM., XI., 827. (Kiemelés nem az eredetiben.)

¹³⁸ ARANY, ÖM., X., 269. (Az utóbbi kiemelés nem az eredetiben.)

¹³⁹ *A magyar népdal az irodalomban | 1860?*, ARANY, ÖM., XI., 385. (Kiemelések az eredetiben.)

¹⁴⁰ BARTA, 1976b., 246.

származik át az egész közköltészetre, mert ennek eredeti jellegét az újkorban csakis a népköltészet tartotta fenn; a kettő elválasztása is azon alapul, hogy az egykori közköltészet tárgyban és formában gazdagabb lehetett, s ez azzal a feltételezéssel egészül ki, hogy az alsóbb rétegeknek már eleve lehettek bizonyos (akár tárgyi, akár ritmikai) preferenciáik, amelyek a közköltészeten belül egy variánst (mondhatnánk, a közköltészet egy „szociolektusát”) eredményezték. Erre utal a népdal-tanulmányban az a már idézett, régi és népköltészetet együtt tárgyaló definíciója, amely szerint „[a] legrégebb költői emlékektől fogva, Leopold koráig a magyar verselés tömege a formáknak egy oly önálló, teljes, szervezeten rendszerét mutatja, mely azonos a népdal formáinak rendszerével, vagy inkább *a kettő együtt* teszi a rendszert”.¹⁴¹ Arany ezt egyébként módszertani megfontolásnak szánta e dolgozatában: a régi magyar költészet teljes ritmikai repertoárját az élő népköltészet ritmikai rendszere alapján értelmezte. (A versidom-tanulmányban is olyan költemények közös ritmikai karakteréről beszél, „melyek vagy egyenesen a néptől, vagy oly korban származtak, midőn még az idegen formák utánzása a nemzeti idomokat háttérbe nem szorította”.¹⁴²)

Ami a népköltészetet illeti, erről utólag már nyilván alig lehet megállapítani, hogy azok a különösségei, amelyek minden rokonság ellenére a régi költészethez képest mutatkoznak, mennyire írhatók egy eredendő „szociolektus” számlájára, s mennyire az egykori közköltészetnek a nemzeti emlékezet hagyományozó közegéből való kiesésének rovására.

Arany a magyar közköltészetet a hunokig vezette vissza – követve Jankovich Miklós kezdeményezését, aki a magyar költészet történetébe iktatta Priszkosz rétornak az Attila sátrában énekelt hősénekekre vonatkozó leírását, melyet Friedrich Schlegel még gót hősénekekre vonatkoztatott.¹⁴³ Irodalomtörténeti vázlatának e fejezetét olyan mondattal vezeti be, amelyben a

¹⁴¹ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 390. (Kiemelés nem az eredetiben) (l. 72. l. ábj.)

¹⁴² *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 251.

¹⁴³ JANKOVICH, 1817, 44., SCHLEGEL, 1815, I., 215.

„panpoëticus” korra való – Kölcseynek a *Nemzeti hagyományok*-ban a „hősi kor”-ról adott leírására emlékeztető – utalás is megvan, jelezve ezzel „hősi” és „költői” eredendő összetartozását („[t]evékeny, harcos, fiatal nép, minő a hun és magyar volt, ha másként irodalommal nem bírna is, alig képzelhető költészet nélkül, a nélkül t. i., hogy jeles tetteinek emlékezetét dalokban megörökíteni s az utódoknak átadni ne kívánja”).¹⁴⁴ A közköltészet homogenitására, pontosabban arra, hogy a történeti hősepi-ka szociális szempontokra való tekintet nélkül a magyarok költői anyanyelvéhez tartozott, Galeottónál találja a legkésőbbi adatot; eszerint „a történeti népköltészet a királyi asztalnál is otthonos volt”.¹⁴⁵ Költészetszemléletének nyelvi megalapozottságára jellemző módon, Galeottónak a magyar nyelv szociális tagolatlanságára vonatkozó kijelentéséből következtet arra, hogy az olasz mester által emlegetett vitézi énekek a nyelvterület egészén el voltak terjedve, szociális különbségekre való tekintet nélkül:

„Vannak – úgymond [Galeotto] – zenészek és hegedősök, kik a vitézek tetteit honi nyelven az asztalnál lant mellett éneklék. Mindig valamely jeles tett énekeltek; nem is hiányzik az anyag”... „Mert a magyarok, akár nemesek, akár parasztok, majdnem ugyanazon szavakkal élnek s minden különbség nélkül szólanak; ugyanazon kiejtés, ugyanazon szavak, ugyanazon hangsúly mindenütt”... „Innen van, hogy a magyar nyelven szerzett ének *parasztoknak és polgár-
nak, közép s alrendűnek egyformán érthető.*” Ezt Galeotti a nyelvre vonatkozólag mondja, de miért épen itt? Nem azt fejezi-e ki általa, hogy Mátyás a *népi* éneket hallgatta s király létére is megértette; s hogy a palotában zengett ének a *kunyhóban* is kelendő volt?¹⁴⁶

¹⁴⁴ *A magyar irodalom története rövid kivonatban* [1857–59] = ARANY, ÖM., X., 454. Figyelemre méltó, mennyivel közelebb áll ez Kölcsey, mint a mintául szolgáló Toldy álláspontjához (vö.: TOLDY, 1867. 1854|, 20.).

¹⁴⁵ *Uo.*, 469–470. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁴⁶ *Naiv eposzunk* [1860] = *uo.*, 269. (Arany kiemelései.)

E felfogást summázza a népdal-tanulmánynak a közköltészeti korszakot összefoglaló jellemzése, amely a közköltéssel egy szűk körű, és annak általános elterjedtségét nem érintő írásbeliséget állít szembe: „Egy felől néhány írástudó, elszigetelt, irodalmi kísérletekkel; más felől a nemzet egésze, erőteljes naiv állapotban, szabad ég alatt, a cselekvés mezején: ím ez a magyarság képe jóformán a mohácsi vészig, sőt némi módosítással még azután is. A mi az iskolán kívül, vagy ha tetszik, alúl zeng, az mind népies: de ez utóbbi kiterjed aztán az egészre: bizony az ily népdal, tárgyaiban sem volt oly szűkkörű, mint a mai.”¹⁴⁷

Ami e nagy *közköltészeti* korszakon belül a krónikák speciális helyzetét illeti, sokat megértet Arany állásfoglalásából, amit Horváth Iván Anonymussal kapcsolatban megállapít. Eszerint Anonymusnál figyelhető meg az első gesztus, amely a népköltészet és műköltészet elválasztásának szándéka felé mutat; Anonymus ugyanis „indecens» dolognak minősíti azt, hogy a »gens [...] nobilissima Hungariae« a saját nemes tetteit nem scriptualis, hivatásos történelmi műből ismeri meg, hanem »quasi sompniando« hallgatva a parasztok és énekmondók elbeszélését, megreked az orális költészet szintjén”.¹⁴⁸ Arany Anonymusnak ugyanezt a megjegyzését idézi sajnálkozva irodalomtörténeti vázlatában,¹⁴⁹ s ezen az alapon állítja szembe a névtelent Kézai-ival, mondván, hogy Anonymusnál azért válik száraz kronológiává a történelem, mert lenézte a történeti epikai (= nem művelt) hagyományt – ha „a honfoglalás egyes epizódjait, miképp Anonymus fentartotta, költői idom szempontjából vizsgáljuk, meg kell vallanunk, hogy ott a leirt események összefüggése inkább csak történeti, mint költői”, ezzel szemben „a krónika-ciklus, mely Kézai-ival kezdődik és Turóczin végződik, számos epizódban annyira megtartotta az eposzi szerkezetet, hogy kész mesével szolgál újabb költőknek”.¹⁵⁰ Ez a szembeállítás azt sejte-

¹⁴⁷ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 385.

¹⁴⁸ HORVÁTH I., 1982, 221. „quasi sompniando”: mintegy álomban.

¹⁴⁹ *A magyar irodalom története rövid kivonatban* [1857–59] = ARANY, ÖM., X., 455.

¹⁵⁰ *Naiv eposzunk* [1860] = *uo.*, 271.

ti, hogy Arany saját epikus törekvései során sem csak (vagy talán nem is elsősorban) azért fordult Kézaihoz s a nála központi szerepet játszó hunmondához, mert ez tárgyilag vagy koncepciónálisan jobban megfelelt elképzeléseinek, mint Árpád és a honfoglalás, hanem azért, mert míg Anonymust a költészeti hagyománnyal szembeni kétely jellemzi, Kézaiban és követőiben meg lehetett bízni – mint az ősi mondai hagyomány átörökítőiben.

Ami immár a klasszikus nemzeti irodalom létrejöttének modelljét illeti, Arany szorosan kapcsolódik a *Nemzeti hagyományok* – Herderhez és Friedrich Schlegelhez több szálon kötődő – koncepciójához. A fejlődés optimális menetét ő is az alulról fölfelé való lassú emelkedés, organikus növekedés sémájában látja – „[kléségkivül nagyobb nyereség lett volna költészetünkre, ha nem mintegy felülről lefelé, törül szakadva, vagyis inkább a törzstől soha el nem szakadva (olyanforma eszmét akarok kifejezni, a mit a német »urwüchsig«-nek mond), tehát mindjárt eleinte a néptől fejlődik” –, s az eposz születésére legkedvezőbb kort, elődeihez hasonlóan, a görögség példája alapján ugyanúgy a hősi és a művelt kor határmezsgyéjén állapítja meg, mint Kölcsey, aki a kedvező feltételek közt a saját nemzeti jelleg töretlen megőrzését jelölte meg, azt tudniillik, hogy a görögséget nem „kapta ki” idegen műveltség saját nemzeti köréből, ezért saját kezdeményeiből tudta klasszikus irodalmát megteremteni. Az optimális fejlődéshez Arany szerint is „oly körülmények kellenek [...], mint hajdan a görög nemzeté, mely előbb, mint a környező népekkel érintkezett volna, a mi fő, hogysen kész mintákat látott volna maga körül, megveté hitregéje, költészete alapját, s már ama szürkületben, mely a mondai és történelmi kor közt borong, egy Iliászszá képezhette a vándorlantosok énekeit”.¹⁵¹ (Ezt a mozzanatot egyébként a *Széptani jegyzetek*ben is kiemeli: „A hősköltevény eredetileg akkor alakul, midőn valamely nép hőskora már hanyatlóban van, de még nem ment feledségbe, s a harcok ősök emléke száz meg száz mondában, énekekben forog és él a nemzet ajkán.”¹⁵²) Némileg eltért viszont Kölcseytől – aki

¹⁵¹ *Ráday Gedeon* [1864] = ARANY, ÖM., XI., 505.

¹⁵² *Széptani jegyzetek* |1855–59| = ARANY, ÖM., X., 549.

a modern európai nemzeti irodalmakat egyöntetűen a szervesen fejlődés típusába sorolta –, amikor az angol irodalmat – Herderhez és Friedrich Schlegelhez hasonlóan –, illetve a dán irodalmat – Alexander Prior nyomán – kivételeknek tekintette a magas irodalom szervesen kialakulása alól. Az *Iliászt* megérlelő benső fejlődéshez „semmi sincs [...] hasonló az újabb korban – írja –, hanem ha Angliát említjük, mely elzárt szigeti helyzeténél fogva némileg szintén önálló, alulról fölfelé irányított fejlődést mutat”;¹⁵³ a régi dán balladákat bemutatván pedig egyetértőleg idézi angol fordítójuk, Alexander Prior nézetét, aki szerint a dán irodalomban a magas költészet ugyanolyan teljes jogú örököse az egykori közköltészetnek, mint a népköltészet. Mint Németh G. Béla röviden összefoglalja, „[a] dán irodalomban sohasem szakadt el egymástól az alsó rétegek, a nép s a felső, művelt rétegek ízlése és költészete, sohasem szakadt meg a hagyomány folytonosságára, a népköltészet sohasem szállt alá csupán pórköltészetre és sohasem szűkült csupán magánérzelmeket fenntartó néppoezissá: egyetemes s egységes nemzeti költészet maradt, melyet át meg át hatott a nemzet emlékvilága”.¹⁵⁴ Egyetértéssel és érthető irigységgel idézi Arany a londoni *Athenaeum* recenzióját, aki szerint „[m]ondhatni, Thor isten még egyre uralkodik Dánián, annyira megteltek vele e régi balladák”, s aki úgy ítélte meg, hogy a balladákat összegyűjtő Vedel pap „oly valamit hozott létre” a 16. század végén, „a mi végeredményben egy nemzeti irodalom megalapítása volt” – vagyis „Dánia maga teremté magának klasszikai irodalmat”.¹⁵⁵ Ezzel szemben „[n]álunk is úgy hozta a sors, hogy megszakadjon eme benső fejlődés, hogy innen-onnan ellesett példákon tanulgassunk verset írni”.¹⁵⁶ Az *Athenaeum* kritikusa szerint Shakespeare után már az angol irodalom sem kerülte ki „a balúl értett görög és római mythologia árját”, s „ferdén érzélgő bámulat” kapott lábra „a görög és római irodalom iránt”, „II. Károly idejében – így a dán balladák angol méltatója – francia szalag- s bársonnyal cifráztuk fel a régi klasz-

¹⁵³ *Ráday Gedeon* |1864| = ARANY, ÖM., XI., 505.

¹⁵⁴ ARANY, ÖM., XI., 634.

¹⁵⁵ *Régi dán balladák* [1860] = *uo.*, 22.

¹⁵⁶ *Ráday Gedeon* |1864| = *uo.*, 505.

szikusok szoborszerű komoly nagyságát”. Arany rezignált íróniával fűzi hozzá: „bezzeg mi sem kerültük ki »a balúl értett görög és római mythologia árját«,” s kategorikusan kijelenti, hogy „[m]ihelyt egyszer nálunk az író tollat von kezébe, azonnal szakított a néppel”.¹⁵⁷ Magas irodalmiság és saját költészeti hagyomány elválásának lett a következménye, hogy ha magyar költő saját eredeti formákhoz folyamodott, akármilyen verset írt, csak népiesen vagy régiesen írhatott (ezzel magyarázza Horváth Ádám népiességét és Kazinczy archaizálását). Alighanem itt jutunk a legközelebb annak megértéséhez, mennyire nem népiesség az, amit népiességnek szoktunk nevezni; „remélem – írja Arany –, nincs messze az idő, hogy a nemzeti rhythmus magasabb nyelvű költészettel is megfér”.¹⁵⁸

Az irodalom fejlődési alternatíváinak ez a jellemzése teljes összhangban van Kölcsey elgondolásával, amely szerint a magas irodalom idegen példák alapján induló fejlődése két irányban hatott ártalmasan: egyrészt a saját gyökerű költészet megrekedt gyermek állapotában, másrészt a magas irodalom nem lehetett az egész nemzeté. Arany is azt állapítja meg, hogy „*irott* költészetünk mindjárt eleve különvált a népiestől, lenézte, megtagadta ezt, s míg ezáltal az utóbbinak lassú hervadását, majdnem végenyészetét idézte elő, önmagát is megfosztotta az egyedül biztos alaptól, melyen a *nemzeti* költészet csarnoka emelkedhetik.”¹⁵⁹

Kölcsey a hagyomány megszakadása óta eltelt roppant időben látta az okát, hogy „a német új literatúrának bárdjai”, kik a régiségnek „a keresztyénség által feledékenységre hull[at]ott mitusai”-t „vették tárgyazatba” „idegenek maradtak honokban”,¹⁶⁰ Arany, aki már azt a kérdést is szorongva, „elborultan”

¹⁵⁷ *Régi dán balladák* [1860] = *uo.*, 22.

¹⁵⁸ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X, 258.

¹⁵⁹ *Naiv eposzunk* [1860] = *uo.*, 273–274. (Kiemelés az eredetiben. Vö: „Másutt a pórdal állandóul megtartja eredeti együgyűségét, s a nemzet szebb része felfelé hágván a műveltség lépcsőin, a bölcsőben fekvő nemzeti költést messze hagyja magától. Ily körülményben a magasabb poézis többé belső szikrából szép lángra nem gerjed; idegen tűznél kell annak meggerjednie, s a nemzet egészének nehezen fogvilágítani.” *Nemzeti hagyományok* [1826] = KÖLCSEY, ÖM., I., 517.)

¹⁶⁰ *Nemzeti hagyományok* [1826] = KÖLCSEY, ÖM., I., 505.

teszi föl, hogy egyáltalán „volt-e nekünk valaha ős eredeti eposzunk?“, e kérdést, ha óvatosan is, mindig igenlőleg válaszolja meg („[h]osszas volna kimutatni a krónikákból mindazon helyeket, hol az eposzi eredet kisebb-nagyobb mértékig átérzik” – így a *Naiv eposzunkban*; a krónikákban fennmaradt töredékek, úgy mond, „egykor a *nemzeti eposz* kiegészítő részei lehettek” – így a *Magyar irodalom történeté...-ben*).¹⁶¹ Amennyire megnyugtatónak találta, hogy a dal, amelyet a népköltészet töretlen hagyománya elevenen fenntartott, kisebb-nagyobb zökkenőkkel ugyan, de (Petőfinek köszönhetően) felemelkedett a nemzeti irodalom szintjére, olyannyira bajosnak látta az elejtett szál újrafelvételét az epikában. Mégpedig, Erdélyihez hasonlóan, azért, mert mondáink megsemmisültek, elvesztek, feledésbe merültek, minthogy az idegen mintát követő írásbeli magas irodalom, amely sokáig az „iskolák” falai közé zárt, elszigetelt jelenség volt, s nem érintette az eredeti saját közköltészet szinte csorbítatlan egyeduralmát, a magasabb körökben idővel teljesen kiszorította ez utóbbit. „Mi magyarok nem vagyunk azon szerencsés helyzetben, hogy egy népileg naiv, de nemzetileg önálló irodalomnak a hajdankorból fennmaradt gyöngyeire büszkén mutathassunk: [...] Mi csak hírét halljuk a daloknak, melyek egykor Attila és Árpád, Endre és Mátyás asztalánál zenghettek, a nélkül, hogy azokból egy árva betűt felmutatni, egy árva hangot utánzöngeni birnánk. A mi fennmaradt, az már, alig némely kivétellel, iskolázott emberek műve, kik a nép kerekded compositióját laza terpedtséggel, naivságát tudákos reflexióval válták föl [...]”¹⁶² Az egyetlen nyom, amely visszavezet a letűnt epikus költészetbe, a népmese; „[a] mi eposzi korunk úgyszólván nyom nélkül enyészett el; nekünk alig maradt egyéb, mint rajtafogni a népszellem epikai nyilatkozását, ott, a hol az még található, a népmesékben [...]”; „ős eposzunk eltűntével majd semmink sincs, hol az egyetemes népszellem nyilatkozását megleshetnők, kivéve a mese”¹⁶³. A mese azonban – bármennyire tekintette is

¹⁶¹ *Naiv eposzunk* [1860], ARANY, ÖM., X., 264, 272.; *A magyar irodalom története rövid kivonatban* [1857–59], *uo.*, 457. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁶² *A magyar nemzeti vers-ídonról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 219. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁶³ *Eredeti népmesék* [1861] = ARANY, ÖM., XI., 327, 328.

Arany a nyelvi gyökerű kompozícióalkotás ideális műfajának – éppen csak a kollektív emlékezet narratív feldolgozásával, a történeti „tudalom” költői előállításával marad az újabb kor adója.

e) „*A nemzeti költészet csarnoka*”

α) *A feltételek: vertikális mozgások a kultúra szintjei közt*

Amennyire szorosan követte Arany a klasszikus nemzeti irodalom optimális modelljében Kölcseyt, annyira nyilvánvaló, hogy a magyar irodalom előtt álló lehetőségek terén továbbfejlesztette elméletét, s a kritikus ponton inkább Erdélyihez kapcsolódott.

A modern nemzeti irodalom hagyományközösségi programja szempontjából meghatározó az a rétegzettség, amely Arany koncepciójában az egykori költészetet jellemezte. Ez a rétegződés, mint láttuk, a ritmikán alapul, s a kompozíciós sajátosságokon át a narratív szerkezetű történeti „tudalom”-ig és mitológiáig terjed. Az az erodáló hatás, amelyet az idegen strukturális elveket követő magas irodalom gyakorolt az egykori közköltészetre, szinte teljesen elmosta a mitológiát, alig hagyott valamit a narratív történelmi „tudalmat” fenntartó mondákból, a kompozíciós mintázatokat a népmese rezervátumába internálta, a ritmust azonban nem tudta legyűrni, azon egyszerű okból, hogy e költészet nyelve a magyar volt. Ezt fejezi ki az „öntudatlan népiesség” fogalma: írott költészetünk ugyan „legottan elvált a népiestől”, ám „[a] nyelvben maradt még valami, az író nem szabadúlván tőle”,¹⁶⁴ „[f]orma és nyelv csakúgy *jött*, inkább öntudatlan, mint készakarva, inkább kénytelenségből, mint választással”.¹⁶⁵ Arany azzal adja ennek okát, hogy „[a] magyar tanúlt verselő, akarja vagy nem, csak úgy tud némi zöngést adni sorainak, ha a népköltészet rhythmusára támaszkodik”; máskülönben a „magyar fül” (a magyar nyelvi-ritmikai kompetencia) egyszerűen nem hallja versnek a verset.¹⁶⁶ Ez az oka annak, hogy Arany az

¹⁶⁴ *Népiességünk a költészetben* [1860 k?] = ARANY, ÖM., XI., 381.

¹⁶⁵ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = *uo.*, 394.

¹⁶⁶ *Uo.*, 389, 390.

Öntudatlan népiesség kora című fejezetben ismét kifejti egész „nemzeti versidom”-elméletének lényegét.

Az Arany és Toldy gondolkodása közti paradigmaticus ellentétnek talán leghatározottabb megnyilvánulása ez; azokat a régi versformákat, amelyeket Toldy az európai irodalom reflexeinek tekintett, Arany rendre ennek az öntudatlan népiességnek a számlájára írja – az első magyar verses emlékektől a „magyar alexandrin”-on át Faludi és Amadé formáig – számolván azzal a feszültséggel, amely a „népies” formák és a mindenestül nem népies tárgy és kompozíció között húzódik. Ezt a feszültséget leginkább a magyar ajkú beszélő idegen nyelvű beszédének hungarizmusaihoz lehet hasonlítani – Arany hoz is ilyen példát, mondván, „[é]rdekes volna régiebb latin íróink nyelvében az efféle magyaros proverbiumokat utánnyomozni, – én itt hamarjában csak egy mai szójárásra emlékszem: »vágja, mint a nyers tökök« – mely már Béla jegyzője tollán, bájos hungarismussal, így fordul elő: »tonsa capita cumanorum – mactabant tanquam crudas cucurbitas»”.¹⁶⁷ Bármennyire nem volt is fogalmuk tehát a régi verselőknek, hogy magyar verselési mintát követnek, akárhányszor rontja is el Tinódi a cezúrát, nem lévén érzéke hozzá, a magyar „versidom” egész elmélete annak kimutatását szolgálja, „hogyan illenek a rendszerbe mindazon formái a régiségnek, melyeket a mai népdalban nem találván, idegennek vélne az ember”.¹⁶⁸ A felező nyolcas például, bármennyire emlékeztet is a „barátrimes” latin formára, „annyira benne van az a magyar népdal, s a mi még erősebb ok, a magyar *tánc* rhythmusában, hogy kölcsönöztnek nem tekinthetjük” (a magyar táncritmus-sal való egyezése mellett a *gyermekdal* a másik érve, amelyre szeretett az archaikus ritmika példajaként hivatkozni; „már a gyermekek *táncdalaiban* is kezdettől fogva uralkodik”).¹⁶⁹

„Két *hatosból* lesz, a mit közönségesen alexandrin sornak nevezünk, de a mely azért koránt sem idegen, sőt épen úgy visszavihető a gyermekdanáig vagy a népköltés legelemibb formáira,

¹⁶⁷ *A magyar nemzeti vers-idomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 223.

¹⁶⁸ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., XI., 394.

¹⁶⁹ *Uo.*, 397. (Kiemelések az eredetiben.)

mint az előbbieket¹⁷⁰; „ha azon népi dallamokra figyelmeztünk, melyek a sándor-verset adják vissza, úgy találjuk, hogy az csupán a szótagok számában egyez az idegen alexandrinnal, de belső szerkezete egészen mienk, eredeti, zenénkben gyökerező”.¹⁷¹

Népdal példák tanúságára hivatkozva állapítja meg a refrénről és az alliterációról is, hogy nem kölcsönvett elemei a magyar ritmusnak; bár a refrénes magyar vers, úgy mond, „összejátszik” a hasonló francia chanssonal, a népdal tanúsága miatt „a rhythmus ezen játékát nem lehet kölcsönvettnek tartanunk”.¹⁷² A Pannónia megvételeéről szóló ének alliterációiról mondja közmondás-, népdal- és gyermekdal-példát idézve, hogy „e helyeket épen egy régibb szöveg maradványának tartom (mire az itt csoportozó avult szók is mutatnak), ellenkezően Toldy urral, ki valamely középkori barát izetlen etymologizálásait látja bennök”.¹⁷³ S ahogyan Faludi és Amadé versformáiról ítélt: „Magyar schema hát ez, valamint a legtöbb, úgy Faludinál, mint Amadénál; s e részben nem osztom a különben mélyen tisztelt Toldy ur véleményét, ki bennök (Magyar Költ. tört. II. 101–104.) olasz és francia mintákat keres.”¹⁷⁴

Az öntudatlan népiesség elméletének a magyar nemzeti irodalom „regenerációja” szempontjából az adja meg a jelentőségét, hogy Arany nyelvelméletében a nyelvi szintek között átjárás van, ahogyan külső és belső forma – ritmus és kompozíció – között is. A szintek közötti „liftezés” jó példája a *közmondás*, amely ritmikus formája révén az egykori – akár a mitológiából eredő – „bölcesség” letöredezett elemeit süllyeszti le a nyelvnek az anyanyelvi kompetencia által bárki számára hozzáférhető, az eróziónak ellenállóbb rétegébe: „A közmondatok nagy részben, ősrégi eredetűek. Mint a népi bölcelem közhelyei, vagy a népköltészet egyes hulladékai, magába a nyelvbe olvadva, szállnak firől fira, nemzedékről nemzedékre, s ki tudná azok nagy részének keletkezési idejét meghatározni? Talán némely példaszó, mely ma is

¹⁷⁰ *Uo.*, 390. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁷¹ *A magyar nemzeti vers-ídomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 240.

¹⁷² *A magyar népdal az irodalomban* | 1860? | = ARANY, ÖM., XI., 395.

¹⁷³ *A magyar nemzeti vers-ídomról* [1856] = ARANY, ÖM., X., 227–228.

¹⁷⁴ *Uo.*, 244.

köz forgalomnak örvend, már a Volga partján honos vala [...].” (Itt következik a magyar szólást szolgálisan latinra fordító Anonymus példája, s a megjegyzés, hogy „[é]rdekes volna régiebb latin íróink nyelvében az efféle magyaros proverbiumokat utánnyomozni”).¹⁷⁵ Ez a *szedimentáció* fogalmának felel meg: a nyelvi típusosságok nem egyebek, mint leülepedett közösségi tapasztalatok. Az alsóbb szint ellenálló képessége annak köszönhető, hogy ezek a kollektív tapasztalatok már tiszta nyelvtani, szintaktikai, ritmikai viszonyokig absztrahálódtak; azonban többé-kevésbé mindegyik magán hordozza az eredeti tapasztalat nyomait. A világnézeti és a grammatikai szint között lefelé „liftező” idiomatikus elemek azért érdekesekek, mert bár erősen elmozdultak az utóbbi felé, vagyis a formalizálódás irányába, mégis egészen elevenen őrzik az eredeti tapasztalatot, amely létrehozta őket, s amely egykor elég fontosnak bizonyult ahhoz, hogy felvételessék a megőrzendő nyelvi elemek közé. Különösen nagy jelentősége van ezeknek a liftező elemeknek egy olyan nyelvi kultúrában, amelynek felsőbb emeleit letarolta és a maga sémái alapján újraépítette az idegen kulturális hatás; mozgásukat követve ugyanis következtetni lehet arra, ahonnan alászálltak – arra a közösségi gondolkodásmódra, amelyik méltónak találta arra, hogy megőrizze őket, elevenségük pedig lehetővé teszi, hogy az egykori tapasztalatok relevanciáját meghatározó közösségi szemlélet elevensége is valamelyest újraképződjék. Nem tévedünk talán, ha Arany költészetének nemcsak ritmikáját hozzuk összefüggésbe ezzel az elgondolással, de erősen idiomatikus, frazeologizmusokban gazdag költői nyelvét is, amely nem csupán felhasznál ilyen nyelvi elemeket, de szemléleti sajátosságait érvényesítve alkot is. (Mint ahogy egy másik epikai cél, a kollektív tudatokon alapuló nézőpontok megalkotásához Mikszáth is gyakran használja fel valódi és fiktív közmondások, szólások szedimentációs mozgásait.¹⁷⁶) Mindazok az alsóbb, a kulturális hagyományozódás során öröklődő anyanyelvi elemek tehát, amelyek a költői nyelv szempontjából relevánsak – főként a ritmus és

¹⁷⁵ *Uo.*, 223.

¹⁷⁶ Lásd: SZÉLES, 2000.

az idiomatizmusok – alkalmasak lehetnek arra, hogy révükön a költő magasabbra is fölemelkedjék saját nyelvi kultúrájában, mint ahol ezek magában a rendszerben jelenleg elhelyezkednek. Azokban a kultúrákban, amelyek alsóbb és felsőbb rétegei közt nincs törés, a rétegek közti le-föl mozgás zavartalan; mihelyt „a költemény eszméje megfogant: vele terem egyszersmind a benső forma egész teljességében”.¹⁷⁷ Ahol azonban csak az alsóbb rétegek őrzik az épület eredeti jellegét, a költő arra kényszerül, hogy olyan szintek felé mozogjon, amelyek a maiak helyén emelkedtek egykor. Talán Arany költői gyakorlatában is ilyenfajta felfelé irányuló vertikális dinamika magyarázza, hogyan érvényesülhet a népdalritmus eszmei ihletőereje, amelyről Szemerének írva tűnődött. S ez lehet az oka, miért foglalkozott olyan sokat a ritmussal a nemzeti költészet csarnokának felépítését mérlegelvén. Amit ennek alapján megkísértett: a saját köztudalomban adott világ felsőbb rétegeinek – legalább a mondai, vagyis az ősi történeti narratíva-rétegének – regenerálása; egyrészt az elevenen maradt alsó rétegekbe leülepedett elemek szedimentációs mozgását visszafelé követve, másrészt a velük egy töről fakadó kompozíciós mechanizmusoknak az írásos maradványokból való rekonstruálásával, mindezt pedig megerősítve a mondai és mitikus réteg fennmaradt törmelékeinek, „hulladékainak” felhasználásával, „vérvé tanulva” mindazt, amit a tudomány feltárt.

Mindez azonban nem csupán teoretikus konstrukció volt, hanem Arany egyik legjellemzőbb költői tapasztalata, amely azon alapult, hogy (mint Barta János megállapítja) a nyelvi szint „közösségi szintet is jelent, ez pedig önálló dimenzióvá nőhet, étoszt és világképet hordozhat”, vagyis a nyelv rétegeinek egykori konstellációja – ha a kései utódnak csak közvetve hozzáférhető is csupán – a rétegek egymásba játszó gazdagsága révén egy történeti-nyelvi közösség abszolút érvényű és sajátos hangoltságú világát tárta fel előtte.¹⁷⁸ Ha erre rá tudott hangolódni, ha megtalálta a dimenzió által kínált epikus perspektívát, akkor feloldódott abban a közösségi tudalomban, amely ezt a dimenziót megnyitotta,

¹⁷⁷ *A magyar népdal az irodalomban* [1860?] = ARANY, ÖM., X., 386.

¹⁷⁸ BARTA, 1976b., 260. (vö. 18. láb.)

s szinte mint ennek rhapszodosza tudott megszólalni. Ez a – Barta által „dimenzió-élmény”-nek nevezett ihletforma, a dimenzió hangoltságára való ráhangolódás („átvillanyozódás”) szavatolt azért, hogy olyan narratív kompozíciót alkosson, amelyben a kollektív tudalomban adott világ hangoltságától vezérelt alakok a maguk világában elkerülhetetlen szükségszerűséggel viszik végbe a cselekvéseket, e világ nyelvén beszélnek, s tetteik felett e világ istenei regnálnak.

Messzemenő következményei lesznek annak, hogy Arany alapvető „dimenzió-élménye” nem a közvetett úton hozzáférhető régmúlt volt, hanem a saját szülőföldjének eleven közös emlékezetében őrzött múlt; e falusias közösség kommunikatív emlékezete ugyanis (főleg a magyar nép történeti amnéziájához képest) meglepően hosszú távon őrizte meg a kulturális emlékezet nyomait. Arany bensőleg sajátta vált történeti tapasztalatai tehát addig terjedtek, ameddig ennek az emlékezetnek az elevensége – s a 14. századi Toldi-történet még ezek közé tartozott. Ilosvai műve tehát, azon kívül, hogy anyagot szállított Aranyhoz a maga saját hagyományából vett történethez, csupán a korabeli történeti tudat írásbeliség által hitelesített pecsétjét ütötte rá az „anyanyelvileg” elsajátított történeti emlékezetre – ahogy a krónikák a maguk költészet iránt érzéketlen módján az ősi mondai tradícióra (a Toldi-téma azért „villanyozta át” Aranyt – állapítja meg Barta –, mert amikor Ilosvait olvasni kezdte, „egyszerre saját gyermek- és ifjúkorának egy művelődéstörténeti tartománya elevenedett meg előtte”, vagyis a *Toldi* dimenziója „egy intim, patriarchális csoportélményből és jellegzetes, közeli tájélményből született meg”¹⁷⁹). Azt az apodiktikus érvényességű kompozíciós elvet, amely a hős saját világának törvényeit követő tetteiből következik, Ilosvai műve legföljebb annyiban őrizte meg, amennyiben az „öntudatlan népiesség” kora az eredeti magyar ritmus nyelvi okokból megkerülhetetlen kényszerűségeit.

A Toldi-téma és a hun-monda dilemmája mindazonáltal azt sejteti, hogy a feszültség nem Arany eposzi és lírai – vagy valamilyen egyéb (például drámai) – törekvései közt van, hanem

¹⁷⁹ BARTA, 1981a., 10.

azok között a törekvései között, amelyek a közösségi emlékezet különféle rétegei között húzódnak. Azt a koncepciót ugyanis, amelynek vélhetően meghatározó szerepet szánt a nemzet történeti narratívájának megalapozásában, nem támogatta a bensőleg sajátta vált történeti tudat eleven tapasztalata.

S itt érkezünk meg a nemzeti irodalom – a nemzeti eposz – megírhatóságának Erdélyi által javasolt módjához.

A hagyományokon alapuló modern nemzeti irodalom megalakítását már Kölcsey problematikusnak látta. Bár a nemzeti költészet iránt elkötelezett költőket a saját költészeti hagyományt töretlenül továbbörökítő költészet – a „köznépi dalok” – tanulmányozására utalta („[ú]gy vélem, hogy a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni; szükség tehát, hogy pórdalainkra ily céllal vessünk tekintetet”¹⁸⁰), ám közvetlenül mégsem ajánlhatta a klasszikus nemzeti irodalom alapjául azt a népköltészetet, amelyet a „nemzet szebb része”, „felfelé hágván a műveltség lépcsőin” a bölcsőben hagyott, s amely emiatt „állandóul megtartotta eredeti együgyűségét” (ez vitte Ungvárnémeti Tóth Lászlót a görög poézishez¹⁸¹), másrészt azért, mert (mint Bessenyei példája mutatja, aki pedig „nem vala lélek nélkül”) az idegen minták századokon át megszokottá vált utánzása után „nem könnyű [...] idegen poézis világából saját nemzeti világunkba visszaléphetni”¹⁸². A továbbiak szempontjából lényeges, hogy – Hegel tézisént anticipálván – áthidalhatatlannak látta a szakadékot, amelyet az egykori mítoszi hagyomány és a jelenkor közé a feledés ásott. Ő a drámától várta olyan „költői tartomány” megalkotását, amelyben „a magosított nemzetiség tulajdon hazáját fellelné”, amelyben „ölelkeznek a hősi szép kor a jelenvalóval, emberiség érzelve a hazafisággal”¹⁸³.

Erdélyi volt az, aki a hagyományelvű nemzeti irodalom terén az eposztól várt jelentős segítséget. Nem egészen osztotta Hegelnek az eposzi kor letűntéről, a nemzet szellemi életének szakadásairól alkotott nézetét, s éppen Hegel egyik tételét használta fel

¹⁸⁰ *Nemzeti hagyományok* |1826| = KÖLCSEY, ÖM., I., 517.

¹⁸¹ UNGVÁRNÉMETI TÓTH, 1818, 61.

¹⁸² *Uo.*, 521.

¹⁸³ *Uo.*, 523.

erre – azt, amelyik szerint „egy kor, egy nemzet szelleme a szubsztanciális ható ok ugyan, de ez csak akkor válik mint műalkotás valósággá, ha egy költő egyéni génuszává foglalódik össze, aki azután ezt az általános szellemet és tartalmát mint saját szemléletét és saját művét teszi tudatossá és dolgozza ki”.¹⁸⁴ Hegel azonban ezt nem tartotta lehetségesnek, ha a nemzet már kilépett eposzi korából, míg Erdélyi a mai költő egyéni zsenialitását az eposzi kor letűnte ellenére is alkalmasnak vélte arra, hogy megalkossa az eposzt, amely eredetileg „[a] nemzet élete, gondolkodás- s érzésmódja, még azon korból, mikor tömegben volt, mint a család”. Az ilyen költőnek, akiben Erdélyi mintegy a nemzet színekdochéját látja, s úgy jellemez, „mint a nemzet legét, legjavát, egyénben nyilatkozását” – „oly magas szempontra kell állania – úgymond –, honnan a nemzet mult életét, gondolkodását, érzésmódját vérebe szívhatta légyen. Ez a stúdium pótolná elmaradt, epostalan nemzetnél azt, mit régen a szájról szájra menő hagyományok adának.”¹⁸⁵ Erdélyi persze tudta, hogy ez a kései eposz nem lesz olyan friss, mint az eredeti, leírásával azonban éppen elég bátorítást adhatott Aranyinak. („Most [...] a tudományok fejlődéssel, nem mondhatnók, hogy épen semmit sem tudunk őseink szokásairól, életéről; s valjon ne gondoljunk-e olyan költészetre, melyet ez oldalról a tudomány segíthet s mozgathat elő? [...] Nincs tehát miért letenni a tollat azoknak, kiket isten eposi ajándékkal ruházott fel s küldé közinkbe; nincs különösen okunk már előre kétségbeesni afelől, hogy a hiány valaha betöltsék [...]”).¹⁸⁶ Korompay H. János, aki több helyen is részletesen elemzi Erdélyi és Arany kapcsolatát, hívja fel a figyelmet arra, hogy Arany 1846 februárjában olvasta Erdélyi e tanulmányát, s állapítja meg, hogy „[m]inden jel szerint ennek ismerete is hozzájárult ahhoz, hogy [Arany] a »népies epos« gondolatával foglalkozzék”.¹⁸⁷ Azt hiszem, akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy Arany a későbbiekben alapjában véve az eposzköltőnek Erdélyi Vörösmarty-tanulmányában meghatározott ideáltípusát kívánta

¹⁸⁴ HECEL, 1956 [1835–1838], 270. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸⁵ *Vörösmarty Mihály minden munkái* [1845–1846] = ERDÉLYI, 1991a., 53.

¹⁸⁶ *Uo.*, 46.

¹⁸⁷ KOROMPAY, 1998, 219–220.

megtettesíteni, ki „oly magas szempontra” áll, „honnan a nemzet mult életét, gondolkodását, érzésmódját vérebe szívhatta légyen”, s ezzel pótolhatja a „szájról-szájra menő hagyományt”. (A motivációk közt nyilván az is szerepelt, hogy a *Zalán futását* – akárcsak Erdélyi – nem fogadhatta el nemzeti eposznak, mert Vörösmarty nem arra használta fel egyéni költői génuszát, hogy „vérebe szívja a nemzet mult életét”, hanem arra, hogy fantáziája a semmiből teremtsen mondát, mítoszt, hősokeket.) Fatális következménye lesz azonban annak, hogy az eposzi hitel tétele, amely kizárólag az *eleven kollektív emlékezet által fenntartott* hagyománynak ad teret, Erdélyi programjánál is szigorúbb feltételekhez köti a nemzeti költő működését, még ha (mint Korompay H. János rámutatott) az eposzi hitel tételének megalkotásában éppen „a történeti hagyomány fontossága és a képzelettel szembeni elsődlegessége” mellett kiálló Erdélyi ihlette is.¹⁸⁸

β) A gyakorlat: a csarnok nem épül fel

Ami az ötvenes évek első felét illeti, számos adat tanúsítja, hogy Arany János is egyre inkább arra az álláspontra helyezkedett, mint Kölcsey, Erdélyi vagy a Klopstockot bíráló Hegel; belátta, mily bajos „a költőnek magát is, publicumát is vagy hat századdal hátra [...] vinnie”.¹⁸⁹ *Költőként* azonban mégsem tett egyenlőségjelet a két tényező – költő és publikuma – közé; azt, hogy az előbbi „magát századokkal hátravigye”, mégis lehetségesnek tartotta, vagyis úgy vélte, a költő képes lehet arra, hogy az Erdélyi emlegette „stúdium” segélyével beleélje magát a feledésbe merült eposzias történetekbe, amelyekben valaha a népszellem megnyilvánult – arra, hogy „vérebe szíja” a múlt szellemét, s így ezt a jelen számára közvetítse. Vagyis abbéli kételyeit, hogy a vallási és történeti néphagyomány felhasználható-e a nemzeti költészet alapjául, nyilvánvalóan Erdélyinek az a nézete mérsé-

¹⁸⁸ *Uo.*, 239.

¹⁸⁹ Levele Gyulai Pálnak, Nagy-kőrös, jan. 21. 1854 = ARANY, ÖM., XVI., 380.

kelte, amely szerint „a nemzet mult életét, gondolkodását, érzésmódját vérebe szívó” költő képes lehet annak a kezdetnek a pótlására, amelyet a nemzet közvetlenül naiv korát követően elszalasztott.

Ami mármost az áthidalást illeti, a teoretikus Arany alighanem hajlamosabb volt a szkepszisre a költőnél. Bármennyire becsülte is Vergiliust, s állította példának, amiért „fáradságosan szedi össze az Aeneas felől keringő hagyományos emlékeket”, az eposzi hitel definíciója kétségessé teszi e fáradozás értelmét, hiszen azt várja el, hogy az elbeszélte történet a nemzetnek „történeti s hagyományos emlékeiben is gyökerezzen”. Ha a költőnek nem kell törődnie azzal, „megtörtént-e a dolog”, annál megkerülhetetlenebb kérdés számára, hogy ama „dolog” „él-e [...] a nemzet a nép tudalmában, emlékei- s hitében”.¹⁹⁰ Ez az elvárás azonban kétségessé teszi Erdélyi programját, amely szerint a költői stúdium és beleélés „pótolná elmaradt, epostalan nemzetnél azt, mit régen a szájról szájra menő hagyományok adának”. A dilemmát Arany elméleti gondolkodóként az eposzi hitel, költőként Erdélyi programja javára döntötte el. Azok a nemzeti-történeti „dolgok”, amelyeket Arany János költői művei tárgyává tett, nagy többségükben *már nem éltek* „a nemzet a nép tudalmában, emlékei- s hitében”; vagyis Arany, e téren saját szkeptikus elméleti állásfoglalásának ellentmondva, magára vállalta azt a szerepet, amelyet Erdélyi eredetileg Vörösmartyt kért számon. Hogy kétkedő nyilatkozatai ellenére így tett, arra az is bátoríthatta, amit Erdélyi róla írt már a *Három divatlapról* szóló kritikájában, majd később a *Századnegyedben*.¹⁹¹

Bármennyire panaszkodott is azonban, hogy „ős eposzunk elűntével majd semmink sincs, hol az egyetemes népszellem nyi-

¹⁹⁰ Lásd 63. lábj.

¹⁹¹ Arany „a népi és művelt költő tulajdonait, a legfényesebb sikerrel tudá egyesíteni *Toldi-ában*”, *A három divatlapról*, (1847) = ERDÉLYI, 2003, 118. (idézőve KOROMPAY, 1998, 220.) „Az utolsó fejlődési korszakot nem is mondhatnók bevezetettnek, ha a fölvetett művészeti népiesség, mely a népben még öntudatlan, a költőknél már öntudatig nem volna víve; ha nem állna e korszak végén Arany János mint amaz öntudatos népiesség kiváló képviselője.” *Egy századnegyed a magyar szépirodalomból* [1855] = ERDÉLYI, 1991a., 254.

latkozását megleshetnők”,¹⁹² maga – ahogy Erdélyi metaforáját Gyöngyösivel kapcsolatban használja („[...] magába szedi a hagyományt, vérévé teszi, áthasonítja”)¹⁹³ – „vérébe szívott”, „vérévé tett” mindent, amit hitelesnek talált mint az elveszett magyar hitrege vagy a feledésbe merült epikus történeti hagyomány motívumát, őrizte meg légyen akár a krónika, akár – horribile dictu – más népek költészete, s mindezeket (a frye-i *displacement* értelmében) „áthozta” a modern irodalomba, mert meglátta azt a dimenziót, amelyet az anyag nyitott előtte. Így született a *Toldi*, a *Szent László füve*, de a szkeptikus véleményekkel egy időben a *Szent László*, a *Rozgonyiné*, a Hunyadi-balladakör, a *Zács Klára*, eposzromboló célzata ellenére *A nagyidai cigányok* – sőt, paradox módon még *Bolond Istók* is egy hajdan szélében elterjedt anekdotának köszönheti létét, holott az elbeszélő szinte önsanyargató iróniával állapítja meg róla, hogy „a monda nem fog rá semmit”. Így született végül a *Buda halála* – s így kellett volna megszületnie a *Trilógia* másik két részének is.

Az eposzi hitel elmélete természetesen szigorúbb álláspontja ellenére is eleven kapcsolatban áll Arany költői gyakorlatával. Igaz ez mindjárt a történeti hitel és a „népi tudalom” megkülönböztetésével kapcsolatban. A költő nem a nemzet *tényleges történetét* kívánja mintegy „feldolgozni”, hanem azt akarja elevenné, a mai befogadói tudat számára hozzáférhetővé tenni, ami valaha – bármikor – hagyománnyá, vagyis a *saját* népcsoport tudatának, világszemléletének organikus elemévé vált; vagyis a költőt sem az „objektív történeti való”, hanem a „népi tudalom” érdekli. (Egyébként ez is megvan már nyomokban Erdélyinél; expressis verbis őseink vallásával kapcsolatban különbözteti meg a vallást mint egzisztenciális tényezőt őseink vallási képzeteitől. Mint írja, nem azért akarjuk megismerni őseink vallását, mert „üdvözülni ohajtunk e költői vallás által”, hanem azért, hogy megtudjuk, „meddig ér a mi szellemünk röpte”.¹⁹⁴)

¹⁹² Lásd 163. lábj.

¹⁹³ *Gyöngyösi István* [1863] = ARANY, ÖM., XI., 435.

¹⁹⁴ *Vörösmarty Mihály minden munkái* [1845–1846] = ERDÉLYI, 1991a., 62.

A fenomenalitás hangsúlyozása már csak azért is fontos, mert a bontakozó pozitívizmus hatása nagyban eltér a két vonatkozásban. A hun–magyar rokonság *tényét* lerombolhatta Hunfalvy Pál 1876-os munkája, de azt, hogy e rokonság valamilyen módon a magyar történeti hagyomány része, nem. (Ismeretes, Csokonai, aki kezdetben elfogadta a hun–magyar kontinuitás Schlözer-féle cáfolatát, utóbb annyira fontosnak látta, hogy a hagyományban viszont fennmaradt, hogy emiatt el is állt a szkeptikus tételtől¹⁹⁵) Ez magyarázhatja, miért veszi elő Arany 1881-ben is a *Trilógiát*, s dolgozik rajta egészségi állapotához képest nagy lendülettel. Azt gondolom tehát, hogy a *Trilógia* félbemaradásának nem elsősorban a hun–magyar rokonság tudományos átértékelése az igazi oka. (Ami *A hunok harcát* illeti: már Némédi Lajos kimutatta, hogy ez már csak azért sem vezethető vissza Hunfalvy „leleplező” művének hatására, mert Arany László poémája két évvel korábban keletkezett, mint a *Magyarország ethnographiája*.¹⁹⁶)

Am érvényben volt az „eposzi hitel” tétele azzal kapcsolatban is, hogy a költő nem térhet el szabadon a hagyománytól. S éppen az okozta a bajokat, hogy Arany ehhez az elvéhez nem tudott következetes maradni. Nemcsak arról van szó például, hogy eufémizálnia kellett a módot, ahogy Etele megölte Budát, s hasonlók. Fontosabb, hogy ha a magyar forrásokat akarta követni, kénytelen volt szembefordulni a *Nibelung-énekek*¹⁹⁷ holott ezt valódi népkölteménynek tartotta; hogy koncepciója kedvéért kénytelen volt Csaba anyját, Rikát a magyar király leányának minősíteni, holott Kézainál a „görög császár” lánya stb. Ezekkel a kényszerűségekkel kapcsolatban teljes joggal írta Grexa Gyula:

¹⁹⁵ „Egész Nemzetünknek hagyományja, melly a' legutolsó, legírástudatlanabb Parasztjainknál is megvan, a' mellyet ha históriai 's anthropologiai Crisisre vészünk, talán legcsalhatatlanabb bizonyosság, 's Dátumok' nem létében, én előttem ugyan a' legtiszteltesebb”, CSOKONAI, ÖM., 1999, 192–193.

¹⁹⁶ NÉMEDI, 1972, 239.

¹⁹⁷ A források ellentmondásairól lásd az ARANY, ÖM., IV. jegyzeteit, 220. Voinovich szerint „e nehézségek megállították” Aranyt, s ezzel hozza összefüggésbe a Gyulainak 1854. január 21-én írt levél (lásd 58. láb.) szkeptikus álláspontját is.

Ha [...] a burgundok lemészárlását s ezzel együtt az egész *Nibelung*-hagyományt félreteszi és teljesen a magyar krónikákra támaszkodik, akkor [...] műve ellentmondásba jut a *Nibelung*-énekekkel. De a *Nibelung*-ének már csak ósrégi voltánál fogva is bír epikai hitellel, s így az Arany által megteremtendő eposz Krimhildája – ha a *Nibelung*-ének Krimhildájával kell megküzdenie az epikai hitelért – mint vesztes kerül ki a küzdelemből. Az eposzi hitel a *Nibelung*-éneké lesz, nem Aranyé.

Ebből kitűnik, hogy a *Nibelung*-ének és a krónikák tartalmának különbözősége folytán az epikai hitel oly zsákutczába jutott, melyből még Arany János genialitása és kompozíció iránti érzéke sem találta meg a kivezető utat.¹⁹⁸

Másrésről, amennyire a *Buda halálában* sikerült egy pontba fókuszálni a lélektani, a történelmi és a metafizikai szempontot (Etele testvérgyilkosságának bűne), s ez a mondai elemek egységes kompozícióba foglalását lehetővé tette, a további töredékek, tervvázlatok nem mutatnak ilyen fókuszpont felé. Jelképesnek tekinthetjük, hogy az ötvenes évek közepén, illetve az 1881-ben készült tervvázlat más és más módon illeszti be az egészbe a hunok harcának motívumát (az utóbbi ráadásul fia művének hatását mutatja).

A két változatban megegyezik az a mozzanat, hogy a harcban egyesül az addig megosztott hun nép. Az 1855-ös tervvázlatban azonban a Csaba látomásaként lezajló egyszeri ütközet inkább a *Szent László* című 1853-as „legendá”-val mutat rokonságot – annak megfelelően, ahogy a székely hagyományban Csabáról Lászlóra, Erdély védőszentjére vivődtek át az eredeti mondai történetek;¹⁹⁹ itt a csodás elem mintegy szakrális aurába vonja a végső küzdelmet. Az 1881-es változatban viszont démonivá változtatja a harcot az évenkénti megismétlődés; ez a koncepció

¹⁹⁸ GREXA, 1917, 158.

¹⁹⁹ Lásd GREXA, 1922, 37. Az összefüggésre Arany nyilván Ipolyinál figyelt fel, lásd IPOLYI, 1854, 160, 253.

megfelel annak, ahogyan az éjjelente feltámadó vitézek örökös, démoni erőktől szított harca az *Edda-dalok*ban olvasható.²⁰⁰ Ez a változat egyébként azt sejteti, hogy Arany a *Trilógia* további részeiben ugyanúgy a népi babonavilág mélylélektani dimenziói, azon belül is a démonikus felé közeledett volna, akárcsak a népi hiedelem elemeit feldolgozó kései balladák, pl. *Az ünneprontók*, vagy a *Tetemrehívás* – ez utóbbi alapmotívuma a trilógia második részébe bele is került volna.

Arany tehát, úgy látszik, nem tudta pontosan eldönteni, mit kezdjen a motívummal, holott – mint az eredeti magyar hitrege domináns eleméhez – nyilván ragaszkodnia kellett hozzá. Mind a régiség, mind a modernség oldalán egyre-másra tornyosultak tehát az akadályok, hogy az epikus történeti hagyomány tégláiból a nemzeti eposz csarnokát építhesse. Hiába voltak az olyan részsikerek tehát, mint a *Szent László füve*, a *Szent László*, a *Hunyadi-balladák*, a *Zács Klára*, a *Tetemrehívás*, a *Tengeri-hántás*, a *Vörös Rébék*, sőt a *Buda halála* – azok a művek, amelyekben a holttá lett hagyomány számos elemét Arany, „szíve vérével” a modern irodalom számára életre galvanizálta. S hiába álltak rendelkezésre bizonyos, a kollektív emlékezet által fenntartott elemei a megírandó nagy elbeszélésnek is, e töredékek nem szolgálhattak átfogó kompozíciós mintával. A honvesztés-honszerzés vergiliusi mintájára, amelyet (Répszeli László 1731-es eposza nyomán) Csokonai tudatosan tett tervezett Árpád-eposzának alapjává, Arany – idegen minta lévén – nem hagyatkozhatott olyan bizodalommal, mintha saját hagyományból fakadt volna (még ha nagy vonalakban egyezett is a magyar nemzet eredetközösségi narratívájának sémájával), vagyis nem mutatott egyértelmű irányt ott, ahol a költő, az eposzi hitelt érvényesítvén, ellentmondásba ütközött. A nagy mű, amely az egész vállalkozást hitelesíthette volna, nem tudott elkészülni. (Ráadásul – mint ezt Keresztury Dezső leírta²⁰¹ – a közvetítés sikere – a közönség fogadókészsége – felől is egyre súlyosabb kétségei lehettek.)

²⁰⁰ Ez az összefüggés is szerepel Ipolyi *Mythológiájában*, lásd IPOLYI, 1854, 76–77.

²⁰¹ KERESZTURY, 1987, 32.

Azt mindenesetre az elkészült rész s a töredékek egyértelművé teszik, hogy Arany műve nem tartozik az eredetközösségi paradigma nagyszámú eposzkísérletei közé, hiszen radikálisan szakít a nemzetképviselési beszédmóddal, a genealógiai metaforikával, amely e műveknek Rádaytól Virágon, Batsányin s a sok másod-, harmadrangú szerzőn át Vörösmartyig alapvető jellemzője.²⁰²

A teoretikus szkeptikusabb álláspontját tehát a költő végül is nem tudta revideálni. Az irodalom alakulása pedig egyre kevésbé vett tudomást Arany s a hagyományközösségi paradigma többi képviselőjének kérdésfelvetéseiről; a nemzetet mint az irodalom *témáját* avultnak ítélvén, feledésre ítélte az esztétikum nemzeti jellegére épülő irodalmi programot is. Így Arany Jánosnak ama művei, amelyek a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmája jegyében jöttek létre, utóbb egy egészen más előfeltevéseken alapuló irodalom zárványaivá váltak.

* * *

Arany, ÖM., IV. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, IV., *Keveháza, Buda halála, A hun trilógia töredékei*, s. a. r. Voinovich Géza, 1953.

Arany, ÖM., X. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, X., *Prózai művek 1.*, s. a. r. Keresztury Mária, 1962.

Arany, ÖM., XI. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, XI., *Prózai művek 2.*, s. a. r. Németh G. Béla, 1968.

Arany, ÖM., XIII. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, XIII., *Hivatali iratok 1. Nagyszalonta – Nagykőrös – Budapest (1831–65)*, s. a. r. Dánielisz Endre, Tőrös László, Gergely Pál, 1966.

Arany, ÖM., XV. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, XV., *A. J. levelezése (1828–1851)*, s. a. r. Sáfrán Györgyi, Bisztray Gyula, Sándor István, 1975.

²⁰² A honfoglalási eposz genealógiai sajátosságairól lásd: DÁVIDHÁZI, 2001, 5.

- Arany, ÖM., XVI. – Arany János *Összes művei*, szerk. Keresztury Dezső, XVI., *A. J. levelezése (1852–1856)*, s. a. r. Sáfrán Györgyi, Bisztray Gyula, Sándor István, 1982.
- Arany, ÖM., XVII., 867. – Arany János *Összes művei*, szerk. Korompay H. János, XVII., *A. J. levelezése (1857–1861)*, s. a. r. K. H. J., 2004.
- Arany L., ÖM., II. – Arany László *Összes művei*, közrebo csátja Gyulai Pál, II., *Tanulmányok I.*, 1901.
- Barta, 1981. – Barta János, *Évfordulók. Tanulmányok és megemlékezések.*
- Barta, 1976a. – Barta János, *Bevezetés Arany János „Toldi”-jához* = Barta, 1981, 7–27.
- Barta, 1976b. – Barta János, *Arany János „Toldi”-járól (Világkép és stílus)* = Barta, 1981, 28–42.
- Békés, 1997. – Békés Vera *A hiányzó paradigma*
- Csengery, 1884. – Csengery Antal, *A hőskölteményekről általában [1853]* = Cs. A. összegyűjtött munkái, V., *Közgazdasági és közművelődési dolgozatok*, 326–334.
- Csokonai, ÖM., 1999. – Csokonai Vitéz Mihály *Összes művei*, szerk. Debreczeni Attila és Szuromi Lajos, *Levelezés*, s. a. r. és a jegyzeteket írta Debreczeni Attila.
- Dávidházi, 1992. – Dávidházi Péter, *Hunyt mesterünk. Arany János kritikus öröksége.*
- Dávidházi, 1998. – Dávidházi Péter, *Teve, menyét, cethal. Ellenállásunk (felhő)próbái Shakespeare-től Aranyig* = D. P., *Per passivam resistantiam. Változatok hatalom és írás témájára*, 65–81. (Első megjelenése: 1993.)
- Deregowski, 1982. [1973] – Jan B. Deregowski, *Illúzió és kultúra* = Gregory-Gombrich, 1982. [1973], 165–196.
- Erdélyi, 1991a. – Erdélyi János, *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*, s. a. r. és a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona.
- Erdélyi, 1991b. – Erdélyi János, *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, s. a. r. T. Erdélyi Ilona, a jegyzeteket írta T. E. I. és Szathmári István.
- Erdélyi, 2003. – Erdélyi János, *Irodalmi, színházi, közéleti írások és beszédek*, s. a. r., bev. és a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona.

- Fenyő, 1976. – Fenyő István, *Az irodalom respublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817–1830.*
- Földi, 1792. – Földi János, *Elmélkedés a' 'Sidó Vers-írásról,* Magyar Hírmondó, Második szakasz, Bécsben, [...] 1792, 905–914.
- Gombrich, 1972. [1960] – Ernst H[ans] Gombrich, *Művészet és illúzió. A képi ábrázolás pszichológiája.* [A fordító megjelölése nélkül.]
- Grexa, 1917. – Grexa Gyula, *Arany János Csaba királyfi-jának töredékei,* ItK, 1917, 24–38, 151–168, 277–296.
- Grexa, 1922. – Grexa Gyula, *A Csaba-monda és a székely néphagyomány.*
- Gyulai, 1927. – Gyulai Pál *kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904.*
- Herder, SW., I. – [Johann Gottfried] Herders *Sämmtliche Werke,* hrsg. von Bernhard Suphan, Erster Band, Berlin, 1877.
- Horváth I., 1982. – Horváth Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben.*
- Horváth I., 1991. – Horváth Iván, *A vers.*
- Ipolyi, 1854 – Ipolyi Arnold, *Magyar mythologia,* Pest, 1854. (Hasonmás kiadás: 1987.)
- Iser, 1997. [1993] – Wolfgang Iser, *A fikcionálás aktusai,* ford. Katona Gergely = Thomka, 1997b., 51–83.
- Jankovich, 1817. – Jankovich Miklós, *Magyar Nyelven jegyzett Történeteinkről,* TudGyűjt., 1817, I. kötet, 42–57.
- Jung, 1983. [1971] – Carl Gustav Jung, *Az analitikus pszichológia és a költői műalkotás közti összefüggésről,* ford. Szilágyi Lilla = *Művészetpszichológia,* vál. és az előszót írta Halász László, Bp., 1983.
- Kármán, 1999. [1795] – Kármán József, *A' Nemzet' Tsinosodása = Első folyóirataink: Uránia,* szerk. Szilágyi Márton, Debrecen, 302–316.
- Kecskés, 1991. – Kecskés András, *A magyar verselméleti gondolkodás története. A kezdetektől 1898-ig.*
- Keresztury, 1987. – Keresztury Dezső, „Csak hangköre más.” *Arany János 1857–1882.*

- Korompay, 1998. – Korompay H. János, A „jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása.
- Korompay, 2002. – A két Arany. Összehasonlító tanulmányok, szerk. Korompay H. János.
- Kölcsey, ÖM. – Kölcsey Ferenc Összes művei, szerk. Szauder József és Szauder Józsefné, 1960, I–III.
- Ludassy, 1989. – Ludassy Mária, „Isten és Szabadság”. Lamennais. A liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig.
- Némedi, 1972. – Némedi Lajos, „A hunok harca”, Helikon, 1972/2., 237–242.
- Pulszky, 1845. – Pulszky Ferenc, *Anonymus Belae regis notarius*, Életképek, 1845. 12. sz. (1845. szept. 20.), 375–377.
- Schlegel, 1815. – Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812*, Erster und Zweyter Theil, Wien.
- Schütz, 1984. [1944] – Alfred Schütz, *Az idegen = A fenomenológia a társadalomtudományban*, vál., bev. Hernádi Miklós, ford. Hernádi Miklós, Szalai Pál és Zemplényi Ferenc, 405–413.
- Sőtér, 1987. – Sőtér István, *Világos után. Nemzet és haladás: Aranytól Madáchig*. [Eredetileg: *Nemzet és haladás*, 1963.]
- Stanzel, 1999. – *Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*, Hg. Franz K. Stanzel, Heidelberg.
- Szász, 1875. – Szász Károly, *A történelmi hűségéről a költészetben*, BpSz, 1875, IX. kötet, XVIII. szám, 225–247.
- Szörényi, 2002. – Szörényi László, *Arany János Csaba-trilógiája és Ipolyi Arnold Magyar mythológiája = Korompay, 2002*, 67–79.
- Toldy, 1867. [1854] – *A magyar költészet története*, írta Toldy Ferencz, Második javított kiadás. Pest.
- Ungvárnémeti Tóth, 1818. – [Ungvárnémeti] Tóth László, *A' Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, 's Pindarnak Versmértékéről*, TudGyűjt., 1818. VI. kötet, 54–89.

- S. Varga, 1997a. – S. Varga Pál, *Két világ közt választhatni. Világkép és többszólamúság Az ember tragédiájában*, Irodalomtörténeti Füzetek, 141.
- S. Varga, 2002a. – S. Varga Pál, *A nemzet mint szimbolikus értelemvilág (Bevezetés a nemzeti irodalom 19. századi fogalmainak tanulmányozásához)*, *Alföld*, 2002/5., 37–62.
- S. Varga, 2002b. – S. Varga Pál, *A hunok harca a két Aranynál – avagy egy irodalomszemléleti hagyomány vége* = *Korompay*, 2002, 98–120.
- S. Varga, 2004. – S. Varga Pál, *A nemzeti irodalom eredetközösségi koncepciója – Toldy Ferenc*, *Literatura*, 2002/4., 143–170.

Imre László
A NEMZETI KLASSZICIZMUS
KONCEPCIÓJA – EGYKOR ÉS MA

1. Hagyománytörténés és ízlés

Elvileg és általában a nagy tudományos felfedezések, rendszerek (a legnagyobbak is) ki vannak téve bizonyos fokú elavulásnak. Ugyanakkor (s ez csak a valóban nagyokra áll) mégsem bizonyulnak pusztán meghaladható és meghaladandó lépcsőfoknak a megismerésben, hiszen távlataiban és súlyában érvényességük továbbra is inspiráló, végső eredményeiben pedig a teljesítmény és a belső következetesség nagyszerűségében romolhatatlan. Az euklideszi geometria megalkotói minden későbbi geometria alapvetésének felülmúlhatatlan géniuszai, akiknek egykori felfedezései a legkevésbé sem váltak időszerűtlenné a nem euklideszi geometria megszületésével. A Heisenberg-féle bizonytalansági reláció teljesen új megvilágításba helyezte a fizikát, akárcsak korábban Einstein elmélete, Newton elvei azonban korántsem váltak használhatatlanná ezzel, sőt az életfontosságú közlekedési, építészeti konstrukciók ma is ezeken alapulnak. Mindez Horváth János „nemzeti klasszicizmus” koncepciójára is áll, melynek aktualitása mégsem merül ki ennyiben. Ugyanis a modern kornak a művészetben, de a politikában is megnyilatkozó univerzalizmusa (az avantgárd absztraktsága, internacionalizmusa, a szocialista társadalomkoncepció nemzetközisége és deklarált általános érvényűsége) után a posztmodernben felértékelődik a hagyomány, a nemzeti individualizáció és identifikáció.

Ezen túl időszerűnek és meggondolkodtatónak tekinthető az a tény is, hogy Horváth János ezúttal (a nemzeti klasszicizmusról szóló értekezésében) főbb irodalomtörténeti monográfiái metódusától (ezeket több-kevesebb joggal filológus, neopozitivista, szellemtörténész stb. minősítésekkel illették) nagy mértékben

eltérő módszert és előadásmódot választ, amennyiben a nemzeti klasszicizmus ízlését tárgyalja, tehát nem annak poétikája, hanem funkcionálása érdekli, az, hogy az így elnevezett korszak miképpen ítél meg, alakít, fogad el vagy utasít el értékeket. Magyarán: alkotás és befogadás, teremtés és hatás szüntelen korrelációját működteti. Az ízlés vizsgálata (még ha nem az olvasók, hanem az alkotók ízléséről van is szó) szokatlanul nagy szerephez juttatja a recepció regisztrálását. Amint Horváth János írja: „Az ízlés tehát fejlődéstörténeti eredmény is, korszakokként kialakuló lelki forma; nem pusztán egyéni ügyettség, hanem történelmi előzményektől is meghatározott magatartás. Ritkán fordul elő ízlésváltozás, mely csak formai lenne, sőt többnyire világnézeti, gondolkodásbeli változásokkal karöltve lép fel.”¹

A hagyományátadás, továbbörökítés és a korra jellemző befogatói és alakító horizont az, ami Horváth János zseniális elképzeléseit az elmúlt évtizedek teoretikus útkeresésének egy részével összefüggésbe hozhatja. Ennek tükrében fokozott érdekessége lehet szavainak: „A történelem korszakai nem felváltják egymást, hanem felgyülekeznek egymás mellé valamely ideális jelenbe, ott tovább élnek, hatnak saját törvényeik szerint, ápolgatva az utókortól, mely őseit tiszteli bennök [...]. Nevetséges, kiszzerű felfogás kizárólagosnak tudni az újat, a más, s minden elmúltat örökre megholtnak tartani. A múlt megismerésében saját ízlésünk legfeljebb egyik alapja, mértéke lehet a viszonyításnak, a különbségek iránti fejlett fogékonyságával. Ez lesz ilyenkor az igazi passzív, befogó, de mindent befogadni s megízlelni tudó és akaró megértő ízlés. Lesz értékelés abban is, de nem egyéni és szubjektív, hanem, mint említém, történeti, a saját genealógiáját kutató, elmúlt korok ízlésében önmagának, mint eladdig végső eredménynek előzményeit megismerni törekvő értékelés.”²

A hagyományrétegek kölcsönhatása, illetve a korra jellemző befogatói perspektíva számításba vévése, ami oly nagy szerephez jut a XX. századvégi teoretikus gondolkodásban, Horváth

¹ HORVÁTH János, *A nemzeti klasszicizmus irodalmi ízlése* = H. J., *Tanulmányok II.*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1996, 10.

² *Uo.*, 12–13.

Jánost a klasszikus tetőpont összetevőinek analizéséhez segíti hozzá az 1920-as évek végén. Az ő logikája szerint: míg korábban a nyelv, aztán a tartalom volt nemzeti, harmadik lépésként (és nem függetlenül Széchenyi fellépésétől) az ízlés magyarsága születik meg a XIX. században: „a nemzeti klasszicizmus kora az irodalom nemzeti jellegét immár nem a nemzeti politikumban, nem okvetlenül a nemzeti tárgyban és a hazafias érzés hangoztatásában, hanem az ízlés és műformák, az irodalmi esztétikum magyarságában látta és valósította meg.”³ Horváth János rendszere tehát értékvonatkoztatású, és olyan módon és mértékben koherens és reflektált, hogy (már csak a hagyománytörténet szüntelen figyelemmel kísérése miatt is) sokat hibáztatott normativitása sem igazolható. Mint Németh G. Béla rámutatott: „elvben ugyan nem tagadta, hogy az Arany–Petőfi-féle klasszicitás után más módú irányzatok is eljuthatnak a klasszicitás, s ezen belül a nemzeti klasszicitás magaslatára. De az is igaz, hogy az Arany után jelentkező irányzatok egyikében sem találta meg ennek valóra váltását.”⁴

Bizonyos ugyanakkor (és ez a XXI. század elején egyértelműbb, mint valaha), hogy aki szerint „a történelem korszakai nem felváltják egymást, hanem felgyülekeznek egymás mellé valamely ideális jelenbe, ott tovább élnek, hatnak”, annak koncepciója szerint új korszakok elérkeztével újabb hagyományszembesítő konstrukciók, újabb ideális jelen-állapotok eljövetele prognosztizálható. Hogy Horváth János a mindennel agresszíven szakító avantgárd és a jó darabig szintén a hagyománnyal való szembefordulást sürgető *Nyugat* kortársaként felismerhette-e egy új klasszicitás körvonalait – fogas kérdés. Amikor viszont a 30-as években többen is valamiféle új klasszicizmus jegyében definiálják magukat, életkora és másfelé (a régi magyar irodalom felé) forduló érdeklődése már szinte kizárta ennek lehetőségét.

Bonyolítja a dolgot, hogy míg a posztmodern deklarált, tudatos hagyománymozgósítása akár neoklasszicistának is nevezhe-

³ *Uo.*, 14.

⁴ NÉMETH G. Béla, A „nemzeti klasszicizmus” mestere – a „nemzeti klasszicizmus” tanítványa (Horváth János és a XIX. század) = N. G. B., *Küllő és kerék*, Bp., Magvető, 1981, 230.

tő eljárásokat elevenít fel (az idézés, újraírás, átírás divatja, általában az eredetiség alábecsülése), addig Horváth János kezdetől hangsúlyozza a Petőfi–Arany-féle nemzeti klasszicizmus romantikus jegyeit, tehát az ő értelmezése kevésbé vette számításba a nyugat-európai művészetben elkülöníthető klasszikát. Mindenesetre a neoklasszicista formálásmódnak a posztmodernben újjáéledő elvei egyáltalán nem kritériumok Horváth számára a maga kategorizálásában. Ez nem is lehet másképpen, hiszen a nemzeti klasszicizmust (Petőfit főleg) sok minden állítja szembe mindazzal, amit történetileg klasszicistának szokás mondani, s maga Horváth János is rámutat: a túlnyomóan német forrásokból táplálkozó kritikai életünk elvárásaival szemben egy önállóan magyar irodalmi viszonylatrendszer centruma lett az ő költészete, már csak azért is, mert a Kazinczy-féle, Goethe-re hivatkozó ízlésvilág ellenében mindig is hangsúlyozta franciás orientációját, s a németek közül is a franciabarát Heine volt a kedvence.

Igaz, Horváth János (anélkül, hogy rendszerezve szembeállítaná) a Petőfi-életmű lezártával nagy nyomatékka a '49 utáni alakulástörténetre helyezi át a hangsúlyt, mint az igazi nemzeti génusz kialakulásának aktusára. Meghatározónak tartja, hogy ekkor nem valamely idegen filozófiai rendszer függvénye immár az irodalmi eszmélkedés, hanem organikus belső fejlődésé. (A felvilágosodást nevezi meg ellenpéldaként, de lehetetlen volt nem gondolnia Petőfi korának forradalmi, szocialisztikus nézeteire úgyszintén, valamint a maga korának, a XX. század elejének ilyenmű törekvéseire.) A Világos utáni nemzeti klasszicizmust tehát nem állítja szembe mereven a Petőfiével, de a kifejtés önmagában hordozza a csaknem diametrális ellentétet. „Ösztöni alapja a fajszeretet; de annak önző árnyalatát teljesen feloldja az erkölcsi felelősség követelménye, mely a pusztá érzelmet a lelkiismeret állandó ellenőrzése alá állítja. Ez kizár minden szeszélyt, ábrándos könnyelműséget, hiú ambíciót, népszerűség-hajhászást, képzelgést és teóriát, ellenben megköveteli az önismeret (számolás tehetségünkkel, erőnkkel, helyzetünkkel), a valóság józan tudomásulvételét, a fajért való cselekvésnek ezekhez való

igazodását.”⁵ Annál sokkal aggályosabban komoly és igényes tudós volt Horváth János, hogysem ezt az ellentétet (a Petőfi-korszak és a bukást követő korszak eltérő jellegét) azzal békítette volna ki, hogy ha Petőfi túléli a világosi katasztrófát, nem lehetetlen, hogy a Kemény–Arany-féle magatartás közelébe került volna, hiszen ’49 előtti gondolkodásmódja, reményei és társadalombölcselete egyszerűen nem lett volna számára változatlan formában fenntartható.

2. A nemzeti princípium okai és következményei

A nemzeti klasszicizmus nemzet-felfogása több ízben vált viták tárgyává. Legutóbb a legfiatalabb irodalomtörténész-nemzedék egyik tagja ezzel kapcsolatban fikciós nemzeti egység megteremtésének szándékáról, sőt misztifikációról beszélt, s a XIX. századi népiesség-konceptiót általában véve is ideologikusnak tartja, melynek célja az uralmi pozícióban lévő elit-regiszter megújítása.⁶ Nyilasy Balázs helyes kiindulásból cáfolja eme állítást, mondván: kérdéses, hogy egy olyan „sokrétű, sokirányú oktulajdonítást és célmegjelölést lehetővé tevő problémahalmaz, mint a XIX. századi népiesség, kezelhető-e a Milbacher által alkalmazott erős ideológiakritikai, neokolonialista metodika keretében.”⁷

Csakhogy Horváth János talán leghűségesebb tanítványa, Barta János is a Milbacher nézetéhez közelálló megállapításra jut, (persze) fordított előjellel. Őszerinte ugyanis a nemzeti klasszicizmus elmélete nem kevesebb, hanem több mint tudomány. „A végső indíték ebben a koncepcióban nem szaktudományi jellegű: magja egy karakterológiailag meghatározható élmény, egy

⁵ HORVÁTH, *i. m.*, 197–198.

⁶ MILBACHER Róbert, *Kísérlet A nagyidai cigányok (újra)értelmezésére*, ItK, 1996, 420.

⁷ NYILASI Balázs, *A konzervatív-modern költő (Arany János verses epikája)*. Akadémiai doktori értekezés (kézirat), Bp., 2002, 18.

ember- és nemzeteszemély, amelyet Arany, Kemény és Gyulai Pál életművén keresztül ismert fel vagy tudatosított, s amelyet legpregnansabban az ismert »nemzeti klasszicizmus« fogalomba sűrített össze. Magyarságideál és emberideál szólal meg ebben a koncepcióban [...]. érett nemzeti öntudat, erkölcsi komolyság és lelkiismeret, önálló és gyökeres magyar ízlés, erkölcsi megfontolás, tudatossá művelt nemzeti akarat, világos, józan értelem, valóságérzék.”⁸

Horváth János koncepciója, természetesen, nemzeti, sőt az ő szóhasználatával élve faji kiindulású, ennek azonban semmi köze nacionalista elfogultságokhoz és kizárólagosságokhoz. Ismeretes módon ő veszi észre először, hogy a nemzeti újjászületés géniuszeit, Csokonait, Berzsenyit, Kölcseyt, Vörösmartyt, Aranyt (akik egyébként tiszta magyar származásúak) a tanulmányozó, reflektáló hajlam, az elméleti érdeklődés is összeköti: szemben Petőfivel, aki részben idegen eredetű, s akinek tudóskodó ambíciói nem nagyon voltak, sokkal inkább ösztönös géniusz volt, s annak is vélte magát. Természetesen az ok nem a származásban (Horváth erre nem tér ki, de nyilvánvalóan így gondolja), sokkal inkább rendszertelen tanulmányaiban, spontán géniusza tévedhetetlen telitalálataiban és korai halálában keresendő. (Jellemző analógia, hogy a Horváthhoz hasonlóan egy időben a szintén nacionalizmusban elmarasztalt Németh László is nem-hogy ellenszenvvel beszélt volna az „asszimiláns” Petőfiről, hanem vonzó többletet látott származásában: „Az asszimiláns nemcsak kap, hanem hoz is. Nemcsak ő asszimilálódik, hanem a befogadó nép is megszerez, asszimilál valamit, ami odáig nem volt meg benne. S talán csak rosszat lehet hozni? Amit mi magyar jellegnek érzünk, készen jött Schytiából? [...] Ha valaki lelkiismeretes összehasonlítás után azt sütné ki, hogy Petőfi közelebb áll a szlávok nagy költőihez, Puskinhoz, Miczkiewiczhez, Taras Sevcsenkohoz, mint Berzsenyihez, vagy Adyhoz, meg kellene döbbernünk rajt, s kivágni szívünkéből a Petőfi-gerizdet? Nem helyesebb azt mondani, hogy ha így van: akkor ez a Petőfi

⁸ BARTA János, *Horváth Jánosról – a fejlődéstörténet kiadása elé* = HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete*, Bp., 1976, 8.

nagy vívmánya, szerzeménye (merem mondani: gyógszere) a magyar fajiságnak, mely egyáltalán nem finitista, nem gondolat-tunya, mint állítják, de hogy némi erkölcsi kényelmesség még a legjobbjai közt is általános, s a tisztaságnak arra a meredek só-lyommozdulatára, amely Petőfiben a legszebb, egyetlen példa sincs irodalmunkban, az kétségtelen. Magyartalanodtunk azzal, hogy ezt a sólyomszárnyacsapást, Petőfi példájára, azóta ólmos magyar természetek is próbálgatták: Arany a *Toldiban*, Vajda és Ady egész lírájukban.”⁹⁾

Van Horváth Jánosnak egy másik megfigyelése is (igaz, ez már a *Fajkérdés az irodalomban* című, 1922-es írásában): a régi magyar ízlés fenntartói az idegen vérből származók (Dugonics, Gvadányi), ezzel szemben a magyar hagyomány, például a Gyöngyösi-féle hagyomány támadói a tősgyökeres magyarok (Bessenyei, Kazinczy, Csokonai, Kölcsey), aztán száz évvel később ismét csak a „gyökeres” magyar ízléssel kerül szembe Ady. És a példákban egészen Szent Istvánig elmegy, aki egy egész ősi magyar világot zúzott össze. Ezzel van szembeállítva nála Petőfi magyar sovinizmusa, aki utat tört Arany számára. Petőfi a „hagyományos magyar ízlés formái között faji jellegünket új lírikummal gazdagította (mit egyébként ő is csak a magyar kultúra közösségében fejthetett ki ilyenné), meg hogy irodalmunknak – ha helyes így mondanom – visszamagyarosodását ő teljesítette be az ízlésnek nemzetileg klasszikus megrögzítésével: viszont másfelől meg kell adni, hogy azt a magyar specifikumot, melyet ő oly zseniális fogékonysággal megérezett, kiszínezett és közkedveltségre juttatott, nálánál gyökeresebb, ősi, konkrét, testibb-lelkibb fajisággal valósította meg az, kinek tartózkodóbb hajlamait felszabadította: Arany János.”¹⁰⁾

Asszimilációt, idegen vért és törzsökös magyar származást utóbb egy borzalmas korszak okkal kevert rossz hírbe, de kétségbevonhatatlan, hogy Trianon sokkja (ne feledjük: a „nemzeti klasszicizmus” elmélete a 20-as években született), a világhábo-

⁹⁾ NÉMETH László, *Kisebbségben* = N. L., *Kisebbségben I-II.*, Bp., Magyar Élet, 1942, 29.

¹⁰⁾ HORVÁTH János, *Fajkérdés az irodalomban* = HORVÁTH, *Tanulmányok II.*, i. m., 224.

rú, a kömmün, a történelmi Magyarország felbomlása után a magyar szellem kiválóságainak szembe kellett nézni a nemzet, a nemzeti kultúra mibenlétével. A végpusztulás réme különösen drasztikusan érinthette azt a Horváth Jánost, aki vállalta Tisza István konzervatív nemzeti liberalizmusát, s kötelességének érezte, hogy olyan nemzeti hagyományt és karaktert mutasson fel, ami a csekély reménnyel kecsegtető nemzeti jövőendő számára a legtöbbet jelentheti. A megrázkódtatások talán még a szilárd nézetek és a klasszicizálódás igényét is árasztották magukból. Nem véletlen ebben a korszakban – a 20-as, 30-as években – a nagy, európai rangú szintézisek megszületése, a Kodályé, a Szebfűé, a Babitsé. „Az önismeret és a felelős erkölcsi tudatosság normáinak ekkori időszerűségét nem lehet tagadni, igényelte a társadalom józanabb része.”¹¹

3. A nemzeti klasszicizmus kétféle értelmezéséről és szintetikus jellegéről

A nemzeti klasszicizmus elméletének két, egymáshoz simuló és mégis markánsan elütő (de egyaránt maig érvényes) értelmezése lehetséges. Az egyik szerint a tárgyalt korszak egyszerűen egy művészi virágkor, olyan, mint például a német klasszika, melynek legnagyobbjai, Goethe, Schiller egyébként úgyszintén sok romantikus vonást hordoznak. Eszerint a „Bessenyei fellépésétől Arany haláláig vivő jó száz év irodalmi szempontból egyetlen nagy lendületű korszaknak fogható fel, a speciálisan nemzeti irodalom nagy korszakának, melynek ízlésbeli jelleme általában véve romantikus.”¹² A nemzeti klasszicizmus másik jelentése Horváth Jánosnál az 1850–60-as évek Aranyhoz, Keményhez, Gyulaihoz kapcsolódó irodalma, egy elméletileg is a klasszicizmusához kötődő jegyeket felmutató (antiromantikus, harmóniára

¹¹ BARTA, *i. m.*, 12.

¹² HORVÁTH, *Fajkérdés...*, *i. m.*, 221–222.

és kiegyenlítésre, szimmetrikus és kidolgozott formákra törő) irodalmi csoportosulás ízlése. (Melynek külső kereteit az ún. irodalmi Deák-párt alkotta.) A nemzeti klasszicizmusnak ez a két fogalma nem zárja ki, még csak nem is gyengíti egymást, ahogy bizonyára megengedett az osztrák–német klasszikus zenei korszakról (Haydn, Mozart, Beethoven) szűkebb, rövidebb korszakhatárhoz köthető, és tágabb értelemben beszélni, vagy ahogy elképzelhető Goethe klasszikájának az egész életműre vonatkozó, illetve a *Werther* és a *Götz von Berlichingent*, tehát a szentimentális–romantikus korszakot kizáró, szűkebb értelmű tárgyalása.

Horváth János koncepciójának lényege (mindenesetre) szintetikus jellege, amely összefoglaló és értékgyarapító a nemzeti jelleget összegző voltában: „A keletről jött magyar nyugatnak fordul, a nyugatiból lett magyar pedig szemibe néz neki, s felismeri, megszereti, eszméltre kelti és tevékenységre bírja benne az eredetit, az örökletes magyart.”¹³ Szintetikus a koncepció (hogy így mondjuk) módszertanának eredetét tekintve is, hiszen jelen vannak benne a szellemtörténet, a művelődéstörténet, a pozitivistá pszichológia, a romantikus történelemszemlélet elemei éppúgy, mint a hegeli korszellem, a taine-i fajfogalom és még sok minden, leginkább azonban a XX. század elején Európában, a filozófiában sokfelé reneszánszát élő Kant.

Horváth János látásmódja és koncipiálása szintetikus annyiban is, hogy a 20-as évek katasztrófaérzetét ezeréves történelmi távlatba állítva éli meg és keres kiutat a magyarság számára. Az ő szemszögéből meghatározó az a tény, hogy „egy katasztrófa bekövetkezett, meghatározó az az óhaj, hogy egy ilyen katasztrófa még egyszer be ne következhessek, s meghatározó az a fikció, hogy a katasztrófa nem következett volna be, ha az a világnézet értékű életbölcseesség, amelyet józan számítás jellemez erőnkkel és viszonyainkkal, s mely haladást javasol, de mérséklettel és óvatosan, hogy a nemzet létét ne kockáztassuk, birtokunkban lett volna. S amennyiben birtokunkban marad, s tartjuk hozzá magunkat, a jövőben sem következik be. Mennyire játszott bele

¹³ *Uo.*, 224.

e szemszög kialakításába a világháború, s eredménye, a trianoni országosztás – pontos megállapításához nincs elegendő kapaszkodónk, de mint motiválóval, mindezzel kell és lehet is számolnunk.”¹⁴ Fenti következtetésében Németh G. Béla elment, amíg elmehetett 1978-ban. Ma talán többet is mondhatunk: Horváth János azoktól a baloldali, forradalmi eszméktől is óvni akart, indirekt módon, amelyeknek nem elméleti-utópisztikus perspektíváitól, sokkal inkább gyakorlati következményeitől tarthatott.

S végül: szintetikus teljesítmény a „nemzeti klasszicizmus” koncepciója azért is, mert műfaji határokat átlépő szellemi dinamizmus megjelenítője. Az utóbbi években Dávidházi Péter tanulmányok sorozatában bizonyította: a honfoglalási eposz múltkeresése miképpen jutott el végpontjához irodalomtörténeti szintézisekben Toldy Ferentől Beöthy Zsoltig. Horváth János elmélete a magyarságnak mint nemzetnek a kibontakozási vonalát és lehetőségét tárja fel, Széchenyi, Arany, Kemény vonalát követve, ily módon ez a folyamat (a XX. század első harmadában) az ő nagy elvi igényű szintézisében érte el betetőzését és egyúttal lezárását is. „Különös látvány és ritka színjátéka történelmünknek, hogy amit látnokok és költők kezdtek, az egy tudományos életműben érte el utolsó kiteljesedését.”¹⁵

Horváth János úgy érezhette (különösen idősebb korában, a 40-es, 50-es években), hogy utóvédharcot folytat, ám azzal is tisztában volt bizonyára, hogy a XIX. század végi irodalmi ellenzék, Ady, az induló *Nyugat*, az avantgárd értetlensége után Arany hamarosan visszanyeri méltó helyét. Ennek alapján neki magának is meglehetett az a megnyugtató, s nem is sokára beigazolódnak előérzete, hogy az őt érő támadások sem hosszú életűek, s hamarosan vitathatatlan lesz helye (ami az értők szemében sosem is vált kétségessé) irodalomtudományunk legrangosabb hagyományaként. Horváth János koncepcióját tartósan támadták, akárcsak az Arany–Gyulai-kör eszményeit (olykor támadják ma is), de nőttön-nő tisztá fénye az időben távolodva, amint értelmezi a jelent és inspirálja a jövőt.

¹⁴ NÉMETH G., *i. m.*, 228.

¹⁵ BARTA, *i. m.*, 9.

Imre László

DEÁK FERENC ÉS A MAGYAR IRODALOM

Széchenyinek távolról sem voltak olyan meghitt baráti kapcsolatai kora literátor kiválóságaival, mint Deáknak (nem is lehettek, hiszen az ő mozgástere az arisztokráciára és a politikai elitre koncentráldott), ennek ellenére alakja és életútja sokkal elementárisabb hatást gyakorolt az irodalomra. Ennek oka nemcsak az, hogy reformkori kezdeményező szerepe tagadhatatlanul jelkép értékű lett (ezért válhatott az *Egy magyar nábob* Szentirmay grófjának, s az egész nemzeti újjászületésnek modelljévé), hanem az is, hogy romantikus, „instabil”, talányos személyisége, felkavaró, „katartikus” (mert a nemzeti közösségi érzést megemelő, megtisztító) öngyilkossága nagyobb mértékben vált remekművek inspirálójává. És itt nem csupán Arany nevezetes gyászódájára gondolhatunk, s nem is csak (egy évszázaddal később) Németh Lászlónak nemzetföltését és saját emberi kelepcehelyzetét is a műbe vetítő drámájára, hanem arra, hogy valósággal egy új irodalmi téma, élménykör, valamint megközelítés- és szemléletmód vezethető vissza az ő ihletésére. Kemény *A rajongók*-jának Pécsi Simonjában éppúgy Széchenyi tragikus dilemmáira ismerhetünk (miért is nem tudta egy ponton megfékezni, a bukás kiprovokálásától megóvni híveit, a szombatosokat?), mint Arany balladahőseiben, akiknél a lelkifurdalás, az önvád tudatzavarokhoz, a személyiség felbomlásához vezet.

Deákot szeretetreméltó, józan és kedélyes személyisége arra tette alkalmassá, hogy írók egész sorával kerüljön közvetlen kapcsolatba. Vörösmartyval életreszólóan a legjobb barátok lettek, de nagyon közel került emberileg Aranyhoz, Kemény Zsig-

mondhoz, Gyulai Pálhoz is. A *Széchenyi emlékezetében* Arany szinte az apotheozishoz emelkedik:

Szentebb e föld, honunk áldott alapja,
Mióta, nagy szív, benne nyúgoszol;
Szentebb a múltak ezredévi lapja,
Mióta, nagy név, hozzá tartozol.
Koszorút elő... morzsoljuk el könnyünket:
Az istenülés perci már ezek!

Deák halálakor az ilyenkor kötelező gyászverseket a kor jelentős, de nem igazán nagy költői – Tóth Kálmán, Szász Károly – írják meg. A póztalan, hétköznapi magaviseletű Deáknak Arany inkább humoros hangulatú, s utóbb félbehagyott verssel adózik. Keresztury Dezső érvelése szerint semmiképpen nem írhatott róla ünnepi verset, ugyanis nagy „barátja is megöregedett, a hatalom gyakorlatából egyre inkább belső ellenzékbe kényszerülve, vagy a nemzeti bálvány tehetetlen magányába szorulva: »koppott költő« barátja számára egyre inkább magánemberi mivoltában lett kedves, s ezt nyilvánosan is megvallani aligha érezte illyőnek.”¹

Arany egyébként személyesen is hálás lehetett Deáknak, aki az 1850-es évek második felében azok közé tartozott, akik a nagykőrösi tanár Pestre invitálását, az irodalmi és a tudományos élet élére állítását szorgalmazták. (Tomori Anasztáz 1856 februárjában írja Arany Jánosnak: „Deáknak ideálja vagy s óhajtana látni”².) Nem csoda hát, ha minden tisztelete mellett is elsősorban szerette a haza öregedő bölcsét. A *jó öreg úrról* című vers pontos keletkezési idejét nem ismerjük, mindenesetre Deák halála után íródott:

Ismertem én – ismerte minden,
Nem oly rég azt a jó urat,

¹ KERESZTURY Dezső, „*Csak hangköre más*” (*Arany János 1857–1882*), Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 481.

² ARANY János, *Összes művei XVI.*, kiad. BISZTRAY Gyula, Akadémiai Kiadó, Bp., 1982, 671.

Ki öreg volt már férfi renden,
S vénült korig ifjú maradt.
„Öreg” névvel hódolt eszének
Az a bizalmas tisztelet,
Mely a szívet nem érzi vénnek,
S midőn tisztel, inkább szeret.

Deák irodalomszemléletére jellemző, hogy íróasztala fölött négy arckép függött. Vörösmartyé volt a legnagyobb (nem csoda: a személyes jó barátnak, s a reformkor valóban legnagyobb költői géniuszának szólt), mellette Kisfaludy Sándor, Berzsenyi és Kölcsey. Pontos lenyomata ez értékrendjének, melyben valamelyes szerepe dunántúliságának is jutott, nem kevésbé etikai szempontoknak. (Ismeretes módon Kölcseyhez személyes jó viszony és kölcsönös rokonszenv is fűzte az országgyűlésen.)

Deák tehát sok tekintetben a 30-as, 40-es évek embere. De már ekkor sokan kiemelik kora (egyébként későbbi időszakok garnitúrájához képest roppant szellemi és erkölcsi nívójú) politikusai közül. Bajza József, a neves kritikus és költő például így látja:

Rád van függesztve a nemzet szeme,
Ezrek lesik szavad, mint jósigét,
Írányadót ezrek mozgalminak...

Gyűjts fáklyát az országos zűrzavarban,
Hol mindenki kormányzó és vezér,
Hol senki nem hallgat, mind szónokol.

Nemcsak Bajza tulajdonít unikális értéket már ekkor is neki, hanem például Széchenyi is hangot ad azon meggyőződésének, hogy Deáknak kellene vezérszerepet vállalni egy olyan párt élén, amely az udvar (tehát a felülről jövő manipuláció) és a „népkegy” (tehát az alulról jövő demagógia) ellenében meg tudja őrizni autonómiáját. A „legnagyobb magyar” a *Jelenkor* 1845. augusztus

17-i számában így üzen Deáknak: „Barátom, Deák, ön az, akiben minden tehetség összpontosul oly pártnak élére állhatni, mely Magyarországot minden bajaiból temérdek önmehtagadás, munka és állhatatossággal ugyan, de elvégre bizonyosan kivetheti. Legyen vezetőnk és én tüstént az öné vagyok...”

Deák kultusza az 50-es években is töretlen, s nyilvánvalóan a közvélekedést fejezi ki Arany János, amikor (immár pesti folyóirat-szerkesztőként 1860-ban) ilyen glosszát ír a *Szépirodalmi Figyelő*ben: „Hírek szerint a pozsonyi hölgyek Deák Ferencet arany tollal készülnek megajándékozni. A toll, ha arany is, gyöngye kifejezni a nagy polgár érdemét.” A *Magányban* című versében (1861 áprilisában) pedig a haza bölcsének, a nemzet szellemi-erkölcsi irányítójának fogadja el:

Jön, jön... egy istenkéz sem tartja vissza,
Mint mélybe indult sziklagörgeteg:
Élet? halál? átok, vagy áldás lesz? – Ah,
Ki mondja meg! ki élő mondja meg!
Vár tétován a nép, remegve bölcse,
Vakon előtte kétség és homály.
Idő – szakadna bár méhed gyümölcse...
Ne még, ne még – az istenért! – megállj.

Arany számára ettől fogva Deák útmutatása a döntő (tudjuk, hogy a 40-es években Széchenyi nézeteihez érezte magát legközelebb), így válik a kiegyezés hívévé is.

Jellemző, hogy amikor levelet ír Wenckheim Bélának 1867. június 15-én, s a magas kitüntetés elhárítását kéri, magáról a kiegyezésről elismeréssel szól: „Egy boldogabb időszak tanújelét látom ebben is a fejedelmi hatalommal kibékült nemzetre és különösen a magyar irodalomra nézve [...]” Aranynak Deákhhoz fűződő szoros kapcsolatára utal, hogy ehhez a levélhez (a hátlapjára) 1873-ban keserű kommentárt fűz: „E levélnek eredménye az volt, hogy báró Wenckheim akkori belügyminiszter, mint már elébb Eötvös is többször, személyesen jött hozzám, elmondani: mennyire kompromittálom őket, új minisztereket, magát a kiegyezést stb., mennyire sértem a Felséget, ha visszautasító szán-

dékomnál maradok. – Én tartottam magam, míg lehetett, de végre belátván, hogy nagy demonstratív látzat nélkül (mitől mindig irtózom) a visszautasítás meg nem történhetik, belégyeztem, hogy jól van, a rendjel hadd maradjon nálam, de kikötöm, hogy én sem hálálkodni audienciára nem megyek, mint az etiquette követeli ily esetben, sem a keresztet soha fel nem teszem... Hanem azért én nem tudom micsoda lekenyerezett, fizetett hazaáruló lettem! (mint annyi más becsületes ember és jó hazafi, magát Deák Ferencet sem véve ki.)”³ Ez utólagos feljegyzésből kitűnik nemcsak az, hogy mennyire irtózik a fejedelmi kitüntetéstől (tudjuk, végül Deák nem fogadott el semmit), hanem az is, hogy sorsközösség alakul ki közöttük. Petőfi egykori barátját éppúgy hazaárulónak nevezik a szélső 48-asok, mint Deákot. (Láthatólag, Arany mentség, védekezés gyanánt hivatkozik annak a Deáknak a példájára, akit Széchenyitől és Kölcseytől az udvarig mindenki a legfőbb erkölcsi tekintélynek fogadott el fél évszázadon keresztül.)

Ez az azonosulás szólal meg a már idézett *A jó öreg úrról* című költeményében:

Egy oly remek könyv mássa volt ő,
Minőt – évezredben alig –
Nagy bölcs teremtvagy égi költő;
Melyből új eszme foganik
Firól–fira az ember-észben
Élvezi nem, kor, vegyesen:
Az együgyű is érti részben,
De a tanult sem teljesen.

A strófa befejezése arra céloz, hogy Deákban, akinek gondolkodását, viselkedését egyenességgel, következetességgel, sőt egyszerűséggel volt szokás jellemezni, van valami intuitív, vagy legalábbis értelemmel tökéletesen meg nem magyarázható. Akár a nemzet jövőjének garanciája lehet ez a legádázabb ellenfélben is bizalmat gerjesztő, bármiféle ártó szándékot nélkülöző etikai

³ ARANY János *Leveleskönyve*, szerk., jegyz. SÁFRÁNY Györgyi), Bp., Gondolat, 1982, 593–594.

racionalitás, ami olyan viselkedéssé váló politikai ösztön, mely egzszersmind túlélési stratégia.

Arany János élete alkonyán is megemlékezik arról, hogy milyen nagy élménye volt Deák közelsége. *A jószágos özvegynek* című 1880-as verse Bezerédy Istvánnénak nevezetes ebédeit örökíti meg, melynek annak idején Deákon és Aranyon kívül sokan (egyebek mellett Kemény, Gyulai) voltak vendégei:

Ott, mikor fordulón volt a *Haza* sorsa
(*Bölcse* ajakáról nekem is hullt morzsa),
Hogy kössük a múlttal a jövődöt öszve:
Fehér asztalodnál pendült meg az eszme.

Az utóbb irodalmi Deák-pártnak nevezett csoport (Kemény, Csengery, Arany, Salamon Ferenc, Gyulai, Szász Károly, Lévay József) nyilvánvalóan Deákban látta megtestesülni a maga politikai, nemzeti és erkölcsi elveit. Sőt, nevezetes Kemény-émlékbeszédében Gyulai nem kevesebbet állít, mint hogy Kemény Zsigmond forradalom utáni politikai röpiratain alapult Deák utóbb győzedelmesnek bizonyuló koncepciója, a dualizmus alapelve. Kemény ugyanis – mondja Gyulai – figyelmeztette a dinasztiát, hogy

ha nem német tartományaival is belép a német szövetségbe, történeti küldetését kockáztatja, közelebb hozza, felidézi a germanizmus és slavizmus közötti harcot, amelynek eddig késleltetője és a két elemnek közvetítője volt. Kifejti, hogy a magyar nemzetiség eltiprását nem kívánja se dynasztiai, se német érdek. A német tartományok útján nyugotra támaszkodni, a tisztultabb magyar államiság által keletre hatni, az imponáló egység szükséges tulajdonaival kültekinételety fönn tartva, benn az alkatrészek szabad és összehangzó fejlődését hűn megőrizni: íme a hivatás, amelyet Ausztriának be kell tölteni. Éppen ezért Magyarország politikai nemzetiségét, mely századok szorgalma által gyűjtött kincs, nem elpazarolnia, hanem eszélyesen gyarapí-

tania kell, és ez csak a birodalom érdekével összhangba hozott önálló nemzeti belkormányzás útján történhetik. Egyesülésre szólítja fel a pártokat egy nagy nemzeti hazai párttá. Hirdeti, hogy amint a nemzet közvéleménye eldobta az április 14-i végzést, a dynastiának is félre kell tenni a március 4-i alkotmányt, s mindkettőnek visszatérni a *pragmatica sanctio* alapjaira. „Csak nem kell – így végzi munkáját – hiú elméletekhez, amelyeket a könyvein túl nem látó, korlátolt tudomány önteltségében fércelt össze, s az élet argumentumai ellen makacsan véd; csak nem kell a szabadság ábrándhőseinek ragyogó, de testetlen ígéreteihez kötni a haza szent érdekeit, mert ily kapcsolatban veszélyeztetnek; de ha e két fajtát az ál-státuszférfiaknak, kik mint a garabonciás diák, mindig zivatart hoznak, nem fogjátok követni; ha magára hagyjátok a pedant elméletgyártót és a gerjedelmek kalandorát, akkor nem lesz nehéz megelni kulcsát a monarchiával való viszonyunk rendezésének.” Íme a két röpirat lényege. Mi ez egyéb, mint az az irány, melyet tizenhat év múlva a nemzet és a dynastia egyaránt elfogadott? De akkor senki sem hallgatott Keményre. A forradalmak után rendszeren csak két szenvedély uralkodik, egyfelől a teljes reakció, másfelől az új forradalom szenvedélye: amaz a beteg visszaemlékezésért nem ismeri el a tényeket, emez a lázas reményekért, s mindkettő bosszút áhítva inkább keresi, mint kerüli a bonyodalmat. Keményt lenézték fönn, alant pedig gyanús szemmel tekintettek reá, de volt jutalma is. E röpiratok szorosabbra fűzték Deákkal való barátságát, aki azelőtt is nagyra becsülte jellemét és tehetségét. Kemény az *Angol Királynő*-be költözött, hol Deák is lakott, újra regényeket írt, majd 1855-ben átvette a *Pesti Napló* szerkesztését, amelyre azelőtt is többé-kevésbé befolyással volt. A szenvedőleges ellenállás és várás politikájának senki nem volt oly kifejező képviselője, mint Deák, az államférfi, és Kemény, a hírlapíró.⁴

⁴ GYULAI Pál, *Emlékezésed Kemény Zsigmond felett = Gyulai Pál Válogatott Művei II.*, kiad. HERMANN István, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1956, 19–20.

Gyulai okfejtése fényesen bizonyítja: a kor (Jókai mellett) legnagyobb regényírója, Kemény Zsigmond (aki szórakozott, hanyag ember és rossz szónok lévén politikai vezérszerepre nem nagyon törhetett) Deák legfőbb ötletadója, illetve forradalom utáni, Kossuthal szembe forduló röpirataival a '67-es megegyezés optimális feltételeinek meghatározója.

De nemcsak az Arany–Gyulai-kör méltányolja Deákot, hanem a velük éles ellentétbe, sőt durva vitába keveredő kitűnő költő, Vajda János is, az irodalmi ellenzék későbbi vezéralakja. A *Csatár* 1861. augusztus 15-i számában például rajongva szól Deák felirati javaslatáról: „E fényes diadal [...] Deák Ferenc felirati javaslata, e bámulatos remekmű, melynek dicsősége egy – ha nem magasabb – színvonalon áll azon nagy és eldöntő csatákéval, melyek a népek és országok sorsát elhatározzák [...]. Soha egy ember szelleme egy egész birodalomén világosabb, kétségtelenebb, nagyobb diadalt nem ült, mint amekkorát a mi Deákunk aratott jelen művével az osztrák birodalom összes államtudósai fölött.”⁵

A sok irodalmi megnyilatkozás között figyelmet érdemel Asbóth Jánosé (a maga korában alig észrevett *Álmok álmodója* című regényének páratlan sikere támadt az 1980-as, 1990-es években), aki 1873-ban megjelent *Három nemzedék* című írásával hosszan (például Szekfű Gyuláig) továbbélő analógiát alkot. Szerinte Széchenyi és Vörösmarty a tette ébredés, Kossuth és Petőfi a lázas küzdés, Deák és Arany az alkotás emberei: „Deák és Arany legnagyobb ereje a megnyugtatóban, kiegyenlítésben és kibékítésben, a harmonicus alkotásban van, [...]. Így teremté Arany epikai nagy költeményeit, melyekben az eszmékben és költészetben gazdag tartalom, az erejében és bájában megkapó formával, az uralkodó hős és a kidomborodó alapeszme a körülöttük zsibongó dús élettel, a jellemek önmagukkal és a cselekménnyel művészi harmóniába olvadnak, [...]. És így tudta romjából Deák Ferenc újra felépíteni a magyar alkotmányt, de nem! – magát a magyar hazát; így tudta nemcsak helyreállítani, a mi

⁵ VAJDA János *Összes Művei VII. Publicisztikai írások*, kiad. MIKLÓSSY János, SERES József, M. VARRÓ Judit, Bp., Akadémiai Kiadó, 1979, 388–390.

össze volt roskadva, hanem tovább is építeni, betetőzni alkotmányunkat [...].”⁶

A század végére, amikorra megmutatkozott a kiegyezési rendszer válsága, a konzervatív, népnemzeti irodalom egyre farkóbb, erőtlenebb módon ünnepli Deákot, akik pedig (az új nemzedékek) az Arany–Gyulai-iskola ellen fellépve keresik a maguk originalitását, szükségképpen szólnak egyre hűvösebben róla. Ady ugyan publicisztikai cikkek egész sorában áll ki mellette (mint ahogy hosszú időn át dicséri Tisza Istvánnak a klérussal, az antiszemitákkal szembeni liberalizmusát is), *A kétféle velszi bárdok*ban mégis a radikálisok politikai álláspontjával azonosul:

A fátoly borult, az asztal terült,
Örült az úr-rend a Deáki tettnek,
Facérunt magnum áldomás s Buda
Filoxérátlan hegyei lihegtek.

Ady itt nyilvánvalóan Deák 1910-es évekbeli epigonjaival kerül szembe, s nem a kiegyezés megalkotójával. Sőt, a költeménynek egy másik strófájából arra lehet következtetni: a konzervatív-hivatalos politikát és irodalmat elutasító magatartása az, ami szembefordítja az Arany–Deák-örökséggel, amelynek változatlan formában való, differenciálatlan, csakugyan korlátolt és leegyszerűsített favorizálása akadály lehetett minden újító törekvésnek:

Egy emberöltőn folyt a dáridó
S ékes meséje Toldi hűségének,
Soha egy riasztó, becsületes
Egy szabadító vagy keserű ének.

Ady eszmetársa, Ignotus majd csak 1936-ban írt cikkében döbben rá, hogy milyen árat fizetett a magyarság a dualista rend-

⁶ ASBÓTH János, *Három nemzedék = Asbóth János Válogatott Művei*, kiad., jegyz. KICZENKO Judit, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2002, 49.

szer felépítéséért is, felbomlasztásáért is: „Deák Ferencre ma rossz idők járnak... A legnagyobb, ami történelmi férfit érhet, ha, amit tett, a történelem meg nem történtté teszi. Ez történt Deákkal, – amiért a kortársak a haza bölcsének nevezték, abból kő kövön nem maradt...” Eközben Ignotus 67-ben helyesnek mondja Deák koncepcióját, aki az akkori helyzetből az optimumot hozta ki azon felismerésével, hogy a „nemzeti gondolat uralma idején a testvértelen, s önnön államában határon túli fajtáikhoz húzó népektől körülvelt magyart a negyvennyolc, vagyis a támasztalan függetlenség bukásba viszi.”⁷

Maga a Deák-jelenség, a figura, a temperamentum kezdettől magyarabbnak, tősgyökeresebben magyarnak tűnik mindenki számára, mint Széchenyinek a szent szövetségi Európa viselkedésmintáit a byronizmustól a romantikus katolicizmusig sok mindenben utánzó gesztusai. Maga Deák is annyira honi típusnak érzi magát, hogy 1827. október 16-án Vörösmartynak írt levelében (még mindketten erről vannak a harmincon) Kisfaludy Károly nemtörődöm, kövér, tunya Súlyosdi Simonjához hasonlítja magát. Valóban volt benne némi kényelmesség (legalábbis a világjáró Széchenyihez képest), s tényleg korán elhízott. Így aztán nem csoda, ha a XIX. század emblematisz kulcsfiguráitól, Petőfitől, Széchenyitől nagyon elütő típusná vált.

Amikor Jókai *Az új földesúr*ban megteremti Garanvölgyi Ádám alakját, a Deák által meghirdetett passzív ellenállás taktikáján túl egy személyiségtípust is megrajzol. Olyan karaktert, akit flegmájából semmi nem mozdít ki, akit sem félni, sem ügyeskedni senki nem látott, aki az önkényuralmi rendszer működését a szellemi és erkölcsi felsőbbrendűség nyugalmaival szemléli. (A modell – száz év múltán – okkal éled újjá.) Akárcsak Deákban, Garanvölgyiben is erős a rezignációra, sőt a dolgok humoros megközelítésére való hajlam. Rebellióban, törvénytelen viselke-

⁷ IGNOTUS, *Deák Ferenc = Mai magyarok – régi magyarokról*, vál. FEJTŐ Ferenc, Bp., Szép Szó–Cserépfalvi Kiadó, 1936, 187.

désben nem marasztalható el, egykedvű rendíthetlensége egyszerre kelt a rendőrállamban tiszteletet és ingerültséget.

Kemény már említett, forradalom utáni röpirataiban arra utal, hogy a magyar nem forradalmi természet. Nyilvánvalóan a diktatúra megnyugtatóására, bosszúszomjának lecsendesítésére is szolgál ez a beállítás, de az is tagadhatatlan, hogy a katonai vereség után a nemzet tudomásul vette az állapotokat jelentősebb provokációk, bosszúszomjas gerillaharcok nélkül. Deák és az ún. középnemesei ellenállás (a regényben Garanvölgyi) pontosan tudja, hogy ez a terror sem erkölcsileg, sem katonailag nem tartható fenn hosszan, hiszen túlságosan sok pénzt és erejét köti le a birodalomnak. Éppen ezért újabb súlyos véráldozatok nélkül egyszerűen ki kell várni az önkényuralom összeomlását, meg kell őrizni a nemzet szellemi és erkölcsi erejét a hamarosan bekövetkező alkotmányos fordulat idejére. A fegyveres felkelés okatlan szítása éppolyan hiba, mint a Bach-korszak elvtelen kiszolgálása. Tehát akár anyagi hátrányokat, üldöztetést is vállalva kell megóvnia az egyénnek a nemzet hagyományait és önérzetét.

Kedélyes és józan magatartás ez (a Deáké is, a Garanvölgyié is), ami egyébként gyökeresen tér el attól, ami bizonyos meghatározó művekben a magyarság alaptulajdonságaként mutatkozik meg. Arany a *Toldiban* és a *Buda halálában* egyaránt lobbanékony, az indulattól bűnbe sodort típusokat teremt, akiknek sorsa önfegyelemre int. (Bánk bán is hirtelen felindulásban – tehát a jog és a törvény megkerülésével – öli meg a királynét.) Ha Toldi egy olykor szenvedélyein uralkodni nem tudó, egyébként depresszióra hajló képlet, Deák éppen az ellenkezője: szinte végletesen fegyelmezett és passzív, viszont derűs kedélyű. Az ő viselkedése, persze, nem egyszerű tétlenség. Asbóth szerint: „Volt bátorsága kimondani, hogy a hazáért kockáztathatunk mindent, csak a hazát nem, jóllehet előre látható volt, hogy e bátorságot gyávaságnak fogják bélyegezni Kossuth imádói [...]”⁸

Deák népszerűségének tehát természetes okain túl (kedves, szerény viselkedés) az is magyarázata lehet, hogy a szalmaláng-

⁸ ASBÓTH, *i. m.*, 47.

lelkesezésű, érzelmeiktől vezérelt, majd nyomban elcsüggedő többség tisztelte és kedvelte Deákban az ellentétes karaktert. Deák tárgyilagossága nem mindig volt, természetesen, kellemes az egyértelmű rajongáson és heves elutasításon alapuló szubjektivitás számára. Például '48–49 eufóriájában szóvá merte tenni, hogy a felszabadult jobbágyok önkényes földfoglalásba fognak, a német városi polgárság a zsidókra támad, a nemzetiségek gyűlölettel viseltetnek irántunk és el akarnak szakadni Magyarországtól. Az Akadémián mondott emlékbeszédében Csengery Antal is korrektségét, törvénytisztelő méltányosságát emelte ki: „forradalmak idején a szenvedélyek szerepelnek első sorban. Deák se elveinél, se vérmérsékleténél fogva nem érezhetett magában hivatást a szenvedélyek élére állni [...]. Tudjuk, mint utasította vissza Nyári Pál felhívását is, hogy ő írja meg a forradalmi kiáltványt a nemzethez. »Nem értek hozzá« – jegyezte meg –, »bízzanak meg önök törvények szerkesztésével.«”⁹

Ezért mondták rá, hogy nem kezdeményező alkat, de nélküle nem lehet semmit sem kezdeményezni. Ázsiai nyugalom és tétlenség egyfelől, az 1830-as évektől a legokosabb és a legtisztességesebb viselkedés (például Kossuthot védelmébe veszi Széchenyi hiúságtól, féltékenységtől nem mentes támadásaival szemben) másfelől. A magyar politikai géniusz megtestesítője sokak szemében, ugyanakkor más tekintetben politikaellenes, mert jól tudja, hogy a magyarság az igazán fontos, de vesződéses feladatok helyett vonzódik a látványos politikai gesztusokhoz, nagyhangú „odamondogatás”-okhoz. 1861. október 15-én a *Pesti Napló*ban intéz nyílt levelet Kemény Zsigmondhoz: „Sok szellemi szüksége van a nemzetnek, mit a kizárólag politikai tartalmú irodalom nem képes kielégíteni [...]. Tanulnunk kell s művelnünk a tudományok minden szakát, művelnünk a népnek minden osztályát, mert korunkban csak azon nemzetnek van biztos politikai jövője, mely komolyan törekszik az általános műveltség színvonalára emelkedni [...]. Azt kell hinnünk, hogy ná-

⁹ CSENGERY Antal, *Deák Ferenc emlékezete* (Elmondott Deák Ferencnek a Magyar Tudományos Akadémia által 1877. jan. 28-án tartott emlékünnepe) Bp., Franklin, 1877, 57.

lunk csak a politika zaját és külfényét szeretik, de a fáradsággal járó komoly tanulmányok nem éppen kedvesek [...].”

Jellemével hozták összefüggésbe azt a páratlan bizalmat is, amit maga iránt tudott ébreszteni. Lévay József írta róla: „Valódi catoi jellem, melyről meg van írva, hogy a hibát mindenkinek megbocsátotta, csak magának nem, s hogy inkább óhajtá elveszteni a nép kegyét dicsérendő tettek miatt, mint rosszul cselekedve megnyerni.”¹⁰ Emberi nagysága még a sokszor cinikusan nyilatkozó Mikszáthot is megbabonázta, aki ezt írta *Arany János meghalt* című cikkében: „Mint ember sokban hasonlított Deák Ferenchez. Mintha egy ércből lennének öntve: Deák az egyik, Arany a másik felén. Az volt az egyik az irodalomban, ami a másik a politikában. A legnemesebb polgári erények mintaképe egyszersmind, a két utolsó római: Félistenek voltak, de megmaradtak egész embereknek is!”¹¹

Ezt az etikai képletet, ezt a néha ázsiainak nevezetten eredeti magyar típust a „római jellem”-mel hozva összefüggésbe sejtették meg a magyar írók, hogy a legkorszerűbb, a leginkább a nyugat-európai módon citoyen eszményhez közel álló módon humánus és felvilágosult gondolkodásról van szó az ő esetében. Deák és Arany ünneplése nem fedhette el, hogy mennyire társtalan, sőt visszhangtalan az ő szellemi és erkölcsi kiválóságuk. Arany tisztában van ezzel, amikor keserű öniróniával „demokrata kortesnótá”-t farag:

Deák Ferenc! megéltünk mi
Kend nélkül;
Kívánjuk a szabadságot
Rend nélkül.

Amikor pedig Deák az országgyűlésen a Nemzeti Színháznak nyújtandó segély ügyében lelkes egyetértésének adva hangot

¹⁰ LÉVAY József, *Borsodvármegye tanácstermében Deák Ferenc arcképének ünnepléses leleplezése alkalmából 1877. évi november 5-én tartott közgyűlésen mondott beszéde*, Miskolc, 1877, 5–6.

¹¹ MIKSZÁTH Kálmán *Összes Művei. Cikkek és Karcolatok XIV.*, kiad. BISZTRAY Gyula, Bp., Akadémiai Kiadó, 1974, 146.

hozzátette, hogy ugyanilyen segélyt javasol az újvidéki szerb nemzeti színház számára is, nagy megdöbbenést váltott ki. Senki nem hitte el neki, hogy a becsületesség, a nemzetiségek iránti jóindulat és segítőkészség az egyetlen, ami mérsékelheti az elszakadási törekvéseket. Ignotus joggal mutat rá, hogy a svájci franciák és olaszok nem kívánnak anyaországaikhoz csatlakozni, mivel jól érzik magukat Svájcban. Aztán így folytatja: „Évezredek alól kezdi a tudomány kiásni és felfedni az ős összeköttetéseket, mik az Európában társtalan magyart a legősibb, s legnemesebb világhoz: a kínaihoz fűzik. Való, hogy Kínában politika és élet majd két vagy harmadfélezer éven át, míg el nem hanyatlott, a legmagasabbra tudott hágni egy bölcs emberének, Konfuciusznak erkölcsé szerint, ki ebből a földi világból való saját emberségét tudta áttenni saját fajtája s felebarátai számára vallássá, filozófiává, politikává. Ilyen Konfuciusza volt a magyaroknak Deák Ferenc, s ideje nem múlt el, hanem most következik igazában, mikor a történelem végképp megtanította népét, hogy az élet nincs ingyen, s egyes gyanánt is, nép gyanánt is csak az benne ember a talpán, ki emberségben veti meg a lábát.”¹²

Ignotus, aki nem vádolható rossz értelemben vett faji gondolkodással, olyasmire tapint itt rá, amit joggal tekintett a magyar irodalom a Deák-élmény végső lényegének. Deák anekdotái és becsületessége, kedélyessége és humanizmusa „mint pompás mongol feje, a keleti mesemondóktól nyugat-európaiba áttett magyar tulajdonság.”¹³ A más népeket lenéző, lármás magyarkodás zsvivájában (a külső tiszteletadás mellett is) egyre hatástalabb lett a Deák–Arany-féle modell, az a korrekt és türelmes intézkedésmód, ami a Kárpát-medencében legalább lehetőséget adott volna a gyűlölködés helyett a jószándékú és békülékeny légkör kialakítására. Nem csoda, ha a XX. század barbár diktatúráinak árnyékából Deák és baráti köre tűnt Ignotusék számára a felülmúlhatatlan lehetőségnek is, s a lehetőség elszalasztásának is.

A deáki modell tehát nemcsak azért méltó figyelmünkre, mert kétszáz éve született a „haza bölcsé”, hanem azért is, mert ak-

¹² IGNOTUS, *i. m.*, 203.

¹³ *Uo.*, 202.

tuálisabb, mint valaha. Széchenyihez képest kevésbé látványos, kevésbé „érdekes” életmű ez, népszerűsége sem vetekedhetett soha a Kossuthéval (akit egyébként nagy költő-kortársai, Arany is, Petőfi is – érdekes módon – egyáltalán nem tartottak nagyra), ámde a kor etikailag és intellektuálisan legszínvonalasabb írói köre (Kemény, Gyulai, Arany) tévedhetetlen biztonsággal ismer-
te fel Deákban azt a politikai magatartást, ami egy korrekt, gyűlölködéstől mentes, dolgos nemzet jövőjéhez, fennmaradása biztonságához elengedhetetlen.

Bényei Péter
„ELHAGYVA VAN,
AKI ELHAGYJA MAGÁT”
A NEMZETI IDENTITÁSTUDAT
KÉRDÉSEI A *ZORD IDŐ*BEN

I. A *Zord idő* mimetikus és allegorikus
struktúrái

A történelmi regény jelentésképző stratégiáját nagyban meghatározza, hogy milyen történelmi korszak vagy eseménysor – nemzeti-idegen; régmúltbeli-közelmúltbeli; közismert-ismeretlen – reprezentációjára vállalkozik. A *Zord idő* – ellentétben az *Özvegy és leányával* vagy *A rajongókkal* – a magyar történelem egyik sorsfordító és közismert időszakába lépteti be olvasóját, azaz a szöveg hatványozottan épít befogadója történelmi előismereteire. A témaválasztás ezért kulcsfontosságúnak bizonyul a regény allegorikus struktúrájának megteremtésében, hiszen az ország három részre szakadásának traumatikus eseménye (a mohácsi csatavesztés kataklizmájával szorosan egybefonódva) a magyar nemzeti nagyelbeszélés egyik meghatározó mitológemáját, a „balsors sújtotta nép” évszázados toposzát idézi meg.¹ A toposz narratív ereje különösen felértékelődött a 19. század

¹ A mitológéma eredete, a *Querela Hungariae* (Magyarország panasz) toposz éppen a regényben megjelenő időszak irodalmában, köztudatában bontakozik ki. „A toposz a mohácsi csatavesztés utáni időszak magyarországi latin nyelvű költészetében jelenik meg. [...] A török veszedelem magyarországi állandósulása olyan társadalmi, ideológiai, társadalomlélektani körülményeket teremtett, majd huzamosan fönntartott, ahol fokozatosan jutott szerephez a korszak irodalmi mondandóinak kifejezésében a gazdag hagyományú *panasz formularendszer*.” IMRE Mihály, „*Magyarország panasz*”. *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995, 7, 8. [kiemelés az eredetiben].

első két harmadában:² mozgósítása a *Zord időben* megkönnyítette az átjárást, analogikus áthallást a reprezentált történelmi időszak tragikus eseményei és a megírás idejének aktuális nemzeti sorshelyzete (s a befogadás mindenkori sorshelyzete) között. A szöveg allegorizáló műveleteinek hatékonyságát tovább segíti, hogy a konstruált és a megcélzott korszak nemzeti-történelmi létállapotában egy szembetűnő közös vonás fedezhető fel. Bibó Istvána magyartörténelem két-jellegében hasonló-paradigmatikus töréspontjaként jelöli meg az 1541-hez és az 1848–49-hez köthető eseményeket: 1541 „a magyar politikai és társadalmi fejlődés megzavarodásának időpontja”, míg „a közösségi alkat megromlásának tünetei éppen a XIX. század közepén sűrűsödnek”.³

A nagypolitikai események középpontba állítása, a nemzeti sorskérdések ilyen éles felvetése azonban nem szabad, hogy arányeltolódáshoz vezessen a szöveg interpretációjában. Óvatosságra int például, hogy a regény történetének jelentős része vagy a Deák testvérek világában, vagy a Barnabás–Elemér szereplői viszonyrendszerben játszódik, tehát olyan színtereken, melyek referencialitását nem lehet visszakeresni. A *Zord idő* több elemzője mégis hajlamos volt redundáns elemnek tekinteni a Deákék, illetve az Elemér és Barnabás alakja körül bonyolódó történet-sort,⁴ sőt még a „fiktív szál” kompozicionális funkcióját és az allegorizációban betöltött értelemképző szerepét felismerő és méltató interpretációk esetében is gyakoriak az olyan észrevételek, melyek megkérdőjelezik az ott lejátszódó események jelentő-

² A toposz nemzetkarakterológiai fontosságát hangsúlyozza Gyulai Pál egyik kései írásában: „Aztán a balsorssal való küzdelemben van valami lélekemelő. Ha mások szerencséjükkel dicsekedhetnek, mi sebeinket mutathatjuk föl; ha mások az európai polgárosodásnak tett nagy szolgálataikat emlegetik, mi dicsekedés nélkül elmondhatjuk, hogy századokig védjük e polgárosodást a keleti barbarismus ellen s elvéreztünk bele, ha mások dicsőségeket ragyogtatják, mi önérczünkre hivatkozhatunk, hogy máris mennyi akadályt győztünk le s mind fennebb lobogtatjuk a nemzeti műveltség zászlóját.” GYULAI PÁL, *A nemzeti nyelv és Müller Miksa* [1882] = Gy. P., *Emlékbeszédék II.*, Bp., Franklin, 1914, 205.

³ BIBÓ ISTVÁN, *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem* = B. I., *Válogatott tanulmányok II.*, Bp., Magvető, 1986, 572, 581.

⁴ Vö. MAKKAI SÁNDOR, *Zord idő* = M. S., *Az élet kérdezett II.*, Bp., Révai, 1935, 57.

ségét.⁵ A kritikusokat leginkább zavarba ejtő elem kétségkívül az a disszonáns hatás, amely a nemzeti tragédiához köthető pártosznak, a megidézett történelmi személyiségek tekintélyének, valamint Deákék naiv együgyűségének, vagy Barnabás rémromantikus jellemének szoros egymásba játszásából adódik. Első látásra mind a hiteles múltreprezentáció kívánalmaival, mind pedig az allegorikus üzenet célbajuttatásának lehetőségfeltételeivel nehezen egyeztethetők össze a történetszál jellegadó tendenciái – de csak első látásra. A szöveg strukturálódását, illetve az általa megidézett életvilág jellemzőit figyelembe véve mindenképpen kimondható, hogy a fiktív, soha nem létezett figurákat mozgató történet nélkül sem a 16. századi történelmi világ valóságillúziója, sem a szövegbe kódolt allegorikus jelentések nem jöhettek volna létre.

Nem is lehet ez másképp, akár a történeti regény jellegadó világkonstruáló tényezői, akár a szövegnek tulajdonított allegorikus struktúra meghatározó jellemzőjének perspektívájából közelítünk a kérdéshez.

Az epikai imagináció közegében, ilyen vagy olyan módon, minden egyes eljárásnak részt kell vennie a teremtett múlt saját-szerűségének a felállításában: a konstruált világ különböző aspektusai nem bonthatók szét az előtér–háttér, a valós–kitalált oppozíciójára.⁶ A történet eseményalakulásának, szereplői vi-

⁵ Loósz István például a Barnabás–Elemér szálát tekinti a regény legfőbb cselekményelemének, világosan látja az Elemér–Dora szerelmi kapcsolat nemzeti tragédiára vonatkoztathatóságát is, tanulmánya elején mégis „különös érdeklődést nemigen keltő meseként” jellemzi azokat. LOÓSZ István, *Adatok Kemény Zsigmond »Zord idő« című regényének forrásaihoz*, ItK, 1904, 45–46. Hasonlóan Sötérhez, aki talán a legprecízebben jelölte ki a „fiktív” és a „történeti” szál összefonódásának poétikai funkcióját („A cselekmény az ő [Barnabás–Elemér] párhuzamos útjuk köré rendeződik: a szerkezet ily egyszerű és szilárd biztosítékának köszönhető, hogy az államvezetés világa a *Zord idő*-ben szervezesebben illeszkedik a regény egészébe, mint akár *A rajongók*-ban is”). Valós és fiktív elválaszthatatlanságát deklaráció kijelentései dacára azonban megjegyzi, hogy „a *Zord idő* legjobb lapjai nem azok, melyekben az írói képzelet autonóm módon érvényesül.” SÖTÉR István, *Világos után*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 544, 535–536.

⁶ A történelmi regény 19. századi elgondolásában is evidenciának számított ez a gondolat: „Neki tehát e’ célra, ha nem is határtalan, de felette tág szabadsággal lehet historiai elemekkel vegyíteni történeteit; de az egészen, egy

szonyrendszerének „két szintje” a *Zord idő* esetében sem mint kitalált vagy valós különülnek el: egymást áthatva, kiegészítve hozzák létre a szövegben konstruált történelmi időszak világát. A múlt olyan képe teremődik így meg, melyet csak és kizárólag a regény fikcionális műveletei hozhatnak létre: a korabeli életvilág tágasságának imitálásához elengedhetetlenül szükség van kitalált történésekre, figurákra, helyzetekre, ezek lelkesítik át ugyanis a történelem lapjairól ismert szereplőket, s teszik élet-szerűvé a történelmi szituációkat. Nehezen hihető például, hogy létezett a 16. század közepi Erdélyben a Deák testvérekhez hasonlatosan naiv, együgyű nemesember, nélkülük viszont nem lett volna életszerűen szituálható sem Werbőczy személyisége, sem a török hódítás traumája.

A „fiktív” és „valós” elemek együttesen járulnak hozzá a szöveg allegorikus struktúrájának létrejöttéhez is. Az allegória működésének a lehetőségfeltételeit elemző Joel Fineman az alakzat két jellegzetes változatát különbözteti meg. „Az allegóriák egy része vertikálisan szerveződik, inkább a struktúrára, mint az időbeli kiterjedésre épül, mint mondjuk a Fortuna kerekének illusztrációja. [...] Az allegóriák másik csoportja viszont eredendően horizontális, figuratív struktúrájuk csak esetleges, és az időben kibontakozó kalandok hálózatához van célzatosan hozzáillesztve. Végül, természetesen, vannak allegóriák, melyekben a két lehetőség arányos részesedésben egyesül, mint például a *Canterbury mesék*ben, ahol mindegyik figuratív mese elősegíti az utazás történetének, mint egésznek a kibontakozását.”⁷ Az allegória első típusát Fineman a metafora, míg a másodikat a metonímia szerveződéséhez hasonlítja.

A *Zord idő* esetében a kétfajta strukturálódás egyesül. Allegorikus jelentésképzetek rendelődnek hozzá a történet egészé-

harmonias poetai színnek kell előmleni, 's nem szabad ézenünk, hol szűnik a' való 's kezdődik a' költés: különben a' költői csalatás meg van zavarva.” TOLDY Ferenc, *Jósika Miklós regényei. Az utolsó Batori. Irta Jósika Miklós, Fígyelmező*, II. k., 1837/22, 372.

⁷ Joel FINEMAN, *The Structure of Allegorical Desire = Allegory and Representation*, ed. Stephen J. GREENBLATT, London, Johns Hopkins University Press, 1981, 31.

nek metonimikus, időbeli kibontakozásához: a kitüntetett jelentőségű kezdőképtől (a várromok leírásától) indulva a záró fejezetig (a harmadik kötet epilógus-jellegű X. fejezetéig), amely az allegorikus értelemképzés szempontjából ugyancsak kulcsfontosságú. A „fiktív” és a „valós” egymásra épül, egymást egészíti ki ebben az allegorikus sorban, amit mi sem bizonyít jobban, minthogy a metaforikus szerkezetre emlékeztető szintezetség is megfigyelhető a két szál viszonylatában: ami a személyes léttörténések szintjén zajlik (Deákék mikrovilágában, Elemér és Dora, illetve Elemér és Barnabás kapcsolatában), az rávetítődik a nemzet sorsalakulására, értelmezi, jelentéssel látja el a tragédiába, káoszba torkolló történelmi eseményeket.

A két szál tehát együttesen hozza létre az imaginárius történelmi világot, illetve a szöveghez hozzárendelhető allegorikus jelentés(ek)e)t, ám *mimetikus és allegorikus funkciójuk több tekintetben eltérő*. Ez (és csakis ez) indokolja, hogy szoros egymásraépülésük ellenére külön fejezetben tárgyalom a továbbiakban ezeket.

I.1. A „fiktív” szál mimetikus és allegorikus funkciója

a) A mese, a vígjáték és a tragédia műfaji konvencióinak transzformálása

A Deák testvérek, Dorka, Dora, Barnabás és Elemér alakjai körül kibontakozó történetegységet feltűnő *konvenciózusság* és *stilizáltság* jellemzi. Jól bejáratott sémájukról és példázatos-parabolisztikus karakterükről ismert műfajok: a mese, a dráma (vígjáték, melodráma, tragédia) konvencióit ismerhetjük fel mind a Deákék világának, mind a Barnabás–Elemér kapcsolatnak az elbeszélésében.

A regény nyitánya a *mese* és a *vígjáték* sablonjait egyaránt megidézi. A rend-elvű (Deákék naiv patriarchalizmusa) és a káosz-elvű (Dorka minden szilveszterkor újra beavatódik a létezés

rettenetébe) világ útjára indítja a másik képviselőjét, akiknek a jelleme megfeleltethető a jó és rossz, a hős és antihős mesei attribútumainak.⁸ A mese stilizáltságára és nélkülözhetetlen kozmikus távlataira Elemér útrairindításának történetmondói közlésegyesége is felhívja a figyelmet, hiszen a jelenet jól felismerhetően a mesei szimbolika nyelvén beszélődik el.⁹ A két, próbatétel elé állított főhős útját követi nyomon a cselekmény nagy része, a zárlat pedig kettejük sorsának negatív kifutására éleződik ki, immár a mese várhatóságát erősen leépítő módon. A próbatételek kiállása helyett ugyanis egymást pusztítja el a két „mesehős”: így a kaotikus erők szabadulnak fel és válnak uralkodóvá a történet végén, ellentétben a mesével, ahol a negatív, romboló, ártó tendenciák végül a kozmikus világegész harmóniájában oldódnak fel. A mesei konvenciók deformációja már-már abszurd hatást kelt abban a sajátos módban, ahogyan – kerek egészévé téve a történetet – Barnabás és Elemér visszatér elküldőjéhez: Elemér lemészárlásakor veszti életét Dorka, míg Barnabás levágott fejének látványától hal meg Deák Dániel.

Ugyanígy *deformált vígjátéki keretbe* is beilleszthető a történet-sor. Deákék viselkedése, szokásrendje, beszédmódja a jellem- és helyzetkomikum kiapadhatatlan forrásául szolgál a regény egészében.¹⁰ Barnabás és Elemér titkos felfegyverzése és útrairindítása a vígjátéki bonyodalom alapját teremti meg, és az el-

⁸ Vö. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kemény Zsigmond*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989, 262, 264.

⁹ „A vén asszony ősz fűrteit főköttóvel sem takarta. Pongyola öltözéke, a virrasztás által még inkább elhalványult vonalai, a sovány, összecscstt test, a vékony kék ajak, a sietség és szorongás által majdnem eszelősségig bizar mozdulatok, a reszkető kéz és áll, a cserszinű hólyagos szemek szögleteiből az arczredők közé szivárgó nedv, mely tán a részvét könyecsepje volt, de a hűves reggeli lég miatt is támadhatott: mindez együtt oly hatást tón Elemérre, mintha a keresztuton boszorkány lépett volna elébe, hogy áldásával átkot vagy átkával áldást kössön a hosszú, a kétes kimenetelű vándorlathoz, melyet a végzet akaratánál fogva most meg kell kezdenie.” KEMÉNY Zsigmond, *Zord idő*, Pest, Pfeifer, 1862, I–III, I/79.

¹⁰ Tipikusan vígjátéki jelenet például, amikor Deák István és Dániel egymással versengve vizionálják Elemér féltételezett hősi halálának lehetséges módzatait, a szerelmes Dora, és a lelkiismeret-furdalástól gyötört Dorka előtt. I/170–73.

hallgatásokból, félreértésekből előálló komikus szituációk sorát eredményezi a későbbiekben. Az események vígjátéki szála – hosszas előkészítés után – a Deák testvérek és Dorka párbeszédét, kölcsönös vallomását megelevenítő nagyjelenetben éri el a „tetőpontját”, melyben a szélsőségig fokozott helyzetkomikum humoros hatásával éles, már-már abszurdig vitt kontrasztot képez Dorka elbeszélte élettörténetének – rémromantikus elemekkel átszőtt – tragédiája. A feszítő kettősség egyben megelőlegezi a történetszál negatív végkifejletét, amely itt is a műfaji várhatósággal teljes ellentétben következik be. Barnabás és Elemér megtalálása, hazahozatala a hírnök információi nyomán könnyen véghezvihetőnek tűnik, ám a bonyodalom békés megoldása, az egymás elleni vétkek helyrehozatala elmarad, és az események a tragédiazárlatra jellemző „katasztrófába” torkollanak. A műfaji konvenciók gyökeres transzformációja, a várhatóságba bennefoglalt lehetőségek durva lerombolása összességében diszszonáns, elidegenítő hatást kelt, és a kiengesztelő tendenciákkal szemben az abszurd léthelyzet érzékeltetéséhez járul hozzá a személyes és a nemzeti-közösségi sorsalakulások szintjén egyaránt.

A *melodramatikus* hangoltságú szerelmi kapcsolat távlatában sem más a helyzet. Dora és Elemér beteljesületlen szerelmének történetét a könyvbe rejtett szerelmi virágzálognak, vagy a versben és dalban megüzent szerelmi vallomásnak a kliséi övezik a cselekmény egészében. A kapcsolat konvencionális, stilizált beállítását mi sem hangsúlyozza jobban, minthogy a rémlátomások retorikáját beszélő Dorka szövegében is felbukkannak a szentimentális szerelemkép közhelyei, amikor Dora boldogtalanságáról elmélkedik, némi lelkiismeret-furdalástól gyötörve.¹¹ A beteljesületlen szerelem elégikus-szomorú melankóliája helyett azonban itt is a viszony brutális szétszakadásának kaotikus élmenye lesz meghatározó a zárlatban.

¹¹ „Meg vagyok győződve, hogy Dora éjei álmatlanok, s hogy szédült szerelmének emlékei az átvirasztott órákat a gyötrelmek vad tombolásaival töltik be.” III:136.

b) *A műfajötvözés funkciója a szöveg világteremtő és jelentésképző műveleteiben*

Ideje összegezni, hogy a regény egészét tekintve vajon mi a funkciója a fő cselekményszálnak, hogyan és milyen módon járul hozzá az önmagában elvont nemzeti sorstragédia megelevenítéséhez, átélhetővé tételéhez, illetve a szöveg allegorikus jelentéseinek megképzéséhez.

Egyfelől a precízen megszerkesztett, jól felismerhető konvenciókból álló történetyszál *egységessé, lezárttá teszi a regény kompozícióját*. „A história egy soha be nem végzett egész – írja a történelmi regény poétikáját boncolgató Kemény az *Élet és irodalomban* –, mely a múltból a jelenen át a jövőndőbe szövö magát, s még nagy korszakai sem oly kikerekítettek, mint a teoretikus elmék képzelik, a regénynek ellenben művészileg befejezettnek kell lenni, kiformált mesével, megoldott eszmékkel, célhoz vitt tényekkel, lepergett szenvedélyekkel és a katasztrófában elmondott költői igazságtétellel.”¹² A szerteágazó történelem és a bevégeztséget igénylő regény kívánalmainak hatékony összeegyeztetését a konvencionális műfaji sablonok alkalmazása tette lehetővé a *Zord idő* esetében: a valahonnan valahová eljutás, a lezártág és lekerekítettség érzetét biztosítja a befogadó számára, s egyúttal a reprezentációs műveletek hatékonyságának a záloga lett. A zárt kompozíció ugyanis *megteremtí a konstruált világ koherenciáját, valóságosságát* is: a „fiktív” esemény sor a hétköznapi mikroszférájának az aspektusait tárja fel, lelki történések és emberi életutak alakulását követi nyomon, s ezáltal életet lehel a történelem lapjairól ismert történelmi személyiségek alakjába, közvetlen tapasztalattá változtatja a visszahozhatatlannak tűnő múlt világát.

Másfelől a megidézett műfajok hagyományosan példázatos narratív struktúrája, a jellemek szerepköröknek való megfeleltethetősége, a cselekmény konvenciózussága *allegorikus jelentésszövegek keresésére csábít*, sőt szinte kényszerít. Valamennyi

¹² KEMÉNY Zsigmond, *Élet és irodalom |1852–1853| = K. Zs., Élet és irodalom*, szerk. TÓTH Gyula, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1971, 163.

szereplő sorsalakulása, illetve a belőlük leszűrhető konzekvenciák ezért analogikusan átfordíthatók a nemzeti sorstragédia értelmezésébe.

Deákék minden megnyilatkozásából a kedélyesség és az idilli otthonosságtudat árad, ezért világuk megsemmisülésében a patriarchális eszmények szétesését, illetve egy harmonikusnak tűnő világ hirtelen felbomlását követhetjük nyomon. Barta János az idillre hirtelen lecsapó káoszról beszél velük kapcsolatban,¹³ és véleményével még annak tudatában is egyet lehet érteni, hogy hangsúlyozottan ironikus távlatban jelenik meg alakjuk. Szemléletük legfőbb eligazodási pontjai (a hazafias öntudat, a társadalmi és vallási törvények mindenhatósága stb.) már a kezdetektől működésképtelennek mutatkoznak, s beszédüket pedig vagy az üres frazeológia, vagy pedig a nosztalgia, a letűnt múlt utáni vágyakozás retorikája uralja.¹⁴

A Dora–Elemér-szerelem viszonylatában jelentkező klisék transzformációjához is allegorikus jelentéstöbblet társul. Dora és Elemér alkatának közös vonása a vitalitás és a harmonikus létérzékelés, amely egyszerre támaszkodik a fiatalság korlátlan természeti erejére, illetve a társadalmi, etikai, vallásos normákhoz igazodás korlátozó magatartására. Dora szépségén és morális magatartásán átütő testi, erotikus késztetései (I/46), valamint Elemér lényének – szereplői és elbeszélői távlatból egyaránt hangsúlyozott – vitális meghatározottsága (I/96–100; 102) az élet lehetőségekkel teli oldalát jelenítik meg a történet kezdetén. Nem is a szerelem beteljesületlensége okozza valójában a tragikus hatást kettejük esetében, inkább az élet eleveenségének, a létlehetőségek kiteljesedésének brutális megszakadása, az emberi vágyak, személyiségek visszavonhatatlan megsemmisülése.¹⁵ Az események a váratlanság erejével hatnak, bár a szöveg

¹³ BARTA János, *Jegyzetek a Zord időhöz* = B. J., *A pálya ívei*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1985, 25.

¹⁴ „– Siralmas időket élünk! sohajta Pista bácsi. – Elfajult a magyar! sopánkodék Dani bácsi.” I:22.

¹⁵ Feltűnően éles a kontraszt például Dora két emblematicus arca között: a kezdetben erotikus és vitális vonásokkal jellemzett nőalak (I:46, 75), az epilógusban szoborszerű, érzéketlen figuraként jelenik meg (III:295).

metaforikus előrejelzései elvileg felkészítik az olvasót a tragikus történésekre: az elbeszélői közlések (például a Dorka idézett monológjába beleszótt narrátori közbeszólás a mulandóságról¹⁶), szereplői megérzések már a kezdetektől ellensúlyozzák a harmónia kibontakozásának pozitív lehetőségét.

c) Az Elemér–Barnabás- viszony allegorizálható tendenciái

A regény két kitüntetett szereplője kétségkívül Elemér és Barnabás: „vándorlatuk” szervezi egységbe a több szálon futó cselekményt, és az ő nézőpontjukból látjuk a történelmi események néhány fordulatát. Alakjuk jellegadó vonásai néhány markáns drámai és mesei szerepkörrel azonosíthatók, de viszonyuk allegorikus jelentéstöbbleteinek a keresésére sarkallnak a szerepkörük egysíkúságát árnyaló, illetve kettejük oppozícióját relativizáló tendenciák is. Feltűnő például, milyen szélsőséges jellemtulajdonságokat szintetizál mindkét főhős, anélkül hogy ez akár szerepkörük érvényességét, akár lélektani beállításuk hiteletét sértené. Elemér alakjában a dalnok-vitéz („kalandor”) szerep, a keleti neveltetéséből fakadó egzotikus-vitális vonások integrálódnak egy felvállaltan etikus személyiségbe, s talán ez a kettősség az oka, hogy a morális rend oltalmazójának tettei nem minden esetben árulkodnak szilárd jellemről.¹⁷ Barnabás alakjának két szélsőséges pólusát a ridegen racionális világszemlélet, vala-

¹⁶ „Dorka röstelte a hajnal kora jöttét is. Miért nem hosszú az éjszaka, ha álma síncs! Miért nem feledi magát a földön addig, míg elménk a kedvelt arcoktól elszokik, míg a sötétségben oly rég kerestük és nem szoríthatjuk meg kezét annak, kit szeretnénk, hogy midőn végre fölvirrad, már nem is tudjuk: hányan voltunk s hány nincs többé közöttünk.” I/64. Hasonló elbeszélői reflexió kíséri nem sokkal később az Elemér távoztán borongó Dora hangulatának leírását is: „Halottainkal is így vagyunk. Tudjuk, mily kétségtelenül megszűntek élni. Látunk a koporsó bezárását, hallottuk a temetési éneket, ismerjük a fris hantot, mely alatt nyugszanak, s mégis a gyászmenetből visszatérve, a mély fájdalom feledékenységével nyitunk a szobába, hol annyiszor találkoztunk velők, s megdöbbenünk, hogy miért nincsenek most ott, miért nem ülnek a karszékben, nem nyújtanak kezét nekünk, nem mosolyganak felénk.” I/85.

¹⁷ Vö. SZEGEDY-MASZÁK, *Kemény..., i. m.*, 287–88.

mint a misztikus-démonikus létérzékelés jelöli ki. Barnabás a pozitivistá létbölcsélet és antropológia szótárát beszéli, és a lét-fenntartás ösztönére, valamint az érzékiség állatias elvére hivatkozik,¹⁸ amikor világlátásának alapelveit demonstrálja, illetve emberi kapcsolatait (Dorkához fűződő viszonyát, Dora iránti vonzódását) jellemzi. Ugyanakkor babonás, mágikus nyelvhasználatában,¹⁹ ismétlődő látomásaiban (I/187, 191) az emberi ráció és tapasztalat behatárolta világon túlmutató tendenciák nyilatkoznak meg – akár a metafizikai szféra megnyilatkozásaként, akár tudattalanjának kivetüléseként értelmezzük Barnabás vízióit.

Egzisztenciális és ontológiai kérdéseket exponáló viszonyuk legfőbb tétje, hogy Elemér, az etika, a rend, az emberi boldogságképzetek képviselője – kinyilvánított szándékának²⁰ megfelelően – képes-e visszavezetni az emberi civilizáció normái, létevidenciai közé a szemmel láthatólag ezen normák hatókörén kívül szocializálódott társát. Barnabás szélsőséges jellemének egyik alapvonása ugyanis sajátos kultúra- és civilizációellenességében nevezhető meg. Freud szerint az ember részben a (külső) természet fenyegető tendenciái ellenében, részben saját természeti meghatározottsága – ösztönkésztetései, hatalmi és erotikus vágyai – kordában tartása végett teremtette meg a kultúra és a társadalom intézményét, a morális normákat, a civilizáció legkülönfélébb határkijelölő aspektusait.²¹ Barnabás látványosan

¹⁸ „Dorka szeretete végtére is ostobaság; mert nem alapul semmi tényen, nem mozgatják semmi látható rugók.” I:133. „Az ember egymást falva hizik, s alkalmasint csak az nem keres mentől táplálébb eledelt, a kinek gyomra elromlott és nem bír könnyen emészteni.” II:103.

¹⁹ „Kürtőiden éjente kísértetek járjanak be, s háborúsnak a földesúr és a nagyasszony álmát; a fekete kandur szőre szikrázzék s félelmében kapjon nehézyavalyát a fölébredt csecsemő; a bagoly röpüljön az ablakrostélyra s huhogjon oly rémségesen, hogy eszét veszítse a serdülő leány, ki épen akkor szerelemről és boldogságról álmódott.” I:131.

²⁰ „Elemér most érzé először, hogy sokkal kevésbé hőbortos, mint megromlott emberrel van dolga. [...] Erős határozatává lón nem tágitni Barnabás mellől, s ha szellemével, erélyével, szivességével, kegyvadászatával, önlealázásával sem adhat e vad jellemnek becsületos irányt, inkább kősz leendő a legszűlsőbb végletekre is.” I:153.

²¹ Vö. Sigmund FREUD, *Rossz közérzet a kultúrában* = S. F., *Esszék*, ford. Linczényi Adorján, Bp., Gondolat, 1982, 354.

negligálja az emberi civilizáció szinte valamennyi alapnormáját,²² eleinte csak beszédaktusokban, de renegáttá válása után konkrét és brutális cselekedetekben (lányrablás, gyilkosságok stb.) is.

Barnabás normaszegő magatartásában azonban nem egy izolált személyiség devianciája jelenik meg: a tetteiben megtestesülő káosz-elvet tulajdonképpen az emberi kultúra „termelte ki magából”, így az nem más, mint a konkrét történelmi-társadalmi szituáció – erősen deformált – állapotának a terméke. A Barnabás családjának tragikus pusztulását elbeszélő történet az adott történelmi helyzet (és a mindenkori létezés²³) olyan aspektusait tárja fel, melyben teljesen felfüggesztődnek az etikai-civilizációs normák, illetve a vágykésztetések szabad kiélésének eszközévé és legitimálójává fokozódnak le. A családi kötelek semmibevétele, az állati kegyetlenséget felülmúló gyilkosság, a kannibalizmusra kényszerítés stb. mind-mind az alapvető normák – időleges – áthágása révén történhetett csak meg. A tetteket az országgyűlés Barnabás apjának hazaárulóvá minősítésével legitimálja: a társadalmi, etikai, vallásos törvények képviselői – talán önkéntelen védekező mechanizmusból is – a racionalitás és otthonosság közegébe vezetik vissza a normasértő cselekedeteket. Az eseménysor jól példázza, hogy a mindenkori civilizáció tudattalanja emberi sorsok elnyelésével, a racionális eligazodási pontok bármikori kiiktatásával fenyeget, mely mögött a hatalom akarása, ösztönkésztetések féktelen kiélésének vágya munkálkodik. Ez a fenyegető tendencia testesül meg Barnabásban, aki a társadalmi-civilizatorikus állapotok megbillenésében szocializálódott: démonikussága legalább annyira motivált tehát lélektanilag, mint amennyire jelképes funkciót tölt be, a mese példázatos jellegének az analógiájára.

²² Elemér egyik idézett monológjában jegyzi meg róla: „Mily fékezhetlen, mily korlátlan Barnabás szenvedélye. A tengernek vannak határai; de az ő szívének sötét hullámain nem köti határokhoz sem az értelem, sem az önbecsülés, sem a törvény, sem az erkölcs!” III/53.

²³ A szöveg allegorikus struktúrája szempontjából fontos, hogy Dorka elbeszélésének a retorikai fordulatai tudatosan bizonytalanítják el a történetek idejét: „Réges régi időkről mesélek, nagyuraim!” III/158.

Elemér ott hibázik igazán, amikor pusztán etikus példaadásával és a civilizációs normák utólagos rögzítésével, átadásával kezelhetőeknek véli a Barnabásban megnyilatkozó tendenciákat. Nem ismeri fel, vagy nem tudja kezelni a jelenség archaikus-démonikus gyökereit, ezért ő maga is a társa hatása alá kerül. A törvények áthághatóságát demonstráló diák retorikája a bűvkörébe vonja Elemért, aki az egyik delejezett pillanatában maga villantja fel Barnabás előtt az „emelkedés” lehetséges útját (s egyben a diákban kitörésre váró pszichés energiák egy lehetséges irányát), amit Barnabás később renegátként meg is valósít: „A csodálatos, a szertelen vonzereje hatni kezdett az ő fiatal képzelődésére, s e varázs érdeket, részvétet gerjesztett benne a szerencsétlen Barnabás diák iránt. [...] – Ha én boszút akarnék állani a nagyokon, igyekezném nagygyá lenni – szölt a pillanat hevében.” (I/191)

A Barnabás–Elemér kapcsolat egzisztenciális-ontológiai aspektusa a másikban való önmegismerés lehetőségében, vagy – keresztény retorikával élve – a másik általi „megváltás” esélyében is megragadható: immár a jellemformálódás kölcsönösségére, és sorsalakulásuk tragikus távlataira helyezve a hangsúlyt. Viszonyuk tétjének felismerése,²⁴ valamint az együttlét játékszabályainak a rögzítése és elfogadása (amely Barnabás hol vészjósloán, hol könyörgő modalításban elhangzó mondataiban szólal meg²⁵) sokáig a siker reményével kecsegtet, hiszen a diákban egyfajta jellemfejlődés indul el, és Elemér – akár felszínesnek is nevezhető – ön- és világértése szintén reflektálttá válik. Az események mégis a tragédiákat megidéző műfaji képlet alapján játszódhatnak le, és a szereplők brutális megsemmisülésével végződnek: mindez nemcsak a másik általi megváltás teljes kudarcát jelzi, de kétségessé teszi a tragikumhoz – legalábbis a kortársi

²⁴ „Ezért vagyok hozzád kötve ígéretcmenél fogva, mely oldhatlanul érvényes mindaddig, míg nincs okom hinni, hogy a boszuló árnyak csakugyan nem a hő képzelődésből felemelkedett párák, de valóban léteznek, s kísértő ujjakkal a végzet útjára mutatnak, melyen nekem járni kell magam és mások romlására.” III:52. vö. III:62.

²⁶ „Emelkedjünk együtt, Elemér úrfi! Ne taszítson el engem magától!” I:199.

irodalmi köztudatban – hozzárendelt kiengesztelő hatást is.²⁶ A két szereplő köre fonódó tragédia drámai szituációja (Dora iránti vonzódás, véletlen találkozás, kölcsönös függés, a viszonyukban mindvégig benne rejlő lefojtott konfliktus) és a negatív végkifejlethez vezető eseménysor precízen kidolgozott a történetegységben. A *szereplői vétségek*, tévedések, valamint a mások cselekedeteiből kibontakozó *viszonyok kényszerűsége* együttesen vezet a visszafordíthatatlan végkifejlethez: a tragikus hatás szempontjából ideális köztés térben – vétség és szükségszerűség határmezsgyéjén – motiválódnak és haladnak a zárlat felé az események.

Bár mindkét hős felelőssé tehető az események negatív alakulásában (Elemér következetlen az etikai normák érvényesítésében, és Werbőczy levelének eltérésekor klasszikus értelemben a *hamartia* útjára lép; Barnabás zavart pszichés alkatából, tetteinek kiszámíthatatlanságából szintén „vétségek” sora következik, igaz, esetében a hiba, a tévedés vagy a bűn kategóriái csak fenntartással kezelhetők), ám összességében mégiscsak egyfajta tehetetlenségi erő vezet a visszafordíthatatlan szituációhoz. Kétséges motiváltságú útraküldésük Deákék és Dorka részéről, „véletlen” találkozásuk, Elemér Deákékhoz fűződő valódi kapcsolatának kényszerű elhallgatása, a török érdekek Elemér megölésében (a bosszút forraló Barnabás hezitálására, lelkiismeret-furdalására utal a halott fejével folytatott dialógus, majd örülete) mind-mind lényeges elemként járul hozzá a tragikus végkifejlet létrejöttéhez. A két főhős – rituális elemeket is magában rejtő – brutális kivégzése, kiegészülve Dorka, majd Deákék halálával, szinte a természet erejével söpri el a hősöket az élet színpadáról. Az események tragikus alakulásában egyszerre nyilatkozik meg az emberi létező esendősége, a mulandóság

²⁶ Nem véletlenül tartja túlzásnak a regényt recenzáló Salamon a rettenetes események halmozását, hiszen a kiengesztelő aspektust, a köhői igazságszolgáltatást érzi fenyegetettnek. „De a művészi hatás rovására történik némely iszonyt gerjesztő jelenetnek, úgyszólván, színpadra hozása. Hamzsabég vérengző föllépte, levágott fejének bemutatása, s némely más ily jelenet [...] nem teszi azon erkölcsi és szellemi hatást, mely a művészet feladata.” SALAMON, *Zord idő* |1862| = S. F., *Dramaturgiai dolgozatok II.*, Bp., Franklin, 1907, 488.

egyetemes lételménye, valamint a pusztulás emberi akarat és szenvedély előidézte brutalitása, könyörtelensége.

A Barnabás–Elemér-kapcsolat összességében az emberi sors kilátástalanságának, megválthatatlanságának élményét, a káosz eluralkodásának képzetét sugallja. Történetük konzekvenciái – a jelölők allegorikus mozgásának, a szöveg allegorikus színtezettségének következtében – rávetítődnek a nemzet sorsának alakulására: egyrészt az emberi vétkek, a civilizáció önmaga ellen forduló, elfojtott tendenciáinak összefüggésrendszerébe, másrészt pedig a mulandóság természeti erejének ontológiai-egzisztenciális keretébe helyezve a nemzeti-közösségi sors értelmezését.

I. 2. A „történelmi” szál mimetikus és allegorikus funkciója

a) A „nagypolitika” világának megkonstruálása

Mennyiben és hogyan járul hozzá a reprezentáció és allegorizáció műveleteihez a történelmi eseménysort „cselekményesítő” történetyszál? Mivel a regény gerincét adó történetegység – nagy vonalakban – ismert a befogadók előtt, ezért a szövegrész történetmondása, felépítése, jelentésképző mechanizmusa sajátos jelleget ölt, amely a fragmentalitásban, az elbeszélői diskurzusok, illetve a nézőpontok gyakori váltogatásában, valamint az ismert történelmi személyiségek sajátos funkciójában ragadható meg.

A „nagypolitika” szintjén zajló események elbeszélésében *mozaikos szerveződés* figyelhető meg. Buda elestének sok közismert története egyáltalán nem kerül bele a regénycselekmény fősodrába, annak ellenére, hogy akár kalandos-fordulatos történetegységként, akár allegorikus értelemmel bíró jelentő egységként könnyen be lehetett volna építeni őket. Nem látjuk például az ostrom eseményeit, a várátadás – Izabella kezdeményezte – szervezkedéséről csak következményeiből szerzünk tudomást, nem

követjük a török táborba a magyar küldöttséget, sőt a török oldal valódi nézőponthoz sem jut: nem tekinthetünk be életviláguk jellemzőibe és meghatározó figuráik gondolataiba, ami egy nézőpontok, szövegek dialogikus egymásrahatásából felépülő regény esetében beszédes hiány.²⁷

Jellemző az *elbeszélő retorikájának, nyelvhasználatának gyakori váltakozása*: a heterodiegetikus narrátorhoz – szituációtól függően – más és más megszólalásmód, elbeszélői alapállás kötődik a regény egészében. Az udvarmesternő, János diák vagy a borbély viselkedéséhez fűzött ironikus, humoros hangnemű kommentárok, Barnabás és Elemér kalandjainak leírása, a vendéglő felépülésének és névadásának anekdotája váltakoznak a már említett melodramatikus beállítású jelenetekkel, a személyes és a nemzeti sorsalakulások elbeszélésének tragikus hangoltságával, vagy éppen a foglyok lemészárlásának groteszkké növesztett brutalitás történéssel. A narrátor beszéde több alkalommal közelít a történetírói diskurzus retorikájához, argumentációs bázisához, elsősorban a politikusi jellemrajz műfaját imitáló elbeszélői egységekben (pl. II. kötet X. fejezet), és hasonló hatást eredményez a történeti források intertextuális jellegű bevonása is. Egész mondatok kerülnek át Szalay László Werbőczy-jellemrajzából, de Verancsics korabeli feljegyzéseitől, leveleitől kezdve Horváth Mihály történeti munkáig, források, tudományos citátumok sokasága épül be a történetmondásba, szorosan követve nemcsak az eseményleírás logikáját, de a beszédmód jellemzőit is.²⁸ Kemény eljárása nem feltétlenül „tudós magatartásról”, vagy a nyelvi megformálásban megmutakozó invencióhiányról árulkodik, ahogy azt Nagy Miklós sejteni véli.²⁹ A jelenség inkább a két diskurzus határainak termékeny átléptethetőségét, a hatásfunkciók kölcsönös integrálásának le-

²⁷ Teljesen ellentétes tendenciák válnak meghatározókká Jókai, illetve a századvég és századelő történelmi regényeiben, ahol a török világ részletesen kibontva, ám gyakorta csak kuriózumként jelenik meg. Vö. MARTON László, *A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben, Jelenkor*, 1998:2, 154.

²⁸ Vö. LOÓSZ, *i. m.*, 47–56.

²⁹ Vö. NAGY Miklós, *A „Zord idő” = N. M., Virrasztók*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 291.

hetőségét igazolja, de jó példát szolgáltat arra a kulcsfontosságú eljárás módra is, ahogyan a történelmi regény poétikai műveletei sajátta teszik, újraírják a múltat közvetítő szövegeket, azért, hogy a valamikori valóság eleven képét tárják elénk.

*b) A „nagy történelmi személyek” felléptetésének
műfaji-poétikai konzekvenciái*

Ez a transzformáló eljárás a történettudományos munkákból ismert személyiségek megmunkálásában, jelentésképző funkcióba helyezésének módjában érhető leginkább tetten a Kemény-regényben. A letűnt korok kiváló és/vagy közismertté vált személyiségeinek egyedítő vonásai a legkülönbébb feljegyzések, levelek, naplók, memoárok, illetve a forrásokból merítő tudományos írások heterogén szöveg univerzumában öröklődik át az utókorra: ám az így létrehozott portré gyakorta egyszerre meggyőző, konszenzusos és kötelező érvényű, illetve, éppen ellenkezőleg, megbízhatatlan, hiányos, ellentmondásos.

A kortárs történelmi regény-poétikák többsége ezért – a Walter Scott-i hagyományra hivatkozva – kerülendőnek tartja a közismert történelmi személyek szerepeltetését, mondván, a történelmi hűség kötelmei és a fokozott olvasói előismeret korlátozza az alkotói szabadság érvényesülését: komoly gondot okozhat a valóságillúzió felkeltésében, ha az író élesen szembe helyezkedik, vagy akár csak néhány vonással eltér a köztudalomban rögzült személyiségképlettől, a történelmi figurához rendelt emblemikus-szimbolikus markerektől.³⁰ Márpedig ilyen megoldásra a „művészi igazság”, a kompozíció strukturális kívánalmai stb. érdekében gyakorta rákényszerülnek az alkotók. „A história jellemei többnyire nem elég motiváltak” – vallja Kemény, hiszen

³⁰ „De különösen vigyázni kell a költőnek arra, hogy minél távolabb tartsa magát nemzete történelmének nagy eseményei- és hőseitől, különben a legnagyobb vigyázat mellett is okvetlen frivolnak fog feltűnni közönsége előtt, mely mindenkől könnyebben mond le, mint a nemzeti kegyelet érzelmeiről.” GYULAI Pál, *A király házasodik. Vigjáték 4 felvonásban. Irta Tóth Kálmán* [1863] = Gy. P., *Dramaturgiai dolgozatok I.*, Bp., Franklin, 1908, 552.

a történelem szereplői inkább csak tetteikben, emblematikus viszonylataikban ismertek,³¹ s ezért a nemzeti-történeti nagyelbeszélésben rájuk kirótt különböző szerepekkel azonosítjuk őket. Ellenben a regény konstruálta életvilágbeli szituációkba helyezve beszélniük, érezniük, a mindennapiság közegében cselekedniük kell, ráadásul különböző esztétikai funkcióhoz jutnak a szöveg jelentésképzésre törekvő struktúrájában. Mindezen kívánalmak a forrásokból halványan kirajzolódó figura újratemtésére kényszerítik az írókat, amiben értelemszerűen ott rejlik a fantázia túlcsapásának, ismert jegyek megsértésének a lehetősége.³²

A történelmi szubjektumok beállításának, megformálásának lehetséges módjai gyakorta váltak élénk polémia tárgyává a 19. századi magyar kritikai gondolkodásban. Jó példa erre Gyulai Pál recenziója Bajza József munkáiról, melyben Gyulai élesen bírálja *A románköltésről* c. Bajza-tanulmány állásfoglalását a történeti személyek szerepeltetésének a kérdésében. Bajza (egyébként Lessing *Hamburgi dramaturgiája* által ihletett³³) állítása szerint „a történeti személyeket nem szükség egyéniségök szerint fogni fel és vinni át a költészetbe”, ellenben Gyulai határozott véleménye az, hogy a történelmi regény esztétikai és reprezentációs érdekeit egyaránt sérti a Bajza sugallta eljárás, mivel teljesen ellehetetleníti a műfaj létalapját. „Igaz: lehet írni jó regényt, festeni magokban jó jellemeket, ha mindjárt éles ellentétben is vannak a történeti események- és személyekkel. Hanem

³¹ Vagy még azokban sem: „a történeti egyénekről gyakran téves s általában megbízhatatlan az utókor ítélte”. SZÁSZ Károly, *A történelmi hűségéről a költészetben*, Budapesti Szemle, 1875, 9. k., 238.

³² „Feledésbe mentek a jellemek, s a pusztá tények maradtak fenn. [...] Fogalmunk van rólok, mint országlárokról vagy hadvezérekről, s uralkodó cselekedeteiket és bűneiket feljegyezve találjuk; de ha magunk elibe tűzzük individualizálni őket, az vagy nem sikerül, vagy be kell vallanunk, hogy az alakítás kedvéért a történész adatait a költő képzelmeivel vegyítettük, s bár lélektanilag hű, azonban tényleg hamisított képet adánk.” KEMÉNY Zsigmond, *Eszmék Szalaynak „Magyarország története” című munkája fölött* [1853] = K. Zs., *Élet és ...*, i. m., 277–78.

³³ Gotthold Ephraim LESSING, *Hamburgi dramaturgia* [1767–68] = G. E. L., *Válogatott esztétikai írások*, ford. Timár Ilona, Bp., Gondolat, 1982, 389, 395.

akkor mi szükség történeti neveket használni s általában megkülönböztetni a történeti s nem történeti regényt?”³⁴

Kemény, akárcsak a történeti hűség általánosabb elméleti kérdésénél, nem ragaszkodik a teljes megfeleléshez (a problémát éppen ennek lehetetlensége okozza), de a szereplő jellegadó tulajdonságai szerinte sem léphetik át a feltételezett befogadói előismeret felrajzolta határokat. A konszenzus és a művészi igények együttes figyelembevételével kell az alakokat kidolgozni, olyan általános emberi tulajdonságokkal ruházva fel őket, melyek egyaránt összeegyeztethetők a megcélzott befogadói jelen szubjektumfelfogásával, világnézeti evidenciáival, valamint a szereplők-ről a köztudatban élő képpel.³⁵

A *Zord idő* kivételével Kemény – a Scottnak tulajdonított modellel összhangban – csak mellékalakokként szerepelteti a közismert történelmi figurákat regényeiben, itt azonban változik a helyzet. Az ismert személyiségek főszereplővé lépnek elő, és ki-tüntetett funkcióra tesznek szert a szöveg reprezentációs és az allegorizációs műveleteiben. Ha végigtekintünk a történelmi „nagy emberek” – Izabella, Werbőczy, Martinuzzi, Frangepán – lajstromán, láthatjuk, hogy nemcsak eltérő mértékben vesznek részt a regény cselekményének alakulásában, hanem markánisan különböző szerepet kapnak a források közvetítette személyiségvonalasok és a művészi imagináció oszcillációjában konstruált figurák. Igaz, a poétikai funkció tekintetében szorosan egymás mellé van rendelve két-két szereplő: Izabella Frangepánnal, Werbőczy pedig Martinuzzival tölt be hasonló funkciót a szöveg jelentésképző mechanizmusában.

³⁴ GYULAI Pál, *Bajza összegyűjtött munkái* [1852] = Gy. P., *Bírálatok, cikkek, tanulmányok*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1961, 26. Gyulai természetesen hangsúlyozza, hogy „[a] valódi költői szabadság sérthetetlen, sőt e szigoron is tárgíthatni. [...] szóval módosíthatjuk a történetet, de meg nem változtathatjuk, s a külsőségek fölötti szabadság nem ad jogot a bensőt, a szellemet bánthatni. A történeti személyek jelleme legszentebbike a tulajdonnak, az eseményekben rejlő eszme közkinccs; am azt megrabolni, ezt a jelen szenvedélyeinek eszközcévé aljasítani, vagy könnyelműen elpazarolni bűn”. *Uo.*, 27.

³⁵ Vö. KEMÉNY, *Élet és irodalom* [1852–1853] = KEMÉNY, *Élet és ...*, i. m., 166.; *uó*, *Eszmék Szalaynak...*, i. m., 277–278.; SZÁSZ, i. m., 231, 232.

c) *Frangepán és Izabella*

Az Izabella–Frangepán páros esztétikai viszonylatának vizsgálatát érdemes Frangepán jellemével kezdeni. Megítélése sokáig egybehangzó volt a recepcióban: rezonóri szerepet tulajdonítottak neki, az író történetfilozófiai, történészi nézeteinek tolmácsolóját látták benne, és/vagy anakronisztikusnak tartották a két tanácsülésen elhangzó beszédét, melyekben a felvázolt történetfilozófiai-politikai összefüggések (az ország három részre szakadásának elkerülhetetlenségéről [II/44, 55–56], valamint a szétdaraboltság fenntartásának történeti szükségszerűségéről [II/224–27]) összeegyeztethetetlenek bármely – a reprezentált történeti korszak adottságaival identikus – beszélő lehetséges tapasztalatával. Sőtér, és részben Nagy Miklós, inkább a „szerzői” értékrend képviselőjét látja Frangepánban, Salamon Ferenc, valamint Szegedy-Maszák Mihály az esztétikai és reprezentációs egyensúly megbontásaként, tehát poétikai következtelenségként értékeli szerepeltetését. Véleményükkel nem lehet teljes mértékben egyetérteni, hiszen Frangepán alakja és beszédei funkcionális szempontból lényegesek és motiváltak, ráadásul szerepeltetésének módja a történelmi regény egyik jellegadó eljárására is felhívja a figyelmet.

Minden esztétikai múltkonstrukció a megírás jelenének távlatából jön létre és alapvetően saját jelenének olvasóközönségét célozza meg, a múlt és a jelen egymásra vetülő idősíkjait pedig megsokszorozza a mindenkori történeti olvasás (az 1920-as évektől akár a Trianon-élmény allegorizációjaként is olvashatjuk a *Zord időt*). Közel sem kizárólagosan a reprezentált múlt homogén időterében játszódnak tehát az események, még ha ez nem is jelenti azt (legalábbis Kemény regényei esetében), hogy a megidézett korszak világszemléletével, gondolkodásmódjával, vagy akár eseményrendjével ellentétes tendenciák szövegszerű formát öltenének. A narrátor egyfajta mediatori, közvetítő szerepet tölt be az elbeszélésben, ezért pozíciója nem is annyira a megírás jelenéhez kötődik (bár kétségkívül a megírás korának létevidenciáit tartja elsődleges viszonyítási pontnak), inkább távlatot, rálátást biztosít a konstruált világ másságára, s egyben

érzékelteni a megidézett múlt jövőperspektíváit, az időközben lepergett történések dimenzióit is. A legkülönbélebb szituációságú olvasó ezáltal nemcsak a teremtett történelmi világ sajátosságai-geibe pillanthat be, hanem egyben aktivizálhatja történelmi ismereteit, és a saját jelenéhez tapadó képzeteket is. (Köztük gyakran olyanokat, amelyek a regény születése utáni időszakhoz kötődnek.)

A nagypolitikai, történelmi összefüggések felrajzolásában, illetve a mindenkori jelen és a konstruált múlt távlatának közelítésében kap szerepet Frangepán, aki így közel kerül a narrátor metapozíciójához. Egyetértek tehát Hites Sándorral, aki a korábbiaktól eltérően értelmezte Frangepán alakját és anakronisztikus megnyilatkozásait: „a főurak egyike (Frangepán) az elkövetkező két évszázad hipotetikus történelmét prognosztizálja, de a regény feloldja ezt az ellentmondást. Az a jelenet, melyben a »valódi« jövő megmutatkozik, nem sérti a hiteles reprezentációt, nem az anakronizmus hibájára szolgáltat példát, inkább azt a tropológiai teret nyitja meg, amelyben a jövőbeni olvasók saját időbeli-történelmi meghatározottságukat újragondolhatják.”³⁶ Frangepán gondolatai valóban inkább közelítenek egy, a történelmi események utólagosságában felállítható értelmezéshez, mint mondjuk egy 1541-ben születő állásponthoz, azonban nem lépik át azt a homályos határvonalat, amely elválasztja a még lehetséges és indokolt, illetve a már esztétikai konstrukciót zavaró, a befogadást nehezítő vagy ellehetetlenítő anakronizmust.³⁷ A szöveg befogadója úgy szembesülhet egy neki célzott utólagos értelmezéssel, hogy közben nem zökken ki az események történelmi közegéből. Frangepán esetében a korhoz kötöttség illúzióját több poétikai-tematikai eljárás is megerősíteni igyekszik. A két tanácsülés drámai jelenetezése, a beszéd motívációjában bennefoglalt – szituációhoz és így korhoz kötött – szerelmi elfogultság Izabella irányában lehetővé teszi, hogy a valóban anakronisztikus jellegű beszéd zavartalanul simuljon be a konstruált világ történéseibe.

³⁶ HITES Sándor, *Historical Novel, Historiography, and Historiographical Metafiction*, *Hungarian Studies*, 2001:2, 220.

³⁷ Vö. KEMÉNY, *Élet...*, i. m., 169–171.

Frangepánnal szemben, aki szinte csak politikai nézeteit és világlátásának alapvető eligazodási pontjait fejt ki a regényben, Izabella királynő személyisége jóval rétegzettebben mutatkozik meg. Bár a két figura funkciója több tekintetben analóg, Izabella alakjában a történeti szubjektum szituálásának és allegorizálásának összetettebb viszonylatai tárulkoznak fel.

A történelem lapjairól előzetesen (többé-kevésbé) ismert királynő cselekvő, eleven személyiséggé formáltnan jelenik meg az imaginárius történeti világ színterein. Igaz, Izabella alakjának „átlekesítését”, életszerű beállítását nagyban megkönnyítette, hogy viszonylag kevés konkrét – széles körben ismert – személyiségjegy kötődik hozzá, s elsősorban a kiélezett történeti helyzetben (magyar trónutódlás, majd a nemzetegység fenntartása) betöltött uralkodói szerepéhez fűződhetnek előzetes elvárások. Emblematis királynői, történeti karakteréből általános női attribútumok felvételével lesz cselekvő, eleven személyiség, méghozzá anélkül, hogy sérülne a köztudatban róla alkotott kép, a hozzárendelt történeti szerep. A női szépség ikonikus megtestesüléseként beállított Izabella jellegadó tulajdonságai: az anyaságnak, mint a nőiség legfőbb attribútumának gyakorlása, a női intuíció magasfokú képessége, a csak heroikus lemondásban felvállalható szerelmi vonzódása Frangepánhoz ugyanis egyben királynői méltóságát, s a történelmi szerephez kötődő nagyságot is kifejezik.

Izabella megnyilatkozásai – Frangepánhoz hasonlóan – mediatori funkciót is betöltenek. Feltűnő, hogy nyilvános eszmevuttatásai jelentős része később beteljesülő jóslatot, megérzést (becsület elvesztése, kereszt levétele, Martinuzzi halála stb.) hordoz, így az alakjában „megképződő szubjektum maga is olyan temporális kiterjedést vesz fel, amely nyelvének korszakjelző mozzanatai alapján jócskán túlmutat a regényben tárgyazott történelmi időkeretek horizontján”.³⁸ A múlt és jelen(ek) közti távolság áthidalását felvállaló elbeszélői szólamhoz kerül közel

³⁸ TÖRÖK Lajos, *A történelem (félre)olvasása*. Jókai Mór: *Erdély aranykora = Romantika: világvélemény, művészet, irodalom*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály–HAJDU Péter, Bp., Osiris, 2001, 253.

Izabella, még hozzá úgy, hogy történeti szituáltsága sem sérül, hiszen a jóslatok női intuíciójának, tehát személyes tulajdonságainak is betudhatók. Így a nemzeti sorstragédia elbeszéléséhez méltó eposzi-mitikus narratív sémákat megidéző előrejelzések rendszere kikerül a narrátor – didaxis benyomását keltő – közvetlen kompetenciájából, és az egyik kitüntetett szereplő hatáskörébe kerül: leggyakrabban Izabella szavai hozzák mozgásba az olvasók történeti emlékezetét.³⁹ Mindez a történeti szubjektum egyik lehetséges szerepeltetésének funkcionális paradoxonára világít rá: a történeti személyiségek gyakorta inkább allegorikus céllal, a korhoz kötöttség relatív negligálásával kapcsolódnak be aktívan a szöveg jelentésképző műveleteibe.

d) Martinuzzi és Werbőczy

Ez a poétikai eljárás kevésbé érvényesül a Werbőczy–Martinuzzi-kettős beállításában: mindkettő a megidézett történeti szituációba ágyazottan jelennek meg és így kapnak allegorikus funkciót. „Tönkre jutott államférfiak” – jellemzi őket némileg didaxisba hajlóan, egy példázatba illesztve az elbeszélő – „kik ellen saját politikájok iránya lép fel, s kik épen a győzelemben találják bukásukat.” [II/189] Elmélkedéseik, tetteik, a helyzetre adott magyarázataik a személyes tévedések sorozatát szemléltetik, melyek az ország három részre szakadásához és a nemzeti függetlenség teljes felszámolásához vezettek el. Sorsukban tehát a bűn és bűnhődés logikája alapján lejátszódó személyes és nemzeti tragédia beszélődik el.

³⁹ Izabella jóslja meg még a történet elején Buda török kézre kerülését („Egyébiránt nem fogok Budáról távozni, de jóslom nektek, hogy a töröknek lesztek szolgálói, és mostantól egy hétre már kevés fog közöttek találatni, ki ne vesztette volna el önbecsülését.” II:20., vö. II:16.), majd a végén Martinuzzi halálát és Erdély megváltozott jövőbeni státusát. („Látom a felécsített diadalkapukat, melyeken utunk Kolozsvárra visszavezet. A Szent Mihály-templom kapuja előtt áll a püspök teljes ornatásban, hogy a királyi székhez vezessen; de e tisztos főpapot nem hívják Martinuzzinak. Martinuzzi meghalt, s jóslom neked, erószakos halállal.” III:309.)

Martinuzziról szinte csak politikai portrét kapunk: rövid narrátori jellemrajzában, idézett monológjaiban, párbeszédes megnyilatkozásaiban, illetve cselekedeteiben politikafilozófiájának elmélete és gyakorlata bontakozik ki, ezért alakja elsősorban a történeti összefüggések felrajzolása és értelmezése szempontjából jelentős. A szakirodalom nem tehet mást, minthogy rögzíti a szöveg által sugallt politikusi portrét és Martinuzzi – az egész nemzet vesztét okozó – tévedéseinek tényét, melyre narrátori kommentárok és szereplői önreflexiók egész sora hívja fel az olvasó figyelmét.⁴⁰ Barta János a „hütlén hűség” tragédiájának nevezi Martinuzzi sorsképletét, amely jelzi, hogy a nemzet egységének megteremtése érdekében alkalmazott machiavelliánus eszközei (tettetés, diplomáciai fondorlat) mögött egyaránt ott áll a jellem szívóssága és a köpönyegforgatás elvtelensége, a nemzet felemelésének küldetéstudata és a nemzetsorsrontó politika hibás gyakorlata.

Werbőczi esetében a szűklátókörűség, a valós politikai helyzet felismerésének hiánya az, ami leginkább helyet kap a nemzet sorsáért felelős emberek tragikus tévedéseinek a lajstromán. Itt sem marad el a történetírót imitáló elbeszélő didaktikus ítélete: „mint az ország leghatásosabb szónoka és izgatója az elbizottság maszlagával tartotta jól a nemzetet, még pedig oly korszakban, midőn ezt nyomorúságának érzetére és bűnbánó magábaszállásra kellett volna birnia.” (II/195) Mindenképpen hangsúlyozni kell azonban, hogy az elbeszélői szöveg különböző szerepekre, hangokra, beállítódásokra szóródik szét a regényben, s ítéletei ennek megfelelően nem kizárólagos érvényűek. Werbőczi alakja és az események alakulása csak egy bizonyos nézőpontból és egy bizonyos nyelvi diskurzus kereteiben – méghozzá a történettudományos érdeklődés és evidenciarendszer kontextusában – ítéltető meg ilyen egyértelmű magabiztossággal. Werbőczi sorsalakulásának több tanulsága azonban ékes bizonyítéka lehet annak, hogy a nemzeti tragédia nem magyarázható és nem értelmezhe-

⁴⁰ „Az álut, a tettetés, a ravaszság, a jól játszott ingadozás bizonyos pontig csak annyi értékkel bírtak az ő politikájában, mint e vétkekkel szemben tett érények.” II/192–93.

tő kizárólag az emberi hibák, tehetetlenség tagadhatatlan tényezőivel, a bűn-bűnhődés kérdése jóval összetettebb összefüggésrendszerbe állítódik a regényben.

Szembetűnő például, hogy a nemzeti sorstragédia nagy összefüggéseinek történelmi jellegű felállítása, a bűn-bűnhődés-képzetben láttatott folyamatrajza közel sem ad teljes magyarázatot az események negatív alakulására. A bekövetkező tragikus fordulat logikus okozati láncolata mögött az egyéni emberi akaraton messze túlmutató jelenségek húzódnak meg, melyeket a szöveg – sok egyéb mellett – a török hódítás irracionális jellegének elbeszélésével érzékeltet. Poétikai-funkcionális szempontból ezért egyáltalán nem esetleges fogás, hogy a török világba alig nyerünk betekintést, egyes kiemelkedő figurái alig szólnak meg (kivételek Zulkifár, akinek beszéde egyszerre reprezentálja a kulturális másságot és illeszkedik be a zsánerfigurák képviselte humoros vonulatba, míg a mellékszereplőként előlépő budai basa renegát). Nem „antropomorfizálódik” a török világ, így a befogadásban jobban átélhetővé válik a nemzeti identitás minden meghatározó elemét elnyeléssel fenyegető kulturális-vallási idegenségnek, hatalmi akarásnak a réme, amelyet a török hódoltság megtestesít, főleg a szakrális középpont, Buda elfoglalása után. A török birodalom terjeszkedésének háttérben meghúzódó motivációk a személyes döntések, felelősség körén kívül helyezkednek el, így az események alakulásában akár a történelem mögött meghúzódó véletlen és/vagy a gondviselő Isten munkálkodó kezeit érezhetjük. Kemény regénye esetében természetesen ez nem jelentkezhett olyan bizonyossággal és logikai erővel, mint mondjuk Zrínyi *Szigeti veszedelmében*, de bonyolult utalásrendszer sejteti a dolgok mögött meghúzódó metafizikai tényező feltételezésének a relevanciáját.

Werbőczy összetett jelleme és a körülötte lejátszódó események is kiemelt fontosságúak a bűn-bűnhődés motívumát kérdéssé tevő és a nemzeti bukást összetett történetfilozófiai és lételméleti kontextusba állító jelenségek kibontásában. A kancellár valamennyi megnyilatkozását – főként a tanácsulésen mondott beszédeit – erőteljes retorikai felépítettség, szervezethez jellemző. A szöveg felhívó struktúrája gondoskodik róla, hogy ne kerül-

je el az olvasó figyelmét Werbőczy meghatározó attribútuma: retorikai iskolát tart fenn Budán, ő maga pedig büszke beszédeknek rétori teljesítményére. A Werbőczy szólamának retorikai rétegzettségéből nyerhető jelentések nagyban árnyalják az alakjáról kialakított képet és áttételesen a nemzeti sorstragédia értelmezhetőségét is.

Ha a retorika a 19. században egyre elterjedtebbé váló – pusztán iskolai követelménnyé merevedő⁴¹ – negatív, pejoratív felfogásából indulunk ki, akkor beszédeknek mesterkelt felépítettsége leginkább szüklátókörségét hivatott példázni. A precízen megszerkesztett, ám a szituáció tétjéhez felemelkedni képtelen, követendő cselekvési minták felvázolására alkalmatlan megszólalásai nyelvi ékítványekkel kérkedő, üres beszédekkel degradálódnak, melyek sziklaszilárd logikai argumentációját az események csúnyán felülírják. A nyelvi-retorikai sémák érvényvesztése ebből a távlatból így Werbőczy tragikus felelősségét nyomatékossítja: a 19. századi olvasó szemében már amúgy is lejáratott retorikai klisék gyengeségének, felelőttségének jelzésére szolgálnak. (Deákék világához is leginkább a nyelvi kiüresedés folyamata kapcsolja Werbőczyt: megerősítést nyer, hogy ami Deákék világában üres frázisnak tűnt, annak referenciális vonatkoztatási pontjait tekintve sincsenek biztos alapjai.)

A retorika évszázados hagyománya azonban egy másik megközelítést is lehetővé tesz. A retorika a nyelv teremtő erejének és kultúraalkotó képességének reprezentánsa, ezért az etikai normák, az identitást szavatoló rendképzetek – különböző történeti korszakokon átívelő – letéteményeseként is leírható.⁴² Éppen

⁴¹ Illetve lassan onnan is eltűnő: vö. TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története* [1864–1865], Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 16.

⁴² „A retorika hatalmaz fel arra, hogy a történeti és földrajzi Nyugatot méltán nevezhetjük magasan civilizáltak: a retorika volt az az egyetlen gyakorlat, melyen keresztül társadalmunk a nyelvet, a nyelv hatalmát felfedezte, [...]. [A] rangsor, amit a retorika állított fel, a változó és egymást követő történelmi közösségek valóban egyetlen vonása, mintha létezne – [...] – a forma ideológiai; mintha mindenféle társadalom számára létezne egy bizonyos *taxonomikus önazonosság*, társadalomlogika, amelynek nevében úgy határozható meg egy másik történelem, egy másik társadalom, hogy nem kell lebontani mindazt, amit másik szinteken felismertünk” Roland BARTHES, *A régi retorika = Az irodalom elméleti III.*, szerk. THOMKA Bcáta, ford. Szigeti Csaba, Pécs, Jelenkor, 1997, 73–74. [kiemelés az eredetiben].

ezért Werbőczy precízen felépített beszédeinek érvényvesztésével a bennük rögzített eligazodási pontok: a keresztény világnézeti alapok, az emberi létezés, kultúra logikai rendje egyaránt megdőlni látszanak. Ahogyan semmivé foszlik Werbőczy retorikája, ugyanúgy bizonytalanodnak el és mozdulnak az uralhatatlan káosz felé a biztosnak hitt rendképzetek: a nyelv uralhatóságába vetett hit összeomlása az idegen kultúra hatásának riasztó élményét erősíti fel.

e) Turgovics szólama és a regény zárolata

Ebben az összefüggésrendben kap kulcsszerepet Turgovics alakja, akinek nyelvhasználatában már rögzül a dolgok uralhatatlanságának nyomasztó létélménye. Turgovics Werbőczyre emlékeztető jellemvonásai (becsületes, de megalkuvásra hajlamos jellem; derűlátó optimizmusa vagy tétovázása a sorsdöntő szituációkban) lényegileg átalakulnak az események sodrában, ahogy Szegedy-Maszák Mihály fogalmaz, a városbíró „hitevesztett, komor életfelfogású töprengővé minősül át”⁴³ a kaotikus léthelyzettel való közvetlen szembesülés után. A foglyok legyilkolásának, a véres-vonagló testek látványának hatása, valamint a törökök Budára való bevezetése nemcsak identitásától, személyiségétől fosztja meg Turgovicsot, hanem a létezés abszurdá váló kereteibe, rettenetébe is beavatja. Werbőczy retorikai sablonjaival szemben egy másfajta beszédmódot képvisel a történetek után: két abszurd-szürreális metaforájával kísérletet tesz a kaotikus létállapot nyelvi elbeszélésére. A morbid elemekkel átítatott példázata, Budának holttetemmel azonosítása, valamint az üvegburába zárt vergődő madár képzete a metafizikai kontúrjait veszített létezés abszurd látomását, az identitásvesztés sokkoló élményét kelti életre.⁴⁴

⁴³ SZEGEDY-MASZÁK, *Kemény...*, i. m., 284.

⁴⁴ „Az utcán lézengők – mint bogarak, ha a falrepedésből a szobába találtak kimászni, és neszt hallanak – élénken siettek rejtekeikbe vissza, hogy észre se vették. [...] Mi egy holt tetemben élünk. A rothadás táplál minket egy darabig, de annak is végtére kiszáradnak nedvadó részei, s egész éléstárunk száraz porrá omlik össze, melyet csak a bibliai kigyó ehet meg.” II:210.

A nyelvbe rejtett evidenciák érvényvesztése, a dolgok elbeszélhetőségének a felfüggesztődése nem kizárólag Werbőczy retorikájának kiüresedésében, vagy Turgovics abszurd léhelyzetet rögzítő beszédében jelentkezik a szövegben: ezt sejteti a regényzárlat egyik kiemelt fontosságú párbeszéde is. Az epilógusban Izabella és Dora ugyanazzal az enigmatikus mondattal zárja élettörténete rövid felvázolását: „Egyébiránt nincs élő lény, ki e titko(ma)t elbeszélhetné.” (III/304) Kijelentésüket értelmezhetjük a személyiség végső titkának felfejthetlenségét valló romantikus felfogás alapján, de ha komolyan vesszük az állítást, az szinte az egész regény visszavonását jelenti, hiszen Dora élettörténete a Deákék világával, az Elemér–Barnabás-cselekményszállal, míg Izabelláé az elbeszélte nemzeti tragédia történetével fonódik egybe. Reprezentáció és allegorizáció látványos megtagadásának lehetünk tehát tanúi a két főszereplő párbeszédében, de ezt a benyomást erősíti a történetírás relativisztikusságával kapcsolatban korábban elejtett szereplői megjegyzések is.⁴⁵

A hangsúlyos jelenségek a szöveg egész eddigi értelmezését elbizonytalanító kérdéseket vetnek fel: feltételezhetünk-e bármilyen azonosságot a közvetlenül hozzáférhetetlen múlt és az annak közvetítésére vállalkozó reprezentáció között? Létrehozható-e, uralható-e bármilyen, a reprezentáció igényétől részben elváló allegorikus jelentés? Reprezentáció és allegorizáció eddig harmonikusnak tűnő viszonyába belép a dolgok értelmezhetőségét elbizonytalanító jelenség, melyet az *ironia* alakzatával fogok

„Most nekem mindig eszembe jut ez a varázslat, s úgy képzelem, hogy mi Budavárban ily palaczkba fojtott madarak vagyunk, kik máris nehezen tudunk lélekzelní, s néhány hét alatt aligha ki nem fogyunk minden levegőből.” III/193.

⁴⁵ A történelem mint tanítómester cicerói toposza Werbőczy egyik beszédében válik tartalmatlan klisévé. „Azonban az első perc behatásai után kérdezem magamtól, kérdezem a hideg megfontolástól, mely a politika egyedüli irányadója, s kérdezem a történettől, mely az élet mestere, hogy hát tulajdonkép van-e abban valami félelmes és gyanút gerjesztő, ha a védelmező védettjét személyesen akarja ismerni?” II/51. „Podmaniczky közel állott Martinuzzi karszékéhez. [...] – Szent igaz! – szolt Markoshoz fordulva. Az élet kineveti a logikát, és a történetírók vastag könyvei a következtetlenségek adataitól puffadoznak.” II/54. Vö. II/163.

azonosítani a továbbiakban, a szöveg eddig még nem érintett aspektusait vizsgálva.

II. Az irónia változatai a *Zord idők*ben

II. 1. Az allegorikus struktúrát elbizonytalanító tendenciák

a) *Cím és a regénykezdet allegorizáló aspektusai*

A regény címében megjelenő kifejezés több alkalommal is visszatér a textusban. A szereplők nagy része – a frazeológia megszo-
kott, köznyelvi használatával összhangban – többes számban, „zord idők”-ről („zivataros”, „villongós” vagy „viszontagságos idők”-ről) beszél, amikor személyes léthelyzetének, vagy a történelmi válságszituációnak a megnevezésére törekszik. A cím paratextuális funkciójába kerülő egyes számú alakváltozat jelentése így többértelművé válik: a „zord idő” jelöltje szétíródik a történelmi időben, bármely korszakra és állapotra érthető lesz, a negatív létállapot egyetemesebb dimenzióit nyitva fel. Hasonló tendenciát mutatnak a szöveg nyitó sorai.

A regény kezdete konkrét tér-idő szituációba helyezi olvasóját: 1541 májusában, Doboka vármegyében indul a történet, ugyanakkor a világra megnyíló távlat egyszerre több idősíkot vetít rá a konkrét történelmi szituációra. Az elbeszélő tudatosan megsokszorozza ugyanis a narrátori hanghoz tartozó látószöveget (többes szám első személyű igealak a nyitányban, a vándor alakjának temporális elbizonytalanítása stb.⁴⁶), a különböző idősíkok

⁴⁶ „Dobokamegye hegyesebb vidékein még *találunk* 1541-ben néhány várra. [...] Ha a *vándor* a reggeli harangszóra botjához nyult s a völgybe leszállott, már szemébe tűnik kormos falával, esonka tornyával a másik vár, melyet a tatárjáráskor gyújtottak meg. [...] *Haladjunk* tovább és gyorsan, *gondolja a vándor*, a lég már hives, a hold világít, *haladjunk!*...” 1:5, 7. [Kiemelés tőlem.]

összjátékát hozva mozgásba. A várakhoz forduló tekintetet ezért azonosíthatjuk a történeti világhoz szorosan kapcsolódó küldönc távlatával,⁴⁷ az elbeszélő történeti világon kívül álló perspektívájával, de magával a mindenkori befogadó nézőpontjával is. A kezdősorok hangsúlyozzák a Frangepán és Izabella vonatkozásában már érintett tendenciát: az események ugyan a konstruált múlt közegében játszódnak, ám a történések imaginárius terébe más idősíkok is értelemszerűen belépnek.

De nemcsak a távlat, hanem a nyitó leírásban szemlélet elé hozott tárgyak is a tér-idő ontológiai rétegzettségére irányítják a figyelmet. A kezdősorokban megjelenített várak, várromok a történelmi idő előrehaladását reprezentálják, a letűnt múlt nyomait hordozzák magukon, mint a történelmi emlékezet néma fenntartói. („Ama bérczkönyökön félig romban, félig kiépítve áll a hires kastély, melynek szöglettermében a kunokon nyert győzelem után szent László megpihent. Ha a vándor a reggeli harangszóra botjához nyult s a völgybe leszállott, már szemébe tűnik kormos falával, csonka tornyával a másik vár, melyet a tatárjárásakor gyújtottak meg.” I/5) Az egyik várrom maradványainak leírásában azonban nemcsak a történelmi idő linearitása, de a kozmikus-természeti idő ciklikus távlatai is megnyílnak, a mulandóság és az újjászületés körforgásszerű képzetét nyomatékosítva, a létezés állandó attribútumául kijelölve: „Azóta századok folytak le. Sok keresztelés, sok temetés történt, a bölcső ringott, a kripta ajtaja kinyílt, a koporsók száma emelte a család becsét, a viritó arák sora a családfa ágait, a harcziás férfiak kardja a család-levéltár donatióit, megjobbítva néha magát az ősi czimert is. De mind e változások érintetlenül hagyják a vár alakját. Falán rajta van a füst, padlózatán a vér, tört ormu tornyán a szakálás moh. Csak emlékül maradt fön.” (I/5–6.)

A ciklikusság elve részben a regény időszerkezetére és kompozíciójára is rányomja a bélyegét: a regénykezdet feltűnően feszült, izgatott modalitású narrációja mintha még kívül lenne a

⁴⁷ „Homályosan említettük, hogy a reggeli harangozástól késő éjig, hány nevezetes vár előtt haladna el egy ügyes gyalogló, s nem lehetetlen, hogy azt meg is tevé valaki, és most a várnagytól kísérve a refectorium ajtója előtt áll.” I/17.

történet (és talán az elbeszélés) konkretizált idején. A nyitómondat precízen rögzített tér-idő koordinátái ellenére valójában csak Deákék kivilágított kastélyának látványával lépünk be a teremtet világ tér- és időbeli összefüggésrendszerébe. A kezdőképek időtlenített szférájában a pusztulás nyomai uralkodnak, olyan, mintha a regényzárlat utáni időkben járnánk és pillantanánk a várakkal tarkított tájra, amely így egyszerre szolgál az idő múlásának és a történelem esendőségének parabolájaként,⁴⁸ illetve a történelmi regény összetett időszerkezetének modelljeként.⁴⁹

A regénykezdet tehát kétségkívül allegorikus olvasásra csábít, s ez több teoretikus megállapítással is alátámasztható.

A *Canterbury meséket* interpretáló Joel Fineman hangsúlyozza, hogy az allegorikus szövegek kezdő képei nagyban meghatározzák a szöveg egészének szerveződését, valamint az ol-

⁴⁸ Ezt a benyomást leginkább az a hangulatszimbolikus leírás kelti, amely lezárja a feszült modalitását, és különböző tér-idő koordinátákat egymásba játszó bevezető sorokat, majd immár valóban belépteti az olvasót a teremtet világ közegébe: „*Haladjunk tovább és gyorsan, gondolja a vándor, a lég már híves, a hold világít, haladjunk!... A fák kisérteti árnyakat vetnek, a távol közelinek látszik, a közel a beleszólt homály által meg van toldva, a szem mértéke csal, a sápadt holdfény nagyítja a meredeket, s a vak sötétség befedi az ormos fagyökeret és éles követ. Az egen fellegek úsznak, ellátolozva a holdat, megezüstözítelve áhala, szétfosztva a szelektől, s megint összezsofolva. Mindig zavarosabb a láthatár. Már a késő éjt sejtetik a csillag-képlettek s a kimerült, elfáradt vándor lassú lépései. Szerencséjére egy kanyarulatnál egész ablaksorból özőnlík a gyertyavilág élébe.*” I:7. [Kiemelés tőlem.]

⁴⁹ Ez utóbbi meglátást a regény hatástörténete is igazolni látszik. A *Könnymutatványosok legendájának* nyitánya strukturális és motívikus szempontból, illetve az elbeszélői pozíció és modalitás tekintetében finoman „rájátszik” a *Zord idő* regénykezdetére. „*De tovább, járjuk a vidéket tovább!*” – hangzik el a Darvasi-regény elején, s ez az intertextuális nyom további analógiákra világít rá. A narrátor megidézte fiktív vándor (*Vegyük észbe hát az éhínségeket, melyek minden hazatérő vándornál otthonosabban járnak a vidéket*) „ugyanazt” a szimbolikus figurát testesíti meg, mint Keménynél: a múlt világába és a létezés kozmikus rendjébe, az idő előrehaladásába és örök körforgásába egyszerre betekintő „időutazót” (olvasót, regényíró), aki idősíkok, események, létkérdések rétegzettségében, egymást áthatásában találja magát az (írás), olvasás folyamatában. A *Könnymutatványosok* elején egymásra toluó képek (kifosztott, felperzselt falu; soha nem volt tájak; vízihullák tömege stb.) – bár nem alapoznak meg olyan allegorikus struktúrát, mint a *Zord idő* váromai –, kicsinyítő tükörként azonban előreutalnak a későbbi történetekre.

vasás allegorizációját: a szöveg a nyitókép „metaforikus ekvivalenciájának metonimikus egymásutánosságba történő kivetítése alapján szerveződik.”⁵⁰ A régi és az új vár kontrasztja, a lepusztult épületek nyomasztó hatása rávetül a nemzeti sorstragédiát elbeszélő történet egészére, s ezáltal az allegorikus struktúra kulcsfontosságú kezdő eleme lesz.

Walter Benjamin munkájának, *A német szomorújáték eredetének* egyik sokat citált fejezetében a *rom*, a *történelem* és az *allegória* képzeteihez kapcsolt jelentések sajátos összefüggésbe kerülnek egymással. Benjaminszintén az irodalmi toposzként megjelenő rom egyaránt megkérdőjelezni látszik a történelem kontinuitásába, illetve az allegória jelentésteremtő erejébe vetett hitet. A múlt jelírásával a természet arcára vésett történelemnek nevezi a barokk korabeli rom-allegória jelenségét Benjamin, aki szerint a romként megjelenített történelem, „ilyen formába öntve, nem egy örök élet processzusa, hanem inkább a fel nem tartóztatható hanyatlás folyamataként jelenik meg”.⁵¹ Rom és történelem allegorikus összekapcsolása tehát egy negatív történelmi víziót sejtet, de a rom képzete magára az allegorikus struktúrára is rávetül: „Az allegóriák azt a szerepet töltik be a gondolatok birodalmában, amit a tárgyak birodalmában a romok”⁵² – írja Benjamin, azt sugallva, hogy az allegória képtelen bármiféle stabil jelentés megfogalmazására és közvetítésére.⁵³ A benjamin teoretikus elgondolás alapján a *Zord idő* kezdő és záró képei mind a történelem negatív vízióját, mind az allegória csődjét jelképezik egyszerre: a káosz tapasztalatát állandósítják, amelynek az allegorikus üzenete sem lehet áttetsző, egyértelmű.

⁵⁰ FINEMAN, *i. m.*, 39.

⁵¹ Walter BENJAMIN, *A német szomorújáték eredete* = W. B., *Angelus Novus*, ford. Rajnai László, Bp., Magyar Helikon, 1980, 380.

⁵² *Uo.*

⁵³ Vö. Hillis MILLER, *The Two Allegories = Allegory, myth, symbol*, ed. MORTON W. Bloomfield, London, Harvard University Press, 1981, 365.

b) *Az irónia és a történelmi regény*

A kezdő jelenetsor történései kétségkívül egy jól körülhatárolt történelmi világba léptetik be az olvasót, és megalapozzák a szöveg allegorikus struktúráját, ám az idősíkok oszcillációja, valamint a rom képzetének többértelműsége egyben el is bizonytalanítja mind a reprezentáció, mind az allegorizáció műveleteit. A szöveg befogadója ezért állandóan az ottlét és kívülállás, az azonosulás és távolságtartás állapotában érezheti magát az olvasás különböző fázisaiban. Mindez az allegóriára emlékeztető, de lényegi vonásaitól alapvetően különböző strukturáló elv jelenlétére hívja fel a figyelmet, amely megbontja reprezentáció és allegorizáció egymást látszólag lefedő kölcsönviszonyát. Az irónia jelenségéről van szó, amely szinte valamennyi változatában áthatja a Kemény-féle történelmi regény szerveződését, jelentésképző mechanizmusait, valamint befogadását.

Az irónia köztudottan az egyik legleterheltebb irodalomtudományos terminus technikusok egyike: „A meghatározások nyelve, úgy tűnik, gondban van akkor, amikor az iróniáról van szó. [...] Egyszóval fölöttébb nehéz, mi több, lehetetlen az irónia definíció segítségével történő fogalmi megragadása.”⁵⁴ Az irónia fogalmának körülhatárolását persze legalább annyira nehezíti a meglévő definíciók sokasága is. Számos, egymástól részben eltérő értelmezés rendelhető hozzá, s egyszerre jelölhet – hogy csak a két szélsőséges és egyben leggyakrabban alkalmazott meghatározásra utaljak – trópust, retorikai alakzatot, valamint – a német romantika szellemi-gondolati hagyatéka révén – az adott szöveg egészére kiterjedő ismeretelméleti alapállást, világértelmezésbeli pozíciót. Ha eltekintünk azonban az iróniához a szélesebb olvasói köztudatban hozzátapadó képzetektől, például a gúny, a humor, a szarkazmus jelenségétől, vagy a becsapás, tetetés szókratészi minőségétől,⁵⁵ akkor mindkét szélsőséges felfo-

⁵⁴ Paul DE MAN, *Az irónia fogalma = Esztétikai ideológia*, ford. Katona Gábor, Bp., Janus Osiris, 2000, 177–178.

⁵⁵ Eleanor N. Hutchens például erre az alapképletre próbálja visszavezetni az irónia valamennyi közismert jelenségét. HUTCHENS, *The Identification of Irony*, ELH, 1960/4, 353–354.

gás tulajdonképpen visszavezethető egy közös alapképletre: „a mást mond, mint amit állít” quintilianusi tézise vagy a Schlegel-féle „permanens parabázis” iróniafogalma egyaránt az állítás, a gondolkodás, a szemlélet stb. identikusságának elbizonytalanításából nyeri jelentésképző potenciálját: értelmi képzeteket létrehozó mozgás zajlik állítás és visszavétel, kimondás és tagadás, azonosság és távolítás tendenciái között. Az irónia „mást mondásának” strukturális és hatásmechanizmusa abban különbözik az allegóriától, hogy míg az utóbbi felismerését és megértését általában segíti valamifajta közismert pretextus, vagy olvasói konszenzus, addig az előbbi esetében épp ezek hiányában vagy kérdésszerűségében rejlik a hatás lényegi vonása.

Az irónia jelenléte a történelmi regény létesülésének, poétikai rétegzettségének valamennyi szintjén kimutatható. „Azonosság” (a múlt rögzítésére irányuló reprezentációs törekvés) és „távolítás” (az identikusság elérésének lehetetlensége, különböző idősíkok állandó belépése stb.) közötti térben zajlik mind a múlt világának esztétikai konstruálása, mind a regénnyel és teremtett világával létesített irodalmi kommunikáció folyamata. Már a történelmi regény (és történetírói mű) alkotási mechanizmusa is az irónia – ironikus olvasás és értelmezés – kontextusában jelölhető ki. Hayden White szerint „a történésznek bizonyos mértékig ironikusan kell kezelnie a történeti forrásokat, feljegyzéseket, feltételeznie kell, hogy a dokumentumok mást jelentenek, mint amit mondanak, vagy mást mondanak, mint amit jelentenek, és neki valahogy különbséget kell tennie az elmondottak és jelentései között, különben nem volna értelme a történetírói tevékenységnek.”⁵⁶ A múlt közvetlen hozzáférhetlenségének tapasztalata, valamint a kétfajta diskurzus eltérő jellegének áthidalási szándéka vezette hasonló gondolatra jóval korábban Kemény Zsigmondot, aki éppen az emlékiratok, feljegyzések tényszerűen nem igazolható, sőt sokszor kifejezetten téves vagy elferdített állításaiban, a naplók, emlékiratok sorai

⁵⁶ Hayden WHITE, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1973, 375.

mögött olvasva vélte felfedezni a letűnt múlt visszaszerezhetetlen identikusságának legjellemzőbb nyomait.⁵⁷

A történelmi regények beszélője szintén eleve ironikus pozícióba kényszerül, az ironikus szubjektum egyfajta analogonjaként írható le. Tevékenyen részt vesz a reprezentált múlt sajátosságainak rögzítésében, az adott korabeli életvilág valóságillúziójának felkeltésében, ám értelemszerűen távolságot is tart, egyfelől az általa közvetített világ tendenciáitól, hiszen nem (lehet) része annak, másfelől a megcélzott befogadói jelentől, hiszen a saját korának bizonyos jellemzőivel való túl konkrét azonosulás megtörné a regény teremtette valóság illúzióját, és megnehezítené a történelmi olvasó helyzetét.

A szöveg poétikai rétegzettségében is hasonló mozgás figyelhető meg: referenciájának visszakereshetatlensége miatt a múlt-reprezentáció identikussága kérdésessé válik, igaz éppen identikusságának elbizonytalanodása, megtörése, a múltat reprezentáló jelrendszer jelöltjeinek szóródása, a különböző idősíkok belépése, az értelmi képzetek rétegzettsége motiválja a jelentésképződést. Mindez nyilvánvalóan az olvasás teljesítményéből adódik, s részben az olvasás függvénye az is, hogy a reprezentáció törésvonalain, a poétikai jelrendszer, a nyelv jelentésszorozó műveleteiben előálló értelmi képzeteket az allegorézis lehatárolható, zártabb keretében igyekszünk rögzíteni, vagy az elválás, távolítás ironizáló jelenségét a megképződő jelentésekre is kiterjesztjük, és így bármiféle jelentés rögzíthetetlenségét posz-

⁵⁷ „Minden író, ki a szemé előtt történekről akarja a kíváncsi világot vagy az múkört értesíteni, a természetünktől elválhatlan hiúságnál fogva, éppen nem vágyik egyéniségét árnyékban tartani, éppen nem óhajt magának, pártfogoltjainak, előjáróinak, mecénásainak és vallásos vagy politikai felekezetének memől kisebb szerepet jutatni. Ő rendszerint az igazság rovására is kész lesz az érdekeket, melyekkel sorsa összeforrt, képviseltetni még a legcsekélyebb tények által is. [...] Tehát lehetetlen az emlékirónak – [...] – nagy dolgokat csekélyeknek nem kiáltatni, kicsinyeket részletességgel nem rajzolni és elbeszéléseiben vissza nem tükrözni a kor szellemét igazságtalanságaival, bornírozottságaival és szenvdélycskedéseivel együtt. A krónisták és emlékirók ezen hibái mind a regényírónak gyümölcsöznek. Ő így ezer részlet birtokába jut, melyet az előadó historikustól sohasem hallott volna meg, és észrevétlenül avattatik be a lefolyt századok szellemébe.” KEMÉNY, *Élet...*, i. m., 157, 158.

tuláljuk. Ebben az esetben a kései de Man iróniakoncepciójához jutunk el, aki szerint „az irónia a trópusok allegóriájának permanens parabázisa. A trópusok allegóriája saját narratív koherenciával, önálló rendszerszerűséggel rendelkezik, és az irónia ezt a koherenciát, ezt a rendszerűséget szakítja meg és bolygatja fel.”⁵⁸ Tényleg reális döntéslehetőségről, olvasói választásról van-e szó, vagy az irónia feltételezett működése minden egyes történelmi regény esetében elkerülhetetlenül felfüggeszti az értelemtulajdonítást? Az talán túlzottan leegyszerűsítő elméleti konzekvencia volna, ha mondjuk allegorikus és ironikus meghatározottságú történelmiregény-csoportokat különítenénk el, egyikbe a múltkonstrukció jelentésteremtő lehetőségében bízó, a másikba az ezeket elvető regényeket sorolva. A két művelet érzésem szerint minden történelmi regényben érvényesül valamilyen formában, illetve, hogy pontosabban fogalmazzak, a történelmi regény jellegadó eljárásai több tekintetben analógnak mutatkoznak az allegorizáció és az irónia jelenségével, természetesen más és más aspektusokat hozva felszínre az egyes művek vonatkozásában.

II. 2. Nemzeti sorskérdések – „iróniában elbeszélve”

Az irónia Kemény szövegei, főként a *Zord idő* esetében nem a múltreprezentáció hitelességének megkérdőjelezésére, vagy a lehetséges allegorikus jelentések felfüggesztésére irányul: jelenléte megteremti a reprezentáció és a múltközvetítés keretfeltételeit, és egyben lehetővé teszi az allegorikus jelentésképződés időbeli kiterjesztését.

⁵⁸ DE MAN, *Az irónia ...*, i. m., 196–197.

a) A retorikai értelemben vett irónia nyomai a szövegben

A *Zord idő* több olyan poétikai művelete is igazolni látszik az eddig elmondottakat, amely ilyen vagy olyan értelemben az irónia bevett fogalmainak hatáskörébe utalható. Bár látszólag elmentéses a történelmi és egyéni válságszituációk modellálásának elsődleges szándékával, vagy éppen a narrátor gyakori szentenciázó, bölcselkedő megszólalásaival, mégis a Kemény-regények olvasásakor gyakorta tapasztalhatjuk az elbeszélői megnyilatkozások – *retorikai értelemben vett – ironikus jellegét*. Deákék feltűnően ironikus beállítása nemcsak együgyű magatartásuk, időből kiesettségük jellemzésére szolgál, hanem a múlt világával szemben eleve távolságtartó pozícióba helyezi a befogadót. Hasonló szerephez jut a második könyv nyitó fejezete: a halottak ezreitől övezett, az ostrom alól éppen felszabadult budai várba az udvari személyzet (udvarmesternő, udvarhölgyek, szakács) kicsinyes gondjain keresztül nyerünk betekintést: a hétköznapiság és a súlyos történelmi szituáció ironikus kontrasztjában látjuk először a „nagypolitika” eseményeit. Az irónia természetesen nem veszi vissza a Budán játszódó történetek, az egész ország sorsát befolyásoló tragikus események komolyságát, ugyanakkor jelenléte arra is nyomatékosan felhívja a figyelmet, hogy a regényben alapvetően irodalmi konvenciórendszer működéséről van szó, amely minden lehetőséget igyekszik kiaknázni a múlt hiteles reprezentációja és a különböző jelentések létrehozása érdekében. A jelölők ironikus mozgása teremti meg annak a lehetőségét, hogy az olvasó azonosuljon, behelyezkedjen a teremtett világba, ám kellő távolságot is tartson tőle, s nyomon kövesse a szöveg intencióit.

b) Romantikus és tragikus irónia

A retorikai alakzat értelmében kezelt irónia mellett az ismeretelméleti és ontológiai aspektusokat tartalmazó *romantikus irónia* jelenléte is felfedezhető a szöveg kompozicionális szerveződésében, jelentésképző mechanizmusában és létértelmező érde-

keltségében. A romantikus irónia elméleti alapjait és a 19. századi magyar irodalmi applikációját monográfiában tárgyaló Z. Kovács Zoltán a Schlegel-féle iróniafogalom kettős arculatára figyelmeztet: „a schlegeli irónia egyszerre rendelkezik egy humoros és egy önfelzárkózó, a reflexiót folyton újratermelő karakterrel. A *humoros*, a progressziót dialektikus, célhoz vezető folyamatként kezelő oldala mint eszközt mutatja meg az iróniát, míg az önreflexió hatványozásának veszélyeivel fenyegető, [...] az irónia iróniájához vezető oldal – Schlegel terminológiájához hű maradva – a *groteszk* és *arabeszk* fogalmaival írható le.”⁵⁹ A *Zord idő* történéseinek nagy része a káoszt mindig újratermelő történelmet viszi színre, az emberi létezés abszurd vízióját kelti életre – a romantikus irónia groteszk látásmódjának szellemében. Ugyanakkor az emberi (és közösségi) végességtudat felmutatásának törekvésében jelen van a végességben megmutatkozó végtelen igazolásának szándéka is, tehát a romantikus irónia „humoros” oldala.⁶⁰ Másképpen fogalmazva: a *Zord idő*ben – akárcsak Kemény többi történelmi regényében – egyaránt benne rejlik a rendaffirmáció igénye és bármiféle rendképzet rögzíthetlenségének posztulálása: a Kemény-szöveg tehát a romantikus irónia azon válfajával mutat leginkább rokonságot, amely az egymást kizáró jelenségek összeegyeztetésére törekszik.⁶¹

⁵⁹ Z. KOVÁCS Zoltán, „*Vanitatum Vanitas*» maga is a humor”. Az irónia (korlátozásának) változatai a magyar romantika irodalmában, Bp., 2002, 47–48 [kiemelés az eredetiben].

⁶⁰ A magyar irodalomban leginkább Kölcseynél megfigyelhető jelenségről van szó: „A *Vanitatum vanitas* szélsőséges tagadását annyiban tarthatjuk humorosnak, amennyiben a véges, múlandó világ minden összetevőjének – [...] – semmissé tétele, ha negatív módon is, de az örök, végtelen idealitás szféráját közvetíti.” Z. KOVÁCS, *i. m.*, 34.

⁶¹ „A romantikus irónia arra szolgáló jelenség, melynek segítségével a véges szubjektum saját korlátozottságából kovácsolhat erényt” (Z. KOVÁCS, *i. m.*, 176.), vagy a „romantikus irónia affirmálja az értékeket, miközben egy időben kétségessé is teszi azokat.” (SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Romantic Irony in Nineteenth-Century Hungarian Literature = Romantic Irony*, ed. Frederick GARBER, Bp., Akadémiai Kiadó, 1988, 222.)

A felsorolt jellegzetességek a *tragikus irónia* kontextusát is bevonják az értelmezésbe.⁶² Habár a tragikus irónia elméleti alapjai német gyökerekre vezethetők vissza (Adam Müller vetette fel először – 1804-ben – a dráma, a tragikum és az irónia szoros egymásrautaltságának a kérdését, a teória részletesebb kibontása Solger nevéhez fűződik), ám igazi ismertségre angol nyelvterületen tett szert Connop Thirlwall Szophoklész-tanulmányára (1830) jóvoltából. Thirlwall felfogásában egymással látszólag összeegyeztethetetlen, ám elválaszthatatlanul összefonódó princípiumok (jó-rossz; isteni-démoni; élet-mulandóság) együttléte eredményezi az irodalmi szövegek tragikus iróniáját, legfőképpen a tragédiákban.⁶³ Az egymást átható szélsőségek gyökere magának az emberi létnek és a történelemnek az alapmeghatározottságából eredeztethető: „[K]özelebb kerülünk fő témánkhoz [a tragikus irónia meghatározásához], [...] ha figyelembe vesszük, hogy akárcsak minden ember által létrehozott dolog alá van vetve a pusztulásnak, úgy, hasonló okból, a pusztulás pillanata egyben kezdete is egy magasabbrendű állapotnak.”⁶⁴ Thirlwall szerint minden tragédia drámai szituációja, s egyszersmind a tragikum alapkaraktere is ironikus jellegű:

„A tragédiák konfliktusait az teszi érdekessé, hogy a jó és az igaz egyik oldalon sem fedezhető fel kizárólagos egyértelműséggel, mint ahogy egyik oldalon sincs tisztességtelen törekvés,

⁶² Olyannyira, hogy a tragikus irónia kategóriájával a Kemény-recepcióban is találkozhatunk. Beöthy Zsolt a Kemény-regények tragikus jelenségeit lényegében azonosítja a tragikus irónia Solger-féle meghatározásával. („Kemény Zsigmond tragikai meséi is mind több-kevésbé az ironikus fölfogás kifejezései.” BEÖTHY Zsolt, *A tragikum*, Bp., Franklin, 1885, 519.) A *Zord idő* Turgovicsának sorsalakulását tárgyaló Sötér szintén bevezeti a tragikus irónia fogalmát, bár nem tisztázza a fogalomhasználat elméleti hátterét. Sötér egyrészt a bűn-bűnhődés aránytalanságában, másrészt pedig a hétköznapi hős – a vártnál erőteljesebb hatást előidéző – tragikus bukásával azonosítja a jelenséget. SÖTÉR, *i. m.*, 538–540.

⁶³ Tanulmányában Thirlwall az irónia négy változatát különbözteti meg: a tragikus irónián kívül az irónia szóbeli (*verbal irony*), dialektikus (*dialectic irony*) és gyakorlati (*practical irony*) verzióit határozza meg röviden. Vö. Connop THIRLWALL, *On the Irony of Sophocles* [1830] = C. T., *Essays, Speeches and Sermons*, ed. J. J. Stewart PEROWNE, London, Richard Bentley & Son, 1880, 1–8.

⁶⁴ *Uo.*, 7.

vagy mérhetetlen szellemi ostobaság. Mindkét fél világos szándékokkal bír, melyeket tetszetős érvekkel támaszt alá, habár előítéletük és szenvedélyük annyira elvakítja őket, hogy képtelenek elismerni ellenfelük nézőpontjának, igazságának a jogosságát. [...] Akkor jön létre a legintenzívebb [olvasói] érdeklődés, amikor elkerülhetetlen körülmények között kerülnek jellemeik, motivációik, és elvek ellenséges összeütközésbe, melyben a jó és a gonosz olyan elválaszthatatlanul összekeveredik mindkét oldalon, hogy kénytelenek vagyunk egyenlő mértékben megosztani szimpátiánkat mindkét fél irányába, miközben azt is világosan látjuk, hogy nincs földi erő, mely összebékíthetné őket.”⁶⁵

Tragikum és irónia esztétikai minőségei tehát csak látszólag állnak egymástól távol, s a Thirlwall által felvillantott ironikus tendencia – az összeegyeztethetetlen elemek együttléte – a tragikus struktúra más pontjain is tetten érhető. „Az irónia működése nyilvánvalóvá válik a tragédiában” – írja az irónia történeti változatait ismertető Ernst Behler –, „amikor a főhős, elvértve a realitás igényeit, öntudatlan vétséget rejtő elbizakodottságában magabiztos nyilatkozatot tesz, amely az éber közönség számára ironikusan hat”.⁶⁶ Szintén ironikus jellegű kontraszt jelentkezik a tragikus hős bukásában, halálában megnyilatkozó rettenet, illetve a katarzis kiengesztelő, rendaffirmáló hatáselemei között is: a létezés irracionálitása és otthonosságtudata egyszerre mutatkozhat meg a tragikum élményében.

A *Zord idő* múltreprezentációjában kiemelkedő szerepet kap a történelem abszurd logikája, a mulandóság általános természeti

⁶⁵ *Uo.*, 8. Például az *Oidipusz királyban* „a költő iróniájának a fő témája a jó (az isteni) megnyilatkozása és a gonosz realitása közötti ellentét bemutatása”. *Uo.*, 19.

⁶⁶ Ernst BEHLER, *The Theory of Irony in German Romanticism = Romantic Irony*, i. m., 46. Vö. Northrop FRYE, *A kritika anatómiája*, ford. Szili József, Bp., Helikon, 1998, 40–41. Hasonló érveket hoz a (Solger felfogásából kiinduló) Beöthy Zsolt is a tragikus irónia jellemzésekor. „Mint az irónia általában, ez is látszatnak és valónak bizonyos ellentétén alapul; [...] Azonban a tragikai iróniának leghathatósabb képét azokban a hősökben találjuk, kik, ellenkezőleg Goethe Mefisztójával, jót akarnak és rosszat mívelnek. [...] A tragikai irónia nyilatkozik a katasztrófa hirtelenségében is.” BEÖTHY, i. m., 517, 519, 522.

meghatározottsága, valamint a nemzeti közösség alapjait megrengető káosz képzete – anélkül, hogy a teljes nihil állapotát posztulálná a regény, és ne vetné fel a nemzeti teleológia létjogosultságát, illetve a személyes sorsalakulás értelmességébe vetett hit lehetőségét.

c) Világtörténeti irónia: a regény történetfilozófiai aspektusai

Ez az állítás egy olyan szerző iróniakoncepciójának megidézésével támasztható alá, aki alapvetően idegenkedett az irónia korábban tárgyalt változataitól, főképp a Schlegel-féle iróniafelfogást bírálva élesen különböző munkáiban. Hegel jó néhány alkalommal tesz kísérletet arra, hogy az irónia fogalmát filozófiai-esztétikai rendszerének kontextusában meghatározza. A szakirodalom *világtörténeti iróniaként* (isteni iróniaként) tartja számon a nevéhez köthető markáns iróniaértelmezést,⁶⁷ amely tulajdonképpen történetfilozófiai koncepciójának egyik alappilléreként szolgál az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* c. munkájában. Hegel szerint a világot irányító abszolút szellem az „ész cselét” alkalmazza a történelem alakulásában: kihasználja és a maga javára fordítja a történelmet formáló nagy alakok szenvedélyeit, egyéni törekvéseit, ezért a változás, a fejlődés csak látszólag tulajdonítható a nagy emberek tetteinek vagy tömegmozgalmaknak, valójában egy felsőbb akarat, az abszolút szellem szándékaként valósul meg.⁶⁸ A történelem végső alakulása és értelme független az egyén akaratától, már csak azért is, mert minden – a történeti létezés egy bizonyos szakaszában élő – ember csak egy töredékét tekintheti át a folyamatoknak, a történelem egészére, a benne munkálkodó erők lényegére nincs rálátása.

Történelmi regény és történetfilozófia viszonyának kérdése gyakorta felvetődik a műfaj poétikáját értelmező elméleti munkákban: arról ugyan megoszlanak a vélemények, hogy milyen mértékben és relevanciával képes a regény a történetfilozófiából

⁶⁷ Vö. BEHLER, *i. m.*, 17, 76–77.

⁶⁸ Vö. HEGEL, *i. m.*, 24–25, 77.

ismert problémák exponálására, az azonban vitathatatlan, hogy a történettudományos munkákhoz hasonlóan, minden történeti tárgyú szépirodalmi szöveg akarva-akaratlan felvet történetfilozófiai kérdéseket, vagy megszólítható a történetfilozófia perspektívájából.⁶⁹ Bizonyos szövegek inkább, míg más írások kevésbé igénylik az ilyen típusú megközelítést: az *Özvegy és leánya* és *A rajongók* véleményem szerint az utóbbi, míg a nemzeti sorskérdéseket felvető *Zord idő* az előbbi kategóriába sorolható. A nemzeti lét tragikumának olyasfajta elbeszélése, amely nemcsak a konkrét történeti eseménynek állít emléket, hanem allegorikus értelemben több történeti korszak közösségi-nemzeti állapotára rávetül, óhatatlanul a történelem értelmének, egyéni és nemzeti sors összefüggésének problémáival, a nemzeti teleológia kérdésével szembesíti olvasóját.

Hegel koncepciójának bevonását több szempontból is indokoltá teszi Kemény regénye. Egyfelől, mint koherens és jól áttekinthető szisztéma megfelelő viszonyítási alapot biztosít a *Zord idő* szövegében felvetődő történetfilozófiai kérdések kibontásához, másfelől pedig néhány szembetűnő szövegközi párhuzam – leginkább Izabella egyik helyzetértékelő mondata⁷⁰ – motiválja a Hegel-kontextus megnyitását.

Kemény viszonyulása Hegel történetfilozófiai koncepciójához elméleti megjegyzései alapján nagy vonalakban körvonalazható.

⁶⁹ A történelmi regény elméletét tárgyaló írások közül elsősorban Borbély István és Pomogáts Béla munkája hangsúlyozza a műfajhoz sorolható művek kitüntetett történetfilozófiai aspektusait. BORBÉLY István, *A történelmi regényről*, Erdélyi Irodalmi Szemle, 1924, 20.; POMOGÁTS Béla, *Történelmi regény és korszerűség*, *Tiszatáj*, 1967/5, 500. A posztmodern történelmi regényről értekező Bényei Tamás is hangsúlyozza, hogy „minden történelmi regény burkolt módon nemcsak regényelméletet, hanem történelemfilozófiát, történelemszemléletet is hordoz magában.” BÉNYEI Tamás, *Történelem és emlékezet a kortárs történelmi regényben*, *Alföld*, 2005/3, 40.

⁷⁰ „Mindnyájan hibáztunk, s hogy kinek volt a tévedése veszélyesebb, azt csak az eredmények kifejlődése után fogja a részlehetetlen történetírás eldönteni. Egyébiránt úgy hiszem, hogy olykor a dolgok erősebbek, mint az egyének, s ennél fogva feloldozzák a vád alól azt, ki bűnösnek, s megfosztják a babértól azt, ki dicsőnek képzelte magát.” II./214. [Kiemelés tőlem.] Izabella mondatai azért is fontosak, mert a történettudományos beszédmódot imitáló elbeszélő ítéletét írja felül, aki kizárólag a személyes politikai tévedések kontextusában igyekszik értelmezni a történéseket.

Macaulay-esszejében határozottan bírálja a filozófiai téziseken alapuló történetírást, mely „valamelyik filozófiai rendszer bálványzója”: „*Modern* szempontokból ítéltetett meg a múlt; a tények közé önkényes kapcsok illesztettek; az események összefüggése csinálttá lőn, a világszellem, mint egy nagy vonógőzöny, teménytelen sok oly terűt cepelt maga után, melyet nem a gondviselés, hanem csak a literátor horgolt hozzá.”⁷¹ Bár Kemény konkrétan a felvilágosodás filozofikus világtörténeteivel polemizál, a világszellem kategóriájának többszöri említése gyaníthatóan a hegeli történetfilozófiával szembeni rejtett vitára is utal. Később azonban – az általa preferált egyénítő, narratív történetírói modell túltengéseit bírálva – már éppen az egyén szerepének túlhangsúlyozását nehezményezi, és ezt az „intéző világszellem megrablásának” tekinti.⁷²

Hasonló kettősséget sugallnak a *Zord idő* történetfilozófiai aspektusai.⁷³ A hegeli koncepció ironikus része, az „ész cselé”-nek mechanizmusa, tehát az egyéni akaratok és cselekedetek hatókörének viszonylagossága jól kirajzolódik az események alakulásában. Martinuzzi átfogó politikafilozófiája és fő célkitűzése („Szent István koronáját egy fő alatt egyesíteni”) két véglet – török vagy Habsburg-barátság – között ingadozik, anélkül hogy valójában uralni tudná az események menetét: a történések mindenkori utólagosságában konstruálja éppen aktuális reálpolitikáját. Amorális magatartása nemcsak machiavelliánus, de hege-

⁷¹ KEMÉNY Zsigmond, *Anglia története II. Jakab trónralépte után* [1853] = K. Zs., *Élet és ...*, i. m., 313, 314 [kiemelés az eredetiben].

⁷² „Igaz, miként a jellemeket rajzoló, az egyénítő történész két nagy hibát követhet el. Egyiket, hogy igen sokat rakhat az egyénire, és igen keveset tulajdoníthat az egyeteminek, s ez a valódi história meghamisítása s az intéző világszellem megrablása [...]” *Uo.*, 315.

⁷³ Akárcsak Kemény publicisztikai írásai, melyek történetfilozófiai tanulságait Gyapay László összegzi: a gondviselés fogalmának „használatával Kemény elismeri a világ teleologikus jellegét, bár ennek megnyilvánulása számára ellentmondásokkal terhelt és kiismerhetetlen. [...] [A] gondviselésbe vetett hitből származik Kemény azon nézete, hogy történelmi távlatból szemlélve az eseményeket, a dolgok rendjéből az ember és az emberi viszonyok tőkéletesedése következik még akkor is, ha az események láncolatában az egyén boldogsága sokszor megsemmisül.” GYAPAY László, *Kemény Zsigmond társadalomszemlélete*, ItK, 1990, 226.

li alapokon is értelmezhető: a dolgokat irányító felsőbb akarat számára mindegy, etikai, vallásos normákkal összeegyeztethető-e a cselekvés jellege, morális magatartást követ-e vagy sem a cselekvő személy. A konszenzusos normákhoz igazodó történeti figura tettei csak az utókor számára jelentenek értékesebb magatartást. A „talpig becsületes, s a rajongás határáig vallásos érzésű” Werbőczy például következetesen az etikai és vallásos normák alapján cselekszik, de az „isteni ironia” éppen a normákhoz történő ragaszkodásával ró ki rá negatív szerepet a nemzeti sorstragédia alakulásában: egészen haláláig azt hiszi, hogy a törvénykönyve alapján rögzített társadalmi, etikai rend és annak világnézeti alapjai – legalábbis lényegüket tekintve – örökéletűek és megváltozhatatlanok.

Az események alakulásának történetfilozófiai értelmezhetősége azt is láthatóvá teszi, mennyire más szinten helyezkedik el Martinuzzi és Werbőczy, valamint Izabella és Frangepán szövege. Míg az első kettő tevékeny „eszköze” az isteni ironiának, addig a két utóbbi szereplő inkább rögzíti, értelmezi annak a működését. Frangepán az adott történeti helyzet összefüggéseit a saját jelenén túlmutató „felsőbb nézőpont” logikája alapján vázolja fel, akárcsak Izabella, aki a zárófejezetben jósolja meg a jövő alakulását: Martinuzzi halálának megsejtése, a jövőbeni Magyarország víziója már nemcsak az események utólagosságának nézőpontját foglalja magában (amit már említettem Izabella idősíkokat egybejárszó, narrátori nézőponthoz közel kerülő szerepének tárgyalásakor), de egy történelmet irányító felsőbb akarat nézőpontját is.

No de körvonalazható-e valójában valamilyen felsőbb akarat, értelemadó elv működése, jelenléte az események alakulásában? A filozófiai-értelmező diskurzus argumentációját nélkülöző szövegről lévén szó, eleve nehezen adható egyértelmű válasz, hiszen az erősen függ a szubjektív olvasói döntéstől. Az azonban bizonyos, hogy a Kemény-szöveg konstruálta világ transzcendens tételezettségének ezen a ponton el kell szakadnia a hegeli koncepciótól. Az abszolút szellem következetes kibontakozását rögzítő teória nemcsak túlzott sematikussága miatt nem helyezhető át az epikai imagináció közegébe. A hegeli abszolút ész csele, a

némileg profanizált keresztény gondviselő istenség iróniája ugyanúgy nincs tekintettel az egyes nemzetek, „népszellem” léteire, mint a történeti cselekvők egyéni szándékaira, szenvedélyeire. Egy nép sorsa pusztán eszköz, és nem végső cél az abszolút szellem kezében, míg a történelem értelmének keresése Kemény szövegében egy nemzet létének keretein belül vetődik fel. Így kétszeresen is nehéz áthidalnia a szöveg történetfilozófiai gondolatiságának azt a hatalmas űrt, hasadást, ami a történelemnek – Hegel által is lépten-nyomon hangsúlyozott – káosz, szenvedés, gonosz uralta képe, s mindezt valamifajta értelemmel, végső céllal ellátó elv között nyílik. A *Zord idő* cselekménymenetét a rettenet uralja, a történelem mint vágóhíd hegeli metaforája⁷⁴ pedig érzékletes képet kap a foglyok brutális legyilkolásának jelenetében, vagy Elemér és Barnabás családjának kiirtásában. A regény egészében a káosz kilátástalanságának élménye a meghatározó, s ha feltételezzük is a szöveg intenciói alapján valamifajta metafizikai elv befolyását az egyes emberi, illetve a közösségi-nemzeti sors alakulására, akkor az a regény történéseiben javarészt csak a romboló arcát mutatja. A kérdést különösen kielezi a *Zord idő* zárófejezete.

A tíz évvel a történet ideje után játszódó epilógus gerincét Izabella és Dora párbeszéde alkotja: a két női sors tükrében öszszegződnek a két meghatározó történetyszál konzekvenciái. Izabella emblemikus-szimbolikus funkciója ebben a rövid részben mutatkozik meg igazán: mondatait egyaránt érthetjük személyes múltjának, illetve a nemzet sorsalakulásának értelmezéseként. Izabella megnyilatkozásai azt sejtetik, hogy valamifajta felsőbb erő jelenlétét feltételezi a történelem menetében, az emberi létezés alakításában, ám munkálkodásának megtapasztalhatósága, lényegének leírása már jóval nehezebbnek mutatkozik számára. Éppen ezért talán kevésbé meglepő, hogy mennyire felcserélhetők a felsőbb hatalom konkrét megnevezései Izabella

⁷⁴ „De ha a történelmet annak a vágóhídnak tekintjük is, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok bölcsességét és az egyének erényét, a gondolatban felvetődik a kérdés: kinek, mely célnak hozták e roppant nagy áldozatot.” Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Bp., Akadémiai Kiadó, 1979, 57.

beszédében. Hol a determináció képzetét sugalló végzetről, hol a gondviselő istenképzetről, hol pedig a szerencse – mindkét transzcendens létező abszolút érvényét relativizáló – forgandóságáról beszél, elbizonytalanítva a felsőbb hatalom kontúrjait, így létének feltétlen bizonyosságát is.⁷⁵ A látszólagos következetlenség több interpretációs séma segítségével oldható fel: utalhat egyfelől a felsőbb hatalom akaratának emberi kifürkészhetetlenségére, Isten világot emanáló akaratának, történelmet átszövő „narratívájának” lineáris-kauzális logikai rendet nélkülöző voltára, másfelől pedig azt sejteti, hogy az emberi perspektívából így tárulkozik fel a világ, amelyben a véletlen profanitásának elismerése ugyanolyan adekvát értelmezés lehet,⁷⁶ mint a tevékeny gondviselő kéz feltételezése az események alakulása mögött.

Ugyanakkor – s itt a jelentős eltérés Hegel rendszerétől – a felsőbb értelemadó elv kontúrtalanságában a történelem, az emberi létezés teljes értelmetlenségének és célnélküliségének lehetősége is bennefoglaltatik: a történelem ironikussága kiírja Hegel ironikus istenét is a dolgok mögöttéséből. Ez utóbbi értelmezés létjogosultságát erősíti fel Hillis Miller allegóriaértelmezésének egyik – éppen Hegel felfogásával polemizáló és Benjamin korábban idézett interpretációját alkalmazó – passzusa. Hegel

⁷⁵ „Áhítatosságát befejezve, kivonta tokjából törét, s a hársba, mely hűves árnyával körülfogá, bevécste nevét, e szavakkal együtt: sic fata volunt. (Igy akarja a végzet.)” III/291; „Ki merné állítani, hogy a trónok nincsenek a gondviselés különös oltalma alatt, s hogy azon lépcső, melyről a bitórlók lelökik a törvényes uralkodót, oda többé vissza nem vezethet?” III/292; „A szerencse kereke forog, s vigyázzanak, nehogy küllői közé bukva, ők töressenek össze.” III/298; „Mindenesetre – szólt – csodálatos játékokat üzött velem a sors.” III/298; „Dora, csodálatosak az isteni gondviselés titkai.” III/309 [kiemelések tőlem].

Elgondolkodtató, hogy korábban Barnabás egyik elbeszélt monológjában keverednek hasonló módon a metafizikai jelölők: „Bizonyos nagy összcscsküvést vélt maga ellen forraltatni, melyben részes – ismerősein és a hazán kívül – a véletlen, a vakeset, a szerencse, a gondviselés, s minden erő és hatás, mely a szabad akaratot korlátolja, s kívül fekszik magán az egyénen.” I/108.

⁷⁶ „A véletlen, az önkényes, a szeszélyből eredett, mint a rendszerhez nem tartozó anyag, száműzeték. Pedig akárhogy okoskodjanak a bölcsök, a történelemben szerepe van mindezeknek.” KEMÉNY, *Anglia ... , i. m.*, 314.

„teóriájában a természet, a történelem és a műalkotás az örök élet folyamatának megtestesülései. Dialektikusan és harmonikusan kiegészítve egymást mozognak egyre jobban és jobban a cél felé, ahol teljesen szellemivé válnak, megszűnnek és megdicsőülnek a végső értelem beteljesedésében.” Benjamin „elméletében a természetnek, a történelemnek és a műalkotásnak nincs ilyesféle teleologikus, szellemi mozgása. Sokkal inkább a feltart-hatatlan pusztulás felé haladnak. A természet, a történelem és a műalkotás pusztán lélek nélküli test, holttest, úgymond, ahogy egy lerombolt épület pusztá kőrakássá válik, minden utalás nélkül a valamikori formára, egységre, és mintha a leromboltságban az mutatkozna meg, ami titkosan végig benne rejtett.”⁷⁷ Az allegória tehát nem egyfajta végső értelem, rend posztulálójává, hanem a káosz, a nihil jelölőjévé is válhat.⁷⁸

*d) A nemzeti sors és identitás kérdései:
káosz és/vagy teleológia?*

A két végletes konzekvencia – értelmes célokat feltételező, illetve az örökös pusztulás nyomát magán hordó történelem és nemzeti-sors képze – azonban nem zárja ki feltétlenül egymást, s „összszehangolásukat” éppen a romantikus ironia létértelmezésbeli logikája teremti meg:⁷⁹ a végletek közötti feszültség, oda-vissza mozgás teszi átélhetővé a lét végességével, a történelem környelenségével való szembesülés tragikumát, és a mulandóságon túlmutató – inkább a hit-élmény megtapasztalhatóságába helye-

⁷⁷ MILLER, *i. m.*, 363.

⁷⁸ Némileg hasonló következtetésre jut Fineman az allegória működését és végső kibontakozását illetően: „A szöveg allegorikus strukturáltsága a jelentés ígértével kecsgett, amely azonban állandón elhalasztódik” – írja, és az eredetétől (pretextusától) való végzetes elválásztottságban, ezen eredet utáni örökös keresés – beteljesíthetetlen – vágyában látja az allegória felhajtóerejét. FINEMAN, *i. m.*, 44, 45.

⁷⁹ „Az ironia Schlegelnél, ahogy láttuk, nem a végtelen önazonos megjelenése a végesben, ahogy az a szimbólumban fennáll, hanem a végtelenre való egyfajta utalás, az eldönthetlenség tudatosítása, »megjelenítése« révén.” Z. KOVÁCS, *i. m.*, 56.

zett – transzcendens legitimaltságú létértelem érvényre jutásának pátoaszát.⁸⁰ A zárófejezet néhány retorikai megoldása kifejezetten hangsúlyozza a hit-elv relevanciáját: a személyes és közösségi sorscsapások elviselésének és túlélésének a reménye, a létbekapaszkodás gesztusa mutatkozik meg az utolsó fejezet többször ismételt versrészletében (Elemér dalában: „*Bútol az örömhez kis híd vezet át: // Elhagyva van aki elhagyja magát*”), illetve a zárómondatok sztoikus morált sugárzó szentenciájában, Izabella szavaiban: „*Sorsunknak engedelmeskedni vagyunk te remtve. Kövesse ki-ki vezércsillagát*”.

Hasonló következtetésre jutunk a fenséges schilleri kategóriájának értelmező bevonásával. Schiller *A fenségesről* című értekezésében az ember kettős antropológiai meghatározottságából: végtelen szabadságából és – a természetnek kiszolgáltatott – véges létéből indul ki. Az élet látszólagos harmóniáját állandóan megbontják a különböző természeti csapások, fenyegető elemek, melyet nem lehet az értelem elrendező hatalmával uralni: ugyanakkor az általuk felszabaduló (és a művészet által rögzíthető) fenséges egyszerre ébreszti rá az embert kettős meghatározottságára, de az emberi létezés ebben rejlő nagyságára is. A fenséges működésének demonstrálására Schiller a történelmet hozza fel példaként, melyben természeti és emberi erők küzdelmének, szabadság és végeesség, értelem és értelmetlenség, káosz és rend, végzet és szabad akarat feszültségének modellszerű terepét látja, s „a mindent leromboló és újra megteremtő és újra leromboló változás rettentően nagyszerű színjátéknak”⁸¹ tekinti. A démonikus, a fenyegető, az irracionális mögött azonban ott rejtőzik valami magasabb értelem, a káosz-élmény végsőkéig fokozásával a lét rejtett titkai tárulkozhatnak fel. Hasonló jelenség figyelhető meg a *Zord idő*ben: a borzalmak halmozása révén

⁸⁰ Gadamer allegória-meghatározása hasonló kettősségre utal: „Az allegória abból a teológiai szükségletből keletkezik, hogy a vallási hagyományból – eredetileg pedig Homéroszból – kiküszöböljék a megütköztetőt, és érvényes igazságokat ismerjenek fel mögötte.” Hans Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Bp., Gondolat, 1984, 71.

⁸¹ Friedrich SCHILLER, *A fenségesről = Válogatott esztétikai írásai*, ford. Székely Andorné, Bp., Magyar Helikon, 1960, 102.

érvényre jutó tragikus pátoszban végső soron – a fenséges dehumanizáló tendenciáit ellensúlyozó – kiengesztelés reménye is felsejlik.

Az elmondottak alapján reprezentációnak, allegorizációnak és iróniának a *Zord időben* érvényesülő különös viszonyában feltételezhetően benne rejlik egyfajta burkolt nemzeti teleológia, pozitív nemzeti jövőkép kimondásának a lehetősége is. A szöveg olvasója már egy jóval későbbi történelmi-nemzeti állapotban kódolja a regény múltkonstrukcióját, tehát tisztában van azzal, hogy az események nem vezettek a magyar nép megsemmisüléséhez, identitásának felszámolódásához: a két történelmi korszak között eltelt időből, az ott lezajlott események tanulságaira alapozhatja saját jövőjébe vetett bizalmát. Hasonló olvasói tapasztalat lehetősége minden történelmi olvasó számára adva van, mindössze kiegészül azzal a tudattal, hogy a magyarság nemcsak az ország három részre szakadását, a keleti kultúra fenyegetését élte túl, hanem '48–49 Kemény-korabeli traumáját, Trianon sokkját és a kommunista diktatúrát is.

* * *

Paul de Man Wordsworth egyik verséhez (*Előszó*) fűzött kommentárjában az allegória a mulandóság elfogadására és felülírására tett kísérletként jelenik meg:

„A természeti folyamatok [Wordsworth] számára azt példázák, amit Goethe *Dauer im Wechsel*-nek nevez, a változásban megmutatkozó maradandóságot, vagyis egy olyan metatemporális, mozdulatlan állapotról tanúskodnak, melynek lényegét a természet bizonyos külső formáit bomlasztó, nyilvánvaló változások érintetlenül hagyják. [...] A mozgásban megmutatkozó állandóság ilyesféle paradox kijelentései alkalmazhatók a természetre, a folyamatos változásoknak kitett énré azonban nem. Ez pedig kísértést jelent az én számára, hogy mintegy a természettől vegye kölcsön ezt az időbeli állandóságot, amely hiányzik önmagából, s olyan stratégiákat dolgozzon ki, melyek által a természetet úgy tudná az emberi szintre leszállítani, hogy továbbra

se hagyjon rajta nyomot »az idő megfoghatatlan érintése«. [...] *Az allegória dominanciája mindig összefügg egy temporális meghatározottságú sors lelepleződésével. Ez a lelepleződés egy olyan szubjektumban megy végbe, mely az idő hatalma elől a természeti világ időtlenségében keres menedéket.*”⁸²

Ha Kemény szövegére vetítjük az angol romantikus lírikus verséből levont de Man-i konzekvenciákat, láthatjuk, hogy az egyéni lét mulandósága és a természet állandó újjászületése közé a történelem idősíkjá íródik be, a szöveg allegorikus szintetiztségének köszönhetően pedig (részben) az egyéni lét mulandóságáról inkább a nemzeti-közösségi lét végső kérdéseire helyeződik át a hangsúly. Vajon a történelem esendőségével szembesülő, folyamatos változásnak kitett közösségi-nemzeti alkat fenntartható-e a természet megújuló rendjének analógiájára? Az allegória műveletei révén átfordítható-e a kaotikus és tragikus történelmi sorshelyzet reprezentációja egy pozitív nemzeti teleológia képzetébe?

A válasz, mint láthattuk, közel sem egyértelmű. A regény egy lehetséges tanulsága talán mégis az, hogy Kemény – az abszurd létvízió kiemelésével, az örök bomlás nyomatékos reprezentálásával együtt – bízott abban, hogy a természeti megújulás analógiájára a nemzeti megújulás lehetősége mindenkor adott marad. A történelem változékonyságában, ismétlődő rettenetében a közösségi lét fenntarthatóságának lehetőségét igyekszik sugallani Kemény szövege.

⁸² Paul de MAN, *A temporalitás retorikája = Az irodalom elméleti I.*, szerk. THOMKA Beáta, ford. Beck András, Pécs, Jelenkor, 1996, 17, 18, 30 [kiemelés tőlem].

Ács Gábor

NEMZETFELFOGÁS ÉS MAGYARSÁGKÉP KISS JÓZSEF KÖLTÉSZETÉBEN

I.

A hermeneutikai szövegértelmezés bizonyos esetekben nem nélkülözheti a szerző jelenlétét. Akár olyan formában, hogy értelmezi az olvasás „komplex interaktív stratégiáját”. Eco elképzeli azt az esetet, hogy Wordsworth versének jelöletlen sorát palackba rejtik, s midőn az ismeretlen, későbbi olvasó megtalálja és elolvassa, a költő személye nélkül nem értelmezheti helyesen. Hartmann elemzésében következetesen eltekintett „A poet could not but be gay” [A költő nem lehet más, mint vidám fickó] verssor olvasásától, jóllehet a szó a költő korában mókás, vidám fickót jelentett.¹

Akár pedig úgy, mint Gérard Genette-nél,² aki számunkra közelebbi értelmezéssel – az *onimia* (a szerzői név megjelenése) fogalmának bevezetésével – szemlélteti, hogy az *onimia* „a szöveg és a szövegen kívüli választóvonalán belül”, a paratextus egésze révén hozza létre a szöveg és a szerzői funkció kapcsolatát. Az olvasóra gyakorolt hatás a szerzői név által közölt ismeret³ révén olykor jól felismerhetően a paratextualitás módjaival

¹ Umberto ECO, *Between author and text = Interpretation and overinterpretation*, ed. Stefan COLLINI, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 67–68.

² Gérard GENETTE, *A szerzői név*, ford. Saly Noémi, *Helikon*, 1992/3–4, 523–535.

³ „Az *onimia* közvetett hatásai nem korlátozódnak az előzetes ismeretség eseteire – írja Genette, tanulmányunkban azonban éppen ezzel, a paratextusnak a szerzői névhez kapcsolódó biografikus kontextusával foglalkozunk. – Egy tökéletesen ismeretlen név a tiszta, »merev megjelölés«-túl, amelyről a logika tudásai szólnak, a szerző személyének megannyi különböző vonását jelezheti: gyakran a nemét, melynek határozott tematikus vonatkozása lehet, olykor a nemzetiségét vagy társadalmi hovatartozását...” . *Uo.*, 525.

előadott vagy főleg textuális úton (a tematikus és stilisztikai autonómia folytán) megjelenő határozott olvasói, értelmezői, valamint szövegértői szokásokat alakíthat ki. Mint majd láthatóvá válik, a tanulmány éppen azt az esetet vizsgálja, amikor az *onimia* nyomán kibontakozó paratextualitás nem tudja kialakítani a szöveg koherens tematikus és stilisztikai autonómiája által sem támogatott, s így teret nem nyerő szövegértési módokat. (A gondolatban implicit benne rejlik, hogy a paratextus hatására ilyenkor nem egyes művek, de egész életművek előtérbe kerülhetnek vagy háttérbe szorulhatnak.)

A recepció szempontjából nem mellékes, hogy a költő személye és költészete tárgya közötti kapcsolat narratívát hordozhat, már csak azért sem, mert olykor a költészet tárgya és kifejezése közti viszony irodalmon kívüli valóságrendszerre transzcendálhat. Maga a költő személye történelmi és antropológiai narratívára utalhat. (Még Farkas Gyula sem képes a „vér szerinti” magyar irodalom meghatározására,⁴ függetlenül attól, hogy Petőfit és Zrinyit sem zárja ki a magyar irodalomból. Már csak azért sem teheti, mert jeles személyüket illetően mint az irodalmi kánon oszlopairól eshetnék szó, hiszen önmagukban a történelmi-nemzeti narratíva meghatározó személyiségei is.) A holocaust után a nemzet meghatározására tett kísérletek közül ki kell zárni a születési-leszármazási alapon történő nemzethez tartozás felfogását. Természetesen itt nem a történelmi-leszármazási tudatra, a történelmi-családi narratívákra, az eredetmítoszokra és a történelemben vagy a kultúrában ősiséget hagyományozó antropológiai elbeszélésekre kell gondolnunk, hanem az olyan biológiai állapotokat rögzítő, álművészettudományos elemeket a társadalmi gyakorlatba emelő törekvésekre, amelyeknek megfelelően a szívbeteg, fogyatékos vagy mozgássérült már nem részesülhet

⁴ „Magyarnak nem csak a vérszerinti magyart tekintem, mert ilyen kritérium ingoványos talajra vezetnc, kitagadván egy Zrinyit, egy Petőfit a magyarság soraiból, hanem azt is, ki – bármely nevet viseljen is – már születésénél, környezetének nyelvénél, családi hagyományainál, műveltségénél és mindenekelőtt érzületénél fogva – magyarrá lett vagy ilyenné nevelődött”. FARKAS Gyula, *Az asszimiláció kora a magyar irodalomban, 1867–1914*, Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1938, 15.

a nemzettudat és a nemzeti lét megnyilvánulásaiából. Gondoljunk a Bibó István által is említett norvégiai árja-sokasítási kísérletekre, vagy arra a jól ismert igyekezetre, amikor árja jegyeket felmutató cseh és lengyel gyerekeket janicsár-germánosításnak tettek ki, mintha a biológiai-születési jegyek folytán eleve birtokosai lettek volna a kívánt nemzeti sajátosságoknak. A nemzet önmeghatározásában legalábbis kívánatos, hogy az ezekhez hasonlóan felfogható jegyeiktől mind önismeretében, mind sajátosságaiban elhatárolódjon. A nemzeti sajátosságok hordozóiról azonban jelenleg még nem határozható meg egyértelműen, hogy mennyiben nyelvi, kulturális, antropológiai jellegűek, ezért érezhető Bibó István – gyötrő őszintesége folytán esztétikai jelleget felmutató, szinte kegyetlen – tanulmányában némi bizonytalanság, amikor a 19. századi asszimiláció sikertelenségéről ír (jóllehet evvel az általános történeti tendenciát minősíti).⁵

Megkülönböztetve a szocializáció tudattalan, homályos és nehezen követhető alakzatait egyik oldalra állítja az „ösztönös, tudattalan, vagy azzá vált fizikai, temperamentumbeli és etnikai adottságokat és összetevőket”, míg a másokra a „közösségi élet magatartásformáit és értékmérőit”, vagyis a nemzeti értékrendszert, a történelmi-nemzeti önfelfogást, a nyelvet és a társadalom ötleírása nyomán kialakult csoportok saját tudatát és a köztük lévő kapcsolatot. Végül is, Bibó hol a nyelv elsajátítására, hol pedig a magyar temperamentum, szóhasználat és egyéb – úgy mond – „sallangjainak” „külsőségeire” szűkíti a zsidóság (akárcsak a tömeges magyarországi városi németiség) asszimilációját. Ha megvizsgáljuk e kettős meghatározottság megfogalmazását felfogásában, észrevehetjük, hogy az asszimiláció végeredményét illetően talán nem kapunk következetesen egyértelmű meg-

⁵ A sikertelenségen Bibó nem pusztán a városi németiség és a zsidóság elégtelen asszimilációját érti. Persze, azt is, de nem elsősorban, mivel itt arra gondol, hogy a nemzetiségi parasztság nagy tömegeit érintetlenül hagyta az asszimilációs törekvések, így a millenniumi magyar társadalom ünnepelte folyamat nem akadályozhatta meg a történelmi Magyarország szétesését. BIBÓ István, *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (A zsidó asszimiláció magyarországi feltételeinek hazugsága és ellentmondásai című fejezet)* = *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*, kiad. HANÁK Péter, Bp., 1984, Gondolat, 248–255.

állapításokat.⁶ Ha másképpen nem, azzal lehetne ezen a (látszólagos) ellentmondáson túllépni, ha megkülönböztetnénk – ahogy Bibó teszi – a közösségi és az egyéni asszimilációt. Vagyis, Bibó eredményeit esetünkre alkalmazva, a zsidóság általános asszimilációja mellett nem árt figyelmeztetni Kiss József egyéni, költői asszimilációjára, olykor ennek a közösségitől eltérő, azt meghaladó, vagy az általános irányt korrigáló vonulataira.

Bibó szerint „sallangos”, azaz külsőséges asszimiláció zajlott le – anélkül, hogy megkaphattuk volna a „sallangosnak” mint „külsődlegesnek” a meghatározását. Igazán akkor lennének nehez helyzetben, ha a fogalmi egymás mellé állítás szembenállásának elemzésébe még bevonnánk a Németh László-i – többek között a *Kisebbségben* benne foglalt – magyarság-fogalmak megértését is. Természetesen a zsidóság soha nem asszimilálódhatott egészen, mert el kellett volna fogadnia a zsidóságról kialakult előzetes tudás által meghatározott képet, aminek láthatóan megnyilvánuló formáiba mélyen belevegyült a kétségtelenül szembetűnő és eltérő nemzetkarakterológia, s ennek a szüntelen visszalépésekben történő megerősítése. Mindezt magától értetődő, tisztán önmagát magyarázó nyilvánvalóságában csupán a 19. században tudnánk vizsgálni. Egyes felfogások szerint a nyu-

⁶ A bekezdésben szereplő Bibó-idézetek: *uo.* 250, 251. Korábban e kettős felosztást részletesebben is körvonalazva ösztönösnek tekinti azokat a jellemzőket, „melyek részben születési, alkati eredetűek, részben etnikai, kulturális, nevelési jellegűek, de mindenképpen olyanok, melyeknek megnyilvánulásai *ösztönösek* vagy *ösztönösekké* váltak”, vagy amelyek a „temperamentumban, élettempóban, gesztusokban, kedélyben, humorban, zeneiségben, díszítő, ízlelő ösztönben, invencióban, munkatempóban” mutatkoznak meg (*uo.* 231.). Bibó elveti a „tősgyökeressé” válás követeleményét és az asszimiláció lehetőségét és kívánalmát az utóbbi sajátosságokban határozza meg, külön kiemelve, hogy „első helyen áll a *nyelv* felvétele”. Ennek ellenére a dualizmus-kori nyelvi magyarosodás német és zsidó asszimilációját illuzórikusnak ítéli. (*Uo.*, 248–249.) Mintha a nyelvi asszimilálódás nyelvi-kulturális folyamata is lehetne „sallangos”, külsődleges. A későbbiekben (*uo.*, 251–252) a zsidó asszimilációt a „*sallangos tősgyökeresség*” külsődleges elcsajátításával írja le, vagyis olyasmivel, aminek hasonítása eleve lehetetlen, hiszen mind az átadó, mind a befogadó lélek legbelső rejtekeiből táplálkozik. [Kiemelések az eredetiben.]

gatosok nemzedéke már az „asszimiláció utáni helyzetről” beszél.⁷

Kétségtelen, hogy a tudatos asszimilációs szándék a zsidóságról kialakult előzetes tudás által meghatározott kép jelentette akadályt is leküzdheti. A neológ zsidóság polgári életformájának védfalai mögül egyfajta ellenérzéssel és lenézéssel tekintett a hagyományhú ortodox zsidóságra – teoretikus nézőpontból pedig az elutasítást a haszidizmus „obszúrussá” bélyegzett eszmévilágával kibővítve – „galíciánereknek”, „pólisiaknak” nevezte őket. Mintegy olyasféle, egy bizonyos zsidó csoporttal szemben fennálló viszonyt alakított ki, mint aminővel esetleg érzése szerint találkozhatott. Sajátos előítélettel és olykor gyűlölettel viseltethetett bizonyos zsidó csoportok iránt – és a hangsúly itt azon van, hogy ez a csoport „zsidó”, s továbbadhatta az érzett gyűlöletet, „különbséget tehetett”, „megkülönböztethetett” bizonyos zsidó csoportokat. A nyugati világban, ahol nem történt meg az ortodox-neológ szakadás – mint amiképpen egyedülálló módon Magyarországon lezajlott – az asszimiláció nyomán olyan pszichikai állapot alakulhatott ki egyes személyeknél, amit némelyek „zsidó öngyűlölet” kifejezéssel illettek.

Vagyis a zsidó asszimiláció sikertelen volta valójában nem azon múlott, hogy a zsidóság e hasonulásra képtelennek bizonyult, hanem azon, hogy a zsidóságról alkotott kép, a maga kultúr-szimbolikus univerzálé mivoltában számottevően az asszimiláció időszakában nem változott meg és nem enyészett el, illetve nem változtatta meg előjelét. Ily módon a zsidókról alkotott képnek vagy előzetes tudásnak az asszimilálódó zsidóság általi visszautasítása önmagában kikerülhetetlen választás az elfogadás vagy el nem fogadás között, s mindig visszaveti a zsidókat az azonosulás, hasonulás útján. Ki lehet jelenteni, hogy az ilyen előzetes tudás, hosszú távon érvényes és korokon átívelően használatos kultúr-antropológiai szimbolikát jelent, amely egyedi és (Európában kétségtelenül) csak a zsidósággal kapcsolatban lelhető fel (függetlenül attól, hogy bebizonyosodik a zsidóságról alkotott kép kulturális-szimbolikus jellege).

⁷ MONOSTORI Imre, *A magyar zsidóság képe Németh László tanulmányai-ban, Hitel*, 2003:9, 104.

A kérdésfeltevést immár nem kerülgetve, inkább állítva: az európai kultúra tartalmaz egy hermeneutikai zsidóság-szimbólumot. Amikor Lyotard a körbejáró vizsgálatot kezdeményező kérdést megfogalmazza, így ír: „»a zsidók«: Nem óvatosságból, vagy jobb híján írom ily módon, hogy »a zsidók«. Kisbetűt használok, hogy jelezzem: nem egy népre gondolok. Többes számba teszem, hogy kifejezzem nem valamilyen politikai (Cionizmus), vallási (Judaizmus), vagy filozófiai (Zsidó filozófia) alakzat az a tárgy, amelyet a továbbiakban ezen a címen előadok. Az idézőjellet azért használok, hogy megakadályozzam ezeknek a »a zsidóknak« az összetévesztését a valódi Zsidókkal. Ami a legvalóságosabb a valódi Zsidók körül, az az, hogy – mindenesetre – Európa nem tudja, mit csináljon velük”.⁸ Számunkra itt a különbségtétel a fontos. Az, hogy milyen mértékben különbözik a metafora a reá vonatkoztatott „valóságtól”. A „másság” ebben az esetben ugyancsak (de általában is) használhatatlan kategória, hiszen hogyan lehetne „idegen” egy metafora az őt létrehozó kultúrától. Ez a zsidóság-fogalom, vagy – kontextualizálva – szimbólum a bibliai exegézis nyomán jött létre, ennek révén magán hordozza a részleteiben változó állandóság és a szakadatlan folytonosság jegyeit. Lyotard különbséget tesz a „zsidók” és a valódi *Zsidók* között. Anélkül, hogy valóban szövegbeli szimbólumként kezelve⁹ végig-

⁸ Jean-Francois LYOTARD, *Heidegger and „the jews”*, trans. Andreas MICHEL and Mark S. ROBERTS, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, 3. Lyotard az Elfelejtett és a Felejtő viszonyára helyezi a hangsúlyt az Emlékezet építményében és megpróbálja esztétikai párhuzamában Heidegger (Hegelt követő) „tévedését” végigkövetni a „fenséges” vizsgálatában. De hogy valóban nem a hermeneutikai zsidóság-szimbólumról értekezik, hanem arról „[...] ami Európában emlékeztet bennünket egészen a kezdetek óta, hogy »van« Elfelejtett”, azt még inkább megvilágítja a borítói összefoglaló egyszerűsítő magyarázata: „Lyotard már a kezdeteknél megalapozza az egész szöveg témáját azzal, hogy »a zsidókat« kisbetűvel, többes számban és idézőjellel írva megjeleníti a társadalomban a kívülállókat és nonkonformistákat: a művészeket, az anarchistákat, a feketéket, a hajléktalanokat, az arabokat stb. – és a zsidókat; mint idegen és veszélyes kiszakadtakat, a »másságot« reprezentálva, akiket ki kell metszeni a határtalanul fejlődő és beteljesülő nyugati álomból.” *Uo.*, 3.

⁹ Vagyis hangsúlyozottan a metatextusban létrejövő szimbólumként értelmezzük, hiszen azt állítjuk, hogy magát a szimbólum értelmezését a Biblia a maga módján tartalmazza. Igaz, mindez számunkra az exegézis révén vá-

értelmezzük – de Man retorikai tropológiája és oratóri funkciói szerint – a „zsidóság” allegorikus értelmét, inkább az irodalmi asszimilációban betöltött szerepét igyekszem, szinte címszavas tömörséggel, felvázolni.

A tisztaeszlári vérvád az addig szabályos kikeresztelkedési lázzal járó asszimilációt megakasztotta. Ahad Haam, zsidó gondolkodó szerint a vérvád olyan esemény, amely minden másnál inkább visszatéríti a zsidóságot a vallása felé, mivel olyasmit állít, aminek a zsidó vallás határozottan ellentmond.¹⁰ Kiss József ekkor írta *Az ár ellen* című versét, amelyet Kelet-Európa-szerte énekeltek és szavaltak a zsinagógákban. Hasonló hang szólal meg a korábbi *Új Ahasvér* versében és *Bolygó zsidó*¹¹ című zsen-géjében is.

lik értelmezhetővé, mint minden más, Istennel és Jézussal kapcsolatos fogalmaink. Hogy ez mennyire így van, azt az is bizonyítja, hogy a kereszténység a zsidóságtól öndeklarációjában Pál (*Rómaiakhoz*, 3:28 és *Galáciabeliekhez* 3:13) verseire hivatkozva határolta el magát. Újabbban, amikor a zsidóságról alkotott hermeneutikai kép szándéka szerint pozitívan változik általában Pál (*Rómaiakhoz*, 9–11) versére, illetve más helyekre hivatkoznak. Étienne Richer már az evangéliumokból is másféle értelmezést vesz figyelembe: *Aimer Israël, pourquoi* [magyarul: *Miért szeressem Izraelt?*, Nyolc Boldogság Katolikus Közösség, Homokkomárom, 1997]; nem is szólva a *Nostra Aetate*-ről. Lásd: MAJSAI Tamás, „*A Soá és a magyarországi katolikus katekézis*” = *Küzdelem az igazságért, Tanulmányok Randolph L. Braham 80. születésnapjára*, szerk. KARSAI László, MOLNÁR Judit, Bp., MAZSIHISZ, 2002.

¹⁰ „E vádaskodás az az egyedülálló eset, amelyben a reánk vonatkoztatott eszme széles körű elfogadása nem ébreszthet bennünk kétséget, vajon az egész világ tévedhet-e, miközben nekünk mégis igazunk van, mivel ez a vád önmagában is abszolút hazugságra alapozódik. Minden zsidó, aki zsidók között nőtt fel, vitathatatlan tényként tudatában van annak, hogy a zsidó népesség szétlétében és hosszában sem akadhatunk egyetlen olyan személynre, aki való-lási okokból emberi vért inná... »De – kérdezhetjük – lehetséges lenne-e az, hogy mindenki téved, és a zsidóknak igaza van?» Igen, ez lehetséges: a vérvád bizonyítja, hogy ez lehetséges.” Ahad HAAM, *Selected essays*, trans. and ed. by Leon SIMON, Cleveland, [1962], 203–204.

¹¹ A vers nem található meg Kiss József *Összegyűjtött verseiben* (kiad., jegyz. HEGEDŐS Mária, Bp., Argumentum, 2001, a továbbiakban: *ÖgyM.*). Közli: SCHEIBER Sándor, *Kiss József elfelejtett Bolygó zsidó verse*, *Új Élet*, 1957. máj. 2., 2. A zongorázó barát játékát a merengő költő hallgatja; az utolsó négy sor: „Ketten lestük a hangokat / S egynek arcán leng csak öröm, / Ágy felett a Krisztus képe, / Bolygó zsidó küszöbödön. / Pankota, Szept. 1. 1866.”

Annyit láthattunk, továbbgondolva a Lyotard által érintett jellemzőt, hogy a kereszténység önmeghatározása és a bibliamagyarázatok nyomán a kialakult európai zsidóság-szimbólum textuális jellegénél fogva, értelmezhetőségében nem tartalmazta azt a valóságra transzcendáló elemet, mely a szétszórásban élő zsidósággal, a pusztá névazonosság szintjén túl összekötötte volna. Az asszimilációt szorgalmazó zsidók számára a kulturális azonosulás ezzel a zsidó fikcióval való azonosulást kellett volna, hogy jelentsen. Ennek egyik megnyilvánulása a kikeresztelkedés. Az asszimiláció egyéni útján ez járható volt (akár Ballagi Mórra vagy másokra tekintünk), a kollektív úton azonban ez nehézségekbe ütközött. (Az egyidejűség és a tömegesség miatt a zsidó asszimiláció mindenkor személyes útja kollektív elhatározást, közösségi szándékot ébresztett.) A kiegyezés után számos zsidó a kikeresztelkedést választotta. Ez annyira általános volt, hogy Tolnai Lajos Kiss József *Új Ahasvér* (1875) című versében a következő három versszakot a kikeresztelkedés szándéka megnyilvánulásának tekinti.¹²

Apáim zordon örökét:	Kitépem, mely lelkembe forrt:
Az úzótt vad gyűlöletét	A vádat, bosszút és nyomort,
Maró könnyem sajtolja szét.	Mit senki még meg nem torolt!

Világgá elzüllött vérimet
 Megtagadom... leszek rideg,
 Hitetlen, kaján – de a tied.

A magyarságba kollektíven asszimilálódott népek esetében (a magyar történelemben beláthatóan datált szembetűnőségüknel fogva megemlíthetjük a jászokat, a kunokat és a székelyeket) ilyen előzetes tudással sem a magyarság részéről mint a nemzetkarakterológiai emlékezet megnyilvánulásával, sem pedig valamilyen kulturális univerzálé (mint a kereszténység zsidófelfogása) átvételének részeként nem találkozhatunk. A kunok úgy asszimilálódtak kollektíven, hogy pontosan nyomon követhető

¹² TOLNAI Lajos, *Kiss József, Irodalom*, 1887. febr. 24, 3.

csatlakozásuk (Kötöny kun király behívásával), és még magyar nyelvűségük sem volt kizárólagos igen sokáig. Dugonics András az *Etelkában* közzéteszi a különféle dialektusokban lejegyzett *kun Miatyánk* szövegét.¹³ A székelyek esetében, akiknek eredete egészen homályba vész, teljes és tökéletes (nyelvi, kulturális) asszimilációjuk után, némileg eltérő (de nem befogadhatatlan) nemzetkarakterológiájuk foszlányait és maradványait megőrizte a népi tudat, ha másként nem is, a székely viccek formájában. Különbözik pedig éppen olyan ősi és tősgyökeres, sőt heroikus maradandóságú magyar népelemnek tekintik, mint a jászokat és a kunokat.

Helyes lenne tehát ezek után a kollektív asszimilációtól megkülönböztetni a személyes, egyéni asszimilációt, ami Kiss József költői pályájának és életútjának vizsgálatakor azért is indokolt, mert számos esetben elénk tárulhat ennek, a költő esetében nyomatékos módon hangsúlyozott különbsége. (Gondolhatunk itt például pályájának olyan életrajzi jellegű eseményére, melynek során első irodalmi és szerkesztői sikerét követően hitközségi jegyzői hivatalt vállal Temesvárott, valamely fővárosi lapszerkesztői állás helyett. A tisztaeszlári vérvád idején, midőn megindul az *Egyenlőség* című zsidó hetilap, Kiss József már országos hírű költő, állástalan a fővárosban, ám csupán verseket közölnek tőle, a lap munkatársainak és szerkesztőinek névsorában nem találjuk. Ez időben biztosítótársasági hivatalnok. A millenium, valamint a kettős (magyar–kazár-zsidó) honfoglalás bővületében élő neológ-városi zsidóság „élő hagyományai” ellenében megírja a *Legendák a nagyapánról* című verses regényét, amelyben a bevándorló és – a sokak által – megvetett galiciánér bohém alakját állítja a középpontba költeménye főszereplőjének). Mivel az irodalmi territóriumon belül nem dönthetjük el, hogy történetileg milyen volt ez a 19. századi, „sikertelen” asszimiláció, meg kell vizsgálnunk, vajon azon költők és írók esetében, akik nem

¹³ DUGONICS András, *Etelka*, kiad., jegyz., utószó PENKE Olga, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002, 346–348, 118. jegyzet. Penke Olga a 118. jegyzet magyarázatánál idézi Mándoky Kongur István véleményét, aki szerint a *kun Miatyánk* eredetiségéhez nem fér kétség és kun nyelvemléknek tekinthető. *Uo.*, 446–448.

kifejezetten magyar nyelvű háttérből érkeztek, szövegszerűen kimutatva lehet-e szerepe az eltérő kultúrának, illetve jelent-e ez olyan kulturális hatást, ami megnehezítené ezeknek a szerzőknek a magyar irodalmi recepcióját.

A kulturális hatásoknak, illetve befolyásoknak nem csupán az ábrázolás hitelessége szempontjából lehet szerepe. A hermeneutikai-retorikai szövegolvasás mellett a szerzői funkciónak az ábrázolás – vagyis szűkebb értelemben a bizonyos csoportok tipikus képviselőinek szerepeltetésével kifejezett többletértelmet megjelenítő módú, valamint a lírai megszólítás és a tematika autonómiájából fakadó közösségi értelmezési lehetőséget hordozó, s jól behatárolható fogalmában vett *reprezentáció* – nézőpontja felőli érvényesítése újabb értelmezői lehetőségeket kínál. Az *ön-* és a *heteroreprezentáció*nak elsősorban a multikulturális olvasat csoport-irodalma meghatározásában (azaz hogyan ábrázolnak, *reprezentálnak* „egy fajt vagy egy bizonyos életformának elkötelezett kisebbségi csoportot – például homoszexuálisokat vagy transzvesztitákat (vagy nőket) – más népcsoportok, életformák képviselői, más fajokhoz tartozó írók, festők stb. (vagy a csoport tagjai)”) lehet jelentős kijelölő szerepe, ám ugyanakkor hozzájárulhat az irodalmi szöveg olvasatának további szubtilizációjához. Heller Ágnes – bár e megközelítésnek a nyelvi világ kijelölő meghatározása átfogó érvényességénél szűkebb, beható, behatárolható jelentőséget tulajdonít: „Az irodalom esetében a nyelvhasználat döntőbb a reprezentációnál [...] Önábrázolás vagy heteroreprezentáció? [...] Ez érdektelenül pedáns kérdés.” – e szempont érvényesítésével éppen a főhős – Nemecek – és Geréb „zsidótlanításában” látja Molnár Ferenc, *A Pál utcai fiúk* című regénye művészi kvalitásának megemelését, a „konfliktusok univerzális/egzisztenciális síkú mitologizálását”.¹⁴ Nem kétséges, hogy az önreprezentáció hiánya itt másképpen hat, mint a többi, Heller által e tanulmányban felhozott irodalmi példa esetében, és ez az értelmezési szempont csak nyomatékosabban

¹⁴ HELLER Ágnes, *Zsidótlanítás a magyar zsidó irodalomban = A határ és a határolt. Töprengések a magyar–zsidó irodalom létformáiról*, szerk. TÖRÖK Petra, Bp., 1997, 349–362. A bekezdésben szereplő idézetek: 349, 351, 360, 355.

hangsúlyozza a regény allegorikus síkjainak mitopoétikai elmélyítési lehetőségeit.¹⁵ (Heller Ágnes másik két értelmezésével kapcsolatban azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy Déry Tibor regénye – *A befejezetlen mondat* [1947] – zsidótlanítása éppen azt a közkeletű és a munkásmozgalomban széles körben elfogadott marxista tantételt igyekszik semlegesíteni, amely szerint a zsidók és a tőkészek között egyenlőségjel húzható. Lengyel Péter regényének – *Cseréptörés* [1978] – zsidótlanítása pedig a zsidóságról alkotott tudás jelentésének és jelenlétének értelmezését emeli ki egyfajta semleges közegben.) A szerzői funkció ilyen mérvű reflektorfénybe kerülése valóban lehetővé tenné, hogy a reprezentáció e meghatározásának segítségével egy sajátosabb magyar irodalmi vonulat, a zsidó magyar irodalom körvonalai megragadhatóbbá váljanak.¹⁶ A szerzői funkció ilyen irányú érvényesülése akár kijelölővé válhatna – és csakis akkor, ha a szerző személyének kötődései meghatároznák a reprezentáció milyenségét –, ám kérdéses, vajon mennyire átfogó érvénnyel. A tanulmány evvel nem foglalkozik.

Sajátosan behatárolva kérdésünket (anélkül tehát, hogy e tanulmányban mélyebben érintenénk Kiss Józsefnek a zsidósághoz való viszonyát, s csak vázlatosan az asszimiláló zsidó szerzők zsidósághoz való viszonyát általában) felvethetjük, vajon a

¹⁵ *A Pál utcai fiúk* (1907) elbeszélésfolyama természetszerűleg kínálja a 48-as szabadságharc allegorikus értelmezését, „zsidótlanítással” kialakított univerzalizmusa pedig tovább bővíti a regény jelentéstartományait, s a zsidó résztvétellel is megvívott 48-as szabadságharcban kialakult sorsközösségen alapuló magyar zsidó asszimiláció apoteózisává válik. (Maga a sorsközösség a holocausttal nem szűnt meg, csak átértékelődött, mint ahogy az asszimiláció sem lezárult folyamat.) A „zsidótlanítás” nem csupán Molnár Ferenc írói leleménye, hanem a kor konszenzuson alapuló felfogásának megfelelő reprezentációs módszer. Hasonlóval találkozhatunk Kóbor Tamás vagy Ambrus Zoltán elbeszélésciben.

¹⁶ Szalai Anna, amikor a reformkori próza zsidó tematikáját a zsidó szerzőkkel kapcsolatba hozva e magyar irodalmi vonulatról beszél, megjegyzi: „a zsidókat ért bírálat önbírálatként hangzik el”. Az önreprezentáció szerzői funkciójának e kibontakozása a zsidó szerzők korai irodalmi fellépésének idején valóban magyar nyelvű zsidó irodalomra engedhetne utalni. SZALAI Anna, *Bevezető = Házalók, árendások, kocsmárosok, uzsorások, Zsidóábrázolás a reformkori prózában*, szerk. SZALAI Anna, Bp., Osiris, 2002, 61.

költő neveltetése, zsidó családi háttere és nem ritkán ebben az irányban is megnyilvánuló költői érdeklődése hathat-e népnemzeti, nemzeti és hazafias költészetének recepciójára, hogyan tud nemzetfelfogásában és magyarságtudatában úrrá lenni a Bibó István által is jelzett kortendenciák megnyilvánulásain?

A versek válogatási szempontjai révén elsősorban azokat a szövegeket vehetjük vizsgálat alá, amelyek retorikailag is megszólítják a magyarság és nemzettudat témakörének motívumait, s amelyek révén kirajzolódhat Kiss József szinte korokat átívelően hosszú költői pályája folyamán e karakterológia felfogása, változása és kialakulása.

II.

„Mennyiség tekintetében a szerelmi érzés Kiss József költészetében háttérbe szorul a hazafias költészet mellett” – írja Rubinyi Mózes.¹⁷ Ezt azonban nem tekinthetjük túlzásnak, hiszen költészetéből kiemelkedő Noémi-ciklusán kívül szerelmi lírája aránytalanul kisebb helyet foglal el költészetében. Mielőtt azonban hazafias lírájára rátérnénk, meg kell említeni, hogy formai kifejezés tekintetében a nemzeti versidom, s a szabadabban alkalmazható, alexandrinusokkal vegyített változatának használata végigkíséri költészetét. A magyaros verselés mellett balladaköltészet az, ami a műfaji szempontokat tekintve is a nemzeti klasszicizmushoz kapcsolja. Balladáiban Arany klasszikus hagyományának továbbvivőjét látták. Ugyanakkor a velük foglalkozó széles körű irodalom áttekintése nélkül, inkább a vitatott pontok közül kiemelve, a balladák tárgyáról említsük meg Glatz Károly véleményét: „E balladákban csak a magyarosított név zsidó és nem a szellem, mely külön világnézletet rejtve mélyében talán új érdekekkel hathatna s igazolhatná a hatásos külsőségeket...”, de emiatt, mint mondja, később „érdektelenek lesznek”.¹⁸

¹⁷ RUBINYI Mózes, *Kiss József élete és munkássága*, Bp., Singer és Wolfner Irodalmi Intézet, 1926, 55.

¹⁸ GLATZ Károly, *Kiss József*, Bp., Politzer Zsigmond és Fia, 1904, 129.

Maga a balladaműfaj, melyben valóban a legnagyobb sikereket aratta, később műfajilag háttérbe szorul. Némileg mesterségesnek tűnik az a szétválasztás, melyben a *Szomor Dani*, *Gedővár asszonya*, *Roboz Ágnes*, *Ágota kisasszony* tárgyát tekintve külön sorolható a *Simon Judittól*, a *Lea Esztertől*, *Kincses Lázár lányától*, hogy a teljesség igénye nélkül említsük darabjait. Hiszen ha csupán a „magyarosított nevek”, hitéleti külsőségek említése vezet be a költemények tárgyának, világának kibontásába sajátos hangulatot, indokolatlannak tűnik elsorolásuk a magyar életérzéstől. De ezt támaszthatja alá, hogy a bennük szereplő „pántlikás” zsidó figurákat a hiteltelenség határához közelítve találták népiesen magyarnak. Hogy ez mennyiben volt csupán költői fikció, arról Kiss József hazához, magyarsághoz fűződő költeményei is tanúskodnak.

Különös azonban, hogy a legtisztább magyarságélménnyel költészetében pályájának végén találkozunk töredékei, meg nem jelent verskezdeményei, versei között. A világháborút követő összeomlásban Kiss József magyarságtudata, magyarsághoz való tartozásának élménye olykor ambivalens érzések között, valamilyen dacos heroizmussal fogalmazódik meg (*Ne űzzetek el*). Az érzelmek áradása és a szinte józanságig hűtő, korlátokat állító értelem szimultaneitása (mely a befogadói tudatban korábban világosan kettévált) gigantikus összezapásként jelenik meg, s funkcióját tekintve ez nem más, mint újabb nyelvi kísérlet arra, hogy a kiegyenlítésre törekvő költői én megfogalmazza, meghatározza magyarságát. Tisztán is találkozunk azonban ezen érzések elementáris megjelenésével olyan sorokban, mint: „Magyar volt a lelke mélyén / Sütkérezett népe fényén / És zokogott bánatán: / »Szegény eltiport hazám!«” (*Prológ-dalok I.*),¹⁹ vagy az [*Eladtak bennünket...*] kezdetű töredék öt versszakában: „Te-
gyünk fogadalmat, isten úgy segéljen, / Megtartjuk nevünket
mint századok vizén. / Árpád birodalma támadjon fel újra, /
Legyünk mi még egyszer, legyünk isten ujjá! // Gyűlölnek ben-
nünket, hát gyűlöljünk vissza / A földnek mindegy: kinek vérét
issza. / Csülökre magyarok, mind utolsó szálig / Az új ébredésig

¹⁹ *ÖgyM.*, 703.

vagy feltámadásig.”²⁰ Vagy a *Lamentációkban*: „...Összefogott Európa. / Zsoldosa van, / De nincs zsoldja. / Pang az üzlet, / Mit lehessen tenni? / Azt a vétlen szegény magyart / Bizony meg kell enni.”²¹

A sort lehetne folytatni. Ezekből a töredékekből ritkán lett vers, illetve ha lett, már nem jelenhetett meg. A költő összegyűjtött verseinek kötetében található olyan darabot, amelyet a jegyzet szerint *A Hét* szerkesztősége utasított vissza és így kéziratban maradt.²² Az *Utolsó versek* megjelenése kapcsán a *Múlt és Jövő* havi lap arról tájékoztat, hogy a gyűjtemény legjava a lap hasábjain látott napvilágot, s nem csupán azért, mert sem *A Hét*, sem más lapok nem közölték, hanem mert a költő úgy érezte, hogy a lap „hasábjain keresztül szólhat legméltóbban ahhoz a közönséghez, melynek gyönyörű poézisa őszi termését szánta.”²³ Kétségtelen, hogy itt jelent meg a *Legendák a nagyapámról* csaknem teljes második része, amelynek részleteiben erős a zsidó világgal való összefüggése, de ez még nem avatja Kiss Józsefet törekvéseiben és szándékoltan is a *Múlt és Jövő* közönsége zsidó költőjévé, ugyanis itt jelent meg az *Én* című verse is: „Én vagyok a puszták hangtalan magánya” kezdősorral, és „Zsidó vagyok” végsorral, amit azonban kihagyott az *Utolsó versek*ből, akárcsak a *Tépelődést*.²⁴

Nyilván nem értékítéletet jelezve, hanem a tiszta magyar tudatú, sehol meg nem jelentethető versei mellett talán a pregnánsan zsidó hitvallású verseivel sem kívánt életműve kialakult költői arculatán változtatni. Életműve értékelését meghagyta az utókor recepció feladatának. És ahogy Patai folyóirata – félreértve az idős költő közlésbeli, bizvást mondhatjuk, rájuk szorult-

²⁰ *Uo.*, 696.

²¹ *Uo.*, 698.

²² *Uo.*, 719–720.

²³ Kiss József *utolsó versei*, *Miért maradtak ki egyes zsidó versek?*, *Múlt és Jövő*, 1925, 4, 138. Az *Utolsó versek* kötete a költő szerkesztésében, de már halála után jelent meg, 1925-ben.

²⁴ Az *ÖgyM* ennek nyomtatásban való megjelenéséről nem tud, ezért az *Utolsó versek a másolófüzetből* című függelékben közölt fejezet töredékei között hozza. A *Múlt és Jövő*ben jelent meg a *Tépelődés* című vers is, mely úgyszintén kimaradt az *Utolsó versek* kötetből, és az *ÖgyM*-ben sem található meg.

ságát – hivatkozik Kiss József zsidó költő voltára (költői arculatának nyilvánvalóan e látható vonása erősödhetett, mivel magyarság tárgyú versei már nem kaphattak nyilvánosságot), úgy e kötet, az *Utolsó versek* méltatója az *Élet* folyóiratban magyarsága mellett érvel. „Van Kiss Józsefnek még egy vonása, ami egykori olvasótáborától elvonta: magyarsága.”²⁵ (Némileg rávilágítva arra, mit eredményezhet a költő részleges elhallgatása – magyar tárgyú verseinek kéziratban maradása – vagy inkább mellőzése, s hogyan lesz a „nemzet költőjéből” olvasóközönsége beszűkülésével, s ezáltal költészetének – lehetetlen – átminősülése híján, látszólag torzovává váló életműve folytán az eljelentéktelenedés költője. Olvasóközönségének a kortársak által nem tudatosított beszűkülése, ezen állapot eredendő visszavetítése azonban már az utókorai recepció kérdés- és vizsgálati körébe tartozik.)

Amit eddig is láthattunk, hogy a magyar kulturális azonoság melletti erős narratív önmagaság ennek költői feloldását kívánja meg, és ezt a továbbiakban a költő jelentős verseinek értelmezésével kívánjuk vizsgálatunk alá vonni.

Kiss József nemzethez, nemzettudathoz, magyarsághoz fűződő költői felfogása a formai és műfaji jegyek mellett lírai költészetében is jelentkezik. Ha nemzeti azonosságérzetének mibenlétére keresünk választ, illetve arra, hogy milyen nemzet- és magyarságkép bontakozik ki költészetében, akkor időrendben kell áttekintenünk ennek megfogalmazását. De ugyancsak az időrendiség mellett szól maga a korszak is, hiszen ez a magyar zsidóság magyarországi „aranykora”. Kiss irodalmi fellépése egybeesik az emancipációval és még megadatik számára, hogy megéli a magyar történelmi láthatár beborulását is. Ha, mint-

²⁵ ALSZEGHY Zsolt, *Kiss József: Utolsó versek, Élet*, 1925, 5, 98–99. „... hogy teljes világossággal értsük, miért *nem* kellett Kiss József a világháború utáni zsidóságnak: sokkal több benne a magyar ragaszkodás, sokkal gyengébb a forradalmi láz, mint ebben a zsidóságban.” *Uo.*, 99. Alszeghy véleménye olyan benyomást kelt, mintha Kiss József költészetének a kilencvenes években is csupán zsidó közönség lett volna. Ennek már maga az az olvasásszociológiai tény is ellentmond, hogy Reviczky nagy szerelme, Jászai Mari éppen a *Jehova* szavalásával és előadásával aratott nem szűnő sikereket országszerte.

egy megelőlegezve, meg kívánjuk fogalmazni világnézetének változását, akkor a nemzetállamiság eszméje mentén kialakuló sorsközösségtől a magyar nyelvi kulturális sorsközösségig ívelő életérzés változásait kellene nyomon követnünk, mely költészetének sajátos része, ugyanakkor a magyarországi zsidóság kollektív életérzéseit is kifejezi. Az időrendiség szerepét hangsúlyozza ez is, és költészetének vizsgálatánál látni fogjuk, hogy ezek a keretek egybeesnek a többi szempontrendszer áttekintésének határaival is.

Első kötetében – *Zsidó dalok* (1868) – találkozunk azokkal a versekkel (*Congressusi nóta, A congressus előestéjén, December 20-ikán*), melyeket programverseknek is tekinthetünk, mivel egyedülálló és sajátos megfogalmazásai a magyarsághoz kötődő zsidóság egyenjogúsítást követő élményeinek.

A kötet első verse, a *Congressusi nóta* magyaros ritmusban üdvözli az 1868-ban, mindjárt az emancipációt követően összehívott felekezeti kongresszust. Kezdve azzal, hogy itt található szülőhelye: „Magyarország ege alatt / Láttam meg a napsugarat:”, további érveket gyűjt, vagy inkább sorakoztat fel kötődéséhez. Itt született, itt akar meghalni, sőt feltámadást is itt remél – „Magyarország drága földje / Lelkemhez van forrva, nőve”. Majd hivatkozik arra, hogy az országért tenni vérrel szerzett szent jogot, amiben világos utalás történik a zsidóság 48-as honvédelmi szerepvállalására. „Magyar nemzet a nemzetem, / Zsidó vallás – ősi hitem”, erősíti meg egyszerre nemzeti és vallási kötődését. Hírül adja, hogy a kongresszuson azt kívánják megvitatni, mit tegyenek, „ha csak egyszer / A Messiás itt terem”. A zsidó vallás szerint ugyanis, a Messiás, midőn eljön, feltámasztja a halottakat, összegyűjti és a Szentföldre telepíti a zsidókat. (Megjegyzendő, hogy a német zsidóság emancipálásánál komoly ellenérvként hangzott el, hogy a zsidók megbízhatatlanok, mert a zsidó vallás egyik alaptételeként minden nap várják a Messiás eljövetelét, aki majd honukba telepíti őket, márpedig ez némileg idegen lojalitás.) A költemény szerint a költő a feltámadást is itt reméli. A Messiás „Hogy ha eljön – isten áldja! / Csak addig legyünk mindnyájan / Munkás, igaz honfiak!”. A lelkes, jelenben élő kötődéshez az államnemzet koreszméje adja a kereteket:

„Magyarország új polgára!” – szólítja meg hitsorsosát. Bár a vers egyes szám első személyben teszi meg vallomását, de sokak eszméjét, világnézetét fejezi ki, a korban a magyarsággal közösséget vállaló, magyarra válni kívánó zsidóság érzéseit.

A *congressus előestéjén* című versében attól tart, hogy a „hitgyűlölet lángját” felszítva pirulni fog „E szent hon géniusza miattunk”. A szakadás bekövetkezett, de a neológ zsidóság mellett az ortodoxia is a magyarosítás útjára lépett. (Jeruzsálemben a legortodoxabb negyedben még ma sem ritka a magyar szó, és a *Szól a kakas már* magyar népdalt a New York-i haszidok szent dalukként, magyarul éneklik még ma is.)

A *December 20-ikán – 1867* – című versében Kiss József egészen egyedülálló módon fogalmazza meg a „zsidó felvilágosodás” programját. Ehhez hasonló költői kifejezését és összefoglalását nem ismerjük a „haszkala” mozgalmának.²⁶ Mendelssohn és hívei úgy gondolták, hogy az európai felvilágosodás nyomán a zsidóság irányában tanúsított megváltozott magatartás voltaképpen az isteni rendelés átalakulását volt hivatva jelezni, és kezdetét veheti egy többsikű nyelvi, kulturális modernizáció. Később a *haszkala* mozgalma kelet felé haladva, az európai felvilágosodás racionalizmusával is felvértezve, másképpen látta a vallási rituálék és a rituális életforma szerepét. A hazára, nemzetre találó vallásfelekezeti gondolata, különösen a magyarországi zsidóság esetében népszerűvé vált. A negyvenes években bevándorló zsidóság, midőn a nemzetiségek a kitörő forradalomra támadtak, a magyar szabadságharc ügye mellé állt. Kossuth nemcsak a zsidó honvédek szerepvállalása miatt, hanem a polgári modernizáció szellemében egyik utolsó rendeletében megadta a magyar zsidóság számára az egyenjogúságot.

²⁶ Moses MENDELSSOHN (1729–1786), prekantiánus filozófus, Lessing és Herder jó barátja, az európai zsidóság „felvilágosodásának”, kultúraváltásának, azaz a *haszkalának* az elindítója. A német zsidóság egy nemzedék alatt német nyelvűvé vált. A felvilágosodás hulláma egyre keletebbre haladva az ortodoxia és a haszidizmus éles ellenállásába ütközött. Magyarországon, egész Európában egyedülálló módon, a zsidóság német kultúráját ellagyva, a vallási reformokat egybekötötte a magyarosodás mozgalmával. Mendelssohn a zsidóság „modernizálásától” remélte az emancipáció gyors bekövetkezését.

„Tekints az égre, aztán nézz a földre: / E föld hol állasz, az ígéret földé!” – kezdi versét Kiss József, megadva vallomásának az alaptónusát, amelyben a bibliai haza valóságos mását véli fel-fedezni e földön. „A hontalanság sivár pusztasága / Ím véget ért... a zord idő lejára.” Az első sorban a negyvenéves pusztai vándorlás felidézése tovább utal az isteni rendelésre, mely a Második Szentély pusztulásához vezetett és a „zord idő” kezdetét jelentette. (A zsidó vallási teológiában a Második Szentély pusztulásának okait párhuzamba állítják az Első Szentély lerombolásával, a babiloni fogsággal, majd a Szentély újjáépítésével, s újbóli pusztulásával. Ezt azonban az ortodox, hagyományhű exegézis szerint csak a Messiás eljövetelekor építhetik újjá. A száműzetés tehát még nem ért véget.) Az üldöztetés, a gúny, az átok, az idegenség, a bántatlanul vadászható vad sorsát a jog, s a haza oltalma váltja fel. „Megvirradt napod valahára hát / Zsidó immár van neked is hazád!” A racionalizmus alapján szerveződő modern társadalom tehát hazát jelent a költő számára. Lemond az „ős haza, ős trón” ősiségéről a lelkesítő jelen kedvéért: „A most legyen biztos kiindulásod, / Élő valóért, add, oh add az álmot!” Zsoldos Jenő némi túlzással a verset ezen a ponton a zsidó irracionálisitással, az ősi álommal való szakításnak érzi.²¹

A valót azonban éppúgy szeretni kell, mint ahogy az ábrándjait szerette a múltban. „Hitvány, korhadtt mesék” ezek, de nem azért, mert a költő nem szerette ezeket, hanem mert „vámpréként kiszívja legjobb véred”. Utalva ezzel arra, hogy a zsidóság legjobbjai évszázadokon át csak a Talmudot tanulták, de a költő mégsem ettől óv, hanem, hogy ez csupán mese „Mely áztat, csal s lidércként hiteget, / Igérvén ős hazát, ős trónt neked!”. S ezt egy talányos mondattal folytatja: „Hogy míg küzd benned hit, szeretet s ész: / Te önmagadban ne lehess egész!” Úgy tűnik, hogy a

²¹ „A vers a költő pályájának viszonyában egyedülálló és tragikus jelenség. Kiss József költői életében csak egyszer tagadta meg az irracionális világot. Itt, amidőn szembefordul a zsidó álommal, ő, aki a kínzó valóság elől minden pillanatban örök nosztalgiával az »álmok honába« menekül. (A most legyen biztos kiindulásod, Élő valóért, add, oh add az álmot!) ZSOLDOS Jenő, *Emancipációs motívumok lírai költészetünkben*, IMIT Évkönyve, 1943., 286–304.

költő, aki eddig kollektív érzéseket magyarázott, értelmezett – erre utal az egyes szám második személyű, olykor mozgósító megfogalmazása – itt kilép a vers keretei közül és visszatér saját költői énjébe. A második személy itt általánosító érvényűvé válik, és emiatt egészében magára a költőre vonatkozik. Saját belső küzdelméről tudósít, s feltehető a kérdés, vajon milyen benső tartalmak csapnak össze benne? A hit és az ész a felvilágosodás korának ellentétpárja, de a szeretet, mint harmadik attribútum, egyiket sem, vagy mindkettőt erősítheti is; a szeretetet az ész csak egymásutániségában, cselekvésfolyamatában befolyásolhatja, viszont mint lírai állapot nem változtatható. Megkockázatható, hogy itt nem filozófiai ellentétpárok harca jelenik meg, hanem egymásmelletti lélekállapotok adódnak össze együttesen valami ellen, egyenértékűen harcolnak valamivel szemben a költő lelkében, amiről itt nem ír.

De költészetében nyomon követhető mindama felismerés és világos tudatosulás, amelyre a költő ráébred, arra tudniillik, hogy a haza tájai nem csupán tájak: „Dunának nagy árja, büszke Kárpát bérce: / A Jordán, Kármel mi ezekhez mérve?”, hasonlóan ahhoz, ahogy Vörösmarty írja négysorosában: „Szép vagy o hon, bérc, völgy változnak gazdag öledben, / Téridet országos négy folyam árja szegi; / Ám természettől mind ez lelketlen ajándék: / Naggyá csak fiaid szent akaratja tehet” (*Magyarország címere*), s a szent akarat, a tettek maguk a haza, minthogy maga a haza is narratíva, annak a népnek a története, elbeszéléstudata, mely e tájakon él, melynek ősiségbe nyúló, írott irodalom alatti érzésvilágát ez a tudat formálta, s amit maga a magyar nyelv közvetít Kiss József felé. A magyar nyelv, amely nem csupán költői eszköze, hanem a költő teljes személyiségét átható kultúra, amely a maga törvénye szerint alakítja ki érzésvilágát, gazdasági, jogi és egyéb szociális meghatározottságok nélkül. Költészete folyamán Kiss József teljes érzésvilágát, motívumkészletét magához alakítja. Így vallhatja meg kötődését egyik legszebb ódai szárnyalású versében, *A naphoz* címűben bibliai, zsoltáros költői eszközökkel, amit középkori költőelődjei a bibliai tájak dicséretére tartogattak. És így válik a magyar nyelv késői költészetében

misztikus üzenetté, melyet a tenger szörnyeinek mennydörögne mélységek világaiban a *Hogyha...* című versében.

A maga ősiségéről, a sehova sem vezető eszkatologikus narratíváról való lemondása („Nem mondom, hogy szakíts a drága múlttal, / De a jövővel, melyre multad útal”, *December 20-ikán – 1867*) számtalan lírai alkalmat teremt a költő számára. Ezzel együtt itt kell megjegyezni, hogy kifejezetten magyar tárgyú, múltat idéző költeménye csak pályája derekán, különösen balladaköltészetének darabjai között keletkezett. E neki tulajdonított magyar történelmi tárgyú ifjúkori versei közül számos nem sajátja.²⁸

Kiss József tisztában van azzal, hogy a lírai őszinteség nem teszi lehetővé, még helyzetdal formájában sem, hogy közvetlen átélés nélkül a nemzeti múlt dicső alakjait válassza verseinek tárgyául. E tartózkodásáról az *Ajánlás*ban olvashatunk:

Nem adatott nékem fennszárnyaló ének,
Zengni daliákat, régi dicsőséget, –
Mélázó honfibú lány zengzete bongva
Bele nem cseng az én útszéli dalomba, –
Akiknek nevére honfi szíve dobban,
Az én árva nevem nincs az ő sorukban,...

Ó pedig szeretlek, én földem, te drága!
Mint talaját a fa, hol elhullt virága.
Lelkem minden szála tehozzád van kötve,
Úgy fogódzik belé áldott, szent rögödbe.

²⁸ Különösebb filológiai bizonyítást most mellőzve a következő versek nem sorolhatók Kiss József alkotásai közé: *Két Mikes*, *Buzdítás*, *Kakas Márton siralmas históriája 1529-ből*, *A buzentói sír (Platen)?*, *Isten hozott! (Üdvözlétül az egyetemes tanítógyűléshez)*, *Felköszöntő I.*, *Felköszöntő II.*, *Az 1873. év estvéjén*, *Vakáció*, *Hajós neje*, *A mi Juliskánk*, *A kis rajzoló*, *Adj pihenő helyet neki...*, *Jegyzőkönyv első lapjára (Pistának)*, *Megnyitó*, *Fohász (Egy költői beszélyből)*, *Erdélyben (Egy utazó társasággal)*. Szerzőjük Kiss József néptanító, műveiből erős hazafias buzgalmű, néhol érdekes költői hangot megszólaltató verscsokor kerekedik ki, mely nem érdemtelen az esetleges ismertetésre.

Ez a szándék-hiány azonban költői alkatából fakad. Nem zenghet úgy énekeket, mint Balassi vagy Zrínyi, a csaták hősei, de úgy sem, mint Kölcsey vagy Vörösmarty, akik legalább küzdő ősökkel dicsekedhettek. Származásának önreflexiója egyfajta lemondás, és annak beismerése, hogy a magyar történelmi narratíva tudatos értelmezése önáltatással sem oldható fel. Mindez a tudat vagy öntudat nem változtat semmit hazája iránti vonzalmán. De nyilvánvaló, hogy a kétely keserű pillanataiban nem kellene sokáig keresgélnie a maga ősisége iránt kibontakozó vágyában, ám az előbbi miatt költészetéből hiányzik az a szilajság és „dévajság”, amit Kisfaludy Károly is népiessége alapjának tekint. Petőfiben is elsősorban a szabadság, s nem a forradalom költőjét csodálja: „Van házad Petőfi, van telekszámod, / Révbe futottál, fizeted a vámot, / A jó sors utólag sok mindent adott – / De eszméid ma is hajléktalanok.” (*A Petőfi-ház*) Ősiség iránti vágya kielégül zsidó tárgyú verseinek és lírai alakjainak sokaságában. Miképpen itatódnak át ezek is sajátos magyar nyelvi ízzel és hangulattal a lírai általánosból merítve és tárgyukban feloldódva, az a korszak költészetének romantikus vonulatát és alapmotívumait is számba véve tárgyalható.

Kétségtelen azonban, hogy amikor elkövetkezik a józanság pillanata, a gyöttrő kínok mindent, a világbahelyezettség alapjait érvénytelenítik. Bár evvel e tanulmányban nem foglalkozunk, mégis ide iktatjuk ennek egyik legmegrendítőbb kifejezését, ugyanis az otthonosság–idegenség ellentétét a nyelviség megváltozásával fejezi ki a költő, és ennyiben evvel is mélyülhet a nyelv-felfogásáról alkotott képünk:

Im hanyatlóra áll már napom,
Sötéten száll le alkonyatom,
Az életalkony – még csak semmi,
De emberek közt járn-kelni
S érezni, hogy szivünkbe benn
Minden kiholt és idegen,
Merő üszög és pusztá rom –
Ah, kínos, gyötrelmes nagyon!

S kidobni lassan, sorra, rendre
A felkorbácsolt elemekbe
A saját házi isteninket,
Kik óvtak, oltalmaztak minket,
Míg jött a balsors fordulója...
Majd befogadni a hajónkba,
Mikor bordája ropog-recseg,
Hogy a viharban segítsenek,
Barbár idegen isteneket,
Kiket mi soha meg nem értünk,
És nyelvükön sosem beszélünk,
S kezd minden érthetetlen lenni:
Az már a „Nihil”, az a Semmi!...

(Mese a nagy csizmáról és a kis cipőről)

Verseiben azonban helyet kapnak a magyar mitológiai múlt elemei is. *A Turul madár (Prolog a deési Nemzeti Színház megnyitására)* című versében a Hadúr madara hős Etele utódai és Álmos előtt szállt, s ahol lecsapott „az égi szárnyas”:

Ott bűverőt nyert a berkek árnya,
Vizek sugara
Hegy, völgy, sík, róna, alatt és fent
A Turul termékeny csókjától szent
Kéjbe megrezzent.

Ahol lecsapott s a földet legyinté
Nap alkonyatán,
Hajnalra tündér hangzatok kelének:
A te nyelved, hazám!
Minden zenénél bűbajosabb dallam,
Fuvolánál lágyabb; vagy ha megharsan:
Vihar a viharban!

S ahol a Turul csókja megfogant, ott az idők végezetéig zengeni kell a magyar szónak és a magyar nótának, mert:

Halljátok! A Turul suhog a légben
Fejeink felett
Bűvös csókjával beszentelni az
Újabb ezredet;
S e pillanatnak tiszta ihletében
Kiáltunk „Deust”, mint őseink régen –
Isten segítjen!!

A világháborúban pedig egyenesen a magyarok megmentőjéhez,
Csaba vezérhez fohászkodik, ne hagyja cserben „a drága, nemes
magyarságot”, „mely már annyi vést és vihart, török-tatárt lá-
tott”:

Légy te a vezérünk,
Hős apádra, Attilára
Könyörögve kérünk...

Könnyű neked Csaba vezér,
A tejúton járni,
Hej, de nehéz a magyarnak
A jöttödre várni.

(Csaba vezér)

A szabadságharcban nagy számban résztvevő hitsorsosai, gyer-
mekkori emlékei a Tiszacsegen, házukban bujkáló 48-as honvéd-
ről, a népiességet a nemzeti klasszicizmus szintjére emelő, s a
nép körében fogalommá váló költők híre és a nép ajkán élő dala-
ik a nemzeti érzések felé mozdították Kiss József érzésvilágát.
Talán a nemzeti klasszicizmus nagyjainak nép körében élő mű-
vei és népszerűségük ébresztik fel benne a hírnév és dicsőség
utáni vágyat, mely ugyancsak költészetének vezérmotívumává
válík. Kéziratban maradt zsengejében így ír erről: „Szólok gyak-
ran a szép édenkertről, / Kicsikéim szíve úgy repes / S elmerülök
a leírt bűbájba, / Gyermekek közt gyermekké leszek. / Tisztult
lelkem fényvirág közt szállong, / De a kígyó ott terem legott; /
Tudvág, hírvág ádáz bős kígyója... / Ez oka, hogy boldog nem
vagyok! (Alkonyi órák, Ócsa, nov. 30.)” Az 1860-as évek elejének
barangolásáról, nélkülözéseiről nem csupán kéziratos töredé-
keiben olvashatunk, hanem ennek emlékeire ismerhetünk egyet-
len regényében, melyet a nemesebb eszméktől vezérelt hősök (a
jók) felülkerekedése és az erkölcsileg alantasok bukása végül ki-

emel a ponyvairodalomból.²⁹ Csobó Estván a Szamos mentén elindul, és addig vándorol, amíg Erdély határához érve elfogy a magyar szó, s véle együtt a szíveslátás és a szállás, mire visszafordul. Góczy Jenő, bujkáló honvédtiszt szülőfalujába tartva beszélget el a kíséretében lévő öreg parasztemberrel a forradalomról és a szabadságharcról, amiből megismerhető a nép gondolkodása és az író személyes tapasztalatokon alapuló népismerete, felfogása.

A magyar zsidóság nagy élménye, mely a közös leszármazási tudat helyett a sorsközösség érzésével segítette a zsidóság magyar nemzethez való asszimilációját, a szabadságharc (amely sokrétegű megélési lehetőséget biztosított, lévén nem egyszerű háborús áldozatvállalást, hanem a szabadságeszmény kibontakozását, a közös nemzeti erőfeszítések felkarolását jelenthette) meghatározó élménye a költőnek is; emléke többször visszatér verseinek tárgyában. Balladáik közül az *Ágota kisasszony* lírai történetben örökíti meg az emléket ápoló kegyeletet. A fordított cselekményvezetés sokkal hatásosabbá teszi a sejtetést és az asszony sorsában rejlő tragikumot szimbolikussá nagyítja. Az örült asszony a Köröst perli a megye hatalmasságainál, mert a folyó évről évre, rózsafáját veszélyeztetve mind hatalmasabb darabokat hasít ki kertjéből. A főispán borsódzó háttal hallgatja, mígnem fény derül az igazságra:

Egy rózsatőt oltánk együtt ketten
Holdvilágnál harmatos kertemben,
Aztán elment – a szabadság hívta,
Isten tudja, merre, hol a sírja!
Kápolnánál látták utoljára,
Oh, de él még, él a rózsafája.

Nincs ennek sem foganatja, nem is lehet, de a jó szomszédok titokban évről évre beljebb ültetik a rózsatövet. *Ágota kisasszony*

²⁹ Bár a ponyvába soroló és szépírói szintre emelő motívumokat elemző és mélyreható tanulmány még nem született, erre vonatkozóan lásd: CSÁSZTVAY Tünde, *Ponyva-e vagy sem a Budapesti rejtelmek, Budapesti Negyed*, 1997/16., valamint ÁCS Gábor, *A sue-i (irodalmi) hatás képződése a lapangó kánon mentén, Literatura*, 2002/2.

pedig tavaszestén elmerenghet az „olthatatlan örök szerelemről”, mely így válik valósággal a szabadságharc emlékének a szimbólumává. Az egyéni áldozatvállalás és a hősiesség példájával találkozunk *A trombitás* című versében. A felkerekedő seregből „két ölelő karnak édes mámorába” hátramaradó trombitás reggelre kelve csupa ellenséget talál maga körül. Egymaga száll szembe a közelgő haddal, és elesik:

„No hát jertek, jösztek, valahányan vagytok,
Isten az atyám, ma mind fübe haraptok:
–Trara – trara –
Egy igaz magyar huszártól
Hős halált arattok.”

A kapitány, a hadak vezére sortüzet rendel a hős tiszteletére. Nem derül ki az sem, vajon saját hada az vagy az ellensége. De minden bizonnyal az ellensége kell, hogy legyen, mert ők voltak tanúi elestének. Alakja a túlerővel szemben elbukó magyar szabadságharcot szimbolizálja. A hant mellett, a trombitáson melázó anyóka, egykori kedvese pedig a gyászoló nemzetet.

Jehova című verses regényében a modern élet elragadja fiait az agg tóramásoló mellől, az egyik meggazdagszik, de felcseréli hitét, a másiktól nagy tudós lesz, de elveszti hitét, a lánya vándorszínészekkel szökik meg, legkisebb azonban, akit nem zavar el, mint két fiát, hanem megkönnyez, akit a három fiú közül a legjobban szeretett, s „szakasztott mása édes szülejének” a szabadságharcban odamaradt:

S tizenöt éves alig múlt, alig...
S ím egyszer a világ felkavarodik:
Trónok inognak, ó-bástyák ledülnek,
Szuronyt szegeznek, kaszát köszörülnek,

Vért izzad a fű, vérben kél a reggel,
S a gyerek elment – önként a sereggel.

A puskatust nem bírta gyöngve válla,
Hát akasztottak dobot a nyakába...

Az ír nép szabadságharca is régi emlékeket idéz benne:

Zöld Erin! Hő áram mosta táj,
Láncaid csörgése idáig fáj,
S egy régi emléket mélyebbre váj.

(Casement)

Itt kell megemlíteni a *Dal a tehénkéről* című verset. A vers alap-helyzete szerint a tehénke reggelre kelve, szokása szerint kibal-lagna a virágos rétre, a kiskapu nyitva, de egy teremtet lélekkel nem találkozik.

Nem volt aki kérdje, nem ki megcsaholja.
Megszökött a falu: a bölcse, bolondja,
Embere, kutyája. – hamar megneszelték:
Itt a muszka vendég.

A faluból kifelé menet elhalad az alvégi harangláb tornya mel-lett, este pedig hazafelé ballagva megáll mellette. Röpködnek a golyóbisok, hessegeti, mint a darazsakat, de egy akna végül szét-tépi a tehénkét a haranglábbal együtt. Voltaképpen háborúelle-nes versei közé kellene sorolni a világháború idején írt költe-ményt, de a hadban álló felek: kozákok és huszárok a szabadság-harcra utalhatnak, kéziratában pedig egy további olvasat lehe-tőségét adja meg az „anno 1814” bejegyzés.

A Löw Lipót egyéves halálozási évfordulójára írt versében (*Löw Lipót emlékezete*) ugyancsak kiemeli életének azt a szaka-szát, midőn a szegedi rabbi tábori lelkészként szolgált a szabad-ságharcban, és ezért később egyévi börtönnel sújtották:

Hősök hunynak – regék születnek!...
Maholnap te is úgy jelensz meg,
Mint a szent harcok bajnok-árnya,
Emberfölötti magasságba.
Fejeden a honvédcsákó,
Piros vér a lengő taláron...
Mint tünemény – miként egy álom,
Csataködből fel-felszálló!...

A maga idejében legszebb hazafias versének az ódai magasságokba emelkedő, 1902-ben írt naphimnuszát tartják, melynek magyar tárgyát és költői erejét többen is kiemelték méltatásukban. Idézzük itt Adyt, mégpedig teljes terjedelmében, s nem csupán azért, mert híven kifejezi a vers keltette érzelmeket, hanem azért is, mert e cikkének csupán egyes jelzőit szokták említeni:

Bocsáttassék meg nekünk, kiknek naponként kell még a tizedrangú színpadi alakításokról is megemlékeznünk, hogy ezúttal konvenciót szegünk s eseményként regisztráljuk, hogy a magyar poéták vajdája, Kiss József verset, gyönyörű verset írt. A mi édes nagy poétánk ritkán szólal meg mostanában, hogyne lenne hát esemény minden verse. A vers Kiss József lapjában a „Hétben” jelent meg s olvassa el mindenki. A vers címe: „A naphoz”. A magyar földből sarjadt poéta-léleknek föld és napimádó szent himnusza ez a vers. Olvassa el mindenki. Olvassák el pedig a sallangos népnemzeti költők, akik útszéli, üres frázisokkal űzik és monopolizálták a hazafiságot. A kozmo[pollitának hirdett nagy poétának az egyetlen verse fölér a legújabb öszszes úgynevezett hazafias lírával.³⁰

Azt hiszem, felesleges vitatni az *AEÖPM* bevezetésének és e cikkhez kapcsolódó jegyzetének néhány megjegyzését, mintha Ady csak azért dicsérné Kiss József költeményét, mert ekkor már tudta, hogy majdan alkalmazást fog keresni a „A Hét”-nél, vagy azt sem, hogy Ady Somogyi Endre levelének hatása alatt, a *Dada* bukását követő felbuzdult állapotban írta e sorokat Kiss Józsefnek, a nem népnemzeti költőnek frissen megjelent verséről. Kiss József népnemzeti költő volt élete végéig, kozmopolitizmussal legfeljebb „A Het”-et vádolták a maga idejében. Adynak tetszett a vers mint Kiss József közönségének és egyik olvasójának. (Nem szándéksom az Ady-vitához hozzászólni, mindössze annyit érdemes megjegyezni, hogy Ady viszonyát Kiss Józsefhez

³⁰ ADY Endre, *A naphoz, Nagyváradi Napló*, 1902. március 18., *AEÖPM III.*, 1960., 25.

– nem is annyira költészetéhez – az a horizontváltás befolyásolta,³¹ amelyet éppen a saját költészete idézett elő.)

A költő a naphoz fohászkodik, tűzzön le szép hazájára:

Hogy kétszer érjen a rónák kalásza,
S kétszer piruljon a szőlőgerezd.

Az új és kifejező motívum, a kétszer érő gabona és szőlő olyan lelemény, melynek jelenléte erre az időre érett be költészetében. Kiss Józsefet számtalanszor méltatták, hogy a zsidó motívumokat behozta a magyar irodalomra, ugyanakkor ez megnehezítette nem csupán ily tárgyú balladáit, de más lírai darabjainak a befogadását is azoknak, akik csupán magyar tárgyat kerestek költészetében. Ez a héber motívum azonban olyan magyar, mint például a török eredetű 'gyöngy' szavunk, melyet az egyik legszebb magyar szónak tartanak, akár más szláv vagy német, török eredetű szavakat, melyeken semmi idegenség nem érződik. Ha akarjuk, a költőnek ezek a képei egyfajta jelöletlen intertextualitást hordoznak, mely a vers indítását a héber költészet legősibb elemeivel kapcsolja össze.³² Hasonlóképpen az is: „ha a föld egyszer tejét le nem adja”. Nem nehéz ebben a 'tejjel, mézzel folyó Kánaánra' ismernünk. Az 'ígéret földjének' Magyarországra vonatkoztatása nem először jelenik meg költészetében. Most azonban csak költői sejtetés, nem tudatosított jelentésű képpel.

Ha nem érik termés, „Mi oly inséges szegények vagyunk”, mondja, és a továbbiakban megtudhatjuk, miért oly nagy ez az „ínség”, mely az adottságokban rejlik, s mi az a gazdag kincs, amely mégis birtokolható.

Tengere nincs Magyarországnak, gyémántmezői sem, „másé a Dél – rejtelmesen terülve, / S művészetével a gögös Nyugat”, a gyárkémény füstje is lomhán gomolyog, „Versenyre brittel, frankkal nem kelünk –”, ám mégis van valami, ami a legdrágább kincsnel is többet ér:

³¹ Mégpedig oly tisztán és követhető módon, hogy ennek nyomán egészen szemléletesen lehetne értelmezni az ehhez hasonló eseményekre vonatkozó gadameri és jaussi irodalomelméleti axiómák érvényességét és működését.

³² Kiss József ismerhette a középkori héber költészet darabjait, hiszen *Ünnepnapok* ciklusába beleillesztette Slomo Ibn Gabirol és Jehuda Halévi középkori héber szerzők átköltött verscímét.

A hármás hegy – a négy folyam ezüstje –
Oly szűk világ, de nekünk mindenünk.
És ott a nap is, mely csak itt süthet oly éltetőn:
És lángod lüktet a férfi szívében,
S fényedtől édes a nő mosolya.
Nem vág oly rendet, mint minálunk senki.
Rendet a réten, rendet a csatán,
És könnyű vérrrel úgy gondot temetni,
Sírva vigadni sem tud senki ám!

De e haza nem csupán az itt élő magyarok hazája, ez az ősiség megvalósult álma, a nemzetben élő vágyak kiteljesedése, és a nap az összekötő kapocs a vágyak és a valóság között:

Kelet pusztáin már téged imádtunk,
És pogány sorban neked áldozánk,
A termő róna napsütötte álmunk:
E föld élt bennünk sejtelem gyanánt.

Versének záró részében megismétli a kezdőképeket és mintha nagy költők, Kölcsey, Vörösmarty gondolatai sajátosan tetten érhető intertextualitással visszhangoznának soraiban:

Forrald merész nagy tettekre a vérünk,
Ha lankad a hit s csügged a remény –
És aranyozd be a mi szegénységünk.
Te arany nap, az égbolt tetején!

A vers nem csupán Adynak tetszett és nem csupán megjelenése idején. Rostand darabjának bukásra forduló bemutatója kapcsán pár évvel később felidézi Kiss József versének emlékét a *Pesti Hírlap* kritikusa.³³

³³ „Maglehet tehát, hogy Chantecler a színpadon nagy sikert fog aratni, az *Óda a Naphoz* azonban irodalmilag valószínűleg meg fog bukni. De ha Rostand nem is aratott sikert vele, akaratlanul előidézett egy magyar sikert, amely egész váratlanul szakad Kiss Józsefre, akinek verse, »A Naphoz«, most okvetlen földéződik minden versolvasó elméjében. Ez a költemény ma-

Élete vége felé megéli a világháborút és az azt követő katasztrofákat is. A csömör sem oldja és lazítja kötődését. Ekkor már minden vágya a békeesség, ez kap hangot a *Sóhaj* című versében. A versnek több olvasata lehet. Fellelhető benne mindaz, ami ekkor bántotta a költőt. De más költeményeiben is megrázza hazája sorsa:

Kedvesembe hálni jár a lélek,
És hült tetem szegény hazám. (1920)

Háborús verseiben a kezdeti buzdító, olykor sovíniszta (*Elena* – az olasz királynét, a montenegrói fejedelem lányát „Kecskepásztor lányá”-nak nevezi) versei után, hamar eljut a békevágy és a háborúellenesség kifejezéséig. Az Ady–Rákosi Jenő vitában Kiss Józsefet kijátszották Ady ellen, amikor „Gyóniék” háborús verseiről esett szó.

A világháború után mélyen érintette a költőt Magyarország sorsa a nemzetközi tárgyalásokon. Az *Egyenlőség* trianoni gyászkiadásában jelent meg az erre az alkalomra írt *Ne üzzetek el* című verse. A versnek több olvasata is lehetséges. A területelcsatolások miatt Serkén nyugvó édesanyja sírja az országhatárokon kívülre kerül. Fájdalmasan kiált fel, hogy számára a legszívhezszólóbb, féltve őrzött emléke idegenbe szakad. Elűzik egyetlen jussától, e földdarabról is:

Lemondtam önként minden földi jóról,
De az anyámhoz jussom van talán.
Ne ordítsátok folyton a fülembé:
Te idegen keress magadnak más odút...

A második versszakban azonban egy másfajta fájdalom is belevegyül lelkét nyomó gyászába. Egyetlen sorával síkot vált, és az

gasan felülmúlja Rostand világszerte lélegzetfojtva várt darabjának csúcsát, nyitányát, dísz-részletét. Ami persze nem jelenti azt, hogy a francia költőtől esetleg ellúzódó lelkesedés a magyar költő felé fog fordulni. Nem, ez csak azt a régi dolgot jelenti, hogy franciának születni szerencse, magyarnak születni pedig születési baj”. Sz. Z., *Óda a Naphoz, Pesti Hírlap*, 1910. febr. 12., 36. sz., 9.

idegen nyelvű országfoglalók zsvájába belevegyül egy másik hang is, azoké, akik értették, és akik figyeltek rá. Tőlük az együttérzést kéri számon: „Egykor tapsoltatok, mit zengtem a dalnak...”, s most hazáját is eltagadnák tőle. De néki ez öröksége, hiszen költészete magyar költészet, s zengeni fogja dalát, míg erejéből telik, sőt nem csupán addig:

Nékem is úgy hazám ez, mint tinéktek,
És tartom a juszt hozzá holtomig,
Míg újra magyarul nem zengenek a végek,
És lantomon az utolsó hur el nem kopik.

A „végek” említése azonban újabb idősíkot nyit meg az értelmezés számára. Hiszen a „végek” a török hódoltság határán kiépített várrendszert jelölték, s mialatt Magyarország a török további terjeszkedésével Európa pajzsaként szembeszállt, háttországként biztosítva a nyugat gyarapodását, az újonnan felfedezett kontinensek viszonylag háborítatlan kiaknázását és a felfedezésekben résztvevő országok gazdagodását, addig itt nemzetközi haderő magyar vezetéssel próbálta biztosítani a védvonalakat. A „végek” lantosa pedig Balassi Bálint, s így Kiss József költőelődjének tekinthette. A Felvidék, ahol édesanyja sírja fekszik, soha nem tartozott a hadszínterek közé. De jelentheti azt is, hogy ugyanaz az Európa, melynek egykor Magyarország a védőpajzsa volt, most végvári rendszerré változtatott számos területet. Talán éppen a magyar nyelv és a költészet végvári rendszerévé, s Kiss József hazájának továbbra is lantosa kívánt maradni.

A világháború utáni éveket megérve szembe kellett néznie azal, hogy az összeomlásból nem átmeneti válság születik és a magyarországi zsidóság számára véget ért a békés fejlődés lehetősége. Ekkor írja a *Hogyha...* című költeményét, mely a legújabb költői irányzatokból is merítve, szimbolista vers. A vers alap helyzete Ahasvér, a bolygó zsidó költői kérdésével indul: mit vinne magával, ha „utifüvet” kötnének talpa alá? – melyre azonnal megadja a választ: nem vinne magával egyebet, csak a drága zengő nyelvet. Nem kell se hír, se ígéret, se a holnap biztatása, hiszen már a tegnap se kellett – szól belőle a sértettség. Ok-

talannak tartja a hajszát, a dicsőséget kineveti, a gyűlöletet megveti: „Nem kell semmi – egy darab kenyér.” A költő azonban még ezt is itt hagyná, mert a muzsikáló nyelv lenne étele és itala. A szellemi lét e tartományában a szó csodaszerré válik:

Mennék e drága biztos arkánummal
S mennydörögném a föld minden tengerébe,

Hogy akik rajokban odalenn járnak,
Az uszó, kuszó szörnyeteg-világok
Mondják el majd a többi világnak,
Mit a tenger hallott és a tenger látott.

Kétségtelen, hogy a tenger – Kiss József költészetében – a költői pálya, az élet szimbóluma. A néma tenger azonban nem néma, akár az élet, és nem is néptelen. A *Ha elszólttanál...* című versében a költő könnyű csónakon hajózik pályája, s az élet tengerén, miközben nehézkes, vagy bátortalan úszóalkalmatosságok (parti hajók) és különös lények (éneklő halak – „Kik járnak mélyen tengerszín alatt, / És nem zavarja szirt, se zuhatag”) veszik körül. Kik ezek az éneklő halak? Talán a könnyebb tehetséggel megáldott pályatársai, netán nem is költőtársak. A *Hogyha...* utolsó soraiban ezek szörnyeteg-világokká válnak, és így is kénytelenek figyelni a szavára, sőt további közlésre is kényszerülnek. A nyelv az, aminek semmi nem állhat ellent, ezért misztikus ereje világokat rengető, kötelékét semmi nem tépheti szét. E kép azonban sokkal összetettebb és teljes megfejtésének értelmezői kulcsát Kiss József lírájának más vonulataiban kell keresni. Az eltéphetetlen nyelvi kötelék a testi világon felülemelkedve, vagy a lélek és a szövegvilág mélységeibe ereszkedve megadja költészetének hazafisága végső meredélyeit és vonulatait.

NÉVMUTATÓ

- Ács Gábor 507
Ács Pál 21, 185
Ády Endre 33, 257, 258, 415, 416, 419,
428, 510, 511, 514
Aemilius, Georg 174, 175
Aethicus 110, 12 1, 122
Ágoston, Szent 161–165, 168, 191
Alszeghy Zsolt 498
Alvinczi Péter 134
Ambrus Zoltán 495
Ammonius, Wolfgang 172–175
Anderson, Benedict 204, 287, 291
Anonymus 257, 286, 287, 386, 387,
394
Apor István 150
Aranka György 270, 290
Arany János 12, 23, 25, 34, 48, 50, 62,
64, 232, 234, 243, 247, 251–254,
307, 319, 321, 324–326, 329–409,
412–419, 420–425, 430, 434, 496
Arany László 361, 362, 402
Arisztotelész 165
Armstrong, John 205, 214, 220, 272,
284, 285, 287
Arndt, Johann 159
Asbóth János 427, 428, 430
Assmann, Aleida 13
Assmann, Jan 13, 208, 209, 218, 219,
220
Bachmannus, Conradus 119
Bajza József 376, 422, 452
Balassi Bálint 11, 19, 35, 54, 66–122,
164, 184, 185, 191, 193, 319, 504,
515
Balassi Ferenc 66–122
Ballagi Géza 282
Ballagi Mór 492
Bán Imre 28
Baranyai Decsi János 115
Barnard, F. M. 201
Barner, Wilfried 63
Báróczi Sándor 270, 297, 299
Baróti Szabó Dávid 265, 277, 321, 349,
370
Barrell, John 210
Barta János 338, 339, 383, 395, 396,
406, 414, 417, 443, 458
Bartha Boldizsár 123, 124, 128, 131,
139–141, 144–148, 153
Barthes, Roland 460
Bartók István 189
Bartoli, Daniello 38, 42
Bartonic Emma 141
Báthori G. Mihály 27, 136
Báthory István 37, 68
Batsányi János 261, 265, 273, 275,
278, 280–283, 288, 321, 380, 405
Batthyány Ádám 39, 40, 43, 53
Becker-Cantarino, Barbara 117
Behler, Ernst 474, 475
Behrens, Irene 171
Békés Vera 295, 306, 316, 326, 330,
406
Belsey, Catherine 168
Benda Kálmán 17
Bene Sándor 39, 44, 47, 64, 267
Benedict, Ruth 236
Benjamin, Walter 466, 480, 481

- Benkő Loránd 261, 300, 326
 Béneyi Tamás 476
 Beöthy Zsolt 257, 419, 473, 474
 Béranger, Pierre Jean de 367
 Beregszászi Pál 313, 315
 Berger, Peter L. 208
 Bernard, Thalès 366
 Bernát, Clairvaux-i Szent 174
 Berzsenyi Dániel 263, 319, 375, 415, 422
 Bessenyei György 231, 261, 262, 397, 416, 417
 Bethlen János 150
 Bethlen Miklós 20, 150, 151, 153
 Bhabha, Homi K. 210
 Bibó István 436, 487, 488, 495
 Bielski, Joachim 107, 108, 110, 121, 122
 Bíró Ferenc 197, 261, 264, 271, 273–275, 288
 Bitskey István 8, 16, 18, 64, 277
 Bitterli, Urs 221
 Blumenberg, Hans 185
 Bocatius, Joannes 69, 70–73, 96, 107
 Boccaccio 164, 165
 Bod Péter 123, 151–154
 Boehm, Rudolf 15
 Boethius 175
 Bónis György 270, 273
 Bonn, Hermann 174
 Borbély István 476
 Borbély Szilárd 288
 Borián Gellért 64, 65
 Bornemisza Péter 157–159, 167
 Bornscheuer, Lothar 15
 Böhm, Martin 156, 157–159
 Bölöni Farkas Sándor 302, 315
 Brant, Sebastian 174
 Brunner, Emil 187
 Buchanan, Georg 175
 Buczy Emil 317, 326
 Burke, Peter 218, 223
 Bürger, Gottfried August 324

 Calhuon, Craig 211, 216
 Calvin, Jean 182, 183, 187

 Camerarius, Joachim 175
 Camões, Luís de 51, 354
 Campe, Rüdiger 163
 Campianus 101
 Cassiodorus 171
 Celtis, Conrad 171
 Cicero, Marcus Tullius 165, 169
 Clauser Mihály 65
 Clithoveus, Jodichus 174
 Cohen, Anthony P. 210
 Colley, Linda 210
 Comenius, Johann Amos 62
 Currie, Mark 211
 Curtius, Ernst Robert 14, 15
 Czahrowski, Adam 37
 Czeglédi István 27, 134, 149
 Czindery Pál 270

 Csapodi Zoltán 29
 Császtrvay Tünde 507
 Csengery Antal 358, 371, 406, 425, 431
 Cserei Mihály 134, 150
 Cserey Farkas 300, 302
 Csernus Sándor 18
 Csetri Lajos 198, 199, 266, 278, 279, 296, 297, 300, 304–306, 311, 312, 316, 317, 320, 325, 326
 Csokonai Vitéz Mihály 278, 292, 295, 296, 311, 313, 316, 326, 402, 404, 406, 415, 416
 Csomasz Tóth Kálmán 175, 176
 Csonka Ferenc 20, 87, 89, 108
 Csorba Dávid 8, 27, 139
 Csorba Győző 90
 Csúzi Csch Jakab 132

 Dann, Otto 213, 214
 Darholz Kristóf 68, 69, 76, 100
 Darvasi László 465
 Dayka Gábor 278, 299
 Dávidházi Péter 27, 211, 330, 331, 337, 340, 345, 348, 360, 373, 405, 406, 419
 De Man, Paul 321, 326, 467, 470, 483, 484, 491

- Deák Ferenc 420–434
 Debreczeni Attila 9, 292
 Decsy Sámuel 274
 Dér Aladár 204
 Derogowski, Jan B. 334, 406
 Déry Tibor 495
 Dessewfy József 295, 296, 307–313,
 321, 324
 Diderot, Denis 214
 Diószegi Ferenc 139
 Dionysius Halicarnassensis 113
 Dobokay Sándor 101
 Döbrentei Gábor 299, 301, 305, 313,
 315, 326
 Duchet, Michèle 221, 224
 Dugonics András 289, 416, 492, 493
 Dumont, Louis 225
 Dyck, Joachim 15

 Eber, Paul 174
 Eckhardt Sándor 69, 96, 100, 104
 Eckhardt Ferenc 276
 Eco, Umberto 485
 Ecsedy Judit, V. 134
 Eden, Kathy 165
 Éder Zoltán 306, 326
 Ehrard, Jean 221, 266
 Eliade, Mircea 237
 Elias, Norbert 236
 Enyedi István 123, 124, 131, 141, 142,
 147, 148, 153
 Eötvös József 423
 Erdélyi János 243, 249–254, 307, 320,
 325, 326, 329, 346, 355, 369, 375,
 377, 381, 383, 390, 397–401, 406

 Fabricius, Georg 174
 Faivre, Anna-Marie Mercier 284
 Farkas András 154
 Farkas Gyula 486
 Farra, Alessandro 44
 Fazekas Mihály 278
 Fechner, Jörg-Ulrich 117
 Feischmidt Margit 209
 Fekete Csaba 129
 Fenyő István 320, 326, 383, 407

 Ferrerius, Zacharias 174
 Fineman, Joel 438, 465, 466, 481
 Flavius, Josephus 21, 22
 Fleming, Paul 189
 Fodor Pál 108
 Forgách Mihály 70, 71
 Fortunatus, Venantius 174
 Földi János 303, 347, 407
 Fraknói Vilmos 48
 Frank, Manfred 333
 Freud, Sigmund 445
 Frye, Northrop 474
 Fuhrmann, Manfred 169

 Gadamer, Hans-Georg 162, 482
 Galcotto, Marzio 385
 Garlandia, Johannes de 171
 Geertz, Clifford 203, 208, 237
 Gehlen, Arnold 236
 Geleji Katona István 172, 177
 Gellner, Ernest 202–204, 239, 240
 Genette, Gérard 485
 Gergely András 215, 279
 Glatz Károly 496
 Goethe 298, 305, 320, 371, 413, 417,
 418, 474, 483
 Gombrich, Ernst H. 331–336, 407
 Görgei Pál 150
 Görömbei András 19
 Gregory, Richard Langton 332
 Greyerz, Kaspar von 150
 Grexa Gyula 402, 403, 407
 Grimm, Wilhelm 243
 Grondin, Jean 162
 Gumbrecht, Hans Ulrich 15
 Gusdorf, Georges 266
 Guttesel David 66
 Gvadányi József 282, 334–336, 338,
 416

 Gyáni Gábor 32, 148, 209
 Gyapay László 294, 326, 477
 Gyöngyösi István 319, 323, 372, 376,
 401, 416
 Győry L. János 26

- Gyulai Pál 253, 320, 326, 355, 356,
383, 407, 415, 417, 419, 421, 425–
428, 434, 436, 451–453
- Hahner Péter 217
- Hajnóczy József 270, 272, 273
- Hall, Stuart 210
- Hamann, Johann Georg 329
- Hargittay Emil 101
- Hausner Gábor 63
- Havasréti József 15
- Hazard, Paul 221
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 251,
325, 376, 397–399, 475–480
- Heidegger, Martin 162
- Heine, Heinrich 413
- Heinsius, Daniel 116
- Heller Ágnes 494, 495
- Heinbold, Ludwig 175
- Helmuth, Johannes 17
- Helvicus, Christophorus 119
- Herder, Johann Gottfried 228, 243,
247, 308, 313–316, 326, 344, 353,
387, 388, 407, 501
- Hernádi Miklós 237
- Herzog, Reinhart 168
- Hessus, Eoban 113
- Hieronymus 171
- Hites Sándor 455
- Hobsbawm, Eric J. 203
- Hofer Tamás 211
- Homérosz 248, 353, 371, 378
- Homonnai Drugeth István 37
- Homter János 176
- Hopp Lajos 17
- Horatius, Quintus Flaccus 309, 315,
316, 376
- Horkay Hörcher Ferenc 262, 263
- Horvát István 304
- Horváth Ádám 274, 293, 294, 296,
306, 311, 321–324, 389
- Horváth András 311
- Horváth Iván 243, 347, 386, 407
- Horváth János 256, 296, 368, 410–
419
- Horváth Mihály 450
- Horváth Zsolt, K. 208
- Hubert Gabriella, H. 155
- Humboldt, Wilhelm von 329
- Hunfalvy Pál 402
- Huntington, Samuel P. 220, 238, 239
- Husserl, Edmund 207
- Huszár Gál 94
- Hutchens, Eleanor N. 467
- Hutchinson, John 206
- Ignotus 428, 429, 433
- Imre Mihály 9, 14, 17, 18, 22, 28, 68,
79, 88, 133, 264, 277, 435
- Imre László 10
- Inchofer Menyhért 30
- Ipolyi Arnold 403, 404, 407
- Iser, Wolfgang 260, 333, 336, 407
- Ivan Gundulić 52
- Jankovich Miklós 384, 407
- Jamison, Robert 15
- Janus Pannonius 70, 71
- Jászay Magda 18
- Jauss, Hans Robert 22, 168, 169
- Jeromos, Szent 171
- Jókai Mór 230, 234, 342, 429
- Jörgerer, Ferdinand 48, 63
- Jung, Carl Gustav 336, 337, 407
- Justus Lipsius 70, 71
- Kállay István 31
- Kálvin János – *lásd*: Calvin, Jean
- Kant, Immanuel 242, 294, 301–305,
312, 327
- Kármán József 266, 308, 309, 318,
325, 327, 335, 407
- Károli Gáspár 144, 183
- Kassai Dávid Zsigmond 89, 95
- Káthay Mihály 35
- Katona István 274
- Katona Tamás 21
- Kazinczy Ferenc 231, 242, 246, 269,
270, 273–275, 283, 285, 289, 293–
328, 373, 389, 413, 416
- Kecskés András 177, 337, 348, 361,
407

- Kedouric, Elic 225
 Kellner, Maximilian Georg 28
 Kemény János 126, 134, 135, 137, 142, 153
 Kemény Zsigmond 143, 146, 231, 232, 341, 414, 415, 417, 419, 420, 425–427, 430, 431, 434, 435–484
 Kemper, Hans Georg 175
 Keresztury Dezső 383, 404, 407, 421
 Kéry János 38, 64
 Keserői Dajka János 177
 Kézai Simon 241, 257, 276, 286, 379, 382, 386, 387, 402
 Király Erzsébet 24, 38, 42, 51, 64
 Király György 35
 Kis János 294, 296, 299, 310, 311, 316
 Kis Sámuel 304
 Kisfaludy Károly 429, 505
 Kisfaludy Sándor 291, 319, 351, 422
 Kiss András 149
 Kiss József 485–516
 Klaniczay Tibor 17, 24, 35, 45, 57–59, 63, 64, 70
 Klopsch, Paul 171
 Klopstock, Friedrich Gotlieb 249, 298, 305, 399
 Knapp Éva 31
 Kóbor Tamás 495
 Kókay György 270
 Komáromi Csipkés György 124, 130, 131, 146, 153
 Kontler László 215, 262, 266, 274
 Korompay H. János 257, 307, 327, 378, 398–400, 408
 Kosáry Domokos 198
 Kosztolányi Dezső 259–261
 Kovács Sándor Iván 64, 65, 136
 Kovács Tímea, N. 211
 Kovács Zoltán, Z. 472, 481
 Kölcsey Ferenc 32, 199, 247–249, 251–253, 299, 305, 310, 315, 319, 323, 325, 327, 330, 335, 343, 346, 347, 356, 357, 363, 365, 367, 369–376, 378, 382, 385, 387, 389, 391, 397, 399, 408, 415, 422, 424, 504, 513
 Kölcseri Sámuel 27, 124, 129, 131–136, 139, 153
 Köpeczi Béla 17, 29
 Kőszeghy Péter 164, 243
 Krummacher, Hans-Henrik 113, 118
 Kruppa Tamás 101
 Kulcsár Péter 48, 65
 Kulin Ferenc 199, 267
 Kultsár István 313
 Kunczer Gyula 65
 Laskai János 177
 Laskai Osvát 18
 Lausberg, Heinrich 14
 Lengyel Péter 495
 Lconc, Ebreco 42
 Leonhardus Uncius 20
 Lessing, Gotthold Ephraim 320, 452, 501
 Lévy József 425, 432
 Lippóci Miklós 129
 Locke, John 215
 Lomonoszov, Mihail V. 231
 Loósz István 437, 450
 Lorichius, Reinhard 174
 Lovejoy, Arthur 266
 Lowth, Robert 348
 Löfgren, Orvar 210, 238
 Luckmann, Thomas 169, 208, 237
 Ludassy Mária 222, 343, 408
 Luffy Katalin 26, 27
 Luhmann, Niklas 309
 Lukácsy Sándor 32
 Lurbe, Pierre 217
 Luther, Martin 158, 159, 173
 Lyotard, Jean-François 489–491
 Macaulay, Thomas Babbington 477
 Madách Imre 342
 Madas Edit 18
 Magyar István 20, 21, 49, 134
 Majsai Tamás 491
 Makkai László 21
 Makkai Sándor 436
 Marczali Henrik 276, 277

- Margócsy István 286, 289, 301, 309, 327
 Marót Károly 15
 Márton László 450
 Martonfalvi György 134, 189
 Medgyesi Pál 25, 123–129, 133–138, 144, 146, 149, 153, 154
 Melancthon, Philipp 158, 163
 Mendelssohn, Moses 501
 Merényi László 361
 Meyer, Jacob 174
 Mezei Márta 265, 288
 Mikolai Hegedüs János 180
 Mikszáth Kálmán 394, 432
 Milbacher Róbert 414
 Miller, Hillis 466, 480, 481
 Milton, John 249
 Mocoschinus, Leonhardus 67, 69, 85
 Mocoschinus, Martinus 97, 99, 100
 Molnár Antal 102
 Molnár Ferenc 494, 495
 Monostori Imre 488
 Montanus, Jacobus 174
 Montesquieu, Charles-Louis 271
 Morgan, Prys 210
 Mudronius András 85
 Müller, Adam 473
- Nadányi János 150
 Nagy Imre 291
 Nagy József 322
 Nagy László, J. 220
 Nagy Miklós 450, 453
 Nagyar József 134
 Némedi Lajos 402, 408
 Németh G. Béla 190, 371, 383, 388, 412, 419
 Németh László 415, 420, 488
 Németh S. Katalin 107
 Nora, Pierre 148, 208, 238
 Nuzzo, Armando 184
- Nyéki Vörös Máttyás 172, 177
 Nyilasy Balázs 414
 Nyíri Kristóf 238
- Oergel, Maiké 210
 Okál, Miloslaus 89
 Oláh Szabolcs 9, 18
 Ong, Walter J. 181
 Opitz, Martin 116, 172
- Örvényi Béla 140
 Ötvös Péter 65
 Őze Sándor 18, 88, 138
 Őzkirimli, Umut 202–206, 211, 217
- Pákh Albert 370, 371, 375
 Pál, Szent 158, 166, 173
 Pannenberg, Wolfgang 169
 Pápay Sámuel 311, 312, 316
 Pázmány Péter 20, 21, 28, 49
 Péczeli József 271, 274
 Penke Olga 289
 Perjés Géza 65
 Péter Katalin 64
 Petkó Zsigmond 29
 Petőfi Sándor 229–233, 247, 253, 366, 368, 378, 381, 390, 412–416, 423, 427, 434, 486, 505
 Petrarca, Francesco 116
 Petri Mihály 106
 Petrityvity-Horváth Kozma 150
 Piccolomini, Enea Silvio 17
 Pilcius Gáspár 90, 91
 Pirnát Antal 97
 Pisano, Jean-Baptiste 215
 Platón 165, 178, 329
 Pócs Éva 138
 Pomogáts Béla 476
 Pontanus, Jacobus 119
 Poór János 273
 Pósházi János 28
 Potocki, Waclaw 52
 Price, Russel 64
 Prior, Alexander 388
 Prodi, Paolo 14
 Prudentius, Aurelius 174, 175
 Pulszky Ferenc 359, 408
- Quintilianus, Marcus Fabius 165, 315, 468

- Rákai Orsolya 282
Rákóczi Márton 89
Rákosi Jenő 514
Ráth Mátyás 281
Rátkay György 34
Reinhard, Wolfgang 14
Répszeli László 404
Reusner, Adam 174
Révai Miklós 231, 274, 277, 294, 306, 328
Reviczky Gyula 499
Rhédei Ferenc 136, 148, 153
Ricoeur, Paul 162, 260
Rimay János 19, 66–70, 72, 73, 76, 82–84, 96, 97, 105, 122, 159, 164, 179, 184, 185, 189, 191, 193
Rorschach, Hermann 332
Rosenroth, Christian Knorr von 29
Rousscau, Jean-Jacques 228, 269, 270, 285, 301, 302, 321
Róbert Zsófia 282
Rubinyi Mózes 496
- Salamon Ferenc 360, 425, 448, 453
Saliger, Julius Caesar 117, 118, 172, 178
Schade, Richard Erich 156
Schode, Paul Melissus 72, 116
Schesaesus, Christianus 20
Schiller, Friedrich 417, 482
Schlaffer, Heinz 192
Schlegel, Friedrich 243, 371, 384, 387, 388, 408, 468, 472, 475, 481
Schrott, Martin 79, 81
Schütz, Alfred 208, 237, 341, 408
Schwab, Sigmund 158
Scott, Walter 451, 453
Seigel, Jerrold E. 64
Selnicker, Nicolaus 175
Shakespeare, William 331, 334, 388
Simler, J. 110, 111
Skinner, Quentin 263
Smith, Anthony D. 205, 206, 211, 288
Soarius, Cyprianus 48
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 473, 474
- Sommer, Johannes 112
Sótér István 377, 382, 383, 408, 437, 454, 473
Spöthc, Andreas 68
Stanzel, Franz K. 342, 408
Staubmann, Helmut 309, 328
Statius 113
Stigelius, Johannes 174
Sturm, Johann 159
Sucus, Sigismundus 158, 159
Sylvester János 89
- Szabados György 286
Szabó András 66
Szabó Géza 184
Szajbóly Mihály 261, 309, 328
Szakály Ferenc 137, 138, 149
Szalai Anna 495
Szalárdi János 26, 123–125, 128–131, 136–150, 153, 154
Szalay László 450
Szántai Pócs István 28, 133, 135, 136, 150
Szász Károly 358–360, 408, 421, 426, 452, 453
Szauder József 261, 270, 273
Széchenyi István 228, 231, 232, 241, 312, 412, 419–431, 434
Szegedy-Maszák Mihály 14, 258, 440, 444, 454, 461, 472
Széles Klára 394
Szemere Pál 313, 323, 337, 395
Szenci Molnár Albert 14, 45, 159, 160, 163–167
Szentgyörgyi József 295, 297, 299, 316
Szentmarjay Ferenc 270
Szentmártoni Szabó Géza 87, 108, 121
Szentpéteri István 135
Szepsi Korotz András 148
Szepsi Korotz György 96
Szili József 242
Szörényi László 23, 51, 65, 288, 356, 408
Sztárai Mihály 138, 154

- Szűcs Jenő 200, 201, 207, 209, 213–216, 240, 241, 276, 280, 282, 285
- Takáts József 263, 264, 266, 272, 274, 276
- Tarnai Andor 17, 198, 261, 263, 277
- Tarnóc Márton 123, 128, 137
- Tasso, Torquato 21, 51, 52, 354, 370–372
- Taylor, Charles 203, 210, 216
- Teleki Ferenc 61, 65
- Teleki József 275, 310, 312, 315–319, 328
- Teleki László 296, 311, 315, 322, 323, 328
- Thirlwall, Connop 473, 474
- Tholnai Mihály 133
- Tinódi Sebestyén 319, 392
- Titz, Johann Peter 179
- Tofeus Mihály 27, 28, 134
- Toldy Ferenc 35, 244, 246, 247, 251–253, 257, 320, 323–325, 328, 361, 372, 380, 385, 392, 393, 408, 419, 438, 460
- Tomori Anasztáz 421
- Tompa Mihály 343, 356
- Tolnai Balog János 69, 70, 71, 73, 76, 78, 81, 82, 96, 104
- Tolnai F. István 133, 135
- Tolnai Lajos 492
- Tóth István György 14
- Tóth Kálmán 421
- Tóth Sándor 172
- Töhlényi Szaniszló 324, 328
- Török Lajos 456
- Turner, Terence 210
- Turóczi-Trostler József 94
- Tüskés Gábor 31
- Újfalvi Imre 131, 138–142, 146, 153
- Ungvárnémeti Tóth László 397, 408
- Vadai István 184
- Vajda János 416, 427
- Varga Pál, S. 9, 65, 207, 208, 222, 225, 305, 309, 328, 340, 341, 409
- Várkonyi Ágnes, R. 17, 28, 62, 65
- Vergilius, Maro Publius 354, 370–372, 376, 400
- Vernon, James 204
- Verseghy Ferenc 275, 315, 328
- Virág Benedek 278, 405
- Vlašime, Ignac Hynek z 48, 63
- Voltaire 321
- Vossius, G. J. 120, 172
- Vovelle, Michel 210
- Vörös Imre 215, 281
- Vörösmarty Mihály 39, 234, 247, 253, 361, 398–400, 405, 416, 420, 422, 427, 429, 503, 504, 513
- Vyverberg, Henry 281
- Wackernagel, Philipp 172
- Waldapfel József 107
- Warburg, Aby 15
- Watt, Joachim von 171
- Weller, Hieronimus 174
- White, Hayden 32, 468
- Winckelmann, Johann Joachim 302
- Wittgenstein, Ludwig 329
- Wordsworth, William 483, 484, 485
- Zay Ferenc 18
- Zrínyi Ádám 63
- Zrínyi Miklós 20, 22–25, 34–65, 81, 106, 136, 246, 319, 321, 323, 349, 354, 372, 459, 486, 504
- Zsoldos Jenő 502
- Zsombori József 314, 328

A CSOKONAI KÖNYVTÁR-SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT:

1. *Debreczeni Attila:*
CSOKONAI, AZ ÚJRAKEZDÉSEK KÖLTŐJE (1993, 1997, 1998)
(A felvilágosult szemléletmód fordulata az életműben)
2. *S. Varga Pál:*
A GONDVISELÉSIHITTŐL A VITALIZMUSIG (1994)
(A magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében)
3. *Tamás Attila:*
ÉRTÉKTEREMTŐK NYOMÁBAN (1994)
(Művek, irányzatok, elméleti kérdések)
4. *Dobos István:*
ALAKTAN ÉS ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET (1995)
(Novellatípusok a századforduló magyar irodalmában)
5. *Imre Mihály:*
„MAGYARORSZÁG PANASZA” (1995)
(A *Querela Hungariae* toposz a XVI–XVII. század irodalmában)
6. *Márkus Béla:*
ÁTDOLGOZÁSOK KORA (1996)
(Sarkadi Imre és a szemiatizmus)
7. *Bitskey István:*
ESZMÉK, MŰVEK, HAGYOMÁNYOK (1996)
(Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról)
8. FOLYTONOSSÁG VAGY FORDULAT? (1996)
(A felvilágosodás kutatásának időszerű kérdései)
Szerk.: *Debreczeni Attila*
9. *Imre László:*
MŰFAJOK LÉTFORMÁJA XIX. SZÁZADI EPIKÁNKBAN (1996)
10. *Lőkös István:*
ZRÍNYI EPOSZÁNAK HORVÁT EPIKAI ELŐZMÉNYEI (1997)
11. *Bán Imre:*
KÖLTŐK, ESZMÉK, KORSZAKOK (1997)
12. *Horváth János:*
TANULMÁNYOK I–II. (1997)
13. *Tamás Attila:*
KÖLTŐI VILÁGKÉPEK FEJLŐDÉSE ARANY JÁNOSTÓL JÓZSEF
ATTILÁIG (1998)
14. *Dereky Pál:*
„LATABAGOMÁR / Ó TALATTA / LATABAGOMÁR ÉS FINFI” (1998)
15. *Mezei Márta:*
A KIADÓ MANDÁTUMA (1998)
16. *Szilágyi Márton:*
KÁRMÁN JÓZSEF ÉS PAJOR GÁSPÁR URÁNTÁJA (1998)
17. NÉMETH LÁSZLÓ IRODALOMSZEMLÉLETE (1999)
Szerk.: *Görömböi András*

18. *Gárgó Gábor*:
EÖTVÖS JÖZSEF AZ EMIGRÁCIÓBAN (1999)
19. *Bene Sándor*:
THEATRUM POLITICUM (1999)
(Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban)
20. NEMZETISÉGI MAGYAR IRODALMAK AZ EZRELDVÉGEN (2000)
Szerk.: *Görömbei András*
21. *Hász-Fehér Katalin*:
ELKÜLÖNÜLŐ ÉS KÖZÖSSÉGI IRODALMI PROGRAMOK
A 19. SZÁZAD ELSŐ FELEBEN (2000)
22. *Oláh Szabolcs*:
HITÉLMÉNY ÉS TANKÖZLÉS (2000)
(Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat)
23. *Nagy Gábor*:
„...LEGYEK VERSEDBEN ASSZONÁNC” (2001)
(Baka István költészete)
24. *Gábor Csilla*:
KÁLDI GYÖRGY PRÉDIKÁCIÓI (2001)
(Források, teológia, retorika)
25. *Madas Edit*:
KÖZÉPKORI PRÉDIKÁCIÓIRODALMUNK TÖRTÉNETÉBŐL. (2002)
(A kezdetektől a XIV. század elejéig)
26. *Ködöböcz Gábor*:
HÁGYOMÁNY ÉS ÚJÍTÁS KÁNYÁDI SÁNDOR
KÖLTÉSZETÉBEN (2002)
(A poétikai módosulások *Természete a daloktól a „szövegekig”*)
27. *Barta János*:
ARANY JÁNOS ÉS KORTÁRSAI I–II. (2003)
28. *Onder Csaba*:
A KLASSZIKA VIRÁGAI (2003)
29. *Tamás Attila*:
HATÁRHELYZETBEN (2003)
30. *Vallasek Júlia*:
EIVÁLTÓZOTT VILÁG (2004)
31. RELIGIÓ, RETORIKA, NEMZETTUDAT
RÉGI IRODALMUNKBAN (2004)
Szerk.: *Bitskey István–Oláh Szabolcs*
32. *Lőkös István*:
NEMZETTUDAT ÉS REGÉNY (2004)
33. *Taxner-Tóth Ernő*:
(KÖZ)VÉLEMÉNYFORMÁLÁS EÖTVÖS REGÉNYEIBEN (2005)
34. A PRÓZAÍRÓ NÉMETI LÁSZLÓ (2005)
Szerk.: *Görömbei András*

ELŐKÉSZÜLETBEN:

16 „ET IN ARCADIA EGO” (2005)

(A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése)

Szerk.: *Gönczy Monika*

A SZOROZATRÓL

A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézetének szakmai hírnevét Barta János és Bán Imre professzorok kiemelkedő munkássága alapozta meg még az ötvenes-hatvanas években. A „debreceni iskolát” ettől kezdve jellemzi az elmélyült esztétikai és filológiai munka egysége, az irodalom és az emberiség kérdéseinek egymással összefüggő vizsgálata, valamint a széles körű tájékozódás. A mesterek nyomába lépő tanítványok az újabb időkben is megőrzik és továbbviszik, újabb szempontokkal frissítik azt az irodalomszemléletet, amelynek jellegadó vonása a szélsőségektől tartózkodó szakmai igényesség.

A Debreceni Egyetem Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézetének négy tanszékén ma is elmélyült irodalomtudományi kutatómunka folyik. Az intézet és a Kossuth Egyetemi Kiadó közös vállalkozásának, a Csokonai Universitas Könyvtár című sorozatnak az a szándéka, hogy ennek a műhelynek az eredményeiről adjon számot, s emellett nyitott legyen más műhelyek szakemberei számára is. Az évente két-három irodalomtudományi művet megjelentető sorozat hosszabb távon a magyar irodalom valamennyi korszakának értékeit igyekszik új megvilágításba helyezni. A Nemzet – identitás – irodalom című könyv a harmincötödik kötet.

Mit jelent és mit jelöl a *nemzeti irodalom* fogalma? A magyar nyelven írott és áthagyományozásra érdemesnek tartott szépirodalmi szövegek összességét, melynek legalapvetőbb funkciója az egyéni identitás formálása, a hagyományközvetítés, s a nemzettudat képviselése, erősítése. Mégis, talán kevés olyan képlékeny, történetileg változó és ideológiákkal terhelt kategóriája van a magyar irodalomtörténet-írásnak, mint e fogalom, amelynek használatáról mindmáig nem alakult ki valódi közmegegyezés. Kötetünk debreceni irodalomtörténeti műhelyek kutatási eredményeiből ad válogatást. A tanulmányok egyrészt egy összeurópai kultúra kontextusába, vallási diskurzusok, történelmi események bonyolult összefüggésrendszerébe ágyazzák bele a nemzeti-közösségi identifikáció kérdéseit, másrészt fogalmi analízist adnak, hozzászólnak a nyelvújítás vitájához, elemzik a felvilágosodáskori magyar irodalom meghatározó beszédmódjait, Arany János irodalomszemléletét, betekintést nyújtanak a 19. századi irodalom és politika kapcsolatába, a 19. századi zsidó asszimiláció és a magyar irodalom alakulástörténetének összefüggéseibe.

