

## A rokokó arcai

Reciti konferenciakötetek · 17

Sorozatszerkesztő  
TÖRÖK ZSUZSA

# A rokokó arcai

Tanulmányok  
egy tünékeny fogalom történetéhez

Szerkesztette

BARTHA-KOVÁCS KATALIN és FÓRIZS GERGELY

reciti  
Budapest  
2022

A kötet a Bölcsészettudományi Kutatóközpont  
Irodalomtudományi Intézetének támogatásával jelent meg.



Bölcsészettudományi  
Kutatóközpont  
Irodalomtudományi  
Intézet

A borítón Jean-Honoré FRAGONARD *A hinta szerencsés véletlenjei*  
(*Les hasards heureux de l'escarpolette*) című képének részlete látható.  
(1767, olaj, vászon, 81×64 cm. The Wallace Collection, London.)  
Forrás: <https://www.wallacecollection.org/the-swing/>



Könyvünk a Creative Commons *Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc* (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>)  
feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.  
A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

HU ISSN 2630 953X  
ISBN 978 615 6255 51 8  
978 615 6255 52 5 (pdf)

Kiadja a Reciti,  
ELKH BTK Irodalomtudományi Intézet,  
1118 Budapest, Ménesi út 11–13.  
[www.reciti.hu](http://www.reciti.hu)  
Felelős kiadó: Kecskeméti Gábor,  
a BTK Irodalomtudományi Intézetének igazgatója  
Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa  
Nyomda és kötészet: Fellini Kft.

# Tartalom

BARTHA-KOVÁCS KATALIN – FÓRIZS GERGELY Bevezetés: Rokokó – a résztől az egészig .....	7
<b>FRANCIA FESTÉSZET</b>	
BARTHA-KOVÁCS KATALIN Rokokó, rocaille vagy Régence-stílus? 18. századi ízlésvitákról – Watteau ürügén .....	15
RAUSCH-MOLNÁR LUCA Egy művész hagyomány és újítás között A műfajteremtő Watteau, az Akadémia festője különböző korszakok tükrében .....	29
NAGY FRUZZSINA A felfüggesztés esztétikája Fragonard és Shonibare: <i>A hinta</i> .....	47
<b>FRANCIA IRODALOM</b>	
MARSÓ PAULA Gyönyörfilozófia egy miniatúrában Montesquieu <i>Knüdoszi temploma</i> mint ekfrázis .....	63
CSEPPENTŐ ISTVÁN Galantéria, nosztalgia, keleti egzotikum A rokokó „turquerie” irodalmi továbbélése Pierre Loti <i>A kiábrándultak</i> című regényében .....	71

**MAGYAR IRODALOM**

HÁSZ-FEHÉR Katalin  
Csokonai és a rokokó mint az irodalomtörténet provokációja ..... 85

BALOGH Piroska  
Rokokó és/vagy orientalizmus?  
Csokonai, Háfiz, William Jones ..... 147

FÓRIZS Gergely  
Új Herkules  
A válaszüthagyomány változatai a *Csongor és Tündében* ..... 163

TÜSKÉS Anna  
*A rokokó század* és Adorján Andor ..... 211

**MAGÁNYOS (?) ROKOKÓ**

CSUKA Botond  
Egy rokokó esztétika magányossága?  
Hogarth és a 18. századi brit esztétika ..... 225

PÉTERFFY Gabriella  
Rokokó a romantikában  
Csajkovszkij: *Rokokó variációk* op. 33. .... 247

Névmutató ..... 263

A kötet szerzői ..... 277

# Új Herkules

## A válaszúthagyomány változatai a *Csongor és Tündében*

### *Bevezetés*

Vörösmarty Mihály *Csongor és Tündéjének* hármast-jelenetei és az évezredes hagyományra visszatekintő 'Herkules/Héraklész az útelágazásánál'-motívum közötti összefüggés lehetőségét először Balogh Piroska vetette föl Schediusz-övegkiadásának egyik lábjegyzetében.<sup>1</sup> Innen indult tovább Gere Zsolt, aki Vörösmarty-monográfiájában részletesen, az ikonográfiai összefüggésekre is figyelemmel vizsgálta az úgy nevezett Y-példázat érvényesülését a műben.<sup>2</sup> Jelen tanulmány e kezdeményezések folytatásaként, további kontextusok és jelentésrétegek bevonásával kívánja áttekinteni, hogy az érintett hagyománykomplexum miként érvényesül a drámai költeményben. Ehhez azonban először a rokkoló költészetben is jelentős szerephez jutott motívum történetének a meglévő szakirodalomra támaszkodó, s vázlatossága mellett is némiképp terjedelmes áttekintése szükséges, annál is inkább, mert a Vörösmarty-mű – amint azt bizonyítani szándékozom – nem a Herkules-mondakör eme darabjának valamely kitüntetett változatához kapcsolódik, hanem a hagyománytörténet különböző rétegeit alkalmazza, kombinálja invenciózus módon.

\* A tanulmány a K 134719. számú OTKA/NKFIH projekt keretében készült. A szerző köszönetet mond Zentai Máriának, Dávidházi Péternek és Gere Zsoltnak a dolgozat korábbi változatához fűzött értékes megjegyzéseikért.

1 SCHEDIUS Lajos János, „A Philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei” [1828], in *Doctrina pulcri: SCHEDIUS Lajos János széptani írásai*, szerk. és jegyz. BALOGH Piroska, 253–379 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005), 334–335, 274. lj.

2 GERE Zsolt, *Szebb idők: Vörösmarty epikus korszakának rétegei*, Irodalomtörténeti füzetek 174 (Budapest: Argumentum Kiadó, 2013), 246–263.

1. *Hercules in bivio / trivio. A hagyomány útjai Vörösmarty előtt*

1. 1. A Xenophón-kontextus

Herkulesnek a két nőalak által megjelenített Erény (*Aretē/Virtus*) és Gyönyör/Hitványság/Vétek (*Kakia/Voluptas*) közti sorsválasztásáról szóló elbeszélés keосzi Prodikosz görög szofista filozófus egy művéből származik, azonban Xenophón *Memorabilia* (*Emlékeim Szókratészről*) című munkájában maradt fent parafrázisként.<sup>3</sup> A történet szerint a „gyermekből ifjúvá serdült” Héraklész, aki „abba a korba jutott, midőn a fiatal emberek önállóvá válnak, és kimutatják, hogy az erény vagy a hitványság útjára lépnek-e”, egy „magányos helyen” töpreng arról, hogy melyik utat kövesse, amikor az ezeket jelképező két sudár asszony jelenik meg előtte, és intéznek szózatot hozzá, melyekben ábrázolják az általuk kínált életutakat. A bevett értelmezés szerint moralizáló paraboláról van szó, mely arra int, hogy az Erény hosszú és fáradságos, de dicsőséghez vezető útját kell választani, és visszautasítani az érzéki gyönyörökkel övezett könnyű és rövid, ámde bűnös és pusztulásba vivő utat. Az európai művelődéstörténet egyik alaptoposza ez, mely irodalmi, képzőművészeti és zenei alkotók sorának biztosított inspirációt Petrarcától Lucas Cranachon át Georg Friedrich Händelig. Mindezen műalkotások Herkules döntési szituációjában kizáró vagylagos választást láttak és láttattak, s ennek az uralkodó értelmezésnek megfelelően a téma szakirodalmi feldolgozásai – mint Erwin Panofsky 1930-as tanulmánya<sup>4</sup> vagy Wolfgang Harms 1970-es monográfiája<sup>5</sup> – is elsősorban a kettős útelágazás (*bivium*) kultúrtörténetén belül mozogtak. Panofsky mindamellert eme sokáig domináns értelmezés megváltozását, a „vagy-vagy” helyett az „is-is” szemlélet megjelenését szintén jelzi, s a 18. század végére teszi, mégpedig Goethe ide vonatkozó 1773-as reflexióját idézve, aki az egymást kizáró végletek helyett egy „pozitív középállapot” elérését tartotta kívánatosnak az ember számára.<sup>6</sup> Újabban Carsten Zelle arra figyelmeztetett, hogy a 18. századi német irodalomban már jóval Goethe előtt, az ’antropológiai

3 XENOPHÓN, *Emlékeim Szókratészről*, II, 1, 21–33. A művet az alábbiakban Németh György fordításában idézem. A keletkezési kontextusról vö.: Philip BOSMAN, „The Philosophical Tradition”, in *The Oxford Handbook of Heracles*, Ed. Daniel OGDEN, 332–344 (Oxford: Oxford University Press, 2021), 335–337.

4 Erwin PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Studien der Bibliothek Warburg XVIII (Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1930), különösen: 37–196.

5 Wolfgang HARMS, *Homo viator in bivio: Studien zur Bildlichkeit des Weges*, Medium Aevum: Philologische Studien 21 (München: Wilhelm Fink Verlag, 1970).

6 PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege...*, 83, 136. Vö. Johann Wolfgang von GOETHE, „Götter, Helden und Wieland: Eine Farce”, in Johann Wolfgang von GOETHE, *Dramatische Dichtungen II*,



fordulat' keretében létrejött a történet átértelmezésének lehetősége, és a test-lélek dualizmust implikáló, s ezzel az egyik választási lehetőséget eleve kiküszöbölő decizionista megközelítés helyett megfogalmazódott a döntési helyzet másféle megoldása is. Eszerint az 'egész ember' mint testből és lélekből, érzékiségből és szellemből összetett lény számára a (herkulesi) feladat nem valamelyik extremitás irányába való elmozdulás, hanem az önnön természete ellenkező végletei közötti egyensúly, középút megtalálása. Zelle e szemlélet felbukkanását már a 18. század elejének német anakreontikájában konstatálta, és az ezt hordozó, s egészen a Sturm und Drangig vezető lírai irányzatot „antropológiai rokokónak” nevezte.<sup>7</sup>

E germanisztikai fókuszú meglátás szerint tehát a Herkules-történet hagyományos *bivium*-alapú értelmezése a 18. században fordult át az ugyanott hármast utat (*trivium*) látó felfogásba, összefüggésben a korabeli váltással a dualista emberképből az antropológiai középút eszményítésébe. A kérdéskört ugyanakkor tovább árnyalja két interpretáció, melyek a prodikoszi történetet eredeti (azaz: legkorábbi fennmaradt) kontextusában, vagyis az azt hagyományozó xenophóni Szókratész-dialógussal összefüggésben olvasták: Leo Strauss 1972-es Xenophón-monográfiájának vonatkozó fejezete<sup>8</sup> és Ernest L. Fortin szintén klasszikai-filológiai indíttatású, de emellett a korai keresztény recepcióra is ügyelő, először 1986-ban publikált tanulmánya.<sup>9</sup> Ők ugyanis egybehangzóan arra jutnak, hogy a választút-elbeszélés a maga eredeti szövegbeágyazottságában sem tekinthető kizárólag a kettős választútról szóló példázatnak, hanem eleve erősen sugalmaz egy *trivium*-szerű értelmezést is.

A középpontba állított szövegegység a Szókratész-tanítvány Xenophón által mestere védelmében (apológiaként) írt *Memorabilia* 2. könyvének első fejezete, egy Szókratész és Arisztipposz közti dialógus, melynek fő kérdése az, hogy az élet különböző területein miként tehetünk szert a mértékletesség avagy önuralom ér-

Hg. Wolfgang KAYSER, Hamburger Ausgabe 4, 203–215 (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000), 214.

- 7 Carsten ZELLE, „Anakreontik und Anthropologie: Zu Johann Arnold Eberts *Das Vergnügen* (1743)”, in *Anakreontische Aufklärung*, Hg. Manfred BEETZ und Hans-Joachim KERTSCHER, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 28, 93–105 (Tübingen: Niemeyer, 2005), különösen: 97–101. Lásd még ugyanabban a kötetben a következő, hasonló gondolatmenetű tanulmányt: Dorothee KIMMICH, „Auf der Suche nach dem ganzen Menschen: Die künstlichen Paradiese epikureischen Glücks im Rokoko”, in *uo.*, 77–92.
- 8 Leo STRAUSS, *Xenophon's Socrates* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), 32–39.
- 9 Ernest L. FORTIN, „Basil the Great and the Choice of Hercules: A Note on the Christianization of a Pagan Myth”, in Ernest L. FORTIN, *The Birth of Philosophic Christianity: Studies in Early Christian and Medieval Thought*, Ed. J. Brian BENESTAD, Collected Essays 1, 153–168 (London et al.: Rowman & Littlefield Publishers, 1996).

nyére. A beszélgetőpartner Arisztipposz kiválasztását is éppen hogy az indokolja, hogy ő „kissé mértéktelen”. A gondolatmenet először oda jut, hogy Szókratész kimondja: az önuralmat tanúsítók uralkodásra termettek, míg az erre képtelenek nem törnek vezető szerepre, és így alattvalókká lesznek. Arisztipposzhoz intézett kérdésére, hogy ő vajon melyik csoportba sorolná saját magát, az interlokútor azt feleli, hogy mivel „könnyen és kellemesen” akar élni, sem az uralkodás terheit, sem a rabszolgasággal járó sorsot nem vállalja, hanem „létezik a kettő között egy közbülső út”, amelyen haladni próbál; „ez nem az uralkodáson és nem a szolgáláson, hanem a szabad ember életformáján keresztül vezet, és leginkább ez visz el a boldogsághoz”. Szókratész ezután felhívja társa figyelmét arra, hogy aki „emberek között” (vagyis társadalomban) él, és nem a „vezetők” közé tartozik, az hamarosan szolgálává lesz, tehát hogy ilyen értelemben nem létezik „közbülső út”, vagyis az ember szükségszerűen vagy uralkodó vagy alattvaló, azaz nem helyezheti magát a politikán kívülre. Arisztipposz rávágja: ezt dilemmát ő azzal kerüli meg, hogy nem csatlakozik egyetlen állam polgáraihoz sem, és „mindenütt idegen marad”. Szókratész viszont felvilágosítja, hogy ez nem megoldás, mivel ameddig az utakon csavarog, bármikor jogtalanság érheti, a városba érve pedig a „legutolsó polgárnál” is kevesebbet fog érni. Arisztipposz ezen a ponton arra következtet, hogy Szókratész szerint a „királyi mesterség” hordozza magában a boldogságot. Szókratész azonban ezt nem erősíti meg, hanem ehelyett – ahogyan ezt Strauss és Fortin kiemelik<sup>10</sup> – egy implikáltan hármas szempontú osztályozást ad a gyönyörnek szentelt, mértéktelen élet elutasításáról:

A hamar munkák, az elkapkodott gyönyörök nem elegendők sem arra, hogy a testet kielégítsék, ahogy a tornászok állítják, sem arra, hogy a lélekbe bármiféle említésre méltó ismeretet beoltsanak, az erőfeszítést igénylő gyakorlatok viszont képessé tesznek testi- és lelkiileg kiváló tettek végrehajtására, ahogy erről nagyszerű férfiak nyilatkoznak.<sup>11</sup>

Vagyis míg az egyik oldalon a „tornászok” (az eredetiben „*γυμνασται*”, mely ’edzőket’ is jelent) a test kielégítésének szempontjából tartják elégtelennek a mértéktelen élvhajhászatot, és a másik oldalon ugyanazent okból a „nagyszerű férfiak” a testi-lelki önuralom és erőfeszítés fontosságát hangsúlyozzák, addig egy meg nem nevezett harmadik (középső) csoporthoz tartozók a lélekbe oltott ismere-

10 STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, 35–38; FORTIN, „Basil the Great...”, 159.

11 XENOPHÓN, *Emlékeim Szókratészről*, II, 1, 20. Az eredetiben: „ἔτι δὲ αἱ μὲν ῥαδιουργαὶ καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναὶ οὔτε σωματικὴ εὐεξίαν ἰκαναὶ εἰσὶν ἐνεργάζεσθαι, ὡς φασὶν οἱ γυμνασται, οὔτε ψυχῆ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν, αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλειαι τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν ἐργῶν ἐξικνεῖσθαι ποιοῦσιν, ὡς φασὶν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες.”

tek fontosságára ügyelnek ebben a kérdésben. Az utoljára említett „nagyszerű férfiak” közül hármát is nevesít Xenophón: Hésziodoszt, Epikharmoszt és végül a „bölc” Prodikoszt”. Az első kettőtől rövid verses idézeteket szűr be álláspontjuk bemutatására, míg a harmadiktól a dialógus lezárásaként beiktatott ’Héraklész a válaszüton’-történetet idézi hosszasan, mely a teljes dialógusnak több mint egyharmadát teszi ki. De vajon kik tartoznak a nem nevesített középső csoportba, akik a lélekbe oltandó ismeretek szempontjából intenek mértékletességre? Strauss és Fortin egyaránt arra jutnak, hogy itt a filozófusokról, konkrétan pedig magáról Szókratészról van szó. Strauss így foglalja össze következtetéseit:

A nagyszerű férfiak a kemény munkával, a nemes tettekkel teli életet dicsérik, azt az életmódot, amely a királyi mesterségben csúcsonylik ki, s amelyet – Arisztipposz számára úgy tűnt – Szókratész boldogságnak tekintett. Ennek az életmódnak az alapja az önuralom. De van egy másik életmód is, amelynek szintén az önuralom az alapja, az az életmód, amelynek révén a tudomány a lélekbe oltódik, és amely Szókratész boldogító tevékenységében csúcsonylik ki; erről az életmódról Prodikosz (nem beszélve Epikharmoszról és Hésziodoszról) teljesen hallgat. Más szóval, abban a kereszteződésben, ahol Héraklésznek az Erény és a Bujaság udvarolt, nem két, hanem három út találkozik.<sup>12</sup>

Fontos, a válaszüton-történet *bivium*-szerű értelmezését relativizáló körülmény továbbá – amint erre mindkét tanulmányíró utal –, hogy a Prodikosztól átvett elbeszélés Xenophónnál az Erény Héraklészhez intézett nevelő szózatával zárul, azonban nem tartalmazza a várt végkifejletet, a főszereplő döntését, sem annak ismertetését, hogy Arisztipposzra hogyan hatott az elbeszélés.<sup>13</sup> Ehelyett a dialógus Szókratész rövid megjegyzésével végződik, mely azonban nem von le következtetést az idézett meséből, hanem csupán felszólítja Arisztipposzt, hogy fontolja meg a hallottakat és a jövőben ennek jegyében gondoskodjon életéről. A Prodikosz-történet lezáratlansága erősen kontextusfüggővé teszi az értelmezését, hiszen ha Prodikosz vagy a hozzá hasonló „nagyszerű férfiak” szemléletét alapul véve oda is érthetjük, hogy Héraklész végül az Erény mellett dönt, ez nem feltétlenül igaz más szempontból, például Szókratészéből. Azáltal, hogy a válaszüton-történet a dialóguson belül reflektálatlanul marad, funkciója szerint itt pusztán annak a gondolkodásnak egyik példázata lehet, ahogyan a hősi életmód iránt elkötelezett „nagyszerű férfiak” vélekednek a boldogságról, de nem az egész párbeszéd konklúziója, nem Szókratész álláspontjának tükrözése.

12 STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, 37–38.

13 STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, 37; FORTIN, „Basil the Great...”, 159.

Fortin a „Szókratész fejében élő” harmadik lehetőség kapcsán azt hangsúlyozza, hogy ez – szemben Arisztipposz elképzelésével a harmadik útról – megvalósítható, amennyiben „ahelyett, hogy a nemességet feláldozná az élvezetnek vagy fordítva, magasabb szinten igyekszik ötvözni őket”. Fortin hozzáteszi, hogy ebben a műfaja szerint védőiratként olvasandó Xenophón-szövegben „feltehetően óvatossági okokból” nem határozták meg explicit módon ezt a középutat:

Annak őszinte feltárása, hogy milyen is volt Szókratész valójában, kevésbé rehabilitálta volna őt a becsmérői szemében; emellett pedig, mivel a célzott életmód nem mindenki számára megfelelő, sőt talán csak néhány kiválasztottnak adatik meg, minden rá tett konkrétabb utalás vagy haszontalan, vagy helytelen lett volna. Xenophón szókratészi írásainak és a platóni dialógusoknak az olvasója mégis spontán módon arra az életre gondol, amely mellett, hogy ténylegesen megelégszik önmagával, mentes az Arisztipposz által megálmódott élet aljasságától és önzésétől, vagyis az elméleti életre, amelynek leg-tökéletesebb megtestesítőjeként maga Szókratész kínálkozik.<sup>14</sup>

Fortin magyarázata a szókratészi filozófia valódi mibenléte felfedésének kerüléséről annál is inkább meggyőző, mert Xenophónon kívül egy másik híres Szókratész-tanítványnál, Platónnál is megfogalmazódik ez a tilalom. A *Theaitétosz* című dialógusban Szókratész az általa alkalmazott bábamódszerről ad elő beszélgetőtársának, melynek lényege az, hogy ő maga egy bábához hasonlít, amennyiben segít megszülni mások gondolatait: úgy fogalmaz, hogy akik vele társalogtak, sohasem őtőle „tanultak valamit, hanem ők maguk találtak önmagukban és hoztak felszínre sok minden szépet”. Ennek az eljárásnak azonban rejtve kell maradnia, és ezért Szókratész arra kéri Theaitétoszt, hogy „ne kürtölje ki” ezt másoknak, mert „titok”, hogy birtokában van ennek a mesterségnek.<sup>15</sup> Szempontunkból a maieutika, a szellemi bábáskodás titkos művészete azért is fontos mozzanat, mert ennek figyelembe vételével jól indokolhatóvá válik, hogy Xenophón előadásában miért maradt nyitva a 'Herkules a válaszüton'-történet vége és miért nem tudjuk meg azt sem, hogy Arisztipposz maga miként döntött a mese tanulságának fényében saját élete folyásáról. Jó okkal feltételezhetjük ugyanis: Szókratész a xenophóni dialógusban is a baba szerepét viszi, és így Prodikosz történetét szintén azzal a céllal adta elő, hogy előcsalogassa partnere (és a mindenkori olvasó) önnön személyiségének, életfelfogásának megfelelő véleményét a szóban forgó kérdésről.

14 FORTIN, „Basil the Great...”, 160.

15 PLATÓN, *Theaitétosz*, 149a és 150d. Ford. KÁRPÁTY Csilla.

## 1.2. A keresztény-humanista tradíció

A prodikoszi 'Herkules a válaszüton'-történet (*Hercules prodicius*) német és itáliai humanizmusban megjelenő ikonográfiai hagyományának hosszú tanulmányt szentelő Erwin Panofsky szerint mintegy 1400-ig sem a képzőművészet, sem az irodalom nem dolgozta fel az antik mitológiát.<sup>16</sup> Ezt a megállapítást Theodor E. Mommsen korrigálta, felhívva a figyelmet a válaszüton-példázat megjelenésére Petrarca életművében. Abban azonban egyetértett a két szerző, hogy a recepció-történet hosszas hiátusa az elbeszélésben megmutatkozó morálfelfogás és középkori keresztény erénytan közötti diszrepanciára vezethető vissza. Mommsen szerint

először is a két életmódot a mesében az erényesnek és a rossznak (*virtus* és *voluptas*) tartott dolgok megismerésítői jelenítették meg, szigorúan földi értelemben, és egyáltalán nem összhangban a jó és a rossz örök jelentésének keresztény értelmezésével. Másodszor pedig egyetlen kereszténynek sem adatott meg az a jog, amelyet a történetben Herkulesnek követeltek, hogy teljesen szabadon és teljesen egyénileg dönthessen élete alapvető irányát illetően; csak Krisztusnak adatott meg, hogy »meg tudja vetni a rosszat, és a jót tudja választani« (Ésaiás 7, 15).<sup>17</sup>

A középkor keresztény morálszemlélete és a prodikoszi válaszüton-szituáció implikálta felfogás közti eltérés fényében különösen érdekes, hogy – bár erre Panofsky és Mommsen nem tértek ki – létezett a keresztény egyházatyák körében is recepciója a történetnek, s ezt pontosan egyfajta, a kettős választást elvető *trivium*-szemlélet jellemezte. Erre a hagyományiszegegensre Ernest L. Fortin hívta fel a figyelmet idézett tanulmányában, kiemelve Jusztinosz Mártír *II. Apológia* című művének megjegyzését, amely a herkulesi utelágazást úgy írja le, mint amely „olyan hely, ahol három út találkozik” (*epi tridon tina*). Mivel e megállapítást egy Krisztus és Szókratész közötti összehasonlítás előzi meg, Fortin úgy értelmezi a harmadik út említését Jusztinosznál, hogy az azonos „a kereszténységgel”, melyet ezek szerint „úgy kell tekinteni, mint egy harmadik utat, amely eltérő és magasabb rendű a politikának vagy a filozófiai elmélkedésnek szentelt élethez képest”.<sup>18</sup> A másik szerző, akivel Fortin behatóbban foglalkozik e szempontból, Nagy Szent

16 PANOFSKY, „Hercules prodicius: Die Wiedergeburt einer griechischen Moralerzählung im deutschen und italienischen Humanismus”, in PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege...*, 37–196. 155.

17 Theodor E. MOMMSEN, „Petrarch and the Story of the Choice of Hercules”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16, No. 3/4 (1953): 178–192, 179. A bibliai idézetet ford. KÁROLI Gáspár.

18 FORTIN, „Basil the Great...”, 160.

Vazul (Baszileiosz), s az ő Prodikosz nyomán szabadon előadott válaszút-története, amely magyarul *Nagy Szent Vazulnak intő szózata az ifjusághoz a hellén irodalom hasznáról* címen<sup>19</sup> megjelent művében olvasható. A Herkules-történet az itt szereplő formájában Fortin szerint szintén lehetőséget nyit egy olyan olvasatra, mely párhuzamot von a xenophóni változatban implikált harmadik utas szókratészi értelmezés és a keresztény szemlélet között:

a Baszileiosz által képviselt és a Szókratész által felvázolt álláspont nem teljesen ellentétes egymással, legalábbis annyiban, hogy egyikük sem tekinti a politikai életet a legmagasabb rendű életnek, vagy értékeli az általa életre hívott erényeket a legmagasabb rendű erényeknek. Ahogyan a filozófus számára az erkölcsi erény nem öncél, hanem egy olyan életmód feltétele és természetes következménye, amely túlmutat a politika területén, úgy a keresztény számára az erény nem önmagáért, hanem egy magasabb cél, nevezetesen az örök élet boldogságának előkészítéseként és eszközöként keresendő.<sup>20</sup>

A herkulesi válaszút-történet későbbi recepciójának azonban nem a *trivium*-olvasat, hanem a *bivium*-változatnak a keresztény szemléletmóddal való összegeztetése (*Hercules christianus in bivio*<sup>21</sup>) lett az alapja, melynek eredményeként a mese egy neosztoikus jellegű keresztény erénytan példázatává lett.<sup>22</sup> Ez az egybehangolás a reneszánsz idején történt meg, összefüggésben azzal, hogy a prodikoszi elbeszélést összekapcsolták Krisztusnak a széles és keskeny útról szóló példázatával. (Máté, 7, 13–14.) Mint Theodor E. Mommsen rámutatott, ez az értelmezésbeli innováció vélhetően Petrarcának köszönhető, amint az is, hogy a prodikoszi hagyomány szintén kombinálódott a püthagoraszi Y-példázattal.<sup>23</sup> Ez utóbbi szerint az Y betű feltalálása és misztikus jelentéssel való felruházása Püthagorasz görög filozófusnak tulajdonítható. Erről olvashatunk például Sevillai Izidor (556–636) *Etymologiae sive Origines (Etimológiák vagy eredetek)* című lexikonában:

19 *Nagy Szent Vazulnak intő szózata az ifjusághoz a hellén irodalom hasznáról*, ford., bev. BÓDISS Jusztin (Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1911.), 20. (V.)

20 FORTIN, „Basil the Great...”, 162.

21 Vö. HARMS, *Homo viator...*, 173.

22 Vö. Jochen SCHMIDT, „Herakles als Ideal stoischer Virtus: Antike Tradition und neuzeitliche Inszenierung von der Renaissance bis 1800”, in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Hg. Barbara NEYMEYR, Jochen SCHMIDT und Bernhard ZIMMERMANN, 1:295–342 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008), 301–302.

23 MOMMSEN, „Petrarch...”, 186–187.

Az Y betűt Szamoszi Püthagorasz az emberi élet szimbólumaként alkotta meg. Az alsó szár az élet első szakaszát jelenti, mely még bizonytalan és nem adta át magát sem a bűnnek, sem az erénynek. A felső kettős ág a serdülőkorral kezdődik és ennek jobb szára meredek, de ez vezet az áldott élethez, a baloldali enyhébben emelkedik, viszont bukásba, pusztulásba visz. Erről mondja Persius (*Szatírák*, 3, 56–57.): „az erény meredek, szűk ösvényét betűjének / jobb szárával eléd rajzolta Samosznak a bölcse.”<sup>24</sup>

Az Y-példázat szellemében a gyermekkor etikai közömbösségét elhagyó ifjú *szabad akaratából* dönt bűn és erény útjai között:<sup>25</sup> ez az a mozzanat, melyet egyes értelmezések a prodikoszi eredetnél is a mondanivaló lényegének tartanak,<sup>26</sup> s amely a 'Herkules a választúton'-történet újkori (az egyházatyákétól ennyiben tehát eltérő) felfogásának meghatározó elemévé lett. Így például nem véletlen, hogy Schedius Lajos 1828-as széptanában a történetet a „szabad akarata szerint cselekvő lélek, azaz a morális szabadság” allegóriájaként tünteti fel: ez a fajta 19. századi interpretáció egy hosszas, egészen a 16. századig visszavezethető ikonográfiai, illetve emblematikai hagyományra támaszkodott.<sup>27</sup> (1. kép)

Püthagorasz nevének és filozófiájának a Herkules-allegóriához kapcsolódására szempontunkból fontos kései példaként megemlítendő, hogy Robert Lowth (majdani anglikán püspök) *The Judgment of Hercules* című, a Prodikosz-történetet feldolgozó didaktikus költeménye először a Püthagorasznak tulajdonított, életviteli szabályokat megfogalmazó *Aranyversek* társaságában jelent meg 1743-ban.<sup>28</sup> Lowth parafrázisában a történet nem a választási lehetőségek feltárulásával zárul, mint Xenophónnál, hanem továbbhalad. Itt Herkules – miután lelepleződik előtte az érzéki gyönyörökkel csábító *Voluptas* hazug és csalárd mi-

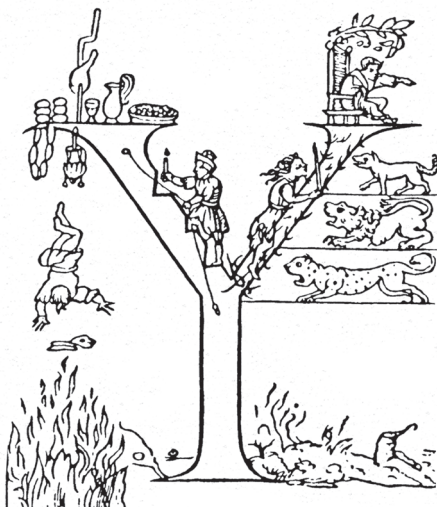
24 „Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitii nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit: cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens: sinistra faciliior, sed ad labem interitumque deducens. De qua sic Persius ait (3, 56): Et tibi qua Samios deduxit littera ramos, / surgentem dextro monstravit limite callem.” SEVILLAI Izidor, *Etymologiae*, 1.3.7. A Persius-szöveget MURAKÖZY Gyula fordításában idézem. Vö. az angol kiadással: *The Etymologies of Isidore of Seville*, Eds. Stephen A. BARNEY, W. J. LEWIS, J. A. BEACH, Oliver BERGHOF, with the collaboration of Muriel HALL (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 40. Vö. még: HARMS, *Homo viator*, 29–34. Lásd még az 1. képet!

25 Vö. PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege...*, 44.

26 Vö. G. Karl GALINSKY, *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1972), 101–103.

27 SCHEDIUS, „A Philokaliának...”, 334–335. Vö. Balogh Piroska jegyzeteivel uo.

28 [Robert LOWTH], *The Judgment of Hercules, a Poem: By a Student of Oxford: To which is subjoined, The Golden Verses of Pythagoras*, Translated from the Greek by Mr. [Nicholas] ROWE (Glasgow: Robert Foulis, 1743).



1. kép. Y-szimbólum Dante *Isteni színjáték*ából származó jelképekkel.  
 Forrás: Geoffroy TORY, *Champ fleury: Ou, L'art et science de la proportion des lettres...*  
 (Paris: 1529).

volta – dönt is az Erény mellett, s e döntése nyomán élete végén égi jutalomban részesül. A záró sorok szerint:

Virtus által helyet fő bajnokok közt nyert.  
 Virtus által egek' égébe költözött,  
 'S örök ifjúságban él Istenek között.<sup>29</sup>

Ezt követik a kettős kötetben az *Aranyversek* életmaximái, melyek végkicsengése szerint az embert a lélek racionális részének kell irányítania, s az élet végcélja az istenülés, a lélek eloldozása révén a halandó testtől:

És miután megváltál a halandó testtől, a szabad aithérbe érsz,  
 halhatatlan isten leszel, örök életű, többé már nem halandó.<sup>30</sup>

29 Uo., 16. Kis János fordításának forrása: „Herkulesz' választása”, in Kis János' *versei*, kiad. KAZINCZY Ferenc, 3: 5–16 (Pest: Trattner János Tamás, 1814/1815), 16.

30 „The Golden Verses of Pythagoras”, in LOWTH, *The Judgment of Hercules...*, 28. Ford. STEIGER Kornél.



Összességében tehát az érzelmek kioltását célzó sztoicizmus és a püthagoreus tanítás e kiadványban egymással kombinálva, egymást erősítve jelenik meg a közös morális tanulság jegyében. E felfogáshoz képest ment végbe a 18. század során a már említett antropológiai paradigmaváltás, melynek következtében a szenvedélyek elnyomásának tana helyébe a válaszúttörténet értelmezésében is az „alsóbb képességek” fejlesztésének és irányításának, vagyis magasabb szintű meghaladásának középutas doktrínája lépett,<sup>31</sup> mint a fenti fejtegetések mutatják, lényegében visszatérve ezzel a már Xenophón által implikált értelmezéshez. E szemléletváltás egyik, ebből a szempontból eddig nem értékelt, ám meglátásom szerint igen lényeges dokumentuma Christoph Martin Wieland *Musarion oder die Philosophie der Grazien* című 1768-ben kiadott, a német irodalmi rokokó csúcsteljesítményei között számon tartott<sup>32</sup> verses elbeszélő műve.<sup>33</sup>

### 1. 3. Wieland *Musariona*

Az ókori Görögországban játszódó *Musarion* cselekménye röviden a következő. Phantias, athéni ifjú, korábbi kicsapongó életmódjába belefásulva, s szerelmi bánattól hajtva, egy vidéki birtokra költözik, ahol a klasszikus válaszút-probléma áll előtte: „Phaniás, az új Bölcs, Herkulesz’ módjára, / Búson, az életnek ül ketős útjára”.<sup>34</sup> Megtudjuk: Phantias célja az, hogy a „gyönyörűség” helyett a dicsőség, hír és virtus útját válassza az életben. Ezért maga mellé vesz két filozófust, a sztoikus Cleanthot (Kis János fordításában „Kleánth” vagy „Kleanthész”) és a püthagoreus Theophront, akik arról igyekeznek meggyőzni őt, hogy a világi hívságok és érzéki örömök értéktelenek, vagy legalábbis csekély értékűek. Azonban előbukkan Phantias egykori szerelme, Musarion, a szép és művelt hetéra. Az erdőben találkoznak egymással, és együtt térnek vissza Phantias szállására, ahol azt látják, hogy a két filozófus éppen a földön verekszik egymással, mivel összekülönböztek bizonyos filozófiai tételek igazságán. Musarion láttán azonban megjuhászodnak, és a kis társaság leül a vacsoraasztalhoz – a időközben csatlakozik hozzájuk Musarion szép szolgálólánya, Chloe is. A beszélgetés során a filozófusok előadják tanításaikat. A püthagoreus filozófus arról értekezik, hogy a Herkules által választott nehezebb út valójában „szép” és „kellemes”, illetve hogy

31 ZELLE, „Anakreontik und Anthropologie...”, 99.

32 Vö. Alfred ANGER, *Literarisches Rokoko* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1962), 91.

33 Christoph Martin WIELAND, *Musarion, oder die Philosophie der Grazien: Ein Gedicht, in drey Büchern* (Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1768).

34 Wieland költeményét itt és a továbbiakban Kis János fordításában idézem: „Muzáron, vagy a Grátziák Philosophiája: Három Könyvben. Wieland után”, in Kis, *Versei*, 2:175–226.

a földi szépség, a „testiség’ posványos örvényéből” az égi szépséghez, az ideálokhoz emelkedés a kiút. (E tanítására utalva Musarion nem véletlenül nevezi őt a későbbiekben egy helyen „Platonistának”).<sup>35</sup> A sztoikus filozófus pedig arról beszél, hogy „semmik’ a szív’ vágyati ’s érzeti”. A mulatság végére azonban mindkét előadó példát mutat a saját eszméinek gyakorlati hiábavalóságára, hiszen Cleanth úgy leissza magát, hogy elterül, és ki kell vinni az ólba, Theophron pedig nem tud ellenállni Chloe bájainak, és félrevonul vele az éjszaka hátralevő részére. A verses elbeszélés utolsó, harmadik részét Musarion és Phantias beszélgetése tölti ki, ugyanis az ifjú a legmaradandóbb oktatást tőle nyeri el, mégpedig egy olyan gyakorlati szerelemfilozófia formájában, mely ellentmond mind a sztoikus, mind a püthagoreus tanításnak, amennyiben elutasítja a lélek és test merev különválasztására, metafizikai spekulációkra építő szemléleteket, illetve az azokkal párosuló, azokat a gyakorlatban meghazudtoló, s így egy másik végletbe eső gyakorlatot:

Nem borzas Cynikusz lett néki mestere,  
 Nem egy ránczos Kleánth, a’ ki beszédében  
 A’ bor mellett Zénó, ’s – Sziléusz tetteben:  
 Hanem a’ Szerelem. Hol van mása ennek?  
 ’S ő hív tanítványa lett ezen Istennek.  
 Könnyen tért ama’ szép Philosophiára,  
 Melly, a’ mit a’ kegyes természet számára  
 Öröminek gazdag árjából folyini hágy,  
 Azzal vidámon él, ’s többre önként nem vágy;  
 Örömet a’ dolgok’ szebb felét vizsgálja;  
 Bölcs szívvel megnyugszik, akármi találja;  
 Nem feszegeti azt, a’ mit az Istenek  
 Setét éjszakába kegyesen rejtenek.  
 Az alsó világon élő jámborokra,  
 Noha talál köztök sok bolondságokra,  
 Soha nem haragszik; sokszor megneveti  
 Őket is, magát is, – de még is szereti.  
 A’ színest kerüli, a’ tévelygőt szánja,  
 A’ virtust dicséri, nem mindég kívánja,

35 „Éretlen buzgása egy Platonistának, / Az öröm’ helyébe ki jobbat tud tenni, / A’ melly nélkül Zénó tanít csak ellenni.” (Uo., 222.) A platóni metafizika „mélyen át van itarva olyan gondolatokkal, amelyeken [...] fölismerhető a püthagoreus eredet”. G. S. KIRK, J. E. RAVEN and M. SCHOFIELD, *A preszókratikus filozófusok*, ford. CZISZTER Kálmán és STEIGER Kornél (Budapest: Atlantisz, 1998), 320.

Nem is ég mindenkor, mikor szóll felőle,  
De szívből szereti, 's el nem pártol tőle.  
'S a' földet, dolgait bár melly sors intézi,  
Elyziumnak sem, pokolnak sem nézi.

A mű szerelemfilozófiája keretében születik középutas válasz arra a xenophóni kérdésre is, hogy miként lehetséges a boldogság a szabadságot szükségszerűen korlátozó társadalomban élő ember számára. Phaniás megtalált boldogságának színtere ugyanis nem a város, de nem is kell hontalanként bujdosnia, hanem egy vidéki birtokon él:

A' nyughatatlanság' habos tengerének,  
Athéna' gyakori 's káros szélvészének  
Az ő kunyhójában nincsen semmi nyoma,  
Melly Muzárióonnal Grátziák' temploma.

Ez az életmód ugyanakkor nem jár teljes elszigeteltséggel, hanem olyan idilli környezetben zajlik („kert, mellyben Flóra lakik Pomónával”), ahol a napi politikától távol, baráti társaságban „édes tréfálni, édes gondolkodni” – itt a horatiusi barátságkultuszt megidéző utalás történik Phaniás szomszédjára is, „a' ki Flaccuszéval felér”.

Musarion tanítása mindazonáltal – mint arra Dirk von Petersdorff tanulmánya<sup>36</sup> rámutatott – nem tekinthető egyszerűen az életcélok metafizikai szintű igazolását vagy igazolhatóságát tagadó evilági életművészetnek, hanem azt az álláspontot képviseli, hogy az erény érvényesüléséhez szükség van a transzcendens perspektívák fenntartására is. Ezt fejezik ki Musarion következő, Phaniashoz intézett szavai:

'S vallyon mi emeli fejebb a' lelkeket,  
Mi formál olly nemes 's felséges szíveket,  
Mint éltünk' céljáról a' nagy reménységek? –  
Hogy a' világoknak nincs számok, sem végek –  
Hogy a' nap, melly útját látunkra itt járja,  
Egy másik szebb napnak csak vékony sűgárja, –  
Hogy lelkünk végetlen, 's rokon főbb lelkekkel,  
'S ha szentül él, utóbb vígad Istennel. –

36 Dirk von PETERSDORFF, „Wieviel Metaphysik braucht die Aufklärung? Christoph Martin Wielands 'Musarion'”, *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 58, Heft 11 (2004): 1009–1019.

Petersdorff meggyőző érvelése szerint Wieland műve összességében a felvilágosodásnak arra az alapkérdésére reflektál, hogy amennyiben a szekularizáció folyamata a metafizika teljes felszámolásához vezet, mi fogja garantálni az erkölcsök fennmaradását?<sup>37</sup> Musarion és Phantias párbeszédében a metafizikai eszmék olyan álmokképekhez válnak hasonlókká, melyek ámbár „pompások” és „dicsők”, de az ébrenlét világában nem feltétlenül érvényesülnek.<sup>38</sup> A *Musarion* középutas szerelemfilozófiája így az erény (*virtus*) isteni eredetét sem tagadja ugyan, de annak alapvetően földi, gyakorlati vonatkozásaira koncentrálnak, szemben a sztoikusok valóságtól elrugaszzkodó, elméleti megközelítésével. Erre vonatkoznak Musarion szavai:

Mért van Herkulesznek mindenütt oltára?  
Mert ama' kösziklás nehéz úton jára,  
Mellyet a' Bölcs nem tud járni, csak festeni.

Wieland *Musarion*ának, ennek az írója szerint „a tanköltemény, a komédia és az elbeszélés” határán álló munkának<sup>39</sup> több körülmény is különös jelentőséget kölcsönöz: egyrészt – mint láttuk – a mű reflektáltan hajtja végre a benne megjelenő sztoikus és püthagoreus filozófusszereplők képviselte *bivium*-felfogásról a Musarion alakjával megjelenített *trivium*-szemléletre való átállást, miközben a válaszüttörténet korábbi keresztény értelmezéseinek domináns üdvtörténeti perspektíva ugyan nem iktatódik ki teljesen, de helyébe erőteljes világi aspektusokkal is bíró szerelemfilozófia lép. Másrészt a korban nagy hatású alkotásról van szó, melyet nemcsak Goethe méltatott önéletírásában,<sup>40</sup> hanem például a magyarországi recepciója is jelentős.

37 PETERSDORFF, „Wieviel Metaphysik...”, 1017.

38 Lásd a püthagoreus–platonista filozófusról szóló sorokat: „Varázsló pálczája egyet csap előtte, / 'S tüstént ezer világ terem körülötte. / Bár fundamentomok csupa képzeletek, / De annyival pompásb 's dicsőbb épületek. / S ha külső érzésit egyszer elaltatja / Azt hiszi, hogy magát *valóval* múlatja. / Eggy olly álm, mellyel az égben vígadunk / Nem végső szerencse. – Addig míg szunnyadunk, / Belé szól az ifjú. De a' felébredt Bölcs / Mert szükség, hogy utóbb akárkit is felkölt, / Lassanként a' nektár 's ambrózia mellett, / Olly étkeket kíván, mint régen kedvellett.” (223.)

39 „Christoph Martin Wieland – Salomon Geßnernek, Biberach, 1766. aug. 29”, in Christoph Martin WIELAND, *Briefe der Biberacher Amtsjahre (6. Juni 1760–20. Mai 1769)*, Wielands Briefwechsel 3, Hg. Renata PETERMANN und Hans Werner SEIFFERT, 406–409 (Berlin: Akademie-Verlag, 1975), 408.

40 Vö. Johann Wolfgang GOETHE, *Életemből: Költészet és valóság*, ford. SZÖLLÖSY Klára (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982), *Hetedik könyv*, 242–243.

1. 4. A *Musarion* korai magyar recepciójához

A tanulmány fő tárgyához közeledve megemlítendő, hogy Kazinczy Ferenc a *Pályám emlékezetében* egyik alapvető fiatalkori olvasméniényeként gondolt vissza Wieland munkájára,<sup>41</sup> s ismert az is, hogy a *Musarion* egyike volt a fogsága idején magánál tartott kevés számú könyvnek.<sup>42</sup> Rajongásának pontos okát sehol nem adja meg, viszont egy levelében utal rá, hogy az „a’ szelid virtus mellyet a’ boldog korban élő Phaniás tanult Musárontól”, rokonszenvesebb neki, mint a „Thraseák ‘s Helvidiuszok ‘s Tacitusok, Sallustok sanyarúsága”<sup>43</sup> – vagyis a szemlefilozófiát többre tartja, mint a sztoikusok életszemléletét,<sup>44</sup> lévén a felsorolt római politikusok, történészek, filozófusok mind az utóbbi irányzatnak a képviselői voltak. A mű magyar nyelvű megszólaltatása Kazinczy szívügye volt, tőle tudunk Dayka Gábor fordítási kísérleteiről,<sup>45</sup> melyek azonban nem maradtak fenn. Az egyetlen teljes és a korban kiadott fordítást Kazinczy másik költőbarátja, Kis János készítette,<sup>46</sup> aki a *Musarion* egy részletét az általa szerkesztett zsebkönyvben 1799-ben,<sup>47</sup> a teljes művet pedig 1815-ben, *Verseinek* második kötetében tette közzé magyarul. Kis önéletírásában a saját ifjúkori eszmélkedé-

- 41 Kazinczy az 1770-es évek végére teszi találkozását a művel egy pesti könyvesboltban: „Nem ismerém a’ Wieland’ nevét, nem a’ könyvet, de a’ szép nyomtatás kíványt támaszta bennem, azt megvenni. Utam alatt Bécsig mindég azt olvasám, ‘s nem értettem. De addig olvasám míg végre megértettem. Azután Musáron, a’ Gráziák, és Diogenesz vala olvasásom, ‘s egyedül a’ három.” KAZINCZY Ferenc, „[*Pályám emlékezte III.*]”, in KAZINCZY Ferenc, *Pályám emlékezte*, s. a. r. ORBÁN László, Kazinczy Ferenc művei. Első osztály. Eredeti művek, 558–680 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 574.
- 42 Vö. KAZINCZY Ferenc, „Fogságom’ Naplója”, in KAZINCZY Ferenc, *Fogságom naplója*, s. a. r. SZILÁGYI Márton, Kazinczy Ferenc művei. Első osztály. Eredeti művek, 63–137 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011), 70.
- 43 „Kazinczy Ferenc – Kis Jánosnak, Széphalom, 1813. júl. 12”, in KAZINCZY Ferenc, *Levelezése*, kiad. (I–XXI:) VÁCZY János, (XXII:) HARSÁNYI István, (XXIII:) BERLÁSZ Jenő, BUSA Margit, Cs. GÁRDONYI Klára és FÜLÖP Géza, (XXIV:) ORBÁN László, (XXV:) Soós István, 2481. lev., 10:484–487 (Budapest–Debrecen: Magyar Tudományos Akadémia – Debreceni Egyetemi Kiadó, 1890–2013), 485.
- 44 Gergye László e vonatkozásban a „héraklészi dilemma megkerüléséről” ír Kazinczynál: GERGYE László, *Műzsák és gráciák között: Kazinczy Ferenc és a gráciaköltészet* (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 1998), 32–35.
- 45 KAZINCZY Ferenc, „Dayka’ élete”, in Újhelyi DAYKA Gábor’ *versei*, kiad. KAZINCZY Ferenc, III–XLVIII (Pest: Trattner Mátyás, 1813), XVIII–XIX.
- 46 A magyarországi Wieland-fordítások bibliográfiáját lásd: Gottfried GÜNTHER und Heidi ZEILINGER, *Wieland-Bibliographie* (Berlin–Weimar: Aufbau-Verlag, 1983), 308–311.
- 47 „Muzáron vagy a’ Gráziák filozófiája. Wieland után”, in *’Sebbe való Könyv azoknak a’ kik az olvasásban hasznos gyönyörködtetést keresnek*, kiadta Kis János, 150–189 (Pozsony: Wéber Simon Péter, 1797). A fordításról lásd: FRIED István, „Stílusterképvések a XVIII. század végén: Kis János almanachjai”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 83, 5–6. sz. (1979): 577–588, 582–584.

sére nézve paradigmaticusnak mondja a Wieland-művet, mely más hatásokkal együtt arra készítette, hogy a (kanti) „elméleti bölcsekedéssel” felhagyva az „élet bölcseségét” válassza tanulása tárgyául.<sup>48</sup> A választómotívum hazai recepciójának szempontjából azonban Kistől nem csupán a *Musarion*-fordítás mérvadó, hanem megállapíthatjuk, hogy egész életművét vörös fonálként szövik át a téma felbukkanásai. 1791-ben jelent meg Robert Lowth említett költeményéből készített magyarítása *Herkules' választása* címmel,<sup>49</sup> mely az ekkor még gimnazista költő nevét egyből országosan ismertté tette.<sup>50</sup> A költemény átdolgozott formában helyet kapott verseinek 1815-ös gyűjteményes kiadásában is. Kis a Prodikosz-történetet magában foglaló Xenophón-művet is magyarra fordította görög eredetiből: a teljes mű 1831-ban jelent meg.<sup>51</sup> Persius satírjait, melyek közül a 3. és az 5. is utal a kettős út – itt Püthagoraszhoz kötött – példázatára, szintén Kis adta ki magyarul 1829-ben, értelmező jegyzetek kíséretében.<sup>52</sup> Eredeti munkái közül pedig *A dicsőség: A magyar nemességhez* című, az inszurrekciós költészet körébe tartozó 1809-es versében elevenítette fel az Y-példázatot. Megjegyzendő továbbá, hogy Kis halálának évében jelent meg a Püthagorasz-féle *Aranyversek* szintén általa készített fordítása.<sup>53</sup>

48 KIS János superintendens, *Emlékezései életéből: Maga által feljegyezve* [2. kiadás], s. a. r. HELLEBRANT Árpád, Olcsó könyvtár 283 (Budapest: Franklin-társulat, 1890), 182–183. A *Musarion* ilyen célú felhasználására további hazai példa az a Kármán Józsefnek tulajdonított 1787-es jegyzőkönyv, mely Seneca- és Cicero-idézetek, valamint egykorú populárfilozófusok írásaiból merített bölcsességek mellett kivonatokat tartalmaz a Wieland-műből is: *Bemerkungen aus Lektüren und dem gesellschaftlichen Leben gesammelt und aufbewahrt von K.*, in MTA KIK Kt., M. Irod. Lev. 4-r, 13. Vö. GALOS Rezső, *Kármán József* (Budapest: Művelt Nép Könyvkiadó, 1954), 18–19.

49 *Herkules' választása: Allegoriás költemény: Anglusból fordított Lowth szerint*, [ford. KIS János] (Bécs: Hummel Dávid, 1791).

50 A siker gróf Széchényi Ferenc támogatásának köszönhető, aki a kéziratot ezer példányban kinyomtatattatta és gondoskodott róla, hogy a munkát az ország különböző iskoláiban jutalomkönyvként szétosszák. KIS, *Emlékezései életéből*, 73–74.

51 XENOPHON, *Sokrates' nevezetességei*, ford. KIS János (Kassa: Ellinger István, 1831).

52 PERSIUS Aulus Flaccus *satírjai magyarul és deakul*, szükséges jegyzetekkel világosítva KIS János által (Sopron: Kultsár, 1829). Az egyik, már idézett idevágó szöveg helye: *Szatírák*, 3, 56–57.; a másik: *Szatírák*, 5, 34–35. Az utóbbi *locus* Kis János fordításában: „mikor a' még élni tudatlan / Lélek az elváló kettős uton áll, haboz és olly / Könnyen tévelyedik”.

53 *Pythagoras arany mondatai*, ford. KIS János, Hellen könyvtár (Pest, Pozsony: Hartleben, Wigand, 1846).

## 2. Vörösmarty

### 2. 1. A válaszútmotívum belső és világirodalmi kontextusai

A 'Herkules a válaszúton'-történet megjelenésének Vörösmarty életművében először Szörényi László szentelt figyelmet, mégpedig a *Volt tanítványaimhoz* (1822) című vers kapcsán, melynek didaktikus allegóriája ugyan közvetlenül a római keresztény költő Prudentius *Psychomachiáját* ('A lélek küzdelme') követi,<sup>54</sup> mely mű vizont a benne nőalakokként megszemélyesített erkölcsökkel és bűnökkel, s a köztük választó ifjúval voltaképpen a Prodikosznak tulajdonított példázat „keresztény sztoicista” változata. Szörényi megfogalmazásában: „A középkor boldogan vette át és telítette még inkább keresztényi tartalommal ezt a hagyományos példázatot, Petrarca pedig, akinek életművében alapvető szimbólummá válik a Heracles a válaszúton tanítása, szinte kötelezővé teszi az őt követő egész humanista tradíció számára; Vörösmarty pedig, a székesfehérvári ciszterciták tanítványa ennek a tradíciónak hűséges követője.”<sup>55</sup>

A *Csongor és Tündével* ebből a szempontból – Balogh Piroska egy rövid megjegyzéséből kiindulva – csak Gere Zsolt foglalkozott kitűnő Vörösmarty-monográfiájában. A középpontban itt a mű cselekményének egyik szimbolikus teréként szolgáló „Hármas út vidéke” jelentésének értelmezése áll. Itt találkozik Csongor a 2. és az 5. felvonásban is a Kalmár, Fejedelem és Tudós jelképes alakjaival, és itt kellene Ilma útmutatása szerint megtalálnia valamiképpen a helyes utat Tündérország felé. Gere Zsolt interpretációs javaslata szerint ehelyütt az évezredes prodikoszi hagyomány válaszút-példázata elevenedik fel, mely egyébként szerinte azért sem véletlen, mert a Vörösmarty-életmű egésze bizonyos mértékig az Y-történet kettősségének jegyében áll: „Az erényre, tűrésre alapozott keresztény-sztoikus élet, vagy egy világiasabb, de túlvilági aspektusokat is magában foglaló boldogságelv, s a választással járó, az élet végén megvonható következmények Vörösmarty költészetének alaprétegeihez tartoznak.”<sup>56</sup> Tehát Gere összességében nem egyszerűen a moralizáló *bivium*-hagyomány újbóli felbukkanásaként értékeli a *Csongor és Tünde* vonatkozó jeleneteit, hiszen például jelzi, hogy az itt érvényesülő boldogságelv nem diametrálisan ellentételezi a keresztény-sztoikus szemléletet, hanem úgy, hogy közben túlvilági aspektusokat is magában foglal.

54 Vö. KIRÁLY György, „Vörösmarty *Volt tanítványaimhoz* című költeménye”, *Irodalomtörténet* 4, 3–4. sz. (1915): 87–95.

55 SZÖRÉNYI László, „Nihilizmus vagy skolasztika? Vörösmarty: Az emberek”, *Magyar Napló* 12, 4. sz. (2000): 74–77, 75.

56 GERE, *Szebb idők...*, 267.

Nála a Héraklész-történet (egyébként a prodikoszi elbeszélésben nem szereplő) végkifejlete, vagyis a hős apoteózisa és mennyei házassága kerül összefüggésbe a Vörösmarty-mű zárlatával.<sup>57</sup> Gere érvelésében ugyanakkor homályban marad, hogy a válaszut-történet *kettős* kérdésfeltevése pontosan miért lehet releváns a *hármasút*-probléma szempontjából a *Csongor és Tünde*-ben. A témakör ezért további, élesebb fókuszú megvilágítást igényel.

Elemzésem kiindulópontját a *Csongor és Tünde* első hármasút-jelenete képezi a 2. felvonás elején. A Tündérhont kereső Csongor azután ér a „Hármas út’ vidékére”, hogy Ilmától korábban homályos útbaigazítást nyert:

„Sík mezőben hármas út,  
Jobbra, balra szerte fut,  
A’ középső czélra jut.”<sup>58</sup>

Ilma talányos szavai idézőjelek között állnak, s ez a megoldás, amint arra Fried István felhívta a figyelmet, nemcsak azt fejezheti ki, hogy ő itt közvetítőként ad át egy mástól hallott üzenetet, hanem egyben „tárgy- és képzettörténeti sorba illeszti Csongor sorstörténetét”, utalva legfőképpen a „hármas utak antik-mitológiai vonatkozásaira”.<sup>59</sup> Miután Csongor (a színi utasítás szerint) „fellép” a hármas útra, feltárul előtte a világ:

Hah! melly tekintet! Egy raj a’ világ.  
A’ legkisebb por, mint él, mint mozog.<sup>60</sup>

57 GERE, *Szebb idők...*, 263. Ide vonatkozóan megemlítendő Friedrich Schiller mítoszértelmezése *Az eszmény és az élet (Das Ideal und das Leben)* című versben, mely éppen Héraklész mennyei jutalmazásával példázza a földi kényszerű testi-lelki meghasonlottság meghaladásának lehetőségét: „Lelki béke és a testi mámor / tőlünk fájó választást kíván; / s lám, sugaruk összefonva lángol / égi sarjak homlokán.” (ford. NEMES NAGY Ágnes)

58 VÖRÖSMARTY Mihály, „Csongor és Tünde”, in VÖRÖSMARTY Mihály, *Csongor és Tünde (1830), Kincskeresők (1832), Vérmász (1833)*, sajtó alá rendezők FEHÉR Géza, STAUD Géza és TAXNER-TÓTH Ernő, Vörösmarty Mihály összes művei 9, 5–192 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989), 25. (A kötet hivatkozása a továbbiakban: VMÖM 9).

59 FRIED István, „»S a ki álmaimban él...«: Részlet a *Csongor és Tünde* elemzéséből”, in *Álmodónk, Vörösmarty: Tanulmányok: Az 1999. december 10–11-i kolozsvári konferencia anyaga*, sajtó alá rendezte EGYED Emese, Erdélyi Tudományos Füzetek 238, 78–92 (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2001), 87.

60 VMÖM 9, 42.



Itt nézetem szerint a hármasút-hagyománynak először is a Vörösmarty számára evidensen adott latin értelmezése érhető tetten: a „trivium” jelentése Pápai Páriz Ferenc klasszikus szótárában elsőként ’három útnak öszve-szakadása’, második-ként viszont: ’piatz’<sup>61</sup> – ez utóbbiból adódik, hogy a helyszín megjelölését így értjük: ’a világ piaca’. Nem mellékes, hogy Kis János már említett, Robert Lowth Herkules-költeményéből készített fordítása éppen ezzel a metaforával vezeti be az ifjú hős döntési szituációjának ábrázolását: „Most érte Herkulesz’ azt a’ szép idejét / Mellyben az ifjuság világ’ piatzára / Fellép”.<sup>62</sup> Csongor szintén „fellép” a hármas útra, helyzete azonban a Lowth-vers hőségétől annyiban eltér, hogy ő eleve rendelkezik tapasztalatokkal a világról, hiszen, mint a mű nyitó soraiból kiderül, ő már „Minden országot” és „minden messze tartományt” bejárt.<sup>63</sup> Ez az előzetesen meglévő ismeret közös vonása Wieland világi örömtől megcsömörött Phaniásával. Vagyis Csongor a hármas útfőnél második alkalommal szembe-sül a világ tapasztalatával, azonban ezúttal egy magaslati, áttekintő perspektívából tárul elé a látvány, s nézőpontja ezzel más lesz, mint a *bivium*-értelmezésben a megélt földi világon belül elhelyezkedő (Xenophón/Prodikosznál még csak nem is álló, hanem ülve töprengő) Herkulesé, és inkább hasonlít Szókratészéhez a *Memorabilia* keretdialógusából. Érdemes idézni Ernest L. Fortin ide vonatkozó metaforikus interpretációját:

A látszat ellenére a kereszteződés, ahol Herkules találkozik az erénnyel és a bujasággal, nem *bivium*, hanem *trivium*. Míg az ifjú hős csak két utat lát, addig Szókratész, aki fe-lülről szemléli a jelenetet, mint például egy térképet néző ember, három különböző utat lát, amelyek egymás felé haladnak vagy egymástól távolodnak.<sup>64</sup>

A magaslatból szemlélt világban tűnnek fel Csongor előtt a Kalmár, a Fejedelem és a Tudós jelképes alakjai. A szakirodalom konszenzusos abban a tekintetben, hogy ezek a szereplők más típusú boldogságkeresők, mint Csongor, és így nem jelentenek választási alternatívát a számára: „csupán a más utak és döntések kezdeti sikerét, működését és tragikus lezáródását mutatják be”.<sup>65</sup> Közelebről arról van szó, hogy a gazdagság, hatalom és tudás evilági céljai felé igyekvő figurák a világ sík mezején futó úton mint életúton haladnak, Csongor viszont vertikáli-

61 PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Dictionarium Latino-Hungaricum* (Lőcse: Samuel Brewer, 1708), 590.

62 LOWTH / KIS [1815], „Herkulesz’ választása”, 7.

63 VMÖM 9, 7.

64 FORTIN, „Basil the Great...”, 160.

65 GERE, *Szebb idők...*, 257.

san mozogva, egy másik dimenzióból érkezve „fellép” erre az útra,<sup>66</sup> miáltal képes rálátni a sorsukra, amelyre ők maguk értelemszerűen nem. Így válik számára az Y-elágazás hármas úttá. A vándorok és Csongor helyzete közti különbség megfelel a *bivium*- és *trivium*-típusú boldogságkeresés közti eltérésnek. A hármas út-elágazás kettős lehetőségként tárul fel az oda az életúton érkezők számára, akik az egyik, saját szempontjukból helyesnek tűnő irány választását kiteljesedésként élik meg. A Kalmár az anyagi javak halmozásában, a Fejedelem az emberek igába hajtásában, a Tudós pedig a pozitív tudás felgyűjtésében keresi üdvét. Végső soron mindnyájan kudarcot vallanak – ez a Tudós számára már itt, a 2. felvonásban felsejlik, a többiek pedig az 5. felvonásban, a Csongorral való újabb találkozáskor fogják belátni, ám egyikőjük sem érti (nem is értheti) meg, hogy életének csődje tragikus módon következett sorsválasztásának eleve extrém jellegéből. A világban, a társadalomban élő ember kettős választásának determináltságáról van itt szó, mely Xenophónnál Arisztipposz szólama nyomán tárult fel. A két mű közös tanulsága, hogy a végletek előbb-utóbb egybeérnek, a köztük való választásban tehát nem nyilvánulhat meg a szabad akarat. Hogy a hatalom mindenképpen rabsághoz vezet, azt Xenophónnál Arisztipposz mondta ki, s ehhez fűzte hozzá Szókratész, hogy a világban nincs harmadik út, csak az uralkodó vagy a szolga létmódja létezik. A kettős választásokat felülről szemlélő Csongor ezzel igen egybecsengő módon minősítette a Fejedelmet úgy, hogy „raboknak rabja”.<sup>67</sup> Míg Xenophónnál a világ uralásának példázata a király alakjához kötődik, s ennek feleltethető meg a *Csongor és Tünde* Fejedelme, Vörösmarty művében a világ fölötti uralomra törés két másik, a nyers erőszakra épülőnél kifinomultabb változata is szerepel: a pénz, illetve az enciklopédikus tudás révén való birtokba vétel. Azonban a Kalmár és a Tudós sorsa ugyanúgy előre meghatározott az egymásba érő, egymást kioltó ellentétek által, mint a Fejedelemé. A Kalmár esetében a gazdagság szükségszerűen szegénységbe fordul át, amint változik a szerencse. A Tudóst pedig a mindentudás felé hajtó vágy a „kétségek’ tengerébe”<sup>68</sup> vezeti, amint az 5. felvonásban véglegesen kiderül. E valójában kiúttalan, csak az életútról nézve választást nyújtónak tűnő perspektívák látványa elborzasztja Csongort, aki mindeközben lát egy közbülső harmadik utat is, még ha nem is tudja pontosan,

66 Vö. Taxner-Tóth Ernő meglátásával: „Vörösmarty [...] egy másik – képzeletbeli – síkon juttatja el Csongort a hármas út »csúcspontjára«, az elágazáshoz, csak így lehetséges, hogy mindhárom út ismeretlenként tárul föl előtte.” TAXNER-TÓTH Ernő, *Rend, kételyek, nyugtalanság: A Csongor és Tünde kérdései*, Irodalomtörténeti füzetek 133 (Budapest: Argumentum, 1993), 110.

67 VMÖM 9, 45.

68 VMÖM 9, 162.

hogy melyik az. Fel kell ismernie, hogy a vándorok őt „útra nem vezetik”,<sup>69</sup> lévén az általa keresett Tündérhon az ő horizontjukról nem tűnik valósnak (ez a Tudós álláspontja), vagy csak a saját szűk körükön belül képesek értelmezni (mint a Kalmár és a Fejedlem). Csongor célja – amint azt nyomban a színjáték elején megfogalmazza – az „égi szép” megtalálása, vagyis eredeti vágyképe túl van a vándorokra jellemző világi célkitűzéseken. Miután Tündét megpillantotta, keresett „mennyt” az ő személyére lokalizálta. A tündérek lakhelyének eléréséhez pedig a szerelmet hívja segítségül, mielőtt „kilép” a vándorok teréből:

Oh, szerelem, gyűjts utamra csillagot,  
'S te légy vezérem Tündérhon felé.<sup>70</sup>

A mű zárlatában pedig Csongor egy Tünde által varázsolt szerelemligetbe ér, ahol a világtól elvonulva, a halhatatlanságáról lemondott lány karjaiban várja a boldogság.

Az eddigieket megfontolva adódik, hogy a válaszút-történet fentebb vázolt hagyományegyüttesén belül a Wieland *Musarion*ában megjelenő változat és a *Csongor és Tünde* alapstruktúrája közötti összefüggésre koncentráljunk.<sup>71</sup> Csongor és Phaniás egyaránt a herkulesi dilemma elé kerülnek, ugyanakkor jelképes figurák formájában mindkettőjük számára feltárul a *bivium*-jellegű választási szituáció hasztalansága. Wielandnál a sztoikus és a püthagoreus filozófus, Vörösmartynál pedig a Kalmár, a Fejedlem és a Tudós mind arra szolgáltatnak példát, hogy az egyik sorslehetőség kizáró választása, legyen az az érzékek tagadása, az eszményvilág kizárólagos előtérbe helyezése, vagy valamilyen szimbolikus, illetőleg tényleges totális hatalmi helyzetre való törekvés, egyrészt extremitáshoz, a személyiség egyensúlyának felbomlásához vezet – másrészt nem is igazi választás, hiszen az egyik véglet irányába tett elmozdulás magában rejtje az ellentét megvalósulásának csíráját. Így a filozófusokat végül rabul ejtik elnyomni vagy meghaladni kívánt szenvedélyeik, a vándorok pedig épp az ellenkezőjét érik el világi céljaiknak. A valódi választási lehetőség tehát Csongor számára nem a herkulesi

69 VMÖM 9, 48.

70 VMÖM 9, 48.

71 Ez a kérdés ezidáig feltáratlan. A szakirodalom több Wieland-mű összefüggését is vizsgálta a *Csongor és Tünde*vel, mindenekelőtt az *Oberon* című epikus költemény került fókuszba, de más, szintén mesei szüzsét alkalmazó munkái is szóba jöttek. Vö. SZAUDER József, „Csongor és Tünde”, in SZAUDER József, *A romantika útján: Tanulmányok*, 323–363 (Budapest: Szépirodalmi, 1961), 333–334; FRIED István, „A *Csongor és Tünde* forrásvidékéhez”, *Irodalomtörténet* 71, 2–4. sz. (1990): 328–347. FRIED István, „Vörösmarty Mihály és az *Oberon*”, *Irodalomtörténet* 90, 1. sz. (2009): 3–67.

két út között van, hanem az emberi sors *bivium-* és *trivium-*szerű megközelítése között. A harmadik út Phánias és Csongor számára egy-egy, az érzékiséget és annak meghaladását egyaránt képviselő nőalak,<sup>72</sup> Musarion illetve Tünde révén nyílik meg. Az ő szerelemfilozófiájuk írja felül a köznapi, végletek által determinált életsorsot, amennyiben a testi-lelki kiegyensúlyozottság jegyében képes bizonyos mértékű metafizikai dimenziót is kölcsönözni a napok sorának, vagyis – Martinkó András Vörösmartytól kölcsönzött szavával – felvillantja a „földi menny” lehetőségét.

Azonban az is kétségtelen, hogy a Wieland- és Vörösmarty-féle szerelemfilozófia nem fedti teljesen egymást, ugyanis a *Csongor és Tünde* zárlata – szemben a *Musarion*éval – korántsem vegytisztán optimista. Ezt a kérdést legutóbb Szilágyi Márton exponálta:

A dráma egyszerre fogható fel a szerelem apoteózisának, az elválasztva létező világok egyesíthetőségét állító történetnek, amelyben a pillanatnyinak látszó szerelem képes a végtelen időt magába foglalni – s mindezen lehetőségek megkérdőjelezésének is.<sup>73</sup>

A kérdés vizsgálatánál abból indulok ki, hogy amikor a színdarab végén a sorsüldözött Csongor egy virágzó kertben felébredve az elfátyolozott Tündével találkozik, az a tiltott helyre való belépésért „büntetéssel” fenyegeti:

Én, szánód bár és barátod  
 Annyi búdnak hallatára,  
 Még sem irgalmazhatok:  
 Büntetésed szabva van már  
 Vissza vonhatatlanúl.<sup>74</sup>

Ezt a szólamot a mű végkifejlete ismeretében lehet ugyan „játékos ijesztésnek” venni,<sup>75</sup> mindenesetre magában a drámaszövegben semmi nem jelzi, hogy Tün-

72 Tünde esetében a figura „égi-angyali idol” mivolta mellett az általa szintén erőteljesen képviselt szexuális tartalomra hívta fel a figyelmet: GERE Zsolt, „A *Csongor és Tünde* kontextusairól”, in *A romantika korának irodalmáról*, szerk. Z. KOVÁCS Zoltán, 47–65 (Pécs: Kronosz Kiadó, 2019), 51–53.

73 SZILÁGYI Márton, „Csongor és Tünde”, in SZILÁGYI Márton, „Miért én éltem, az már dúlva van”: *Vörösmarty-tanulmányok*, 113–133 (Budapest: Kalligram, 2021), 133.

74 VMÖM 9, 188–189.

75 BÉCSY Tamás, „A Csongor és Tünde drámai modellje”, in „Ragyognak tettei...”: *Tanulmányok Vörösmartyról*, szerk. HORVÁTH Károly, LUKÁCSY Sándor és SZÖRÉNYI László, 147–172 (Székesfehérvár: Fejér megyei Tanács, 1975), 168.

de itt ironikusan szólna. A folytatásban a kilétét még mindig elfedő Tünde választás elé állítja Csongort, tehát ez az a pont a cselekményben, ahol a férfi főhős immár nem csupán mások választásairól értesül, hanem saját maga is válaszútra kerül. Tünde először kizárja a halálos ítélet lehetőségét, mondván, az nem volna büntetés a halálra szánt Csongornak: „Várj egyébre, 's óva válaszs / Mert választanod szabad”.<sup>76</sup> Egyik eshetőségként – idézőjelekkel erősítve – felidézi, ám immár a jövőre is kivetítve, Csongor eddigi bolyongását, hontalan, magányos tengődését a „vadonban”. Miután Csongor ezt mint már egyszer kiállt és „tovább eltűrhetetlen” büntetést elveti, Tünde „nem kevesebbé szomorú” lehetőségként válaszolja azt a sorsot, mely a szerelemligetben várja az ifjút:

E' virágos csendligetben  
 A' szerelem' hív ölében,  
 Mint a' halmok csermelyének,  
 Gyöngyvirággal koszorúzva,  
 Vig dalokkal hangadozva,  
 Kell lefolyni életednek.  
 Hű kebelnek dobogása  
 Lesz bölcsője álmaidnak,  
 Hév ajaknak csókadása  
 Megfejtője vágyaidnak.  
 A' gyönyörrel fogsz fekünni,  
 A' gyönyörrel ébredezni,  
 'S elmúlt napjaid' keserve,  
 Boldogságba eltemetve,  
 Mint regében ó csoda  
 Vissza fog mosolygani,  
 'S több örömnnek lesz oka.<sup>77</sup>

De vajon a *locus amoenus* idilli helyszínén megvalósuló szerelmi együttletben mint sorslehetőségben mi lehet a „szomorú”? Vagy ez a megfogalmazás Tünde részéről egyszerűen része az álruhás játéknak, melynek végén fátylát félrevonva felfedi magát szerelmének? Másfajta értelmezéshez vezet, ha meggondoljuk először is, hogy a Csongor elé állított választási lehetőség ugyanúgy látszólagos csupán, mint volt a Kalmár/Fejedelem/Tudós elindulása az Y valamelyik extremitásba

76 VMÖM 1989, 189.

77 VMÖM 9, 190.

vívó szárán. A Tünde által alternatívaként felkínált hontalanság, idegenség életformájának választása, amint Xenophón Szókratészétől tudjuk, nem valós lehetőség a szabadságra és boldogságra, mert ez az opció nem ad kiutat a társadalmi determináltságból. Ha a halál/öngyilkosság – Csongor által elfogadhatónak tartott, de Tünde részéről elvetett, s egyébként sorslehetőségként az ifjú hősnek már a Tudós szövegében felkínált<sup>78</sup> – opcióját kizárjuk, akkor a Tünde által vázolt másik megoldás, a szerelemligetbe bezárkózó élet, valójában mint egyetlen és előre megszabott sorsút tűnik fel Csongor számára. A fogalmazványban Tündének Csongorhoz itt intézett felszólítása erre még egyértelműbben utal: „válald el sorsodat”.<sup>79</sup> Ebből a szempontból nézve szimptomatikus Tünde ama megfogalmazása is, miszerint a szerelemligetben „Víg dalokkal hangadozva, / *Kell* lefolyini életednek” – [kiem. tölem]. Ezt a mégoly szelíd kényszerűséget jelképezi az a virágkoszorú, illetve „rózsaláncz”, mellyel a korábban az ördögfiak által megkötözött alvó Csongor kötelékeit Tünde felcserélte, s melyet később sem távolít el róla.<sup>80</sup> Mindez tehát azt jelenti, hogy ha a férfi főhős a szerelem révén képes is volt kilépni a *bivium*-világból, a megtalált harmadik út csak egy másfajta meghatározottságot hozott el a számára, a választás szabadságát nem.

Hogy a harmadik út választásának „szomorúságát” lehet szó szerint érteni, azt támasztja alá továbbá, hogy a darabot záró „ének”-ben a „szomorú” annak az éjnek a jelzője, amely végül is a megtalált szerelem terét biztosítja, akárhogy is értjük ezt az éjbe foglaltságot:

Éjfél van, az éj rideg és szomorú,  
Gyászosra hanyatlik az égi ború:  
Jőj, kedves, örülni az éjbe velem,  
Ébren maga van csak az egy szerelem.<sup>81</sup>

A kérdés kulcsát először is az Éj monológjában kell keresnünk, amely az ötödik felvonás elején olvasható. A záró ének és az Éj monológjának összefüggését

78 „a’ valóság csalt remény – [...] / ‘S úgy van; de ott a’ tenger, halj bele, / Ha már meguntad látni a’ napot. / Vagy élj, ‘s mozogj, hogy életet ne únj.” VMÖM 9, 47.

79 VMÖM 9, 714.

80 VMÖM 9, 184 és 187. A jelenet kínálkozó világirodalmi párhuzama Wieland *Die Grazien* című művében olvasható: a gráciák megkötözik az alvó Ámort a koszorújukból származó virágokkal. Ámor kiszabadulása után a virágkoszorúból dereka köré kötelet fon, melynek végét a kellem istennőinek nyújtva felajánlja nekik, hogy önkéntesen lesz a foglyuk. A virágokból font lánc itt a gráciák ellenállhatatlan, szenvedélyeket megfékező, civilizáló hatását jelképezi. Christoph Martin WIELAND, *Die Grazien* (Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1770), 42–75.

81 VMÖM 9, 192.

Szilágyi Márton így fogalmazta meg: „az Éj monológjának a világ működését feltáró rendje szerint nincsen kitüntetett helye a szerelemnek, s a darabot lezáró négy sorban kétszer (a szóösszetételt is beleszámítva: háromszor) benne rejtező »éj« szó fenyegetettséget is sugallhat, nemcsak törékeny reményt.”<sup>82</sup> Bár ehhez hozzá kell tenni, hogy noha az Éj monológjának kozmogóniája valóban nem tartalmazza a szerelem mozzanatát, az Éjnek Tündéhez intézett, s előtte sorsát feltáró szövegében megemlíti a szerelem, kétszer is. Egyrészt amikor az Éj megállapítja, hogy a „föld’ szerelme vonta” Tünde szívét a „fényhazából” az emberek világába, ami miatt el kell veszítenie halhatatlanságát. Másrészt a vágyott szerelem azokban a sorokban is említődik, ahol az Éj megfenyegeti Tündét: vagy végleg leszáll a földi világba, vagy „sötétté” teszi „mint az árny”, hogy „rózsaberkiből a’ szerelem / Irtózva nézzen” rá.<sup>83</sup> Ez a szerelmi „rózsaberek” – a föld szerelme által vonzott Tünde számára – a földi világban kell, hogy elhelyezkedjék, vagy legalábbis fennáll a lehetősége, hogy az oda érkező Tünde beleteremti a földi világba – amint az meg is történik a mű vége felé. Akkor viszont miként kell érteni a művet lezáró éneknek a „kedveshez” intézett felszólítását, hogy jöjjön „az éjbe” a megszólalóval együtt, mely azt jelenti, hogy a hely, ahol a szerelmese kettesben megélhetik szerelmüket, valamilyen értelemben az éjen belül van? Hogy a szerelem a földi világban, és ugyanakkor az éjen belül is legyen, az csak úgy lehetséges, ha a földi világ egészét, melyen belül a szerelem is elhelyezkedik, az Éjen belülre tesszük.

Az Éj monológjában vázolt univerzális körforgást (melynek során az Éj, azaz a „sötét és semmi” „gyermekül” szüli a világot, a „Mind”-et, mely végül elenyészve mintegy visszatér az éjbe), úgy is felfoghatjuk, hogy a világban való átmeneti létre a Semmi nyomja rá bélyegét. Az egyes ember sorsa ugyanúgy visszahullás a semmibe, mint az egész viláé:

82 SZILÁGYI, „Csongor és Tünde”, 133. Már Horváth János úgy látta, hogy mind a vándorok, mind Csongor „életeseménye fölött ott kísért az Éj árnya és gyásza; s azt még a darabvégi énekszó, a nász-dal is nyilvántartja, hozzá, az ő borújához viszonyítva a benne egyedül ébren levő szerelem örömet.” HORVÁTH János, „Vörösmarty drámái”, in *Horváth János irodalomtörténeti munkái III.*, szerk. KOROMPAY H. János és KOROMPAY Klára, 919–1022 (Budapest: Osiris, 2007), 971. Ezzel szemben Zentai Mária elemzése szerint a „zárókórus” a szerelem ’ultima ratio’-jellegét hivatott kifejezni. ZENTAI Mária, „Álmok hármasság útján: 1831: Vörösmarty Mihály: *Csongor és Tünde*”, in: *A magyar irodalom története II: 1800-tól 1919-ig*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály és VERES András, 169–183 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2007), 183. Fried István értelmezésében a záró ének kizárja „Thanatost” a „szerelmes éjből”. FRIED István, „Az ötödik felvonás: Részlet a *Csongor és Tünde* elemzéséből”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 125, 4. sz. (2021): 452–466, 464.

83 VMÖM 9, 153.

De ifjusága gyorsan elmulik,  
 Erőtlen aggott egy két nyár után,  
 'S már nincs, mint nem volt, mint a' légy fia.<sup>84</sup>

E pesszimista vízió összefüggése Mefisztónak a *Faust* I. részében olvasható kozmogóniájával<sup>85</sup> kevésbé a miatt a (jelenleg eldönthetetlen) kérdés miatt érdekes, hogy vajon ismerte-e Vörösmarty Goethe művét, hanem mert a tipológiai hasonlóságok és különbségek felmérése több vonatkozásban élesebb fókuszba állítja a *Csongor és Tünde* szerelemfilozófiájának egész eszmei tétjét. A Faustnak a dolgozószerződésében vándordíjak alakjában megjelenő Mefisztó az „örökké rosszra törő, s örökké jót mívelő” erő részeként mutatkozik be, majd így részletezi mindezt:

Szerény igazság az enyém.  
 Ha az ember, e kis bolond-világ,  
 egésznek tartja általán magát,  
 én részből rész vagyok, mely egy volt valaha,  
 a Sötét része, mely a Fényt szülé vala,  
 a büszke Fényt, mely örökségiért  
 Éj-anyja jussát perli itt: a Tért;  
 de bárhogy küzdjön is, mégsem lehet szabad,  
 lekötve testeken tapad.  
 Testekből árad, széppé test teszi,  
 az testen torpan meg fennakadva,  
 s hiszem, nincs messze már a napja,  
 pusztulni is testekkel kell neki.<sup>86</sup>

A téma szakirodalma konszenzusos abban, hogy Mefisztó itt a keresztény teremtségi mítoszt ellentételezi, amennyiben a teremtés eredetét a Gonoszra vezeti vissza.

84 VMÖM 9, 152.

85 Vö. pl. Fried István ide vágó megjegyzéseivel: „Hosszabban elmélkedhetnénk arról, hogy Vörösmarty és Goethe Mephistójának kozmogóniájában megdöbbentő hasonlóságra bukkanhatunk. Hiszen Mephisto interpretációja szerint is a sötétség szülte a fényt, a sötétségben a Sátán uralkodott. Az Éj uralmát a világé, a fényé, a törekvő emberé váltotta föl.” FRIED István, „A *Csongor és Tünde* és a *Faust*”, *Dunatáj: Tudományos és Művészeti Szemle* 8, 2. sz. (1985): 41–54, 48. Szintén rámutat a hasonlóságra: HORVÁTH Károly, „A romantika képzeletgazdagsága Vörösmarty Mihály első költői korszakában: A *Zalán futása* és a *Csongor és Tünde*”, in HORVÁTH Károly, *A romantika értékrendszere*, 116–129 (Budapest: Balassi Kiadó, 1997), 123–124.

86 Johann Wolfgang GOETHE, *Faust*, I, 1344–1358. Ford. JÉKELY Zoltán.



Peter-André Alt szerint: „A Genézis elbeszélésének és az azt követő János evangéliumának (I, 5–9) ördögi korrekciója két pontból indul ki: először is, az éjszaka mitikus elsőbbségét állítja a világossággal szemben; másodszer, a sötétségnek olyan produktív energiát tulajdonít, amely lehetővé teszi számára, hogy egy önteremtő aktusban saját alapanyagából fényt hozzon létre.”<sup>87</sup> Ugyanezt a képletet vázolja az Éj monológja is, mely szerint az Éj öléből „mindenható sugárral” kelt föl a világ. A párhuzam ugyanakkor ráirányítja arra is a figyelmet, hogy az Éj kozmogóniája is határozott ellentéte a keresztény elképzelésnek. Kerényi Ferenc észrevétele, miszerint az Éj monológja „Mózes első könyvének szövegét” írja át „romantikus kozmogóniai mítosszá” – vagyis azt „olvashatjuk akár a Bibliával párhuzamosan”, mert a mindenség létrejöttét leíró része „pontosan megfeleltethető” az 1Móz 1–31 szövegének<sup>88</sup> – azzal a kiegészítéssel érvényes, hogy ez az átírás ugyanolyan kifordító jellegű, mint a mefisztói. Az Éj monológja világrendjéből ugyanis szintén hiányzik a teremtő Isten.

Hasonlóan a Mefisztó által leírt világhoz, az Éj világa is materialisztikus, testek által benépesített univerzum:

A' test megindult, tett az új erő,  
'S tettekkel és mozgással gazdagon  
Megnépesült a' pusztá tér 's idő.<sup>89</sup>

Közös a két szövegrészletben az is, hogy egyaránt megjelennek bennük egy neoplatonista jellegű fénymetafizika elemei. A mefisztói világban csakis a sötétség szülte fény létezik, ennek pedig az a tulajdonsága, hogy testekhez kötött, s azokkal együtt enyészik el. Eme elképzelés mögött a neoplatonista elkülönítés sejlik fel a fény kétféle értelme között: a *lux, prima lux* a nap/Isten fényeként az intelligibilis, szellemi világ jelképe, míg a *lumen* az anyagi világban megjelenő, másodlagos, látható fény.<sup>90</sup> Mefisztó kiforgatott kozmoszában kizárólag ez utóbbi érvényesül, mégpedig a testeket megvilágító funkciójában, elszakasztva iste-

87 Peter-André ALT, *Ästhetik des Bösen* (München: Verlag C. H. Beck, 2010), 108–109.

88 KERÉNYI Ferenc, *Csongor és Tünde*, Talentum műelemzések (H. n.: Akkord Kiadó, 2005), 35.

89 VMÖM 9, 151.

90 Lásd Marsilio Ficino vagy Francesco Patrizi fénymetafizikáját. Vö. Tamara ALBERTINI, *Marsilio Ficino: Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Die Geistesgeschichte und ihre Methoden 20 (München: Fink, 1997), 180–182; Paul F. GRENIDLER, *The Universities of the Italian Renaissance* (Baltimore, London: John Hopkins U. P., 2002), 303. E fényhierarchiára játszik rá Wielandnál Musarion fent már idézett oktatásának e részlete: „a' nap, mely útját látunkra itt járja, / Eggy másik szebb napnak csak vékony sűgárja”.

ni eredetétől. Az Éj monológiájában viszont említődik az a fajta fény is, amely elől a „gyászos Éj” úgymond „bujdoklik”. Ez nem lehet a saját maga szülte világ fénye, hanem logikusan az Éj felségterületén és hatáskörén kívüli elsődleges (isteni) fényről van szó, amelyet a műben a „csillagok” képviselnek. Ez a fény, melytől az Éj elkülönülni igyekszik, hozzá csak másodlagos formában, egy vízfelületről tükrözve jut el, amint arról Tünde róla adott leírásából értesülünk:

Pusztá parton fátyolában  
Egy komoly bús asszony ül:  
Csermely folydogál előtte,  
Csillagokkal tündökölve –<sup>91</sup>

A másodlagos fény, a *lumen* a neoplatonista doktrína szerint vonatkozhat a fizikai világra, vagy lehet testetlen, mint a szellemi és a testi világ közötti pozíciót elfoglaló lélek fénye. Ez utóbbi minőségében szerepel az Éj monológiájában is. Itt az a – Vörösmartynál másutt szintén hangsúlyosan szereplő, neoplatonista gyökerű, 1800 körüli neohumanista zsenielméletekben kifejlesztett – tanítás<sup>92</sup> sejlik fel, mely az emberi lelket isten és a teremtett világ tükrének tekinti:

Az ember feljő, lelke fényfolyam,  
A' nagy mindenség benne tükrözik.<sup>93</sup>

Itt a konkrét kontextusban azonban kérdéses, hogy a „mindenség” lelki tükrözése csak az Éj szülte-teremtette testi jellegű világra vonatkozik, vagy rendelkezik metafizikai komponenssel is. Ugyanakkor azt mondhatjuk, hogy a mefisztói materiális kozmoszhoz képest ezen a helyen mégiscsak megjelenik az emberi lélek a maga világtükröző képességével, melynek mikrokozmosz-jellege amott csak a gúny tárgyaként említődik, mint az ember „kis bolond-világa”.

A *Csongor és Tündé*ben a metafizikai értelmű fény Tündérhonhoz és az onnan származó Tünde alakjához kötődik: neki már a neve is a fényre utal, Csongor egyébként még „Fény’ leányának”, illetve „Csillagnak”<sup>94</sup> nevezi. Tünde (Ilma

91 VMÖM 9, 150.

92 Vö. FÓRIZS Gergely, „Költészet a tükör(ben): Vörösmarty Berzsenyi-émlékverse”, in *Az ismeretlen klasszikus: Berzsenyi-tanulmányok*, szerk. FÓRIZS Gergely és VADERNA Gábor, 121–139 (Budapest: Reciti Kiadó, 2018).

93 VMÖM 9, 151.

94 VMÖM 9, 55.

szerint) a „gönczöl’ csillagán”<sup>95</sup> született és (amint az Éj fogalmaz) a „fényhazából” bujdosott a földre. A ’csillag’ egyben azt a reményt, esélyt is jelképezi a műben, hogy a szerelem kiutat jelenthet az éj és sötétség determinisztikus-anyagi világból. Csongor Tünde szép szemének „két csillagában” látja felderülni mennyét,<sup>96</sup> illetve Tünde szerint „a’ szerelmes / Csillagot hordoz szemében: / Annak nincs sötét ’s homály, / Bár bolyongjon éj’ felében, / Kedvesére rá talál.”<sup>97</sup>

A mű záró szituációjának „szomorúsága” kapcsán platonista kontextusban beszélhetünk arról a szomorúságról is, melyet e reményteljes, az ideálhoz emelkedő keresés véget érése okoz, vagyis a célba érés szomorúságáról. Ez egyben kettős lemondás is, hiszen míg Tündének a halhatatlanságról kellett lemondania ahhoz, hogy egyesülhessen szerelmével, addig Csongornak a mindvégig keresett „álmban élő” „égi szépről”, lévén a szerelemligetben megjelenő Tünde nem az ’égi szép’, vagyis egy idea, hanem konkrét érzéki-testi jelenség. Nem metafizikai álmom, hanem fizikai való. Erre utal, hogy miután Tünde a mű végén félrevonja fátyolát, Csongor testi érzékszervei – elsősorban a látás – révén ismeri fel őt:

Tünde! – ah, vagy még ne higyjem  
 A’ csalóka tüneményt,  
 E’ szavaknak, e’ szemeknek?  
 Jaj, ha még is álmodom!  
 Nem, nem, e’ szem és az arcz,  
 E’ kar és a’ rózsaujjak.  
 E’ sugárból alkotott test,  
 És e’ minden olly dicsően  
 Egy tökélybe össze téve,  
 Nem lehet más, nem lehet több;  
 Egy van illy kép mindörökké,  
 ’S csalhatatlanúl való.  
 Tünde, Tünde, ah, te vagy!<sup>98</sup>

A platóni tanítás szerint – melyet például Vörösmarty esztétikaprofesszorának, Schedius Lajosnak a tankönyve is bőségesen ismertet<sup>99</sup> – a szépség az egyetlen, mely a lelket isteni eredetére emlékeztetheti, mivel egyedül képes „ragyogni” az

95 VMÖM 9, 35.

96 VMÖM 9, 20.

97 VMÖM 9, 18.

98 VMÖM 9, 191.

99 Vö. SCHEDIUS, „A Philokaliának...”, 376–377.

„ég fölötti tájon” és lent a földön is. A szépséget az ember a „legélesebb” érzékelési módon, a látás révén fogadja be. Az „istenhez hasonlatos”, a „szépséget híven tükröző” arc vagy testalkat megpillantása azonban különböző hatással van azokra, akik „az imént avattattak be” és emlékeznek az égi szépség közvetlen látványára,<sup>100</sup> illetve azokra, akik „nem frissen beavatottak, vagy már megromlottak”. Az előbbieket elke ugyanis a látvány hatására szárnyat növeszt, mely az égi széphez emeli őket, az utóbbiak viszont máshogyan reagálnak:

aki nem frissen beavatott, vagy már megromlott, nem igyekszik hevesen innen amoda: a szépséghez önmagához, mikor itteni azonos nevű mását szemléli; úgyhogy nem fogja el a szent félelem láttára, hanem átadva magát a gyönyörnek, néglátabú módjára rá akarja vetni magát, és gyermeket akar nemzeni; sőt kicsapongásban jártasan nem riad vissza a től sem és nem szégyelli azt sem, hogy természetellenes gyönyört keressen.<sup>101</sup>

Innen nézve az a végkifejlet, hogy Tünde földi szerelemligetében Csongort az érzéki gyönyörök várják, lehet „szomorú”, amennyiben lemondást jelent a fent idézett részletben általa említett „több”-ről, mely ez esetben az égi szép keresése, a hozzá való emelkedés. A *Musarion* kérdésfeltevése jelenik meg itt, hogy a testiségen való felül-emelkedés platonista–püthagoreus doktrínája vajon elvetendő-e a maga egészében, vagy a szerelemben fenn lehet és fenn kell tartani a metafizikai távlat lehetőségét is.

Visszatérve a drámai költeményt záró „ének” problematikájához: azt, hogy a szerelmesek itt érzékeltetett egymásra találása kétséges, fenyegetett idillt jelent, a mű szerkezetileg és formailag is kifejezésre juttatja. A négy zárósort megelőző színi utasítás szerint „messziről imez ének hallatik”, vagyis a felhangzó ének nem kötődik egyetlen szereplőhöz sem, hanem mintegy a drámai cselekményen kívüli térből szól. Ez azonban nem társtalan megoldás a műben, lévén az első felvonás 200–205. sorában szintén felcsendül egy szólam, melynek nincs azonosított forrása, ez az a „dal”, melyet az aranyalmát termő tündérfánál őrködő, Tündére váró Csongor hall:

Álom, álom  
Édes álom,  
Szállj a' csendes föld fölé;  
Minden őrszem  
Húnyjon, csak nem  
A' várt 's váró kedvesé.<sup>102</sup>

100 PLATÓN, *Phaidrosz*, 250a–252a, ford. KÖVENDI Dénes.

101 PLATÓN, *Phaidrosz*, 250e–251a, ford. KÖVENDI Dénes.

102 VMÖM 9, 15.

Ennek, és a szintén a szerelmi virrasztásnak szentelt záró szólamnak az összetartozására mutat a fogalmazvány kézírata is, melyben a két szövegrészlet a 95. fólió verzóján és a 96. rektóján még egymás mellett áll.<sup>103</sup> Itt mindkettő az első felvonáshoz készült fogalmazványok között szerepel, s innen emelte át Vörösmarty az „ének”-et a mű végére. Közös vonása a dalnak és az éneknek az is, hogy verstanilag elütnek a megelőző szövegrésztől. A dal esetében a ritmus továbbra is trocheusi, azonban „a költő a 8-7-es periódusokból álló sorok egyikét, a 8-ast kettébontja, s a félsorokat rímelteti. Így dalszerűbbé, könnyedebbé válik az álomhoz intézett dal; zeneiségét fokozzák a sűrű rímek: a a b — c c b”.<sup>104</sup> A záró ének viszont teljesen elhagyja a mű uralkodó versformáit, a trocheust és a jambust, és rímes anapestusra vált. Ez a kívülről jövő, a cselekménynek részét nem képező, hanem arra líraian reflektáló szólam – mintegy az antik görög tragédia karának funkciójában – csak ezen a két helyen szólal meg a *Csongor és Tündében*, de igen eltérő modalitással. A reményteli várakozás állapotát aláfestő dal könnyedségét, játékosságát a forma is közvetíti a fent leírt módon. De vajon az „ének”-hez választott rímes anapestusnak<sup>105</sup> tulajdoníthatunk-e valamilyen többletjelentést? Gáldi László megfigyelése szerint Vörösmarty gyakran alkalmaz drámáiban jambus helyett soronként egy-egy ciklikus anapestust, mégpedig jellemzően női szereplők szövegében „erősebb érzelmi hullámváz, patetikus kérdés, aggodalom” kifejezésére.<sup>106</sup> Szajbély Mihály pedig arról értekezett, hogy amikor Vörösmarty 1829-ben másodszor is kidolgozta *Toldy Csepelben* című korai költeményének témáját, az új változatban (*Toldi*) a korábbi mű „egyenletesen lepergő trocheusait jóval bonyolultabb és zaklatottabb, szimultán lüktetés váltotta fel”, melyben világosan felismerhető az anapestikus lejtés. A zaklatott versforma választása Szajbély szerint „teljes mértékben tudatosnak tűnik”, és hozzájárul ahhoz, hogy „a hős lelki életének bonyolultsága, önmagával való meg hasonlottsága mind érzékeltetőbbé vá-

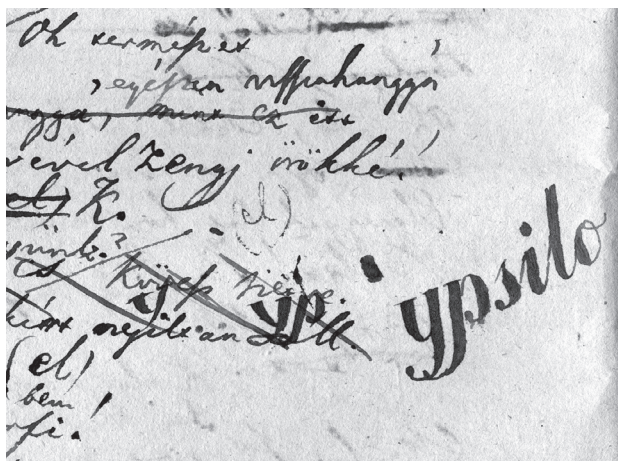
103 VMÖM 9, 460–461. A fogalmazványban a „dal” még „Szózat” címen szerepel. A záró négy sor megjelenésére a fogalmazvány elején felhívta a figyelmet: FEHÉR Géza, „Szempontok a *Csongor és Tünde* olvasásához”, in HORVÁTH, LUKÁCSY és SZÖRÉNYI, „*Ragyognak tettei...*”, 173–186, 176–177.

104 PÉCZELY László, „Szempontok a *Csongor és Tünde* verselésének elemzéséhez”, *Irodalomtörténet* 63, 1. sz. (1981): 90–108, 97.

105 Rímes anapestus a művön belül ezen kívül a Némtoók énekében fordul még elő – többen fölvetették, hogy ez a jelenet ez által is a zárlat előkészítésévé válik. PÉCZELY, „Szempontok...”, 103; Vö. FRIED, „Az ötödik felvonás...”, 461–462.

106 GÁLDI László, „Vers és nyelv”, in *Nyelvünk a reformkorban: Tanulmánygyűjtemény*, szerk. PAIS Dezső, 497–615 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 563.

lik”.<sup>107</sup> A *Toldi* példája számunkra azért érdekes, mert a „dal” a *Csongor és Tünde* első felvonásában és az „ének” az ötödikben szintén a trocheusi és az anapestusi ritmus különbségét mutatja, a virrasztás kétféle lelkiállapotát kifejezendő. Miközben az előbbi az öröm- és reményteli várakozást, az utóbbi a beteljesedett, ám egyben fenyegetett (beteljesedésében fenyegetetté vált?) szerelem ambivalens érzését hivatott kifejezni.



2. kép. Példa az Y-betű, illetve a kiírt „ypsilon” szó megjelenésére a *Csongor és Tünde* fogalmazványának margináliái között.

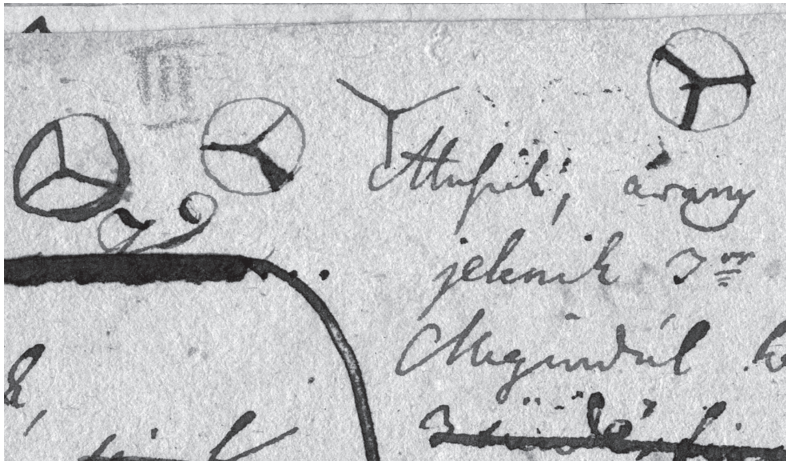
Forrás: MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattára, K. 715, 146. f. verzó.

### 2. 1. 1. Az Y-példázat a *Csongor és Tünde* fogalmazványainak foliális olvasatában

Bár a *Csongor és Tünde* törzsszövegében nem található explicit utalás a jelen értelmezés számára fontos Y-példázatra, annál sokatmondóbb, hogy a műhöz készült fogalmazványok<sup>108</sup> lapjain megfigyelhető margináliák és egyéb rájegyzések az Y

107 SZAJBÉLY Mihály, „Vörösmarty Mihály Toldi-történetei: Műhelytanulmány”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 103, 3–4. sz. (1999): 356–368, 364.

108 MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattára, K. 715. A több nekirugaszkodásról tanúskodó fogalmazványok 1924-ben kerültek közgyűjteménybe, átfogó ismertetésük és teljes szövegközlésük a *Csongor és Tünde* kritikai kiadásának jegyzetében olvasható. VMÖM 9, 434–715. Keletkezésük ideje bizonytalan, a terminus post quem Taxner-Tóth Ernő szerint 1827 tavasza. TAXNER-TÓTH, *Rend, kételyek, nyugtalanság*, 64 és 69–76.



3. kép. A hármas út és a varázkör ábrázolásai  
a *Csongor és Tünde* fogalmazványának margóján.

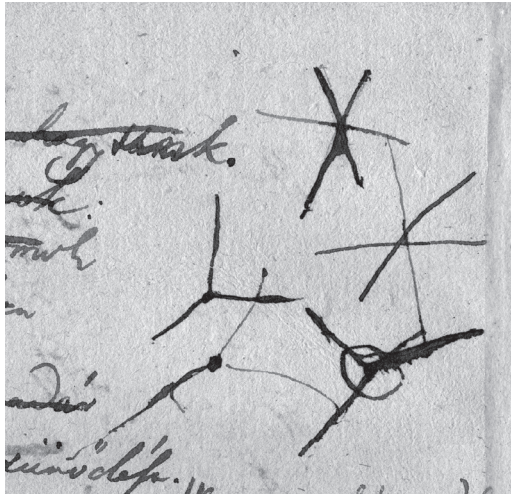
Forrás: MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattára, K. 715, 90. rektó.

betű különböző kiemelt ábrázolásai<sup>109</sup> (2. kép) révén számos alkalommal utalni látszanak e hagyományra. Vörösmarty szokását, miszerint költés közben „olykor gondolataiba merülve – az előtte fekvő papírra – különféle alakokat szokott rajzolgatni”, már Sallay Imre említette visszaemlékezésében,<sup>110</sup> ezúttal ráadásul a tartalommal szorosan összefüggő, azt értelmező (vagy éppen alakító?) ábrázolásokról van szó, vagyis jogosult a „foliális olvasás” módszerét<sup>111</sup> bevetni, amint azt úttörő módon Gere Zsolt tette. Következtetése szerint „a hármas út jelenetei mellett többször is felbukkan rajz, illetve betű formájában az Y vizuális mintája, vagyis úgy tűnik, hogy a szöveg kidolgozása közben az íráshoz Vörösmartynak szüksége volt a szimbólumra, segítette a szereplő megtett útjának térbeli megje-

109 A helyek pontos megadását lásd a kézirat szövegének részletes közlésében: VMÖM 9, 452–715.

110 SALLAY Imre, *Igénytelen-rövid Vázlatok Vörösmarty Mihál Koszorus Költőnek életéből* [1865], in MTA KIK Kt., Tört. 2° 111, 4., 33.

111 Cifra Mariann definíciója szerint: „fontos felismeréseknek lehet terepe az írás kézírata. Nemcsak a szerző gondossága számít, hanem a kézirat későbbi sorsa, példányszáma, másolatainak keletkezési körülményei, a gyűjtők és tulajdonosok szempontjai, a kommentárok és paratextusok, és azok az idegen kéztől származó másolatok, amelyeket a textológiai hagyományban alacsonyabb presztízsű szövegnek tekintenek, és emiatt soha nem látnak napvilágot. Ezeknek a sajátosságoknak a figyelembevételével, a szöveg kéziratkontextusának alapos ismeretével lehetővé válik egy bizonyos fajta olvasási mód, amelyet *foliális olvasásnak* nevezünk”. CÍFRA Mariann, „A kéziratok Tejútrendszere – foliális olvasás a Kazinczy-hagyatékban”, *Korall* 12, 43. szám (2011): 42–65, 53.



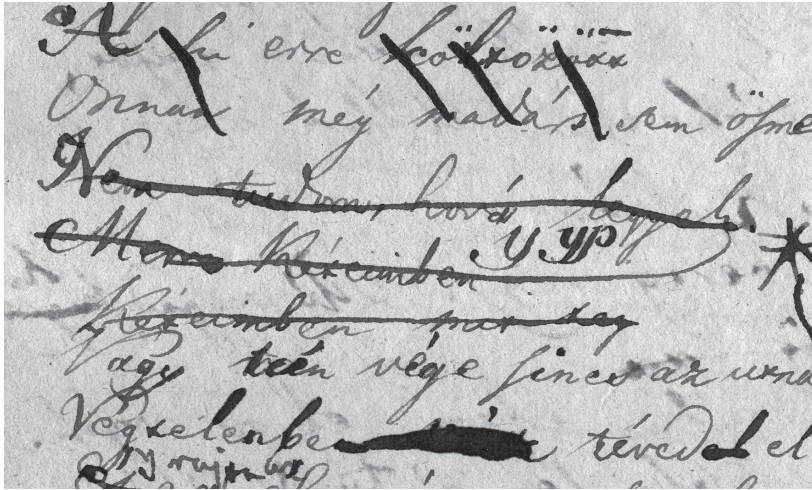
4. kép. A hármas út és a varázkör ábrázolásai  
a Csongor és Tünde fogalmazványának margóján.

Forrás: MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattára, K. 715, 110. f. verzó.

lenítése is.”<sup>112</sup> A Gere által felsorolt ábrák és rájegyzések közül szempontból a fogalmazvány 110. fóliójának verzóján, a jobb felső szélén látható rajzok különösen érdekesek: itt Vörösmarty nyilvánvalóan a hármas út térbeli formáját igyekszik ábrázolni, s többszörös nekifutásra alakítja ki azt az alakzatot, mely a 90. fólió rektójának felső szegélyén is felbukkan (3. kép), s mely egy középpontból húzott vonalakkal három egyenlő részre osztott kör. (4. kép) Ez Gere értelmezésében is a „varázkör” ábrája, ahogyan Csongor monológiájában a 2. felvonás elején a „hármas útvéget” hívja. Az érdekes azonban az, ahogyan ez a rajz, tehát tulajdonképpen a *trivium* megjelenítése kialakul a papíron. Az öt ábrázolás közül az egyik Y-szerűen különböző hosszúságú és aszimmetrikus szárakkal rendelkezik a *littera Pythagorae* hagyományának megfelelően; két változatban az utak továbbfutnak, mintha hat út találkozna; van egy rajz a közös végpontba haladó három úttal; s egy, melyen ez a középpont be is van karikázva, a varázkör jelzésére. A „tévedésnek hármas útja”-koncepciónak nyilván ez utóbbi két illusztráció felel meg leginkább, hiszen a középpontba „fellépő” hős előtt három egyforma (egyformának látszó) lehetőség tárul fel. Itt tehát mintha annak fokozatos felismerése vezette volna a margináliákat rajzoló kezdet, hogy az Y aszimmetrikus képe

112 GERE, *Szebb idők...*, 247.





5. kép. Utalások az Y-betűre a középutat kereső Csongor monológjának kihúzott sorai között a *Csongor és Tünde* fogalmazványában.

Forrás: MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattára, K. 715, 113. f. rektó.

nem alkalmas a hármasút-jelenet lényegének grafikai megjelenítésére, s helyette mással próbálkozott.

Ugyancsak a *bivium*- és a *trivium*-hagyomány össze nem illésének tudatosításáról tanúskodik, hogy a 113. fólió rektóján a 2. felvonás kezdetének fogalmazványaszövegében a három közül a középutat kereső Csongor monológjának alábbi két (kihúzott) sora közé beírva jelenik meg a *littera Pythagorae*-ra való utalás „y yp” formában (5. kép):

<Nem tudom, hová legyek>

<Merre kéteimben><sup>113</sup>

A végső változattól kimaradt sorok akkor nyernek különös jelentőséget, ha rápillantunk a 90. fólió verzójára, aholis különböző tollpróbák és tagolva felírt szavak között a következő szóértelmezés olvasható:

elkétlik az ember – desperat<sup>114</sup>

113 VMÖM 9, 499. Ugyanitt, alább, ennek változata: „<Nem tudom, hová legyek> / <Kéteimben mit tegyek?>”

114 VMÖM 9, 440.

Az 'elkétlik' és a 'kéteimben' Vörösmarty szóalkotásainak tűnnek, melyek az ide fűzött latin szómagyarázat alapján a 'desperatio', vagyis kétségbeesés, elkeseredés, reménytelenség állapotát hivatottak kifejezni. A szóképzésekben az a Vörösmarty által is követett adelungi gyökérszólélmélet<sup>115</sup> érhető tetten, mely szerint szavaink eredetileg egyszótagú, önálló jelentéssel bíró gyökérszavak összekapcsolódásával jöttek létre, s nyertek utóbb elvont jelentést. A fogalmak eredeti jelentéséhez tehát a szótagokra bontás révén kerülhetünk közelebb. Ebben az esetben a „kételkedik” ige vagy a „kétség” főnév felbontása, jelentésüknek a „két” számnévre való visszavezetése állhat a háttérben. Vörösmarty eljárása, mely a „két” számnévből képez a kétségbeesésre utaló új kifejezéseket, egyébként a nyelvtudomány mai állása szerint is megalapozott, lévén *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* is e számnévből vezeti le a 'kétség' szót, azzal érvelve: jelentése „azon az alapon fejlődhetett ki, hogy általában két vélemény, lehetőség közötti választás okoz kétseget, kételyt.”<sup>116</sup>

A foliális olvasás fenti két példája összességében arra utal, hogy a végső változatban „tévedésnek hármass út”-ként aposztrofált hely problematikája mögött az Y-példázat kettős válaszút-értelmezése sejlik fel. Vagyis a *trivium*-szemléletben feltáruló látvány interpretációja visszavezetődik a *bivium*-felfogásnak a foliális olvasat szerint kételyt, reménytelenséget szülő dilemmájára. Más szóval, a hármass út valójában kettős, hiszen két lehetőséget kínál: a középút megtalálását vagy elvételét. A reménytelen kétely pedig végső soron abból fakad, hogy a hős számára vajon érdemi alternatíva-e ez a középút, vagy a Csongor járta hármass út feladványa érdemben nincs magasabb szinten, nem különbözik a kettős úttól, melyen a vándorok haladnak. Ez utóbbi esetben nincs helyes választás, a tévedés szükség-

115 Ehhez lásd mindenek előtt 1828-ban megjelent, *Gondolatok a' magyar nyelv' eredetéről* című nyelvészeti munkáját, mely szerint „nyelvünkben minden szótag jelentő, csak hogy saját jelentését nem mindeniknek könnyű kitalálni [...]. 'S ezt tartom az egyetlen útnak, mellyen nyelvünknek mélyebb értésére juthatunk”. VÖRÖSMARTY Mihály, „Gondolatok a' magyar nyelv' eredetéről”, in VÖRÖSMARTY Mihály, *Vegyes prózai dolgozatok (1826–1841)*, sajtó alá rendezők BODOLAY Géza és HORVÁTH Károly, Vörösmarty Mihály összes művei 15, 25–36 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000), 29–30. Lásd még: Margrit STROHBACH, *Johann Christoph Adelung: Ein Beitrag zu seinem germanistischen Schaffen mit einer Bibliographie seines Gesamtwerkes*, Studia Linguistica Germanica 21 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984), 104–111.

116 „Két”, in *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára: Második kötet H–Ó*, főszerk. BENKŐ Lóránt (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970), 473. Amire itt még fel kell figyelniünk, az a latin nyelvi-kulturális hagyomány folyamatos lappangó jelenléte a háttérben. Ahogyan a *Volt tanítványaimhoz* saját tétjét kimondottan abban látja, hogy a válaszút-mítoszt Róma és Cicero nyelvéről „Árpád nyelvére” tegye át, ahogyan Ilma idézőjeles leírása a hármass útról implicite a görög–latin tradícióra utal vissza, ahogyan a hármass út többes funkciója felidézti a latin *trivium* többes jelentését, úgy itt a *despero* erősíti meg az „elkétlik” ige használatát 'reménytelenül kétségbeesik' jelentésben.

szerű, és ez eleve kétségbe vonja a szerelem nyújtotta kiút lehetőségét is. Az Y-világ determinált reménytelensége rávetül a harmadik út keresésére is.

Persze azt sem szabad elfelednünk, hogy a *Csongor és Tünde* fogalmazványa a koncepcióval való birkózás dokumentuma, s így elsősorban nem a végleges kompozíciót világítja meg, hanem arra a folyamatra vet némi fényt, ahogyan az Y-történet és a hármásúthagyomány közti feszültséget Vörösmarty a műegész szolgálatába állította. Ennek a gondolkodási processzusnak egy további jeleként értelmezhető egy szerzői utasítás megváltoztatása: míg a fogalmazványban Csongor „belép”<sup>117</sup> a hármás útvég képezte varázskörbe, addig a végleges változatban „fellép a’ hármás útra”. Ez az adat azt jelzi, hogy a szemléletbeli szintkülönbség képzete a vándorok *bivium*-világa és Csongor *trivium*-világa között a szöveg kidolgozásának során tudatosodott annyira a szerzőben, hogy az aspektuseltérést térbeli mozgással is kifejezésre akarta juttatni.

## 2.2. A *Csongor és Tünde* válaszút-motivikájának magyar irodalmi hátteréhez

### 2.2.1. Kis János

Ide kapcsolódó megválaszolandó kérdés, hogy filológiailag miként köthető a vázolt hagyománykomplexum a szerzőhöz, azon túl, hogy annak legalábbis a didaktikus oldala, vagyis a válaszúttörténet Y-példázata szinte megkerülhetetlen volt bárki számára, aki részesült a korabeli közoktatásban. Ezen túlmenően is megjelölhető azonban egy olyan szövegcsoporthoz, amelynek ismerete egyrészt bizonyítható Vörösmarty esetében, másrészt egyaránt tartalmazza a válaszútmesé *bivium*- és *trivium*-szintű értelmezéseit: Kis János munkáiról van szó.

Fontos forrásunk erre nézve Sallay Imre 1865-ös emlékirata, melyben Vörösmarty egykori egyetemi hallgatótársa és barátja foglalta össze ismeretségük történetét. Sallay az 1818 és 1820 közötti egyetemi időszakra visszatekintve a következő olvasmánylistát tulajdonítja Vörösmartynak:

Ezen években olvasmányai voltak: Révay; Rajnis; Kazinczy, Kisfaludy Sándor művei; Kis János Versei – ezek kedveltei valának; Baróti; Berzsenyi; Virág; Zrínyi költeményei; Gyöngyösi István műve – ’s az ifjú Scitha „Anacharsis” utazásai, ’s többek.<sup>118</sup>

117 VMÖM 9, 500.

118 SALLAY, *Igénytelen-rövid Vázlatok...*, 4.

Mint látható, a zömmel magyar írókat tartalmazó felsorolásban mint „kedveltek” kiemelt helyre kerülnek „Kis János Versei”, mely leírás valószínűleg Kis Jánosnak 1814–1815-ben, pontosan ezzel a címmel kiadott három kötetes opuszára utal. Ennek az adatnak mindeddig nem szentelt figyelmet a magyar irodalomtörténet-írás, s ez nem meglepő, mivel – bár az emlékirat ezen része nem betűhű, értelemzavaró változtatásokkal terhelt átírásban már 1955 óta nyomtatásban is hozzáférhető<sup>119</sup> – a listán szereplők közül alighanem Kis János számít a leginkább elfeledett, a kanonizációs hierarchia legaljára szorult névnek. Tény, hogy Kis életművének nagy részét fordítások és átdolgozások teszik ki, és az a fajta közösségi irodalomfelfogás, melynek jegyében alkotott,<sup>120</sup> már élete vége felé korszerűtlennek számított. Mindez jól indokolja kihullását az irodalmi kánonból, azonban mit sem változtat azon, hogy korában óriási hatással volt az olvasóközönségre, melyhez minden jel szerint Vörösmarty is hozzá kell számítanunk.

Jelen tanulmány szempontjából az a fontos, hogy Kis háromkötetes, Kazinczy Ferenc által sajtó alá rendezett versgyűjteményében fellelhető mind a Herkulespéldázat didaktikus-moralizáló *bivium*-értelmezése (a *Herkules' választása* című Lowth-fordítás a 3. kötet élén), mind az azt a szerelemfilozófia alapján kétségbe vonó *trivium*-olvasat (Wieland *Musarion*ának átültetése a 2. kötet zárásaként).<sup>121</sup> Tény továbbá, hogy Vörösmarty 1829-ben a *Tudományos Gyűjtemény*ben rövid recenzióban méltatta Kis János ekkor megjelent fordítását Persius szatiráiból,<sup>122</sup> mely kötetben az Y-példázat költői megfogalmazásaival és ezen *locus*okhoz fűzött tudós jegyzetekkel is találkozhatott – mindazonáltal az érintett 3. és 5. szatíra magyarítását már 1826-ban olvashatta a *Felső-Magyarországi Minervában*.<sup>123</sup> A Persius-recenzió fényében nem meglepő, hogy Kis 1831-ben – egyetlen fennmaradt Vörösmartynak címzett levelében – megküldte neki frissen megjelent fordítását Xenophón *Memorabiliájából*, arra kérve őt mint a *Tudományos Gyűjtemény*

119 *Vörösmarty Mihály 1800–1855*, s. a. r. LUKÁCSY Sándor és BALASSA László (Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1955), 26.

120 Vö. FÓRIZS Gergely, „Határátlépések: Kis János mint »philosophus poeta«”, in *Egyház–irodalom–tudomány: Kis János (1770–1846)*, szerk. FÓRIZS Gergely, KERTÉSZ Botond és VADERNA Gábor, Evangélikus gyűjteményi kiadványok 3, 221–243 (Budapest: Reciti Kiadó, Evangélikus Országos Gyűjtemény, 2021).

121 *Muzáron, vagy a' Grátziák Philosophiája: Három Könyvben: Wieland után*, in *Kis, Versei*, 2: 175–226; *Herkulesz' választása*, in *uo.*, 3:5–16.

122 VÖRÖSMARTY Mihály, „Kis János' Persiusáról”, in VÖRÖSMARTY Mihály, *Vegyes prózai dolgozatok (1826–1841)*, s. a. r. BODOLAY Géza és HORVÁTH Károly, Vörösmarty Mihály összes művei 15, 52 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000).

123 „Persius' Élete, III-dik és V-dik Szatirájával együtt (Egy régi Író által)” [ford. Kis János], *Felső Magyar-Országai Minerva*, 2. Negyed, Negyedik Füzet, Április (1826): 652–666.

szerkesztőjét, hogy adjon közre ismertetést a kiadványról.<sup>124</sup> A Prodikosz-elbeszélést tartalmazó dialógus Kis János-féle fordításával azonban Vörösmarty már 1827-ben találkozhatott a *Felső-Magyarországi Minervában*.<sup>125</sup>

Jelen tanulmány aspektusából – az eddigieket megfontolva – látszik egy életmű-szintű hasonlóság is Kis és Vörösmarty első pillantásra szinte egymással összemérhetetlennek tűnő munkássága között. Az tűnt ki ugyanis, hogy a keresztény színezetű neosztoicizmus és az ezt meghaladni igyekvő, az 'egész ember' antropológiája alapján az érzékiség rehabilitálására és integrálására törő irányzat *együttes* megjelenése mindkét *oeuvre* jellemzője, hiszen – amint arról már szó esett – az 1822-es *Volt tanítványaimhoz* című Vörösmarty-vers iskolapéldája a válaszüttörténet allegorikus-moralizáló *bivium*-olvasatának, míg a kilenc évvel később megjelent *Csongor és Tünde* ezen interpretáció felbontásaként érthető. Életművek szintjén nézve ráadásul ez a kettősség maga is egy hosszabb hagyományorsort látszik képezni, ha figyelmünket kiterjesztjük Wielandra, akinél szintén az látható, hogy a témát kétféleképpen is feldolgozta. Az 1768-as *Musarion* mellett ugyanis 1773-ban írt egy *Die Wahl des Herkules* című drámai kantátát is, amely a Prodikosz-elbeszélés azon bevett változatát viszi tovább, melynek végén a hős az erényt választva indul el az istenülés útján. Wieland ezt a művét tanítványa, Károly Ágost szász–weimar–eisenachi trónörökös herceg 16. születésnapjára készítette, és a weimari udvari színházban adták elő.<sup>126</sup> A témaválasztást jól indokolja, hogy Herkules mind az ókorban,<sup>127</sup> mind a Petrarcát kö-

124 „Kis János – Vörösmarty Mihálynak, Sopron, 1831. okt. 11”, in Kis János (1770–1846) *szuperintendens irodalmi és tudományos levelezése*, s. a. r. Tóth Kálmán, 391. lev., 149 (Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó, 2021). A Xenophón-fordításról a folyóirat csak évekkel később közölt recenziót: Vass László, „Sokrates’ Nevezetességei. Xenophon’ Munkája magyarra fordítva Kis János által. Kasán 1831”, *Tudományos Gyűjtemény* 19, 9. füzet (1835): 108–115. Kis erre írt antikritikája a következő lapszámban olvasható: Kis János, „Néhány jegyzetek a’ Tudományos Gyűjtemény idei Septemberi Kötetének 108-dik és következő lapjain találtató könyvvizsgálatra”, *Tudományos Gyűjtemény* 19, 10. füzet (1835): 122–125.

125 „Próbák Socrates’ nevezetességeiből: Harmadik Könyv. – Második Rész” [ford. Kis János], *Felső Magyar Országi Minerva* 3, Hetedik Füzet. Július (1827): 1295–1301.

126 A mű először Wieland *Der Teutsche Merkur* című folyóiratában látott napvilágot, egy szintén Wieland által a hercegnek írt köszöntővers és Robert Lowth *The Judgement of Hercules*-ének német fordítása társaságában. [Christoph Martin Wieland], „Die Wahl des Herkules: Eine dramatische Cantate, an dem hohen Geburtsfeste des Durchlauchtigsten Herzogs, Carl August, Erbprinzen zu Sachsen-Weimar und Eisenach, den 3. Sept. 1773. auf dem Schloß-Theater zu Weimar aufgeführt”, *Der Teutsche Merkur* 1, 3. Band (1773): 127–155; [Christoph Martin Wieland], „Die Tugend an den Durchlauchtigsten Herzog”, *uo.*, 156–157; „Die Wahl des Hercules: Nach dem Englischen eines Ungenannten”, *uo.*, 158–167.

127 A prodikoszi Herkules-allegória ennek megfelelő átformálását Dion Khrüszosztomosz császárkori görög szónok végezte el A »királyságról« szülő első beszédében. A beszéd több mint harmadát kite-

vető humanista hagyományban a tökéletes fejedelem ideálképének számított.<sup>128</sup> Kis 1791-es Lowth-magyarításának elsődleges célja hasonlóképpen egy főúri ifjú nevelésének előmozdítása volt, hiszen azt készítője gróf Széchényi Lajosnak, gróf Széchényi Ferenc akkor tízesztendősi fiának ajánlotta. Ilyen közvetlen didaktikai cél jellemzi Vörösmarty Prudentius-feldolgozását is, bár annak címzettjei a középbirtokos nemes Perczel család sarjai voltak (a vers eredeti címe: *Perczel Móricz, és Miklós volt tanítványimhoz: Az erkölcs' diadalma*). Ennek az áttekintésnek az a hozadéka, hogy a válaszút-történet hősi-sztoikus és szerelemfilozófiai alapú megragadása e 18–19. századi írói életművekben jól megfér egymás mellett, nem érvénytelenítette egymást – az összeillés látványos példája, hogy Kis János költeményeinek Toldy-féle kiadásában a Lowth- és a Wielandfordítás közvetlenül egymás mellé is kerültek.<sup>129</sup> Mindez pedig arra utal, hogy a különböző feldolgozások a felvilágosult írói kommunikáció eltérő regisztereit képviselik. Ezek a szerzők a válaszút-történet *bivium*-értelmű felelevenítését és továbbadását ugyanolyan relevánsnak gondolták, mint ezen interpretáció kritikai felülírását – csak hogy a két verziót más-más célcsoportnak szánva. A legérdekesebb azonban az, hogy e kettősség – mint láttuk – már a Prodikosz-példázat xenophóni keretezésének a sajátja. Tehát a már Xenophónnál kitapintható, azonban – amint Ernest L. Fortin megállapította – akkor is már csak a kevés kiválasztott számára fenntartott (és a többiek számára esetleg haszontalan vagy káros) *trivium*-olvasat és a nevelésben korlátlanul alkalmazható *bivium*-olvasat egymásra rétegződve hagyományozódott.

---

vő történetben Héraklésznek a Királyság istennőjének hegycsúcsára és a Zsarnokság ormára vezető utak között kell választania. Vö. SZLÁVIK Gábor, „»Héraklés a válóúton«: Dión Chrysostomos első 'királybeszéd'-ének Héraklés-allegóriája (or. I, 59/60–83/84.) – Egy görög »értelmiségi« reflexiói a princeps isteni kiválasztottságának teóriájához, illetve az adoptiós principatus rendszeréhez”, in DIÓN CHRYSOSTOMOS, *A »királyságról« szóló első beszéd*, fordította, jegyzetekkel, bevezető és kísérő tanulmányokkal ellátta SZLÁVIK Gábor, A római császárkor görög szónokai 3, 189–228 (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 2004).

128 Joachim BERGER, „Hercules Vinariensis: Aneignungen eines europäischen Mythos in der frühen Neuzeit”, in *Europa in Weimar: Visionen eines Kontinents*, Hg. Hellmut Th. SEEMANN, 77–104 (Göttingen: Wallstein-Verlag, 2008), 80–81.

129 „Hercules választása: Lowth után, 1793” [!]; „Musárió, vagy a gratiák philosophiája: Három énekben: Wielandból, 1800”, in KIS János *Poetai munkái*, a szerző saját kéziratái- s az első kiadásokhoz gondosan egyengetve, kiadatlanokkal bővítve, jegyzésekkel s életrajzzal kiadta D. SCHEDEL Ferenc, Nemzeti könyvtár, 191–196 és 196–222 (Pest: Hartleben K. Adolf, 1846).

## 2.2.2. Berzsenyi és Kölcsey

A *Csongor és Tünde* életfilozófiája és a Berzsenyi műveiben megjelenő szerelemfilozófia összefüggését először Merényi Oszkár villantotta fel *A Szerelem* című Berzsenyi-költemény kommentárjában, a közös pontot „a szerelem tündéri hatalmának a kincs- és hírvággyal való szembeállításában”<sup>130</sup> látva meg. A párhuzamot Csetri Lajos terjesztette ki *Az Ifjuság* című versre, melyben a hatalom és a gazdagság biztosította látszatörömök szembesülnek a szerelem nyújtotta valódi boldogsággal:

Légy bölts, légy te vitéz, kardod villáma hasítotton  
A földtengelyekig, 's a föld nagy tengerein túl  
Homlokodon híred tsillag koronája ragyogjon  
Tetteidet fel föld leborulva tsudalja imadja  
Halmazd kintseidet dúld pusztisd Bengala partját  
Ussza körül Gallád a földet százszor ezerszer,  
Olly szent tiszta öröm nem reszketi szívedet által,  
Mint mikor a boldog fiatalság ro'sa viránnynin  
Andalodo lelked leg előszer kezdde hevülni,  
'S a gyönyörű álomképet tsókolva ölelted.<sup>131</sup>

Csetri kommentárja szerint: „az a nagy ellentételezés, értékszembesítés, amelyet az utolsó sorok bontanak ki, nem Csongor és vele szemben a három vándor eltérő típusú boldogságkeresésére emlékeztet, s nem éppoly eredménnyel[?]”<sup>132</sup> Az értelmezés szépséghibája, melyre maga a tanulmány szerző is utal, hogy ezt a költeményt Vörösmarty aligha olvashatta a *Csongor és Tünde* megírása előtt, lévén először csak 1842-ben jelent meg nyomtatásban. Azonban a hasonló gondolatot kibontó *A Szerelem* ott szerepelt Berzsenyi 1810-es években kijött két verseskötetének lapjain, s így érdemesebb erre összpontosítani, hiszen annak első három versszaka ugyanazzal az ellentételezéssel él, mint *Az Ifjuság*, és az ellentétpárok ugyanúgy összevethetők a boldogságkeresés különböző módszereivel a *Csongor és Tündében*:

130 BERZSENYI Dániel *versei Merényi Oszkár tanulmányaival* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1976), 118.

131 BERZSENYI Dániel, „Az Ifjuság”, in BERZSENYI Dániel *költői művei*, sajtó alá rendezte MERÉNYI Oszkár, Berzsenyi Dániel összes művei I, 72–73 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979), 73.

132 CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek: Berzsenyi-tanulmányok* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986), 251.

Mi a' földi élet 's minden ragyogványa  
 Nélküled oh boldog Szerelem' érzése?  
 Tenger: mellyet ezer szélvész' mérge hánya,  
 Mellynek meg nem szünik háborgó küzdése.

India' kincsével légyen tömve tárod,  
 'S Caesar' dicsósége ragyogjon fejedén:  
 Mit ér? vágyásidnak végét nem találod,  
 'S nem lel szíved tárgyat hol meglegedjen.

De te, édes érzés, egek' szent magzatja!  
 Az emberi lelket bétöltöd egészen,  
 Bájodnak ereje az égbe ragadja:  
 'S a' halandó porból egy Félisten léssen.<sup>133</sup>

Hogy a Vörösmarty-műre teljes egészében jellemző-e az az itt megjelent nézet, miszerint a (lelki) szerelem a világi, anyagi természetű, és éppen ezért hasztalan boldogságkeresés metafizikai távlatot nyitó – és az örökös kereséssel szemben az egyént célba is juttató – *trivium*-szerű alternatívája, két további lehetséges magyar irodalmi szövegpárhuzam biztosít adalékokat. Ezek ugyanis a *trivium*-típusú világszemlélet érvényességének és korlátainak problémáját is felvetik.

A kiindulópontot ez esetben a hármas útra „fellépő” Csongornak a világ elébe táruló látványáról adott első reflexiója adja, melyhez szoros párhuzamokat találhatunk kortárs magyar irodalmi kontextusban:

Hah! melly tekintet! Egy raj a' világ.  
 A' legkisebb por, mint él, mint mozog.

Figyelembe véve, hogy a „raj” szó itteni valószínű jelentése 'ifjú méhsereg', illetve 'méhkas, nyüzsgő sokaság',<sup>134</sup> itt két egykorú magyar költemény képei, illetve versbeszélői pozíciója látszik visszaköszönni, az egyik Berzsenyi *A' Temetője*, a másik pedig Kölcsey *Vanitatum vanitasa*. A közvetlenül ide vágó szöveghelyeket idézve:

133 BERZSENYI Dániel, „A' Szerelem”, in BERZSENYI, *Költői művei*, 34–35.

134 Lásd a kritikai kiadás jegyzetét: VMÖM 9, 818.



Látom hangyabolyi míveidet, világ!  
Mint szórja 's temeti a' nagy Örök' keze,  
Látom, hangyasereg! mint tusakodsz 's tolongsz  
Sírod' partjain és porán.<sup>135</sup>

Földünk egy kis hangyafészek,  
Egy perczhozta tünemény;  
A' villám és dörgő vészek  
Csak méhdongás, 's bolygó fény<sup>136</sup>

A három műben közös, hogy a beszélő egy távlati-magaslati pontról nézi a világot, ahonnan az emberek tevékenysége a mulandóság távlatába kerülve kisszerű és efemer, hangya- vagy méhrajyszerű nyüzsgésnek tűnik. A szakirodalom feltelezi Berzsenyi *A' Temetőjének* hatását a *Vanitatum vanitasra*,<sup>137</sup> arra azonban nem tér ki, hogy a két vers beszélőjének álláspontja nem teljesen azonos, márpedig szempontunkból éppen ez a különbség lesz érdekes. A Berzsenyi-vers „rezignált-bölcs”<sup>138</sup> avagy epikureista<sup>139</sup> beszélőjének számára az életre madárperspektívából vetett tekintet és a mulandóság megtapasztalása révén feltárul a látvány *tulajdonképpeni* jelentése. Az itteni végkövetkeztetés szerint a hatalmasok („Bajnokok és Nagyok”) és az alávetettek („porbanyögök”) részére egyaránt ebből a távlati látószögből (és csakis innen) nyerhet értelmet létük – azáltal, hogy ezt elfoglalva válhatnak képessé dacosan szembenézni az élet semmisségével. A szemlélő tehát Berzsenyinéél azonosul a felvett nézőponttal, és erre biztatja korábban említett uralkodói és szolgai helyzetű embertársait egyaránt: „jertek ide, 's velem / Élni 's halni tanuljatok”. Kölcseynél viszont bizonytalan ez az azonosulás, a *Vanitatum vanitas* beszélője nem rendelkezik olyan autoritással, mint *A' Temetőé*. Ugyanis míg egyrészt a vers kijelentései a történelmi események hiábavalóságáról szólnak, addig a vers retorikai felépítése elbizonytalanítja az olvasót abban, hogy helyes-e mindennek a szó szerinti értelmezése.<sup>140</sup> Kölcseynél tehát a beszélő magaslati látószöge nem biztosít a számára egyértelmű többlettudást, netalántán végleges tudást a világról, hanem az általa mondottak érvénye végső soron perspektívafüggő marad.

135 BERZSENYI Dániel, „A' Temető”, in BERZSENYI, *Költői művei*, 114–115. 114.

136 KÖLCSEY Ferenc, „Vanitatum vanitas”, in KÖLCSEY Ferenc, *Versék és versfordítások*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán, Kölcsey Ferenc minden munkái, 116–118 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 116.

137 Lásd: HORVÁTH János, „Berzsenyi és íróbarátai”, in HORVÁTH, *Irodalomtörténeti munkái III*, 321–554. 387; Az idézett Berzsenyi- és Kölcsey-helyek között a Kölcsey kritikai kiadás jegyzete is párhuzamot von: KÖLCSEY, *Versék és versfordítások*, 791.

138 HORVÁTH, „Berzsenyi és íróbarátai”, 386.

139 Vö. VADERNA Gábor, „A temető kert költője: Sztoicizmus és epikureizmus Berzsenyi Dániel költészetében”, in *Nympholeptusok: Test, kánon, nyelv és költőiség problémái a 18–19. században*, szerk. SZÜCS Zoltán Gábor és VADERNA Gábor, 205–208 (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004).

140 Vö.: Z. KOVÁCS Zoltán, „*Vanitatum vanitas maga is a bűmor*”: *Az ironia (korlátozásának) változatai a magyar romantika irodalmában* (Budapest: Osiris, 2002), 20.

Vörösmarty mindkét költeményt jól ismerte,<sup>141</sup> a *Vanitatum vanitast* először magának Kölcseynek felolvasásában hallotta 1826-ban.<sup>142</sup> Márpedig a hármastra felépítő Csongor monológja kapcsán éppen a versek együttes mondanivalója az érdekes, annak a problémának a körvonalazódása, hogy a földi életnek/történelemnek távlati perspektívából való szemlélése nyújt-e valamilyen megnyugtató tudást a számunkra. Berzsenyinél ennek fennáll a lehetősége, mégpedig azért, mert itt a „nagy Örök” metafizikailag is értelmezhető aspektusát képes érvényesíteni a beszélő. Kölcseynél viszont nem létezik ilyen távlat. Az előadott salamoni bölcsesség önmagára vonatkoztatva megsemmisíti magát mint bölcsességet: a ki nem mondott következtetés szerint az élet véges és emiatt hiábavaló, ráadásul az e hiábavalóságra tett reflexió is hiábavaló. Vagyis itt az a helyzet rémlik fel, hogy – metafizikai fogódzó híján – nincs lehetőségünk kirefektálni magunkat a megélt életből, valójában nem lehetséges egy magasabb szintre helyezkedni, azaz nem hagyhatjuk el a *bivium*-szerű döntési helyzetek determinálta világot, nem járható a harmadik út. Ez a Kölcsey művében megjelenő egzisztenciális kétség az, amely a *Csongor és Tünde* szempontjából is igazán relevánsnak látszik.

### 3. Összefoglalás

Amint láttuk, a ’Herkules a válaszáton’-hagyomány egy önmagában is összetett, rétegzett kulturális tradíció, melyet Vörösmarty annak sajátos belső önellentmondásosságát nem megszüntetve, hanem azt felhasználva, s egyébiránt igen invenciózusan teremtett újra a *Csongor és Tündében*. A hagyománykomplexumon belüli feszültség vagy többértelműség abban a kérdésben kristályosodik ki, hogy a válaszut sorslehetőségei egyazon szinten helyezkednek-e el és így a megélt, testi-fizikai jellegű és társadalmilag determinált világon belüli *virtus és voluptas* közötti választásról van-e szó, vagy létezik (és elérhető) egy metafizikai szint is, mely megnyitja a harmadik út lehetőségét. A válaszut-probléma *bivium*- és *trivium*-jellegű kettős felfogása implicite már a hagyomány alapját képező Prodikosz-történet xenophóni tálalásában jelen van. A *trivium*-változatnak történetileg további két alelete tűnt fel a vizsgálódásban: a keresztény egyházatyák értelmezése,

141 Vörösmarty 1837-es *Berzsenyi emléke* című ódájában határozottan utal *A’ Temetőre*. Vö. HORVÁTH, „Berzsenyi és íróbarátai”, 386.

142 Toldy Ferenc tudósítása szerint Szemere és Vörösmarty a *Vanitatum vanitast* „lángoló arcokkal s meredő szemekkel” hallgatták. „Toldy Ferenc – Bajza Józsefnek, Pest, 1826. jún. 10–11.”, in *Bajza József és Toldy Ferenc levelezése*, s. a. r. OLTVÁNYI Ambrus, *A magyar irodalomtörténetírás forrásai* 9, 313–317 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1969), 316.

melyben a harmadik út üdvtörténeti távlatba kerül, és így haladja meg a világi törekvéseket jelképező kettős út szemléletét, illetve a német „antropológiai rokokóban” kiteljesedő variáns, mely a testi-lelki, érzéki-metafizikus mozzanatok egybehangelésével törekszik az eredetileg decizionista kérdésfeltevés magasabb szintű megválaszolására. Ez utóbbinak a Vörösmarty-mű szempontjából releváns példájaként vezettem elő Wieland *Musarion*ának szerelemfilozófiáját. E módosulatokban más-más fénytörésben jelenik meg a szabad akarat problematikája. Míg a *bivium*-szemléleten belül, s különösen annak a reneszánsz óta a püthagoraszai Y-példázattal egyesített módozatában, a válaszüttörténet a szabad akarat *par excellence* szimbólumává lett, addig mind az ókeresztény, mind a rokokó *trivium*-olvasatban egyfajta, a világrendből fakadó szükségszerűséget jelenített meg. Ugyanis az egyházatyáknál a boldogság útja szükségszerűen a túlvilági üdvözülés útjával esik egybe, Wielandnál pedig a boldogság csak akkor lehetséges, ha eleget teszünk egy másfajta, antropológiai, ám ugyanúgy szükségszerű feltételnek, a testi és lelki igények egybehangelésének. A *bivium*- és *trivium*-értelmezés között ugyanakkor az is eltérést jelent, hogy az előbbi nyújtja a sokakhoz szóló, könnyen érthető útmutatást az élethez, míg az utóbbi tanításnak mindig egy kisebb, beavatott kör tagjai a valódi címzettjei. Ezek lehetnek Szókratész tanítványai, az üldözött kora keresztények, vagy éppen azon mindenkori kevesek, akik képesek rá és megengedhetik maguknak, hogy a mindennapi, gyakorlati, közösségi életmódtól nem elszakadva, de arra ugyanakkor a filozófia magaslatáról rá látva éljék gráciáknak szentelt életüket.

A *Csongor és Tündé*ben a transzcendenciát nélkülöző *bivium*-világ kétféle módon ábrázolódik: egyrészt a vándorok (a Fejedelem, a Kalmár és a Tudós) eleve meddő sorsválasztásainak megjelenítése révén, másrészt az Éj monológiájában, mely elvontabban fogalmazza meg ugyanazt a semmi–mind–semmi folyamatot, melyet az Éj világrendjének alávetett vándorok története egyenként példáz.<sup>143</sup> A *trivium*-szemlélet a műben az Éj materialisztikus univerzumán kívüli transzcendenciából érkező Tündéhez kötött: Csongor azáltal képes felülről rálátni a *bivium*-világra, hogy felfelé, a platonikus „égi szép”-hez tart, s az ennek során követendő harmadik, középső utat Tünde szerelme jelöli ki számára. Ez a képlet egyfelől megfeleltethető a wielandi szerelemfilozófiának, mellyel *Musarion* mutatja meg a főhősnek a kiutat a testi-lelki szélsőségek világából, másfelől viszont nélkülözi a 18. századi íróra jellemző felvilágosult kultúroptimizmust. Az alapkérdésre, hogy létezik-e valódi kitörés a végletek által determinált anyagi világból, megteremthető-e ezen belül (vagy ennek határán) a társas elvonultság szerelemli-

143 Vö. FRIED, „Az ötödik felvonás...”, 459.

gete, a Vörösmarty-mű – szemben a *Musarion*nal – nem ad megnyugtató igenlő választ. A kétség forrása kettős: egyrészt a mű végén a Tünde által teremtett „virágos csendligrésben” lefolyó élet olyan sorslehetőségként tűnik fel, mely nem választás eredménye, hanem (Tünde szavaival) mint előre kiszabott „büntetés” vár a hősrre. Ez az a pont, ahol Csongor kiléphetne abból a passzív szerepből, mely a cselekmény során mindvégig jellemző volt rá, és önállóan választhatna a Tünde által felkínált lehetőségek közül, de éppen itt derül ki, hogy nem is létezik igazi választási lehetősége, hanem eleve elrendelt úton kell haladnia. Vagyis a szabad akarat Tünde *trivium*-világának szerelem felé vezető útján éppoly kevésbé érvényesül, mint a vándorok kettős választútjain. Másrészt a cél, a Tünde által varázsolt szerelemliget nincs oly módon kívül az anyagi világon, amiként Phanas és Musarion vidéki birtoka a poliszon, hanem a záró ének értelmében a *bivium*-világ „rideg és szomorú” éjén *belül* van csak ébren a szerelem.

A fent jelzett vonatkozásban tehát a *Csongor és Tünde* a testi-lelki meghasonlottságban leledző világra tett, a transzcendens távlatot is beépíteni/megtartani igyekvő felvilágosult reflexióra tett további reflexióként értendő, mely azonban immár nem nyit még távlatosabb perspektívát, hanem éppen megkérdőjelezi önmagát. Az „égi széphez” igyekvő Csongor egy kényszerpályán eljut a szerelmi boldogsághoz, azonban az éginek a földön való megjelenését a műben alapvető kétség és fenyegetettségérzet övezi. A jelen, főként külső kontextusokat mozgósító interpretáció így végül részben hasonló következtetésre jut, mint Martinkó Andrásnak elsősorban a Vörösmarty-életmű belső összefüggéseire összpontosító gondolatmenete a *Csongor és Tünde* végének „földi Tündérországa” kapcsán: „a mű sokkal nyilvánvalóbban jelzi a »földi menny«-eszmény csődjét, semmint sikerét”.<sup>144</sup>

A *Csongor és Tünde* zárlatának kétértelműsége, annak kétségessége, hogy a főhős törekvése végül „csődöt” mondott, avagy „siker” koronázta-e, önmagában is kétféleképpen ítélni lehet. Felmerül ugyanis, hogy a föld-menny középutas egyensúlyi és egyben nyugalmi állapot mint boldog végkifejlet – vágyott mivolta ellenére – eszmeileg kétesnek tűnhetett Vörösmarty számára. Arra utalok, hogy az Éj monológjában az emberiség folyamatos tevékenykedése, minden tragikum ellenére is a csodálat tárgya:<sup>145</sup>

144 MARTINKÓ András, „A »földi menny« eszméje Vörösmarty életművében”, in Uő, *Teremtő idők*, 172–221 (Budapest: Szépirodalmi, 1977), 208.

145 Vö. SZAUDER, „Csongor és Tünde”, 344–345.

Az ember feljő, lelke fényfolyam,  
 A' nagy mindenség benne tükörzik.  
 Megmondhatatlan kéjjel föltekint,  
 Merőn megbámul földet és eget;  
 [...]  
 Kiirthatatlan vágygyal, a' míg él,  
 Túr és tünődik, tudni, tenni tör;  
 Halandó kézzel halhatatlanúl  
 Vél munkálkodni [...]

Ez a folyamatos, az egyéni halandóságot semmibe vevő, felfelé törekvő munkálkodás később, a *Gondolatok a' könyvtárban* című versben már erkölcsi imperatívusszá formálódik:

Ez hát a' sors és nincs vég semmiben?  
 Nincs és nem is lesz, míg a' föld ki nem hal  
 'S meg nem kövülnek élő fiai.  
 Mi dolgunk a világon? küzdeni,  
 És tápot adni lelki vágyainknak.<sup>146</sup>

A küzdés, a dinamizmus ethosza pedig éppen ellentétét képviseli annak „a bajoktól messze” félrevonult nyugalmas, statikus életnek, mely Csongort a szerelemligetben várja. Itt az is megjegyzendő, hogy az Éj monológjának fogalmazványában az öntudatra ébredő ember „kilép a' nagy világ elé”,<sup>147</sup> vagyis az eredeti megfogalmazásban helyzete igen emlékeztet a nagyvilág piacára lépő *Hercules in bivoéhoz*. Mindez ismét arra mutat, hogy a műben összességében nem dől el, hogy a *bivium*- vagy a *trivium*-típusú boldogságkeresés-e a helyes út, az örök küzdés vagy a beteljesült szerelem „kéje” ér-e többet, s ahogyan megjelennek az utóbbi hátrányai, úgy implikálódik az előbbi pozitív értelmezése is. Eszerint az ember küldetése a felismert reménytelenség, kilátástalanság ellenére folytatott dacos és büszke küzdelem a semmi–minden körforgásának alávetett, ám egyben éppen a teremtés-pusztulás örök váltakozása által dinamizált világregend keretein belül, a Herkulesnek ígért istenülés reménye nélkül, de a szabott lehetőségek között még-

146 VÖRÖSMARTY Mihály, „Gondolatok a' könyvtárban”, in VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények III. (1840–1855)*, s. a. r. TÓTH Dezső, Vörösmarty Mihály összes művei 3, 101–104 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962), 103.

147 <De mondhatatlan édes a' gyönyör> / <Midőn ki> <Mellyel kilép a' nagy világ elé,> VMÖM 9, 659.

iscsak emelkedő pályán haladva. Azt is mondhatnánk: az akarat szabadsága egyedül abban nyilvánulhat meg, hogy az ember vállalja ezt a sorsot. Ha pedig ez így van, akkor a 'harmadik út', a szerelemfilozófia kínálta, az anyagi világból kivezető menekülőösvény éppen azáltal, hogy célba jutást, végső megpihenést ígér, etikailag (is) kétségessé válik.

Csongor mint új Herkules számára tehát a választás a kettős és a hármas út között az emberi sors vállalása és ennek madárperspektivikus meghaladása közötti döntéssel egyenlő. A különböző kimeneti lehetőségek mind megjelennek vagy felsejlenek a drámai költeményben, azonban az egyértelmű döntés a művön belül nem születik meg, a záró szituáció kétértelmű. Bár az utolsó szó a „szerelem”, nem tudjuk meg, hogy ez a szerelem működik-e mint az ellentéteket meghaladó *ultima ratio* vagy – testi jellege miatt – visszasüllyedés a *bivium*-világ „rideg és szomorú” éjébe. Így végül is az olvasóra marad e helyzet értékelésének feladata. Ez az implicit írói gesztus pedig nagyon közel áll azokhoz az hallgatóhoz/olvasóhoz címzett, őket az önmagukra nézve érvényes tanulság levonására buzdító felszólításokhoz, melyek a válaszúthagyomány fent áttekintett kifejeződései közül két nevezetes helyen, a hagyománytörténeti időskála két végpontján hangzottak el. Egyrészt Xenophón alapszövegének zárlatában: „fontold meg, amit hallottál, és próbálj meg gondoskodni életed következő éveiről”, másrészt Kőlcseynél a *Vanitatum vanitas*ban: „Itt az írás, forgassátok / Érett észszel, józanon”. Ilyen értelemben tehát Vörösmarty műve az évezredes választút-tradíció variációinak végigpergetése után végül visszatér ahhoz szókratészi maieutikához, melynek kontextusában az erény és gyönyör közti választás problematikája eredetileg megjelent az európai gondolkodástörténetben.