

dic esítendeig ô gabonát ésitec,
mind addig mondom hogy ô
gabonát ésitec, míg az föld wy
gabonát teremt.

23 Az földet pedig senki örök-
be el ne adgya, mert enîm az az
föld, mert ti én nálam iöueué-
nyec és sellérec vattoc.

24 Annac okaért az ti birodal-
matoknac minden földében meg
engedgyétec hogy meg válthassa
az földet az ki azt el adta vólt.

25 Mikor az te felebarátod meg
vedic, és kénfiertoc.

DÁVIDHÁZI PÉTER

„Vagy jöni fog”

Bibliai minták nemzetiesítése
a magyar költészetben



DÁVIDHÁZI Péter (1948, Tata) Széchenyi-díjas irodalomtörténész, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének kutató professzora, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Anglisztika Tanszékének tanára.

DÁVIDHÁZI PÉTER

„Vagy jöni fog”

DÁVIDHÁZI PÉTER

„Vagy jöni fog”

Bibliai minták nemzetiesítése
a magyar költészetben

Ráció Kiadó
Budapest, 2017

A kiadvány megjelenését a Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában
a 19. századi Magyarországon című kutatási program (OTKA K 108670)

OTKA

és a Nemzeti Kulturális Alap

nka

támogatta.

Lektorálta: Bányai Viktória (MTA TK KI)

A borítóhoz felhasznált felvétel az MTA Könyvtár Kézirattára Vizsolyi Bibliájáról
Láng Klára, a szerzőről készült fotó pedig Kemény Aranka munkája.

A bibliai helyek mutatóját Kelevéz Ágnes, a névmutatót Dobás Kata készítette.

© Dávidházi Péter
© Ráció Kiadó, 2017

Tartalom

Előszó	7
„Jövények és zsellérek” Egy bibliai fogalompár nyomában	15
„Szánd meg, Isten, a magyart” A <i>Hymnus</i> paraklétoszi szerephagyománya	37
„Őseinket felhozád” Szimbolikus honfoglalások a <i>Hymnus</i> befogadó formuláiban	54
„Az nem lehet, hogy annyi szív” A <i>Szózat</i> bibliai logikája és szerepmintája	73
„A magyarok istenére esküszünk” A <i>Nemzeti dal</i> történelmi beszédaktusa és a toborzó vers poétikája	163
„Harmadnap” Arany János és a feltámadás költészete	226
„Köt engemet a jó Isten kérébe” A <i>Sejtelem</i> , avagy a költészet vigasza	252
„Egy szép leánya, több se volt” Ballada Jeftha áldozatáról Arany <i>Hamlet</i> -fordításában	278
„És sorsot vetének” A kihagyás poétikája Babits <i>Jónás könyvében</i>	302
„S miként elédbe írtam” Az <i>Esti kérdés</i> és a <i>Jónás könyve</i>	327
„Látjátok feleim” Kosztolányi <i>Halotti beszédéről</i> , elfogultan	341
„Van-e balzsam Gileádban?” A Jeremiás- és Ésaías-utalások sorsa Kosztolányi <i>Poe</i> -fordításában	344

„Ő les, hiába futnál” A <i>Levegőt!</i> és az <i>Egy mondat a zsarnokságról</i> ősmintája Jób könyvében	360
„S a száraz csontok jámborak” <i>The Waste Land</i> , Ezékiel és a magyar fordítások	395
„Most taposnak rajtam” Az újraírások poétikája egy bibliai zsoltártól Thienemann verséig	435
Köszönet	467
Bibliográfia és rövidítésjegyzék	469
Bibliai helyek mutatója	505
Névmutató	511

Előszó

„Vagy jöni fog”: a *Szózat*ból választott főcím máris egy bibliai minta nemzetiesítésére utal. Hiszen egy korábbi versszakban éppen a „nemzet” kiáltotta a világhoz, hogy „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált!”, itt meg egy prófétai beszédhelyzetből megszólaló, felsőbb üzenetet közvetítő lírai alany kétféle jövődőt villant fel közössége előtt. Úgy utal mindkét eshetőségre, hogy a vers logikáján átütő bibliai minták analógiája szerint feltételeességük („ha jöni kell”) és maga a sorsdöntő ítélet már nem csupán a megszólított „népek hazája, nagyvilág” belátásán múlik, nem is a „sors” áldó vagy verő kezében van, hanem attól függ, akihez „Buzgó imádság epedez / Száz ezrek’ ajakán”.¹ Könyvem fő kérdése éppen az, hogy milyen jelentést kapnak a bibliai minták ehhez hasonló nemzetiesítései az újabb kori, főként a 19–20. századi magyar költészetben és műfordításokban. *Bibliain* itt hangsúlyosan az Ó- és Újszövetség szorosan összefüggő együttesét érthetjük, sőt vizsgálódásaimnak éppen az volt a leggyakoribb tapasztalata, hogy a megfigyelt minták használata szempontjából milyen hézagmentes folytonosság húzódik a két rész között, legyen szó akár a *Szózat* érvelési fogásainak, a *Hymnus* közbenjárói megszólalásának, a *Sejtelem* vagy akár az *Esti kérdés* sorsmetaforáinak eredetéről, s hogy e folytonosságot leginkább maga Jézus szavatolja, aki Kölcsey lényeglátó megfogalmazása szerint „a Jehovát imádó vallás magvaiból a keresztyénséget felvirágoztatta”.² *Mintán* itt éppúgy érthetjük egy szerep továbbélését, mint a *beszédhelyzet* hagyományozódó jellegét, valamely *műfaji* előzményt, öröklődő *szóképeket* vagy ezek egész hálózatát, sőt akár egy régről származó *logikai* műveletsort; akkor is, ha az egykori vagy későbbi nemzedékek (tudatosan vagy akár öntudatlanul) maguk is bibliai utalásként értelmezték, és akkor is, ha azóta észrevétlenné fakult és kihullott a mű jelentésvilágából. Ezért jelenik meg gyakran e könyv látóterében az utalás mint a kulturális emlékezet legkisebb kutatható láncszeme, annak problémájával együtt, hogy mitől függ továbbélése vagy elhalása, s milyen értelmezési és hatástörténeti következményeket von maga után.

Képzettségem magyar és angol irodalomtörténetre jogosít, a Bibliának csak irodalomtörténészként és magánemberként vagyok évtizedek óta rendszeres (ámuló, gyönyörködő, megilletődött) olvasója, így legfőljebb magyar és angol irodalmi vonatkozásában remélhetem, hogy valami érdemlegeset mondhatok róla. Igaz, hogy szakmai érdeklődéssel

¹ Ha külön nem jelzem, a *Szózatot* mindig a kritikai kiadásból idézem: VÖRÖSMARTY 1960a, 210–211.

² KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1040.

és személyes érdekeltséggel sokáig és nap mint nap vizsgálva a bibliai minták magyar költészeti átalakulásait, a Biblia saját költészetéről is sok minden kiderül, az idevágó tapasztalatok meg egy idő után másféle (nyelvi, valláslélektani, mentalitástörténeti) felismerésekhez is vezetnek, sőt óvatlan pillanatainkban nagyívű tételek magabiztos megfogalmazására csábítanak, de tudni kell, hogy szakértelmünk mire ad még többé-kevésbé szilárd alapot, s hol kezdődik az a felelőtlenül tetszelgő szellemi mutatvány, amire fél évszázaddal ezelőtt az ELTE Angol Tanszékének legendás tanára, a gondolkodás kockázatának vállalására egyébként mindig bátorító Ruttkay Kálmán azt szokta mondani: „ez már a lengő trapéz”.³ Nem is elhatározás következtében fogtam e veszélyes témához, hanem mert olyan észrevétlenül magához húzott és magával sodort, hogy mire (valamikor az ezredforduló táján) föleszméltem, már nem volt megállás: illetéklenségem érzetének minden szorongása ellenére folytatnom kellett. Egyik itteni írásom, a „Jövevények és zsellérek”. Egy bibliai fogalom pár nyomában témája például egy olyan ószövetségi hely (3Móz 25,23) gondolatvilágához tér vissza, amellyel más vonatkozásban már első Shakespeare-könyvem (1989) is foglalkozott, és csak most látom, hogy változó összefüggésekben makacsul visszatért minden későbbiben. A még korábbiak (és ide már föl nem vettem) közt szintén 1989-ben jelent meg, de már egy előző angol változathoz készült az „És ki adta néked ezt a hatalmat?” című esszé, mely a szerzők és művek felhatalmazásának koronként változó, de a rendszerváltás körül újragondolást igénylő problémáját egy újszövetségi ősmintához, Jézusnak a főpapok, írástudók és vének küldöttségével folytatott vitájához hasonlította (Luk 20,1–8; Máté 21,23–27; Márk 11,27–33) és annak fényében értelmezte. Nem tudnám megmondani a kezdet pillanatát, mindenesetre Petőfi *Miért kisérsz...* című költeményének lélektani helyzetét már egy 1976-ban megjelent elemzésem Máté 26,36–46 ősmintájához viszonyította, hogy rámutasson a távoli hasonlóságra és jellegzetes különbségekre; sikerült is kivívnia ezzel a kötet (*Petőfi állomásai*) szerkesztőjének elnézően ironizáló félmosolyát. Efféle korai próbálkozásaim illetékességi határsértései azonban ifjúkori vétségekként számíthatnának kíméletre, ellenben az itt közölt írások már egy sokkal tervszerűbb és menet közben sokféle utóképzést (például 2006 óta a bibliai héber nyelv tanulását) vállaló munka gyümölcsei, s ha éretlennek bizonyulnának, nincs mentségük.

Olyan enyhítő körülményben sem bízhatnak, mint amire Németh László hivatkozott *Az én katedrám* címben rejlő „iróniával tompított pökhendiség” ellensúlyozásául; mint előszavában írta, remélhetőleg a kötetből nyilvánvaló, hogy mint író és kritikus ő egy ilyen tanteremben nem a katedrán, hanem csak az egyik padban ülhet, hiszen itt összegyűjtött írásaival az irodalomtörténetet nem tanítja, hanem tanulja.⁴ Kutatóként

³ Vö. DÁVIDHÁZI Péter, „A kérdés továbbgondolására készlet”. Ruttkay irányjelzései a magyar anglistika útkereséséhez = DÁVIDHÁZI-KOMÁROMY 2015, 61–65.

⁴ NÉMETH László, *Előszó* = NÉMETH 1969, 6.

persze életünk végéig tanulási helyzetben vagyunk, minden írás előfeltétele több-kevesebb új anyag elsajátítása, s a házi feladat olykor elvégezhetetlennek bizonyulhat, de a tanulmányok közlésekor ezzel már nem takarózhatunk. (Hiába vallotta meg töredelmesen az irodalomtudósi és lelkeszi képzettségű Northrop Frye előbb csak munkanaplójában, majd a Biblia és az irodalom kapcsolatáról szóló első könyve bevezetőjében, hogy nyelvi és kortörténeti szaktudása nem elégséges választott témájához, kritikusai jogos kíméletlenséggel szedték ízekre tévedéseit.⁵)

Ugyanakkor Németh László kötete, mely persze szabadkozására rácafolva busásan kárpótolja még a szakmabeli olvasót is, nem csupán a határlépcső kockázatának vállalásával ösztönzött. Amikor egyik legkiválóbb tanulmányában azt olvastam, hogy Arany János *Álom – való* című versének írásakor az „Ott ül a kaján hit egy törött nádszálon” költői képét az önellenőrzés pillanatnyi megbénulásának köszönhető tudatmélyi felfedezés, valamiféle szürrealista képzettársítás hozta felszínre,⁶ felöltött bennem, hogy előzőleg a Károli-Bibliából kerülhetett Arany tudata mélyére, hiszen azt gyermekkorától sokat forgatta, s a hit vagy bizalom megtámasztására alkalmatlan törött nádszál képe az Ószövetségben többször is emlékezetesen felbukkan (2Kir 18,21; Ésa 36,6; Ezék 29,6–7). Látván, hogy ehhez hasonló leleteim egy része elkerülte a szakirodalom figyelmét, s hogy még a számon tartott részük kommentárjai is nemegyszer beérték a bibliai lelőhely pusztá azonosításával, remélni kezdtem, hogy észrevételeim mégiscsak szolgálhatnak a magyar költészet bibliai örökségének stúdiumát. Legalább addig, amíg még alapfeladatok is elvégzésre várnak, például egyes átköltések tüzetes összehasonlítása alapul vett bibliai szövegekkel; és legalább addig, amíg a hivatásos bibliai szakképzettségét kívánó munkát avatottabb kezek át nem veszik.

Kárpótlásul arra viszont képesítve vagyok, sőt a huzamos irodalomtörténeti tevékenység jussán valamennyire alkalmas is, hogy a bibliai utalások versbeli összefüggéseit módszeresen vizsgáljam. Ugyanis a vizsgálatnak nem szabad annak kinyomozására szorítkoznia, hogy az utalás, motívum, kifejezési mód pontosan honnan vétetett, hanem arra kell irányulnia, hogy mi történik vele és általa a versben, amelybe került, mennyire vett (vagy nem vett) erről tudomást az olvasó, s a hasonló esetek együtt milyen kölcsönhatásba kerültek a korabeli és későbbi magyar költészetrel. Ehhez közel kell hajolnunk mindkét szövegegyütteshez, és szükségünk lesz a kinagyítás módszertani segédeszközeire, amelyekkel fölszerelve (S. T. Coleridge emlékezetes hasonlata szerint) „The razor’s edge becomes a saw to the armed vision”, vagyis a borotva addig egyenesnek látott élében már fölfedezhetjük a piciny fűrészfogakat.⁷ Ugyanakkor e hasonlat célzata szerint azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a vizsgált műveket befogadóik

⁵ FRYE 2003, 251; FRYE 1982, xiv; vö. például MUNK 2004–2005, 570–572.

⁶ NÉMETH László, *Arany János* = NÉMETH 1969, 567.

⁷ COLERIDGE 1991, 68., vö. szövegkörnyezetével, 68–73.

nem ilyen nagy felbontásban látták, illetve (Coleridge zenei példái vagy akár az 1848. március 15-én elszavalt *Nemzeti dal* esetében) hallották, ezért a kortársak beszámolóí alapján ki kell derítenünk, hogy a bibliai vagy egyéb kapcsolatok így feltárható részleteiből vajon mennyi és hogyan tudott valóban hatni.

Nem mindig jutunk bizonyítható, vagy akár csak valószínűsíthető eredményhez, de ez még mindig jobb, mint teljesen lemondani kutatásukról. Megszívlelendő, amit az egyszerre irodalomtörténész és bibliafordító Robert Alter a maga kettős szakmai tapasztalataiból módszertani következtetésként levont: ha valaki az irodalmi művekhez csak egy átfogó rendszer igazolása céljából közeledik, akkor hiányozni fognak a „megfelelő figyelmi eszközei” (adequate instruments of attention), amelyekkel észrevehetné a szövegek meglepő egyedi sajátosságait.⁸ Noha e tétel bárdja sajnos differenciálatlanul sújtott le Northrop Frye egész bibliai munkásságára,⁹ Alter saját bibliafordításai, kommentárjai, idevágó tanulmányai és előadásai meggyőznek arról, hogy akár egyetlen szó addig ismeretlen emberi sorsok mélyébe világíthat (mint 2Sám 3,16-ban, amikor egy nagypolitikai egyezség végrehajtásakor megtudjuk, hogy egy bizonyos Paltiel a tőle Dávidhoz visszaparancsolt feleségét, Michalt *sírva* követte Bachurimig, ahol kurta hatalmi szóval elküldték),¹⁰ s hogy az ilyenekre képes elbeszélési hagyományt csak a felületes fölénytudat minősítheti kezdetlegesnek, hiszen még a teljesen azonosnak hitt ismétléseiben is érdemes odafigyelnünk finom alaki, szórendi, szövegtörzsi különbségekre, mert nemegyszer sokatmondó jelentést hordoznak. Megvallom, én részben ennek köszönhetően vettem észre, hogy a *Nemzeti dal* mindig azonos szövegű refrénje rendre másként bővülő jelentéssel igazodik az egyes versszakok cserélődő témáihoz.

Másrészt ilyen „figyelmi eszközök” használatára már Arany János példát adott, sőt nem csupán kritikusi és irodalomtörténeti munkáira jellemző, hogy amit ő a legapróbb részletekből kihámoz, az elválaszthatatlan attól, amit az egészről mond. Megkockáztatom, hogy a klasszikusokon és (az ő esetében is) a Biblián iskolázott megfigyelőkészség lett az alapja költői képalkotásainak és kritikusi normaképzéseinek egyaránt. „Nem vették észre, hogy az Aeneisben helye van minden sornak, szónak, hogy a költő nem áradoz tetszés szerint jobbra-balra, hanem bölcs kiszámítással, mondani, fukar ökonomiával rendeli a részeket az egész alá, a csekélyebb fontosságút a lényeges alá, minden részecskét külön kikerekít, hogy aztán a kerek egészbe olvassza s több efféle.”¹¹ Egyáltalán nem meglepő, hogy olykor egy-egy képet újra feltalált, mint az „Ime, a szép tavasz kiesett az évből” sort *Ráchel siralmában*, s aztán fölfedezte egy korábban nem olvasott forrásban (ezt Herodotosnál¹²), vagy hogy például épp ebben a versében a „Kiálts

fel, te nyilt seb, bosszuért az égre” sor nem csupán egyetlen nyilvánvaló forrásra (1Móz 4,10) utal, s hogy a „nyilt” jelző beiktatása itt (a nyíló vagy nyitott száj analógiájával) nem csupán a metafora érzékletességét szolgálja, hanem az amúgy is ízig-vérig bibliai nyelvhasználatú drámai monológot a *nyitás* számos változatban ismerős, de mindig sorsdöntő bibliai képzetével gazdagítja, hiszen teherbe eséshez az Úr megnyitja az asszony méhét (1Móz 29,31; 30,22), beszédre nyitja a számról száját (4Móz 22,28), kinyitja népe sírjait (Ezék 37,12–13), vagy isteni büntetésként a föld nyitja fel száját, hogy elnyelje a bűnösöket (4Móz 16,32; 26,10; Zsolt 106,17). Azt talán nem kell bizonygatni, hogy Arany mennyi hasonló fogást tanult innen és hasznosított a saját költészetében, de hogy tudósként mit köszönhet ennek, s hogy ezáltal a magyar irodalomtudomány nagy úttörőjétől mennyit tanulhatunk ma is, születése kétszázadik évében, az még mindig meglepetésekkel szolgál és módszere elsajátítására ösztönöz.

Persze tudom, már egy Horváth János is legföljebb vigasztalni próbálhatta magát, amikor belátta, hogy Arany tudósi munkájában van valami eltanulhatatlan, mintha istenáldotta tehetsége készen kapta volna az elfogulatlan szemléleti teljesség és vele a derűsen szabad tárgyszerűség égi adományát.¹³ Azonban annyit a szakma hétköznapi munkásként is remélni merek, hogy következetesen irodalomtörténeti nézőponttal társulva ez a részleteket kinagyító látásmód olyasmint segít észrevenni, ami nem tartozik a Bibliával foglalkozó szakemberek elsődleges érdeklődési körébe. Az irodalomtörténész szemé megakadhat a bibliai szöveg olyan jelentésképző elemein, a megszólalás szerep- és műfajmintájától az érvelésben alkalmazott retorikai vagy akár logikai műveleteken át a költői metaforák sűrű hálózatáig, amelyeket évszázadokkal később egy-egy irodalmi mű utalásai akarva vagy akaratlanul játékba hoztak, és amelyeket ma is érdemes föllevenítenünk, ha jobban meg akarjuk érteni a magyar költészet folyton változó jelentésvilágát. Segíthet ebben, hogy az irodalomtörténészeknek a bibliai és költői szövegeket nem mint ellenőrizendő állításokat kell vizsgálnia, amelyeknek tudományos igazságáról neki ítéletet kellene mondania, hanem mint motívumokat, műbeli hatással és értelmezési következményeikkel együtt, s legföljebb azt érdemes kikutatnia, hogy kik és milyen következményekkel gondolták őket igaznak vagy tévesnek.

Könyvem címében a bibliai minták költői használatát a *nemzetisítés* fogalmára szűkítettem, mert a 19. századi magyar költészet itt vizsgált reprezentatív darabjainak (köztük Kölcsey *Hymnusának*, Vörösmarty *Szózatának* és Petőfi *Nemzeti dalának*) utaláshasználatára ez a legjellemzőbb, s ha egyes ekkori, vagy még inkább 20. századi társaik eltérnek tőle, azok is érezhetően ehhez képest vagy ennek ellenében, közvetve tehát ettől meghatározottan változtatnak. Főnévként e többszörösen képzett szó még csak elvétve fordulhatott elő e költemények idején, de például egy létrehozandó magyar

⁸ ALTER 2002, 14–15.

⁹ Vö. DÁVIDHÁZI 2014, 110–114.

¹⁰ ALTER 1981, 114–130; ALTER 2000, xxiv, 210–211.

¹¹ ARANY János, *Betulia hőlgye* = ARANY 1968, 29–30.

¹² Vö. ARANY 1951, 453.

¹³ HORVÁTH János, *Nemzeti klasszicizmusunk irodalomszemlélete* = HORVÁTH 2008, 990.

nemzeti színház időszerűségén töprengve Széchenyi 1831-ben a gazdasági szempontú nemzetiesítés fogalmát írja körül, amikor a *Világban* úgy teszi fel a kérdést, hogy vajon „egy nem örökké kolduló, hanem nemzetiesen vagyonosított magyar színház, nem haladná e tul tehetségünket?”¹⁴ Mind a „nemzetiesedünk” ige, mind a „nemzetiesedés” főnév összehangolt szerepet kap Hunfalvy Pál 1839-ben írott *Drezdai levelek* című munkájában,¹⁵ s a szócsalád képzési paradigmájába (és fogalmi rendszerébe) logikusan illeszkedik az ige ún. rezultatív (eredményező) alakjából képzett „nemzetiesítés”. Megjelenése nem sokáig várat magára: 1845-ben a Honderü (valószínűleg maga a szerkesztő, Petrichevich Horváth Lázár) azért ostromozza ellenfeleit, mert gátlástalanul „üzik a [...] legneveltesebbs ferdeséget a’ nemzetiesítés legszentebb ügyében”.¹⁶

Mindezekből (már Széchenyitől fogva) jól látható, hogy a szóváltozatokon át kifejlődő fogalom jelentése ‘valaminek nemzeties formában való létrehozása vagy újjáteremtése’. Legkifejtettebb meghatározása, amely Toldy Ferenc 1859-ben megjelent Kazinczy-monográfiájából való, nem afféle utólagos és külsődleges feldíszítésre utal, hanem mélyreható áthasonításra, mely az átvett új egységbe olvasztja a nemzetivel: „amaz európai szépet mi nem találhattuk fel, hanem épen csak elfogadhattuk, de nemzeti sajtáságainkkal összeolvasztva, s ez által nemzetiesen újjá alkotva, úgy hogy híd is legyen az egyetemes kultúrához, de sajtáságunk védőfala is egyszersmind”.¹⁷ Nem csak Toldyra jellemző, hogy a „nemzeti sajtáságaink” többes szám első személyével úgy utal a kereszténység felvétele körüli idők fejleményeire mintha az ő Schedel vagy Thalherr ősei is a beolvasztókhoz tartoztak volna, s érezhetően helyesli, hogy a nemzetiesítés eredménye a nemzeti sajtáság *védőfalaként* áll szemben az (újabb) idegennel. Akkoriban ez a visszavetítő használat kínálta a nemzetiesítés fogalmának egyik alkalmazási lehetőségét,¹⁸ s a nemzeti identitás retorikailag létrehozott tudatát nem zavarta, ha a beolvasztás előtti ősök nem egészen illettek a képbe. Ehhez képest persze a fogalom mai tudományos alkalmazása további elhatárolásokat igényel, még akkor is, ha újabban mint szakifejezés más kontextusokban jelent meg, előbb a tér, idő és táj nemzeti (és gyakran kultuszteremtő) birtokbavételére, majd a *Hymnus* nemzetivé válására alkalmazva.¹⁹ Nálam, a magyar költészet bibliai mintáinak használatára érve, sajtásosabb jelentésárnyalatot kap, s a vállalkozás természetéből következően főként értelmezési kérdései kerülnek előtérbe, lehetőleg szembesítve egyes társtudományok eredményeivel. Munkám az utóbbi négy évben éppen az így felfogott nemzetiesítés vizsgálatával kapcsolódott

¹⁴ SZÉCHENYI 1831, 335.

¹⁵ HUNFALVY PÁL, *Drezdai levelek* = HUNFALVY 1873, 95.

¹⁶ PETRICHEVICH 1845, 442.

¹⁷ TOLDY 1859, 142.

¹⁸ Vö. DÁVIDHÁZI 2004, 301–302.

¹⁹ TAKÁTS József, *A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok* = TAKÁTS 2007, 137–151; Gyáni 2010, 239–257; MILBACHER Róbert, „A felébredt nemzet ebben az énekben magára lelt”. A *Hymnus* „nemzetiesítésének” folyamatairól = MILBACHER 2015, 24–48.

az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának *Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában a 19. századi Magyarországon* című vállalkozásához,²⁰ melynek interdiszciplináris kutatócsoportjában tapasztalhattam, milyen nagy szükség van az egyes művészeti ágak idevágó fejleményeinek összehasonlítására.

Egészében a kötet nem kínálja főtémája teljes feldolgozását, már amennyire ez egyáltalán lehetséges volna, de részei együtt akarnak mondani valamit. Először itt megjelenő újdonságai közül a hét ívnyi *Szózat*-fejezet („Az nem lehet, hogy annyi szív”. A *Szózat bibliai logikája és szerepmintája*) önmagában véve kismonográfia lenne, itt legföljebb első az egyenlők között; a *Nemzeti dal* négy ívnyi esettanulmánya („A magyarok istenére esküszünk”. A *Nemzeti dal beszédaktusa és a toborzó vers poétikája*) máskor talán egy kis önálló füzetet kaphatott volna, itt a többi jelentését akarja kiegészíteni. (Az előbbinek eddig csak egy részlete látott napvilágot, az is még fejletlenebb változatában; az utóbbi mindenestül ide készült.) Noha e két legnagyobbon kívül a kötet írásai már szórványosan megjelentek, most ezek is többé-kevésbé átdolgozva, címük és alcímük jellegében egységesítve, de eredeti hangvételtől meg nem fosztva kerülnek egy összefüggő, mégsem egyöntetű egészbe. Reményeim szerint itt mindegyik többet mond, mint külön-külön, de szükség esetén bármelyikük önállóan is olvasható (ennek kedvéért itt-ott meghagytam némi tematikai átfedést, néhol vállaltam egy-egy idézet részleges ismétlődését, lábjegyzetben csatolt keresztutalásokkal). Lemondtam, ha nem is könnyű szívvel, az átfogó monográfia alighanem megkésett becsvágyáról, mely még legalább egy évtizedes töretlen munkát igényelt volna. „Had we but World enough, and Time”, ahogy Andrew Marvell versének sóvárgó szerelmese felsóhajtott: ha volna elég világunk s időnk...

Ehelyett azonban az elemzések legalább megpróbálhatnak a szükséges történeti anyagra és elméleti megfontolásokra szorítkozva egyenként leásni a vizsgált jelenségek gyökeréig, vállalva a szövevényességükből adódó módszertani problémát, amivel már Arany is sokat küzdött. „Csak az a baj az efféle elemzésnél, hogy az ember sohasem mondhat eleget, s minél inkább követi a részleteket, annál jobban elágaznak, mint a fa gyökere, mely földszint három-négy ágban egyesül, de ha az ember mindenik ágának végére akar menni, ezer meg ezer apróbb szálra, majd számtalan gyökérrostra talál, melyekből nincs kiigazodás”.²¹ Bizony így van ez akkor is, ha éppen Arany egy mindössze négy sorból álló versének (*Sejtelem*) utalásvilágát próbáljuk feltérképezni, vagy a *Keveházában* és más költeményeiben gyakran visszatérő feltámadás-motívumot, vagy akár *Hamlet*-fordításának töredéknyi ballada-idézetét az abban rejlő ószövetségi utalással együtt. Ugyanilyen kimeríthetetlen a 20. századi költészetből Babits, Kosztolányi, József Attila és Illyés egy-egy itt vizsgált költeménye, illetve Kosztolányi, Vas és Weöres

²⁰ Vezetője Gyáni Gábor; nyilvántartási száma: OTKA/NKFIH K 108670.

²¹ ARANY János, *Költemények Szász Károlytól* = ARANY 1968, 205.

egy-egy fordítása, akár csak az itteni szempontból nézve is, azaz főként a bibliai Jónás, Jób, Ésaías, Jeremiás és Ezékiel vonatkozásában.

Legszemléletesebben ezt a problémát a kötet végére tartogatott esettanulmány vizsgálja meg, miközben a kiváló irodalomtudós Thienemann Tivadar egy kis fordításának sorsával szemlélteti az újraírások évezredekén átívelő sorának közös poétikáját, azaz végigköveti, hogyan jutott el egy bibliai zsoltár töredéke Augustinus, majd Notker Teutonicus kezén formálódva odáig, hogy önálló versnek tekinthetően beilleszkedjék a magyar költészet négysoros remekművei közé. Amit Arany térbeli metaforája a föld mélyében szétosztódó gyökérrostokról ír, mégpedig a föld felett egyedülként látható fatörzs sokszerű eredeteiként, azt e kis költemény hatalmas keletkezéstörténete visszavezeti ahhoz a zavarba ejtő kérdéshez, amelyet általában nem szoktunk fölteni. Vagyis hogy akkor tehát kik, mikor kezdték el írni, azaz inkább újraírni mindazokat a verseket, amelyeket filológusként (gyanútlanul vagy rossz lelkiismerettel) egyetlen szerzőhöz és keletkezési dátumhoz szoktunk kötni?

„Jövevények és zsellérek”

Egy bibliai fogalompár nyomában

Ami régóta szokássá vált, már fel sem tűnik: a Bibliára utaló hivatkozások legnépszerűbb módja és eszköztára észrevétlenül sugallja a szóban forgó szövegrész egyértelmű azonosíthatóságát, sőt mindenkorai azonosságát. Már azzal is, amiről a hivatkozás nem beszél: bibliai lexikonok szócikkei, amelyek gyakran maguk is fordítások, vajmi ritkán utalnak arra, hogy az épp említett vagy akár idézett bibliai mondat több eltérő nyelvű szövegben s azokon belül is többféle szövegváltozatban létezik, s hogy az épp közölt változat miként viszonyul ezekhez, viszonyuk milyen problémákat vet fel, illetve hogy a nyelvi különbségek egyáltalán (bármiféle) jelentésszámot okozhatnak. Miközben az ilyen lexikonok vagy szótárak felekezeti kötődéséről elvéthetetlen jelzést kapunk, többnyire legföljebb egy könnyed, homályos és megfoghatatlan utalásból próbálhatjuk kihámozni, hogy magyarázó fejtegetéseik melyik bibliafordítást használják: mintha mindegyiket azonosnak, s ezért a magyarázatokat mindegyikre érvényesnek tekinthetnénk. Még inkább azonosításként hat a hivatkozások jelrendszere, mely úgy működik, mintha azonos jel esetén mindig egy és ugyanaz a meghatározott szöveg volna jelölése tárgya, sőt mintha ez eleve nem is lehetne másként. Kezdve azzal, hogy határozott névelővel szokás utalni „a” Bibliára (miközben rég elfeledkeztünk a szó többes számú jelentéséről), azon belül szintén határozott névelővel „az” Ó-, illetve „az” Újszövetségre, s ezeken belül címmel arra, hogy a szóban forgó szöveghely melyik könyvben fordul elő, majd sorszámmal arra, hogy az illető könyv melyik részében, végül további sorszámmal arra, hogy e rész melyik versében. Ráadásul a fokozatosan szűkítő eljárás olyan rövidítésbe foglalható, amelynek a Bibliára és az Ó-, illetve Újszövetségre utaló elemet (mint nyilvánvaló mozzanatot) már egyáltalán nem kell tartalmaznia, így persze egy konkrét szövegkiadás adatait sem; mintha magától értetődőnek, hogy, mondjuk, magyar nyelvű hivatkozásként a 3Móz 25,23 egy és csakis egy meghatározott, könnyen visszakereshető és ellenőrizhető szövegrészre utalhatna, amelynek további azonosításához éppen ezért nem szükséges megadni, hogy melyik fordításról, annak melyik javított változatáról, annak pedig melyik (ki által szerkesztett, hol és mikor megjelent) kiadásáról van éppen szó. Ilyenkor mintha a *ceteris paribus* lenne előfeltevésként odaértve, vagyis mintha bármi egyéb körülményt azért nem kellene belefoglalni a hivatkozásba, mert azok minden eseti tényezője azonosnak, vagy legalábbis egyenértékűnek tekinthető. Sokféle előnnyel jár a versekre tagolás, mint azt már Károli szónak tette *Előljáró beszédében* („az egész Bibliát versenként fordítottuk, mint az zsidók szokták, melynek felötte

igen nagy haszna vagy az bötűnek megértésére, melyet mivelhogy ezelőtt meg nem tartottak, gyakorta az mi együvé való volt, elszakasztották egymástól és az mi nem együvé való volt, egybekapcsolták, mely dolog igen meghomályosítja az betűnek értelmét¹⁾, szintén nyilvánvaló a számozás haszna, de részben mintha épp ez a jól bevált rendszer terelné el a figyelmet arról, hogy egy-egy így meghatározott szöveghelyen megjósolhatatlanul különböző szövegeket találhatunk. Márpedig a hivatkozás szövegkörnyezetéből gyakran nem derül ki, hogy egy eredeti szöveg (valamelyik) kiadására vagy annak (valamelyik) fordítására céloz; olykor kiderül ugyan, de csak úgy, mintha a szöveg jelentésére nézvést ez semmilyen következménnyel nem járna. Mintha maradéktalanul teljesíthetőnek gondolhatnánk a bibliai fordításelméletben sokat hangoztatott (és joggal vitatott) „*funkcionális ekvivalencia*”²⁾ elvében rejlő ígéretet, számos hivatkozás úgy szól, mintha e fordításokban és változatokban bővelkedő szövegegyüttes minden történeti változata mégiscsak egy mindennél lényegibb eszmei, sőt eszményi, mondhatni transzcendens egységet képviselne, amelynek állandó önazonosságához képest a változatok különbségei csak látszólagosak, ezért mellőzhetőek, így bármelyik képviselheti a többi, jelentése pedig egyértelműen felidézhető pusztán a szerkezeti hely pontos megadásával.

Pedig ha egynél több fordításban, vagy akár egyazon fordítás más-más javított kiadásaiban keressük vissza a rövidítésben megadott szövegrészt, nemegyszer már kulcsfogalmi fordításában olyan eltérésekre bukkanunk, amelyek kétségessé teszik végső jelentésbeli azonosíthatóságukat. Példánk, 3Móz 25,23 így szól Heltai Gáspár 1551-ben Kolozsvárott megjelent fordításában: „Ezokaert örekbe elne adgyatok a földet: Mert enyim a föld, tü kedig iöueuényec es vendécec vadtoe én előttem.”³⁾ Károli Gáspár 1590-ben megjelent Vizsolyi Bibliájában ez másként hangzik: „Az földet pedig senki örökbe el ne adgya, mert enim az az föld, mert ti én nálam iöueuényec és sellérec vattoc.”⁴⁾ Káldi György 1626-ban Bécsben megjelent fordítása ezen a helyen alig tér el Károlitól: „A' földet se adgyatok-el örökbe: mert enyim, és ti én jövevényim és zellyérim vattoc.”⁵⁾ Káldi után bő két évszázaddal, 1841-ben Bloch Móric Budán megjelent fordításában ismét újítást találunk: „És el ne adassék örökre a' föld, mert enyém a' föld; ti pedig csak jövevények és bérlők vagytok nálam.”⁶⁾ Nos, a törvény érdemi (tiltó) részében talán csakugyan alig van különbség, mondhatná valaki, legföljebb annak megindoklásában. Csakhát itt az indoklást is maga az Úr adja, mert e mondat éppen az ő Mózeshez intézett szavait idézi, ezáltal a szokásosnál is nagyobb lesz tolmácsolásuk hitelességének tétje; egyéb-

¹⁾ KÁROLI Gáspár, *Előljáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül.

²⁾ Vö. WAARD–NIDA 2002; PRICKETT 1989, 31; PRICKETT 1992, 111–114.

³⁾ HELTAI 1551.

⁴⁾ KÁROLI 1590–1981.

⁵⁾ KÁLDI 1626.

⁶⁾ BLOCH 1841a.

ként sem akármilyen fontosságú indoklás ez, hiszen a megszólítottak státusát hivatott meghatározni az Úr viszonylatában, s bár a mondat szűkebb kontextusa szerint földjogi, tágabban korántsem csupán földjogi értelemben. Mózes 3. könyvében, és főként annak (1877 óta A. Klostermann műszavával) *Heiligkeitsgesetz*-ként ismert 17–26. részében szinte mindennek van teológiai vonatkozása, s ez kitüntetetten érvényes 25,23-ra,⁷⁾ de e földtörvény legföldhözragadtabb értelmezése számára sem lehet egészen mindegy, hogy jövevényekként *vendégek*, vagy *zsellérek*, vagy *bérlők* vagyunk.

Igaz, mindhárom szónak megvan az a közös jelentéseleme, amely a mondattani funkcionának megfelel, hiszen a végérvényes földeladás tilalmának indoklásához a vendég, zsellér, illetve bérlő helyzetéből egyaránt csak arra van szükség, hogy egyiküknek sem tulajdona a föld, amelyen tartózkodik. Ettől azonban ugyanúgy nem választható el teljesen a más-más szavak által óhatatlanul felidézett más-más fogalomkör, ahogy egy szó átvitt vagy akár metaforikus jelentése sem tud egészen függetlenedni konkrétabb jelentésétől. Aligha lehet közömbös, hogy a jövevényt vendégként fogadják, akinek sem dolgoznia, sem fizetnie nem kell, vagy zselléri munkája és kötelezettségei fejében alkalmazzák, vagy a föld használatának bérleti díjáért engedik ott maradni. Mi több, ugyanezen fordítói szóválasztások vonzataként az Úr is más-más arcot mutat: mindenképp övé a föld, a jövevények mindenképp tőle függenek, mindenképp ő a gazda, de hol vendéglátóként, akinek vendégszeretetét ellenszolgáltatás nélkül élvezhetik, hol földesúrként, akinél zsellérek dolgoznak, hol pedig birtokosként, akitől lakhelyet és megélhetést nyújtó föld bérelhető. Miközben a mondat épp azt állítja, hogy végső soron az Úré minden jog, birtok és (előíró vagy tiltó) hatalom, s hogy ő az emberek gazdája, aközben az emberek készítette fordítások (lám, még ugyanazon a nyelven belül is) megszabják, milyen is ez a gazda. A fordításokat nemhiába hasonlították a házigazdák kicseréléséhez,⁸⁾ de esetünkben a nyelvi házigazdák cseréjével már az is kérdésessé válik, hogy érintetlen maradhat-e közben a végső gazda jellege, s hogy ha mindig csak ilyen kérdéses alakban jelenik meg, mint Hamlet apjának szelleme, akkor mennyire az övé még a hatalom. Itt sejtethetjük meg, miért kínos a szövegváltozatok különbségeit firtatni, s miért adhat átmenetileg megkönnyebbülést, ha a „3Móz 25,23” mintájú rövidítéssel fátylat borítunk rájuk. Előbb-utóbb kikezdenék a végső autoritás transzcendens önazonosságát, óhatatlanul kérdésessé téve, hogy ha az Úr üzenetét ennyire eltérő megfogalmazásokban kapjuk kézhez és ennyire különbözőképp lehet érteni, akkor ez az úr mennyire ura a szavának, s kié a végső szó: az övé vagy a fordítóké és szerkesztőké, a transzcendens törvényé vagy a nyelveké, Istené vagy az emberé?

⁷⁾ MILGROM 1991, 42; MILGROM 1999, 2185.

⁸⁾ PRICKETT 1992, 111–125.

„JÖVEVÉNYEK...”

Ha közelebbről megvizsgáljuk e bibliai fogalompár magyar fordításainak történetét, kicsit többet megértünk e kérdés jelentőségéből. Maga az eredeti héber szókapcsolat (גרִים וְתוֹשָׁבִים) [gérim ve-tósávim] volt, mely a *gér* és *tósáv* főnevek többes számú alakjait társította egymáshoz egy kötőszóval, s bár mindkettő önálló jelentéssel bírt, és nem felcserélhető szinonímák, jelentésük mégsem állt messze egymástól, az Ószövetségben gyakran valahogy (valamilyen nyelvtani eszköz által) összekapcsolva fordulnak elő (1Móz 23,4; 3Móz 25,35, 47; 4Móz 35,15; 3Móz 25,23; Zsolt 39,13; 1Krón 29,15), s ilyenkor többnyire ketten együtt, a Bibliában gyakori hendiadyoin alakzataként⁹ jelentik a letelepült idegent, megkülönböztetve egyrészt a határon túli, másrészt az átmenetileg betért idegenektől, akik más-más (kedvezőtlenebb) elbírálás alá estek. Már az sem egyértelmű tehát, hogy mennyire kell szétválasztani a fogalompár tagjait és érdemes-e kötőszóval összekapcsolt főnevekként fordítani őket. Mózes 3. könyvének egyik legkiválóbb mai kutatója összefoglaló megoldást választott angol fordításában: „you are but resident aliens under my authority”.¹⁰ Egy újabb angol fordítás is jelzős szerkezettel, „sojourning settlers”-ként (‘itt időző telepesek’) ülteti át a szókapcsolatot, jegyzetben hozzátéve, hogy az szó szerint inkább „sojourners and settlers” volna, ami viszont „hendyadis with the modern legal sense of ‘resident alien’”, eszerint tehát a bibliai héber fogalompár összevonható jelentése megfeleltethető a ‘resident alien’, azaz ‘letelepült idegen’ modern jogi értelmének.¹¹ E fordítók nem a két fogalom külön-külön „szó szerinti” jelentését próbálták megőrizni, hanem a fogalompár egészének átvitt vagy legfőljebb (ha volna ilyen) „két szó szerinti” jelentését, ugyanis szerintük a *gér* szó önmagában nem jelent többet, mint hogy egy személy idegen, ellenben a *gér ve-tósáv* együtt már azt hangsúlyozza, hogy az idegen letelepült és gyökeret vert új közösségben.¹² Más értelmezés szerint a törvényhozási szakszóként használt *gér* a letelepült idegen státusának jogi vonatkozásait hordozza magában: a többféleképp osztályozott és többféle elbírálás alá eső idegenek sorában annak a szabad embernek gondosan meghatározott (és Mózes 3. könyvében több vonatkozásban részletezett) jogállására utal, aki elhagyta eredeti környezetét, hogy másutt telepedjék le; mellette az *jsv* (‘lakni’) igével összefüggő *tósáv* főnév nem jogi, hanem társadalmi helyzetét jelöli a máshonnan bevándorolt, de immár a gazda földjén lakó személynek, aki nem rab-szolga, de megélhetésért egy szabad lakosra szorul, (ezért áll gyakran nyelvtanilag bir-

⁹ Ezt először E. Z. Melamed fedezte föl 1944–45-ben, *Hendiadyis in the Bible* címmel írt (de héber nyelvű) dolgozatában, Ezra Zion MELAMED, *Shnaim she-hem ehad (EN ΔΙΑ ΔΥΟΙΝ) ba-Mikra*, Tarbiz 16. (1945), 177; vö. MILGROM 1999, 2187.

¹⁰ MILGROM 1999, 2146.

¹¹ ALTER 2004, 656.

¹² MILGROM 1999, 2146, 2187.

tokviszonyban a gazdát jelölő szó a *tósáv*val [valakinek a *tósáv*ja]), mintha az utóbbi a gazdának vagy háztartásának tartozéka volna; eszerint *gér* és *tósáv* vonatkozhatott akár ugyanarra a személyre, aki társadalmi helyzetét tekintve lehetett *tósáv*, jogállására nézve *gér*.¹³ Ha a bibliafordítók szót szóval akartak visszaadni, s nem vonhatták össze egy kifejezésbe a két terminust, meg kellett találniuk viszonylag legközelebbi analógiákat a saját jogi, illetve társadalmi rendszerük (ráadásul nyilván későbbi) fogalomtárában, s mivel pontos megfelelőket nem találhattak, kénytelenek voltak a több ismérvet egyesítő fogalmak valamelyik (kiválasztott) elemére összpontosítani, és (újabb választás révén) vagy a szavak alakjából (s az ahhoz leginkább kapcsolódó, mondhatni betű szerinti jelentéséből), vagy átvitt jelentésükből kiindulni. A hendiadyoin sajátos problémáján túl számos további akadály állt a megfeleltetés útjába: a Mózes-korabeli héber, illetve a középkori magyar társadalom nagy időbeli távolsága és alapvető szerkezeti különbségei, a feudális rendszer alkotórészeinek lassan, de évszázadok során mégiscsak változó elnevezései, amelyek nehezen lefordíthatóvá teszik azokat a történelmi konkrétumokat, amelyekre az adott isteni parancs (tiltás) vonatkozott, jóllehet a rendelkezés egésze akadálytalanul beilleszthető a zsidó és a keresztény vallási gondolkodás összefüggő logikájának folyamatosságába. (Maga e látszólag problémátlan beilleszthetőség is elhomályosíthat finom különbségeket: mondatunkban például az „örökre” szó és vele a végérvényes eladás tiltása azt az ismerősnek tűnő gondolatot látszik szolgálni, hogy Isten színe előtt mindenki egyaránt jövevény, vendég, vagy akár zsellér, azaz csak Istené az örökös birtoklás; ezzel szemben az eredeti szöveg a visszaválthatósági jog nélküli eladást tiltja meg és a minden ötvenedik évben bekövetkező jóbél-esztendő birtokvisszaadási kötelezettségére utal, amikor a föld eredeti földi tulajdonosára vagy annak leszármazottjára száll vissza.)

Mivel a *gér* nem tartalmazza a „jönni” ige tövét, a 16. századi magyar fordítók a „jövevény” főnév helyett választhatták volna a régóta közkeletű „idegen” szót. Melléknévi használatára már 1295-ből van adat egy latin nyelvű birtokadományozó oklevélben, főnévként 1372 utánról, mígnem Calepinus latin–magyar szótára 1585-ben, mondhatni a Károli-Biblia előestéjén szinte felkínálta a *gér*hez közeli jelentését: ‘más telkén, házában lakó személy, zsellér; Bewohner eines fremden Eigentums, eines fremden Hauses, Häusler.’¹⁴ Előfordul, hogy a Vizsolyi Biblia ebben az értelemben használja e szót a *gér* megfelelőjeként, például „az idegenec kic köztetec lakoznac” (3Móz 18,26). Mindezek ellenére, és eltérően 3Móz 25,23 számos európai fordításától is, amelyek az „idegenek” megfelelőjét választották („Fremdlinge”, „strangers”, „étrangers”), a magyar fordításokban ezen a helyen a „jövevények” hagyományozódott. A fogalmi rendszer-

¹³ JOOSTEN 1996, 54–58, 73–74.

¹⁴ III. Endre király adományozó levele = WENZEL 1860–1874, V., 122; CALEPINUS 1585–1912, 540; BENKŐ 1970–1984, II., 186.

ben elfoglalt helyét tekintve a „jövevény” megfelelőbb választás, mint az „idegen” lett volna, mert a héberben nem is volt szó az „idegen” általános fogalmára, csak annak alosztályaira, s a „jövevény” alkalmas arra, hogy az alosztályok egyikét jelölje. Fontosabb azonban, hogy a „jövevény” fogalma az „idegen”-től eltérően a másságot nem egészében és állandó tulajdonságként, a különbséget vagy távolságot nem abszolútként és statikusként ábrázolja, hanem már tartalmazza, sőt kiemeli a közeledés mozzanatát, s a másság vagy különbség megmaradó részét az eredetből származtatja, esetleg a másféle eredetre korlátozza. A szó sugallta közeledést a jövevény hajtotta végre (ő jött ide), ami a „gér” fordításaként annyiban találó jelentésmozzanat (ha etimológiailag nem is, fogalmilag mindenképp), hogy a „gér” státusához kétféle jövésre, azaz közeledésre volt szükség: a térbeli mellett vallásira is, amelynek koronként változó kritériumait az Ószövetség több helyen megadja. A Septuaginta a többes számú „gérím”-et προσήλυτοι-nak fordítja, amely a zsidó hitre áttért idegeneket jelentette (a προσήλυτος-ból lett a magyar „prozelita”), de felismerhetően a „προσήκω”, illetve „προσερχομαι” (‘odamenni’, ‘odaérkezni’) igéből származik. Az idejövés vagy odamenés cselekvéseleme érzékelhető a Vulgata választotta latin „advenae” szóban (az „advenio” igéből), s bár a Károli által leggyakrabban követett Tremellius latin fordítása a „peregrini” szót választja, mellyel hajdan Rómában az idegenek egy típusát jelölték,¹⁵ és közvetlenül nem foglalja magában a jönni vagy menni ígét, ennek is mindmáig érezhető maradt etimológiai kapcsolata a „peragro” (‘át[menni] a földeken’, azaz ‘vándorolni’) igével.

Heltai számára a „jövevény” kiválasztását a Septuaginta „προσήλυτοι”-ában és a Vulgata „advenae”-jében felöltő ’jövés’ mozzanata sugallhatta, de a megoldás huzamosan szerencsés voltát jelzi, hogy nemcsak a szó korabeli társadalmi jelentése illett hozzá, hanem későbből visszatekintve további fontos (a fordító által nem ismert) szövegelményekkel is sokatmondó kapcsolatba hozhatjuk. Heltai idejében a „jövevény”-t nemcsak általános jelentése ajánlhatta a „gér” fordításául, hanem az adott bibliai szöveg hely megkívánta szűkebb földjogi értelme is: szakszóként akkoriban s még jó ideig a késő-feudális jobbágyrendszer egyik felsőbb rétegét jelölte, nevezetesen a szabadmenetlű, illetve szabadköltöző jobbágyokat, akik még két évszázaddal később, a 18. század második felében is jövevényeknek vallották magukat, ezáltal különböztetvén meg szabadabb helyzetüket az „örökös” jobbágyokétól, sőt esetleg (ha tudatukban a jobbágyfogalma az örökös helyhez kötöttséggel azonosult) bármiféle jobbágyétól.¹⁶ Igaz ugyan, hogy ez a jelentés jobban érvényesülhetett Károli „jövevények és zsellérek” szókapcsolatában, ahol a „zsellérek” fölerősítette, de azért föltehetőleg Heltai „jövevények és vendégek” párosításában sem vészett el nyomtalanul, már csak azért sem, mert a ’vendég’ jelentésű latin „hospes” szintén forgalomban volt a szabadköltöző jobbágyok megnevezése-

¹⁵ Vö. NOY 2000, 1–14.

¹⁶ Vö. VARGA 1969, 367–369.

ként.¹⁷ Emellett azonban a „jövevények” (és a Vulgatóban mintájául szolgált „advenae”) magyar társadalomtörténeti jelentésének általánosíthatóságát megkönnyítette, hogy nem csupán erre a rétegre vonatkozhatott: Horvát István 1820-ban megjelent genealógiai alpműve a nemzetségeket eredetükre nézve „vagy Hazabéliekre, vagy Jövevényekre” osztja, s noha elismeri, hogy a honfoglaláskor még az előbbieket is jövevények voltak, a megkülönböztetéshez mindvégig ragaszkodik. Az „Indigenae, Missitalia, Advenae” terminusokkal illetett jövevényekről szólva Anonymus nyomán megjegyzi, hogy néhány jeles idegen valószínűleg már Árpád alatt nemzeti jogot kapott, de legtöbbjük később is csak nemességet nyert, ha bizonyítani tudták, hogy előző hazájukban is nemesek voltak, amellyel „érdemeket kellett hadi szolgálatok által előbb szerezniük a’ Fejedelem és Uj Haza eránt”.¹⁸ Ha Anonymus művét Heltai és kora nem ismerhette is, ezt a hagyományos történelmi különbségtételt számon tartotta. Ugyanígy, bár Heltai nem tudott még róla, választása hazai viszonylatban egy elsörendűen fontos korábbi dokumentum más vonatkozású, de idevágó szavaihoz is illeszkedik: amikor az *Intelmek* VI. fejezetében Szent István király a vendégek és jövevények hasznosságáról, a magukkal hozott tudás fontosságáról beszélt, és a hajdani Rómában összegyűlt nemes és bölcs személyek felvirágoztató hatásával példálózva fia lelkére kötötte az udvarában megforduló vendégek olyan szíves marasztalását és gondos ellátását, hogy azok szívesebben időzzenek nála, mintsem bárhol másutt, az „advenio” ige származékával nevezte meg őket („In hospitibus et adventitiis viris tanta inest utilitas”), ugyanezzel az igével utalt a bárhonnan jövő vendégre („ex diversis partibus et provinciis veniunt hospites”), majd a X. fejezetben is ezzel kérte fiát arra, hogy a külföldiekhez és minden hozzá érkezőhöz legyen épp olyan kegyes, mint a hazaiakhoz: „precor, iubeo, ut per omnia et in omnibus pietate suffultus [...] sis propitius, verum etiam extraneis, et cunctis ad te venientibus”.¹⁹ A szövegösszefüggés más ugyan, mint 3Móz 25,23-é, de van érintkezés köztük: a király közvetlenül ezután, egy „nam” (‘ugyanis’) kötőszóval kezdett új mondatban arra inti fiát, hogy a végső boldogsághoz a kegyesség gyakorlása vezet, s kövesse szívében a könyörületesség isteni példáját minden szenvedő iránt, valamint legyen türelmes mind a hatalommal bírókhoz, mind a hatalmat nélkülözőkhöz; az okmagyarázó kötőszóból, a gondolatfűzés logikájából, valamint a X. rész alig néhány mondattal későbbi zárszavából (miszerint e vezérelvek nélkül nem lehet sem a földön uralkodni, sem az örök birodalomba feljutni) sejthető, hogy a jövevények kegyes ellátását nemcsak azok hozott javai miatt és az állam boldogulása érdekében ajánlja, azaz nemcsak a gyakorlati hasznosság („utilitas”) jegyében, hanem a jövevények és (vagy *mint*) mindenki iránt szeretetre tanító keresztényi

¹⁷ Vö. VARGA 1969, 367.

¹⁸ HORVÁT 1820, 11, 19, 21–25, 31, 34.

¹⁹ SZENTPÉTERY 1938, II., 624–625, 627; magyarul KURCZ Ágnes fordításában, ÉRSZEGI 1987, 59. Legújabbban: HAVAS 2004, 34–37, 48–49; az idevágó szakirodalom legutóbbi bibliográfiáját lásd ugyanitt: LXXXI–XCIII.

életelv miatt is, amelynek egyik gondolati csíráját éppen 3Móz 25,23 zárógondolatában szokták fölfedezni, főként annak kimondva-kimondatlan sugallt tételében: Isten előtt mindenki egyaránt jövevény.

HELTAI GÁSPÁR: „...ÉS VENDÉGEK”

Nem tudni, a *tósáv* esetében mi indíthatta Heltait (vagy legfőbb munkatársát, a Mózes öt könyvének fordításában neki segítő Gyulai Istvánt) a „vendég” kiválasztására, de aligha csupán az, hogy mindkét szó olyan személyt jelöl, aki a más birtokán tartózkodik a birtok gazdájának jóvoltából. Ismeretes ugyan, hogy Heltai eredetileg Kaspar Helth néven, szebenmegyei szász családban, német anyanyelvűként született valamikor az 1490-es években vagy 1510 körül,²⁰ mindenképp csak felnőttkorában, 1536-tól kezdett magyarul tanulni, egyes német nyelvi beidegződései magyar műveiben is nyomot hagytak,²¹ amellet 1543-ban Luthernél járt Wittenbergben, azonban ezt a szóválasztást mégsem sugallhatta neki a Luther fordította (1534-ben elkészült) német Biblia, abban ugyanis „ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir” szerepel, a „Beisasse” pedig vagy kifejezetten zsellért jelentett, vagy máshonnan beköltözött, nem teljes jogú polgárt. Nincs kizárva, de valószínűtlen, hogy (talán épp a lutheri „Beisasse” alapján) először ő is valami zsellérféle vagy szabadköltöző jobbágyi státusra gondolt, s az utóbbi egyik elnevezéséről, a „hospes”-ről jutott eszébe megoldásként a vendég. Inkább annak köszönhetjük választását, hogy a magyar „vendég” szó jelentése akkor még nem különült el annyira az „idegen”-étől, mint manapság. Heltai vagy Gyulai nyelvérzéke még könnyen átválthatott a szókapcsolat előző tagjaként választott „jövevény”-ről, s annak ’jött’ és ’idegen’ összetevőiről a „vendég”-re és vissza. Tekintve, hogy e fordításban Mózes népe nem az *Úrnál*, hanem az *Úr előtt* vendég („tü kedig iöueuényec es vendéec vadtoe éen elöttem”), pusztán a nyelvtani szerkezetből nem derülhet ki, hogy a „vendég” itt a mai ’vendég’ vagy inkább az ’idegen’ fogalmát akarta jelölni, netán mindkettőt. A fordító számára az „idegen” és a „vendég” jelentésbeli összefüggése mind a latin, mind a magyar nyelvi hagyományból ismerős lehetett, az egyik szó akár képzettársításként felidézhetette a másikat. Egy kiváló mai irodalomkritikus aligha elsőként figyelt fel a házigazdát, illetve a vendéget jelölő szavak több neolatin nyelvben kimutatható etimológiai kapcsolataira, a latin „hospes” (’vendég’, ’házigazda’, ’idegen’) gyökében (hospit-) és történetében idegen és vendég, illetve vendég és gazda képzeteinek együttesére, összetartozására és egymásra utaltságára, ezáltal szerepcseréjük alkalmi lehetőségére;²² ez a hagyomány

²⁰ A születési évét illető vitáról lásd HORVÁTH 1957, 367–368, 512.

²¹ VELCSOV 1978–1979, 47–70.

²² MILLER 1979, 220–221.

érteti meg, hogy miért hasonlít Heltaiék szóválasztása a későbbi európai fordítások közül leginkább a francia Bible de Jérusalem megoldására („hótes”), azzal a jellemző különbséggel, hogy a francia szó ebben az összefüggésben ’vendég’-en kívül ’lakó’-t is jelenthet, más kontextusban pedig a vendégség másik főszereplőjét, a ’vendéglátó gazdá’-t is jelölhetné. A magyarban a „vendég” első előfordulása (1138/1329: „In uilla Cuppan, Wendeg”) személynévként őrzi a szó feltehetően eredeti jelentését, amely még főként az idegenség elemét hangsúlyozta: ’idegen származású, máshonnan jött személy, Fremder, Fremde; otthontalan személy, heimatlose Person; a szó egyik későbbi előfordulása (1372 u./1450 k.: „Es ... vendege hýva | zent ferencet hogý estue vele ennek”) a Jókai-kódexben már a maihoz közeli jelentést hordozza: ’rokonnál, ismerősnél látogatóban levő személy, Besucher, Besucherin;’²³ nem véletlen, hogy a „vendég” szót próbálták már az „idegen” szóval rokonságba hozni, noha ez a ma hivatalos etimológiai álláspont szerint „hangtani és alaktani okok miatt kevésbé valószínű”.²⁴ Heltai idejében a szót érthették még ebben a korai jelentésben is, hiszen Göröcsöni Ambrus alig valamivel később (1567–68 körül) Mátyás királyról írt históriás éneke (amely 1574-ben majd épp Heltai jóvoltából jelenik meg a *Cancionale* című gyűjteményben²⁵) még mindkét értelemben használja, váltakozva vagy akár egyszerre, s olykor nehéz eldönteni, hogyan értsük. Miközben fölbukkan itt az „idegen” szó is (Mátyás halála után fia „Esedez aszszonyánac Beatrixnac, / Ne tartaná ötet üdegeninec”), a „vendég” hol szintén ’külföldi’ vagy ’idegen’ jelentésben fordul elő („Io Mattyás Királyunkat coronazác, / Soc vendég országbeliec meg áldác”, vagy a cseh zsoldosokból álló sereg említésekor: „Ez volt szine egyéb vendég hadánac, [...] / Eszt hittác Magyaroc Fekete hadnac”), hol talán valamennyire már a mai ’vendégségbe jött’ értelemben („Eörül vigad nagy Wrackal Budában, / Soc vendég nép kezde iöni uduarban”), de ilyenkor a jelző pontos értelme kétséges, s jelenthet ’idegen’-t és ’máshonnan való’-t is, hiszen például a „Soc vendég nép az Király uduarában” említésekor a következő sor már arról beszél, hogy közülük Mátyás „Az Töröket hiuatá be az várban”, s az udvarba jötteknek nem csak kiválóságáról, hanem éppen különféleségéről és másféleségéről is olvashatunk.²⁶ Annyi bizonyos, hogy Heltai idejében a szó még korántsem szűkült le a ’meghívottként vendégségben levő’ értelembre, ahogy például majd Fáy András *Attila* című történelmi regényében fordul elő, amikor az áldomásozó „vendégnép” a terembe lépő Attila mint „vendéglátó gazda” köré csoportosul.²⁷

Mindazonáltal Heltai itt valószínűleg már e későbbi jelentésben értette a szót, így választását teológiai vonzatai és bibliai párhuzamai is ajánlhatták, főként hogy az Úr,

²³ BENKÓ 1970–1984, III., 1113.

²⁴ BENKÓ 1970–1984, III., 1113.

²⁵ HELTAI 1574–1962.

²⁶ GÖRCSÖNI – BOGÁTI FAZEKAS 1990, 261, 275, 281, 288, 303, 312. A szó itteni előfordulására Szentmártoni Szabó Géza hívta föl a figyelmemet; ezúton köszönöm.

²⁷ FÁY 1914, 99.

mint vendéglátó gazda közvetett megjelenítése illeszkedni tud a zsolttárokban megjelenő Úr vendégszerető gondoskodásához: nála nincs szűkölködés, asztalt terít, megtölti poharunkat, és házában hosszú ideig, remélhetőleg életünk végéig lehet lakni (Zsolt 23,5–6; 27,4). Ez többet nyomhatott a latban, mint annak esetleges (valószínűtlen) tudása vagy megsejtése, hogy valaha az eredeti fogalom pár első tagja is összefüggthetett a vendég fogalmával: a héber *gér* rokonságban állt az arab *dzsár* ('vendég', 'pártfogolt') szóval, s egy vélemény szerint lényegileg azonos jelentésük a vendégbarátság ősi sémita intézményére vezethető vissza.²⁸ S míg a „jövevény”-t részben a Septuagintában olvasható „προσήλυτοι καὶ πάροιχοι” első tagjának (προσήλυτος) szó szerinti jelentése sugallta, a „vendég” szóval Heltai függetlenítette magát a Septuaginta kínálta párjától (πάροιχος), amelynek fogalmi jelentése 'idegen', 'külföldi', szóelemei pedig a *παρά* oikos-ra, azaz egy mellettünk levő, szomszédos házra, illetve az abban lakóra utalnak vissza. (Ennyiben a „vendég” fogalma korhűbb is, mint a Septuaginta kínálata lett volna: mivel az oikos 'ház'-at jelentett, az οικία 'ház'-at, 'lakás'-t, 'háznép'-et, 'ház'-t, az οικέω ige jelentése pedig 'lakni', 'letelepedni', 'berendezkeni' volt, a „πάροιχος” fogalma magában foglalta a szomszédban vagy a határon túl megtelepült lakos helyben maradásának elemét, amivel a görög fordítók anakronisztikus mozzanatot vittek az előbb nomád, később száműzött zsidók képzetvilágába, akik számára sokáig csak homályos vágyalom lehetett az egy helyben maradás, pontos idevágó fogalmak nélkül, olyasformán, ahogy a sátrait felütő majd lebontó sivatagi vándor körülírja, milyen lesz egyszer majd állandó házában és biztonságban lakni.²⁹ 3Móz 17–26 különösen a sivatagi tábor átmeneti jelenében és sátoros képzetvilágában játszódik, ellenpontozva az ígéret földjének mint állandóságnak hangoztatott jövőbeliségével,³⁰ eltérően más ószövetségi könyvektől, amelyekben csakugyan megjelennek már házak, például 1Sám 9,25-ben Saul felmegy a városba és „az ház padgyán”, azaz padlásán vagy tetején beszél Sámuellel, aminél Károli széljegyzetben elmagyarázza a lapos tetőzet korabeli szerepét.³¹)

KÁROLI GÁSPÁR: „...ÉS ZSELLÉREK”

Károli nem vette át Heltaitól a „vendég”-et, s fogas kérdés, mi sugallhatta neki a „zsellér”-t. Azt hiszem, választását a Tremelliusnál olvasott „inquinili” ihlette („peregrini & inquinili vos estis apud me”), mert az „inquinili” a 16. századi latin jogi nyelvben (például az 1514. évi XV. törvénycikkben) a „zsellér” megfelelőjének számított, s a megfelelés ekkor már több évszázados múltra tekintett vissza, ahogy arról a „zsellér” egyik legkorábbi,

²⁸ SMITH 1889, 75–77. Vö. JOOSTEN 1996, 54–55.

²⁹ Vö. LÉON-DUFOUR 1986, 877–878.

³⁰ Lásd erről JOOSTEN 1996, 137–148.

³¹ KÁROLI 1590–1981, I., 251r.

1370-ből származó előfordulása tanúskodik a váradi káptalan statútumában: „exceptis inquinilis suis vulgariter Sellar dictis”.³² A tremelliusi változat hatásának valószínűségét erősíti, hogy ennek a fordításnak Károli mindvégig kitüntetett figyelmet szentelt, mert hitelességét az ő szemében (ha jól értem egyik idevágó utalását) már Tremellius zsidó származása, illetve nyilván ennek megfelelő héber nyelvi képzettsége is szavatolni látszott („Köveltünk ez fordításban sok jámbor tudós embereket, kik az zsidóból, az mely nyelven iratott az Ó-Testamentom, igazán fordították Bibliát, mint [...] Tremellius, ki természet szerint való zsidó volt és újonnan nem sok ideje, hogy az Bibliát megfordította”³³); ugyanezt valószínűsíti, hogy egy tüzetes összehasonlító tanulmány szerint is Tremellius szövege hatott legerősebben a Vizsolyi Biblia ószövetségi részére.³⁴ Talán az sem mellékes, hogy Károli hangsúlyozza Tremellius fordításának „újonnan nem sok ideje” elkészült voltát: részben a még frissnek számító s ezáltal kortársi képzetársításokra ösztönző latin változat követésére vall, hogy a „zsellér”-ből láthatóan Károli az „inquinili” szónak nem valamelyik ókori, hanem már egy középkori, mondhatni kortársi jelentését akarta átültetni: az ókorban ugyanis az *inquinili* (az *incolinus* alakváltozata, eredetileg a *colo* származéka, az *incola* 'lakó', 'telepes', 'megtelepedett' továbbképzése) melléknévként 'idegen születésű'-t, főnévként 'lakó'-t, 'bérlő'-t, 'bevándorló'-t jelentett, vagyis akkor még egészen más, egyszerre archaikusabb és történelmi korhoz kevésbé kötött, nem okvetlenül földműveléssel kapcsolatos, mondhatni általánosabb társadalmi helyzetekre utalt, mint a feudalizmus századai során változó meghatározású, de tulajdonát, kötelmeit és szabadságjogait tekintve mindig pontosan körülírt zsellérség. Ugyanilyen modernizáló értelmezési stratégia jóvoltából erősíthette a „zsellér” kiválasztását még egy körülmény: Károli a különbözőség jogát magának fenntartva, de szemmel tartotta a Vulgátát is,³⁵ amelyben ezen a helyen (a többes számú *tósávim* megfelelőjeként) a „coloni” szót találhatta, és noha a „colonus” az ókorban még parasztgazdát vagy (a gyarmatokon) telepest jelentett, a középkori oklevelekben és törvénykönyvekben már jobbágyot, a zsellérek pedig köztudomásúlag a jobbágyok egyik alsó rétegét képezték. (Amikor például a Vizsolyi Bibliánál alig későbbi, 1608. évi XIII. törvénycikk arról rendelkezett, hogy melyik hatóság illetékes a jobbágyok szabad költözésének jogáról végzést hozni, a „de ablicentiandis Colonis statuere” kifejezést használta;³⁶ később colonus és inquinili, illetve jobbágy és zsellér meghatározása sokszor módosult, de a zsellérek még századokon át vagy beletartoztak a tág értelemben vett jobbágyokba, vagy legalábbis szorosán összefüggtek azzal.) Károli nem utolsó sorban azért is örülhetett a közkeletű „zsellér” szónak, mert az számíthatott olvasói azonnali megértésére,

³² BUNYITAY 1886, 43. Vö. SZAMOTA–ZOLNAI 1902–1906, 1117; BENKŐ 1970–1984, III., 1213.

³³ KÁROLI Gáspár, *Előjáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül.

³⁴ KÁLLAY 1940, 61.

³⁵ KÁROLI Gáspár, *Előjáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül.

³⁶ Vö. Varga 1969, 21.

tehát nem sértette a vállalkozás erősen célnyelvi fordításményét („Az fordításban éltönc az menyére lehetett tiszta igaz Magyar szóval, idegen szólásnak módgyát nem köuettüć”³⁷), s jól szolgálhatta az idegenszerűségtől mentes nyelvre törekvés kimondva-kimondatlanul remélt gyakorlati célját, mely az ilyen szóválasztások tanúsága szerint nem lehetett messze attól, amit napjainkban funkcionális ekvivalenciának neveznek, azaz hogy „a befogadók úgy értsék a lefordított szöveget, ahogyan az eredeti befogadók értették az eredeti szöveget”³⁸.

De bármilyen megérzés vagy megfontolás vezette, Károli találhatott volna más hasonértelmű szót is, amikor a „zsellér” mellett tette le voksát. Rendelkezésre állt a „lakó”, ahogy például majd Apáczai Csere János a zsellért „lakó”-nak is nevezi *Magyar Encyclopaediájában* (1655), immár felcserélhetőnek tekintve a két műszót, s ezáltal önkéntelenül rávilágítva egy további lehetőségre, amellyel a *tósáv* fordítói élhettek volna a „vendég”, „zsellér” és „bérlő” mellett. „Ide tartozik a zsellérség, melyben az úrnak tisztí az, hogy a jószágának annyi hasznát engedje a zsellérnek (lakónak), amennyi az ő munkájához és a jószág jövedelméhez illendő. A lakónak pedig tisztí az, hogy a jószágot hűséggel művelje és hogy amivel belőle tartozik, igazán beszolgáltatassa.”³⁹ Eltérően a fordítók mindhárom választásától, a „lakó” 3Móz 25,23-ban nem állította volna előtérbe a vendéglátás, a kötelező munka, vagy a kiszabott fizetség járulékos körülményeit, viszont annál jobban kiemelhetette volna a más birtokán vagy házában tartózkodás alapelemét, teljes összhangban a mondat egészének fő különbségtételével a föld eredendő (Isten általi) birtoklása, illetve engedélyezett (ember általi) használata között. Ráadásul az ott lakás folyamatára utaló „lak-” szótő legelemibb (s ha van ilyen: szó szerinti) jelentése a lehető legközelebb állt volna a *tósáv*-hoz, amely a héber főnevet az *jsv* („lakni”) igéhez kapcsolja. Mindamellett a „zsellér”-hez hasonló, de kevésbé tartósan közkeletű jogi műszóként a „lakó” gyorsabban fakuló jelentést kölcsönözött volna e bibliai mondat fordításainak: bár a zsellér alkalmi szinonimájaként még hosszú ideig forgalomban marad (például egy vármegye társadalmi megoszlásáról készített összefoglalás 1799-ben megadja mind a „Jobbágyok”, mind a „Zsellérek [Lakók]” lélekszámát,⁴⁰) a magyar jogi nyelvezetben nem tudta megtörni a „zsellér” elsőbbségét, melynek terminológiai hagyománya folyamatosabb, s hivatalos elfogadottsága jeleként a középkori latinban is helyet kapott: a zselléreket régi oklevelekben „inquinilini” helyett olykor a „seldenarii” névvel illették, a „seldenarius”-t ugyanazon német *seldener* vagy *seldner* szóból latinositva,⁴¹ amelyből a magyar „zsellér” és (részben már magyar közvetítéssel) szerb-horvát, szlovén, szlovák és román változatai kialakultak. (Jelképérvényű lehet, hogy az ódon magyar történelmi

³⁷ KÁROLI Gáspár, *Előjáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül.

³⁸ WAARD–NIDA 2002, 49–50.

³⁹ APÁCZAI 1959, 336.

⁴⁰ *Magyar Hirmondó*, Hummel J. D., Bécs, 1799, 844.

⁴¹ Vö. BARTAL 1901, 603.

jelentéseket alaki vagy hangzásbeli idegenszerűség nélkül hordozó „zsellér” maga is *jövevény*szó, mely a német nyelv régmúltjából érkezett: a ’parasztház és hozzátartozó telek’ jelentésű középfelnémet *selde* vagy *sölde* származékaként a középfelnémet *seldener* eredetileg a jobbágykunyhó vagy jobbágytelek lakóját vagy birtokosát jelölte, innen származott a ’zsellér, bérlő, napszámos’ jelentése, s mindez tovább élt a német *söldner*, *söllner*, *selner*, *seltner* szavak ’más házában lakó, telketlen jobbágy, zsellér’ jelentésében.⁴² Éppen amire a „zsellér” jelentéstartományából 3Móz 25,23 fordításakor Károlinak leginkább szüksége volt, jelesül a nem saját tulajdonú földön és lakásban tartózkodás mozzanata, tartósan lehetővé teszi a szó köznyelvi (ha tetszik, némileg metaforikus) használatát, s a műszó jogtörténeti jelentésváltozásai közben is állandó marad: ebben az értelemben használhatja a „zsellérkedni” igét Szemere Pál 1825 őszén Kölcsey Ferenchez írt levelében: „A’ tűz után két rendbeli felhőszakadások kiöntének tetőtlen házamból, ’s több hetekig Fáy Józsefnél kellett zsellérkednem”,⁴³ ami ugyanúgy a nem saját házban tartózkodásra utal, bármiféle munka kötelezettsége nélkül, ahogy majd Kossuth használja 1882 nyarán a „zsellérség” főnevet egy turini levelében, amikor villájának eladása során bérelt lakásba kellett költöznie: „A fatum kizavart otthonomból. Éppen zsellérségbe hurczolkodom.”⁴⁴ Az egykori műszó ilyesféle átvitt jelentésére sok szép példát találunk a 19. századi magyar irodalomban is, főként regények és költemények élnek vele szívesen.

Műszóként a „zsellér” jelentése gyakran módosul, de nem változik meg annyira, hogy a bibliai mondat olvasatait alapjaiban veszélyeztetné. Egyaránt jelzi Károli szóválasztásának időálló voltát és a feudális társadalomszerkezet szívósságát, hogy Deák Ferenc 1834-ben még mindig úgy magyarázza zsellér és jobbágy viszonyát, hogy azon a 16. századi magyar bibliafordítók sem csodálkoztak volna. „Igaz ugyan, hogy a szolgálatra nézve a zsellér és az egész telkes jobbágy között az a különbség, a mi a 18 és 104 között; de midőn a colonus szóval élünk, az alatt nem csak az egész telkes jobbágyot, hanem a fél helyest, fertályost és nyolczad részest is értjük, akkor pedig nincs közte és a zsellér között az említett különbség.” Közvetve bár, de sokat elárul Károli választásának érzelmi mozgósító erejéről, hogy Deák ezután ékesszólóan kifejti, miért érdemel ez a réteg különös figyelmet és méltányos bánásmódot, s miért elfogadhatatlan javaslat, hogy zsellérekre ne terjesszék ki az elszegényedett telkes jobbágyoknak adott egyévnvi türelmi időt: „ők a legszegényebbek, nekik földjük sincs, két kézzel, napszámmal keresik (!) élelmököt; a fél helyesnek s fertályosnak több forrása van helyrehozni magát, mint a zsellérnek; a zsellérekre tehát annál nagyobb figyelemmel kell lenni, minthogy nem csak a legszegényebbek, hanem a leghasznosabb osztályát is teszik a népnek; mert látjuk,

⁴² BENKŐ 1970–1984, III., 1213.

⁴³ Szemere Pál Kölcsey Ferenchez, [Pest, 1825. szept. második fele] = KÖLCSEY 2007, 126.

⁴⁴ Kossuth Lajos Dr. Ferdlicskához, az albertirsai iparosifák önképzőköré elnökéhez, 1882. július 30-án = KOSSUTH 1902, IX, 461.

hogy a hol zsellér nincs, mily nehéz munkásokat kapni. Mindezeknél fogva, minthogy a zsellér is jöhet oly állapotba, hogy alig keresi kenyerét, a zsellérré nézve is el kell fogadni a szünetidőt; mert az, hogy a zsellért az uraság kénye szerint elkergethesse, sem a felállított elvvel, sem az igazsággal, sem végre az emberiséggel meg nem egyezik [...].⁴⁵ Szintén a jelentés huzamos állandóságára vall, hogy az ekkori országgyűlés a „zsellér” latin megfelelőjeként még mindig ugyanúgy az „inquinus”-t használta, mint Heltai vagy Károli idejében. Csak majd 1848 után következett be mélyreható jelentésváltozás: ekkortól a „zsellér” lassanként elvesztette szakszókénti meghatározhatóságát, a 20. század elejétől fogva egyre általánosabb jelentést kapott, mindinkább a nincstelen agrárproletár szinonimája lett, s mivel 1945 után hivatalosan már semmilyen társadalmi réteget sem neveznek zsellérnek, a szó már főként csak történelmi utalásokban bukkan föl, s a történészek szűk céhén kívüli átlagolvasóban ma is legföljebb az ’egykori szegény földművelő’ jelentését képes földélni, ami azonban még mindig jellegzetesebb, emlékekben gazdagabb, régi ízekkel teltebb, mint a „lakó” mai jelentéstartománya. Károli, ha ma élne, saját elvei szerint a *tósávot* alighanem más, közkeletűbb szóval fordítaná, de egykori merész választásának előnyeit visszatekintve is könnyű belátni.

Mára azonban választásának lappangó problémái is világosabban kiütköznek. Irodalomtörténészként olvasva akár hiszünk a szóban forgó mondat beszédhelyzetének egykori valóságában, azaz hogy az Úr mondta Mózesnek a Sinai hegyen, akár (egy módszertani tanácsot megfogadva⁴⁶) csupán úgy képzeljük bele magunkat, ahogy egy kitalált történet fikatív szereplőinek helyzetébe szoktuk, a „zsellér” említése mindenképp anakronisztikus mozzanatként töri meg a jelenet valóságosságát, hiszen az Úr ezáltal egy érezhetően sokkal későbbi, feudális, középkori műszóval szemléltetné Mózesnek a népe helyzetét. Mivel itt a párbeszéd egyik szereplője maga az Úr, aki (mindkét olvasási mód szerint) mindenható, az ő esetében nem kell föltennünk az ilyenkor egyébként szokásos kérdést: honnan tudhatta a Kr. e. 13. században, mi lesz jellemző a zsellérekre az Kr. u. 16. század végén. De ha a Mindenható elvileg tudhatta is, sőt, mondhatni per definitionem kellett is tudnia, hogy mi lesz jellemző a zsellérekre három évezred múlva, ugyan miért használt volna egy törvény indoklásában olyan kései fogalmat, amelyet Mózes még akkor sem érthetett volna meg, ha tud magyarul? Igaz persze, azon is túl kell tennünk magunkat, hogy az Úr itt magyarul beszél Mózeshez, ezt azonban a fordításban való olvasás hallgatóságos alapszerződéseként eleve tudomásul vettük; ehhez képest a „zsellér” évezredeként átszökellő fogalmi anakronizmus olyan önellentmondással szembesít, amelyre nem voltunk felkészülve. (Ez egyébként a Károli-fordítás idevágó problémáinak csak egyik típusa; mint kimutatták, akad a Vizsolyi Bibliában más korból vagy helyről származó elnevezés még sokféle, köztük országnév, mint *Olasz ország*,

⁴⁵ DEÁK 1882, 91.

⁴⁶ FRYE 1972, 431.

helyrajzi megjelölés, mint Jeruzsálem *megyéi*, mértékegység, mint *köböl*, *itze*, *pint*, hónap neve, például az októbert jelölő *Mindszent hava*, rang, mint *főhadnagy*, *kapitány*, *herceg*.⁴⁷) S mivel a „zsellér” fogalma itt eleve csak anakronisztikus lehet, 3Móz 25,23-ban olvasva nehéz eldönteni, hogy a szó sokszázados használatának változó jelentései közül melyiket vonatkoztassuk a szóban forgó társadalmi helyzetre és jogállásra.

Károli fordítását olvasva nem mindegy, mennyire vagyontalannak képzeljük a zselléreket. Ám amióta (a 14. századtól fogva) a „zsellér” kategóriája nyomon követhetően elkülönült a jobbágyságon belül, főként épp vagyoni és jogi ismérvei változtak: az 1514: 15. tc. szerinti inquinusnak nem volt saját háza, nemegyszer földje sem, később ezeket olykor subinquinus-nak nevezték (szemben a házzal és ¼-nél kisebb töredékekkel rendelkező inquinussal, akit megkülönböztetésül domiciliatusnak vagy inquinus domum habens-nak is hívtak); a Mária Terézia alatti úrbérrendezés (1767) értelmében a nyolcadtelek alatti (2–5 „magyar” hold alatti) földdel rendelkező jobbágyot nevezték úrbéres házas zsellérnek, subinquinusnak pedig a saját házzal sem rendelkező parasztot; az 1848-as jobbágyfelszabadítás után a zsellérség vékony felső rétege tudott birtokos maradni, zöme az agrárproletariátusba süllyedt, s a zsellér szó mindinkább a mezőgazdasági bérmunkát végzőket jelölte.⁴⁸ Azonban e változások nem máról holnapra következtek be, s a törvényt magyarázó kézikönyvekben nyomon követhető, ahogy a zsellérség 1848 előtti, illetve utáni meghatározásai egy ideig ugyanazon rendszer viszonyait tartják fenn megváltozott elnevezésekkel, jobbágyok helyett volt jobbágyokról beszélve, de hasonló alcsoportokra osztva őket, mint korábban. Szűcs István népszerű törvénytudományi műve 1845-ben még a régi terminológiával él, amikor a hagyományosan körülírt jobbágyságon belül elválasztja a telkes jobbágyokat a taxásoktól, illetve a zsellérektől. „Az ilyen úri hatalom alatti személyek már, kik a földesúr földén lakván, annak haszonvételért pénzt, munkát és természetmenyt adnak, nevezetnek Jobbágyoknak, vannak azonban ezek közt olyanok is, kik a föld’ haszonvételért a földesúrnak csak bizonyos bért, taxát fizetnek, s ezek nevezetnek taxásoknak vagy bérfizetőknek. A’ jobbágyok vagy olyanok, kiknek a földesúr házhelyen kívül még szántóföldet, legelőt, kaszálót is ad, s ezek nevezetnek telkes jobbágyoknak; vagy olyanok, kiknek házhelyet igen, de szántóföldet, kaszálót, legelőt nem ad, s ezek nevezetnek zselléreknak [...]”.⁴⁹ Tóth Lőrinc úrbéri ügyekben tájékoztató kézikönyve 1857-ben már az úrbéri földbirtokról és teleki állományról rendelkező 1853. március 2-iki „nyiltparancs” paragrafusaira hivatkozik, de osztályozása ismerős marad: „A volt jobbágyok vagy telkes gazdák, vagy zsellérek; amazok a szoros értelemben vett jobbágyok; ezek ismét kétfélék, u. m. zsellérek szoros értelemben, vagy házas zsellérek, és házatlan

⁴⁷ Vö. CSONTOS 1890, 165.

⁴⁸ BÁN 1989, II., 263–264.

⁴⁹ SZÜCS 1845, 17.

zsellérek. [...] A zsellérek (inquilini, régi oklevelekben »seldenarii«) házat bírnak, de földeket vagy épen nem, vagy pedig egy nyolczad teleknél is kevesebbet, s többnyire napszamosok, vagy mesterséget űznek. Házatlan zsellérek (subinquilini) végre azon lakosok, kiknek házuk sincs, s kik ezért másoknál laknak bérben; s szinte kézműből vagy napszamból élnek.”⁵⁰ Mivel a „zsellér” szó jelentése a társadalom változásai folytán időről időre átalakult, a szónak csak változó történeti jelentései vannak, azaz nem lehet meghatározni állandó vagy szó szerinti jelentését, ennyiben mintapéldája lehetne Nietzsche észrevételének, miszerint csak azt lehet definiálni, aminek nincs története.⁵¹ De, kérdezhetnénk, melyik szónak nincs?

BLOCH MÓRIC: „...ÉS BÉRLŐK”

Van története, nem is akármilyen, a *tósáv* fordításaként harmadjára jelölt „bérlő” szónak is, amelyet Bloch Móric választott, letérve ezzel mind Heltai, mind Károli, mind pedig Káldi útjáról. Elkülönülése legfőképpen részben magyarázható abból, hogy Bloch ekkor még, mindössze néhány évvel áttérése előtt, de az áttérésnek (mint szerinte jobára haszonelvű lépésnek) egyelőre még a gondolatától is irtózva,⁵² teljesen a magyarországi zsidóság képviselőjében írt és fordított, vagyis kezét nem kötötte meg elődeinek sem protestáns, sem katolikus felekezeti hagyománya. Közvetlenül az 1840–1841-ben kiadott *Pentateuchus*-fordításának elkészítése előtt Eötvös József buzdítására írta *A' zsidókról* című röpiratát, melynek Vajda Péter által írott előszava az 1839–1840. évi országgyűlés emancipációs törvényhozását éllette; az 1840-ben megjelent röpirat Toldy Ferenc kortársi véleménye szerint a „magyar izraelita hittudományi irodalom” és a magyarországi zsidó emancipáció egyik ösztönzőjének tekinthető, épp úgy mint „hítsorsosai számára” készült bibliafordítása, ez „az ifjúi erő és tűz erényei és hibáival teljes mű [...], mely minden lapjain, a sietés nyomai mellett, a betűt és hangot híven követve, bibliai irodalmunkban eladdig utól nem ért szépséggel adja Mózsest; és csak Józsuában érezteti a fárasztó munka lankadását”.⁵³ Mint a kétnyelvű, héber és magyar szöveggel kiadott *Pentateuchus*-fordítása, az annak folytatásaként 1842-ben közölt *Első Jósok*. *Józsuá* is jelzi, hogy egyelőre főként a saját felekezete számára dolgozott, még nem az egyetemes magyar kultúra szószólójaként, aminthogy ekkori, 1842-ben megjelent, 1881-ig nyolc kiadást megért német-magyar nyelvtanát (*Ausführliche theoretisch-praktische Grammatik der ungarischen Sprache*) a hazai németek és németajkú zsidók használatára

⁵⁰ TÓTH L. 1857, 45.

⁵¹ NIETZSCHE 1997, II., 820.

⁵² BLOCH 1840, illetve LÖW 1944, 681–690.

⁵³ TOLDY 1872–1873, II., 88–89. Vö. KOMLÓS Aladár, *In Memoriam... A faszizmus és a háború magyar-zsidó írói áldozatainak emlékünnepe, 1946. február 17-én* = KOMLÓS 1997, I., 57.

szánta. Kikeresztelkedését (egy források szerint 1843. május 28-án Notzingenben az egyesült protestáns hitre, mások szerint előbb az evangélikus, később a református hitre tért át) szintén egy olyan ügy fájdalmas kudarcával magyarázta, amelyet saját felekezete érdekében vállalt: az 1841 elején általa kezdeményezett rabbiképző számára keresztényektől sokkal több adomány érkezett (az ívet 200 forinttal megnyitó Széchenyitől a sor számos jól ismert néven át Toldy Ferencig terjed), mint a gazdag pesti zsidó hitközsegtől, amely a várt ezrek helyett mindössze 140 váltóforinttal járult hozzá.⁵⁴ Felhívásában egy beilleszkedni vágyó kisebbség nevében szólalt meg, nem pedig a nemzetében: „hítsorsosim át kezdik látni, hogy ha Magyarországnak valaha polgárai akarnak lenni, gyermekeiket magyaroknak és sem németeknek, sem francziáknak, – nem szabad nevelniök”.⁵⁵ Szemléletváltása a szabadságharchoz köthető, amelyben honvédtisztként szolgált és 1849. június 24-én elnöki titkár lett a hadügyminiszter, azaz előbb Görgey, utóbb Aulich Lajos mellett.⁵⁶

Bibliafordítása idején még messze volt attól a zengzetes nemzetképviselői beszédmódtól, amely 1849 után, már Ballagi Mórként közölt írásaiban jellemzi, reformkorias pátozzsal szólva például az 1850-ben megjelent kétkötetes műve, a *Magyar példabeszédek, közmondások és szójárások gyűjteménye* előszavában („Apáink tetteiről és viszontagságairól sokat beszéltek és énekeltek a nemzet jelesei [...] Nyelvünknek legszebb gyöngyei moly-ette régi könyvekben kopnak”), szerényen, de önérzetesen fordulva olvasójához („az egy érdem, mellyet magamnak tulajdonítok az, hogy közös kincsünket rendbe szedni s figyelmedet reá fordítani törekedtem”).⁵⁷ Jól látható a nemzet jelesire való hivatkozásból, hogy az „apáink” említése itt már a reformkortól hagyományozódó magyar eredetközösségi metaforát veszi át, nem pedig a vele alakra megegyező zsidó genealógiai formulát, amely a korabeli imafordításokban a héber „ávoténu” (apáink) megfelelőjeként „apáink” vagy „őseink” alakban eredetileg Ábrahámra, Izsákra és Jákobra utalt;⁵⁸ ugyanitt a „nyelvünknek” legszebb gyöngyeit mint „közös kincsünket” említve a többes szám első személyű birtokviszonnyal ugyanúgy utal vissza a nyelvet birtokló történeti közösségre, ahogyan az „őseink” vérségi kritériumának hasonló metaforizálásával a német anyanyelvű Toldy (akkor még Schedel) Ferenc foglalta bele magát a magyar nyelv örökösének közösségébe, „kik az őseinktől kapott kincset gyarapítani és [...] szépítve nevelni minden alkalommal igyekeztek”.⁵⁹ Ehhez képest szembeötlő, hogy a Mózes öt könyve fordításakor Bloch Mórictól még csak a magyar nyelvűség kapcsolta fordító elődeihez, de minden jel szerint már ekkor, protestáns hagyományörzés és nemzeti retorika

⁵⁴ BLOCH 1841, 269–271; Pesti Hírlap 1841. Télutó 6., 86–87.

⁵⁵ BLOCH 1841, 270.

⁵⁶ F. KISS 1987, 496.

⁵⁷ BALLAGI 1850, I., pp. III., XXVIII.

⁵⁸ Vö. DÁVIDHÁZI 2004, 932–935.

⁵⁹ TOLDY 1842, 214–215.

nélkül is úgy gondolta, hogy a fordításban, mint minden szellemi munkában, csakis az elődök munkájának ismeretével és legjobb eredményeinek felhasználásával boldogulhatunk. (Évtizedekkel később nagyszabású tanulmányban igyekezett bizonyítani, hogy a magyar bibliafordítási hagyomány értéke ugyanazért marad el a munkába ölt hatalmas energiától, s ugyanazért mutat megrekedést, sőt vissza-visszaesést folytonos javulás helyett, amiért a szellemi élet egyéb területein, például a filozófiában észlelhető hasonló aránytalanság és lemaradás: mert a fordítók a legfrissebb külföldi eredmények bővülésében nem vagy nem eléggé vették tekintetbe hazai elődeik eredményeit.⁶⁰) Ha sem Heltait, sem Károlit nem követte szóválasztásában, az épp azért elgondolkodtató, mert feltehetőleg kezdettől igyekezett odafigyelni fordító elődei munkájára, s ahol lehetett, építeni is akart rájuk; ha mégsem tette, mint a *tósáv* esetében, akkor döntése mögött sajátos okokat gyaníthatunk. Tanulmányában Heltai és Károli fordításai közül ő Károliót több szempontból kezdetlegesnek, Heltaiét jobbnak, de korántsem hibátlannak ítélte,⁶¹ azonban a „gér” esetében maga is beírta az általuk használt „jövevény” szóval – miért vetette el mégis az elődök javasolta „vendég” és „zsellér” szavakat, amelyek még neki is rendelkezésre álltak, s helyettük miért épp a „bérlő”-t választotta, amelynek egyik jelentése nem állt messze a „zsellér”-étől?

Föltehetőleg személyes indítékból. Szembeötlő ugyanis, hogy egy olyan szöveghegyen, ahol az Úr éppen Mózes egész népét nevezi *tósávnak*, a zsidó származású fordító épp ahhoz a szóhoz folyamodik, amellyel leírhatta volna a saját édesapja helyzetét is: idősb Bloch a Zemplén megyei Inóczon gróf Sztáray haszonbérlője volt. Gyermekkori emlék a bérlők kiszolgáltatottságáról: a fiú még csak hat esztendő, amikor (1821-ben) csűrjük leégett, minden készletük odaveszett, s mivel nem tudták az árendát tovább fizetni, az apát egy évre börtönbe zárták, a földönfutóvá lett család pedig sanyarú vándorlásra kényszerült. (Itt derül ki, miben tért el leginkább a haszonbérlő és az úrbéres zsellér jogállása: a bérlőt legföljebb a földesúrral kötött magánjogi megállapodás kikötései védelmezheték, a zsellért a törvény vagy törvényerőre emelt rendelet előírásai. Hiába volt a Bloch családnak is nagy szüksége az egy évnnyi türelmi időre, amelynek a zsellérekre való kiterjesztését 1834-ben Deák támogatta,⁶² idősb Blochra mint kuriális bérlőre ez akkor sem vonatkozhatott volna, ha a javaslat netán már évtizedekkel korábban napirendre kerül, elfogadásra talál és törvényként hatályba lép.) Mindez azért is közrejátszhatott a „bérlő” szó kiválasztásában, mert családi hányattatásaik traumatikus élménye a kisfiú tudatában szorosán összekapcsolódott a zsidó hagyomány vigaszával: apja távollétében a Talmud tanulmányozásából merített erőt, s nemsokára a Talmud recitálásával keresett pénzt tengődő családjá számára. Ilyen gyerekkori emlékek képzet-

⁶⁰ BALLAGI 1864, 42–44.

⁶¹ BALLAGI 1864, 70–71, 173–176.

⁶² DEÁK 1882, 91.

társításai ajánlhatták a „bérlő” szót, s iktathatták ki a „zsellér”-t, mely egyébként 1840–41-ben felekezetiileg nem lett volna összeférhetetlen a zsidó szövegkörnyezettel: ekkoriban a zsidók már zsellérek is lehettek, sőt Bloch fordításának megjelenésekor épp túl voltak helyzetük földjogi, sőt általános megjavításán. Az 1839–1840. évi országgyűlés törvényjavaslatként (1839 júliusában) kimondta, hogy zsidók is vásárolhatnak úrbéri telket, s bár a törvény szövegébe nem került bele, ezután az úrbéri telek vásárlása lehetővé vált. Ugyancsak nem került be a törvénybe az 1840. március 9-én beterjesztett törvényjavaslat eredetileg megszorítás nélküli paragrafusa, miszerint „[a] zsidók az ország egyéb nem nemes lakosai által gyakorlott minden polgári jogokban a Magyar Szent Korona alatt mindenütt részesíttetnek”, de az 1840. évi XXIX. törvénycikk a zsidóknak is sokat megadott a magyarországi nem nemesek jogai közül, bár (a felsőtábla javaslatai, majd főként a király módosításai nyomán) csak bizonyos megszorításokkal, azaz például a lakhatás feltételül szabva a magyarországi születést vagy külön engedélyt, a kifogástalan erkölcsi magatartást, az anyakönyvi (vezeték- és utónéven történt) bejegyzést, a kereskedés vagy mesterség űzésének feltételül a zsidó segédek kizárólagos alkalmazását.⁶³ Mindez egy korabeli népszerű törvénytár magyarázata szerint épp a *jövevény*-státusból emelte ki Bloch akkori hitsorsosait. „A szabadosok közzé számláltatnak a’ zsidók is, ha nem jobbágytelken laknak. Ezek 1840 előtt csak jövevények voltak, azolta pedig szabad lakosi az országnak; mesterséget, kereskedést üzhetnek, királyi városokban lakhatnak, jobbágytelket birhatnak, de közhivatalt nem viselhetnek; réven vagy hidon vámszedők nem lehetnek, bánya városokban nem lakhatnak.”⁶⁴ Bloch ugyan csak néhány év múlva kezdi meg szótárszerkesztői munkásságát, de már ekkor is figyelt a szavak változó jelentésárnyalataira, s alighanem azért is választotta a „bérlő”-t, mert érezte, hogy az újabb törvények mindinkább aláássák a „zsellér” egykori jelentését. A bibliafordítását követő években többször kiadott magyar-német szótárában soravette mind a „bérlő”, mind a „zsellér” fogalomkörének alkotórészeit;⁶⁵ jóval később, 1867-ben *A magyar nyelv teljes szótára* szerkesztőjeként meghatározta a „jövevény”-t („másunнан érkezett, idegen személy”), a „bérlő”-t („vmi jószágot bizonyos befizetés mellett használó személy”), illetve a „zsellér” kétféle jelentését: „1) a régibb urbéri viszonyok között jobbágy, akinek házacskája volt ugyan, de külső telekkel nem birt; 2) személy, aki vmely háznál bérben lakik”; vagyis az első jelentését történelmileg már elavultnak, a másodikat a „bérlő”-vel érintkezőnek tartotta. Nyelvérzéke jól sejtette, hogy földjogi értelemben a „bérlő” szó ekkor már életképeesebb, mint a „zsellér”, ha azt nem tudhatta is, hogy a zsidóság földbérleti jogának megadása nyomán a népnyelvben nemsokára új szókapcsolatként megjelenik a „zsidó bérlő”, a sors iróniájával társítva

⁶³ GYURGYÁK 2001, 45–46.

⁶⁴ SZŰCS 1845, 12.

⁶⁵ BLOCH 1848, 25, 334.

mellékönyvet az ő fordításához, amelyben az Úr azt üzenté Mózes népének, hogy „csak jövények és bérlők vagytok nálam”. Másfelől persze hozzátehetjük, hogy a „zsellér” földjogi jelentésének elhomályosulása vagy akár tárgyaltanná válása nem okvetlenül ártott e bibliai mondatban kapott jelentésének: ha elhomályosult is, maradt valami egykori földjogi jelentésének emlékéből, és mintegy kárpótlásul feldúsult az emberi léthelyzetre átvitt metaforikus értelmezhetősége.

EGY FORDÍTÁSI HAGYOMÁNY ÉRTÉKE

Rendkívül sok múlik azon, hogy mennyire előíró vagy leíró jellegű a kérdés, amelyre Heltai, Károli, Káldi, Bloch és mások fordításainak tanulmányozásával felelni készülünk. Máshová jut, aki azt kérdezi, *hogyan kell értenünk* és a fordítóknak *hogyan kellett volna érteniük*, amit az Úr egykor Mózesnek mondott, s máshová, aki azt, *hogyan értették* eddig a fordítók, tehát *hogyan lehetett érteni*, és emellett *hogyan is érthetjük* ma. Kérdésfeltevéseink ilyen eltérése nemcsak a bibliafordítás szakirodalmában vízváltást, s az előíró mód nem csak ott nyomta el túlságosan a leírót. Nemrég joggal panaszolták, hogy bármilyen hatalmas exegetikai lehetőséget („vast exegetical potential”) rejtene magában a Shakespeare-fordítások összehasonlító elemzése, s bármilyen égető szükség volna a fordításokban megnyilvánuló értelmezési tapasztalatok hasznosítására, az angol kiadások magyarózó jegyzeteit író szerkesztők eddig ügyet sem vetettek rájuk, értelmezéseikben az eredeti nyelvére szorítottak, kizárólag abból próbálták meghatározni minden kis részlet (helyes) jelentését, holott a fordítások tanúsíthatnák, hogy a fordítók mint a szöveg nyelvének sajátosságaira eleve érzékeny olvasók *hogyan értették*, tehát *hogyan lehetett érteni* őket.⁶⁶ A Biblia-értelmezések többnyire eleve más nyelven zajlanak, mint a szöveg eredeti nyelve, s ilyenkor általában példákat is fordításból idézik, mégis hajlamosak megmaradni a *hogyan kell érteni* normatív kérdésénél, mely eleve csak egyetlen választ vár, és ennek érdekében az exegézis igyekszik (sokszor öntudatlanul is) megszabadulni a fordítások kitermelte sokféleségtől, sőt lehetőleg megfelelni a fordításban gondolkodás tényéről. A normatív kérdésfeltevés egységesítő hajlamát tovább erősíti az a fordításelmélet, mely a bibliafordító munkáját „dinamikus ekvivalenciák” keresésének és tudományos módszerű megtalálásának, ezzel elsősorban exegetikai, nem hermeneutikai feladatnak tekintette, a sikerült fordítást pedig az eredeti szöveg „üzenetének” megfelelő változatként kezelte, melynek természetes hatású nyelve sehol sem fedí föl idegen nyelvű forrását, attól való szövegszerű eltérései meg legföljebb pusztán formainak, ezért lényegtelennek, így elhanyagolhatónak tekintendők.⁶⁷ Bármennyire

⁶⁶ DELABASTITA 2003, 124.

⁶⁷ Vö. NIDA 1959, 19.; NIDA 1964; NIDA-TABER 1969.

hasznosnak bizonyuljon ez az esszencialista elvrendszer a fordítók gyakorlati útmutatójaként, egyetérthetünk az irodalomtörténeti bírálattal, mely fordításelméleti és nyelvtörténeti szempontból egyaránt naivan egyszerűsítőnek nevezte, kifogásolva, hogy adottnak és túl problémátlannak tekinti az üzenet mibenlétét, illetve a funkcionális ekvivalencia (vagyis egy azonos hatású parafrázis) megtalálhatóságát.⁶⁸ Példánk fényében hozzátehetjük, hogy 3Móz 25,23 magyar fordításai közt a dinamikus ekvivalencia követelményének annyiban mind a „jövények és vendégek”, mind a „jövények és zsellérek”, mind a „jövények és bérlők” megfelel, hogy jelentésével mindegyik kifejezi az idegen eredetet, nem-tulajdonosi jogállást és a birtokostól való függést, amellet természetesen ható magyar kifejezésként egyik sem utal arra, hogy valamely más nyelvű forrásszöveg (egy héber szókapcsolat) erőltetett leképezése volna, ámde különbségeik egymáshoz képest mégis számottevők, teológiai vonzataik távolról sem egyformák, és a biblia egészének jelentésvilágához is erősen eltérő hangsúlyokkal járulhatnak (és járultak) hozzá. Ugyanígy a funkcionális egyenértékűség leple alatt az eltérő szavak különböző keresztutalásokat tesznek lehetővé az Ó- és Újszövetség más helyeivel: mint láttuk, Heltainál a „vendégek” révén a mondat összefüggésbe hozható a zsoltárok vendéglátó Urával, aki megteríti az asztalt és bort tölt poharunkba (23,5–6; 27,4), amire sem Károli, sem Bloch fordítása nem ad lehetőséget, másrészt az ő változataikhoz is találhatunk (más-más) szövegösszefüggéseket.

Termékenyebb a *hogyan értették* kérdésére összpontosítani, ezáltal lehetővé téve különféle értelmezéseken alapuló fordítások tanulmányozását, amelyeket így nem kell okvetlenül elvetnünk egy kitüntetett és egyedül igazinak tekintett megoldás kedvéért. Szemben a funkcionális ekvivalencia híveinek állításával, miszerint „a fordító az a személy, aki elhúzza a nyelvi és kulturális különbségek függönyét, hogy az emberek tisztán láthassák az eredeti üzenet valódi mondanivalóját”,⁶⁹ ez a kérdés inkább azt szolgálja, hogy minél tisztábban láthassuk a nyelvi és kulturális különbségeket, amelyeket nem lehet függönyként elhúzni, ugyanis (a hasonlatnál maradván) beleszővődtek az üzenetbe. A leíró kérdésfeltevés fényében ezek kibontakozhatnak, azaz Heltai, Károli, Káldi, Bloch és mások, valamint hajdani megnevezett vagy névtelen munkatársaik, egymást követő magyar változatokból összeálló (mondhatni közös) műként értelmezik 3Móz 25,23-at, miközben eltérő jelentéstartományaik a nyelv változásaival tovább alakulnak, külön-külön olvasás esetén továbbra is az eredeti szöveget képviselve, egymással összehasonlítva viszont érdekes szétágazásokat és jelentésmegoszlásokat mutatva. Egy bibliai hely fordításainak tanulmányozása az értelmezési lehetőségek földerítésének egyik leghathatósabb eszköze; összehasonlításukból kirajzolódik, *hogyan viszonylanak egymáshoz az eredeti szöveg lehetséges jelentései*. Transzcendensként vagy evilágiként

⁶⁸ PRICKETT 1989, 31.; PRICKETT 1992, 113–114.

⁶⁹ WAARD–NIDA 2004, 19.

olvasott szövegek esetén egyaránt igaz, hogy az eredeti szöveg vizsgálatára szorítókozó értelmezés sokat mulaszt és még többet veszít a fordítások elhanyagolásával, ugyanis az eredeti szöveg jelentéstartományában is fordításai tanulmányozása lehet egyik legjobb kalauzunk. Ahogyan Shakespeare valamelyik szövegrészének többértelműségét segíthet megértenünk, ha összehasonlítjuk fordításait, amelyek más-másképpen egyértelműsítették (és többértelműsítették újra) jelentését,⁷⁰ ugyanúgy egy bibliai szöveg-hely jelentésgazdagságát is leginkább fordítástörténetéből lehet megérteni. Vizsgált példánk egy ószövetségi földtörvényhez olyan teológiai indoklást fűz, amely már előhírnöke az Újszövetség egyik alaptanításának: a föld végső birtoklásának jogáról lemondó, ittlétét eleve átmenetinek tekintő, égi urától függő helyzetét elfogadó jövevény létértelmezésének. Tehát 3Móz 25,23 olyan gyűjtőnév, amely nemcsak egy egész fordítástörténeti hagyományt foglal magába, hanem kapcsolatot teremt a Biblia két része között is; minden fordítására, s főként ezek együttesére érvényes, amit 1990-ben a Vizsolyi Biblia kapcsán olvashattunk: „Emlékeztessen bennünket [...] anyanyelvünk jelentőségére, és tudatosítsa bennünk a zsidó hagyományokba visszanyúló keresztény műveltséget, az európai kultúrát.”⁷¹

⁷⁰ DELABASTITA 2003, 124.

⁷¹ BENDA Kálmán, *A Vizsolyi Biblia és kora = Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára*, szerk. BARCZA József, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990, 16.

„Szánd meg, Isten, a magyart”

A *Hymnus* paraklétoszi szerephagyománya

Lépjünk hátra, hogy a részletekből összeálló egészet, s még hátrább, hommage à Northrop Frye,¹ hogy az egész archetípust felismerhessük. A *Hymnus* szerepmintájának azonosításához tanácsos messzebbre pillantanunk e költeményre, mint azok tették, akik egy-egy sorára, szintagmájára, netán csak szavára összpontosítva igyekeztek előzményeket vagy megfeleléseket felkutatni, bejárva értük a régi magyar irodalom és a Biblia messi tájait. Hátrább lépve, s most az egyszer akár elmosódní engedve a nyelvi részletek fenséges textúráját, föltehetjük alapkérdésünket: mindazzal, amit mond, a költeményben megszólaló alany végső soron milyen szimbolikus cselekvést hajt végre, s mit szeretne voltaképpen elérni beszéde által? Ha így tesszük föl a kérdést, válasszunkból máris kirajzolódik az irány, amerre elindulva visszajuthatunk e szerep nagy ősmintájához: egy közösség nevében és érdekében szószólóként közbenjár, hogy kiengezzelje Istent. Ennek értelmében a *Hymnus* cselekvésmintájának a szakirodalomban külön-külön és váltogatva emlegetett kétféle értelmezését, szakrális, vagyis (nemzeti) imaként,² illetve világi, amennyiben jogász retorikájú védőbeszédként³ való felfogását egyaránt visszavezethetjük közös logikai ősmintájukra, egy bűnös (egyén vagy közösség) szószólójának engesztelő közbenjárására a legfensőbb (világi vagy transzcendens) hatalomnál, kedvező elbírálásért. Ugyanígy vezethetjük vissza a vers alanyának korábbi szerepmeghatározásait (pap, prédikátor, védőügyvéd, tolmács, szószóló) a közös vonásaikat nagyszabású egységbe foglaló mögöttes ősmintára, az egyszerre égi és földi lényegű pártfogó, a Paraklétosz, a (nagy kezdőbetűvel megkülönböztetett) Szószóló archetípusára.

Eredeti (joggyakorlati) jelentése szerint a *paraklétosz* a vádlott mellé kirendelt (parakaleo, ad-vocatus) védőügyvédre utalt, s a Bibliában János első levele ezt a jelentést alkalmazza metaforikusan Jézusra, mégpedig kétirányú közvetítésre célozva: Isten parancsolatait közvetíti az embereknek, s az emberek ügyét képviseli támogatólag Isten színe előtt. „En fiatskaim, ezeket írom néktec, hogy ne vétkezzetec, hogy ha valaki vétkezendic, vagyon szószólónc az atyánál, az igaz Jesus Christus. Es ő az mi bűneinkért engeztelő; nem czac az mi bűneinkért pedig, hanem mind az egész világnac bűneiért.” (1Ján 2,1–2)⁴

¹ FRYE 1972, 427.

² HORVÁTH János, *A Hymnus*. (1823. január 22.), Napkelet I. (1923/2.), 98. = HORVÁTH 1956, 185.

³ ÚJVÁRI 1944, 196–205.

⁴ KÁROLI 1590–1981. Kölcseny miatt ebben a tanulmányban a Károli-Bibliát veszem alapul, s mivel nem tudni, hogy ő melyik kiadását használta, az elsőből idézek, bár annak szövege régiesebb, mint az általa feltehetőleg örökölt (valamelyik) 18. századi kiadás.

(A Károli-Biblia, amelyet Kölcsey használt, itt szószólónak fordítja a „paraklétosz”-t.)⁵ Távolról és kicsiben, de erre hasonlít, hogy a *Hymnus* alapgesztusában a himnuszok eredeti lényegét adó dicsőítés (itt Isten jótetteinek magasztaló felsorolása a második és harmadik versszakban) immár alárendelve betagozódik egy olyan könyörgésbe, mely a magyarság vétkei miatt haragvó Istent („Hajh, de bűneink miatt / Gyúlt harag kebledben,”) akarja kiengesztelni: „Szánd-meg Isten a’ Magyart”. Tekintsünk el most az engesztelő érvelés mikéntjétől („Megbűnhődte már e’ nép / A’ múltat ’s jövendőt!”), annak sokat vitatott teológiai problémáival együtt, melyek messzire vezetnének és elterelnék figyelmünket a szerephagyomány folytonosságáról. (Megtárgyalásuk egyrészt teológiai szakértelmet igényelne, másrészt a paraklétoszi szerep jézusi megtestesüléséhez képest csak azt az alapkülönbséget finomíthatná tovább, hogy a *Hymnus* szószólója egyáltalán érvel az engeszteléshez, Jézus ellenben maga az engesztelő áldozat az emberek vétkeiért, így paraklétoszként közbenjárva nem kell érvelnie, és váltságműve amúgy is fölsőlegessé tenné a kérdést, hogy az emberek saját szenvedéseikkel megbűnhődtek-e már bűneikért vagy sem.) Szorítkozzunk a távolabbról felismerhető hasonlóságra, a *Hymnus*ban megszólaló alany és a paraklétoszi szerephagyomány közös cselekvésmintájára, mondhatni a művelet archetipusára (vétkes közösség szószólójaként pártfogón közbenjárni egy fensőbb hatalomnál), hogy e távoli enyészpont perspektívájából kirajzolódhasson, hogyan függ össze e szerephagyomány mentalitása jegyében a *Hymnus* Kölcsey más (szépirodalmi és jogászai) műveivel, értekezésben kifejtett vallási gondolataival és saját vallásgyakorlatával, sőt a magyar kultúra egy reprezentatív költői szerepértelmezésével, mely nyomot hagy Kölcsey utóéletében, tovább követhető Kazinczy, majd főként Petőfi kései ünneplésének nyelvi és rituális megnyilvánulásaiban, s máig sokféleképp érezteti hatását.

„ES Ő AZ MI BŰNEINKÉRT ENGEZTELŐ”

A PARAKLÉTOSZI SZEREP BIBLIAI ŐSMINTÁJA ÉS ÁTKÖLTÉSEI KÖLCSEY MŰVEIBEN

Közbenjárói szerepmintája révén a *Hymnus*, sőt Kölcsey másutt is felbukkanó költői feladatértelmezése ősrégi vallási hagyományhoz kapcsolódik. A Biblia két nagy részének felfogása e szerepről összefügg. Az Ószövetségben Ábrahám engesztelő érveléssel közbenjár Szodomaért az Úrnál, aki „az egész földnek Bírója” (1Móz 18,20–33), Mózes imádkozik a fáraó népéért (2Móz 8,28–31). A közbenjárás itt a próféta hivatásának részei közé tartozik: a nép, sőt a királyok is Jeremiához fordulnak, hogy képviselje őket az Úr színe előtt, kérdezzen tőle valamit számukra vagy könyörögjön értük valamiért (Jer 21,2; 37,3; 42,1–4), a legkorábbi példa erre Ámós, aki álmában

⁵ Vö. GIRARD 1982, 305.

közbenjáró Jákóbert (Ámós 7,2–3, 5–6), s a könyörgés általi közbenjárás megkísérlése az igazi próféta ismérveként van feltüntetve (Jer 27,18); az Újszövetségben viszont a paraklétoszi szerepnek része a prófécia, hiszen a Jézus távozása után eljövő másik paraklétoszból többek közt a jövő feltárásával segít (Ján 16,13). A prófétai és a paraklétoszi szerep bibliai érintkezése teszi majd lehetővé, legalábbis logikailag, hogy a *Zrínyi második énekében* Kölcsey a prófétai (váteszi) megszólalást ugyanazon versen belül váltogassa a paraklétoszival, amely azonban itt a sorsot kérleli. Az újszövetségi minta többféle régebbi elemet egyesít: mint kimutatták, a paraklétoszból joggyakorlati fogalmával élve János hézagmentesen érvelésébe illeszt egy archaikus tágabb szerepkört, melyben a tárgyaláson megjelent befolyásos pártfogóktól a hatóságot megindítani hivatott síró-rívó hozzátartozókig vagy akár a bírakat megfenyegető (fizetett) közbekiabálókig sokféle világi szerepváltozat társul az Istent imával és égő áldozattal engesztelő büntelen főpap vallási ösképeivel.⁶ A *Hymnus* költője a magyar nép „zivatáros” (értsd: 16–17.) századainak prédikátori szerepébe visszahelyezkedve szintén többretegű vallástörténeti utalásrendszerrel dolgozik: a paraklétoszi szerephagyomány szellemében kérleli az ószövetségi mennydörgő haragú (de villámával zeuszian lesújtó) Istent, (aki a „védő kart” is mintha vagy ószövetségi kinyújtáná,⁷ vagy aigiszként tartaná⁸ a magyarok fölé⁹), érvelésének a bűn és bűnhődés megfelelő arányára apelláló logikája, sőt talán az áldozat megtérülését váró és hiábavalóságát felpanaszoló észjárás („S ah szabadság nem virúl / A’ holtak véréből,”) is inkább ószövetségi eredetű,¹⁰ ám a vers könyörgésének egésze, egy közösség szószólójaként fellépő alanyának beszédhelyzete, a keretül szolgáló első és utolsó versszak engesztelő alapgesztusa eközben (akarva-akaratlanul és mutatis mutandis) egy láthatatlan újszövetségi mintához igazodik, azaz a János első levelében Szószólóként értelmezett „igaz” (büntelen) Jézus közbenjárását utánozza az Atyánál, a további büntetés elengedését remélve. „Szánd-meg Isten a’ Magyart / Kit vészek hányának, / Nyujts feléje védő kart / Tengerén kínjának. / Bal sors a’ kit régen tép / Hozz rá víg esztendőt, / Megbűnhődte már e’ nép / A’ múltat ’s jövendőt!”

Kölcseyt alkatának több alapvonása és külső körülmények predesztinálták arra, hogy költeménye föld és ég határán, közbenjáróként engesztelve szólaljon meg. A nagy

⁶ KLAUCK 1991, 103–105.

⁷ Vö. PAPP Vilmos cikkével, mely 5Móz 26,5–10 analógiájára értelmezi e sort. PAPP V. 1996, 4.

⁸ Erre a lehetőségre Szilágyi Márton hívta fel a figyelmemet; ezúton köszönöm neki.

⁹ A „feléje” szót e versben (Kölcsey kelet-magyarországi, „e”-ző nyelvjárására hivatkozva) már Martinkó András ’föleje’ értelemben olvasta, aki ezt a (helyes) olvasatot így indokolta: „Védőpajzsot, védő kart nem valaki felé szoktunk nyújtani, hanem valaki fölé szoktunk tartani.” (MARTINKÓ 1983, 106–107.) De a mi szokásunk mint analógia itt félrevezető, hiszen hiába nyújtánánk valaki fölé védőpajzsot, „ha küzd ellenséggel”, azzal csak a felülről érkező csapások vagy lövedékek ellen védenénk meg, de az előlről, oldalról vagy hátulról jövőekkel szemben nem; az utóbbiakat csak akkor hártathatja el a küzdő fölé nyújtott védő kar, ha az egyszerre minden irányból tud oltalmazni, ami már csak természetfölötti módon lehetséges, ahogy például Zeusz tehet sérhetlenné egy harcost az aigisz fölébe tartásával.

¹⁰ Lásd erről bővebben jelen kötetben a „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című tanulmányt.

előkép körvonalait őrző szerep olyasvalakit kívánt, akinek egyaránt jussa van a földhöz és az éghez, aki ráadásul egyszerre írás- és törvénytudó (a rábeszéléshez ösztönös vagy tanult retorikai képességre van szükség, vagyis a szavak emberére, a tárgyalás lefolytatásához ezen kívül a jogi előírások és transzcendens parancsok ismeretére), végül aki maga büntelen volt, amíg a közösséggel azonosulva annak bűneit magára nem vette. Mivel a *Hymnust* Kölcsey írta, senki sem vonhatta kétségbe, hogy lírai alanya joggal beszél egy nemzet szószólójaként, s hogy közössége egész történelmi múltját képviseli, de az sem lehetett vita tárgya, hogy illetékes a magyarság nevében Istenhez szólani. Vallási és hazafias érzelmeinek összeolvadását korán észrevették¹¹; ugyanígy megfigyelhető, hogyan siet segítségére a jogászai képzettség az összeforrt hazafias és vallásos érületnek: az ima ezért lehet egyúttal szakszerű retorikával kimunkált védőbeszéd a végső, transzcendens bíró előtt. Javára válhatott a szerep hitelességének, hogy kortársai szűziesnek, s valahogy életen kívülinek látták a sápadt, fél szemérevak, szokásaival környezetétől eltérő költőt, aki mintha azért lett volna egyszerre őshonos és idegen a saját hazájában, sőt talán a földön, mert az emberfölötti szférából kapta megbízatását. Kölcsey alakja mindkét vonatkozásban annyira lenyűgözte kortársait, hogy már közvetlenül halála után felmagasztosult, tiszteletet parancsolóan védve emlékét.

A *Hymnus* szövegében egységbe illeszkedve látjuk viszont a paraklétoszi szerepminta mindazon alkotórészeit, amelyeket külön-külön másutt is felfedezhetünk Kölcsey életében. A bűnös ügyét védelmezve képviselő közbenjárásnak világi (ügyvédi) és transzcendens (Istenhez könyörgő) változatai nála nem is választhatók el egészen egymástól: jogászai munkáinak időtlen emelkedettsége és szakrális utalásrendje a transzcendencia érzetere vallanak, Istenhez szóló (költői vagy magánemberi) fohászaiból viszont nemegyszer kihallatszik a jogászi érvelésmód. Bár igazi perben nem volt védő, e szerep többször átde-reng közéleti tevékenységén. Közel jutott a hivatalos védő szerepéhez, mégpedig országos jelentőségű pörben, amikor közreműködött báró Wesselényi Miklós védőiratának elkészítésében, noha ezt nem a báró ügyvédjeként tette, s egyébként sem volt gyakorló ügyvéd. E híres irat szerzőségének megoszlását s benne Kölcsey hányadát sokat vitatták,¹² s az eredményt újabb előkerült kéziratok módosíthatják,¹³ abban azonban továbbra is biztosak lehetünk, hogy berekesztését Wesselényi és Kölcsey 1838. augusztus 9-e és 14-e közt együtt írták. E közösen írt részben a bírósági jelenet transzcendens vonatkozásának drámai kiemelése legalább annyira jellemző Kölcsey gondolkodásmódjára, mint alkalomadtán Wesselényire, aki 1839 januárjában figyelmeztette Somssich-ot, hogy majdan

¹¹ GYULAI Pál, *Kölcsey Ferenc* = GYULAI 1902, I., 292.

¹² BARTA I. 1961, 720–728.; SZAUDER 1961, 294–295.; TRÓCSÁNYI 1962, 836–840.; BARTA I. 1962, 841.; TRÓCSÁNYI 1965, 420.

¹³ A Pajkossy Gábor felfedezése nyomán kiadás előtt álló iratok befolyásolják a *Wesselényi védelme* ugyancsak általa sajtó alá rendezendő kritikai kiadását.

együtt járulnak Isten ítélőszéke elé, ő maga nyugodtan, a másik reszketve.¹⁴ Az alperes, akinek lelke egyaránt szól „földhöz és éghez, emberi közvéleményhez és isteni változatlan igazsághoz”, egyszerre áll „bírája, hazája s istene előtt”, s a végső bíróval szemközti átszellemülését érzékeltető nagy zárómondat gyönyörű ritmusa és retorikája leginkább Kölcsey fiktív védőbeszédeinek csúcspontjaira hasonlít. „Tudja, hogy ő, ki most bírát előtt ítéletet várva áll, ez ítélet kimondása után bírával együtt álland a jelen és jövő kor törvénytéske előtt, [...] s bírával együtt álland Isten előtt, kinek örök igazsága mérlegében az ártatlanság szenvedése lenyomó súlyában áll, ki a méltatlanul letiport szerencse leggyengébb sóhajtását, a méltatlanul kiontott vér legparányibb cseppjét kérlelhetetlen szigorúsággal számlálja elő, kinek végetlen irgalmát csak végetlen igazsága éri fel; hogy minden, ki felé egy gondolatot emelni bátor, szíve fenekéig rázkódjék keresztül s minden emberi tekintet, fény és hatalom lelke előtt mondhatatlan kicsinységébe oszoljon.”¹⁵

Az engesztelő közbenjárás szerepmintája és szókinccse feltűnik két fiktív védőbeszédében is, akár a vádlott ártatlanságát akarta bizonyítani, mint a férjgyilkossággal gyanúsított és halálbüntetéssel sújtható asszony esetében (*A' férj-ölő. Törvénytészi beszéd*), akár a vádlott bűnösségét elismerve enyhítő körülményeket vonultatott fel a kegyelem reményében (*A' gyilkos anya. Alperesi védelem*).¹⁶ Az engesztelő alapgesztus érzelmi hitelességét nem csökkenti, hogy Kölcsey saját műfaji osztályozásának ismérvei szerint e két írás már-már határesetnek számít a (mindig gyönyörködtetni hivatott) költészet, illetve a (tettre serkentő) szónoklat között.¹⁷ Ami a képzelet műve, az e két írásban legalább annyira jellemző szerzőjének egyszerre konkrét és egyetemes védői gondolkodásmódjára, mint ami talán valóságos emlékre utal. *A' férj-ölő* keretét és beszélőjét figyelve csakugyan „a megyei törvénytészek, a sedria bíraskodási mechanizmusára ismerhetünk” konkrét mintaként, s orátora ennek megfelelően „a választott bírák egyike, aki a vádlott védelmére kel”.¹⁸ Ugyanakkor a védő érvelésmódja azt is többször elárulja, hogy az ő tudatában a pörnek transzcendens színtere és túlvilági (halál utáni) tétje is van, ugyanis a földi törvénytészen túl égi bíró előtt is zajlik. Szerinte a vádlott nem követte el az „életben és élet után átok alatt fekvő tettet”; e meggyőződését „kész [...] ég' és föld' hallatára is kikiáltani”; a törvénytészek felelősségét azért hangsúlyozza, mert a vádlottnak velük szemben nincs egyebe „istenénél, ki ártatlanságát jól tudja, de fellegeiből megdördülni, 's érette csudát tenni nem fog”; a lelkiismeret rémlátomásai gyötörnék a gondolattól, hogy „védelem nélkül hagytuk az ártatlant, kinek istenen kívül csak a bíró igazsága marad vala”; azzal könyörög újabb vizsgálatért és addig az ítélet felfüggesztéséért, hogy ellenkező esetben, mint zárómondata végén bejelenti, bírói székéről felkel, „s isten és ember előtt

¹⁴ Vö. TRÓCSÁNYI 1965, 422.

¹⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Wesselényi védelme* = KÖLCSEY 1960, II., 1018.

¹⁶ KÖLCSEY 1998, 43–52; 53–63.

¹⁷ KÖLCSEY Ferenc, *Egyházi beszéd* = KÖLCSEY 1960, I., 487.

¹⁸ SZILÁGYI Márton jegyzete = KÖLCSEY 1998, 186.

tanúnak kiállván” bizonyosságot tesz a vádlott ártatlanságáról.¹⁹ A földi igazságszolgáltatás égi megfelelőjének tudatosítása annyira jellemző motívuma e szerepértelmezésnek, hogy az Athenaeum 1837. június 11-ei számában, melynek élén ez a fiktív szónoklat megjelent, a szerkesztőség ehhez választotta a lap minden számban más, alkalmi motótját, mely a fejléc alján s közvetlenül az első közleményként tördelt beszéd fölött mintegy előre bocsátott tanulmányként figyelmeztet a bírák istentől kapott megbízatásának felelősségére: „Bírák! végzéseiteket igazságszeretettel és mély megfontolással vezesse, mert ti istennek vagytok e földön képviselői s isten szemmel tartja a maga sáfárjainak cselekedetét. Régi egyházi beszéd.”²⁰ Ugyanez a transzcendens nézőpontú perspektíva alakítja a *A' gyilkos anya* szövegét. Apja halálakor a leány még „tisztán állott isten és emberek előtt”, teherbe esvén már „ott áll a [...] lesüllyedve teremtője előtt”; gyermekgyilkossága „az ég [...] szent boltozata alatt [...] történt”; ügyében „a' büntetést maga az isteni végzet mondá ki, s maga az isteni kéz teljesítette”, emberi hatóságnak ezért már „csak a' szeretet munkája marad”, az elbukottat „a' remény' és kegyelem' útaira visszavezetni”. Itt még erősebben áttetszik a paraklétszi alaphelyzet mintázata, ugyanis egy bűnös érdekében történik a büntetés enyhítését kérő védői közbenjárás, mégpedig az engesztelés egyaránt földi és égi értelmezésével. Mivel az asszonyt nehéz körülmények és éppen erkölcsi érzelme sodorták a kétségbeesésbe, amelynek mélypontján önkívületben követte el a számára is iszonyatos tettét, védője szerint a bírónak kettős (világi és transzcendens) engeszteléshez kell lehetőséget adnia. „Neki látni kell, hogy nem megrögzött gonosztevő, nem jobbíthatatlan bűnös' fejére mondja az ítéletet; hogy szánásra méltó nyomorult ez, kinek nem annyira büntetést, mint utat kell szabnia, mellyen bánkódás és megtisztulás által istent és embert megengesztelve a' társaság' kebelébe visszatérhessen; s önmagával még egyszer kibékülve, idő és vallás által találjon most még alig remélhető vígasztalást.”²¹ Az elkövetett bűn megítélése tehát elválaszthatatlan Isten kiengesztelésének esélyétől, s a védő ennek érdekében emel szót; nem vagyunk olyan messze a *Hymnus* paraklétszi szerepmintájától, mint az eltérő műfaj és téma alapján gondolnánk.

A nagy szerepminta (igazi, fiktív vagy közvetett) védőüggyvédi, tehát földi kisváltozataihoz illeszkedik Kölcsey életében a másokért imádkozás segélykérő aktusa, mely hol egyesekért, hol a haza egészéért történik, de lényegében mindig pártfogói közbenjárás Istennél, s kicsiben a paraklétszi engesztelés utánzása. (Főként ha saját közösségéért imádkozik: a paraklétszi közbenjáró ugyanis nem pusztán a maga ügyében fordul Istenhez, nem is csupán másokért szólal meg, hanem egy olyan közösség szószólójaként, amelybe maga is beletartozik, vagy amellyel, bűneiket magára véve, közösséget vállal.) Alapgesztusa költészetében is korán felbukkan: már 1811-ben, az inkább klasszikus

¹⁹ Kölcsey Ferenc, *A' férj-ölő* = Kölcsey 1998, 43–52.

²⁰ Athenaeum, 1837. június 11., 369.

²¹ Kölcsey Ferenc, *A' gyilkos anya. Alperesi védelem* = Kölcsey 1998, 53–63.

antik, mint keresztény reminiscenciákkal átszőtt *Andalgások* lírai alanya így fohászkozik Dayka sírjánál: „Kérjük, sötét enyhelye mellett, / Hogy lágyuljon a végezés”. Levelezésében azonban, ahol nyíltabban a maga nevében szólal meg, csak később fordul elő, s mintha épp a *Hymnus* versbeli könyörgése oldotta volna föl tartózkodását, ekkortól ír a hozzá közel állóknak a közbenjárás ilyen lehetőségeiről. Akár ő kér meg valakit, hogy az imádkozzon érte, akár maga könyörög valakiért, akár egyszerre ajánlja a kettőt, az ima többnyire az emberi erőfeszítések végső kiegészítése akar lenni, s vajmi ritkán azok helyettesítője; a földi közvetítéssel Istenhez fordulás lehetőségét egész életében olyan alkalmakra tartogatta, amilyenről a halála előtti évben ír Wesselényinek: „Isten oltalmazza, ha emberek többé nem oltalmazhatnak.”²² A *Hymnus* megírása után egy évvel, 1824 januárjában, attól gyötört, hogy évei múlnak s nem tudja befejezni műveit, írói tehetetlenségében Szemere Pált kéri meg rá („Ha hited nagyobb, mint az enyém, imádkozzál érettem.”²³); a kolera dülése idején, 1831 nyarán, Bártfay Lászlókat („Imádkozzatok érettem; [...] imádkozzatok magatokért is, és börtöljete!”²⁴); a pozsonyi országgyűlés lázas munkája közben, 1833 elején megint őket;²⁵ törekvései meghiúsultát látva ugyanitt szakad ki belőle, májusban, az egyszerre személyes és közösségi segélykérés Bártfayhoz („Imádkozzál érettem, s a hazáért!”²⁶); hazájáért egyre jobban aggódva júliusban Kende Zsigmondhoz fordul („Imádkozzál érettem; mert szenvedek kimondhatatlanul, látván az iszonyú fekélyt, mely a szerencsétlen országot emészti s talán örökre elemészti”²⁷); keserű csalódások után 1834 augusztusában Wesselényi Miklóst kéri hasonlóra, mégpedig a kölcsönösség jegyében („Imádkoztatok érettem, mint mi érettetők, talán a balsorsban küzdök imádsága kölcsönösen használand istennél”²⁸). A balsorsban küzdőké használand: közel vagyunk a *Hymnus* egykori indítékának vallási logikájához.

„ISTEN ITÉLŐSZÉKE ELEIBE TARTOZIK”

A PARAKLÉTSZI SZEREP TÁGABB ÖSSZEFÜGGÉSEI KÖLCSEY VALLÁSI GONDOLATVILÁGÁBAN

A *Hymnus* paraklétszi szerepmintájának vallási fogalomkincse és logikája ugyanígy át- meg átszövi Kölcsey gondolatvilágát. Említi az Atyát (Istent) mint szigorú végső bírót, akitől csak a büntetlennek nincs félnivalója. Fél évvel a *Hymnus* után írja egy

²² Kölcsey Ferenc Wesselényi Miklóshoz, 1837. november 30. = Kölcsey 1960, III., 803.

²³ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1824. január 30. = Kölcsey 1960, III., 309.

²⁴ Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1831. július 2. = Kölcsey 1960, III., 395–396.

²⁵ Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1833. január 8. = Kölcsey 1960, III., 469.

²⁶ Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1833. május 20. = Kölcsey 1960, III., 552.

²⁷ Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondhoz, 1833. július 16. = Kölcsey 1960, III., 575.

²⁸ Kölcsey Ferenc Wesselényi Miklóshoz, 1834. augusztus 31. = Kölcsey 1960, III., 663.

levelében: „Boldog, aki az ártatlanságnak felemelő érzései közt indul ama hosszú útra! A mi Palink nemeslelkű szeretetreméltó ember volt, s akit a szeretetnek s barátságának színtelen könnyüi kísérnek sírjába, az nyugodtan fog lépni a bíró elébe.”²⁹ Találkozhatunk a történelem bűn és bűnhődés szerinti, bibliai mintát követő értelmezésével. Az országgyűlés széthúzásán keseregve 1833 nyarán Wesselényit idézi, aki szerint „isten a magyart mint választott népét el nem hagyja”, s a magabiztos tételt az igazságszolgáltató történelem bibliai eszméje és büntetéstana³⁰ jegyében aggódva és némileg a *Hymnus* logikájával alkalmazza a helyzetre. „Meg kell vallani: e választott nép semmivel sem jobb, mint ama másik, melyet Isten hosszú türelem után végre széjjelszórt. Azonban csakugyan nyilvánvalók rajtunk az isteni pártfogás jelei; mert anélkül, saját bűneink következtében, már régen el kellett volna süllyednünk. De a hatalmasnak béketűrése még el nem fogyott.”³¹ Itt még el nem fogyott a béketűrés, ami az isteni „pártfogás” jele (a paraklétoszi szerep e funkcióját itt Isten, a hatalmas és büntető, tehát vélhetően az atya kapja); másutt e béketűrés engeszteléssel megújítható: Kölcsey különféle műfajú írásaiban a bűn és büntetés viszonyához szorososan kapcsolódik, kimondva vagy kimondatlanul, a kiengesztelődés teológiai értelmű fogalma.

A paraklétoszi szerepminta elemeinek rendjéből nem hiányzik az engesztelő evangéliumi őstípusa sem: Kölcsey olyan finoman, annyi megértéssel, mondhatni bensőségesen beszél Jézusról, hogy az mélyen átélt személyes kapcsolatra enged következtetni. Formálisan igaz ugyan, hogy vallástanulmányában Jézussal „mint személyes üdvözítőjével nem foglalkozik,”³² de egyrészt itt az üdvözítő megváltás eszméje nem hiányzik, hiszen az „egyedül igaz Istenben való hitnek” rendkívüli horderejű mozzanataként említi, „hogy bizonyos megszabadításnak, váltságnak, idvességnek, azelőtt egészen ismeretlen reménye ébredett fel általa,”³³ másrészt nemigen várhatunk éppen egy tanulmányában vallomást, vagy akár említést az ő személyes üdvözítőjéről, hiszen még barátjának küldött önéletrajzi levelében sem hajlandó bármit feltárni vallási érzelmvilágából.³⁴ (Megváltójukról olykor éppen azok nem akarnak vagy nem tudnak nyilatkozni, akik létezésük alapjának érzik.)³⁵ Ahogy azonban e tanulmányban Jézusra (névvel vagy név nélkül) többször hivatkozik, az hangnemével sokat elárul. „Az, ki a Jehovát imádó vallás magvaiból a keresztyénséget felvirágoztatta, tüköre volt a szelidségnek”; Jézus a tanulatlan emberekhez szólt, s „a maga egyszerű vallását titkos sejdítésekkel szőtte keresztül, hogy az értelmi vizsgálatok elakasztatván, a szívet tegye foglalatosságba s a szív által a fantáziát”;

²⁹ Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondhoz, 1823. augusztus 21. = KÖLCSEY 1960, III., 303.

³⁰ Vö. ÖZE 1991.

³¹ Vö. KÖLCSEY Ferenc, *Országgyűlési Napló* = KÖLCSEY 1960, II., 600.

³² KERESZTESNÉ 1996, 450.

³³ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1039.

³⁴ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. március 20. = KÖLCSEY 1960, III., 515.

³⁵ Vö. OTTLIK Géza, *Körkérdés Jézusról* = Uő., *Próza*, Magvető, Budapest, 1980, 213–214.

hagyatékából spekulatív rendszert később építettek („Jézus tökéletes, de magányos vonásokkal rajzolta előnkbe a vallást, melyre az ő követői egy egész nagy tudományt, egy mesterséges teológiát alkottak”), s mivel ő követőit „szelidségre, emberszeretetre, türesre” tanította, nem tehet arról, hogy a vándorút megvilágítására szánt fáklýával később tartományokat perzseltek fel. Kölcsey szerint a vallás „szívhez szól”, vagyis „nem az értelemnek tárgya”, hanem az érzelemé; valószínűleg ezzel is összefügg, hogy a Jézusnál még eleven hittételek elvont rendszerezésében olykor a religió kártékony, „iszonyító szcénákat” okozó elfajulásainak egyikét látja, semmi többet.³⁶

Ez nála nem egyszeri elborzadás: ugyanígy idegenkedett a hitvitázók fenekedéseitől, amikor (1814) Kazinczynak írva azon sajnálkozott, hogy még az esztétikai szempontból legkiválóbb két egyházi szerzőről, Illyés Andrásról és Pázmány Péterről is „azt kell kiáltoznunk, amit Lucrec mond: tantum religio etc.”³⁷ Számíthatott rá, hogy Kazinczy két szóból is érti s helyeselni fogja a lucretiusi tanulást („Tantum religio potuit suadere malorum”), melyet kortársuk, Fábíán Gábor majd csakugyan szörnyülködő felkiáltásként fordít magyarra: „Mily gonoszokra bír a’ vallás vinni az embert!” Pedig Illyés és Pázmány indulatát Kölcsey így (a *De rerum natura* I. könyvének 82–101. soraira utalva) egyenesen azzal rokonította, amellyel Agamemnon ölte meg saját lányát Diána oltáránál engesztelő áldozatul (hogy a had szerencsésen szállhasson tengerre), s ezáltal (pogány és keresztény fölénybizonyító szembeállítás helyett) analógiaként célzott egy olyan mondai epizódra, mely már az antik költőnél is elrettentő példaként szemléltette, hogy a religio gyakran elvetemült és istentelen tettekre („scelerosa atque impia facta”) ragad.³⁸ Amit Kölcsey az érzelemhez szóló vallásról és az ennek végső ihletőjeként felfogott jézusi üzenetről gondol, az nyilván nem a korabeli magyar kálvinizmusban túlnyomó racionalista irányhoz igazodik, amelynek híveit másfajta beállítódás jellemzi. („Elsősorban az élet mindennapi kérdéseire keresik az erkölcsös és okos megoldásokat. Elismerik Isten nagyságát, de Jézus Krisztus számukra elsősorban erkölcsi eszménykép. Nem a bűn, hanem a babona ellen harcolnak.”³⁹) De még a korabeli magyar kálvinizmusban marginálisabb romantikus teológia is ritkán jut el ahhoz a már-már jézusian gyöngéd együttérzéshez, amellyel például a *Nemzeti hagyományok* szerzője érzékelteti „a keresztyénség kebelében új életszakot kezdő vad népek” újfajta belső konfliktusát a római birodalom hanyatlása utáni nagy spirituális kihívás hatására. „Ime tehát egyfelől míveletlen, nyers ifjúságban, csapongó indulatok közt zajló emberfaj; másfelől vallás, mely az emberi szívet nehéz önáldozat és határtalan emberszeretet által a maga-megtagadásnak és szelidségnek elérhetetlen pontja felé buzdítja. [...] Keveseknek jutott az erő, hogy magokat isten előtt megsemmisítsék, s életüket a religio gyakorlásaiban elsúly-

³⁶ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1035–1081.

³⁷ Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, 1814. december 22. = KÖLCSEY 1960, III., 165.

³⁸ LUCRETIVUS 1969, 28–29.; LUCRETIVUS 1870, 6–7.

³⁹ BÍRÓ-BUCSAY-TÓTH-VARGA 1949, 320.

lyesztvén, az emberi kívánságoknak meghaljanak; a sokaság hódíthatatlan kívánságai-
val, s a gyarlóság kísérteti között félnken vetette olykor-olykor a vallás kifüggesztett
törvényeire pillantatait [...].⁴⁰ Bár e helyzetképben is felsejlik egy talán lucretiusi vonás,
mégpedig épp a Kölcsey által másutt idézett részlet tözsomszédságából (*De rerum natura*,
I., 62–65. sorok), a gyarló emberhez lehajlás mozdulatának természetessége és finom-
sága másféle ősmintára vall, s lélektanában hasonlít Kölcsey közvetett személyességű,
egymástól csak látszólag távoli, apologetikus műveire. Valószínűleg nagyon közel vagyunk
itt a gyermekgyilkos anya fiktív védőbeszédének s a *Hymnus* engesztelő könyörgésének
legmélyebb indítékaihoz, s ilyenkor a nemzeti ima költője érzelmileg nem állhatott
messze az egyetemes ima tanítójától.

Ahogy a közbenjáró imádkozás többszöri segítségül hívása, Jézushoz fűződő benső-
sleges kapcsolata vagy a teológiai rendszerekkel szembeni tartózkodása, Kölcsey vallá-
sosságának szinte egész érzelmi világa ellentmond a költő teizmusáról és személytelen
istenség-fogalmáról szóló egyoldalú feltételezésnek, magyarázatként szolgálhat viszont
a *Hymnus* kérlelhető Istenéhez és lírai alanyának engesztelő szerepvállalásához. A ter-
mészetfölötti hatalom Kölcsey számára váltakozva, sőt akár egyszerre személytelen és
személyes; vallási érzékenysége készséggel befogad eltérő hagyományokat. Mint filoló-
giai kutatások és családi élmények egybehangzó tanulságaként megjegyezték, a 18. század
végén Debrecenben oda jutott „a református vallásnak és egyháznak példátlan laicizá-
lódása és a praktikizmus irányába fordulása”, hogy kétségbe vonható, „beszélhetünk-e
igaz értelemben vett eklézsiáról és religióról”, s nem inkább a bécsi abszolutizmussal és
katolicizmussal szemben kiépített védelmi szervezettel van-e dolgunk, melynek erkölcsi
központú eszmevilágából nemcsak a misztikus elem, hanem maga „a transzcendencia
lényegében kiszorult”, helyet adva a racionalizmussal és felvilágosodott gondolkodással
rokon „kálvinista agnoszticizmusnak”, sőt „kálvinista ateizmusnak”.⁴¹ Ugyanerre utal
az újabb keletű vélemény, miszerint a debreceni református kollégium, ahol Kölcsey
1796-tól 1809-ig tanult, akkoriban „nem a személyes istenkapcsolatra, imádságos lel-
kültre, hanem valamiképpen a katolicizmus ellen irányuló intézményes vallásosságra,
kálvinista öntudatra nevelte diákjait”.⁴² Ám ha így volt, annál feltűnőbb, hogy Kölcsey
érzelemlágában ennek nem maradt nyoma, vagy legföljebb talán kiváltott ellenhatás-
ként. Ha egykori kollégiuma „a babonásnak, bálványimádónak tartott katolikus rítussal
szemben”⁴³ másra oktatta növendékeit, akkor fokozott jelentőséget kap a *Töredékek*
a vallásról nyitómondata, mely a bálványimádó népek példás vallási türelmének riasztó
ellentétéként említi a perzsa Cambysést, „ki nem imádozott bálványokat, de [...] szent-
ségtörő kezekkel rabolta ki Egyiptusnak templomait, s ikonoklastai dühösséggel vágá

⁴⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1960, I., 501.

⁴¹ JULOW Viktor, *A debreceni felvilágosodás problémái* = JULOW 1975, 116–117.

⁴² KERESZTESNÉ 1996, 450.

⁴³ Uo., 445.

agyon az imádatott Apist”.⁴⁴ Mi több, már a kollégium elhagyása után néhány évvel
(1813) megvallja, hogy ha a felekezetek közül választania kellene, a pálmát (Kazinczyval
együtt, de nem azonos indítékból⁴⁵) a római katolikusnak nyújtáná,⁴⁶ s vallásstanul-
mányai is inkább ezzel rokonszenvez saját felekezete szerinte történelmileg káros fejle-
ményével szemben; ebbe a vonzalmába belejátszott a tárgyi és rituális közvetítés megbe-
csülése is, nem a közvetlen vallási ihlet helyett, hanem annak kiegészítőjeként. A vallást
legalább részben személyes érzelmeként fogta fel; a felekezeti kötődést országgyűlési
beszéde szerint (1833) ő nem az örökléssel egyszer s mindenkorra eldöntöttnek, hanem
szabad lelkiismerettel újraválaszthatónak tekintette, meggyőződésen alapuló magán-
ügynek, amelyben „más emberi hatalom” nem illetékes, hanem síron innen és túl kizá-
rólag „Isten ítélőszéke eleibe tartozik az, ki szíveket vizsgál”⁴⁷; alighanem ezért írta
néhány hónappal korábban önéletrajzi levelében, hogy religiójáról szólni akkor lehet
majd, ha ő már nem lesz, vagy pályafutására az utókor számára maga visszatekint.⁴⁸

Vallásossága mégsem utólagos lázadás a kollégium ellen; Kölcsey ragaszkodik a sze-
mélyes érzelmek jogához, de nem akarja kiszorítani vele az intézményesen megszabottat.
Az előre kimért formákat és ceremóniakat önmagukban talán nem tartja olyan sokra,
mint a lélek sugallatát, de ihlető hozzájárulásuk lehetőségét elismeri, egyházi és világi
téren egyaránt. Májer József egyházi beszédének ihletett retorikáját dicsérve (1825)
sajnálja, hogy a világi szónoklat valamelyik ágában, például a polgári joggyakorlat védőügy-
védi alkalmakor s a vármegyei vagy országgyűlési felszólalásokban nem talál hasonlókat,
illetve ha mégis, azok egyelőre olyanok, „mint az alkalmi versek a poézis művei közt”, vagyis
az ékesszólás határmezsgyéjénél nem jutnak beljebb. „A lélek csak akkor teremt bámu-
latra méltó művet, midőn saját fellobbanása által ragadtatik munkára, nem pedig szokás
és kimért formáktól határoztatik meg. E jegyzés mindazáltal nem teszi azt, mintha az
alkalmatosság már magában, csak azért mivel ő alkalmatosság, lehetetlenné tenne
minden lélekemelődést, minden fellobbanást.”⁴⁹ A kimért formák engedélyezte határo-
knak tiszteletben tartására és áttörésére egyaránt találunk nála példát; 1831 nyarán, a kolera
idején azért kéri Bártfayékat arra, hogy imádkozzanak értük, mert Pesten „még az oltár-
hoz szabad járulás adatik”, ellenben Csekén „harangszó és templombajárás tiltva vagynak;
e formák világában pedig, hogyan eshetik meg valami, a maga kimért helyén kívül?”⁵⁰

⁴⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1035.

⁴⁵ Vö. KULIN Ferenc, *Kölcsey Ferenc Töredékek a vallásról című tanulmányának eszmetörténeti helye* = KULIN-
MARGÓCSY 1990, 212–213.

⁴⁶ Kazinczy Ferenc Kölcsey Ferencnek, 1813. szeptember 28.; Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferencnek, 1813.
október 21. = KAZINCZY 1890–1911, XI., 71–72, 91–92.

⁴⁷ Kölcsey Ferenc, *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában* = KÖLCSEY 1960, II., 94–95.

⁴⁸ Kölcsey Ferenc Szemere Pálnak, 1833. március 20. = KÖLCSEY 1960, III., 515.

⁴⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Egyházi beszéd* = KÖLCSEY 1960, I., 488–489. Lásd erről bővebben a jelen kötet „A magyarok
Istenére esküszünk”. A Nemzeti dal beszédaktusa és a toborzó vers poétikája című tanulmányát.

⁵⁰ Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1831. július 2. = KÖLCSEY 1960, III., 395–396. (Bártfay csak szeptember
elején kapta meg a karanténba zárt levelet, s válaszából kiderül, a sok haláleset miatt nem mertek templomba
menni, lásd Bártfay László Kölcsey Ferenchez, 1831. szeptember 8. = KÖLCSEY 2007, 383.)

Szónoki kérdés, belenyugvó, de némileg panaszos mellézköngével, talán a szükséges rossznak kijáró enyhe bosszankodást is kihallhatunk belőle: miért is ne imádkozhatnának templom és oltár nélkül. A vallási magatartásformák (nehezen szétválasztható) alaptípusai közül ő nem kevésbé vonzódott az elvonult, egyszemélyes és rögtönzesszerű megnyilvánulásokhoz, mint a nyilvános, közösségi és intézményesített változatokhoz. (Némileg hasonló ehhez, hogy olykor hevesen kikívánczolt a világi érintkezési formák kimért nyelvi rendjéből; Kazinczy engedélyére 1810-ben azonnal elhagyta a levélbeli „titulaturát”, vagyis „Tekintetes Úr!” helyett áttért az „Édes Uram Bátyám!” megszólításra,⁵¹ sőt egy euforikus pillanatában 1813 nyarán maga kezdeményezte a tegeződést a vele távoli rokonságban álló, de három évtizeddel idősebb mesterrel. „Forróbb vagyok, mintsem a hideg ceremóniáknak minden kötelékít össze nem kellene tépnem. [...] Érezted boldogságomat, érezd mi teszen engem büszkévé véled is nagy férfiú a' barátságának legbiztosabb hangján szólani.”⁵² Kazinczy magázódva válaszolt: a kitörés nem sikerült.) A szertartások megítélésére ugyanez a kettősség jellemző: túlsúlyra jutva szerinte külsődlegessé válnak, egyébként a szellemi lényeg szükséges közvetítői. Nagy vallástanulmányában úgy gondolja, a zsidó vallás, mielőtt Jézus által „megtisztult” volna, „sűrű s határba szorító ceremóniákkal [...] terheltetett”; ugyanitt mégis általános tételként hangoztatja, s éppen a zsidó példára hivatkozva, hogy „a vallást erősítő minden gyámolok közt a ceremóniának gyámolai legerősebbek [...] és legtartósabbak”; a ceremónia pedig nem más, mint „forma, mely nélkül a vallások filozófi szektákká lennének és hidegségbe süllyednének el”; ami az értelem számára elérhetetlen, azt a ceremónia sötéttszta megvilágítása „a szívnek sejdítéseivé varázsolja”, termékeny és boldogító régiót tárva föl a képzelet számára.⁵³

„LÉGY KÖZBENJÁRÓM EMBEREK' ATYJA ELŐTT”

A HYMNUS SZEREPMINTÁJÁNAK HATÁSAI KÖLCSEY HALÁLA UTÁN

Fiatalabb íróársai szemében Kölcsey olyan erkölcsi tekintélynek örvendett, hogy halálakor már a *Hymnus* és más művei szuggesztív költői szerepértelmezése nyomán önkéntelenül őt magát is paraklétoszivá lényegítették. Sokatmondó példa erre az a Kölcsey szelleme című epigramma, amelyet Erdélyi János 1839. november 9-én írt, de csak 2007-ben⁵⁴ jelent meg először nyomtatásban:

⁵¹ Kazinczy Ferenc Kölcsey Ferencnek, 1810. március; Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferencnek, 1813. május 6. = KAZINCZY 1890–1911, VII., 345, X., 431.

⁵² Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, 1813. június 25. = KÖLCSEY 1960, III., 76–77.

⁵³ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1048, 1074.

⁵⁴ ERDÉLYI 2007, 583.

E haza, nép ügyeért ha szavaddal imádkozom, oh szent!
Légy közbenjáróm emberek' atyja előtt.

A vers kéziratán olvasható javítás elárulja,⁵⁵ hogy az első sor eredetileg egyetemesebb ima beszédhelyzetét idézte föl („Emberiség ügyeért ha nevedben imádkozom, oh szent!”), vagyis a szerzője tudatában megjelenő szellemalak jelentősége a magyarságra szűkítő átírás előtt még hasonlóbb lehetett a paraklétoszi hagyomány újszövetségi mintájának, Jézusnak az egész emberiségért közbenjáró szerepéhez. Megfigyelték már, hogy a közbenjáró szent általi ima nem egészen illik Erdélyi kálvinizmusához,⁵⁶ de tegyük hozzá, hogy ezt a felekezeti határlépést a paraklétoszi szerep nemzetiesítésén túl valószínűleg éppen a mindkét oldalon elfogadott jézusi minta földeregelése tette lehetővé: ha a szentek közbenjárását nem is, az övét Erdélyi vallása is elismeri. (Éppen Jézus közbenjárásának egyedüli illetékességét hivatott védeni, hogy Kálvin szerint patrónusaik szaporításával a pápisták mindig a Krisztus ellenében felállított bálványok sorát növelik.⁵⁷) Kölcsey szelleme ekkor már katolikusoknak és protestánsoknak egyaránt vigasztalás, a különbségek előtti, jézusi értelemben; Szontagh Pál 1840-ben megvallja Erdélyinek, hogy a pozsonyi katolikus pap, Albach atya lett vallásossága „nagy éltetője”, akinek heti prédikációit jézusi szelleműeknek érzi („Hit, remény, szeretet, tárgya beszédeinek, az az: a tiszta keresztényi morál, Krisztus vallása”) és hatásukban Kölcsey művéhez hasonlítja. „Más kútfeje vallásomnak vigasztalásom forrása: Kölcsey parainesise. Kölcsey s Albach – tán parallellát is lehetne köztük vonni. [...] Parainesist kell olvasnom, nehogy panaszkodni kezdjek. Hit, remény, szeretet velünk!”⁵⁸

Kölcseynek nagy része volt abban, hogy a reformkorban a költői szerep a *Hymnus* lírai alanyának szerepmintája jegyében értelmeződött át, összhangban a hazáról és az irodalomról alkotott fogalmak korabeli szakralizálódásával, e fogalomkör szókinccsének, analógiáinak és szertartásvilágának vallási átszíneződésével és allegorikus rendszerré fejlődésével, benne nem utolsó sorban a költőnek mint transzcendens ihletű útmutatónak egyéb szerepváltozataival (szent, mártír, próféta), amely ettől fogva sokáig meghatározza a költői magatartás önértelmezéseit is, olyan maradandóan bevésődve a köztudatba, hogy akik később politikai célokra akarták mozgósítani, bizton számíthattak rá. Nem maradhatott hatás nélkül, hogy Kazinczyról szóló emlékbeszédében (mely 1833-ban a *Muzárium*-ban és a *Magyar Tudós Társaság Évkönyveiben* egyaránt megjelent) megrendítő képet festett az újabb irodalom korszaknyitójaként tisztelt literátor

⁵⁵ Köszönöm T. Erdélyi Ilonának, hogy megnézhettem a vers kéziratát, az Erdélyi Tár-ban a *Zsengék* címen számon tartott darabok közt, a 120. lapon, 415. szám alatt.

⁵⁶ T. ERDÉLYI 1998, 129, vö. 155. (Ez a gondolat a könyv előzetes disszertáció-változatában bővebb kifejtést kapott.)

⁵⁷ Vö. KLAUCK 1991, 106.

⁵⁸ Szontagh Pál Erdélyi Jánoshoz, 1840. Tavaszhoz [április] 8. = ERDÉLYI 1960–1962, I., 105–107.

életáldozatáról. Bár itt a „végzet” (tehát nem Isten) akaratát látja a múlt nagy magyarjainak (kortársaik részvétlenségétől kísért) önfeláldozó munkásságában, s általánosítva is megjegyzi, hogy előzetes áldozat nélkül ritkán születik bármi jó, a „sors” eszközének látott Kazinczy áldozatát mégis egyértelműen vallási képzettársítással előbb (megnevezetlenül) Mózes szerepéhez hasonlítja („félszázadig küzdött a pusztában, s egy messze pillantás az ígérlet földébe lőn minden jutalma”), majd (ugyancsak név nélkül, de a merész analógia öntudatlan elfogadtatását ezzel alighanem megkönnyítve) Jézus bűnmegváltói halálának mintájára értelmezi: „véráldozatnak képzelém a szent öreget, mely a nép bűneiért utolsó hörgései közt vonaglik”.⁵⁹ Ezáltal Kölcsey rajzolta meg bibliai alapvonásait a következő évtizedek vallási, nemegyszer jézusi szimbolikájú Kazinczy-képének, mely majd az 1859-es centenáriumi ünnepségen éri el csúcspontját, bizonyosan hozzájárulva a költői szerep köztudatbeli szakralizálódásához. A Kazinczy-ünnepély alkalmából a Vasárnapi Újság újraközölte Kölcsey emlékbeszédét, melynek szakrális utalásai azonnal megtalálták helyüket az ünnep vallási hasonlatrendszerében: a pesti megemlékezésen Szász Károly versében az ünnepelt „tűz-oszlop”, a mindenkori „Mózesek” egyike, Toldy beszédében „lángoszlop”, Tompa költeményében „Szent”; egy eperjesi beszédben „a Honszellem szentje”; az országszerte elhangzó szónoklatokban ő a nyelv és irodalom „apostola”, „hitvallója”, „missionáriusa”, „vértanuja”, sőt „megváltója”, aki szenvedésteli élete során gyakran „hallotta a »feszítsd fel« szót”.⁶⁰

Mindebből a költő paraklétszi szerepmintájának jelentőségét nemcsak az íróvilág, hanem a szélesebb s tán tanulatlanabb köztudat is megértette, sőt szükség esetén használta is. Halála után Petőfi alakja mindinkább ilyen szerepet kap; folyamodni lehet hozzá, hogy közbenjárjon Istennél egy-egy kérés teljesítése végett. A Petőfi-kultusz változó politikai környezetében vissza-visszatérő közös lélektani sajátosság, hogy a transzcendens, sőt felismerhetően jézusi attribútumokkal ellátott költőre olyan szószóló és közbenjáró szerepét osztják, aki közvetíteni tud ember és Isten közt, közülünk való, mégis felsőbb lény, ide is, oda is tartozik, s így alkalmas arra, hogy evilági ügyeknek megnyerje a természetfölöttit, és reményekre jogosítsa fel a közösséget, amelyet képvisel. Születése centenáriumának (1922) egyik szónokaként Pekár Gyula „a szabadság evangélistájának”, látnoknak, apostolnak, hősnek és mártírnek nevezi, akinek művei együtt „a magyar szabadság bibliája”, melyben „testamentomként” hagyta ránk haza és szabadság tiszteletét; e közvetlen utalások transzcendens enyészpontját a liturgikus ünnepélyességű „érettünk” képviseli, mely itt a megváltásra céloz: „e két szót mondta ki, mikor érettünk meghalt”; ugyanerre a végpontra mutat a -ben rag, amikor Trianon után a Petőfi-centenáriumi évének ünnepi harangszavát Pekár azzal küldi „a csonka határon

⁵⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Emlékbeszéd Kazinczy Ferenc felett* = KÖLCSEY 1960, I., 715, 722.

⁶⁰ TOLDY Ferenc, *Pillantás Kazinczy írói pályájára* = TOLDY 1888, II., 176–191; KAZINCZY 1859, 6–7, 9; KAZINCZY 1860, 172; SZABÓ R. 1860, 2, 54.

túlra is”, hogy „Petőfivel, Petőfiben legyen eggyé az egész Szent István-i nagy Magyarország”; ebbe az utalásrendszerbe illeszkedik a feltámadás: eszerint Isten akarta, hogy Petőfinek ne legyen sírja a hazában, „hogy a vész percében bárhova boruljunk is le hívó és hívó lélekkel, a honi föld minden porszeméből Petőfi támadjon fel”; s aki érettünk halt meg, érettünk támad fel: „[é]l Petőfi, feltámadt, itt van már közöttünk”, hogy „szárnyat adjon nekünk”, azaz a trianoni „[cs]onka testen csonka szárnyak” kiegészülhessenek. Petőfi átlényegítése arra szolgál, hogy a szónok rá hivatkozva szólíthassa fel imádkozásra a Trianon után gyászoló nemzetet, a megcsonkított ország kiegészítéséért, azt sugallva, hogy az ima így valószínűbben talál meghallgatásra. „Magyarok istene, a gyász ünnepelhet-e?” kérdezi „talpig gyászban” álló nemzete nevében s maga is a szószóló és közbenjáró szerepében, majd a választ is mintegy közvetíti. „Igen, de ne megtörten, hanem hittel erősen fohászkodjék, úgy ahogy ő Petőfi imádkoznék: Mi Atyánk, ki vagy örökbíró a nemzetek felett, jöjjön el végre a Te országod a mi országukra, mint mindennapi kenyerünket, add meg nekünk ezeréves egész hazánkat és ne vígy kísértetbe, hogy valaha is belenyugodjunk ama határok elrablásába, amelyeket Te szent szolgálodnak, Szent István királyunknak egykor országul adtál...”.⁶¹ Az állítás, miszerint Petőfi így imádkoznék, egyrészt legitimálása a területi igénynek, hiszen a költő jóváhagyását szerzi meg hozzá, másrészt segít elfogadtatni a Jézustól eredő biblikus imaszöveg aktualizáló módosításait; végeredményben Petőfi közbenjárásával kéri a jézusi ima kisajátítását, hogy az Atya teljesítse az egykor Szent Istvánnak már megadott ország visszaállítását. Ha logikai sorrendbe állítjuk, a politikai igénybejelentés transzcendens igazolására kidolgozott genealógia felfogható közbenjárások sorozataként is: a magyar imádkozóktól a magyar (de jézusi attribútumokkal szakrálissá lényegített) Petőfin át vezet a szintén magyar, de immár hivatalosan szentté avatott nagy királyhoz, tőle az ima ósváltozatának egykori szentesítőjéhez, Jézushoz, akit a magyarrá aktualizált imaszöveg hallgatólagosan szintén a maga oldalára állít, innen végül az Atyához, aki immár a „magyarok istene”. Ez a lépésről lépésre gyűjtött támogatás mindvégig a magyar igények szakralizálását s a politikai szféra vallási szentesítését hajtja végre egy költő közvetítésével: a jézusi attribútumokkal ellátott költő tehát a közbenjárásra felkért patrónus vagy a szószólóul megnyert szent paraklétszi mintájú szerepében jelenik meg; legfontosabb funkciója a közbenjárás egy közösség vágyainak teljesítéséért.

Pekár Gyula a gyakorló politikus nyilvánvalóan kiszámított tudatosságával vette igénybe a közbenjáró költő-szent jézusi mintájú alakját; ugyanez a szerep azonban hasonlóképpen elérhető egy talán naivabb és spontánabb érzelmvilágú politikai közösség alkalmi rituáléja közepette. A hódmezővásárhelyi földmunkásegylet 1894. évi közgyűlésén Szántó Kovács János fölemelte szavát a kizsákmányolók ellen, idézvé

⁶¹ MARGÓCSY 1988, 129–134.

Petőfi *Akasszátok föl a királyokat!* című verséből, majd általános helyesléstől kísérvé hozzátette, hogy a költő „elvtársunk lenne, ha ma élne”, sőt „ha még élne és hozzá fordulnánk bármely orvoslásért, úgy ő bizonyosan útba igazítana bennünket, vagy segítségünkre lenne.” Ekkor a jegyzőkönyv tanúsága szerint Nagy Sándor számvizsgáló bizottsági tagja mondta el javaslatát: „a választás megkezdése előtt szenteljünk néhány percet a nagy Petőfi Sándor halhatatlan emlékének, olyképpen, hogy őt, mint a szocialisták nagy szószólóját és patrónusát, mi is magunkénak valljuk.” A jelenlevők egyhangúlag elfogadták a javaslatot, elhatározván, hogy az év egy napját mindig Petőfi emlékének fogják szentelni. Ezután megint Szántó Kovács János következett: a Petőfi-kép felé fordulva a költőhöz verset intézett, mely e sorokkal zárult: „Szent nevedet néked / A könyvünkbe írjuk, / Az arcod előtt ma / Fájdalmunk elsírjuk. / Emléked őrizzük, / Nevedet imádjuk, / Minden gyöngybetűdet / Mint imánkat mondjuk. / Ámen.” Amit még prózában hozzáfűzött, nemcsak áhítatos megindultságát tanúsítja, hanem még egyszer kiemeli az ima jelentőségét e laikus, de ősi utalásokkal átszőtt liturgiában: „T. elvtársaim, miután mi olyan szegények vagyunk, mi más emléket érte nem adhatunk, csak szívünk nagy és gazdag imáját...”⁶² Itt ugyan nem egy megcsonkított ország kiegészítéséért kell közbenjárnia Petőfinak, hanem társadalmi igazságtalanságok megszüntetéséért, s nem a nemzet nevében, hanem annak egy rétege számára kellene kérnie Isten országának eljövételét, szerepe azonban változatlan, s annyira tudatosan a jelenlevőkben, hogy ki is mondják: a szószóló, valamint a patrónus szerepét szánják neki, szellemi hagyatékát a közösség szentnek tartja, imájául fogadja el, tulajdon vágyait ismeri fel benne és ezért beteljesülését reméli.

Mindezen áttetszik a paraklétoszi szerepminta. Csak ennek jegyében nevezhette Szántó Kovács János a szocialisták nagy szószólójának és patrónusának a költőt, akihez fordulni lehet valamilyen ügyben, s ő útba igazít és segít. Amikor Pekár Gyula arra szólítja fel a Trianon utáni magyarságot, hogy a csonka ország kiegészüléséért úgy imádkozzék, ahogy Petőfi imádkozna, s ugyanakkor egy Jézus által tanított imaformulát módosít a kérésnek megfelelő szövegre, akkor tulajdonképpen Petőfinak a jézusi paraklétosz imát támogató küldetését tulajdonítja, s az ima meghallgatásának eszközlését várja tőle. Öntudatlanul vagy tudatosan, a hatalmi igény legitimálásának céljaira használta Petőfi-kultusz számos jézusi attribútumot ruház a költőre, a feltámadástól a megváltásig, ezek sorába tartoznak a paraklétosz feladatai, köztük e támogató közbenjárás, hogy az ima meghallgatásra találjon. A hatalom sugallt eredetmondájának lappangó logikai szerkezetében paraklétoszi szerepek láncolata tűnik fel: a közösség szószólójaként valaki (legyen az Pekár, Szántó Kovács vagy más) arra szólítja fel társait, kérjék fel Petőfit, hogy közbenjárjon Jézusnál, aki majd közbenjár az Atyánál a közös kívánság

⁶² MARGÓCSY 1988, 47–50.

teljesítése végett. A trianoni imaformula módosított szövege ennek jelképe Pekárnál: közvetít a politikai és a transzcendens szféra között: ugyanerre vall, hogy Szántó Kovács János szövege a szent nevű költő arcképe előtt szólít fel a közös fájdalom elpanaszolására, s a Petőfi-verseket imává fogadva szinte liturgikus befejezésként fűzi hozzá az áment. A paraklétoszi szerep felélesztésének és irodalmi áttételének vagyunk tanúi, politikai kisajátításának egy jellegzetes pillanatában, maga az áttétel azonban nem itt történik meg először, hanem a régi magyar költészetben, melynek paraklétoszi szerephagyományait a *Hymnus* avatta nemzeti szimbólummá, történeti hatásával az hagyományozta későbbi korokra, s állandó tudatbeli jelenlétével az tartotta fenn s tette megújíthatóvá.

KÓDA: EGY NEMZETIESÍTETT BIBLIAI SZEREP HANGZÁSA

Paraklétoszi megszólalásával a *Hymnus*, a legszelesebb körben megtanult, leggyakrabban hallott, s ezért a köztudatban legmélyebbre ivódott magyar vers változó ideológiájú korokon át fenntartotta a költői hivatás Istennél közbenjáró, egyszerre hazafias és szakralizált értelmezésének lehetőségét. Mint e szerepértelmezés utóéletéből látható, Kölcsey közvetve segített jézusi attribútumokkal (megváltói életáldozat, feltámadás) utólag elláthatóvá tenni a reprezentatív költő képzetét, középpontot adva a transzcendens ihletű útmutatói szerep egy-egy tulajdonságra szűkített alváltozatainak (vatesz, próféta, szent, vértanú), összhangban e szerepfelfogás egyéb szemléleti és stílusbeli vonzataival, az irodalom komoran magasztos funkciójának jellegzetes felfogásától az irodalomról értekező kritikai vagy irodalomtörténeti műfajok emelkedett retorikájáig. A költői szerep paraklétoszi mintája beilleszkedett a közösségi öngazolás védelmi alapformái közé; a lírai alany engesztelő közbenjárása Istennél lényegében hasonló vindicatio, mint az elbeszélés általi közösségi öngazolás a hőseposztól a irodalomtörténet-írásig. S a közösségi ügy védelme holtuk után is feladatuk marad a köztudatban transzcendens hatalommal felruházott nagy magyar költőknek, sőt költői szerepük lappangó szakrális ősmintáiról, köztük a paraklétoszról utólag bizonyosodhatunk meg igazán: ahogy a *Hymnus* alanya közbenjár Istennél a magyarságért, úgy fog Erdélyi János epigrammája az elhunyt Kölcsey szelleméhez fohászzkodni, hogy az járjon közbe hazája ügyében az emberek atyjánál, s úgy fohászzkodnak majd későbbi szónokok Petőfi szelleméhez, hogy járjon közbe a megcsonkított ország kiegészítéséért vagy a kisémmizett szegények felkarolásáért. A paraklétoszi megszólalás a magyar kultúra jellegzetes történelmi alapszólamainak egyike, melynek hosszan kitartott véghangzata mára elhalkulhatott, de nem enyészett el, s a *Hymnus*ban tisztán hallható.

„Őseinket felhozád”

Szimbolikus honfoglalások a *Hymnus* befogadó formuláiban

„Őseinket felhozád
Kárpát' szent bérczére,”
Kölcsey Ferenc, *Hymnus, a' Magyar nép' zivataros századaiból*
(Cseke. Január. 22d. 1823.)¹

„Budánk, Budánk! hazánk hajdanti kénye
A' míg istenként fénylél bércziden!”
Schedel Ferenc, *Hazámhoz a' vidékből*
(Bécsben, 1823. szeptember 22.)²

„A' földet pedig senki örökre el ne adja; mert enyim az a' föld:
mert ti én nálam jövevények és 'sellérek vagytok.”
(3Móz 25,23)³

Hajdani nyelvtanórák emlékfoslányai szerint az *őseinket* többes szám első személy, tárgyeset, birtokviszonya meg, úgy bifláztuk, több birtokos, több birtok. Egy régen zsigereinkbe ivódott, magunkra eszmélésünk óta meghatározó vers szavának további iskolás boncolgatását ezzel el is háríthatnánk. Hiszen, mondhatnánk, már ennyi is méltatlan a fenséges szöveghez, amelyet előbb ismertünk meg, mint a nyelvtan elemző fogalomkészletét, s hallatán sosem zavart a megfejtetlen többértelműség finom homálya, mely az elosztatás kísérletének mindmáig ellenáll. Vagy talán féltünk volna, s ezért nem akartuk, igazán meg se próbáltuk elosztatni? Pedig ha több birtok, azaz több ő, ott lappang a következő kérdés: egy-egy birtok tartozik-e minden egyes birtokoshoz, vagy az összes birtok, tehát vajon mindegyikünk egy-egy vér szerinti őseiből állt össze az *őseink* többes számmá, s így egyikünknek sem mindenki az őse közülük, vagy netán átvitt értelemben véve a szót mindegyikük szellemi őse mindegyikünknek? (A kettő között volna, de nem félúton, az őseket egyetlen nagy vérségi közösségnek felfogó értelmezés, miszerint lehetséges, hogy bármelyikük leszármazottjának ők mindannyian vér szerinti ősei voltak.) Még nem látszik, de a kérdés logikája sejteni engedi, hogy a választásnak, ha rákényszerülnék, nagy volna a tétje. A birtokos személyraggal ellátott szóról ugyanis azt tanultuk, hogy megnevezi a birtokot s rag által utal a birtokosra, esetünkben

az *őseinket* ragja által arra, hogy a *mi* őseinket, vagyis egy közösségre, amelybe a beszélő alany is beletartozik.

Aki egykor leírta, e közösség nevében szólalt meg, aki elolvassa vagy utánamondja, annak a nyelvtan elemi szabályát követve egy közösségbe kell léleekben, de legalábbis képzeletben behelyezkednie. Csakhogy az *őseinket* minden egyes jelentésében más és más összetételű *mi*re fog utalni, a közösségbe tartozás másféle kritériumával. Ettől függ majd, kik tekinthetik joggal magukat a többes szám első személybe foglalt közösség tagjainak, vagyis kiket illet meg a szöveg magukra vonatkoztatásának joga. Itt már zavarba ejtően ismerős a kérdés: azokat-e csupán, akiknek vér szerinti őse ott volt *őseink* között, (hasonlóképpen a közbülső értelmezés szerint: azokat és csakis azokat, akik az ősök nagy vérségi közösségének leszármazottjai), vagy mindazokat, akik átvitt értelemben őseiket tisztelik az így megnevezettek mindegyikében? S az utóbbiakat vajon eleve mindig jogosan, vagy az ő beletartozásuknak is lehet valami, nem vérségi, de nem kevésbé fontos, talán erkölcsi feltétele? Ha és amíg mást nem tudunk meg tehát a *mi* jelentéstartományáról, kiknek a birtokosi közösséget határolja körül, foglalja össze, sőt teremti meg a látszatra igénytelen birtokos személyrag szinte észrevétlen, de sorsdöntő utalása? S vajon ugyanúgy értette-e ezt, aki egykor leírta, mint akik azóta olvasták, s hányféleképpen fogják föl, akik ma éneklük?

„EX PRIMA OCCUPATIONE”

AZ ELSŐ (HON)FOGLALÁS BIRTOKOSI TUDATA ÉS ERKÖLCSI TERHE KÖLCSEY ESETÉBEN

„Őseinket felhozád / Kárpát szent bércére, / Általad nyert szép hazát / Bendegúznak vére.” Megkaristol a gondolat, hogy aki e sorokat 1823-ban leírta, a maga őseire akár betű szerint is érthette őket: meg volt győződve róla, s a mai kutatások szerint is minden bizonnyal jogosan,⁴ hogy az ő felmenői csakugyan ott voltak a honfoglalásnál. A reformkorban még feltétlen tekintélyként elfogadott Anonymus tanúsítja, hogy a Kölcse-nemzetség Ond vezértől ered;⁵ e származást örökítette meg a költő-utód Kölcsey című eposztörredékében. „Őseim [...] / Kölcsey nemzetség, Ete hű maradéka, kit egykor / Don hullámi körül, a Hét magyar egyike, hős Ond, / Lángölelés zálogja gyanánt neje karjairól vön.” Bár egy kortársi emlékezés szerint azt mondta családjának, hogy ebben a művében „nemzetsége' régi embereinek egy catastropháját szándékozik megénekelni”,⁶ a témául választott tragikus esemény nem boríthatta volna árnyékba, amit a költő

¹ KÖLCSEY 2001, 103.

² Schedel' elegyes versei. 1821-től fogva, MTA Kézirattár. M. Irod. Régi és újabb írók. 8-rét. 6. szám. 8–9. lap.

³ KÁROLI 1770. (Itt azért ebből idézem, mert Kölcsey a Károli-Bibliának feltehetőleg egy 18. századi kiadását használta.)

⁴ CSORBA–NYAKAS 1993, 7, 85–86, 95.

⁵ ANONYMUS 1977, 84.

⁶ Pap Endre Szalay Lászlónak, 1839. július 7. = FRIED 1979, 30.

példázni készült vele: a tervezett eposz elején felvillantott „kard s ősi dicsőség” fényes örökségét. Önéletrajzi levelében is említette, hogy nemzetségük „már emberemlékezetétől fogva Szatmár megyében törzsökösnek tartott”, levéltárunkban „vagynak levelek fel a 13-dik századig”, sőt javaikat „ex prima occupatione et divisione”, az első foglalás és felosztás jussán bírták.⁷ Fontos történelmi körülményként tartotta számon, nyilván személyes okból is, hogy a honfoglalók a közös vezérrel osztozkodva, de nem tőle kapták birtokaikat. „E vezértől azonban adományt [...] nem vehettek; mert az maga sem bírt még tartományt; de alku szerént köték ki magoknak, hogy a földön, melyet majd elfoglalnak, közösen lesznek osztozandók. [...] Meghódítottat az ország, s miután a státus szükségére megkívántató javak kiszakasztattak, a többi részeken a nép 130 nemzetségei megosztóznak, az Árpád, mint fejedelmi nemzetség is a magáét kinyervén.”⁸ Vagyis Árpád nemzetsége ugyanúgy ex prima divisione kapta földjét, mint az övé.

Kölcsey tehát úgy tudta, senki emberfiának nem lehetett több vagy régibb jogcíme itteni birtokára, mint az ő családjának. Bár úgy emlékezett, az iskolában tanult római és görög történetek nyomán vettett belé „a patriotizmus magva”, amely „legelőbb a nyelv iránti szerelemben kezdett fakadni”,⁹ ősi származásának tudata szerint erősen rányomta bélyegét fejlődő hazaszeretetére. „Ez a nemzetségi régiség el nem korcsosult ivadékból arisztokráciai büszkeséget is ugyan, de szeretetet is táplál a hon, a nemzet és nemzetiség iránt. A költőben az arisztokráciai büszkeség talán nincs, de nemzeti büszkeség (mely szabadság és constitutiókból folyó önérzésből jön) igen sok; s ez a hon és nemzet iránti szeretettel egybe igen természetesen olvad.”¹⁰ Hogy lélektanilag miért s miként olvadnak össze, arra rávilágít ugyanebben az évben (1833) megjelent *Magyar* című kisesszéjének hasonló hangvételű nyitánya: „A föld, melyen sátorát felütötte a magyar, őseinek vérével szerzett föld vala. / Kedves tehát; mert drágán vásároltatott.”¹¹ Itt az egyes szám harmadik személyt magát is jelenti, s lélektani általánosítása személyes élményből ered: az első sátorverők leszármazottjaként azért is szerette annyira hazáját, mert ősei vérükkel fizettek érte.

Öshonos családfájából mégsem következik, hogy a költőnek első próbálgatásaitól könnyen ment volna a magyarság nevében megszólalnia; sőt, mintha a magánemberként örökül kapott és büszkén vállalt történelmi azonossággal (paradox, de nagyon is érthető módon) előbb fokról-fokra kellett volna költőként azonosulnia, mintegy birtokba vennie birtokát, elsajátítania a sajátját, hogy eljuthasson a *Hymnusig*. Versei közül, mint kimutatták, ebben az egyben fordulnak elő, vagy legalábbis először ebben, „nemzeti

⁷ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. március 20. = KÖLCSEY 1960, III., 504–505.

⁸ KÖLCSEY Ferenc, *A kir. fiskus örökösödése ügyében*. (Pozsony, 1834. július 26.) = KÖLCSEY 1960, II., 126. Vö. TAXNER-TÓTH 1992, 17–18.

⁹ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. április 12. = KÖLCSEY 1960, III., 537.

¹⁰ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. március 20. = KÖLCSEY 1960, III., 505.

¹¹ KÖLCSEY Ferenc, *Magyar* = KÖLCSEY 1960, I., 1275.

többszámok” („Őseinket”, „Értünk”, „Zászlónk”, „bűneink”, „hadunk”, „Árvánk”), míg másutt a megszólaló egyedül áll, szemben a többiekkel.¹² (Lényegében elfogadjuk ezt, noha egy kis mikrofilológiai annyiban pontosítandó, hogy már az 1811-ben írt *Andalgásokban* felbukkant nála a „vérző honunk”, a „hangjainkat” és „lángjainkat”, s a közösség nevében fohászkozó „Kérjük”). Vér szerinti őseinek közösségével költőként csak hosszas vívódás árán tudott eggyé válni, s a versbeli azonosulás folyamatát nem pusztán a romantikus költői különállás hátráltatta. Magánlevélben korán (1813) megvallotta: ha lelke választhatott volna, mielőtt „ide plántáltatott”, bizonyosan máshová születik, bár utólag királyokéval sem cserélné el a neki elrendelt sorsot¹³. Életművének egy kiváló ismerője szerint a költő belső útja a *Rákos nimfájához* után a *Rákóczi hajh*-on át vezet a *Hymnusig*, a középső még „elkülönültségből” eredően utópikus, s ahhoz, hogy „ez felengedjen, s teljes érzelmi azonosulás következék be a történelmi magyarsággal [...] Kölcsey válságkorszaka egy egész rétegének kell újra mozgásba jönnie, megelevenednie minden tanulságával”.¹⁴ Valószínű, hogy mindez inkább a költő megszólalás módjára igaz, mintsem a belső azonosulás átmeneti hiányát jelezné; a *Rákóczi hajh* (1817) egy sorát maga a költő annak példaként idézi később (1833), hogy magyarságához a közösséget ostromozva is ragaszkodott. „Hazámat, nemzetemet mindég lángolva szerettem; magyar lenni büszkeségem volt, s lesz örökre. Még akkor is, midőn e nemzet ellen kínosan panaszkodom. Emlékezzél: Oltárunk áll és nem füstölög stb. S hol a hőskorban az emlékek nemlétét, s nem tisztelését, a nemzet szemére hányom.”¹⁵ Az elődök szigorú megítélése valamennyire eltávolítja ugyan közössége múltjától, legalábbis a feltétlen és kritikátlan elfogadáshoz képest, de a meghasonlások árán kiküzdött hűség csak annál értékesebb.

Bármennyire ott érezhette saját őseit a honfoglalók között, sokat kellett gyötörödnie, amíg le tudta írni, hogy „Őseinket felhozád / Kárpát szent bécére”, s az okmányok igazolta sorsközösség tudatos újraválasztásával sajátjaként tudott vállalni a múltból jót s rosszat egyaránt, a számvetés felelősségével együtt: „Hajh, de bűneink miatt / Gyúlt harag kebledben”. S ezzel még mindig nem zárult le sem az azonosulás, sem a számvetés belső drámája; folytatódnak például a *Mohács* című esszé (1826) tépelődésében, mely végül a haza odaadó szolgálatára ösztökél, de előbb a magyar múlt szükségességét fájlatja más nemzetek grandiózus örökségéhez képest, sőt ebben az összefüggésben a honfoglalás is óhatatlanul kiábrándítóbb megvilágításba kerül, mint amikor Isten nagyságát volt hivatva dicsérni a *Hymnusban*. „És az a honi régiség! Parányi fészkek a sziklabércen, apró harcok a sík mezőn, változékony apák, emléktelen kor, szalmafedelű városok

¹² LUKÁCSY Sándor, *Kölcsey Mohácsa* = CSORBA 1988, 59; LUKÁCSY 1990, 928.

¹³ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1813. november 14. = KÖLCSEY 1960, III., 117.

¹⁴ SZAUDER 1975, 217.

¹⁵ Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. március 20. = KÖLCSEY 1960, III., 515.

[...] s mindezekhez a szalmaváros oly jól illett, mint bőrrel fedett sátor a tehéncsordák mellé, miket párducos Árpád és üstökös leventéi e téjjel és mézzel folyó szent földre szerencsésen hajtottanak.”¹⁶ De ugyanez évben jelent meg a *Nemzeti hagyományok*, mely a hazai múlt emlékhelyeinek vétkes elhanyagolásával vádolja kortársait, s vissza-utasítja a feltételezést, miszerint a honfoglaló magyarok költőietlen vagy könnyűvérű népség lettek volna. „Eleinkről van szó, kik erős ifjúságban régibb lakjaikból e földre vándorlattanak, s így [...] a virágzó hőskornak vagy kezdői vagy folytatói valának [...]”¹⁷ Minden jel arra mutat, hogy az őshonos Kölcseynek újra meg újra meg kellett küzdenie történelmi azonosságáért.

„ŐSEINKET”, „BENDEGÚZNAK VÉRE”, „ÁRPÁD HŐS MAGZATJAI”

GYEREEKORI VERSTANULÁS MINT GYANÚTLANUL ÁTÉRTELMEZŐ BEFOGADÁSI RÍTUS

Mindebből azonban nem dönthetjük el, hogy *Hymnus*át írván a (*mi*) őseink és a (*mi*) bűneink *mi*-jébe vajon csak azokat értette bele, akik hozzá hasonlóan ősi családfával büszkélkedhettek, vagy később meghonosodott családok gyermekeit is. Hiába tapasztalom naponta a költői szándék nyomozásának elméleti és gyakorlati buktatóit, hiába tárgyalta kristálytisztán Wittgenstein a szándékhoz igazodásra felszólító tanács („Du musst es so sehen, so ist es gemeint”) szemléleti problémáit,¹⁸ s hiába győzött meg a századközep amerikai Új Kritikája arról, hogy a költő szándéka akkor sem okvetlenül mérvadó egy mű értelmezésekor, ha netán egy önvallomás zárványa megőrizte számunkra: mit nem adnék érte, ha a *Hymnus*ról is fennmaradt volna szerzőjének olyasféle jegyzete, mint az ugyanabban az évben költött *Vanitatum Vanitas*ról! Noha a vers mai értelmezéseit valóban nem határozhatná meg, azért alkotáslélektani vagy mentálitástörténeti átvilágításához és utólagos jelentésváltozásainak nyomozásához egyaránt hasznát vehetnénk. Csakhogy szerzői kommentár nem maradt fenn róla, a költemény szövegében pedig bonyolult áttételek kifürkészhetetlen labirintusán kellene visszalábolnunk az egykori szándékhoz. Versbéli állításnak mindig eleve más az alanya és feltételesebb a létezési módja, mint versen kívülinek. Itt ráadásul már az alcím szerepversre figyelmeztet, melyben azért sem beszélhet közvetlenül maga a költő, mert a magyar nép zivataros századainak költői-prédikatori helyzetébe képzelte vissza magát. Címe szerint e költemény himnusz akart lenni, azaz egy valaha nagyrészt liturgikus funkciójú műfaj önálló esztétikai célra átlényegített, de kultikus létközegéből teljesen ki nem szakadt irodalmi változata, amelyben a kifejezett érzelmet motiváló egyéni életkörü-

¹⁶ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 1960, I., 1220–1221.

¹⁷ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1960, 511.

¹⁸ WITTEGENSTEIN 1953, 202.

mények lényegtelené válnak Isten dicsőítésének közösségi aktusához képest. Erkel megzenésítésében a költemény szövegéből nemzeti himnusz lett, régóta ekként használjuk, s mára mintha egymást követő generációik számtalan egyede szólalna meg benne, kórusukkal elnyelve a reformkori költő hangját.

Ha a vers logikájából próbálunk visszakövetkeztetni a költőre, nem kevésbé bizonytalan műveletre vállalkozunk, mintha a fordítottját kísérelnénk meg; a *Hymnus* és költője esetében ilymódon kétféle, egymással szinte ellentétes magatartást tételeznénk azonosnak. A költőről ugyanis tudjuk, hogy milyen szeretettel buzdította egy-egy később meghonosodott családból jött pályakezdő író társát, s nincs nyoma annak, hogy bármikor ki akarta volna tagadni őket a magyarságból. Ha viszont szigorúan a vers logikájára szorítkozunk, akkor az „Isten, áldd meg a Magyar” tárgya, „e nép”, a magyarság nemigen jelölhet másokat, mint az „őseink” többes szám első személyű birtokosait, vagyis a „mi” itt azokat foglalja magában, akiknek felmenői a honfoglalók közt jöttek át Kárpát bércein, „Bendegúznak vére” (értsd: rokonsága, ivadéka) és „Árpád hős magzatjai” közé tartoztak. A versmondatok alanyainak grammatikai rendje ellentmond annak az értelmezésnek, mely szerint Kölcsey itt úgy akarná megszabadítani a magyarságot a „kollektív büntudattól”, hogy azt bizonyítja: a bünt nem az a közösség követte el, amelyik megbűnhődött érte, s hogy a vers ezért kétféle nemzetfogalmat különböztetne meg, nyelvtanilag is elválasztva a keretversszakok egyes szám harmadik személyű magyar *népét*, amely múlt és a jövőendő letéteményese, a történelmi szemle többes szám első személyű nemesi *nemzetétől* („Bendegúznak vére”, „Árpád hős magzatjai”), mely csupán a múlté.¹⁹ Elemi szinten sem igaz, hogy a történelmi szemle például éppen a „Bendegúznak vére” vagy az „Árpád hős magzatjai” többes szám első személyűek volnának, holott az „őseink” közvetlenül rájuk vonatkozik. A versben mindvégig egyetlen történelmi közösségről van szó, s az erre utaló alanyok ilyen nyelvtani változtatása a reformkori hazafias költészet szívesen használt retorikai eszköze, melyet kisebb költők is megtanultak, lásd például a fiatal Schedel *MDCCCXXIII* című versében „a magyar”, illetve „Budánk” alakokat. Alkotáslélektani magyarázat is kínálkozik a vers népet is felölelő, mégis a nemesi nemzet mintájára elképzelt törzsökös közösségfogalmára: a költő saját őshonosságának öntudatlan gondolati beidegződésére vall, hogy szándéka szerint valószínűleg törzsökös magyarság nevében írta *Hymnus*át. Ami, ha így volt is, nem akadályozhatta meg, hogy a versben akár betű szerintinek szánt jelenítés ne váljék azonnal vagy előbb-utóbb metaforikussá, s vele a vér szerinti genealógia szimbolikussá. Ha a nem törzsökös olvasó bele akarta képzelni magát a vers kínálta többes szám első személybe, akkor ehhez az „őseinket” szó jelentését föltehetően át kellett értelmeznie testi származásból lelkivé; eközben persze az ilyen olvasó a magyarság

¹⁹ KULIN Ferenc, *Kölcsey személyiségének fejlődése – lírája tükrében 1808–1823* = KULIN 1986, 98.

egykori bűneinek felelősségét is magára vállalta. (Amennyire egyáltalán tudatosan, annyira alighanem szívesen; nem hiszem ugyanis, hogy „Személyiség-lélektani szempontból [...] szükség szerű, hogy az azonosulás tárgyául választott közösség büntelen legyen”, s hogy akár a nemzetével azonosulni vágyó Kölcsey számára a *Hymnus*ban ezért lett volna oly fontos a büntelenség bizonyítása.²⁰)

Nagy verse megírásakor Kölcsey beszédhelyzetének lélektana mindenestre egészen más lehetett, mint a magunkfajta kései olvasóé, aki a gyerekkorában megtanult szöveg hallatán felnőttként már tudja, ha nem éreztetik is vele, hogy ősei, hát bizony, nem voltak ott a honfoglalók között. Az ilyen olvasó tudatfejlődésében e szöveg korai, szinte öneszmélés előtti elsajátítása a szimbolikus azonosulás áhítatos pillanata volt, az elolvasásban, meghallgatásban és utánamondásban tudatformáló aktus zajlott le, befogadattási rítus: a többes szám első személybe behelyezkedve, azt magunkra értve, őseinkre vonatkoztatva, s ezáltal egy szimbolikus genealógiában részesedve mintegy beléphetünk, ki-ki vérmérséklete szerint (én elfogódottan), az őshonosság szentélyébe. Mivel nagyrészt még öneszmélésünk előtt történt a dolog, hasonlót élhetett át az is, akinek e befogadattásra származása miatt nem volt annyira szüksége, például Illyés Gyula, aki hatéves korában betéve tudta s nagy odaadással énekelte a még fel nem fogott szöveget. („Tudtam, mielőtt értettem, akár a gyónási imádságot, akár a kisorsoló gyermekverseket. Mielőtt erős hevéből egy szikrányt átadott volna, én bizalommal előre szívem minden hevét beleöntöttem. Valahányszor első betűjét kimondtam, villanyos ütést éreztem, tekintetemet rögtön a mennyezetre emeltem, úgy énekeltem, dagadó nyakkal. Ez nem vált hasznára, hisz akármilyen szöveget épp így énekeltem volna.”²¹) Hogy a szöveg megtanulásának különféle funkciói lehettek, az csak egy későbbi tudatállapotból visszatekintve tárul föl, sőt az eltéréseket részben alighanem utólag konstruáljuk. Akkor a szöveg inkább eltüntette a különbségeket, s összeforrasztotta megtanulóit. „Őseinket felhozád”, ismételtük szavait, vagyis a *mi* őseinket, tehát nyilván mindegyikünkéit. Nehéz volna túlbecsülni annak jelentőségét, hogy e kivételes szerepű verset meg kellett tanulni, s bármikor könyv nélkül tudni: belülről került, részünkké, mondhatni vé-rünkké vált, közös eredetet sugallva, az egy történeti közösségbe tartozás sorsdöntő varázsigéiként. S aztán ezt a korai alapszertartást erősítette meg a *Hymnusszal* mint nemzeti himnusszal való gyerekkori találkozások minden kisebb-nagyobb rítusa: iskolai ünnepélyeken ünneplőbe öltözve, közösségben meghallgatni, vagy a stadionban, válogatott meccsek előtt, szívdobogva egyszerre felállni a tengernyi felnőttel, a hatalmas kelő hullám részeként, s érdeklődve hallgatni velük a vendégcsapat furcsa himnuszát, majd otthonosan azt a jólismerttet, (utána többnyire pillanatnyi csönd, mielőtt felmorajlik a „hajrá magyarok!”), vagy a filmhíradó közben lélegzetvisszafojtva várni

²⁰ KULIN 1986, 97.

²¹ ILLYÉS é. n., II., 333.

olimpiai bajnokunk elérékenyülését a dobogón, miközben (a riporter szavával) „felkúszik” a zászló, és a sötét termet betölti a magasztos dallam, amelynek szerzőjéről, boldog tudatlanság, még nem olvastuk, hogy ősei szintén nem lehettek ott. Kölcsey aligha sejtette, amikor 1823-ban letisztázott kéziratát évekre félretette, hogy verse leendő funkciójára nézve nemcsak (mint mondani szokás) a nemzet imáját alkotta meg, hanem közvetve egy leendő avatási liturgia szövegét is, s mindannyian az ő *Hymnusának* fogadott gyermekei leszünk.

„AZÉRT KEVÉLY Ő, HOGY MAGYAROK' FIJA”

TOLDY FERENC, AVAGY SZIMBOLIKUS HONFOGLALÁS A *HYMNUS* NYOMDOKAIN

Amint a gyerekkor és naiv bizalma elmúlik, a *Hymnus* kínálta *mi* azonosuló elfogadásának lélektani problémái közül az erkölcsi illetékesség kérdése erősödik föl, különösen az öngyöttrésre hajlamos lelkekben, sőt öntudatlanul az erre kevésbé fogékonyak is küszködnek vele. Ha ugyanis Kölcsey nemzetsége az első foglalás jussán örökölte birtokát, s önéletrajzi levele szerint őshonosságának és ősbirtokosságának érzete táplálta hazaszeretetét, akkor miből táplálkozzon a jövevényé, aki későn érkezett és nem birtokol, s egyáltalán: ő mivel igazolja (maga, vagy ha kell, mások előtt) idetartozása érzelmi szálainak, belső kötődésének (mennyre hivatlan e szó itt:) jogosságát? A kérdés nem mindig öltött testet, de kísértő szelleme nemzedékeken át fel-felrémlett, s már a *Hymnus* megírása idején nehéz volt szabadulni tőle. Schedel Ferenc, aki nem számított emberemlékezet óta „törzsökösnek”, mint Kölcsey nemzetsége Szatmárban, s legfőljebb álnevet keresett bevallottan törzsökösét szerzői énje számára,²² 1825 elején *MDCCCXXIII* című ódájában (főként annak első változataiban) alighanem némi öntudatlan irigységgel helyezkedik bele a magyar nemes szerepébe, annak önérzetes hazaszeretetét ugyanis ősei honszerző és honvédő áldozatának emléke táplálja. „Van mért szeresse a' magyar a' hazát: / Minden nyomon, bátor hová néz, / Ősei, hősei ott nyugosznak. // Nincs egygy arasznyi föld hona' térein / Mellyen magyar vér nem folya ekkorig [...] / Azért hazája kedvese, mindene; / Azért kevély ő, hogy magyar és nemes; [...]” Lélektanilag árulkodó megfogalmazás: a törzsökös magyarnak, ősei véráldozata jussán, van miért szeretnie hazáját, azaz van oka és jogalapja rá; de akkor hogyan és mivel pótolja ezt, aki Franz Karl Joseph Schedelként látta meg a napvilágot?

A *MDCCCXXIII* szövegének fokozatos kialakítása és önkomentárjai magukban is sokat fölfednek e lélektani probléma szövevényeiből, s még többet látni engednek, ha a *Hymnus* mellé téve olvassuk őket. (Bár a vers élményadó éve egyúttal a *Hymnus* megírásának esztendeje, s a fiatal szerző példaképként tisztelte Kölcseyt, nincs rá adat, sőt

²² Toldy Ferenc Bajza Józsefnek, 1826. március 25. = BAJZA–TOLDY 1969, 297.

kizárható, hogy az MDCCCXXIII írásakor, 1825 elején ismerte volna a *Hymnust*, s noha publikálásakor, 1831-ben már bizonyíthatóan évek óta ismerte, közvetlen hatásnak még az utolsó kisebb javításokon sincs nyoma.) Esztétikai szempontból talán nem volna sok értelme összevetni a nagy tehetség kiforrott remekművét a hamvába holt költőjelölt zsenéjével, melyről okkal írták, hogy a korabeli (Virág Benedektől tanult) deákos ódaköltészet hangját próbálgatja és leginkább a stílusutánzó készség sikere jóvoltából emelkedik ki az ifjú poéta terméséből;²³ de történelmi szemléik, egyes motívumaik és nyelvtani sajátosságaik érintkezési pontjai a két szerző eltérő származását ismerve mentalitástörténeti tanulságokkal szolgálnak. Ami a többes szám első személy használatát illeti, a magyarság nevében való megszólalás eszközét, a MDCCCXXIII-ban csak a „Budánk” merészkedik idáig, ez azonban egymagában is jelentőségeltjes lelet, mert bizonyítható, hogy e névvel Toldy a történelmi városnak nem csupán jelenére akar utalni, hanem múltjára is. A Bajzának levélben elküldött változat sajátkezű széljegyzetéből²⁴ egyértelműen kiderül, hogy míg Tokajt a Rákóczi-szabadságharc, Budát főként a törökellenes küzdelmek szimbólumának szánta, ugyanis a megfelelő sor mellé odaírta: „Török stb.”. Jóllehet e vers olvasói ma már nem okvetlenül így értelmeznék a szöveget, s ha ismernék sem kellene mérvadóknak tekinteniük a költő szándékát, lélektani adatként számunkra itt mégis nélkülözhetetlen, sőt perdöntő bizonyíték ez a magyarázó kommentár, hiszen a „Budánk” ilyen önértelmezése (s hozzá az a beszédes tény, hogy éppen és csakis ezt a versét fogja majd Budai álnéven publikálni²⁵) akaratlanul is jelzi a nemzeti múlttal való azonosulását, vagy legalábbis a történelmi azonosulás költészeti nyelvhasználatának és szimbolikájának tudatos átvételét, beleértve a nem többes szám első személyben íródott versrészeket hazafias motívumkészletét. (Pár hónappal korábban egyszer már fontolgatott olyasmit, amiből az identitás szülőhelyre utaló meghatározásának szándékára következtethetünk, szintén kapcsolatban a hazafias áldozat vágyával; lírai antológián dolgozott, Bajzának újságolva, hogy címlapjára mit képzel: „Több hazafiak közös munkálkodásaik által; kiadta Pesthegyi (ez annyit tesz mint Budai) Károly (középső keresztnevem).”²⁶) Ugyanakkor szembeötlő, hogy ahol e szöveg nyíltan említi a magyarság dicső történelmi tetteit, ott a versbeli alanyról harmadik személyben esik szó, s nem bukkan még föl, mint szerzőnk későbbi (már Toldyként írott) értekezéseiben fog a középkori magyarok vagy éppen Attila hunjainak emlegetésekor, a vérségi metaforával azonosító „őseink”, „eleink” vagy „apáink”.²⁷ Az MDCCCXXIII Bajzának küldött szövege sokatmondóan tér el a később publikált változattól: mindkettőben egyes szám

²³ OLVÁNYI Ambrus, *Toldy Ferenc világnézete, társadalmi-politikai állásfoglalása és ennek összefüggése irodalmi elveivel 1848-ig* = OLVÁNYI 1994, 19.

²⁴ Toldy Ferenc Bajza Józsefhez, 1825. február 9. = BAJZA–TOLDY 1969, 190.

²⁵ Aurora. Hazai Almanach 10. (1831), 225–226.

²⁶ Toldy Ferenc Bajza Józsefhez, 1824. november 22. = BAJZA–TOLDY 1969, 179.

²⁷ Vö. TOLDY Ferenc, *A magyar irodalomnak befolyásáról a nemzet életére, a legrégibb időkől fogva* = TOLDY 1878, 115, 126.

harmadik személyben jelenik meg „a magyar”, akinek hazaszeretetét az fűti, hogy bárhová tekint, ősei sírját s az ő hős vérükkel öntözött földet látja, de a végső változatban „haza-hív szerelme” „nem hiu mámor”, s „Azért kevély ő, hogy magyarok’ fija”, a korábbi szerint viszont honszerelme „nem hiu gög”, ő maga meg azért kevély, mert „magyar és nemes”. Az utóbbi kifejezés ebben a változatban szorosán összefügg a vers címével (itt még: MDCCCXXIII *esztendőben*), melynek magyarázatául Schedel előre bocsátja: „(pprie esztendőre de ezt nem lehet így censúra alá adni.) (emlékezz a barsi, nógrádi, szatmári stb. történetekre a katona-újonczok miatt)”.²⁸ Barátja persze jól tudta, mire céloz: az I. Ferenc elrendelte újonccéltetés és felemelt hadiadó teljesítését 1822 őszétől a vármegyei közgyűlések egymás után megtagadták, s ellenállásukat csak 1823 végére sikerült erőszakos módon megtörni. Vagyis itt a költő, aki ekkor még szerzőként sem vette föl a nemesi csengésű Toldy nevet, egy kifejezetten nemesi történelmi múlttal és a megyei ellenállás egy újabb nemesi hőskorszakával azonosul. A magyar nemes szerepébe képelve magát birtokba veszi hazája múltját: verse általi szimbolikus honfoglalással.

Nemcsak egy reformkori barátság lélektanára, hanem a szimbolikus honfoglalás korabeli fogadatasára is jellemző, hogy Bajza ebben láthatólag nem talált kivételt. Pedig furcsállhatta volna, hogy barátja itt egyszerűen mintha kilépne magából, s az ő társadalmi nézőpontjába és politikai érzésvilágába helyezkednék bele. Találó megfigyelés, hogy kettejük közül a középnemességbe tartozó Bajza kísérté szenedélyes figyelemmel az 1820-as évek politikai fordulatait, ő érezte sajátjának a nemzeti jogok védelmében folytatott vármegyei és országgyűlési küzdelmeket, ellenben a hazai német polgárság katolikus rétegéből származó barátját gyermekkorától tiszteletre és hűségre nevelték a Habsburg-ház iránt, apjától II. József, anyjától Mária Terézia érdemeit hallhatta magasztalni, s e rétegtől ugyanúgy idegen volt a rebellis-kurucos szellem, mint az ősi dicsőség nemesi kultusza.²⁹ (Toldy későbbi beszédeiből hosszan idézhetnénk a Habsburg-dinasztia uralkodóinak dicséretét, s még az MDCCCXXIII hazafias pátozával elítélt alkotmányértő I. Ferencre is úgy emlékszik majd 1847-ben, hogy „a legjobb király [...] ki, valahányszor ön szíve sugallatát háborítatlanul követhet, csak nemesen, csak királyilag cselekedett”.³⁰) E hirtelen szerepcserét Bajza nyilván észrevette, de nem tette szóvá, s legföljebb feltűnően mérsékelt lelkesedése mögött lappang valami feszélyezett zavar. Annyi bizonyos, hogy a vers különösebben nem tetszett neki; fanyalogva kommentálta, és némileg kelletlenül veregette meg érte barátja vállát. A küldött darabok mindegyikében örömmel észleli a fejlődést, de a hazafias érzelmektől fűtött poéta számára elég kiábrándító dicséretnek tűnhetett, hogy költeményei nyelvét barátja végre nem találja *magyartalannak* („Férjfiásabb s valódiibb kezdesz lenni expressióidban,

²⁸ Toldy Ferenc Bajza Józsefnek, 1825. február 9. = BAJZA–TOLDY 1969, 190.

²⁹ OLVÁNYI 1994, 17–19.

³⁰ TOLDY Ferenc, *Emlékbeszéd a nádor felett* = TOLDY 1888, I., 190.

tárgyaiban; inkább világos, a helyt hogy gondolatidat érthetlennül elburkolnád magyarul szókötésekkel s olykor egyes szavakkal is, mint elébb gyakorta tevél”), s hogy ódája is „csupán ezen most mondott tekintetben” vonta magára Bajza figyelmét, „mert különben nem új, s több poezis nincs benne mint a mennyire kényszeríti az író a metrum hogy míve próza ne legyen”. Ezután sovány vigasz lehetett, hogy ez a vers „mind emellett is nem elvetni való; sok kiadandó darabjaid közt egykor igen jól el fog vegyülni s kedves különféleséget adni; s hiszem hogy olvasóidnak egyike sem fog olly hálátlan lenni hogy ezt szeretni fogná kihagyni.” S mintha e szűkmarkúan adott elismerésből is visszavenne, amikor végül a (Schedelnél egyébként ritka) ellenzéki gesztus merészségéről is hűvösen nyilatkozik. „Nem látom miért ne engedné a Censor sajtó alá, hanemha azért hogy címje 1823-d. év, a mi az olvasót az akkor történetekre könnyen vezetheti.”³¹

Mindez lehűthette a költő-jelöltet, akinek saját tehetségébe vetett bizalma már úgyszólván kezdett megrendülni, ám a kommentár nem vonta kétségbe a történelmi magyarsággal való azonosulása jogosságát, sőt a Schedel többi verse közt majd kedves különféleséget adó vers említésével Bajza talán hallgatólagosan elfogadta az addigiakhoz képest új szerepválasztást is. Bajza egész reagálása összetett, s érezhető idegenkedése talán nem csak esztétikai okra vezethető vissza, de az távol áll tőle, hogy kétségbe vonja a szimbolikus múltfogalás illetékességét, mondván vagy akár csak sugallván, hogy barátja olyasmihhez nyúl, ami nem az övé. Még kevésbé jut eszébe neki vagy bármely kortársának úgy fogalmazni, hogy (egy későbbi szerző kedvelt fordulataival élve) őket forgatja ki a múltukból vagy tőlük veszi el történelmüket. S bár Toldy nemegyszer megrója a magyar nemességet vagy éppen az arisztokráciát, amiért az nem tanúsít elég buzgóságot hazája iránt, hiába keresnénk olyasféle metsző iróniájú visszavágást, bármennyire logikus volna, mint amelyet majd bámulatos történelmi stílusérzékkel Weöres Sándor sugall képzeletbeli költőnőjének, válaszul Toldy elképzelt szemrehányására: „Tisztelt Öcsém Uram, felrója nékem, / Hogy versimben nincs honleányi tűz, / [...] Ja wohl, Herr Schedel, / Ich bin seit tausend Jahren schon Ungarin, / Darum bin ich nicht mehr so patriotisch, / Wie Sie, Herr Schedel. Magyar századok / Kohójában forrott s ájult a vérem, / Hazámat mint természetes leget / Szívom, nem érzem, s róla hallgatók. / De honfiú buzgalmát tisztetem, / Antúl inkább, mert új és feltörő [...]”³² Kortársai közt akadtak, akik kétszínűnek tartották, Vörösmarty egyszer a szemébe is vágta, hogy köpönyegforgató,³³ s 1843-ban egy titkosrendőri jelentés szerint a pozsonyi országgyűlés ellenzéke a cenzori megbízatás elvállalása miatt renegátot látott benne, visszamenőleg kétségbe vonva hazafias érzelmeinek őszinteségét („der viele Jahre hindurch in der

³¹ Bajza József Toldy Ferencnek, 1825. február 25. = BAJZA–TOLDY 1969, 196–197.

³² WEÖRES 1972a, 113–114, 274–278.

³³ Vörösmarty Mihály Toldy Ferencnek, 1827. április [30]. = VÖRÖSMARTY 1965, I., 171; Eötvös József Szalay Lászlóhoz, 1851. december 31. = EÖTVÖS–SZALAY 1967, 177; LAUKA 1879, 38–41.

Belletristik den Patrioten spielte”)³⁴, nincs azonban tudomásunk olyan esetről, amikor neofita és ezért illetéktelen magyarkodással vádolták volna.

Az 1820-as években jól megfigyelhető, milyen őszinte örömmel és önzetlen segítőkészséggel támogatja az akkori irodalom színe-virága, Kazinczy, Kisfaludy Károly, Kölcsey a német eredetű postatiszt fiának magyar szerzővé válását, annak minden nyelvi és rituális megnyilvánulásával, a magyar írói név fölvetelétől a történelmi múlt szimbolikus birtokbavételéig. Magyar név használatára régóta és egybehangzón bátorították, Bajza az egyivásúak közvetlenségével („Örvendek, hogy rá állottál magadnak nevet választani végtére. Mily rég mondtam én ezt?”³⁵), Kazinczy atyai barát módjára: „Vedd szíves köszönetemet, édes barátom, hogy mali ominis nevedet elváltoztatád. Régen óhajtottam azt, ’s tudod, nem szükség mondanom, miért. Kérlek, maradj-meg mellette, ’s nem csak könyveidben, hanem az életben is.”³⁶ Kazinczyval levélben ekkor már tegeztek egymást, holott a mester nem fogadta el Kölcsey erre tett kísérletét;³⁷ s amikor a fiatal írók (Vörösmarty, Bajza, Bártfay, Helmeccy, Stettner) 1830 első napján szertartásosan összetegeződtek, Bajzával üzentek a külföldön utazgató Toldynak, hogy csatlakozzon hozzájuk, s aláírásukkal adtak nyomatékot a közös óhajnak.³⁸ Ugyanígy megerősítő visszajelzésekkel fogadták, hogy az ifjú Schedel magától értetődő természetességgel vette át a történelmi magyarságtudat általuk használt nyelvi kifejezőeszközeit: a többes szám első személyű alanyt és birtokosi ragozását, az elődökre utaló genealógiai metaforákat, a hazafias érzület szakrális jelzőkészsétét. Mintha egy meghívás elfogadásának örültek volna, s mintha számítottak volna rá, hogy az olyan formulák, mint „Őseinket felhozád / Kárpát szent bécérére,” otthont adó nyelvi teret kínálnak, melybe a többes szám első személyt magukra értő olvasói (íróként is) be fognak költözni, s nem csak a Kölcseyhez vagy a Kisfaludyakhoz hasonlóak, akik a hét vezérig vezették föl családfájukat, hanem a későbbi jövevények leszármazottai is, köztük Schedellel, aki már ekkor sem érezte kevésbé magyarnak magát, mint amikor majd a magyarság képviselőtében írt irodalomtörténeti munkáiban immár teljes feyverzetben felvonultatja az új tudományos nagyelbeszélés nemzeti retorikáját.

Bajza láthatólag természetesnek érezte, s rokonszenvező válaszaival vagy lappangó problémák szóra sem méltatásával kezdettől mintegy igazolta barátja magyar öntudatának olyan megnyilvánulásait, mint amikor 1823 őszén Bécsből (anyja, Jozefin Thalherr egykori városából, ahol az ő anyanyelvét beszéltek) mint idegen közegekből kívánczolt

³⁴ TÓTH A. 1956, 249.

³⁵ Bajza József Toldy Ferencnek, 1826. június 5. = BAJZA–TOLDY 1969, 313.

³⁶ Kazinczy Ferenc Toldy Ferencnek, 1826. május 23. = KAZINCZY 1890–1911, XX., 25.

³⁷ Vö. Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferencnek, 1813. június 25. = KAZINCZY 1890–1911, X., 431. Vö. jelen kötet „Szánd meg, Isten, a magyart”. A Hymnus paraklétoszi hagyománya című tanulmányának 51–52. jegyzeteivel és a hozzá tartozó idézetekkel.

³⁸ Bajza József Toldy Ferencnek, 1830. január 12. = BAJZA–TOLDY 1969, 485.

haza. „Nem sokára elhagyatom ez idegen eget; a lég itten nyom, s én magyar vagyok.”³⁹ Ilyen önmeghatározásaiban már ekkor is történelmi azonosulás rejlett: bécsi tartózkodása néhány héttel korábban ódai költeményre ihlette (*Hazámhoz a' vidékből*), melyben a magyar múlt nevezetes helyszíneit és hőseit szenvedélyes átéléssel sajátjaként idézi meg („Örök álomba fekszik hervadottan / Lászlónk, az édes! vér-telt fűrtivel: / [...] Budánk, Budánk! hazánk hajdanti kénye / A' míg istenként fénylél bércziden!”), s utolsó versszakában ugyanilyen történelmi azonosságérzettel borong a régi dicsőség elmúlásán, sőt a hazájában hontalanná lett magyar sorsán.⁴⁰ Ha szelíden bírálja a magyar kultúrát, akkor azt már ekkoriban sem kívülről teszi, inkább önkritikának szánja; ha élesebben hibáztat, netán elmaradottságot emleget, akkor az közösségi önostorozás, ami neki fáj a legjobban. Ugyanez év végén megírja barátjának, hogy a Kilián könyvesboltban valaki megkérte, ajánljon jó magyar irodalmi műveket. „Kit nevezzek? [...] Pirultam origináljaink szűkin.” Szégyelli, hogy az angol, francia és német literatúrák „minden képzelhetést” felülmúló előretörése mögött a magyar „[r]ettentő” messze kuldlog, még szerencse, hogy meg tudott nevezni néhány kiválóságot, s vizsgasztalásul gondolhat Berzsenyire, ki „díszre nemzetünknek”.⁴¹ Számára mindez érzelmileg sokkal több, mint a megelőző korok idegen eredetű hazai lakosainak helyrajzi összetartozáson alapult ún. hungarus-tudata volt; a magyarsággal való azonosulásának fokmérője, hogy máris mennyire keresetlenül jön tollára az egyént nemzetébe fűző többes szám első személy. „Mi magyarok közép ösvényt nem tudtunk tartani: vagy *vadak* könyveink, vagy *jelesek de csak magunknak* – s a publicumra nézve így csak *vadak* existálnak, mellyek egyszersmind kicsapólag *vadak*.”⁴² Magyarságának kikezdzhetetlen tudatában és hazafias, sőt térítői szellemben jelenti be irodalomtörténeti alapműve, a *Handbuch* megszerkesztésének szándékát Kazinczynak, akinek a jelek szerint eszébe sem jut, hogy furcsálkozhatna a megfogalmazáson. „Németül azért írom, hogy a köztünk élő németeket is serkentssem a magyar literatúra megismerésére, úgy nagyobb házainkat, melyek az egészen magyar könyvet talán nem is olvasnák! s hogy végre a külföldön is terjedjen a magyar literatúra híre.”⁴³ A *köztünk élő németeket*: a kifejezés, amely majd az elkészült mű előszavának nyitómondata élén, tehát minden egyebet megelőzve tér vissza („Jeder unter uns wohnende Deutsche”⁴⁴), világosan meghúzza *mi* és *ők* határát, s eldöntöttnek mutatja a szerző hovatarozását.

³⁹ Toldy Ferenc Bajza Józsefnek, 1823. október 16. = BAJZA–TOLDY 1969, 58.

⁴⁰ SCHEDEL Ferenc, *Hazámhoz a' vidékből*. (Bécsben, 1823. szeptember 22.) *Schedel' elegyes versei. 1821-től fogva.* (Kézirat verseskönyve.) MTA Kézirattár. M. Irod. Régi és újabb írók. 8-rét. 6. szám. 8–9. lap. A vers később meg is jelent, S* szignóval. Aurora, 1826, 91.

⁴¹ Toldy Ferenc Bajza Józsefhez, 1823. december 30. = BAJZA–TOLDY 1969, 80.

⁴² Toldy Ferenc Bajza Józsefhez, 1824. április 29. = BAJZA–TOLDY 1969, 129.

⁴³ Toldy Ferenc Kazinczy Ferenchez, 1826. május 20. = KAZINCZY 1890–1911, XX., 21.

⁴⁴ TOLDY 1828, I. Az utólag nyomtatott előszó lapjain oldalszám nincs.

Magabiztos önmeghatározásainak azonban már gyakorisága feltűnhet, s joggal sejtethetünk mögötte rejtett hiányérzetet. Sőt, lélektani indítékaira nézvést talán egész munkásságát értelmezhetjük úgy, mint sorozatos kísérleteket az őshonosság hiányának szimbolikus pótlására, melyekkel szinte önkéntelenül előjátssza a jogcímszerzés későbbi (vagy talán mindenkori) alapváltozatait, a közösségi és egyéni eredetmonda összeszövésétől a részletes hely- és múltismeret szenvedélyes bizonyításán át az áldozatkész szeretet, szinte a petrarcai szerelem megannyi kifejezéséig. Lélektani szempontból sem véletlen, hogy éppen az ő kezén vált a magyar irodalomtörténet-írás a nemzet szellemi fejlődéstörténetét bemutatni hivatott, reprezentatív nagybeszéléssé, mely mintegy tudományos átiratban veszi át az eredetmonda funkcióját az eposztól: neki volt a legnagyobb szüksége rá, hogy megírja, s ezzel legyen mibe beszönie a maga személyes eredetmondáját, teljesjogú idetartozásának bizoyítékaként. Azért, vagy legalább azért is lett az ő történetében Kazinczy az újabb magyar irodalom korszaknyitója, mert neki magának is a széphalmi irófejedelem volt a szellemi apja. Amikor (1858-ban) az akadémián javasolja, hogy a következő évben ünnepeljék meg „az új magyar irodalom megalapítója” születésének centenáriumát, nemhiába osztja Kazinczy előtti, illetve ő utáni korokra a magyar irodalom történetét, hangsúlyozván, hogy az előtte volt szakasz már „a historiáé lett”, az ő utániból pedig „csak az él örökifju életet, mit ő, s az általa nevelt ivadékok alkottak”, s hogy nincs „feltűnése óta jelesség irodalmunkban, mely nem tőle vette közvetlenül az avatást”. A személyes eredetmonda igényét önkéntelenül maga is elárulja, amikor szónoklatában a hallgatóságra és magára értve kimondja, hogy mindannyian Kazinczy „szellemi gyermekei, utódai”, majd leleményes retorikával kiemeli saját utódi mivoltát: ha elragadta a hév, tulajdonítsák a kapcsolatnak, mely őt a mesterhez fűzte, s míg él, fűzni fogja.⁴⁵ Amikor irodalomtörténeteiben visszatekintve saját fiatalkori teljesítményét méltatja, ugyanerről szól öntudatlan személyes üzenete: nem megkésett jövevény voltam, hanem az újkor (e második, de érdemi kezdet) szellemi honfoglalóinak egyike. Kritikusi és szövegkiadói tevékenységéről egyes szám harmadik személyben emlékezik meg, félreérthetetlenül utalva úttörő jelentőségére, egyazon mondatba szöve Kazinczyéval. A nagy virágkort (1808-tól 1830-ig) tárgyalva mint „komoly, tudományos, részrehajlatlan törekvés” jeleit említi, hogy a „széptani kritikát szerencsésben Kazinczy, Kölcsey, gr. Teleki József üzték; Toldy Ferenc pedig a bőven beereszkedő elemző ítésetre adott, első, példát Aesthetikai leveleiben”.⁴⁶ Az állítás igaz, de lélektana az irodalomtörténetész rejtett becsvágyáról árulkodik, hiszen a fáziskülönbség itt nyomtalanul eltűnik, s maga a szerző kiemelt helyet kap a fényes névsorban. (Toldyt alighanem boldoggá tette volna, ha hallja Gyulai róla szóló emlékbeszédét, melynek első mondata szerint vele szállt sírba „utolsó bajnoka azon hős csapatnak, melynek irodalmunk ujjászületését kö-

⁴⁵ TOLDY Ferenc, *Beszéd az akadémiához Kazinczy Ferenc megdicsőítése tárgyában* = TOLDY 1888, II., 171–175.

⁴⁶ TOLDY 1872–1873, II., 57.

szönhetjük”.⁴⁷) Félelmetes mennyiségű szövegkiadói munkásságának lelki indítékai közt is föltehetőleg ott lappangott a magyar múlt szellemi birtokba vételének és áldozatkész szolgálatának együttes vágya; érdemeiből mit sem vonhat le, ha megfigyeljük: mintha újra meg újra, kielégíthetetlenül bizonyítani szeretne volna, hogy ő menti meg a régi magyar irodalmat a pusztulástól, az egyedül általa válik hozzáférhetővé, sőt az ő fölfedező munkája nyomán kezd létezni.

Bármennyi joggal érezhette a tudós és tudományszervező, aki közben (1847) hivatalosan is fölvette a Toldy nevet, hogy hatalmas erőfeszítései jussán és a formálódó tudományos műfaj ideológiai funkciójához illően vegyíti az új nemzeti nagybeszélés értekezői nyelvezetébe (a magyarság nevében megszólaló többes szám első személy mellett) a vérségi leszámolás metaforáit: erre alighanem az ő lelkének is szüksége volt. Nem magyaríthatnánk meg pusztán a műfaj (egyébként is még ekkor formálódó) stíluskivánalmaiból a narrátor közösségi azonosulásának és történelmi felelősségvállalásának olyan átfűtöttségét, mint amellyel Toldy használja (a középkorig, egész a honfoglalásig visszanyúlóan) a genealógia szókincsét. Amikor 1865-ben ünnepi beszédet mondott az akadémián, a nagy díszterem felavatásának alkalmához illő témáról, *A magyar irodalom befolyásáról a nemzet életére, a legrégebb időktől fogva*, a kalandozások korát taglalván „őseink” birodalomszervező érzékét dicsérte, az Árpád lakomáit élenkítő dalnokokat „őseink” nyomán hegedősöknek nevezte, Attila népére mint „eleinkre” hivatkozott, és sajnálta, hogy a honfoglalás utáni első nyolc évszázad szájhagyományát „apáink” nem jegyezték fel. Beszédének retorikája és grammatikája ekkor már a legkényesebb pontokon is rezenéstelenül átsegíti. Amikor össze akar foglalni egy öt esetleg származásában is érintő művelődéstörténeti adathalmazt, miszerint a 18. század iparosodó városaiban „számos idegen tisztviselők és mivesek leteleplésével, a német szó hatalmazott el”, a Bécsbe húzódó főnemesség elfelejtette ősi nyelvét, a középnemességnél a latin a vármegyei és országgyűlési tanácskozásokról benyomult a társaséletbe is, s a század közepére „nyelvünk” a kunyhókba szorult vissza, akkor mindezek közös tanulságát abban látja, hogy nem Mária Terézia vette el nyelvünket, hanem „magunk hagytuk el azt”.⁴⁸ (Magunk, azaz mi magunk, tehát mi, magyar fő- és köznemesek...) A közösségi önkritikát a reformkor nemzeti pátoszával, a *Hymnus* történelemlátomásának bevillantásával (a török uralom a magyarok „ön bűnei, a meghasonlás és erkölcsi sülyedése díjaul” jött el) s a *Szózat* hangjainak áthallatásával („Árpád ezer éves birodalma végre is meg nem törve áll”) gyakorolja, mintegy személyes történelmi felelősséget vállalva a régmúlt mulasztásaiért is, ám éppen az önkritika gesztusával szerez jogcímet, illetékességet és erkölcsi alapot a bíráló szigorához.

⁴⁷ GYULAI Pál, Toldy Ferenc = GYULAI 1902, I., 87.

⁴⁸ TOLDY Ferenc, *A magyar irodalomnak befolyásáról a nemzet életére, a legrégebb időktől fogva* = TOLDY 1878, 113–134.

SZEMÉLYES EREDETMONDÁK AZ IDETARTOZÁS JOGCÍMÉÜL
20. SZÁZADI VÁLTOZATOK, MÉG MINDIG A *HYMNUS* NYOMÁBAN

A magyar múlt szimbolikus birtokba vétele, amit Toldy még Schedelként a *Hymnus* születésével egy időben elkezdett, majd nagyívű pályafutása során hatalmas tudományteremtő erőfeszítéssel kiteljesített, nemzedékről nemzedékre azóta is lezajlik, az erkölcsi jogcím megszerzésének lelkiismereti vívódásaival, irodalmi vagy tudományos műfajok nyelvi szertartásaihoz folyamodva, s bizony nem mindig olyan bátorító társadalmi környezetben, mint amilyen egykor idősb Franz Schedel fiának jutott. Kölcsey és Toldy esetei példázák, hogy az őshonos származású magyarnak, ha erkölcsi érzékenysége Kölcseyéhez fogható, nem kevésbé (legföljebb más okból) nehéz átvenni közösségi múltja örökségét, s azzal „kezdeni valamit”,⁴⁹ mint később jött társának. Valami történelem előtti, különbségeket még nem ismerő közös nincstelenség szemszögéből visszapillantva szép egyformaságot látunk az elmúlt két évszázad magyar írástudóinak őskerese szellemi honfoglalásaiban, s igazolásukat többé nem levéltárakban kutatjuk. Egy végső perspektíva időtlen enyészpontjából, talán ahogy az Úr figyelmezteti Mózes népét szerzéseik átmeneti érvényére: „mert enyém a föld; csak jövevények és zsellérek vagytok ti nálam” (3Móz 25,23), eltűnik minden birtokjogi különbség mint hivatkozási alap.⁵⁰ Innen nézve *mindenki* jövevény, s költői gesztus aligha lehet érvényesebb, mint Arany János részvételi figyelme a *Buda halála* XI. énekében, amikor narrátorával a hun dicsőséget zengve is észrevéti, hogy „Föld nyomorú népét, az idegen fajtát, / Ostorral azonban építeni hajták”.⁵¹ S innen nézve a személyes eredetmondákat legföljebb erkölcsi megszenvedettségük hitelesítheti, okmányi fedezetüktől függetlenül, akár szépirodalmi, akár tudományos műfajban kerülnek elének.

Ezért mindegy, hogy az *Ond vezér unokáját* (1908 végén) író Ady, régi nemesi család sarja, nem tudta volna Anonymusra hivatkozva igazolni, hogy az ő nemzetsége is Ond vezértől származik, mint a Kölcseyé, s nem lényeges, hogy csak öccse naiv nyelvészkedését átvéve eredeztette nevüket az *Ondból*⁵²: aki a versben megszólal, annak ugyanúgy szembe kell néznie „vad Ond vezérrel”, elhűlve „ős színe láttán”, s ugyanúgy megszenvednie az elidegenülés érzését, mintha a szerző csakugyan Ond nemzetségéből jött volna. „Tőle jövök és idegen / Az én ősom, fajtám, királyom. // Ilyen bánat-folt nincs fölvarrva / E kerek földön senkire, / Csak a fájából kinőtt magyarra.” S az sem csak életrajzi én és versbeli alany mindenkori különbsége miatt mindegy, hogy Ady ősei csakugyan a honfoglalókkal, „Verecke híres útján” jöttek-e a hazába, vagy az *Új versek* (1906) nyitódarabjában a költőnek erre merőben költői metaforaként volt szüksége:

⁴⁹ KÖLCSEY Ferenc, Mohács = KÖLCSEY 1960, 1215–1229; SZÖRÉNYI 1989.

⁵⁰ Lásd erről a jelen kötetben „*Idegenek és zsellérek*”. Egy bibliai fogalom pár nyomában című tanulmányát.

⁵¹ Vö. NÉMETH G. Béla, *Kérdések a Buda halála körül* = NÉMETH G. 1985, 31–34.

⁵² ADY L. 1923, 96., 10.

mint (utalásokká tömörített) eredetmondának mindenképp erkölcsi érvényt szerez a félreismerhetetlen elszántság, amellyel valaki itt Vazul kínjait emlékezetbe idézve s egy történelmi szerep tragikus fényében akar szembenézni sorsával. (Ilyen lírai költemények mutatják, hogy nemcsak epikus műfajok válhatnak a *ricoeur-i narratív identitás* kialakításának fiktív kísérleti terepeivé, s hogy fiktív mivoltuk mit sem von le erkölcsi réjtjük fontosságából.)

Ugyanígy mindegy, hogy *A zsidók története Sopronban* (1896) írásakor Pollák Miksa (1868–1944) a kazárok törzsére hivatkozva tudományos szempontból mennyire jogosan szötte be a honfoglalás milleniumi lelkesültségű felidézésébe saját hitsorsosait. „Ezer esztendő! Lüktetve dobog a szívem, midőn e szavakat leirom és a nagy, fenséges, lélekemelő nemzeti ünnepre gondolok! Valami csudás zsongás vonul a kebelbe és megrezegteti a szívnek húrjait. A lélek egy hatalmas szárnycsapással magas régiókba emelkedik és elméláz az elmúlt időkön, ezer esztendőnek a viszontagságain, melyek e magyar földön átviharozták. [...] Valószínű – ámbátor ezt teljes hitelességgel bebizonyítani nem lehet – hogy a honfoglalók táborában zsidóhitűek is voltak, a kik együtt jöttek be az országba a honszerző magyarokkal.”⁵³ A korabeli hazafiasság nyelvezetét (mint Schedel a reformkorét) használó rabbi érzületét hitelesíti, hogy ezután nemcsak zsidó imakönyvet szerkesztett (1924), hanem szorgos munkával elkészítette *Arany János és a Biblia* (Budapest, 1904), *Tompa Mihály és a Biblia* (Budapest, 1912), valamint *Madách Imre és a Biblia* (IMIT Évkönyve, 1935–1939) című könyveit, máig használható segéd-eszközöket adva az irodalomtörténészek kezébe, mielőtt 1944-ben, 76 esztendősen Auschwitzba hurcolták, s ott kellett meghalnia. Óhatatlanul visszazeng itt az *Ond vezér unokája* idézett három sora: „Ilyen bánat-folt nincs fölvarrva / E kerek földön senkire, / Csak a fajából kinőtt magyarra”; a későbbiek ismeretében kísérteties utójelentést kap az 1919-ben elhunyt Ady gyönyörű metaforája, hiszen Pollákra egy másféle, sárga és hatszögű „bánat-folt” lett „felvarrva” élete végén, nehogy „fajából” kinőve a magyarság részének hihesse magát. Még fájdalmasabb az ellentét, ha elfogadjuk a vershez fűzött magyarázatot, amely szerint „*bánat-folt*: a testvérgyilkos Kaint jelölte meg az Úr, hogy meg ne öljék az emberek, s így élje le életét a földön. Itt a meg nem értettség, a magyarságból való kivetettség szimbóluma, aminek hordozója otthontalanná vált saját hazájában”.⁵⁴ Hiszen az isteni büntetés mellé kapott hajdani jel csakugyan arra szolgált, hogy a bűnöst megvédje: „És az Isten megbélyegezé Kaint, hogy senki, valaki találná őtet, meg ne ölné”⁵⁵ (1Móz 4,15), sőt a héber szöveg megfogalmazása még közelebb állt az Ady-vers kézzel csinált és felvarrt foltjához, mert ott אֵת לְקַיִן יִשְׂרָאֵל (va-jaszem JHVH le-Kajin ot) vagyis „és készített az Úr Káinnak jelet”, s ez a jel egyértelműen

⁵³ POLLÁK 1896, 7.

⁵⁴ ADY 2006, 399.

⁵⁵ KÁROLI 1901. (A revidélatlan Károli-fordítás Adyhoz időben közeli kiadásából.)

pozitív, ugyanaz a szó utal rá, ami majd az egész világnak adott isteni szövetség jelére az özönvíz után (1Móz 9,13). Ellenben a Pollákra varrt folttal nem megvédeni akarták a magyar irodalom öreg tudósát, hanem kivetették és kiszolgáltatták.

Toldy irodalomtörténész-utódai közül a tőle öröklött műfajt nemcsak az használta közösségi (s közvetve egyéni) eredetmondaként, aki elbeszélését a volgai lovas képeinek megidézésével indította, mint a milleniumra megjelent könyvében (*A magyar irodalom kistükre*) a magyar lélek irodalmi genealógiáját kereső Beöthy Zsolt, hanem érzelmi indítékait tekintve Riedl Frigyes is, aki olyan gyöngéd beleéléssel írta finom megfigyelésekkel teli monográfiáját Arany Jánosról. Érdemes újraolvasni ezt az 1887-ben megjelent könyvet, mely még akkor is a szellemi öskeresés személyes vágyára engedne következtetni, ha szerzőjét nem rendítette volna meg annyira az egykor Prágából áttelepült apja sorsa, aki magas színvonalú kritikai programja és nyelvészeti kezdeményezései ellenére sem szabadulhatott meg az idegenség bélyegétől, hamarosan elszigetelődött és alkoholba menekülve tragikusan széthullott.⁵⁶ S persze az egyéni indítékok beláthatatlan gazdagságát elismerve is elgondolkodtató, miért vonzódtak (vonzódnak) annyian, később jöttek, épp az egykor legmagyarabbnak mondott költőhöz. Elgondolkodtató, amit az idegen fajisággal vádolt Petőfi védelmében 1922-ben Horváth János fölismert: igen, ha tetszik, csakugyan „ő, a nem magyar vérből fakadt lángelme adta meg a mintát a magyar klasszikus ízléshez”, de ez csak egy a hasonló paradoxonok hosszú sorában. Hiszen a 18. századtól fogva a hagyományos régi magyar ízlés hívei és fenntartói az „idegen vérből származott Dugonics, meg Gvadányi”, velük szemben pedig „az újítók, az idegen ízlés terjesztői, a magyar hagyomány támadói s megtagadói” a tősgyökeresek közül jönnek (Bessenyei, Csokonai, Kazinczy, Kölcsey), sőt ez érvényesült már a régmúltban is, ha visszapillantunk „a magyar szent Istvánra, ki egy egész ősi magyar világot összeűz”, vagy Zrínyi Miklósról, „ki idegenvér létére századának legtudatosabb magyarja”, vagy akár a jelenre (1922) amikor „ismét a gyökeres magyar Ady Endre »idegenedett el« a klasszikus magyar ízléstől, mit viszont újabban-beolvadottak hűvvel védelmeztek”. Itt a „beolvadottak”-hoz Horváth siet hozzáfűzni, hogy ez a „banális” szó eleve nem méltányos, hiszen akiket jelöl, azok „erkölcsi és kulturális értelemben nem egyszer gyökeresebb magyarok a vérbelielknél”, sőt végül az egész okfejtést azzal zárja, hogy ilyen ügyekben hiába törekednénk a példákban kibontakozni látszó általános képlet megértésére: „a titok pecsétjét bizonyára úgysem törhetnők fel, sejtenünk pedig talán ennyiből is lehet már valamit”.⁵⁷ Bizony e sokak számára húsba vágó kérdéskört mindig valahogy így kellene kezelni, ilyen méltányosan a bárhol létrejövő erkölcsi és kulturális érték iránt, s ilyen kétellyel a tetszetős, de ingatag (és ma már tudjuk, pusztító) tételekkel szemben.

⁵⁶ Vö. NÉMETH G. Béla, *Az irodalomtörténeti pozitívizmus magyar mintaműve*. (Riedl Frigyes Arany-monográfiája) = NÉMETH G. 1976, 174–175.

⁵⁷ HORVÁTH János, *Faj-kérdés az irodalomban. Jegyzetek a Petőfi-irodalomhoz* = HORVÁTH 1956, 460–461.

A szimbolikus hon- és műtfoglalások öngyötrő jogcímszerzési próbálkozásainak költészetben, tudományban vagy bárhol az erkölcsi fedezet adhat értéket: mit vagyunk hajlandók adni, erőnkhez mérve, azért, amit kaptunk. Ha mindent, akkor kiérdemeltük az *itthon* érzetét, s Arany László *A hunok harca* című versének (1873) zárósora („Tied ez a föld még, te vagy itt még itthon”), bármilyen jogszerű, nem lesz okvetlenül magától értetődőbb, mint Radnóti *Nem tudhatomj*ának merőben lírai érve: „Itthon vagyok. Ha néha lábamhoz térdepel / egy-egy bokor, nevét is, virágát is tudom”. Ha mindent, akkor nem felejtettük el Kölcsey példáját, aki a pozsonyi országgyűlés előestéjén magába szállva nem a saját őshonos családfájára gondolt, nem is a honfoglalók osztozkodásából származó birtokaira, hanem a haza egykor Plutarkhoszból tanult eszményére, majd Hunyadi, Szondi, a Zrínyiek végsőkig elszánt áldozatkészségére, s azért fohászzkodott, hogy ő is megtehesse „érette” minden tőle telhetőt.⁵⁸ Ha tudjuk, hogy Kölcsey szerint mire kötelez, akkor a *Hymnus* kínálta többes szám első személyt felnőtt fejjel újra el szabad fogadni, újra magunkra értve egy történelmi közösség tagjává avató liturgiáját, újra otthontelve, régtől ismerőset, nyelvi, földrajzi és szellemi terében. Akkor ugyanis az őshonosság („őseinket felhozád Kárpát szent bércére”) pótolható az itt születéssel („nekem szülőházam itt e lángoktól ölelt / kis ország”), a honfoglalóktól örökölt birtoklási jog („általad nyert szép hazát Bendegúznak vére”) a gyöngéden aprólékos helyismerettel, melytől a részletek pusztá leltára vallomássá lényegül („szöcskét, ökröt, toronyot, szelíd tanyát”), a vérségi genealógia („Árpád hős magzatjai”) a szellemi őshöz való ragaszkodással („hol lakott itt Vörösmarty Mihály”), mígnem az azonosulás, a közösség bűneit is vállalva („hajh de bűneink miatt”) eljut a többes szám első személyig („hisz bűnösök vagyunk mi, akár a többi nép”), s a szószóló védelmet kér közössége számára („Nyújts feléje védő kart”, „Nagy szárnyadat borítsd ránk”), az engesztelő nagy szerepében közbenjárva, igen, mindannyiunk ügyében.

⁵⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Országgyűlési Napló*, (1832. december 13.) = KÖLCSEY 1960, II., 344.

„Az nem lehet, hogy annyi szív”

A Szózat bibliai logikája és szerepmintája

Régóta érzem, hogy a *Szózat* észjárása ismerős, de sokáig nem tudtam rájönni, honnan. Leginkább a most címül választott sorból kibomló versszak lepett meg a *déja vu* kísérteties élményével. „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért.” Feltűnt ugyan a hazáért vért ontó szív és megszakadó kebel nagy költői képei tövében szürkén meghúzódó „annyi”, mely hangsúlyos ismétlődésével jelezte, hogy valószínűleg itt rejlik az érvelés ősmintájához nyomonként elvezető mozzanatok egyike, de hosszú évekig ez sem volt elég. Nem is lehetett, mert az irodalomtörténeti szakirodalom már vagy egy évszázad óta olyan magabiztossággal sulykolta idevágó tételét, miszerint a reformkor két nagy nemzeti alapműve közül a *Szózat* tisztán morális intelmként áll szemben Kölcsey még vallási ihletű *Hymnus*ával, továbbá a szövegelőzményeit feltáró tanulmányok is annyira csupán világi művekre szorítkoztak, hogy ez jó ideig még a legönkéntelenebb képzettársításaimnak is határt szabott. Szerencsére az utóbbi évtizedben az újkori magyar költészet beszéd- és szerepmintáit kutatva, a bibliai szövegek cédulázása közben mégis elérkezett (két évvel ezelőtt) a ráismerés már alig remélt pillanata, melynek fényében hirtelen kiderült az ismerőség eredete. Vörösmarty nagy verse a nemzeti költészet zárványában egy olyan ősi logika jellegzetes töredékét őrzi, amely egész voltában a Biblia számos helyén előfordul, árnyalatokban gazdag változatait már az ószövetségi könyvek is régóta gyakorolt érvelési módszerként használják, újszövetségi példái közül pedig leginkább Jézusnál, főként a hegyi beszédben kap emlékezetes formákat. Most tehát a *Szózat* érvelési logikájának ezt a bibliai örökségét igyekszem megvilágítani, főbb hatástörténeti és műértelmezésbeli vonatkozásaival együtt, hogy végül ennek alapján megpróbáljam visszaidézni a költemény elfeledett jelentéstartományának összefüggéseit a ma már szintén újraértelmezésre szoruló címevel, beszédmintájával és szerephagyományával.

I. ELMÉLETI ÉS TÖRTÉNETI BEVEZETÉS

Ritkán adódik, hogy a logikai megközelítés feltáró képességét és egyúttal érvényességi határát épp egy olyan remekmű vizsgálata teheti próbára, amelyet egykor nem utolsó sorban épp az állításai miatt tartottak rendkívül fontosnak. Közvetlenül megírása után a *Szózat* egyes állításainak és érvelése egészének igazságán vagy hamisságán egy sorsáért

aggódó nemzet legjobbainak figyelme csüggött, később az iskolában megtanult szöveg új nemzedékek számára közvetített változó jelentésű, de hasonló jelentőségű üzenetet; mind referenciális helyénvalóságuknak, mind a belőlük felépülő érvelés logikai helyességének rendkívül nagy volt és maradt a közösségi tétje, ezért meggyőző erejük vizsgálatának mindmáig súlyos történelmi vonatkozásai és életre szóló lelkiismereti vonzatai lehetnek. Elvileg és általánosságban a költészet csakugyan alárendeli a beszéd állító vagy kijelentő funkcióját a megszólalás másféle céljainak, de e vers legfőbb állításait olvasói immár két évszázad óta annyira komolyan veszik, hogy például az „Itt élned, halnod kell” magyar emigránsok több nemzedékének okozott rendkívül nehezen feldolgozható erkölcsi problémát. Ennek fényében nem sokat tudunk kezdeni a Shakespeare korában még poétikai tételként hangoztatott és vitatott, később hallgatólagos előfeltevésévé vált és ezáltal ellenőrizetlenül ható gondolattal, miszerint nem érdemes firtatni, hogy egy költemény állításainak igaza van-e, hiszen voltaképpen semmit nem állít, így eleve sohasem hazudik.¹ Egy olyan versnél, amelynek érvelése végén történelmi következtetésként jelenik meg, hogy „Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor [...] Vagy jöni fog, ha jöni kell, / A' nagyszerű halál,” még átmenetileg, az elemzés idejére sem könnyű ellenállni a beidegződésnek, hogy ezt mint sorsdöntő jövendölést közvetlenül az egykori vagy akár a mai történelmi pillanatra és helyzetre értsük, elvonatkoztatva bármiféle különbségtől versbeli és versen kívüli állítások között. Viszont azt sem téveszthetjük szem elől, hogy a versbeli állítások igazságtartalmának és az érvelés logikájának vizsgálata mélyreható tanulságokkal szolgálhat, mégpedig annak ellenére, hogy a költői szöveg logikája vagy igazsága végül nem önmagában számít, hanem sok más elem módosító kölcsönhatásával együtt.

1. EGY NAGY VERS LOGIKAI VIZSGÁLATA:
A MÓDSZER HATÁRAI ÉS HERMENEUTIKÁJA

„Kertemben érik a
Leveles dohány.
A líra: logika;
de nem tudomány.”

(József Attila: *Ha lelked, logikád...*)

Vörösmarty nagy versével szemközt nem feledkezhetünk meg a költészet logikai vizsgálatának üdvös hatáiról, mert azokon belül maradván sok olyasmit vehetünk észre, amit másként nem láthatnánk, de azokon túllépve már óhatatlanul kiütköznenek

¹ SIDNEY 1989, 103.

a módszer redukáló mellékhatásai. József Attila versszakát nem az első két sora miatt választottam mottóul, ám bár Vörösmarty a szabadságharc leverése után Baracsára visszavonulva dohánytermesztéssel foglalkozott, amellel a *szivar* szó kialakítása is az ő nyelvérzékét dicséri. „A líra: logika; / de nem tudomány”: számomra ez itt mottóként azt jelenti, hogy a költészetnek van saját logikája, de ez nem azonos, és nem is kell azonosnak lennie, a tudományos logikával, továbbá hogy a költemény egésze több is, kevesebb is, mint a benne szereplő állítások, s mint érvelésének bárhogyan értelmezett logikája. Bár a líra: logika, korántsem *csak* az; egy költemény mondatait átmenetileg vizsgálhatjuk úgy, mintha (feltéve, de meg nem engedve) pusztán állítások volnának, de épp az ilyen vizsgálat tudatosíthatja legjobban, hogy nem csupán s nem is egészen azok, s hogy ugyanez vonatkozik a belőlük felépülő nagyobb logikai képletekre vagy a velük dolgozó logikai műveletek egész sorára. Irodalmi művek retorikai eszköztárát rendszerezve Pierre Fontanier már 1827-ben, egy évtizeddel a *Szózat* előtt észrevette, hogy a költői művek egyaránt alkalmaznak igazi („véritables”), illetve ál („prétendues”) gondolati alakzatokat, s hogy az utóbbiak nem is annyira a gondolat alakzatai („figures de pensées”), mint inkább a szenvedélyé („figures de passion”), s nem mindig könnyű elkülöníteni őket.² Arra viszont a modern irodalomelmélet hajnaláig kellett várni, amit I. A. Richards (1925-ben) egy másik csalóka azonosítással szemben kifejtett: hogy az irodalmi művek nem állításokkal, hanem azok utánzataival dolgoznak, „pseudo-statement”-ekkel, magyarul ál- vagy műállításokkal, amelyek csak látszólag olyanok, mint a tudomány állításai. Állító funkciójuk alá van rendelve a megszólalás egyéb céljainak, tényszerű kijelentéseik nem egyetlen esetre szorítkoznak konkrétan, hanem sokra vonatkoznak szimbolikusan, sőt igazságuk is más jellegű, mert főként a kontextushoz viszonyított helyénvalóságukon és szükségszerűségükön, szöveg- és hatásszervező képességükön áll vagy bukik, s legföljebb még az eddigi tapasztalatainkkal való összhangjukon, úgyhogy esetükben a szokásos értelemben vett igazság kérdése mellékes, hiszen (a tudomány állításaitól eltérően) nem az igazolja létjogosultságukat, hanem lélektani hatásuk.³ Szintén fontos nyelvhasználati eltéréseket vett észre John L. Austin úttörő műve (1962), mely az ún. beszédaktusokat az ál-állítások („pseudo-statement”) egy fajtájának nevezte, mert nem megállapító („constative”) jellegűek, mint az igazi állítások, de nem is akartak azok lenni, s mivel nem ugyanúgy viselkednek költői műben, mint köznapi beszédhelyzetben, az előbbi esetek külön vizsgálatot igényelnek.⁴ Mindez arra is figyelmeztet, hogy milyen könnyen tévútra vihetne, ha egy költeménynek minden egyébtől eltekintve csak a logikáját vizsgálnánk, ehhez mondatait minden vonatkozásban pusztán szokványos állításokként kezelnénk és lépten-nyomon refe-

² FONTANIER 1977, 433–449.

³ RICHARDS 1925, 511–28; RICHARDS 1935, 59; RICHARDS 1924, 269, 273; RICHARDS 1931, 226–41. Vö. RUSSO 1989, 239, 247–249.

⁴ AUSTIN 1980, 2, 9, 22, 104–105.

renciális igazságot és/vagy következtetési helyességet kérnénk számon rajtuk, szövegösszefüggéseiktől függetlenül.

Bármennyire nem perdöntő elvileg a művészetbeli állítások igazsága vagy hamissága, s bármennyire nem ebben áll irodalmi megítélésük végső kritériuma vagy létjogosultságuk feltétele, azért igazságuk kérdése egy mű egésze szempontjából mégis elemzői figyelmet érdemel, esetünkben pedig történelmi és hatástörténeti okokból egyaránt megkerülhetetlen. Ha gondosan elhatároljuk az igazság vizsgálatát az igazság normatív számonkérésétől, akkor a logikai elemzés módszerével megfigyelhetjük, hogy a reformkorban, majd a szabadságharc leverése után is hit és logika támogatták egymást a hazafias remény ébrentartásában, ezért viszonyuk, arányaik, változó kölcsönhatásuk és valamiféle munkamegosztásuk a költői érvelés egyik korjellemző sajátossága. Csakugyan fontos nem elfelejtenünk a metaforikus, illetve belőle gondolati munkával kihámozható („excogitated”) logikai beszédmód közti általános elvi határvonalról, de különbségük nem olyan abszolút, ahogy I. A. Richards feltételezte, a *Szózat* esetében meg végképp nem, hiszen költői elemei egy nagyon is meggyőzésre törekvő (a megszólított közösséget, sőt közvetve magát a beszélő alanyt is meggyőzni hivatott) érvelésbe illeszkednek bele, s erősen retorikai jellege miatt alig találunk a magyar irodalomban még egy jelentős költeményt, amelynek mondatai ennyire kevés változtatással, sőt olykor változtatás nélkül alakíthatók át logikai műveletsorrá. Irodalmi művekben sokféle nyelvtani mondattípust értelmezhetünk (részben) logikai állításként, a felszólító vagy óhajtó mondatról az akár ironikus felkiáltáson át a szónoki kérdésig, s ilyenkor könnyű észrevenni, ha átértelmezés közben valami elvész az eredeti jelentésből, illetve hangsúlyeltolódások jönnek létre; a *Szózat* esetében azért érdemes különösen odafigyelni erre, mert versmondatai a döntő pontokon szinte azt sugallják, hogy már jelen formájukban is elsősorban egy meggyőző érvelés kedvéért jöttek létre. Ezért jobb útravalót kaphatunk e költemény logikai elemzéséhez, ha nem csupán a modern elméletekre hallgatunk, amelyek a költészet és tudomány állításainak számonkérhetőségét elvileg helyesen, de olykor túl végtelenen választják el egymástól, hanem mellettük leginkább Arisztotelészre, aki retorikájában elemző figyelemre méltatta a logikailag szabálytalan, de a bizonyító vagy cáfoló meggyőzéshez hatásosan alkalmazható következtetési formákat (*enthümémák* és *látszat-enthümémák*), s így például elismerte a csonka szillogizmusok érvelésbeli létjogosultságát,⁵ és Quintilianusra, aki az állítások típusai mellett a mondatok fajtái szerint is tovább osztályozta az ilyen érvelési műveletek retorikai alakváltozatait, s még a szónoklat, a költészet és más tevékenységek (például a történetírás vagy a filozófia) gondos elválasztása közben is beszámolt különféle nyelvhasználati módjuk érintkezési pontjairól.⁶

⁵ ARISZTOTELÉSZ 1982, I 2, 1356b–1358a; II 22, 1396a–II 26, 1403b.

⁶ QUINTILIANUS 2008, 1, 10, 38; 5, 10, 1; 5, 14; 8, 5, 9; 9, 2, 107; 9, 4, 57; 11, 3, 102; 12, 10.51; illetve 10, 1, 31–34.

Költészet, logika és retorika alkalmi érintkezéseit szinte fontosabb észrevennünk, mint nem elfeledkezni általános elvi elhatárolásukról. Mivel a *Szózat* elejétől végig olyan felszólításokkal buzdítja a magyar olvasót vagy hallgatót, amelyek fontos helyet kaptak a hazaszeretet reformkori és későbbi normarendszerének kialakulásában, sőt épp ennek a versnek is köszönhatték érzület- és magatartásformáló hatásukat, e sajátos szerepű vers szövegét és fogadtatását vizsgálva nem sok hasznát vesszük a túl magabiztosan általánosító tételnek, miszerint versbeli beszédaktusoktól eleve nem várhatunk olyan hatást, mint az életben elhangzóktól. Austin szerint egy költeményben a beszédaktus már nem „komoly” (serious), s például a John Donne verséből idézett „Go and catch a falling star” (menj és kapj el egy hullócsillagot) felszólítást azért nem tekintjük komolyan teljesítendőnek, mert értjük, hogy benne a valóságra utalás érvénye ugyanúgy felfüggesztetett, mint ahogy nyilván a költő Walt Whitman sem komolyan buzdítja szárnyalásra a szabadság sasát.⁷ Ugyanakkor azt is érdemes itt számításba venni, hogy ezek Austin kategóriái szerint egyúttal a nem-betűszerinti nyelvhasználat példái,⁸ vagyis ha betű szerint próbálnánk őket érteni, már csak ezért is gyorsan beleütköznénk abszurdításukba, s máris tudnánk, hogy értelmezésüket más irányban kell keresnünk. Ezekhez képest azonban rögtön szertefoszlik a kétféle (hétköznapi, illetve versbeli) beszédaktus „komolyság” jegyében történő elkülönítésének ábrándja, mihelyt a *Szózat* „Hazádnak rendületlenül / Légy híve, oh magyar” nyitányát idézzük, mely mint felszólító mondat vagy útmutató/utasító („directive”) beszédaktus nagyon is (a szó szinte bármilyen értelmében) *komolyan* mondja azt, amire buzdít, azaz tudjuk, hogy versbeliség ide vagy oda, a megfogalmazott felszólítást a lehető legszorosabban betű szerinti értelemben kell vennünk és aszerint illik teljesítenünk. Igaz, e felszólítás nem konkrét és azonnali cselekvésre ösztökél, hanem egy magatartáseszemlélyre emlékeztet, aminek jegyében esetenként kell eldöntenünk, hogy mit kell tenni; ennyiben hasonlít viszont a „pseudo statement” olyan változatára, amelyet Austin „ethical proposition”-nak nevezett, mert célja ténymegállapítás helyett érzelmek keltése vagy magatartás előírása, illetve befolyásolása.⁹ Amikor a *Szózat* nyitósorait olvassuk, halljuk vagy fejből mondjuk, mindig tisztában vagyunk azzal is, hogy e szöveg egy költemény része, műfaji konvencióknak engedelmességek, s nyelvnek létjogosultsága nem merül ki abban, hogy egy felszólítás eszköze; mindez mégsem akadályozza annak, hogy a felszólítást mint magyarok komolyan vegyük és helyzetünkre alkalmazva megpróbáljunk neki eleget tenni. Épp a *Szózat* e beszédaktusa példázza, hogy e kettő megférhet együtt, vagyis a nyelv *versbelisége* nem teszi a beszédaktusait okvetlenül komolytalanná, s önmagában még nem szünteti meg a benne megszólaló

⁷ AUSTIN 1980, 9, 22, 27, 104.

⁸ *Uo.*, 122.

⁹ *Uo.*, 2–3.

felelősségét, sőt előfordul, hogy szava itt is épp annyira (bár talán máshogyan) kötelez, mint a versen kívülié.¹⁰

Mivel a *Szózat* egyik-másik versmondata olyan, mintha kész logikai formulákkal dolgozna, ennél a versnél különösen fontos logikai elemzésének módját és annak elméleti előfeltevéseit valamennyire máris elhatárolni azoktól, amelyek egy hasonló állításokból és következtetésekből építkező tudományos érvelés merőben logikai vizsgálatahoz használhatók és elégségesek volnának. Eleve nem remélhetjük ugyanis, hogy pusztán logikailag kimerítően elemezni lehet azt a versszakát, melynek érvelése szerint „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért [...]”. Ha a logikai szerkezetén kívül minden mástól elvonatkoztatva próbálnánk kideríteni, hogy érvelése milyen formulákhoz és következtetési műveletekhez áll legközelebb és azok hogyan és mennyire érvényesülnek benne, akkor azt már nem vehetnénk észre, hogy mint a költemény része ez a versszak (a rá következő, hasonló szerkezetű párjával együtt) nem pusztán állítások sora, hanem legalább annyira hit és kétely benső vitájának kifejeződése, s miközben a hit szólamanak ad hangot, érvelésének szenvedélyessége által közvetve az épp elhallgattatott kételyt is kifejezésre juttatja. Amíg csak állítások soraként vizsgáljuk, addig sok mindent észrevehetünk ezek logikai szerkezetéről, ami a költemény rejtett sajátosságait is jótékonyan megvilágíthatja, de nem derülhet ki, hogy amit a beszélő alany nyelvtanilag kijelentő módban állít, illetve amit ezáltal mint rossz lehetőséget kategorikusan tagad vagy kizár, azt nem okvetlenül ténymegállapításként szögezi le, hanem talán csak (részben vagy egészben) a vágy, remény, bizakodás kifejezéseként, s így még csak nem is okvetlenül azt fogalmazza meg, amiben hisz, hanem amiben hinni szeretne. Ami formailag állítás, azt a logika nem tudja nem állításnak felfogni és másként kezelni, egy költemény részeként tekintve viszont sok másféle tudati jelenségnek is lehet a kifejeződése, olykor legkevésbé éppen egy ténymegállapításnak, ezért a logikai elemzés mindig kiegészítésre szorul.

Annál is inkább, mert a nyelv költőisége nemcsak nyomatékosíthatja, hanem kétségbe is vonhatja, amit logikailag állít. Ha Vörösmarty költeményében már nem pusztán állításokként és logikai műveletekként olvassuk az említett két versszakot, hanem a versbeszéd másféle hatóeszközeire is figyelve, azonnal feltűnik, hogy a nyitó sorokban mindössze három-három szóra korlátozott tagadás („Az nem lehet”) terjedelmileg elenyészően kicsiny annak rákövetkező taglalásához képest, hogy *mi* nem lehet, s így a kizárt lehetőség a költészet nyelve által mégiscsak élénk tudati jelenvalóságra tesz szert. Ami tehát a logika felől nézve mint állítás az evidencia bizonyosságával fogalmazza meg tételét, és a szöveg érvelésében az ellenkező tételt hivatott megcáfolni vagy

¹⁰ Vö. HILL 1984, 138–159.

kizárni, az egyúttal mint költészeti nyelvhasználat óhatatlanul azt is érzékletesen kibontja, előtérbe hozva és mintegy ráfeledkezve, amit a logika éppen meg akart cáfolni és ki akart zárni. Általánosítva: a költészetben az állítások, sőt a belőlük felépülő logikai műveletek sajátos többlete, hogy költői nyelvük és megformáltságuk egyúttal további (akár tagadott, akár logikailag számításon kívül hagyott) lehetőségeket tematizál; itt nemcsak az válik fontossá, amit a mondatok állítanak vagy amire következtetnek (és amikre még engednek következtetni), hanem ezzel együtt mindaz, amit még közvetve felidéznek. Így a *Szózat* két versszaka a költői nyelv logikailag be nem határolható sajátosságai által (plaszticitása, utalásrendje, asszociációs hálója, ritmusa, hangzása, versformája jóvoltából) hatásosan megelevenítheti olvasói vagy hallgatói tudatában mindazt, aminek a mondat elejére kiemelt, de mégiscsak elvont szókincsű logikai formula még a lehetőséget is ki akarta zárni. Amikor tehát egy ilyen költemény sajátos világát akarjuk feltárni, módszerként a logikai elemzés nem makulátlan, érvényessége tisztázó kritikára szorul, de bizonyos esetekben nagy szükség van rá, mert olyasmit tud megmutatni, amit más eljárás nem, s hiba volna a kritikai fürdővízzel kiönteni a módszertani gyereket. Bármennyire módosíthatja vagy elnyomhatja a költői nyelvhasználat a benne megjelenő logikai műveleteket, azok nem tűnnek el nyomtalanul, mégiscsak beépülnek a mű egészébe, lappangó hatásuk észrevétlenül is formálja jelentésvilágát, ezért a logikai szempontú elemzés huzamos kimaradása előbb-utóbb elszegényíti az értelmezés hagyományát. Márpedig éppen ez szokott történni: miközben a költői kifejezés sajátos vagy egyedi módját gyakran vizsgálják, számítva a metaforikus nyelv racionálisan nem mindig követhető vagy nem egészen érthető megoldásaira, a rejtve továbbélő romantikus ízlés örökségeként többnyire háttérbe szorul mindaz, ami egyúttal logikailag, akár ismert logikai képletek szerint is értelmezhető volna.

Mégis talán meglepő, sőt elhibázott választásnak tűnhet, hogy épp Vörösmarty *Szózatát* vizsgálom logikai szempontból. Hiszen a romantikus költők alkotásmódjáról elsőként nem „a líra: logika” megfeleltetés szokott eszünkbe jutni, hanem inkább a romantikus költészet wordsworth-i hitvallása 1800-ból, azaz hogy minden jó költészet ismerve az erős érzelmek spontán kiáradása („the spontaneous overflow of powerful feelings”), amihez ráadásul elfelejtjük hozzátenni a tétel második felét, miszerint ilyet sohasem tudott létrehozni olyan szerző, aki nem gondolkodott hosszan és mélyen, ugyanis az érzelmek hullámverése még gondolati módosításra, sőt irányításra szorul („our continued influxes of feeling are modified and directed by our thoughts”).¹¹ Látzólag ugyanígy a választás ellen szólhatna, hogy József Attila maga is épp akkor fordult a költészet logikai, sőt matematikai kifejezésmodellje felé, amikor szakított a romantikával. Párizsból 1926 őszén azt írta e fordulatról, hogy érzés- és gondolatvilágának

¹¹ WORDSWORTH 1974, 72.

Bécsben még lényeges eleme volt a romantika, de most részben „elillant” belőle, részben akarattal szabadult meg tőle, immár arra törekszik, hogy „minél tényszerűbben” fejezze ki magát, „a szimbólumi lehetőségek kizárásával,” sőt a matematika személytelen pontosságásménye jegyében. „Az előbbiekből következik, hogy: ha tisztaságra és precizításra törekszem, nem lehet egyéni nyelvem, mert tiszta és precíz nyelv csak egy lehetséges, melytől ha eltérek tiszta és precíz voltától térek el. [...] Ha kezembe veszem a tollat, tudom, hogy pontosan megoldandó matematikai egyenlet előtt állok, s hogy ezt a vállalt, illetve szervezetem és fene tudja milyen erők által diktált studiumot a legpontosabban kell megoldani.”¹² Ezek szerint egy romantikus költő művének vizsgálatahoz vajmi kevésbé volna alkalmas a logikai analógiájú költészetfelfogás. Sőt, látszólag még tovább csökkenti az ilyen poétika és a *Szózat* értelmes összehasonlításának esélyét, hogy alig három évvel később maga József Attila épp Vörösmartyt hozza fel egyik nagy például arra, hogy „minden jelentékeny költőnknek megvan a maga sajátos lírai, illetőleg epikai stílusa”, de a magyar irodalomban nem létezik olyasmi, amit az egyéni változatok helyett „a” lírai vagy „az” epikai stílusnak nevezhetnénk.¹³ Ha ezt szaván fognánk, nem sok értelme maradna annak, hogy a magyar költészetben, s épp egy magyar romantikus költő egyik főművében próbáljuk tetten érni, hogy „a” líra hogyan és mennyire logika.

Szerencsénkre romantika és logikaiság ennyire mégsem zárják ki egymást. Nem véletlen, hogy József Attila költészetében a romantika helyébe szánt logikai-matematikai modell meghirdetése után is találtak romantikus jegyeket: kései verseinek egyik vonulata történelemszemléleti hasonlóságokat mutat a romantikával s épp Vörösmarty költészetével;¹⁴ az [*Ős patkány terjeszt kórt...*] végén a reménytelenség képei utáni fordulat („S mégis bizom”) Vörösmartytól eredő szerkezeti hagyományra épít;¹⁵ a *Flórának* 9. verszaka vörösmartyosan kozmikus méretű képpel visz túl a halálon;¹⁶ az *Eszmélet* V. versében megfigyelt síkváltás vörösmartyos képalkotásról tanúskodik;¹⁷ a *Csongor és Tünde* egyik hasonlata („Mint új hóban agg bogyo”) összevethető a *Kláriskével* („Kláriskok a nyakadon, [...] bárányganéj a havon”);¹⁸ sőt József Attila költészetének egésze a 18. és 19. század „felvilágosodást és romantikát egyszerre hordozó” magyar alkotói közül főleg Vörösmartyt folytatja, akivel „a szenvedély mélysége, a mélyekbe való alászállás, a megfegyvelmezett féktelenség is rokonítja”.¹⁹ Ez a „megfegyvelmezett féktelenség” feltűnően hasonlít a Wordsworth emlegette spontán érzelmi túlradás gondolati,

¹² József Attila Gáspár Endrének, [1926. okt. ?] = JÓZSEF 1976, 120–122. Vö. SZABOLCSI 2005, I., 821–825.

¹³ JÓZSEF Attila, *Pintér Jenő magyar irodalomtörténete* = JÓZSEF 1958, 29.

¹⁴ JANZER 1997, 557–565.

¹⁵ SZABOLCSI 2005, II., 799.

¹⁶ *Uo.*, 830.

¹⁷ TVERDOTA 2004, 170; vö. BARTA János, *A romantikus Vörösmarty* = BARTA 1976, 419.

¹⁸ TVERDOTA 1987, 298.

¹⁹ SZABOLCSI 2005, II., 938.

s főként épp logikai mederbe szorításának pogramjára, amit viszont talán egyetlen Vörösmarty-vers sem kísérel meg olyan elszántan, mint éppen a *Szózat*. Egyáltalán: kevés nagy versünk lehet, amely logikai műveletekre hasonlító mondatszerkezetek ilyen összefüggő láncolatával érvelne, ilyen jellegzetes logikai állításokkal és műveletekkel (vagy legalább logikai állításokként és műveletekként is értelmezhető elemekkel) dolgozna, s jelentésvilága ilyen nagy hányadát köszönhetné logikai felépítésének, vagyis amelyben a líra ennyire logika lehetne, s hasonlóképpen szemléletes esettanulmányát ígérné a költészet logikai vonatkozásainak, megvilágítva ezek sajátos helyét, funkcióját, összefüggéseit és hatásait a magyar irodalom egy fontos korszakában.

Mivel azonban a költészet nyelve más vonatkozásokban is öntörvényűen többértelmű lehet, még egy ilyen határozott érvelésű versnél is felkészülhetünk alternatív logikai értelmezésekre, amelyekhez sajátos hermeneutikai elemzés szükséges. Annál is inkább, mert a nem költői szövegek is gyakran támaszkodnak kifejtetlen és ezért többféleképpen meghatározható érvelési részletekre, amelyek miatt szándékolatlan logikai vagylagosságok keletkeznek, azaz a megszólaló logikai szempontból sem tudja beszéde jelentését teljesen uralni és minden ízében egyértelműen meghatározni. Mint nemrég egy nagyszabású értekezés rávilágított, az érvelések többé-kevésbé hallgatólagosan odaértett premisszái vagy következtetései (akár a Bibliát olvassuk, akár Arisztotelészt) azt jelzik, hogy az érvelő gyakran nincs tudatában műveletei hiányosságának és homályosságának, olvasója viszont nem tudhatja biztosan, mire gondolt, ezért kénytelen a saját értelmező feltevéseire építeni, ehhez pedig jóhiszeműen bizalmat kell előlegeznie a szerzőnek, nem pedig a kifejtés hézagaira vagy szokatlanságára hivatkozva azonnal hibásnak elkönyvelnie érvelését vagy eleve lemondania a szöveg logikai értelmezéséről; ugyanúgy figyelembe kell vennie a tágabb szöveggörnyezetet, mint bármely más hermeneutikai feladatnál, továbbá meg kell vizsgálnia, hogy a szerző más hasonló esetekben milyen logika jegyében szokott eljárni, s az adott esetben mi lehetett a szándéka érvelésével.²⁰ Ha nemegyszer még a kifejezetten tudományos, filozófiai vagy éppen logikai célra fogalmazott állítások nyelve is ilyen figyelmes értelmezői módszerre szorul, fokozottan számíthatunk erre a mindennapi kommunikációnál, amikor az egymással beszélő feleket már a nyilvánvaló élethelyzet fölmenti az összes hatótényező kifejtése alól, ugyanígy a hétköznapi életben és az irodalomban egyaránt (bár másképpen) használt *beszédaktusok*nál, melyekben az érvényességüket biztosító előfeltételek²¹ szinte mindig hallgatólagosak maradnak, s még inkább a költői művek olvasásakor, amelyek a logika eszköztárából is szuverén módon választhatnak, átalakíthatnak és alkalmazhatnak egyes elemeket a szöveg sajátos kívánalmai szerint. Ha egy költeményben érvelést látunk kibontakozni, sohasem magától értetődő, hogy mekkora és mi

²⁰ SION 2014, 41–42.

²¹ Vö. AUSTIN 1980, 12–24.

a tétje gondolati műveletei érvényességének és végkövetkeztetése igazságának, vagyis hogy ezek épsége vagy sérelme mennyire fontos és milyen következményekkel jár a mű egészére nézvést az egykorú vagy későbbi olvasók számára. Vörösmarty *Szózat*ának hazafias érvelését a nemzethalál rendkívüli erővel hangsúlyozott tétje miatt az elmúlt majdnem két évszázad során feltétlenül komolyan vették, de ettől még kérdés marad, hogy milyen fokú és fajtájú érvényességet tulajdonítottak logikájának, mit kezdtek sajátos szabálytalanságaival vagy többértelműségeivel, s mindezek alapján hogyan értelmezték.

2. VÖRÖSMARTY KORTÁRSAITÓL GYULAI PARAFRÁZISÁIG:
A SZÓZAT ELTŰNT VALLÁSOS OLVASATA NYOMÁBAN

Ritka szerencse, hogy egy fennmaradt parafrázis épen megőrizte a *Szózat* hajdani értelmezésének lenyomatát. Amikor a hatodik versszak Isten vagy a gondviselés említése nélkül ünnepli, hogy a magyar nemzet túlélte vérzivataros évszázadait, Gyulai leletértékű összefoglalása mégis olybá veszi, mintha hangsúlyosan említette volna.

Vörösmarty: <i>Szózat</i> , 6. versszak	Gyulai Pál, <i>Vörösmarty életrajza</i>
„És annyi balszerencse közt, / Olly sok vizsály után, / Megfogyva bár, de törve nem, / Él nemzet e' hazán.”	„[...] felhossa az örökös isteni gondviselést, mely annyi viszontagságok közt sem engedte megtörni [a nemzet] életerejét” ²²

Árulkodó megfogalmazás: Gyulai tehát úgy olvasta e szakaszt, mint amely kifejezetten *felhossa* a gondviselést, vagyis mintha a szövegben csakugyan előfordulna egy félreérthetetlenül a gondviselésre utaló mozzanat, s hogy eszerint ez a gondviselés *örkös* a nemzet felett, s nem *engedte* megtörni vagy elpusztítani, holott ezekről e versszak vagy akár az egész költemény szövegében egyetlen szó sincs. Kizárt dolog, hogy e világnézetileg feltűnően egységes mozzanatok Gyulai feledékenységéből vagy figyelmetlenségéből toltotta volna be parafrázisába. Hiszen az 1866-ban megjelent *Vörösmarty életrajza* írásakor még alig volt túl az 1863–64-ben megjelent *Vörösmarty Mihály minden munkái* sajtó alá rendezésén, s e tizenkét kötet jegyzetein dolgozva sorról sorra foglalkoznia kellett a versek szövegével és utalásrendjével, magyar költői életmű esetében igazából most először a modern kritikai kiadás akkori eszménye és szakszerűségi követelményei szerint;²³ ráadásul a *Szózat*nak mint már klasszikus rangú alkotásnak az életrajz írásakor is nagyobb teret szánt. Nyilván több szemléleti előfeltevése okozta, hogy parafrázisában a költemény szókinccse mégis ennyire radikálisan átalakult, s hogy ezáltal olyan

²² GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 386.

²³ DÁVIDHÁZI 2005, 48–52.

mögöttes jelentéseket hozott felszínre, amelyeket a mai olvasó már nemigen szokott észrevenni. Értelmezésének kialakulásában legfontosabb szerepet a gondviselésbe vetett hite kaphatott, ugyanis ennek értelmében a nemzeti fennmaradás nem is *történhetett* volna másként, így azután a versbeli kijelentés, miszerint annyi balszerencse és vizsály után a nemzet töretlenül él, szerinte már önmagában is *csak* azt jelenthette, hogy a gondviselés megőrizte. Közrejátszhatott azonban az is, hogy Gyulai és kortársai még öntudatlanul ráismertek a vers logikájának vallási vagy éppen bibliai ősmintájára és önkéntelenül ahhoz (is) igazodtak értelmezésükben. Mindez látványosan felnagyítva szemlélteti, ami máskor alig észrevehető, hogy persze még az egyszerű parafrázisnak szánt prózai átírat is elsősorban értelmezés dolga, nem tud a vers szövegszerű részleteire szorítkozni, s többé-kevésbé mindig túlmegy rajtuk. Ugyanígy tetten érhetjük az értelmezői jelenlét szokásos eltüntetésének igyekezetét: Gyulai a gondviselést mint okot annyira önkéntelenül érti bele a versszakba, mégpedig kiemelt helyet biztosítva neki, hogy eközben a saját értelmezői műveletének nyomait eltörli, konstrukcióját egyenesen a szerzőnek tulajdonítja, s úgy részletezi pontról pontra, mintha ezzel közvetlenül az ő kifejezett szándékát követné.

Gyulai transzcendens vonatkoztatású olvasata a maga korában nincs egyedül, sőt a szórványos adatok alapján feltételezhető, hogy Vörösmarty kortársai nagyjából ugyanígy olvashatták e verset. Erre mutat, hogy Deák Ferenc kifejezetten imaszerűnek találta és nemzeti ereklyeként tisztelte,²⁴ s erre, hogy Szemere Pál szerint Vörösmarty „hódola szózatában az isteni szent akarathoz, az isteni szent sugalmakhoz, [...] s az egyébiránt sötéten komoly tárgyat imaszerű mosoly sugárral derítette föl”.²⁵ (Feltűnő, hogy míg a vers szövegében felbukkanó „ész, erő, s oly szent akarat” a közkeletű értelmezések szerint az embereké, Szemere olvasatában a „szent akarat” vagy mindenestül Istené, vagy legalábbis ugyanúgy Istentől ered az emberekben, mint a szent sugalmak.) Ugyanerről tanúskodik, hogy Kossuth már az 1840-es évek elején a nemzet himnuszának nevezte,²⁶ s hogy Gyulai 1866-ból visszatekintve hasonlóan nyilatkozott: „[e] költemény az ifjú Magyarország nemzeti himnuszának lón, ma is az”.²⁷ Idézésének módja is ezt igazolhatja: 1855-ben Toldy egy akadémiai emlékbeszéde „Az nem lehet, hogy” formulával kezdődő mondatokkal erősítette meg hitét a nemzet jövőjében.²⁸ Minthogy a kortársak magától értetődőnek vették Isten döntő szerepét a költemény történelmeképében, sokkal bizakodóbbnak hallották végkicsengését, mint majdani utódaik fogják. Nincs kizárva, hogy azért is hallhatták ki belőle a gondviselésre hivatkozást és a sötét tárgyon úrrá levő derűs végkicsengést, mert ők még öntudatlanul érzékelték az érvelés

²⁴ ABAFI 1882, 114.

²⁵ SZEMERE 1890, II., 151. Lásd még ABAFI 1882, 114.

²⁶ KOSSUTH 1842, 1.

²⁷ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, 387.

²⁸ TOLDY Ferenc, *Emlékbeszéd gr. Teleki József felett* = TOLDY 1888, 369.

logikájának bibliai ősmintáit, azok elmaradhatatlan megnyugtató célzatával együtt. Számukra ez még egy sokkal vallásosabb költemény volt, mint amilyenek a következő évszázad tudományos elemzése mutatni fogják, s valószínűleg sokkal inkább kihallották transzcendens vonatkozásait, azaz számukra még nem volt kevésbé szakrális hangzású, mint a *Hymnus*.

Ugyanerre vall ekkoriban a *Szózat* hitbe és logikába egyaránt kapaszkodó érvelésének költői visszhangja. Legszebben Arany János költeményei próbálnak a történelmi csapásoktól megrendült hit biztosítékául új támaszt keresni Vörösmarty „Az nem lehet” következtetéséhez, küzdvén a véráldozat hiábalóságának rémképével, érvet és metaforát nemegyszer a Bibliából véve hozzá. Legdúsabban az *Álom – való* (1848) szövi tovább a téma bibliai ősmintáit, hogy szembenézzon a nagy kérdéssel: lehet-e a rituális vallási áldozat vagy emberi vértanúság módjára értelmezni a jelenkori magyar történelem eseményeit, s ezáltal hinni a veszteség megtérülésében. Látomásként egymásra vetíti a tömeges halál fenyegető képét az áldozati állatok sorsával, majd az elsőszülött fiatal áldozati állatokét a vértanúkéval, míg végül fölteszi a nagy kérdést: „Oh zsenge mártírok, hazám vérvirága, / Korán sírba hulló nemes ifjusága, / [...] / Lesz-e, vajon, ennyi áldozatnak bére? / És derít-e hajnalt a nemzet egére, / Mely sebeitekből kiözönlik, a vér...? / Vagy apákat isten most a fiakban vér?” Szóválasztás és gondolatrítmus itt is a *Szózatot* idézi, hiszen a kiözönló vér láttán megszólaló kérdésen, hogy vajon lesz-e „ennyi áldozatnak bére”, felismerhetően átüt Vörösmarty megcáfolni, sőt elhallgattatni vágyott kérdése, miszerint „annyi szív” onthatta-e vérét hiába. Arany metaforáiban a kor történelmi drámájának kétféle értelmezési lehetősége küzd egymással: vajon egy fiatal nemzedék halála a mártírok életáldozatának minősül-e, amelyért Istentől a nemzet sorsának jobbra fordulása várható, vagy az Úr késleltetett büntető látogatását jelzi a nemzet korábbi bűnei miatt, az Arany gondolatvilágában mélyre gyökerezett²⁹ bibliai intelem szerint: „[...] én vagyoc à te WRad Istened, Erős boszszú álló, ki meg büntetem az Atyéknac vétkeket az fiakban, harmad negyed izîglen” (2Móz 20,5). Végül a még mindig vívódó befejezés az előbbi felé mutat („A kétségbeesés az én reménységem: / E kettészakított oroszán kebele / Szebb remények édes mézivel van tele”), olyan bibliai képpel (vö. Bír 14,6–8), mely itt az elpusztított nemzedék halálából sarjadó jobb kor eljövételét sejteti. Míg azonban e látomások motívumainak bibliai forrása eddig is nyilvánvalónak számított,³⁰ a látomásokat megelőző álmatlan hánykolódás folyamatáról olyan metaforasor tudósít, amelynek bibliai eredetéről a szakirodalom nem vett tudomást. „Ott van a bizalom, ez a dőre álom; / Ott ül a kaján hit egy törött nádszálon; / Ott van a reménység, s örök rettegéssel / Futja versenyét a kétségbeeséssel!” A törött nádszálon ülő kaján hitről és Arany más hasonló képeiről valószínűleg találoan feltételezték, hogy az önel-

²⁹ Vö. ARANY 1953, facsimile a 432. és 433. oldal között.

³⁰ Vö. POLLÁK 1904, 153–154.

lenőrzés megbénulásának pillanataiban önkéntelen tudatméli felfedezés hozta őket felszínre;³¹ ezt nem vitatva megkockáztatom, hogy a hit vagy bizalom megtámasztására alkalmatlan, mert törekeny vagy máris törött nádszál a gyermekkorától sokat forgatott Károli-Bibliából³² kerülhetett Arany tudata mélyére, ugyanis a Ószövetségben három helyen is előfordul (2Kir 18,21; Esa 36,6; Ezek 29,6–7), azt szemléltetve, miért nem tanácsos ingatag földi hatalmakban bízni. („Mostan ímé az meg törött nádszállhoz biztál, tudni illic Ægyptushoz, mellyhöz ha ki táamazkodic, be mégyen az ő kezébe és általlyukaztya.” 2Kir 18,21)³³

Arany költészete a vérbe fojtott szabadságharc után hasonlóképpen vallásos értelemben viszi tovább a *Szózat* küzdelmét a hiába ontott vér gondolata ellen; ez szólal meg az elesett honvéd síron túlról hangzó monológiájában: „Ha buzgó vérem hullatása / Értetted, óh te drága hon, / Nem esett volna ily hiába... / Múló jegy, összedőlt romon: / Ha áldozat gyanánt esém el, / De nem mint síri áldozat, / Mely vérral önti bár meg a sírt, / Beléje életet nem ad.” (*A honvéd özvegye*, 1850) Még az 1850-es évek nyomasztó légköre sem tudta kioltani a reményt, hogy a vérontás nem volt hiába, s ez tör föl az 1856 körül keletkezett *Szondi* című vers elején, Szondi vitéz fohászában: „Beborult a csillagos ég felettünk, / Uramisten! véd a hazát helyettünk, / Vérünk áldozása, / Életünk fogyása / Hogy ne essék hiába: / Oh, ne engedd, uramisten! / Jutni pogány igába.” Mint a *Szózat*-ban az „annyi szív” és „annyi hú kebel” vére, a *Magányban* (1861) az „annyi vér” jussán érvel amellett, hogy bízni kell az áldozat értelmének isteni szavatolásában. „Az nem lehet, hogy milliók fohása / Örökké visszamálljon rólad, ég! / És annyi vér – a szabadság kovásza – / Posvány maradjon, hol elönteték.” Mi több, az itt megszólaló lírai alany maga teszi szavát, hogy a teljes hithez valami hiányzik: arra biztatja magát és nemzetét, hogy „kishitűség” helyett inkább kezdjen „vértanú imába”, s higgyen abban, hogy az áldozatnak meg *kell* térülnie, s belőle okvetlenül új életnek fakadnia. „Támadni kell, mindig nagyobb körökben, / Életnek ott, hol a mártir-tetem / Magát kiforrja csendes földi rögben: / Légy hű, s bízzál jövődbe, nemzetem.” Mivel itt mártíromságról van szó, s belőle életnek *kell* támadnia, e hit transzcendens (a vértanúságot főnről elismerő) garanciája nyilvánvaló, ugyanakkor ennek belátása előtt e vers lírai alanya maga is kishitűen fél a jövőtől, kapaszkodna a még eldöntetlen kifejtű jelenbe, a „kockarázás kínját” érezve visszatartaná a sorsdöntő percet: „És mi fogódzunk a hitvány jelenbe: / Tarts még egy kissé, gyöngye szalmaszál!” Ezzel a fogódzónak gyöngye szalmaszállal visszajutottunk a törött nádszálon ülő hithez, s közben mindezek a versek önkéntelenül arról tanúskodnak, hogy Arany a vallásos hit és nem kevésbé vallásos kétely ugyanolyan küzdelmét hallotta ki a *Szózat*-ból, mint a korabeli prózai kommentárok.

³¹ NÉMETH László, *Arany János* = NÉMETH 1969, 567.

³² Arany János Gyulai Pálhoz, 1855. június 7. = ARANY 1982, 555–556.

³³ KÁROLI 1590–1981.

Ezekhez képest különös irodalomtörténeti fejlemény, hogy saját évszázada elmúltával a *Szózat* mindenestül világi jelentésű költeménnyé válhatott, még olyan irodalomtörténészek kezén is, akik pedig jól ismerhették egykori olvasatait. Gyulai Vörösmarty-életrajzának (1866) gondviselésre hivatkozó parafrázisa után bő fél évszázaddal a magát Gyulai tanítványának és eszmei öröksége továbbvivőjének valló Horváth János az 1920-as és 30-as években kifejti, hogy Kölcsey egyszerre hazafias és vallásos, Istenhez fohászkozó *Hymnusa* kivételes jelenség, eltér a magyar romantika profán és racionális ihletétől, mely egészében távol állt a nyugati romantikák miszticizmusától; szerinte a *Hymnus* sajátossága onnan ered, hogy az itt megszólaló alany időben visszahelyezkedve, a vers címe alatti meghatározás szerint „a magyar nép zivataros századaiból” szól, innen hozva vallásos történelemszemléletét.³⁴ Mivel e koncepcióban nincs szó arról, hogy a *Szózat* is kivétel lenne, valószínűleg már itt kezd megképződni a nemzet imájának tekintett *Hymnus* és a vallási szemlélettől már elszakadt *Szózat* később sokat emlegetett irodalomtörténeti ellentéte, ami pedig az utóbbira nézvést legalábbis magyarázatra szorulna, hiszen a maga korában még imaszerűnek és nemzeti himnusznak tartották és minden (szórványos) jel szerint úgy is olvasták. Vörösmarty költeményét a két világháború közt egyesek már csak azért sem tarthatták vallásilag értelmezhetőnek, mert a magyar romantikában nem láttak olyan vallási visszahatást a felvilágosodásra, mint a németben, s Vörösmarty szemléletének alakulásában korszakának jellemző útját vélték felfedezni ifjúkora bensőséges vallásosságától a vallási közömbösségig és egyházellenességig, egy olyan kényszerpályán, amelytől csak kevesen tudták úgy függetleníteni magukat, mint Széchenyi;³⁵ egy vallástól elszakadt irányzat és szerző művében pedig nem gyanítottak vallási értelmezhetőséget. Bár Szekfű Gyula úgy vélte, hogy a magyar irodalom útja csak Kölcsey *Hymnusa* és Vörösmarty *Szózata* után fordult el egyre inkább a Széchenyi keresztény valláserkölcsei eszményétől, s hogy Széchenyi erre épülő értékrendjét az íróvilág (magát Vörösmartyt és néhány társát kivéve) az 1830-as s főként az 1840-es évektől hagyta cserben,³⁶ mások úgy látták, hogy az 1830-as évekre „irodalmunkból, társadalmi és politikai életünkben minden természetfölötti vallási elem száműzötté vált”,³⁷ s ennek hangoztatásakor a hallgatólagosan beleérthető *Szózattal* sem tettek kivételt. (Egyes későbbi irodalomtörténészek ugyanezért már nyíltan szembe is állították a két költeményt: bár megírásukat mindössze egy bő évtized választotta el egymástól, a *Szózat* „laikusabb korban” íródott, s a *Hymnus* Istene helyett azért folyamodott a nagyvilághoz az élet-halál kérdés eldöntéséért, mert Vörösmarty már „csak így, ez új korszak szellemében, isten helyett kortársaihoz fordulva, ima helyett az erkölcsi felhívás nyelvén írhatta meg”.³⁸)

³⁴ HORVÁTH János, *Kölcsey Ferenc* = HORVÁTH 1956, 184; HORVÁTH 1976, 290.

³⁵ FEKETE 1936, 42.

³⁶ SZEKFI 1920, 66–67.

³⁷ FEKETE 1936, 42; vö. CONCHA 1918, 37.

³⁸ LUKÁCSY Sándor, *A Hymnus és a Szózat* = LUKÁCSY 1995, 119–120.

Talán Horváth János tekintélyes véleményéhez igazodva, talán csak véletlenül nyilatkozott vele egybehangzóan 1958-ban a költemény hazai szövegforrásait rendkívül alaposan feltáró, de épp bibliai irányban nem kereső Korompay Bertalan: szerinte a *Hymnushoz* képest a *Szózat* egyik különbsége éppen az, hogy „Vörösmarty ihlete nem vallásos sugalmazású, mint Kölcseyé”.³⁹ Itt nem tudjuk meg, hogy a szembeállítást mi indokolta, de annyit sejtethetünk, hogy a két szöveg egy-egy kiemelt beszédaktusa látszhatott ellentétesnek: míg a *Hymnus* egy nép szószólójaként közbenjár Istennél, engesztelő céllal, a *Szózat* olyan buzdítás, mely egyrészt a nemzethez, illetve annak minden egyes tagjához (a „magyar”-hoz) szól, másrészt a „népek hazája, nagyvilág”-hoz, Isten nincs megnevezve benne, sőt még ami áld vagy ver, az is a „sors keze”, ennyiből pedig nem tűnhetett fel Vörösmarty ihletének vallásos sugalmazása. Aki meg nemzetközi távlatban vizsgálta a romantika korának irodalmát, ugyanazt a különbséget látta, mint amelyről elődei beszámoltak; Szegedy-Maszák Mihály szerint a nyugat-európai romantikát ösztönözte a vallási megújulás élményvilága (Blake, Novalis vagy Hugo költészetében), ellenben a magyar irodalom „kevés nyomát mutatta a vallásos ihlet újrafelfedezésének”, Vörösmartynál „nehéz lenne mély vallásos élményt kimutatni” s költészetében „nemigen lehet mélyebb vallásos ösztönzésről tanúskodó művet találni”, noha az *Előszóban* „biblikus a nyelv”, s a *Magyarvár* „alighanem egy föltételezett magyar ősvallás keresésének az emléke”.⁴⁰ Mi sem mutatja jobban a *Hymnus* és a *Szózat* 20. századi utóéletében öröklődő ellentétes gondolati beidegződések hatalmát, mint hogy a vallási ihlet nyomait kereső irodalomtörténészek már éppen Vörösmarty műveit pásztázva sem figyeltek fel a *Szózat* idevágó jellegzetességeire.

Vallási mélyszerkezetének észrevételét másoknál egy új megfelelési kényszer gátolhatta. Mintha a vallásellenes Rákosi-, majd korai Kádár-kor egy-egy készsleges irodalomtörténésze megszabadulásként, s ezáltal fejlődésként könyvelné el a *Szózat* világiasodását, kifejezetten örül neki: „A *Szózatban* Vörösmarty végleg leveti Kölcsey történelemlátásának, felmérésének vallásos kereteit, a bűn, az áldás, a jutalom, a büntetés és bünbánat, ha mégoly szimbolikus jelentésű, de mégis valláserkölcsei képleteit, az istenhez fordulás, az ima emelkedettségét: magát a himnusz műfaját.”⁴¹ Hogy ez a „végleg leveti” még itt is (az 1957-ben kiadott könyv 1974-ben „módosított” kiadásában) mennyire üdvözlendő fejleményre akar célozni, az kiderül szerzőjének időközben (1965) az akadémiai irodalomtörténetbe készült Vörösmarty-fejezetéből, amelyben a *Szózat* ugyanúgy veti le és hagyja maga mögött Kölcsey *Hymnusának* „vallásos kifejező készletét”, ahogy Berzsenyi nyelvi pátoszát és retorikus szuggesztíóját, s ahogy mentesül a „rendi, illúziós nacionalizmustól” és múltszemléletének elégikus borongá-

³⁹ KOROMPAY B. 1958, 436.

⁴⁰ SZEGEDY-MASZÁK 1991, 601, 605. Vö. SZEGEDY-MASZÁK 1975, 333–364.

⁴¹ TÓTH D. 1974, 225.

sától.⁴² Gyaníthatólag nem annyira Vörösmarty ideológiai szabadságharcáról, mint inkább monográfusa ideológiai megkötöttségéről árulkodik, hogy egy 1975-ben megjelent verselemzése mindezt a társadalmi fejlődés gyümölcseként ünnepli. „A Szózat leglényegesebb figyelmeztetése az első két s az utolsó két versszakban [...] elvont és erkölcsi jellegű. Túllép Kölcsey tizenhárom évvel korábbi, társadalmilag kedvezőtlenebb körülmények közt született *Himnusz*ának bűn-áldás-bűnhődés-jutalom-bűnbánat kategóriáin, amelyek formájukban valláserkölcsek; túllép azon a – Kölcseynél is nagyrészt imitált – szemléleten, amely a történelmet Istentől rendelt sorsként értelmezte, s ezzel együtt túllép a *Himnusz* imaformáján is. A Szózat az emberekhez, a magyarokhoz szól, és morális igénnyel rendületlen hűségre figyelmeztet.”⁴³ Azért büszkélkedik itt háromszor is a „túllép” ige, mert eszerint mindháromszor vallási szemléletformákon lép túl a Szózat, végre sutba dobván a múlt elavult kellekeit, s így válhat még erkölcsi figyelmeztetésének elvontsága is egy fejlettebb stádium jelévé.

Annyira tartósan rögzült ez a merőben világi megközelítés, hogy már teljesen magától értetődőnek számított, és 1989 után a politikai rendszerváltozás megélenkült vallási érdeklődése sem tudta megingatni vagy akár csak kikezdeni. Jellemző, hogy a 9–10. versszak érvelése („Az nem lehet, hogy ész, erő, / És olly szent akarat / Hiába sorvadozzanak / Egy átoksúly alatt. // Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor [...]”) az új olvasatok szerint egyáltalán nem szorult és hallgatólagosan sem támaszkodott isteni segítségre, hanem csak az emberi akaratra. Egy 1997-ben megjelent tanulmány szerint ez a szöveg egyszerűen „az akarat pusztá ereje által megszülető jobb jövő [...] képét rajzolja meg”; ugyanezért Vörösmarty e költeményének szemlélete nem különbözik lényegesen József Attilától, a „Még jöni kell, még jöni fog” sor „logikája vagy inkább akarása érvényesül József Attila romantikus vonulatának minden versében”; sőt épp az rokonítja szemléletüket, hogy a „jobb jövő lehetősége vagy legalább akarása mindkét költő hasonló verseinek alapvető sajátossága”.⁴⁴ Ráadásul ez az értelmezés számol azzal, hogy Vörösmarty több nagy versében (mint a *Gondolatok a könyvtárban* vagy éppen a *Szózat*) a bizakodó jövő képe mint pozitív fordulat racionálisan *nem* következik a gondolatmenetből, legföljebb az egyébként elfogadhatatlan perspektíva *ellenében* remélhetjük, és csak „a fordulat pusztá akarása révén” tudhat megvalósulni.⁴⁵ Itt tehát minden együtt volna ahhoz, hogy az értelmező gyanakodni kezdjen egy transzcendens hatalomra, mely a vers érvelésének logikája szerint egy jobb kor vagy legalább a méltó halál eljövételét szavatolhatná, mégis gyanútlan marad, mert elszokott a reformkori költészet vallási logikájának jelrendszerétől.

⁴² TÓTH D. 1965, 457–458.

⁴³ TÓTH D. 1975, 269.

⁴⁴ JANZER 1997, 562.

⁴⁵ Uo., 561–562.

Még akkor is szinte ugyanez figyelhető meg, amikor a 19. századi vagy éppen reformkori irodalomra szakosodott kutatók vizsgálják e verset, megírása egykori körülményeinek nyilvánvaló ismeretében: gondolatébresztő olvasataik másféle, sokszínűen érdekes, de szintén teljesen világi értelmezést sugallnak, ennyiben nem szakítva a régóta változatlan hagyománnyal. Miután 1998-ban Takáts József (nagyon helyesen) kezdeményezte a 19. század eleji irodalom politikai nyelvezetek szerinti vizsgálatát, mégpedig főként négyféle ilyen beszédmód (a republikanizmusé, az ősi alkotmányra hivatkozásé, a felvilágosult kormányzásé, a kulturális nacionalizmusé) alapján,⁴⁶ e módszerrel Milbacher Róbert arra az eredményre jutott legújabb (2015) könyvében, hogy a tanácskozó beszéd retorikáját használó Szózat „egyértelműen a (reform)nemesség jól ismert, így könnyen dekódolható politikai nyelvét beszéli, amikor az ősi alkotmányra hivatkozástól eljut a hazáért való tett etikai imperativusának republikánus narratívájáig”, a költemény „tudatosan épít a megszólítottak (magyar köznemesség) nyelvhasználatára, amely egyben lefedi a nemzetről való beszéd patrióta tradícióját”, sőt e vers „egyértelműen politikai-nemzeti kontextusa megszabadította a vele párhuzamosan kanonizálódó *Hymnust* vallási-felekezeti konnotációitól”; eszerint Deák Ferenc 1842-ben elhangzott akadémiai megnyilatkozása, mely a Szózatot mint „imaszerű ájtatos darabot” említette, csak „szintiszta kultikus viszonyulásról” tanúskodik, mely a vizsgálatot és fejtegetést kizárva máig a vers elszavalására próbál korlátozódni, sőt korlátozni.⁴⁷ Nem véletlen, hogy míg a *Hymnust* elemezték már az Istennél közbenjáró szószóló paraklétszi szerephagyományára alapján, majd az ima retorikája szerint,⁴⁸ a Szózat esetében annyira senki nem vette komolyan a hajdani kortársak emlegette imaszerűséget, hogy egy transzcendenciára utaló műfaj beszédmintáját vagy bármiféle sajátosságait keresték volna benne. Jól mutatja a két vers szembeállításának és a Szózat világi jelentésű értelmezésének erős itthoni beidegződését, hogy amikor (2000-ben) magyarul is megjelent egy Párizsban franciául 1997-ben közölt dolgozat a *Hymnus* és a Szózat közösségi használatának kulturális antropológiai hasonlóságairól,⁴⁹ ez szinte egyáltalán nem tudott itthoni szakirodalomra támaszkodni, s publikálása alig keltett itthoni visszhangot, illetve amit mégis, az sem a két verset együtt kezelő főtételéhez kapcsolódott, hanem a *Hymnus*ra vonatkozó állítását elkülönítve vitatta.⁵⁰

Nem könnyű e lassan évszázados értelmezési hagyomány ellenében megkockáztatnom, hogy a Szózat legföljebb a *Hymnus* mellé téve, s akkor is csak a közelebbi vizsgálat előtt látszik kevésbé vallásinak. Ha csakugyan komolyan vesszük a figyelmeztetést,

⁴⁶ TAKÁTS József, *Politikai beszédmódok a magyar 19. század elején. Egy tervezett kutatás hipotézise* = TAKÁTS 2007, 171–201.

⁴⁷ MILBACHER 2015, 39, 49–50.

⁴⁸ DÁVIDHÁZI Péter, *A Hymnus paraklétszi szerephagyományára* = DÁVIDHÁZI 1998a, 102–122; SZABÓ G. 2007, 663–670.

⁴⁹ LOSONCZY 2000.

⁵⁰ MILBACHER 2015, 25–26.

miszerint „a történeti érdeklődésnek elsősorban a vizsgált szövegek elkészítésének kontextusáról kell valamit mondania”, hiszen végül így lesz esélye megérteni egykori implikációit, illetve újra hallhatóvá tenni „a sokféle szándék, hit, tevékenység és érzelm zaját, amely valaha a szöveget körbevette és érthetővé tette”,⁵¹ s a *Szózat* politikai nyelvezetének reformkori toposzai mögött elkezdjük vizsgálni nyílt és rejtett kulcsfogalmait, előfeltevéseit, vagy akár retorikai eszközeit, akkor érvelésében hamarosan olyan logikai műveletekhez jutunk, amelyek a kortársak számára főként éppen a Bibliából lehettek ismerősek, s az egykori kommentárok és parafrázisok tanúsága szerint öntudatlanul is belejátszottak a költemény jelentésébe, sőt befogadásának egész élményébe. Igaz, míg Széchenyinél a *Szózat* előzményének tekinthető *Stadium*-részlet kifejtett bibliai fogalomkészlete egyértelműen vallási logikára hagyatkozott, s ezt mai értelmezői is könnyebben felismerhetik, a *Szózat* mai olvasójának szembe kell néznie a költemény nyelvének többértelműségével, hogy eljuthasson vallási logikájának archaikus hitéhez és modern aggodalmához, majd összeütközésük katartikus szépségéhez. Leginkább a vers logikájának elemzésével és eredeztetésével tudhatjuk meg, hogy mi köze van e manapság főként világi jelentésvilágúnak gondolt költeménynek a vallási, s azon belül egy kifejezetten bibliai hagyományhoz.

II. „...HOGY ANNYI KÍNT, EPEDÉST HIJÁBA”

SZÉCHENYI BIBLIAI LOGIKÁJA A SZÓZAT ELŐZMÉNYÉBEN

Joggal szokás mondogatni, hogy a *Szózat* mintegy összefoglalja a korabeli magyar költészet hazafias ethoszának nagy motívumait; még jellemzőbb, hogy amit bárhonnán átvett, azt olyan emlékezetes formába öntötte, hogy eredetije előbb-utóbb már csak ezért is kiszorult az irodalmi köztudatból. Persze egy nemzedékek hosszú sora által megtanult költeménynek már kedvezményezett státusza folytán is több alkalma nyílt arra, hogy más szerzők kifejezéseinek helyét elfoglalva magához ragadja és máig ható irodalomtörténeti érvénnyel rögzítse egy-egy motívum locus classicusát. Mintaszerű alapossággal kimutatták, hogy a *Szózat* egyik-másik részlete mennyi régebbi szerző mondatára hasonlít,⁵² s hogy ezek nem is okvetlenül átvétellel keletkeztek, hisz például „A’ nagy világon e’ kívül / Nincsen számodra hely” korábbi szerzők olyan műveit visszahangozza (Bocskai István, 1606; Czobor Mihály, 1606; Nyáry Pál, 1606; Bethlen Gábor, 1611; Rákóczi György, 1629; Esterházy Miklós, 1634; Zrínyi Miklós, 1660), amelyek közül némelyeket Vörösmarty nem is olvashatott, mert még ki sem voltak adva.⁵³

⁵¹ TAKÁTS 2001, 316, 323.

⁵² KOROMPAY B. 1958, 436–444.

⁵³ LUKÁCSY Sándor, *A Hymnus és a Szózat* = LUKÁCSY 1995, 120.

Hozzátehetjük, hogy a *Szózat* emlékezetes formuláinak a századelő hazai német nyelvű költészetében is megtaláljuk előzményeit; például Johann Christoph Rösler Pesten 1807-ben megjelent *Nationalstolz* című költeménye azok büszkeségének ad hangot, akiknek vérét apáik tettereje hevíti, s elődeik áldozatai jussán örökségüknek érzik a hazát, ezért ide kötődnek élükben és holtukban. „Uns gehört das Schöne und das Gute, / Das in der Heimath fruchtbar sich beweist; / In unsrer Seele nur, in unsrem Blute / Glüht unsrer Väter kräft’ger Thatengeist! / Und was derselbe hinterliess, – die Erben / Geziemt es, drauf zu leben und zu sterben.”⁵⁴ Három évtizeddel a *Szózat* előtt íródott az utóbbi formula, mégis ellenállhatatlanul a *Szózat* „Itt élned, halnod kell” sorát juttatja eszünkbe. Még hatékonyabban szívta magába előzményeit a *Szózat* nyelvtörténetileg, ahogy már címe is mutatja: bár megjelenésekor a „szózat” mint több jelentésű képződmény már évszázadok óta élt a magyar szókincs részeként, egyik fő jelentése (‘buzdító vagy intó beszéd’) meghatározásához a Czuczor–Fogarasi szótár Vörösmarty „jeles” költeményének címére hivatkozik és első két sorát idézi,⁵⁵ holott idézhette volna már 1790-ből Verseyhy költeményének címét (*A’ magyar Hazának anyai Szózatya az ország napjára készülő Magyarokhoz*), sőt akár 1590-ből a Károli-Biblia vagy 1626-ból a Káldi-Biblia számos helyét.

1. SZÖVEGÉRINTKEZÉSEK:

A SZÓZAT ÉRVELÉSÉNEK ELŐZMÉNYE SZÉCHENYI STADIUMÁBAN

Bármennyire igaz, amit Széchenyi egykorú hatásáról írt Kossuth („Ő korának nyelvéné lőn; ő a’ nemzet jobbjai gondolatának szavakat adott”),⁵⁶ a *Szózat* legalább annyira azt is példázza, hogy a Széchenyitől kölcsönzött szavakból végül Vörösmarty hozta létre a kor *maradandó* nyelvét. Széchenyi *Stadium*ának több megfogalmazása is emlékeztet a *Szózat* egyes soraira, Vörösmarty költeménye azonban inkább feledteti, mintsem felidézne ilyen előzményeit. Amikor a *Stadium*ban azt olvassuk, hogy „Hunnia annyi viszontagság közt, [...] a természet és sorsnak annyi mostohasági közt, még is él,”⁵⁷ azonnal eszünkbe jut, hogy „És annyi balszerencse közt, / Olly sok viszály után, / Megfogyva bár, de törve nem, / Él nemzet e’ hazán”, sőt a kétszeri „annyi” már önmagában is felidézheti a *Szózat* egyik főmotívumát; ellenben a *Szózat* mondatáról legföljebb Széchenyi-kutatóknak vagy a korszakra szakosodott irodalomtörténészeknek juthat eszébe a *Stadium* megfelelő részlete vagy további hasonló fordulatok Bajza, Szemere Pál, Virág

⁵⁴ Vö. TARNÓI 1996, 250; DÁVIDHÁZI 2004, 134–138.

⁵⁵ CZUCZOR–FOGARASI 1862–1871, V., 1437.

⁵⁶ KOSSUTH 1841, 17–18.

⁵⁷ SZÉCHENYI 1833–1984, 149; vö. KOROMPAY B. 1958, 440.

Benedek, Kisfaludy Károly költeményeiben.⁵⁸ Amikor a *Stadium* lapjain azt olvassuk, hogy „Nem akarom soha hinni, [...] hogy annyi kint, epedést hijába küldött volna a népek legfőbb Ura”,⁵⁹ ez máris ellenállhatatlanul felidéz az iskoláskorunkban megtanult költemény hasonló szakaszát („Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért”), az utóbbiról azonban nem jutna azonnal eszembe, hogy Széchenyi mondatának átköltése lehetett. S míg e versszakról álmomból felébredtve is tudnám, hogy az „Egy ezred évi szenvedés / Kér életet vagy halált!” után következik, tehát a sok vérontás és halál említésével nyilván a magyar történelem egészére utal, a *Stadium* mondatát kiszakított idézetként hallva már valószínűleg nem emlékeznék arra, hogy Széchenyi az „annyi kint, epedést” még a könyve írásakor (1831-ben) átélt pusztító kolerajárványra és véres parasztfelkelésre értette. Aligha csupán műfaji különbségek okozzák, hogy miközben a *Szózat* idézett versszakának megértéséhez ma sincs szükségünk történelmi magyarázatra, a *Stadium* olvasásakor már a jegyzetekből kell megtudnunk vagy legalábbis pontosítanunk, hogy Széchenyi idézett mondatának szöveggörnyezetében az „igen szomorú időszakon” átesett Hunnia, majd „a' nagy áldozat” a végül negyedmillió életet kioltott járványra vonatkozik.⁶⁰ Miközben az addig szövevényesen indázó érvelésből kibontakozó tétel prózastílusa nem marad el az alig néhány évvel későbbi *Szózat* ódai magasztosságától, mindez végül szükségképpen kevésnek bizonyul, mert Vörösmarty iskolai tananyagává váló és memoriterként könnyen megjegyezhető versének jóval több esélye volt arra, hogy megmaradjon az utókor emlékezetében.

Nem tudni, Széchenyi mennyire ismert magára a *Szózat* nyelvén, amelynek jellegzetes szókinccséről (ész, erő, akarat, sorvadoz) azóta kimutatták, hogy már megjelent a *Stadium* lapjain.⁶¹ Kitüntetett figyelmét közvetve már az is jelzi, hogy amikor (1838. február 25-én) Vörösmartyt mások társaságában ebéden látta vendégül, naplója szerint „Crescence sagt Szózat auf”,⁶² vagyis felesége már könyv nélkül elszavalta a költemény teljes szövegét. Könnyen lehet, hogy maga is meg tudta volna tenni, hiszen az év folyamán megjelent *Néhány szó a' lóverseny körül* című könyvében nemcsak variálja a költemény nyitó- és záróformuláját („Légy hazádnak híve”), hanem arra is ösztönöz, hogy belső ellenségeskedés helyett „mondjuk el inkább naponként, 's véssük mélyen szivünkbe Vörösmarty' »Szózat«-át, e' gyönyörű lélek-szüleményt”, sőt nagy beleéléssel és saját meggyőződésésként foglalja össze egész üzenetét.⁶³ Máskor is előfordult, hogy gondolkodásuk vagy érzelmi hullámozásuk egy-egy eleme egybevágott; Széchenyi aggodalma,

⁵⁸ KOROMPAY B. 1958, 439.

⁵⁹ SZÉCHENYI 1833–1984, 19.

⁶⁰ Uo., 17–19.

⁶¹ Vö. KOROMPAY B. 1958, 440.

⁶² SZÉCHENYI 1925–1939, V., 160.

⁶³ SZÉCHENYI 1838, 175, 187–188.

hogy törekvéseivel nem támaszt-e több rosszat, mint jót,⁶⁴ a szabadságharc leverése után mint a legsötétebb balsejtelmeket igazolni látszó kényszerképzet hatalmasodik el rajta, s egy bibliainak mondott, voltaképp ovidiusi utalással sárkányfog-veteményhez hasonlítja magát,⁶⁵ ami az *Emberék* egyik főmetaforája; ekkor már Vörösmartyt ugyanúgy önvád mardosta a *Szózat* nemzethalált latolgotó versszakai hallatán, ahogy Széchenyit a maga politikai szerepének hatása láttán, s mindketten hajlottak apokaliptikus látomásokra. Azonban a *Stadium* és a *Szózat* gondolati megfelelései szövevényesebbek; ha nem tudnánk, helyenként mi volt a motívumok vándorlásának sorrendje kettejük közt, nehéz volna megállapítani (így sem könnyű), hogy mikor ki hatott a másikra.

2. „URA”, „KÜLDÖTT”, „HIJÁBA”, „HASZON”:

SZÉCHENYI KULCSFOGALMAINAK BIBLIAI ÖSSZETARTOZÁSA

Széchenyi gondolatmenetének logikája elemi szinten sem értelmezhető anélkül, hogy előzetesen kiderítenénk célját, beszédhelyzetének lélektanát és legfontosabb kifejezései eredetét, mert összefüggésrendjük szabályozólag hatott a megvizsgálandó állítások egykori jelentésének irányára, helyi értékére és érvényességi hatáira.

Széchenyi, <i>Stadium</i> , 1833, 19.	Az érvelés megvizsgálandó kulcsfogalmai
„Nem akarom soha hinni, hogy a' hazánkat éb-resztő közelebbi kettős szomorú leczke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengerébe, 's hogy annyi kint, epedést hijába küldött volna a' népek legfőbb Ura az emberiségre; [...] ez lehetetlen! [...] haszna nem maradhat el; [...]”	„akarom [...] hinni” „leczke” „haszon nélkül” „hijába” „küldött” „a népek legfőbb Ura” „haszna”

Az első állítást („Nem akarom soha hinni”) értelmezhetnénk egy puszta tagadást fokozó szólásmondásként, nem tulajdonítva jelentőséget a benne szereplő igéknek, s akkor egészében vett jelentése alig különböznék a szövegben később meg is jelenő „ez lehetetlen” kijelentéstől, amelyben implikációként eleve benne is rejlik. (Ha ugyanis valaminek tényként való megállapítása mindig implikálja azt a másik állítást, mely szerint azt *hisz-szük*, hogy az illető dolog tény,⁶⁶ akkor valaminek a lehetetlenségét állítva nyilván hasonlóképpen implikáljuk, hogy azt hisszük, nem létezhetik. Fordítva azonban ez nincs így: ha az állítás szerint valamit ténynek *hiszünk*, vagy csak *akarunk* hinni, akkor ebben még nincs implikálva, hogy csakugyan tény; ugyanígy ha azt mondjuk, hogy nem hisszük

⁶⁴ Naplóbejegyzése 1832. január 23-án = SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 238.

⁶⁵ Széchenyi István Széchenyi Istvánnénak, 1850. augusztus 25. = KOVÁCS–KÖRMENDY–MÁZI–OPLATKA 2014, 465.

⁶⁶ AUSTIN 1980, 48–50, 90, 119, 136, 162.

ténynek, vagy hogy nem akarjuk ténynek hinni, akkor ezáltal még nem implikáltuk, hogy nem lehet tény.) Másrészt azonban Széchenyi „Nem akarom soha hinni”-jét vehetjük szó szerinti jelentésében is, ahogy alighanem ő maga is értette, a szórenddel is kiemelt „Nem akarom” állítmányt mintegy szaván fogva, s akkor a mondat egésze mint önfeltáró vallomás, azaz lélektani, illetve fenomenológiai leírás egy személyes aktusra vezeti vissza az épp kifejtendő hit eredetét, vagyis egy belső vita jelenetével szemlélteti, hogy aki itt megszólal, az mindenáron felül akar kerekedni saját kételyén. *Mindenáron*, ugyanis a „soha” jelentése itt nem az időbeliségre utaló ‘semmikor’ vagy ‘egyszer sem’, mely hasonló korábbi esetek sorára utalna, hanem inkább a jelenbeli tagadást erősítő ‘semmiképpen’,⁶⁷ mely időtlenül és fogadalomszerűen nyomatékosítja a szándékhoz való feltétlen ragaszkodást, s ezáltal a kétellyel szemben mozgósított akarat végső eltökéltségét.

Széchenyi mondatának kezdőformulája máris sejteti, hogy az utána következő érvelése legalább részben a kétely legyőzésére szolgál, sőt talán főként ezért jött létre. Emellett általánosabb üzenetet is sugall azáltal, hogy a beszélő alany nem *akarja* hinni, amit kizárandó lehetőségként fölvet. Noha az ige itt a szöveggörnyezetben meghatározott konkrét helyzetre utal, egyúttal mégis beleérthetjük azt a lélektani felismerést, hogy a hit lehet részben akarat kérdése is, sőt talán valamennyire mindig az, s enélkül önmagában vagy akár logikai megalapozásával együtt még kevés volna. Nemhiába közölt tanulmányt a modern pszichológia és valláslélektan 19. századi úttörője, William James, éppen *The Will to Believe* címmel (1896-ban) az akaratlagosan fölvetett hit („voluntarily adopted faith”) létjogosultságáról, kiterjesztve a hívő attitűd fölvetelésének (lélektani) jogát olyan esetekre is, amikor a pusztán logikai intellektusunk nincs feltétlenül meggyőzve („a defence of our right to adopt a believing attitude in religious matters, in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced”).⁶⁸ Beszédhelyzetét tekintve a *Stadium* éppen ehhez hasonló; szövegében többször ráismerhetünk olyan lelkiállapotra, amikor a hitet vagy bizalmat az akaratnak kell megtámogatnia. Ugyanakkor mintha a *kívánt* hit létrehozási kísérleteinek Széchenyi máskor is különböző *fokozatait* tartaná számon, a jámbor óhajtól a lélektani tudatosságú erőfeszítésig; műveiben gyakran már a „hinni” elé választott ige különbségei („szeretném”, „szeretem”, „akarom”, „nem akarom”) önkéntelenül jelzik, hogy nála ilyenkor nem egy szólásmondás gépies ismétlődésével van dolgunk. Amire például a *Hitel* előszavában utal („Én azt szeretném hinni: minden jobb lelkű ember bizonyos vágyást hordoz szívében – ha bár sejtetlen is – magán, felebarátin ’s mindenben, a’ mi őtet környezi, szüntelen javítani”),⁶⁹

⁶⁷ BÁRCZI–ORSZÁGH 1978–1980, V., 1229; BENKŐ 1970–1984, III., 567; BÁRCZI–ORSZÁGH 1978–1980, V., 861.

⁶⁸ WILLIAM JAMES, *The Will to Believe* = JAMES 1967, 717. Vö. WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience* = JAMES 1987, 72–74.

⁶⁹ SZÉCHENYI 1830, IX.

az nem egészen ugyanaz, mint amire itteni végszavában a híres zárómondat céloz („Sokan azt gondolják: ‘Magyarország – volt; – én azt szeretem hinni: lesz!’”),⁷⁰ vagy mint amit a *Világ* előszavában egymás mellé rendelt két ige megerősít („Hogy tisztelt Taglalóm tudtával ellenem semmi ellenséges érzést nem táplált keblében, midőn munkámat bontogatni kezdé, szeretem ’s akarom hinni”).⁷¹ Ezekkel összehasonlítva a *Stadium* idézett mondatában a „Nem akarom soha hinni [...] ez lehetetlen!” mint kettős állítmány hozza létre a legerősebb, már hitvallásig emelt változatot, mely ezúttal is valamivel szemben, de már a nyílt cáfolásra alkalmasabb tagadó formában érvel. Széchenyinél ennek is megtalálhatjuk hasonlóan kettős állítmányú formai előzményét, mégpedig a *Hitel* lapjain („Lehetetlen – én legalább hinni nem akarom – hogy az, ki ébren van ’s józan, anyaföldje ’s földieie előmenetelén ne örüljön”),⁷² de a *Stadium* mondatában a „soha” és a felkiáltójel nyomatékosabban hirdeti a kétely elleni belső küzdelem győztes megvívásának elszántságát; sőt, mivel e mondat „a’ népek legfőbb Ura” történelmi megnyilvánulásáról állít valamit, érvelésének meggyőző erejétől nemcsak az adott állítás igazsága, hanem közvetve a beszélő alany Istenbe vetett hitének megtartása függ. Jellemző keletkezéstörténeti adat, hogy a *Stadium* megírása után, de még a könyv megjelenése előtt, 1832. december 16-án Széchenyi olyan imát írt Crescence emlékkönyvébe, amely Istenhez éppen a belé vetett bizalma megerősítéséért és a mindenhatóságát vagy könyörületességét illető kételye legyőzéséért fohászkozik.⁷³ Fiatalkora vallási megtérését (1814–1815) vizsgálva találó észrevétel, hogy Széchenyi ekkoriban s alighanem később is olyan „hívő lélek, aki hiába vágyik rá, nem képes misztikus elragadtatással túlemelkedni az emberi lét reménytelenül korlátolt földi dimenzióin”,⁷⁴ de érdemes hozzátenni, hogy amire ilyenkor vágyott, azt minden idegszálával akarta is, vallásgyakorlata ennek a vágnak és akaratnak szolgálatában állt, önvizsgálatai révén pedig nagyon sokat tudott saját ellentétes belső erőiről. Miközben *Stadium*ában a „Nem akarom soha hinni” formulával indított gondolatsor a közelmúlt megrendítő eseményeire próbál magyarázatot keresni, s ennek érdekében folyamodik a kétely szavát elhallgattató vallási értelmezéshez, egyúttal (közvetve, önkéntelenül, de annál árulkodóbban) a kétellyel szemben érvényesülő hit lélektani tapasztalatáról, hit, kétely és akarat viaskodásáról beszél.

Mondatának állítását, implikációit és előfeltevéseit⁷⁵ Széchenyi „a’ népek legfőbb Ura” vonzataként a *küld* ige sajátos jelentésére alapozza, mely egy egész vallási hagyományt foglal magába. Ha nem is szó szerinti fordításként, „a’ népek legfőbb Ura” mint a végső isteni hatalom képzeete többek közt a zsoldárokból ismerős: az Úr félelmetesebb

⁷⁰ Uo., 270.

⁷¹ SZÉCHENYI 1831, XV–XVI.

⁷² SZÉCHENYI 1830, 135.

⁷³ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 357–358.

⁷⁴ CSORBA L. 2010, 91.

⁷⁵ Vö. KIEFFER 1983, 17–58.

minden más istennél (Zsolt 96(95),4–5), a népeknek őt kell tisztelniük (Zsolt 96(95),7), a pogányokat is meg kell győzni, hogy az Úr igazságos királyként kormányozza a népeket (Zsolt 96(95),10), ő a világ ura, akinek fölségét a népek szemlélik (Zsolt 97(96),5–6), ő a legfőbb Úr a földön, messze fönségesebb minden más istennél (Zsolt 97(96),9), nagy király, fönséges úr, minden népek felett uralkodik (Zsolt 99(98),1–2), minden ország népének őt kell szolgálnia (Zsolt 100(99),1–2). Amikor Széchenyi megvallja, hogy nem tudja elfogadni a gondolatot, miszerint „a népek legfőbb Ura” hiába küldte volna a kolerajárvány és nyomában a parasztfelkelés rengeteg gyötrelmét az emberekre, akkor állítása ezekhez hasonlóan evidenciának tekintett előfeltevésekre épít: *létezik a népek legfőbb Ura, a világ minden története az ő akaratának műve, tehát e bajokat is ő küldte, sőt csakis ő küldhette, s végső soron tőle érdemes kérni a dolgok jobbra fordulását, illetve mindazt, amire az embereknek szükségük lenne ahhoz, hogy maguk változtassanak.* (Alig pár lappal előbb a *Stadium* pontosan így és ezért fohászokodott Istenhez: „az Ur Istent arra kérem: adjon mind azoknak, kik mint én csak a’ Valónak ereje által akarunk győzni, [...] elég tehetséget ‘szelidebb okoskodásink segítségével honunkra másképp borulandó gyásznapok eleit venni.’”⁷⁶)

Mindezekkel összefüggésben Széchenyi itteni előfeltevéseinek másik csoportja az, hogy épp *azért* nem fordulhat elő e sok szenvedés hiábavalósága, mert ezt Isten biztosan nem akarhatta, illetve az isteni gondviseléssel „annyi [olyan sok] kint”, ha az hiábavaló, nem lehetne összeegyeztetni. Ebbe az összefüggésrendbe illeszkedett már a „Nem akarom soha hinni” első tárgya is, azaz annak kizárása, hogy „a’ hazánkat ébresztő közelebbi kettős szomorú lecke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengerébe”. Közvetlenül e kettős lecke a kolera és a parasztfelkelés együttes tanulságaira utal,⁷⁷ s hogy Széchenyi itt közelebről mire gondolt, az összeáll akkori leveleiből és naplójegyzeteiből 1831. július elejétől szeptember végéig, amellel kiderül a cenki jobbágyainak szóló intelmeiből,⁷⁸ legtömörebben pedig Wesselényi Miklósnak 1831. augusztus 26-án összefoglalt aggodalmaiból (a haza, mint halódó test, készületlen a bajra, nem tud ellenállni, de tán épp a vész serkenti fel, s ha nem menekülnek külföldre, akik segíteni tudnának, akkor a csapás még szükséges rossznak bizonyulhat, mely végül az ország hasznára válik),⁷⁹ de a konkrét leckénél is fontosabb, hogy Széchenyi szerint a történelmi eseményeket lehet, sőt tanácsos *leckének* (értsd: tanulással járó megpróbáltatásnak) értelmezni, az eseményt mint leckét most is az Úr küldte, s az embereken múlik, tanulnak-e belőle. Mint csöppben a tenger, úgy rejlik a *küld* ige így értett használatában egy egész történelemszemlélet: az Úr által küldött eseményeknek mindig *célzatuk* van, intő,

⁷⁶ SZÉCHENYI 1833–1984, 17.

⁷⁷ *Uo.*, 17, 18, 19.

⁷⁸ Széchenyi István a cenki jobbágyokhoz, 1831. július 24. = KOVÁCS–KÖRMENDY–MÁZI–OPLATKA 2014, 118–119.

⁷⁹ Széchenyi István Wesselényi Miklóshoz, 1831. augusztus 26. = *Uo.*, 120–121.

tanító, büntető, jutalmazó, helyreutasító vagy példát statuáló, s az ember dolga, hogy a neki szóló üzenetet kibontsa belőlük, s aszerint cselekedjék. Végeredményben nem áll messze a történelmi események ilyen transzcendens és teleologikus felfogása attól, amit Hegel egy évtizeddel korábbi történelemfilozófiai előadásában (az 1822/23-as tanév során) minden veszteség jóváíró magyarázatának s ezáltal Isten igazolásának és igazi teodiceának nevezett,⁸⁰ de Széchenyi értelmező műveletei az őket igazgató észjárás egészével együtt ősrégiiek, s egészen a Bibliáig nyúlnak vissza.

Széchenyi gondolkodását mélyen, egész az előfeltevésekig meghatározta a Biblia szemléletformáló nyelvezete, amelyben gyakran megmerítkezett. Amikor 1829 decemberében, alig pár évvel a *Stadium* keletkezése előtt, Mária Dorottya főhercegnő azzal küldte vissza neki a tőle kölcsönzött kis francia Bibliát,⁸¹ hogy felvágatlan részeket talált benne, ellenben megjelölve csak egyetlen szép részt, Széchenyi azt válaszolta, hogy ezt a kötetet sokat forgatta, alig észrevehető pontokkal sok helyet megjelölt benne, s elképzelni is alig tudja, hogyan maradhatott akár egyetlen lapja felvágatlanul, de épp kicsiny betűi miatt nem ez a *szokásosan* („gewöhnlich”) használt otthoni Bibliája, hanem egy nagyformátumú német kiadás Frankfurtból.⁸² Ennek két kötete 1823-ban jelent meg a teológus Johann Friedrich von Meyer jóvoltából Frankfurt am Mainban, immár második, javított kiadásként, *Die Heilige Schrift, in berichtigter Uebersetzung* címmel, Luther fordítását kiigazítva és helyenként kiegészítve. Emellett azonban Széchenyi könyvtárának jegyzéke szerint volt egy 1837-ben felújított Luther-fordítása is, valamint egy 1822-ben három fordító közös munkájaként megjelent német Ószövetsége, s egy Eyreben megjelent „stereotype” angol Bibliája, évszám nélkül. Ahogy később, 1850 nyarán egy Döblingből írott önostorozó levelében arra buzdította feleségét, hogy olvassa a Bibliát,⁸³ ő maga sokat forgatta e kiadások révén, leginkább németül vagy franciául, olykor talán angolul, s bár nincs nyoma, hogy könyvtárában magyar Biblia lett volna, feltehetőleg magyarul is, továbbá a templomi liturgia részeként latinul is hallhatott textusokat idézni belőle. Tegyük hozzá, hogy Széchenyi a bibliai szemlélet egyes alapsajátosságai-val közvetve, a korabeli irodalom utalásrendje és motívumkészlete által is találkozhatott, hiszen a kor kultúráját ezek a közmondásokig áthatották, sőt mind a német, mind a magyar nyelv szókincsébe is szétszívárogtak, bőséggel kínálva olyan formákat, amelyek a földi események isteni meghatározottságának zsidó-keresztény hitvilágából származtak, s ismerőségükkel észrevétlenül mintegy visszaigazolták annak értelmező megoldásait, tétéleinek hallgatólagos előfeltevéseivel együtt.

⁸⁰ HEGEL 1970, I, 32, 36, 48–49, 67, 69, 77–78, 92–93, 172; II, 938.

⁸¹ LEGROS 1819.

⁸² Gróf Széchenyi István Gróf Teleki Józsefnéhez, 1829. december 22. = *Gr. Széchenyi István levelei*, szerk. MAJLÁTH Béla, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, I., 1889, 137–138.; SZÉCHENYI 1925–1939, III., 1932, 375.

⁸³ Széchenyi István Széchenyi Istvánnéhoz, 1850. augusztus 25. = KOVÁCS–KÖRMENDY–MÁZI–OPLATKA 2014, 465.

Innen érthető, hogy Széchenyinél végső soron a Bibliából származik a *küldeni* ige olyan jelentése, mely mind az ellenszegülést, mind a küldetés hiábavalóságát eleve kizárja. Minden bibliai próféta kezdettől tudja vagy előbb-utóbb megtapasztalja, hogy (Babits megleckéztetett Jónásának szavával) „nincs mód nem menni ahova te küldtél”. Ha az Ószövetség arról tudósít, hogy az Úr valakit vagy valamit küld (קָלַח) [SLH], legyen az egy próféta (Bír 6,8; 2Sám 12,1; Ésa 6,8; Jer 1,7; Ezék 2,3 és köv.; Ha 1,12; Zak 4,9; Mal 3,1), az eső (Jób 5,10), étel (Zsolt 78,25), segítség (Zsolt 20,3; 43,3; Ésa 19,20), a Úr lelke (Zsolt 104,30), vagy akár szava (Ésa 55,10–11), mindig magától értetődő, hogy az elküldött végül odaér és megteszi, amiért elküldetett. Az Úr számos változatban megerősíti, hogy amit mond, azt elmaradhatatlanul meg is teszi (Ezék 12,25; 12,28; 17,24); erre csak ő képes, az ember nem, az emberi kijelentésnek önmagában véve nincs ilyen megvalósító ereje (Jsir 3,37), nem is lehet, hiszen a kimondott szó gyakorlati érvényre juttatásához az Úrnál van minden erő (Ésa 45,23–24). Széchenyi frankfurti Bibliájában Ésaías eső-hasonlata szerint az Úr szava sohasem tér vissza hozzá dolgavégezetlenül, nem hagyhatja el száját „üresen”, azaz hiába: „Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt, und nicht wieder dahin kehret; sondern feuchtet die Erde, und machet sie fruchtbar und wachsend, dass sie gibt Samen zu säen und Brod zu essen: Also soll mein Wort, so aus meinem Munde gehet, auch seyn, Es soll nicht wieder zu mir leer kommen; sondern thun, das mir gefällt, und soll ihm gelingen, dazu ichs' [!] sende.” (Ésa 55,10–11.) Ennek a gondolatnak számos leágazását követhetnénk nyomon: Judit imája ezzel összefüggésben fejt ki, hogy az Úrtól származik minden történés a múltban, jelenben és jövőben, hiszen amit kigondol, akar vagy tervez, az megvalósul (Jud 9,5–6), s ugyanezzel függ össze a kafarnaumi százados észjárása, amikor a Jézus által elküldött szót üzenetként, Jézus személyes látogatása nélkül is képesnek tartja valakinek a meggyógyítására, s katonai hasonlattal szemlélteti: az ő alattvalói és szolgálói is teljesíteni szokták, amire szóban utasítja őket (Luk 7,6–10). Amikor tehát Széchenyi a *Stadium* idézett mondatában lehetetlennek állítja, hogy az Úr annyi szenvedést küldött volna „hijába” (ami egyébként a valaha szintén 'üres' vagy 'üresség' jelentésű *hiu* vagy *hi* származéka),⁸⁴ e lehetőség kizárását az egyik legalapvetőbb bibliai meggyőződésre építi.

Széchenyi mondatában ugyanaz a vallási hagyomány biztosítja a „hijába” fogalmi jelentését, mint az ugyanitt szinonimaként megjelenő „minden haszon nélkül”-ét, illetve az ellentétül ide értett *hasznosság* fogalmát, mely végül a hiábavalóság lehetőségét ismét kizárni hivatott „ennek haszna nem maradhat el” tételben is megjelenik. Megfigyelhető ugyanis, hogy miközben *Stadium*mában a „hijába” a haszon nélküli dolgok minősítése, a hasznosulást minden emberi igyekezeten túl egy felsőbb hatalomnak is kell szavatolnia, például az idézett mondatnál pár lappal előbb: „de bizom nemzetünk geniusában,

⁸⁴ BENKŐ 1970–1984, II., 106–107.

ki felettünk lebeg, nem fogja engedni, hogy tiszta lelkü szavaim minden legkisebb haszon nélkül örök csendbe vagy feledésbe hangozzanak el.”⁸⁵ Itt nem a népek közös Ura, hanem a magyar nemzet geniusa (örszelleme) biztosíthatja számára a hasznosulást, de egy-egy súlyos ügy érdekében akár egyszerre fohászzkodott mindkettőhöz, mint naplójában 1832. november 4-én, a pozsonyi országgyűlés hírére megkapván: „Gott – und meines Volkes Genius –! gibt uns Gelingen?”⁸⁶ Mi több, nála a kért vagy vágyott hasznosulás mint a hiábavalóság ellentéte nem csak egyes események célja, hanem egyúttal az egész élete eszménye. Esetenként a lehető legkonkrétebb értelemben latolgatja egy-egy vállalkozás hasznát, azaz hogy mennyire hoz profitot; naplójában 1832. október 19-én arról töpreng, hogy Magyarországon a hídépítés nem hajt hasznot („ohne Profit”), ellenben a gőzhajó rendesen kifizetődik („recht lohnend”), a vasút egy szakasza még jobban („sehr lohnend”), de mégsem annyira, mint a kanálisok és lecsapolt mocsarak („unendlich lohnend”) vagy a bécsi gázvilágítás („ungemeiner Profit”).⁸⁷ Máskor, 1830 szeptemberében egy életveszélyes betegségből gyógyulva, azért imádkozik naponta, hogy hátralevő élete hasznos („nützlich”) lehessen.⁸⁸ Vannak nyomasztó elkomorulásai, amikor úgy érzi, nem tudott hasznossá válni; máskor egy jó hírtől felujjongva reméli élete igazolódását; ezért több pusztá szólásmondásnál, hogy miután elolvassa Crescence értő megjegyzéseit a *Hitelről*, 1831. március 17-én így tör ki naplójában: „Ich lebe nicht umsonst!”⁸⁹ („Nem élek hiába!”⁹⁰) Egyik naplóbejegyzésében, 1832. szeptember 4-én, szinte jóbi keserűséggel kérdezi, hogy miért kellett egyáltalán megszületnie (vö. Jób 3,3–13), ha élete magára és másokra egyaránt csak szerencsétlenséget hoz, de leginkább mégis a hiábavalóság érzetével küszködik: „Meine Bemühungen für Ungern kommen mir, also viele Zeichen der Eitelkeit und Fanfaronaden vor ... oder auf jedem Fall »als Unnütz« [...] Für Ungern scheint mir alles unnütz..”⁹¹ („Magyarországért tett erőfeszítéseim úgy tűnnek fel előttem, mint a hívság és a hetvenkedés megannyi példája ... vagy legalábbis »mint hasztalanság« [...] Magyarországért minden hiábavalónak látszik a szememben...”)⁹²

Érdemes megfigyelni Széchenyi itteni német szóválasztásait, mert mind az „Eitelkeit”, mind az „Unnütz” szerepet kapnak a Prédikátor könyve német fordításaiban, s mindkettő a „Bemühungen” (fáradások) alakváltozatának tekinthető „Mühe” eredménytelenségét akarja kifejezni; sőt lehetséges, hogy az „Eitelkeit” hangsúlyozásával és az „als Unnütz” idézőjelbe tételével maga Széchenyi is e bibliai könyv alaptételére

⁸⁵ SZÉCHENYI 1833–1984, 16–17; lásd még 18–20.

⁸⁶ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 350.

⁸⁷ SZÉCHENYI 1925–1939, III., 323.

⁸⁸ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 117–118.

⁸⁹ Uo., 184.

⁹⁰ SZÉCHENYI 1978, 684.

⁹¹ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 297.

⁹² SZÉCHENYI 1978, 717.

utalt. Luther az „eitel”-t használta a Prédikátor nyitómondatának fordításához: „Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist ganz eitel”, s az ehhez kapcsolódó szónoki kérdésben a nyereség hiányával indokolta minden fáradozás teljes értelmetlenségét: „Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?”⁹³ (Préd 1,2–3.) Ehhez képest Széchenyi leginkább használt Bibliájában az „Eitelkeit” kulcsszó még nagyobb szerepet kapott, ugyanis az itteni szöveg az eredeti héber figura etimologica szerkezetet (הבֵּל הַבְּלִים) [*havél havalim*] visszhangozta, ráadásul felkiáltójelekkel nyomatékosítva, s bár fogalmi jelentése talán nem sokban különbözött a „ganz eitel” szókapcsolatétól, a sűrűn ismételt főmotívum megsokszorozódva vésődhetett Széchenyi emlékezetébe: „O Eitelkeit der Eitelkeiten! sprach der Prediger; o Eitelkeit der Eitelkeiten! Es ist alles eitel”, s az ehhez kapcsolódó szónoki kérdés szerint ezért nem várhatunk semmi többet fáradozásainkért: „Was hat der Mensch mehr von aller seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?” Azóta is akad fordítás, amely az „O Eitelkeit der Eitelkeiten!” formulával kezdi a prédikátor megszólalását,⁹⁴ más inkább az „Unnützig” mellett dönt,⁹⁵ s a két német fogalom jelentésének összetartozása Széchenyi gondolkodásában e bibliai hagyományig nyúlik vissza.

Nála ugyanis mind a hasznos, mind a hiábavaló fogalma pontosan arra a feltételre utal, amelynek jegyében a Prédikátor eredetileg fölterte kérdését: miféle hasznot (מִזְדֵּה יִתְרוֹן) [*ma jitron*] lel az ember minden munkájában a nap alatt? (Préd 1,3) Mint Széchenyi profitot latolgató naplóbejegyzéseiben, a hiábavalóság הֵבֵל [*hevel*] (Préd 1,2) ellentéte itt is az olyan értelemben vett hasznosság volt, mely a haszon (יִתְרוֹן) [*jitron*] legkézzelfoghatóbb változatából származott. Minthogy az utóbbi szót valószínűleg a fogság utáni zsidó kereskedelem honosította meg,⁹⁶ jelentése eredetileg az egyenlegben mutatkozó többletre, a tiszta profit mozzanatára utalt, majd ebből válhatott a Prédikátor könyvének szóhasználatában (tízszor előfordulva, és csak itt a Bibliában) az érték és értelmesség már egyetemes kritériumává. Más szavakkal, illetve szóképekkel a Biblia másutt is alkalmazza a hasznosság és haszontalanság ellentétpárját, például a haszontalan venyige példázatában (Ezék 15,1–8), s persze az is előfordul, hogy a magasabb értékekről megfelelőképpen nyereség-hajhászást elítéli (Ezék 33,31), de jellemzőbb a haszonfogalom átszellemített változatának beemelése az élet vallási alapértékei közé. Ehhez képest mondja a Prédikátor, hogy nincs haszna életünk fáradozásainak (vö. Préd 1,3; 2,11; 3,9; 5,15); sőt lényegében ugyanezt a fogalmi hagyományt folytatja az Újszövetség, amikor a kereskedésben vagy akár pénzváltóknál szerzett nyereségre s a pénz megszorítására követendő példaként hivatkozik (Máté 25,16; 25,27; 25,29). Amikor (Máté 25,27) a hazatérő úr amiatt

⁹³ LUTHER 2005.

⁹⁴ SCHLACHTER 1952.

⁹⁵ HÄNSSLER 2005.

⁹⁶ Vö. COHEN 1965, 109.

hibáztatja szolgáját, hogy a rábízott pénzt nem vitte el a pénzváltókhoz, s így nem keletkezett haszon, Széchenyi frankfurti Bibliája e feddéshez („So solltest du mein Geld zu den Wechslern gethan haben, und wenn ich kommen wäre, hätte ich das Meine zu mir genommen mit Wucher”) jegyzeteket is kapcsolt, elmagyarázván, hogy akkoriban a pénzváltók úgy működtek, mint egy bank, a pénzt kamatra vették és adták, s az úr amiatt is neheztelhet, hogy szolgálja nem a legelőnyösebb üzletet kötötte. E fordításban másutt (Luk 19,23) a hazatérő szemrehányása már egyenesen úgy szól, hogy pénzt a váltóbankba („in die Wechselbank”) kellett volna tenni, hogy kamatozzon, nem kendőbe rejtve őrizgetni. Amikor Jézus magasztos tanításokat alapoz e tevékenység modelljére, mint az uruk talentumaival megbízott szolgák példázatában, átvitt értelemben akkor is a többletként vagy profitként kimutatható hasznosságot várja el az embertől, nem pusztán a kapottak hűségese megőrzését. Persze nem minden fajtajú profit számít dicséretesnek, vagy akár csak helyeselhetőnek, hisz már az Ószövetség a legiszonyosabb bűnök sorában említette az uzorakamat szedését, a ráadás elfogadását, sőt bármiféle jogtalan haszon megszerzését (Ezék 22,12–13), de az ilyen visszaélések más lapra tartoznak, ezért nem csorbíthatják a gyarapítás általános eszményét. Sőt, amikor Jézus a „szeressétek ellenségeiteket” radikálisan új gondolata jegyében azt kívánja, hogy a kamat nélküli vagy akár a visszafizetésről is lemondó kölcsönadás legyen a meghirdetett eszmény gazdasági metaforája (hiszen egyébként, úgymond, az új magatartás nem különbözne a bűnösöktől, akik szintén adnak kölcsönt), a gazdasági veszteségért akkor is kárpótol egy másfajta, de busás jutalom, vagyis a modell végső soron érvényben marad. (Luk 6,34–35) Ez annyira magától értetődő evidencia, hogy állandóan átsejlik a jézusi tanításokon, a gabona- és gyümölcsstermesztési allegóriák közös elemeként. A magvetőről szóló példázatban a jó földbe esett mag kikel és százannyi hasznot hoz (Luk 8,5–8), a tanítványok kérdése nyomán Jézus úgy fordítja le a képes beszédet, hogy akik jó szívvel fogadják és követik a hallott ígét, azoknál az gyümölcsöt terem (Luk 8,9–15); a sokszoros haszon mozzanata láthatólag nem szorult magyarázatra. Amikor maga Jézus a szőlőtő, az Atya mint szőlőműves lemetszi minden terméketlen szőlővesszejét, s megtrisztítja a termőket, hogy jól (s nyilván: többlet) teremjenek; a tanítványoknak az Atya dicsőségére sok gyümölcsöt kell teremniük (Ján 15,1–8). Előfordul ugyan, hogy valaminek hasznosságát vagy hiábavalóságát nem a számszerűsíthető gyarapodás létrejötte vagy elmaradása dönti el, s a két fogalom ilyenkor mintha elszakadna kézzel fogható őspéldáitól (vö. Jak 2,14–20), de egy-egy szava közvetve ilyenkor is őrzi valamiféle szaporulat eszményét; leggyakrabban a kézzelfogható többlet marad a megítélés nyíltan vállalt kritériuma, s a példázat metaforái és számadatai egyaránt ezt szemléltetik.

Mindez hasonlít a hasznosság szűkebb fogalmának Széchenyinél gyakran megfigyelhető fölmagasztosítására, amihez neki csak egy kis gondolati lépést kellett megtennie, vagy még annyit sem. Eltérően a későbbi (modern) magyar költészet egyik alapmetafo-

rájától, mely szerint az embernek azt kell tudnia, hogy „az életet / halálra ráadásul kapja, / s mint talált tárgyat visszaadja, / bármikor, ezért őrzi meg” (József Artila: *Eszmélet*), Széchenyi még a bibliai talentum-példázat jegyében az átvett javak hasznos gyarapítását tartotta életünk eszményének, nem véletlenül egybehangzóan a „Hass, alkoss, gyarapíts; 's a' haza fényre derül!” Kölcsey megfogalmazta hazafias ethoszával is, mely a *Huszt* című költeményben (1831. december 29.) az 1830-ban megjelent (és Kölcsey könyvtárában megvolt) *Hitel* gondolatvilágából merített.⁹⁷ Az 1830-as évek elejéről idézett profit-látogatásai tőszomszédságában a *Stadium* jellegje eredetileg ez lett volna: „Az ember annyit ér, amennyit használ”. Széchenyi közgazdasági beállítottsága mindenkor hajlott a számszerűsítésre: naplója főként utazásai közben tele van számításokkal, s éppen a *Stadium* írása előtt már harmadszor olvasta el Arthur Young *Political Arithmetic* (Politikai számtan) című könyvét a mezőgazdaság számadatokkal is megvilágított fejlesztéséről;⁹⁸ azonban a mennyiségi viszonylatokra irányuló figyelme nem egy mindenestül profán szemlélet megnyilvánulása. Ahogy a hasznosság fogalma, nála a hiábavalóság is számszerűsíthető, de a haszon létrejöttének vagy elmaradásának mennyiségi viszonylagosítása nem nélkülözte a spirituális, vagy éppen vallási dimenziót, s összhangban maradt a gondolat bibliai eredetével. Idézett mondatában a j-vel írt „hijába” szót azért váltogathatta a „minden haszon nélkül”⁹⁹ kifejezéssel, mely pár lappal előbb „minden legkisebb haszon nélkül”¹⁰⁰ alakban is előfordult, mert mindig figyelt a hasznosság mértékére, de a javak különböző mértékű hasznát egy erkölcsi rend kívánalmaihoz is viszonyította. A pozsonyi országgyűlés előtt (1832. november 4-én) szerencsésebbnek tartotta Magyarországot más nemzeteknél, mert e felizgatott korban itt olyan tennivalókra lehetett buzdítani, amelyek a hazafiak szívét eltöltik és erszényét megtöltik.¹⁰¹ Már a *Világ* (1831) hangoztatta, hogy a vagyon felelősséggel jár („Minél magasb a' születés, több a' vagyon, annál nagyobb a' felelet 's kötelesség”),¹⁰² s ezt egy tanulmány nemrég joggal idézte a kiváltságból eredő kötelességtudat erkölcsi parancsaként, melyet Széchenyi még fiatalon, apja 1817. május 16-án kelt levelében olvashatott, ugyanis a talentumok példázatából is merítő apai intelem az Istentől nem tulajdonként, hanem csak megőrzésre kapott javak elszámolási kötelezettségére figyelmeztette; mindezt jogosan lehetett analogikus kapcsolatba hozni egyes ősi társadalmak nem piaci logikájú adomány- és csereképzetével, melyben a bőséges ajándék társadalmi kötelek megerősítését szolgálta.¹⁰³ Sőt hozzátehetjük, hogy a nevezetes apai levél szellemisége hasonlóképpen érződik a *Stadium*ban, mely Széchenyi Ferenc 1792-ben készült reformtervezetének gondolati örökségéből is nagyarányúan építke-

⁹⁷ ANGYAL 1927, 18; vö. KÖLCSEY 2001, 961.

⁹⁸ YOUNG 1774.

⁹⁹ SZÉCHENYI 1833–1984, 19.

¹⁰⁰ *Uo.*, 16–17.

¹⁰¹ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 350–351.

¹⁰² SZÉCHENYI 1831, 56.

¹⁰³ HITES 2013, 111–119. Vö. Marcel MAUSS, *Tanulmány az ajándékról* = MAUSS 2004, 195–341.

zik.¹⁰⁴ Ugyanakkor a vagyon ilyen felfogása legalább ilyen közel áll a szintén nem tulajdonként, hanem megművelésre és csak időlegesen megkapható isteni földbirtok bibliai eszméjéhez és felelősségvállalási parancsához, melynek valaha gondosan kiépített jogrendje egyúttal gazdasági ésszerűsége is törekedett. Széchenyi frankfurti *Bibliájában* az Úr így szól: „So sollt ihr nun das Land nicht verkaufen auf ewig; denn das Land ist mein, und ihr seyd Fremdlinge und Gäste bey mir” (3Móz 25,23), vagyis a földet nem adhatjátok el örökre, mert a föld enyém, s ti idegenek és vendégek vagytok nálam. Majdnem így fordította az itt megbúvó héber fogalompárt (גרִים וְתוֹשָׁבִים) [*gérím ve-tósávím*] 1551-ben Heltai Gáspár („iöueuényec és vendéec”), azonban második tagjának értelmét nem véletlenül próbálták mások olyan szavakkal visszaadni, amelyek súlyosabb kötelezettséggel járó társadalmi státusra utalnak (Károli Gáspár, 1590: „iöueuényec és sellérec”, Káldi János, 1626: „jövevényim és zellyérim”; Bloch Móric, 1841: „jövevények és bérlők”): e törvénynek a szűken földjogi jelentésén messze túlmutató következményei vannak az emberi alaphelyzet értelmezésére.¹⁰⁵ Vendégnek lenni sem felelőtlen állapot, és elegáns metaforaként talán illett volna egy sekélyesebb arisztokratához, de Széchenyi sokkal inkább olyan zsellérnek érezte magát, akire kivételesen nagy földet bízta, s felelősséggel tartozik érte, hogy az adottságaihoz képest bőven teremjen. Igaz ugyan, hogy a *Hitel* körüli vitákban nem ő, hanem ellenfele, Dessewffy József állt közel a föld örökre szóló eladását tiltó bibliai törvényhez, amikor a társadalmi rend és nemzeti jelleg folytonossága védelmében érvelt az örökölt nemesi földbirtok végleges eladhatóságával szemben s hangsúlyozta a családok mint nemzedékeken átívelő közösségek mindenkori tagjainak birtokosi felelősségét a már elhunyt és utóbb születendő családtagok jussa iránt,¹⁰⁶ de alapjában véve Széchenyi is azt vallotta, hogy kötelessége vigyázni a birtokra, amit családja örökül kapott, s felelősséggel tartozik a földért és a rajta élőkért egyaránt.

Tanulságos összehasonlítani a háromféle viszonyrendszert, sajátos nyelvezetükkel együtt. 3Móz 25,23 értelmében az emberek jövevények és vendégek/zsellérek az Úrnál, akinek földjét időlegesen művelni kötelesek, de nem adhatják el örökre, mert végső soron nem az övék; Dessewffynél a nemesi családok korábbi, jelenlegi és majdani tagjai közösen birtokolják földjüket, s az élők már csak ezért sem adhatják el örökre; Széchenyinnél a birtokosok ahhoz hasonló atyai felelősséggel tartoznak gondoskodni birtokukról és jobbágyaikról, csak persze a maguk véges lehetőségei közt, ahogy Isten gondoskodik őrőlük, a jobbágyoknak pedig illik fiúi hűséggel viszonzniuk, amit uruktól kapnak. Széchenyi nyelve ilyenkor nyilvánvalóan többről, sőt valami szervezesebből és elevenebből árulkodik, mintsem egy rég elhalt vallási szókincs esetlegesen fennmaradt kövületeinek

¹⁰⁴ CSORBA L. 2010a, 152–154.

¹⁰⁵ BUBER 1991, 75.

¹⁰⁶ DESSEWFFY 1930, 604–607; lásd erről HITES 2015, 155.

alkalmi díszként szolgáló újrahasznosítására gyanakodhatnánk. Metaforái inkább egy eredetében ősi, de újra átgondolt, mélyen átértett és finoman az adott helyzethez igazított rendszerbe illeszkednek, végigvonulva egész gondolatmenetén, ahogy például emlékezetes levelében, amelyet 1831. július 24-én, a kolerajárvány vészes terjedésekor bevallottan „földesúri” kötelességből írt cenki jobbágyainak. „Az isteni gondviselés kedvező természettel áldott meg ez idén, s ekképp takarékos gazdálkodással a bizonytalan jövődőt is bizvást bevárhatjátok [...] Én pedig fogok atyai kötelességem szerint – amennyiben tehetségemben lesz – Rólatok gondoskodni, s Isten után remélem jó sikerrel, de ha az Egek Ura másképp rendel, a veszélyben Veletek híven osztozni. S addig is míg további rendelésimet Veletek, hív Fiaim, előljáróitok által közölni fogom, magamat fiúi hajlandóságotokra ajánlom.” Jellemző, hogy mindez nála mennyire nem pusztá szólam, hiszen ezt a levelet maga is már Cenken írja, s a veszélyben osztozást és az atya-fiú metaforával sugallt kétirányú felelősségvállalási eszményt betű szerint komolyan gondolja: „S ekképp, hív Jobbágyim, [...] ily veszélyek közt hazánkban – és amennyire hazafiúi kötelességim engedik – jószágimon szándékozom maradni, s veletek élni és halni is”.¹⁰⁷ Tehát az évekkel későbbi Szózatához képest, amelyben az „Itt” az ország egész területére vonatkozó erkölcsi parancs meghatározója lesz („Áldjon vagy verjen sors’ keze: / Itt élned, halnod kell”), Széchenyi úgy érezte, hogy bár sorscsapások idején hazafiként őt is mindennek előtt ez kötelezi maradásra, neki földesúrként lehetőleg jószágán és jobbágyaival kell élnie és halnia, sőt az ország dolgaival is akkor tud jó lelkiismerettel foglalkozni, ha a közvetlenül rábízottak biztonságáról már gondoskodott. Mint egy hónappal később Wesselényinek még mindig Cenkről küldött leveléből kiderül, miután alig leplezett iróniával felsorolta a kolera elől külföldre „futott” arisztokratákat: számára csak az lehet a kérdés, meddig van szükség rá birtokán, s mikor térhet vissza az országos ügyekhez. „Pestrül keveset hallok, mi lesz a Tudós Társaságbul, Casinóbul, Vers[eny]futásbul, azt nem tudom; de még azt sem, magam mit teendek. A hazából, míg a veszélyek nem csillapodnak, vagy legalább pihennek, nem megyek – sőt azt hiszem, jószágimat megtekintvén, december táján Pesten fogok lenni.”¹⁰⁸

Amikor a *Világ* idézett mondatában elválaszthatatlanul összekapcsolja a születéssel kapott vagyont a vele járó felelősséggel és kötelességekkel, külön figyelmet érdemel a mennyiségi arányokra összpontosító viszonyítás („Minél magasb [...], több [...], annál nagyobb”),¹⁰⁹ mert ezáltal tétele a többel megbízott szolgák nagyobb kötelezettségének jézusi példázatára hasonlít, mely átszellemült értelme ellenére még szintén kapcsolatban maradt a haszon nagyon is piaci, gazdasági, kereskedelmi fogalmával. „Denn welchem

¹⁰⁷ Széchenyi István a cenki jobbágyokhoz, 1831. július 24. = Kovács–Körmendy–Mázi–Oplatka 2014, 118–119.

¹⁰⁸ Széchenyi István Wesselényi Miklóshoz, 1831. augusztus 26. = Kovács–Körmendy–Mázi–Oplatka 2014, 120–121.

¹⁰⁹ Széchenyi 1831, 56.

viel gegeben ist, bey dem wird man viel suchen; und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern” – olvashatta Széchenyi (Luk 12,48), vagyis akinek sokat adtak, attól sokat fognak elvárni, és akit sokkal bíztak meg, attól sokat fognak követelni. Ennek pontosabb jelentése éppen a talentumok példázata alapján érthető, összhangban az egyenlegi többlet képzetéből eredő ószövetségi haszonfogalommal: bármennyi talentumot kapott valaki, az Úr végül akkor volt elégedett vele, ha még ugyanannyit szerzett hozzá. Ennek fényében Széchenyi nemcsak azt érezhette kötelességének, hogy megőrizze, amit kapott, hanem hogy arányosan növelje, s amikor (1826. december 10-én) azért imádkozott, hogy majd számadást tudjon adni a rábízott tőkéről, nem érthette be az érintetlen megtartás és visszaadás céljával.

Széchenyi imájának szövege naplójában ¹¹⁰	Magyar fordítása (Oltványi Ambrustól) ¹¹¹
„Allmächtiger Gott, erhöere mein stündliches Gebet. [...] Erleuchte mich mit der Geist und der Denkkraft eines Cherubs; Lasse mich in die Zukunft blicken; den guten Samen von den Bösen zu unterscheiden. Mache mir kund was und wie ich beginnen soll, um Dir dereinst von dem Kapital, das Du mir anvertrauest, Rechenschaft geben zu könne[n]. Ich will denken und arbeiten Tag und Nacht, mein Lebelang. Las gedeihen was gut ist – zertrete in seiner Geburt, das was böse Früchte tragen könnte. [...]”	„Mindenható Isten, hallgasd meg mindennapi imádságomat. [...] Világosíts meg egy kerub szellemével és gondolkodó erejével; engedd a jövőbe pillantanom; a jó magot a rossztól megkülönböztetnem. Sugalld nekem, mit és hogyan kell kezdenem, hogy egykoron a tőkével, melyet reám bíztál, elszámolni tudjak. Gondolkodni és dolgozni akarok, éjjel-nappal, életem fogytáig. Gyarapítsd, ami jó – tipord el születek, ami netán rossz gyümölcsöt teremne. [...]”

Feltétlenül igaz a szakértői vélemény, miszerint e sokat idézett ima „az evangélium égboltja alatt tájékozódik”,¹¹² de az evangéliumi helyek, amelyekre utal, egytől egyig az ószövetségi haszonfogalom átszellemült továbbgondolásai, így amikor magról, gyümölcscről vagy éppen pénzről beszél, egyaránt onnan származik alapvető gyarapítási modellje, s persze szó- és képkészlete is oda nyúlik vissza. Ennek jelentőségét fokozza, hogy Széchenyi még sietett hozzáfűzni: ezt az imát ő nem a gyakori elmondás, hanem „durch immerwährende That”, azaz szakadatlan munkálkodás által akarta az égbe küldeni;¹¹³ tehát a gyarapítás igyekezetét nemcsak gondolati eszményként, hanem állandó cselekvésmintaként vallotta magáénak.

Ugyanez látható a *Stadium* feladatértelmezésén: számon tartja, hogy kis tőkével csak mérsékelt nyereség várható, s hogy a nyereséget részben újabb befektetésre kell fordítani; eközben egy vallásosan átszellemített hazafiasság jegyében beszél „áldozat”-ról, és jellegzetesen kettős értelemben használja a „tehetség” szót, egyaránt értve pénzbeli vagyona

¹¹⁰ SZÉCHENYI 1925–1939, III., 109.

¹¹¹ SZÉCHENYI 1978, 497.

¹¹² JELENITS 2013, 153.

¹¹³ SZÉCHENYI 1925–1939, III., 109.

és bármiféle képességre, ahogy azt a talentum-példázat meghonosította. Közvetve erre vall már a korábbi, még sikertelen korszak leírásának szókincse és szemlélete is: „Ez előtt is tettem, tettem ugyan egy kis áldozatot a' haza oltárára; de az tehetetlenségemben iránylag mindig csak olly csekély volt [...] hogy nevezetes 's valóban jutalmazó sikere nem lehetett [...] 'S kevés tehetséggel [...] jó sikerrel munkálni a' közjót lehetetlen. [...] Csekély áldozatink tehát jobbadán hamuvá lettek”.¹¹⁴ Még világosabban kiütközik a talentum-példázat öröksége a pezszésnek indult új korszak leírásában: „Társaságok is állottak nagyobb sikerrel öszve, mert [...] a részesek tehetségi sulya is nagyobbult, 's mindenütt látszik több ipar, több elevenség. Pesten egy magyar színház állott fel, mellyhez én is járultam, 's [...] tiszta 10 percent nyereséget hoz; a' mi minket mindnyájunkat legkellemesebben lepett meg; s nem azon okbul, hogy azon nyereséget megint eldugjuk, hanem azt ismét valami más hazai dologra fordítsuk.”¹¹⁵ Már ennyiből is gyanítható, hogy e viszonyító szemlélet, mely számon tartja a haza oltárára hozott áldozat (anyagi és szellemi) mértékét s a belőle várható nyereség nagyságrendjét, ugyanígy el fogja várni a hazáért vállalt szenvedés arányos értékesülését, s hinni fog, vagy legalábbis szeretne hinni, annak elkövetkeztében. Innen fakad a *Szózat*hoz vezető Széchenyi-mondatban az „annyi” (sok) kínból várható jobb, illetve annak alapján kizárható rosszabb eshetőség szembeállítás, sőt a mondat egész sejtetett logikája – problémáival együtt.

3. „DO UT DES”:

AZ ÁLDOZATKÉNT ÉRTETT SZENVEDÉS VALLÁSI LOGIKÁJA ÉS SZÉCHENYI GAZDASÁGSZEMLÉLETE

Széchenyi idézett kulcsmondatának bibliai fogalomkészlete szorosan összefügg a hazafias áldozat vallási mintájú felfogásával, mely nála legjellemzőbben az áldozati rítus egyik lehetséges értelmét adó *do ut des* (adok, hogy adj) elvben ölt testet, mindenféle világi ügyekben is rendre transzcendens vonatkozással. Noha e mondat azt emeli ki, hogy a sok kint az Úr küldte, a beleértett kölcsönösségi elv alapján mégis bizton utalhat arra, hogy az ember égi ellenszolgáltatást várhat azért, amit elszenvetett. Nem véletlen, hogy a haza oltárára hozott áldozat metaforakészletében gondolkodó Széchenyi épp egy olyan alapvetet követ, sőt tudatosan hirdet, amely mindmáig a legegységesebbek közé tartozik a Mózes harmadik könyvében részletes előírásokkal meghatározott, de jelentésükre nézvést kifejtetlenül hagyott bibliai áldozatfajták utólagos értelmezéseiben. Jóllehet a *do ut des* jegyében az áldozathozó érzülete még sokféle lehetett, a merőben anyagias haszonelvűségtől a legmagasztosabb átszemlélet-

¹¹⁴ SZÉCHENYI 1833–1984, 111–112.

¹¹⁵ *Uo.*, 112–113.

sig,¹¹⁶ az áldozati felajánlás szövegében jellegzetesen megfordult az *adok, hogy adj* sorrendje, s a meghozott áldozatért elvárt majdani ellenszolgáltatás helyett immár az Istentől előre kért adomány lesz az emberi áldozathozatal feltétele, mondhatni a *da ut dem* (adj, hogy adjak) formulája szerint, sőt a felajánlást tartalmazó fogadalmakban egy *ha–akkor* szerkezetű feltételes mondat mintegy szerződés-ként közli Istennel, mit kell teljesítenie ahhoz, hogy utána megkaphassa az áldozatot. Jákób ételt és ruházatot kíván az útra, végül sértetlen visszatérést (1Móz 28,20–22), Izráel segítséget egy nép legyőzéséhez (4Móz 21,2), Jiftáh az ammoniták feletti győzelmet (Bír 11,30–31); amit felajánlanak cserébe, az Jákób és Izráel esetében nem szabályos rituális áldozat, legföljebb átvitt értelemben, s még Jiftáhé sem az (hiszen az első szembejövő *élőlényt* ígéri égőáldozatul, ami még állat esetén sem okvetlenül felelne meg a 3Móz 1,1–17-ben előírt fajtáknak¹¹⁷), de a *ha adsz, akkor adok* formula és benne a *valamiért* gondolata mindegyiknél nyilvánvaló. Széchenyi a *Stadium* idézett mondatában hasonló kiegyenlítéshez ragaszkodik, amikor hihetetlennek és lehetetlennek deklarálja, hogy az Istentől küldött (s így érte elviselt) sok emberi szenvedésért legalább a jövőben ne járna valamiféle ellenérték. Részben talán már ezt is apjától tanulhatta, aki 1819-ben egy beszélgetésük során például azt mondta, nagyon sokat szenved, *de* szenvedését mint áldozatot felajánlja („aufopfern”) Istennek.¹¹⁸ Széchenyi saját vallásosságának archaikus mélyrétegéből számos gyökér táplálhatta a szenvedés áldozatkénti értelmének meggyőződését, amely hozzájárult a földi dolgok transzcendens vonatkozásainak állandó kereséséhez és a végső igazságszolgáltatás létébe vetett hitéhez, legfőként pedig a már megkapott vagy még csak vágyott dolgok kiérdemlésének igyekezetéhez. Hajózási adatgyűjtő útja során, 1830. szeptember 14-én, a maláriás lázból már felgyógyultan de még sebektől gyötörtén, Konstantinápolyból hazaindulva írja naplójába itteni mindennapi imáját, amely alapformájában rokon a *do ut des* elképzelésre támaszkodó és *ha–akkor* szerkezetű bibliai fogadalmakkal, megilletődött hangütése sem méltatlan azokhoz, mégis jellemző egyéni változatként különbözik tőlük. „Lass mich nur dann leben, O Vater, – betete ich, und bete alle Tage – wenn ich nützlich seyn kann, und das Frühjahr meines Lebens, mit dem Abende dessen – vergessen machen kann, – wenn alle die Errata meiner Jugend, durch eine Reihe von edlen Thaten wieder gut gemacht werden können”¹¹⁹ Érdemes ezt lefordítani és sajátosságai kiemelése végett összehasonlítani egyik bibliai ősmintájával, valamint Arany János hasonló életveszélyben (a kolerajárvány alatt) tett fogadalmával, melyről utólag Tompának írt levelében.¹²⁰

¹¹⁶ RAD 1962, I., 251, 255–256, 259–260; MILGROM 2000, 1587–1588.

¹¹⁷ Vö. DÁVIDHÁZI 2015, 52–55.

¹¹⁸ SZÉCHENYI 1925–1939, I., 663.

¹¹⁹ SZÉCHENYI 1925–1939, IV., 117–118.

¹²⁰ Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. november 14. = ARANY 2015, 47.

Bir 11,30–31 (Károli) ¹²¹	Széchenyi, 1830. szept. 14.	Arany János, 1866. nov. 14.
„Es fogadást tön Jefte az URnak, és monda: Ha mindenestől kezembe adod az Ammon' fiait: Valami ki jövendő az én házamnak ajtaján énnékem előmbé, mikor haza térédek békével, az URé léssen, és meg-áldozom azt égő áldozatul.”	„Csak akkor engedj élnem, ó Atyám – fohászokdram és fohászokodom minden nap – ha hasznos tudok lenni, ha életem korai éveit annak alkonyával feledtetni tudom, s ha ifjúságom minden tévelygését nemes tettek sorával tudom jóvátenni.”	„E három havi rettegés alatt semmit sem csinálhattam: de fogadást tettem, hogy ha e cholera-visitatio még az életre »täuglich«-nak talál: hát igyekszem csonkabéna munkáimat kiegészíteni.”

Jól látható, miben különbözik Széchenyi fogadalmának szerkezete mind Jiftáh, mind Arany felajánlásától: azok azt mondják az Úrnak, hogy *ha* megadja, amit szeretnének (Jiftáh a katonai győzelmet és békés hazatérést, Arany a kolera túlélését és munkaképes állapotot), *akkor* ők véghez viszik, amit felajánlottak; Széchenyi eleve azt kéri az Atyától, hogy ne feltétlenül, hanem *csakis akkor* (abban az esetben) adja meg neki a további élet lehetőségét, *ha* utána ő maga teljesíteni tudja, amit felajánl: élete hasznosítását és ifjúkori bűnei jóvátételét. Maga szab erkölcsi feltételt kívánsága teljesítéséhez, s imájából kiderül, hogy kérésének ez a lényege, mert amit tenni akar, fontosabb neki, mint az élete.

Jellemző módon a *do ut des* annyira fontos helyet kapott az ő egész társadalomszemléletében, hogy a *Stadium* utolsó fejezete (*Végszó*) éppen e formulában foglalja össze gondolatvilágát. Közvetlenül a gazdasági viszonyosság jótékony hatását akarja hangsúlyozni vele, ám közvetve ezáltal is utal adás és kapás felsőbb meghatározottságára, az adni kész gazda szemszögéből használva a „tehetség” szót, nem függetlenül a 'talentum' bibliai jelentésétől. „Do ut des. E három szó egész systemámat magában foglalja. Azonban ne neveljük honfitársaink tehetségit terhes vagy aequivalens nélküli concessiók vagy adományok, alamizsnák, hanem azon körök megnyitása által, mellyek közt ők bizonyosan boldogulnak; midőn mi nemcsak nem károsodunk, hanem tán még hathatósabban boldogulunk.”¹²² Noha a *Végszó* elsősorban a társadalmi viszonyokon belül érti a *do ut des* elvét, ez itt sincs elszakítva a természetfölötti vonatkozásoktól, hiszen e művében Széchenyi mindvégig számít a transzcendens igazságszolgáltatásra, s már a *Jus proprietatis* fejezetben vele párbeszédet folytató Irwing is az ég (a végső „Biró”, „Isten”, illetve a „sors”, a „Nemesis”) várható bosszújára figyelmeztet.¹²³ Még inkább erre mutat a formula kifejtésének szövegekörnyezete: egy jogalkotási kérdés természetfölötti összefüggéseinek számontartására vall, hogy a *Végszó* elején Széchenyi egyetértően idézi I. Ferdinánd X. dekrétumának 26. cikkelyét (az 1547. évi XXVI. törvénycikket a jobbágyok régi költözési szabadságának visszaadásáról), mely visszatekintett a nép bűneire és rámutatott

¹²¹ KÁROLI 1590–1981.

¹²² SZÉCHENYI 1833–1984, 294.

¹²³ Uo., 117.

az ezek miatt haragvó Isten bosszújára, mégis elítélte a jobbágyok egyre károsabb elnyomását: „Cum autem variis exemplis, et vetustis et recentioribus, saepenumero palam innotuerit Dei Optimi Maximi vindex ira, ob peccatum aliquod populi gravior: Neque ulla res magis ab aliquot annis, florenti quondam Hungariae nocuisse videatur, oppressione colonorum, quorum clamor ascendit jugiter ante conspectum Dei”¹²⁴ („Különféle régebbi és újabb példák ugyan tökéletesen nyilvánvalóvá tették már a hatalmas és jóságos Istennek a nép valamely súlyosabb bűne miatti bosszuálló haragját, de semmi sincs, mi az egykor virágzó Magyarországnak néhány év óta jobban látszanék ártani, mint a jobbágyok elnyomása, amely miatt az ő panaszos sirámuk szüntelen felcsap Isten szívéig.”)¹²⁵ Széchenyi erre hivatkozva, a századok során felhalmozódott visszaélések bűne miatt sürgeti a jobbágyok bajainak orvoslását, azaz hogy „Hunnia szolgálakosít” beiktassák „az emberiség örök jusaiba”, mert szerinte ezt a tanulságot kell levonni ahhoz, hogy a történetek ne „haszon nélkül” történtek volna meg, s hogy az ember égi és földi vonatkozásban egyaránt teljesebbé váljék, azaz „honfitársink boldogítása által nemesb érzésink vágya volna kielégítve, legvalódibb hasznunk tágítása s bátorítása által pedig földi létünkhez kötött szükséginknek tökéletesb megfelelhete eszközletnek”¹²⁶ Itt már a földi létünk elkülönített említése jelzi, hogy Széchenyi számára ennél mindig többről szól az emberi élet vagy akár a haszon fogalma.

4. AZ „ANNYI” LOGIKAI FUNKCIÓJÁT KERESVE: EGY A FORTIORI ÉRVELÉSTÖREDÉK ÉS REJTETT SZILLOGIZMUSA

Ha Széchenyi „nem akarom soha hinni”, illetve „ez lehetetlen” állítására válaszul feltezzük a kérdést, hogy *miért* volna hihetetlen vagy lehetetlen, hogy az Úr annyi kint és epedést hiába, azaz haszon nélkül küldött volna, akkor a Bibliáig visszavezethető súlyos és patinás kulcsszavak (Úr, küld, hiába, haszon) mellett szemünkbe ötlük az igénytelen, de a konkrét történés nagyságrendjére egyedül utaló „annyi,” s feltűnik szerepének rejtélyessége a mondat logikájában. Nyilvánvalóan nem az a kérdés, küldhetett-e annyi sok kint az Úr, hanem hogy vajon küldhetett-e annyit *hiába*. (Hiszen azt csak ő döntheti el, hogy egyébként mennyit nem tart túl soknak és miért; ahogy Babits *Balázsolása* azzal fohászodik segítségért a szenthez, aki már megtapasztalta a kínhalált, hogy „Te jól tudod, / mennyi kint bír az ember, mennyit nem sokall / még az Isten jósága sem”.) De ha itt az „annyi” arra utal, hogy az Úr nem küldhetett hiába *ilyen sok* szenvedést, akkor épp az Úr által küldöttek hiábavalóságát eleve és mindenképpen kizáró bibliai hagyomány

¹²⁴ Uo., 292–293.

¹²⁵ SZÉCHENYI 1991, I., 818–819.

¹²⁶ SZÉCHENYI 1833–1984, 293.

miatt érezhetünk a mondatban némi önellentmondást, de legalábbis magyarázatra szoruló ismétlést. Mivel az érvelés kulcsfogalmaival felidézett bibliai észjárás szerint az Úr senkit és semmit, mondhatni semmiből semennyit nem küld hiába, itt nem gondolhatunk arra, ami más alany esetén lehetséges, sőt kézenfekvő magyarázat volna, hogy kevés kint még küldhetett volna hiába, csak ilyen sokat nem. De akkor ugyan miért, miféle logika alapján volt érdemes Széchenyinek mégis kiemelnie, hogy kútból és epedésből „annyi” sokat nem küldhetett hiába, „a’ népek legfőbb Ura”? Miért bukkan fel itt az „annyi”, s bár ismétlés nélkül, de szinte ugyanolyan hangsúlyos elemként, mint majd Vörösmartynál? Ennek megválaszolásához Széchenyi hiányos, részben kifejtetlen logikai képletű szövege ugyanúgy hermeneutikai kifejtésre szorul, mint a legtöbb érvelés, s ehhez ugyanúgy támaszkodhatunk a többi idevágó korabeli szövegének tanúságtételére, mint ahogy a logikai módszertan bármely szerző esetében tanácsolja,¹²⁷ de épp ezért érdemes az ő kulcsfogalmainak forrásvidékén, a bibliai érvelésfajták közt keresnünk a szövegében részben kifejtetlenül maradó képletet.

Milyen logikai képlet részeként magyarázható Széchenyi mondatában az „annyi”, ez a látszólag fölösleges, sőt a mondat fogalmainak vallási összefüggésrendjét első pillantásra szinte megzavaró mozzanatot? Elvileg kétféleképpen is magyarázható, más-más-képpen képzelve el az érvelés kimaradt, de hallgatólagosan beleérthető részét (lásd alább dőlt betűvel kiemelve szögletes zárójelben), az első azonban csak emberi alany esetén volna szóba jöhető magyarázat, „a’ népek legfőbb Ura” (Isten) esetében nem, ezért itt kizárható, a második viszont épp ezért látszik valószínűnek, mert Istenről van szó.

Széchenyi eredeti mondata	Beleérthető, de kizárt logika	Beleérthető valószínű logika
„Nem akarom soha hinni, hogy a’ hazánkat ébresztő közelebbi kettős szomorú lecke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengerébe, s hogy annyi kint, epedést híjába küldött volna a’ népek legfőbb Ura az emberiségre; [...] ez lehetetlen! [...] haszna nem maradhat el; [...]”	[A népek legfőbb Ura bizonyos (kisebb) mértékű szenvedést küldhetett volna hiába, azaz haszon nélkül az emberiségre, de] az lehetetlen (és nem akarom elhinni), hogy annyi sok kint, epedést, amennyit a közelmúlt két szomorú tanulságú eseménye okozott hazánkban, hiába küldött volna; tehát biztosan lesz haszna.	[A népek legfőbb Ura soha semmit nem küld hiába, azaz haszon nélkül az emberiségre, ezért] az végképp lehetetlen (és nem akarom elhinni), hogy annyi sok kint, epedést, amennyit a közelmúlt két szomorú tanulságú eseménye okozott hazánkban, hiába küldött volna; tehát biztosan lesz haszna.

Bármennyire különböző a két logika, annyiban hasonlítanak egymásra, hogy mindkettő valamilyen *arányosság* szavatolt érvényesülésére épít. Az első szerint az előfordulhatna, hogy bizonyos mennyiségű kint még hiába kell elszenvedni, de az már nem, hogy

¹²⁷ STON 2014, 41–42.

„annyi” sokat, ugyanis nem lenne összeegyeztethető az arányossági törvény biztosan várható teljesülésével. Eszerint előbb-utóbb, illetve egy bizonyos ponton túl, az elszenvedett kín mennyiségének már csak az felel meg, hogy valamiféle haszon származik belőle. A második logika szerint az Úr kevés kint sem, sőt abszolút semmit sem küld hiába, *hát még* ilyen sokat, a semminél ennyivel többet hogyan küldhetne hiába, ennél fogva e sok kinnak biztosan lesz haszna. Módszerét tekintve az utóbbi érvelés mintha éppen a kevés és sok viszonylagos kategóriáját alkalmazó emberi számítgatást akarná kiváltani egy isteni számítással, mely a semmi abszolút kategóriájával dolgozik; ugyanakkor ez a logika mégis megőrzi valami nagyon fontosat a világban érvényesülő arányosság feltevéséből: a szenvedés hasznosulását itt is az Úr szavatolja, s itt is azért biztos, hogy a haszon elmaradása lehetetlen volna, mert az „annyi” sok már aránytalanul több, mint a semmi. Ha az abszolút isteni logika szerint *semennyi* kint nem küldhetett hiába az Úr, akkor ebből csak a viszonylagos emberi logikához visszanyúlva, az arányosság elvét visszahozva következtethetünk arra, hogy „annyi” sokat már *még bizonyosabban* vagy *végképp nem* küldhetett.

Széchenyinel az „annyi” ősrégi problémát vet fel: már a Biblia is sokat foglalkozik ember és Isten gondolkodásbeli eltéréssel, s a kétféle észjárás logikája éppen az arányosság eltérő megítélése mentén válik szét, bár szemléltetésül továbbra is egymásra utalnak. Számos bibliai példa mutatja, hogy már egy kivételes ember megtöri az arányosan viszonylagosító emberi logikát, más példák viszont arról árulkodnak, hogy az isteni abszolút logika érvényesítése után az arányosítás emberi normája (vagy legalábbis beidegződése) mégsem szűnik meg egészen, s ez fenntartja az isteni és emberi gondolkodás különbségének tudatát. Miután az Úr sokféleképpen próbálja megvilágítani Jób számára az isteni és emberi gondolkodás alapvető különbségét, a sokat szenvedett embernek nyújtott végső igazságszolgáltatásán nagyon is átüt az ismerős földi logika aránynormája, sőt mondhatni a lehető legmechanikusabban érvényesül: Jób szám szerint ugyanannyi új gyermeket kap az elveszített régiek helyébe, nemük szerint is ugyanolyan megosztásban, azaz hét fiút és három leányt, de jószágait megduplázva kapja vissza, azaz hétezer juh, háromezer tevé, ötszáz igavonó állat és ötszáz szamar helyett tizenegyezer juhot, hatezer tevé, ezer igavonó ökröt és ezer szamarat (Jób 1,3; 42,12–14). Miután Dávid a seregével üldözte az amálekítákat, hogy kiszabadítsa az elhurcolt síklági asszonyokat és gyermekeket, harcosai egy része már túl fáradt volt ahhoz, hogy részt vegyen a végső ütközetben, ezért a győzelmet kivívók méltányos, de érdem szerinti felosztást követeltek, azaz hogy a csatából kimaradtak csak feleségüket és gyermeküket kapják vissza, de se az egyéb visszaszerzett javakból, se az új zsákmányból ne részesüljenek; Dávid azonban egészen más elvet hirdet: mivel az érdem Istené, aki megoltalmazta őket és kezükbe adta az ellenséget, mindent egyenlően kell elosztani a harcolók és a pihenők közt – az új elv magasabb rendű voltának elismertetéseként attól fogva ez

lett a törvény (1Sám 30,22–24). Mint látható, itt az igazságosság érzetét továbbra is az tartja fenn, hogy az érdemmel arányos elosztás elvileg érvényben marad, csak hogy az isteni érdem abszolút volta mellett minden emberi tett érdemének viszonylagos, egymáshoz képest mutatókülönbsége már érvényét veszti. Hasonló összeütközést és másféle összeegyeztetési kísérletet látunk a föld adásvételénél: mivel minden föld végső soron Istené, akinél az ember csak jövevény és zsellér lehet, nem szabad a földet örökre eladni vagy megvenni (3Móz 25,23), hanem csak a hétszer hét év után kötelező visszaszolgáltatásig, az ún. kürtölés esztendejéig, ugyanakkor a föld vagy akár a szolgák adásvételi értékének ahhoz kell arányosan igazodnia, hogy mennyi idő van még hátra a következő ilyen évig, illetve mennyi idő telt el az előző óta (3Móz 25,15–16; 25,26–27; 25,50–52). Mutatis mutandis, de voltaképpen ezt a hagyományt fejleszti tovább Jézus, amikor a szőlőmunkások bérének példázatában a gazda minden zúgolódás ellenére ragaszkodik ahhoz, hogy az isteni kegyelem szuverén logikája alapján a napi teljes munkaidőre megállapított bért adja azoknak is, akik sokkal kevesebb órányit dolgoztak, az őket időarányosan megillető összeg helyett (Máté 20,1–16). Ilyenkor mindig világos, mit kívánna a földi arányérzet, s hogyan írja azt felül az isteni: amikor a mezők liliomairól megtudjuk, hogy nem vetnek és nem aratnak, mégis pompásabb ruházatot kapnak az Úrtól, mint amit egy király gazdagsága meg tudna vásárolni (Máté 6,28–29), vagy amikor a verébfőkérdésről, amelyből kettőt lehet venni egy fillérért vagy ötöt kettőért, hogy sorsa mégis fontos az Úr számára és ő maga rendelkezik lehulltáról (Máté 10,29), akkor a szöveg mindannyiszor nemcsak azt tudatosítja, hogy milyen isteni logika győzedelmeskedik, hanem azt is, hogy milyen földi arányszámítás fölött. Miért éppen a kín és epedés, vagyis a szenvedés megmagyarázandó logikája volna kivétel Széchenyi Bibliához szokott gondolkodása számára az emberi és isteni arányfelfogás logikai párharcában?

Innen nézve nagyon is érthető Széchenyi mondatának főntebb valószínűsített logikája, s azonosíthatjuk képletét. A teljes változat egyszerűsítésével könnyebben ráismerhetünk klasszikus mintájára.

Teljes változat	Egyszerűsített változat
[A népek legfőbb Ura soha semmit nem küld hiába, azaz haszon nélkül az emberiségre, ezért] lehetetlen (és nem akarom elhinni), hogy annyi sok kint és epedést, amennyit a közelmúlt két szomorú tanulságú eseménye okozott hazánkban, hiába küldött volna; tehát nem maradhat el a haszna.	[Isten soha semmit nem küld hiába, azaz haszon nélkül az emberiségre, ezért] lehetetlen, hogy a közelmúlt annyi sok kínját hiába küldte volna hazánkra; tehát biztosan lesz haszna.

Az egyszerűsített változat leginkább az *a fortiori* ('az erősebből') érvelésmód logikai képletébe illik, mely egy erősebb és átfogó állításból arra következtet, hogy annak érvényessége bizonyosan szavatolja a benne foglalt gyengébb és szűkítőbb változat érvé-

nyességét, vagyis hogy az előbbi igazsága miatt az utóbbi legalább annyira, illetve még inkább igaz. Széchenyi mondatában az erősebb és átfogó, noha csak hallgatólagosan beleértett állítás az, hogy az Úr soha semmit nem küld hiába, s ennek igazságából következtet már kimondott állításként arra, hogy a közelmúlt sok szenvedését az Úr még kevésbé küldhette hiába, vagyis lehetetlen, hogy hiába küldte volna, azaz szükségképpen lesz haszna. Itt az egyszerű tagadásnak a *még kevésbé* éppen úgy lehet fokozása, mint a lehetetlenség kimondása; az egyszerű állításnak a *még inkább* éppen úgy, mint a *szükségképpen*.

Ha e következtetésnek ellene vetnénk, hogy a logikában nem lehet valami többé vagy kevésbé igaz, hanem csak igaz vagy nem igaz, akkor úgy fogalmazhatnánk át az érvelésmód lényegét, hogy az átfogó erős állítás igazsága még inkább bizonyossá teszi, hogy a szűkítő gyenge állítás ugyanúgy igaz. Másfelől viszont e helyesbítést nyugodtan mellőzhetjük, hiszen egy hajdan népszerű s a közgondolkodásban máig élő érvelésfajta reformkori példájának nem kell minden ízében kielégítenie a logika mai tudományos követelményeit. Vizsgálatunkban nem az a legfontosabb kérdés, hogy az érvelésmód esetenként vagy általában mennyire szakszerű vagy akár meggyőző a logika szabályai szerint, hanem hogy egykori használói mire tartották alkalmasnak, illetve hogy a kortársak számára (Széchenyi *Stadiuma* vagy Vörösmarty *Szózata* esetében) mennyire és hogyan esett latba az igazság kérdése. Mivel az *a fortiori* érvelés az emberi gondolkodás ősi öröksége, mely számos kultúrában meghonosodott, így szakszerűen kidolgozott tudományos ágazatai is létrejöttek (például az ősi indiai logikában *kaimutika* néven ismeretes, a 'még inkább' jelentésű *kim uta* szókapcsolatból, az iszlám jogtudományban a „qiyas”, azaz analogikus érvelés módszerei közé tartozik), de használata jóval szélesebb körben elterjedt, s a kevésbé szakszerű vagy éppen téves alkalmazásai is fontos szerepet kaphattak, lélektanilag rendkívül sokatmondóak, és jelenségként megvan a maguk szépsége. Példái közt találunk olyanokat, amelyek inkább csak a korabeli közgondolkodást jellemzik, s nem szükséges elvárnunk, hogy következtetésük szakszerűsége vagy akár helyessége szavatolja a tárgyalt ügy elfogadhatóságát, de ezek is figyelmet érdemelnek, korábbi előfordulásaikkal és irodalmi utóéletükkel együtt, igazságuk kérdéséről olykor függetlenül vagy éppen nyilvánvaló tévességük ellenére. Irodalmi alkalmazásaik esetén bizonyító erejük fogyatékosága végképp nem lehet az értékük végső kritériuma, ami azonban nem jelenti azt, hogy ennek vizsgálata ne járhatna sokatmondó tanulságokkal az irodalmi mű világára nézvést.

Mint az *a fortiori* érvelést általában, némi változtatással Széchenyiét is át lehet írni szillogizmusként, amelynek elvileg mindhárom szokásos része hiánytalanul megvan, bár az eredeti mondatban nem mindegyik jelent meg látható formában: a rekonstruált szillogizmus egy eredetileg hallgatólagosan odaértett és egy félig kimondott előfeltevés-ként megjelenő premisszából vonja le teljesen kifejtett végső következtetését.

Széchenyi István, <i>Stadium</i> , 1833, 19.	Szillogizmusként átírva
„Nem akarom soha hinni, hogy a' hazánkat éb-resztő közelebbi kettős szomoru leczke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengeré-be, 's hogy annyi kint, epedést hijába küldött volna a' népek legfőbb Ura az emberiségre; [...] ez lehetetlen! [...] haszna nem maradhat el [...]”	[(a) <i>Az Úr soha semmit (így semennyi kint, epedést) nem küld hiába, azaz haszon nélkül az emberiségre.</i>] (b) Hazánkra most sok kint, epedést küldött az Úr. (c) Lehetetlen (és nem akarom hinni), hogy az Úr ilyen sok kint hiába, haszon nélkül küldött volna hazánkra.

Jól látható, hogy akár *a fortiori* képletként, akár szillogizmusként írjuk át Széchenyi mondatát, logikája csak akkor meggyőző, ha elfogadjuk némileg szabálytalan formáját, valamint a fogalmaiba kódolt axiomatikus előfeltevést, mely hallgatólagosan már az első premisszát is megelőzi: *mindent* az Úr küld, ami történik, semmi nem történhet az ő tudtán (és így akarátán) kívül. Formáját azonban kevésbé fogjuk szabálytalanak találni, ha éppen kulcsfogalmainak és axiomatikus előfeltevéseinek forrásvidékén keressük érvelése logikájának hozzáállóbb, mondhatni testreszabott formuláját: a Bibliában.

5. „HOGY ANNYI KINT [...] EZ LEHETETLEN”:

SZÉCHENYI ÉS A JÉZUSI KAL VA-HOMER ÉRVEK ARÁNYFELTEVÉSE

Miután Széchenyi érvelésének kulcsfogalmai („a' népek legfőbb Ura”, „küldött”, „hijába”, „haszon”) a Biblia világába vezettek, érvelése logikájának is érdemes megfigyelni sajátos bibliai előfordulásait, melyek az *a fortiori* következtetés egy sajátos változatának, ideillőbb héber nevén a *kal va-homer* (‘könnyű és súlyos’) érvelésnek példái közé tartoznak, azaz Hillél ún. hét szabálya közül az elsőt követik.¹²⁸ Noha e logikai műveletek a zsidó-keresztény hagyomány doktrinális vagy rituális elemeihez képest kevesebb figyelmet szoktak kapni, a gondolati örökség nem kevésbé jellegzetes módszertani eszközt is ismerhetjük fel bennük, mégpedig az Ószövetség és az Újszövetség mentalitás-történeti folytonosságának egyik jeleként, mint azt nemrég egy idevágó tanulmány már címével állította: „Jesus Argued Like a Jew” (Jézus úgy érvelt, mint egy zsidó).¹²⁹ Tekintve, hogy a názáreti Jézus a zsidó hagyományon nevelkedett,¹³⁰ aligha lehet különösebben meglepő, hogy ő is a „hát még”, illetve „mennyivel inkább” típusú fokozással hivatkozik az arányossági elvre, s nemegyszer érvelése egyéb (szemléleti és nyelvi) sajátosságai is régről ismerősek. „Vegyetek példát a liliomokról, hogyan nőnek: se nem fonnak, se nem szőnek. Mégis, mondom nektek, hogy Salamon dicsősége teljében sem volt úgy

¹²⁸ Vö. SION 2014, 114–116.

¹²⁹ KING 2011, 74–79.

¹³⁰ Vö. VERMES 1995; VERMES 1997.

felöltözve, mint egy ezek közül. Ha tehát a mezőn a füvet, amely ma a mezőn zöldell, holnap a kemencébe kerül, Isten így öltözteti, mennyivel inkább titeket, kishitűek.”¹³¹ (Luk 12,27–28) Érdemes megfigyelni, hogy itt még a „mennyivel inkább” szemléltetésére bevetett leértékelő formula, a „ma a mezőn zöldell, holnap a kemencébe kerül” is mennyire hasonlít arra, amit az Úr ugyanilyen *kal va-homer* érvelés keretében Jónásnak mond a ricinusbokorról. „Bánkódsz emiatt a ricinus[bokor] miatt, jóllehet nem is gondoztad és nem is neveltetted. Az egyik éjjel felnőtt, a másik éjjel elpusztult. Hát akkor én ne irgalmazzak Ninivének, a nagy városnak, amelyben több mint százhuszezer olyan ember van, aki még nem tud különbséget tenni a jobb és a bal keze között, és igen sok állat?” (Jón 4,10–11) Ilyen hasonlóságok tanúsítják, hogy Jézus valóban a zsidó hagyományból tanulta ezt az érvelésmódot, logikájával és nyelvezetével együtt. Ugyanerre vall, hogy nemegyszer ő is kérdő mondatot használt kijelentő helyett; amikor például szemére vetették, hogy szombaton gyógyította meg a nyomorék asszonyt, *kal va-homer* érvelésű válaszában két szónoki kérdéssel él: „Képmutatók! Vajon nem oldjátok-e el mindnyájan szombaton is az ökröket vagy a szamaratokat a jászoltól, hogy megítássátok? De Ábrahám leányát, akit immár tizennyolc éve megkötözve tart a sátán, nem kellett feloldani kötelékeitől szombati napon?” (Luk 13,15–16)

Királyoktól szolgálkig, a Biblia sokféle rendű és rangú szereplője használja érvelésében e különféle altípusokban gazdag logikát,¹³² mivel azonban Széchenyi itt éppen Isten tetének indoklására, illetve szándékának rekonstruálására használja, a bibliai példák közül főként azokhoz érdemes viszonyítanunk, amelyekben maga Isten alkalmazza megszólalásában, akár állító vagy tagadó, akár kérdő mondat formájában hivatkozik az arányossági érv úgymond biztosra vehető igazságára. Széchenyi mondatának ősrégi (és nem kevésbé bibliai) szereposztása ismerős: egy ember próbálja itt kikövetkeztetni az eseményeket irányító isteni akarat logikáját, s a *kal va-homer* ennek hitelesítésére szolgál. Például Cofár épp az isteni és az emberi gondolkodás különbségét próbálja tudatosítani Jóbban, amikor arra figyelmezteti, hogy egyedül Isten ismeri a bölcsesség lelőhelyét, mert csak az ő szeme lát mindent az ég alatt (Jób 28,20–24), s végül az Úr válaszában hosszan sorjázó kérdések is felfoghatók egy nagyívű *kal va-homer* érvelés részeinek, amelyek hallgatólagos következtetésükkel egyetlen szónoki kérdésben összefoglalhatók: teremtményeimnek egyenként is csodálatos természetrajzát sem éred föl ésszel, hát még engem hogy érthetnél és bírálhatnál, mindannyiótok egész rendjének teremtőjét? (Jób 38–41) Ám bármennyire jól jön esetenként egy ilyen érv az emberi és az isteni gondolkodás különbségének érzékeltetéséhez, ezt az érvelésfajtát bizonyosan nem tarthatjuk az isteni

¹³¹ Mivel innentől nem egyes kifejezésekről, hanem az érvelés egész menetéről lesz szó, a továbbiakban nem érdemes Széchenyi német Bibliáját követnem, hanem az ő gondolatvilágához legközelebb álló mai fordításból idézek. Rózsa 2008.

¹³² A *kal va-homer* érvelés altípusairól lásd SION 2014, 10–41.

gondolkodás megkülönböztető sajátosságának, hiszen a Bibliában emberek is használják egymás között. A bölcsességéért csodált Judit épp ilyen érveléssel tanítja Betilua városának elöljáróit a nagy különbségre: „Az emberi szív mélységeit sem tudjátok kikutatni, sem eszének járását kibogozni. Hogyan tudnátok akkor ezek alkotóját, az Istent kifürkészni, gondolataiba behatolni és terveit megérteni?” (Jud 8,14) Továbbá a *kal va-homer* azért sem lehet az isteni észjárás jele, mert valahányszor Isten alkalmazza, mindig úgy szól az emberekhez (többnyire prófétákhoz), hogy az ő értelmi szintjükhez lehajolva s észjárásukhoz igazodva, azaz számukra felfoghatóan és meggyőzően bizonyítsa tételét. Nyilvánvalóan heurisztikai szemléltető eszközként használja, amikor (Jón 4,10–11) szinte pedagógusi tapintattal és gyöngéd humorral magyarázza Jónásnak, hogy végül miért nem pusztította el Ninivét, s a *kal va-homer* alapjául szolgáló arányossági elvből vonja le a végső tanulságot: ahogy ráfordított munka és létrejött érték dolgában a kis ricinusbokor viszonylik a nagy Ninivéhez, ugyanúgy kell az előzőt illető számalomnak viszonyulnia az utóbbiéhoz, azaz Ninivét sokkal több illeti meg, tehát nem szabad elpusztítani. (Legalábbis az adott esetben, hiszen az érvelés nem zárja ki, hogy máskor adódhat olyan körülmény, ami miatt ezt az egész logikát felül kellene bírálni.) Sőt, itt az arányossági lecke egyidejűleg kettős összehasonlításra épít, vagyis a két alanyra és a két tárgyra egyaránt hangsúlyozottan¹³³ vonatkozik: *te*, a gyarló ember, számod a csekély értékű és rövid életű *bokrot*, és akkor *én*, az örökkévaló Isten, ne számjам a nagy *Ninivét*, sok lakójával és állataival?! Nyilvánvaló a beszédhelyzetből, hogy a kettős összehasonlítás azért van itt olyan gondosan kimunkálva, mert miközben a botcsinálta prófétát hivatott meggyőzni, szemléletessége az emberek értelméhez alkalmazkodik, akikről az Úr épp itt mondja, hogy még a jobb- és balkezük közt sem tudnak különbséget tenni.

„Nem akarom soha hinni, hogy [...]”: az ezáltal önkéntelenül lelepleződő belső küzdelem, az önmeggyőzés szükségessége vagy akár csak a legyőzendő kétely pillanatnyi felvillanása jelzi, hogy Széchenyi maga is érezte, amire egyébként számos bibliai példa figyelmeztet: nem egészen magától értetődő ilyenkor a vágyott pozitív következtetés, az érvelés nem tud egészen megfelelni a szóban forgó helyzet bonyolultságának, a kettő közt megbújhat egy vagy több bizonytalansági tényező, s miattuk a logika érvényességét csak megszorítások hozzáfűzésével lehet megmenteni. Minden *kal va-homer* érvelés lappangó, de lényegi feltételelességére mutat, amikor (Ezék 33,24) az Úr arra figyelmeztet, hogy az emberek hajlamosak túl biztosra venni az ilyen fejtegetések meggyőző voltát, pedig bizonyító erejük önmagában véve kétséges. Itt az Úr kifejezetten azért idéz egy ilyen érvelést a benne rejlő arányossági normával együtt, hogy csattanós választ adjon feltétlen, minden körülmények közt elvárható igazságának hiedelmére. „Az Úr ezt

¹³³ Ragozott ige elé sem a bibliai héberben, sem a magyarban nem okvetlenül szükséges kitenni a személyes névmást, ezért ha mégis ki van téve, fokozott hangsúlyt és alkalmi jelentést kaphat; ez történik Jón 4,10–11 eredeti szövegében és Károli, illetve Káldi fordításában egyaránt.

a szöveget intézte hozzám: Emberfia, akik e romok között Izrael országában laknak, így beszélnek: »Ábrahám csak egymaga volt, s birtokul kapta az országot. Mi meg sokan vagyunk, akik örökségül kaptuk az országot.« Azért hát így beszélj: Ezt mondja az Úr, az Isten: Vérrrel együtt esztek és bálványokra emelitek tekinteteket, vért ontotok, mégis birtokba akarjátok venni az országot?» (Ezék 33,23–24) Már e szónoki kérdésből is sejthető, hogy egymagában a számszerűségi arány eszerint soha nem szavatolhatja az ilyen formális okoskodással kikövetkeztetett eredmény helyességét, ezúttal az isteni adomány megkapását, illetve legfőljebb *ceteris paribus*, azaz csak minden más feltétel azonossága esetén szavatolná (esetünkben: ha a sokaság megmaradt volna Ábrahám hiténél); ám közvetlenül a sugallt válaszü kérdés után még egy immár egyértelmű állítás is cáfolja az arányossági norma mindenhatóságának naiv hitét. „Mondd meg nekik: Ezt mondja az Úr, az Isten: Amint igaz, hogy élek: akik a romok között laknak, kard élén vesznek el, akik nyílt mezőn vannak, azokat vadállatok falják fel, akik meg az erődökben vagy a barlangokban tanyáznak, pestisben pusztulnak el.” (Ezék 33,27) Vagyis a *kal va-homer* következtetés érvényessége is további, hallgatólagos feltételek egyidejű kielégítésétől függ, hasonlóan a beszédaktusok rejtett sikerfeltételeinek (austini szóval „felicity conditions”) döntő szerepéhez, vagyis az arányossági norma legjobb esetben is legfőljebb (talán) szükséges, de nem elégséges feltétele a következtetés igazságának, azaz nincs feltétlen bizonyító ereje.

Számos példát találhatunk, amelyben kimondatlanul, de egyértelműen maga az Úr sejteti a *ceteris paribus* megszorításként odaértendő elvét. „Mert ha arra a városra, amely a nevet viseli, pusztulást hozok, hogyan gondoljátok, hogy ti büntetlenül maradtok? Bizony, nem maradtok büntetlenül.” (Jer 25,29) Itt ugyan az arányossági norma épp nem számokra támaszkodik, hanem máshogyan jelzett fontossági különbségre (az Úr nevét viselő város elvileg jobb elbánásra számíthatna, mint egy másik), az *annál inkább* logikája azonban nyilvánvalóan itt is azért lehet érvényes, mert *mindkét* népcsoport bűnös; enélkül a *kal va-homer* logikája nem boldogulna. Máskor a *ceteris paribus* odaértése is alig tudja kiségiteni az érvelést: „Ha valaki azt állítja, hogy: »Szeretem az Istent«, de testvérét gyűlöli, az hazug. Mert aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent sem, akit nem lát.” (1Ján 4,20) Mivel a testvér gyűlölése legfőljebb azt bizonyítja, hogy itt valaki számára a látás nem *elégséges* feltétele a szeretetnek, az önvallomás nem tudja egészen kizárni, hogy a nyilatkozó szereti a láthatatlan Istent, mert ennek kizárásához a láthatás már *szükséges* feltétele volna a szeretetnek, ámde csupán a mondottak alapján ezt még nem tudhatjuk. Mivel a *kal va-homer* arányossági normája itt is arra utal, hogy mindig könnyebb elhinni, amit látunk, mint amit nem, az érvelés látszólag meggyőző; de készséges elfogadásához (itt és hasonló esetekben mindig) érvelésbeli hézagok jóindulatú kitöltésére vagy akár kisebb önellentmondások elsimítására, ezekhez pedig a hit segítségére van szükség. Széchenyi mintha éppen ezt érezte volna meg, amikor a sok

kín és epedés áldozatkénti hasznosulását mint következtetést egyszerre tekintette várhatónak és *vágyottnak*, illetve ellentétét azért is lehetetlennek, mert (saját szavaival) soha nem akarta *elhinni*, hogy lehetséges volna. Gondolatmenetének logikája tehát szerinte is a hit kiegészítésére szorul, az meg az akaratra; végkövetkeztetése nélkülük nem lehetne szükségszerűen igaz. Ugyanakkor az akarattal megtámogatott hit és a következtetésében használt logika itt egymásra vannak utalva, vagyis a hitnek ugyanúgy szüksége van logikai támaszra, mint a logikának hitbélire, mert pusztán a maguk ereje kevés volna.

Sokféle, de gyakran komor ószövetségi végkicsengéséhez képest a *kal va-homer* fontos sajátossága Széchenyi érvelésében, hogy nem egy vészterhes, hanem egy jó, sőt egy rosszat jóra fordító végkifejletre kell logikai erősítést nyújtania. Főként az Újszövetségben, Jézus példázatai közt találunk a *kal va-homer* ilyen alkalmazásaira, melyek a gyöngye hit logikai támaszaként segítenek bízni a gondviselésben, bátorításul vagy megnyugtatóssá. Például amikor Jézus arról beszél, hogy az ima bizonyosan meghallgattatik, összehasonlítja a földi apák viselkedését az égiével, s az arányossági elvre hivatkozó *mennyivel inkább* formulát használja. „Közületek melyik apa ad a fiának követ, amikor az kenyeret kér? [...] Ha tehát ti, bár gonoszak vagytok, tudtok jót adni gyermekeiteknek, mennyivel inkább adja Mennyei Atyátok a Szentlelket azoknak, akik kérik tőle.” (Luk 11,9–13; vö. Zsid 12,9–10) Ugyanilyen logikájú összehasonlítás és arányossági formula szolgál a megélhetés miatti aggodalom eloszlatására. „Vegyetek példát a hollókról. Nem vetnek, nem aratnak, nincs pincéjük, nincs kamrájuk, s az Isten táplálja őket. Mennyivel többet értek ti, mint ezek a madarak!” (Luk 12,24) Széchenyi mondata, mely azzal nyugtat meg, hogy ennyi sok kint, epedést és (a szövegkörnyezetből ide értve) halált az Úr nem küldhetett hiába, Jézus ilyen formájú tanításai közül a veréb-példázathoz áll a legközelebb, mely érvelése logikájával, arányossági normájával és bátorító szándékával éppen a közvetlen tapasztalat számára legnehezebben enyhíthető sorscsapásra, a halálra kínál biztonságot sugalló átértelmezést. „Ugye két verebet adnak egy filléren? S Atyátok tudta nélkül egy sem esik le a földre. Nektek minden szál hajatokat számon tartják. Ne féljetek hát! Sokkal többet értek a verebeknél.” (Máté 10,29–31) Itt sem arról van szó, hogy azért nem kell félni, mert a halál elkerülhető, hanem arról, hogy az bizonyosan Isten tudtával következik be, általa a legapróbb részletekig számon tartva, ennek minden (itt hallgatólagos) jótéteményével együtt. Hogy az így felépített érvelés csakugyan alkalmas lehetett a szorongás oldására, vagyis hogy a „Ne féljetek hát!” elérhette célját, azt többek közt Kemény Zsigmond tanúsíthatja, aki 1864-ben nyilván saját tapasztalatból emlegette „a hegyi prédikáció azon gyönyörű és mélyen megnyugtató sorait, hogy egy verébfű se hullhat ki fészkből a mennyei atya akarata nélkül”.¹³⁴ Alighanem azért is találta gyönyörűnek és mélyen megnyugtató-

¹³⁴ KEMÉNY 1971, 399–400.

nak, mert már itt sem a hétköznapi számtan különbségekre figyelő módszere érvényesül, miszerint valami kisebb értékű állna *szemben* egy nagyobbval, s csak az utóbbi részesülne a jóban, hanem az isteni számtan itt nem tesz különbséget: a szinte teljesen értéktelen (piaci ára szerint a kicsinyke római pénzegységénél, az egy assarionnál is olcsóbb) és a nagyobb értékű *egyaránt* az isteni gondviselés figyelmét élvezi. S alighanem azért is annyira megnyugtató, mert a tanítás logikája szerint a nagyobb érték nyilvánvalóbban enged arra következtetni az *emberi* gondolkodás számára, mintegy a gyengébbek kedvéért, hogy az még kevésbé maradhat ki vagy még bizonyosabban nem maradhat ki az isteni figyelemből. Mivel a veréb kézzelfoghatóan is kicsi és könnyű, szinte testével mutatja, hogy ez az érvelés miért *kal va-homer*, azaz „könnyű és súlyos”, s irányát tekintve miért „a minore ad majorem”: a kisebb (könnyebb) esettől halad a nagyobb (súlyosabb) felé, arra építve, hogy amit érvényesnek találtunk az előbbire, az bizonyosan érvényes lesz az utóbbira. Ha a veréb halála nem marad ki az isteni gondviselésből, lehetetlen, hogy az ember sorsa kimaradjon; ennek analógiájára Széchenyinél: ha Isten kevés (sőt semmennyi) kint sem küld hiába, az végképp lehetetlen, hogy „annyi”, azaz ilyen sok kint hiába küldött volna. Vagyis a verébpéldázatnak és bibliai társainak kifejtett, illetve Széchenyi mondatának töredékes *kal va-homer* érvelése úgy szünteti meg a számok és értékek közvetlen arányosításának kezdetleges módszerét, hogy azért mégis meghagyja emberi fogódzónak a számszerű arányosítás valamiféle lehetőségét, annak jól sejtett s azóta a modern neuropszichiátria által igazolt megnyugtató hatásaival együtt. (Fontos adatokkal szolgálnak az ún. kényszerbetegség tüneteiként ismert kényszercelekvések vagy kompulziók, ezek ugyanis „olyan ismétlődő mozdulatsort vagy mentális rituálét jelentenek, amelynek célja az obszessziók által keltett szorongás oldása”, s gyakori fajtái „a kézmosás, az ellenőrzés, a rendezgetés, az imádkozás, a számolás és az állandó megerősítés vágya”.¹³⁵ Nem arról van szó, hogy Széchenyi kényszerbetegségben szenvedett volna, de gondolkodására már Dessewffy is jellemzőnek találta, hogy „szeret számolni”,¹³⁶ s feltételezhető, hogy e számszerűsítő és aránykereső beállítódásnak az elsődleges céljain és eredményein túl lehetett nyugtató mellékhatása.) Amit Kemény Zsigmond mélyen megnyugtatónak talált Jézus verébpéldázatában, az nem csak maga az isteni gondviselés, hanem egyúttal az érvelés hasonlatának tanúsága annak számok fölötti, mégis jól követhetően *számarányos* érvényesüléséről.

Mindezekből már kirajzolódik, hogy Széchenyi *Stadium*ának idézett fejtegetése kínálta fel az érvelés mindazon jellegzetes előfeltevéseit (do ut des; valamit valamiért), normáit (arányossági elv), logikai műveleteit (*a fortiori* és *kal va-homer*), és egyes kifejezéseit (annyi, epedés, hiába, lehetetlen), amelyekből Vörösmarty a *Szózat* írásakor válogatva és alakítva dolgozhatott. Bár ennek az érvelésnek szakszerűbb változatai számos

¹³⁵ Vö. FENSKE–SCHWENK 2009, 38.

¹³⁶ DESSEWFFY 1930, 606.

kultúrában a jogi gondolkodásból fakadtak valaha,¹³⁷ s mindmáig beletartozhatnak egy alapos jogászképzés egyetemi tananyagába, többek közt ez a sokrétű átvétel is valószínűtleníti, hogy a *Szózat* költője ezt az érveléstípust a maga jogász tanulmányaiból merítette volna. (Vörösmarty kitűnő eredménnyel tette le a jogi szigorlatait és ügyvédi vizsgáit, mielőtt 1824 végén ügyvéddé avatták,¹³⁸ s a *Szózat* érvelésének egy-két eleme távolról hasonlít az ügyvédi védőbeszéd retorikai eszközeire, sőt a 28. sor korábbi változataként fennmaradt „Nem érdemel halált” akár egy védőbeszéd záróformulája lehetne.) Ugyanakkor éppen az alakító átvétel miatt érdemes tüzetesen összehasonlítani a két szöveget: így kiviláglik, hogyan vált Vörösmarty módosításai, betoldásai és főként kihagyásai nyomán a *Szózat* logikája többértelművé, miközben e jelentésszűkítő visszametszés a kortársak számára mégsem ingatta meg a költemény vallásos értelmezését, noha később (főként már a 20. században) a többértelmű szövegnek újabb szempontú olvasatok világibb jelentést kezdtek tulajdonítani, másféle logikára hivatkozva.

6. HASONLÓSÁG ÁLTAL FELNAGYÍTOTT KÜLÖNBSÉGEK: SZÉCHENYI MONDATA ÉS A SZÓZAT KIHAGYÁSAI

Érdemes egymás mellé tenni az 1831-ben írt, 1833-ban megjelent *Stadium* elemzett részletét és Vörösmarty 1836-ban befejezett, 1837 elején megjelent költeményének 8. és 9. versszakát, mert azonnal kitűnik, hogy gondolatilag leginkább a közösségi szenvedés hiábavalóságának erélyes kizárása teremt folytonosságot köztük, ennek érzetét a kizárás szövegszerű hasonlósága („ez lehetetlen”, illetve „Az nem lehet”), sőt azonos kulcsszavai is biztosítják („annyi” és „hiába”), de kirajzolódnak a két szöveg sokatmondó különbségei is, az átiratként olvasható versrészletnek nem is annyira hozzátételei mint inkább kihagyásai jóvoltából.

Széchenyi, <i>Stadium</i> , 1833, 19.	Vörösmarty, <i>Szózat</i> , 1837, 8–9. vsz.
Nem akarom soha hinni, hogy a' hazánkat ébresztő közelebbi kettős szomorú leczke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengerébe, 's hogy annyi kint, epedést híjába küldött volna a' népek legfőbb Ura az emberiségre; [...] ez lehetetlen! [...] haszna nem maradhat el; [...].	Az nem lehet, hogy annyi szív Hiában onta vért, 'S keservben annyi hű kebel Szakadt meg a' honért. Az nem lehet, hogy ész, erő, És olly szent akarat Hiába sorvadozzanak Egy átoksúly alatt.

¹³⁷ Vö. GRABENHORST 1990; SION 2014, 98–284.

¹³⁸ VÖRÖSMARTY 1965, I., 358; BADICS 1901, 207.

Mindkét szöveg alanya azért érvel, hogy cáfoljon egy hazájára nézvést vigasztaló tragikus lehetőséget, s érvelésük alapszerkezete feltűnően hasonló, a különbségek mégis kétségesen teszik, hogy a részleges hatáson túlmenő meghatározottságról beszélhetnénk, vagy netán teljes (az irodalomban mindig bizonyíthatatlan) okozatiságról, azaz hogy a későbbi szükségképpen és mindenestül a korábbiól származott és csakis abból származhatott volna.¹³⁹ Ha Széchenyiében eltekintünk a szövevényesen indázó tagmondatok adott sorrendjétől, gondolatmenete logikailag két párhuzamos, változtatható állítással indul („Nem akarom soha hinni” illetve „ez lehetetlen”), majd ezek közös bővítmenyét kifejtő résszel folytatódik, mely szintén két párhuzamos mellékmondatból áll (az első: „hogy a' hazánkat ébresztő közelebbi kettős szomorú leczke minden haszon nélkül sülyedt volna el az idők tengerébe,” a második: „s hogy annyi kint, epedést híjába küldött volna a' népek legfőbb Ura az emberiségre”), végül egy szintén közös következtetésbe torkollik („haszna nem maradhat el”). Vörösmarty-nál a két kiinduló állítás szó szerint azonos egymással („Az nem lehet”), de erre nála is egy-egy párhuzamos mondatrész fejt ki az állítmány bővítmenyét (az első: „hogy annyi szív / Hiában onta vért, [...]” a második: „hogy ész, erő / És olly szent akarat / Hiába sorvadozzanak [...]”),¹⁴⁰ legfőljebb nála az ezekből levont következtetés már a következő versszakokra marad („Még jöni kell, még jöni fog [...] Vagy jöni fog, ha jöni kell [...]”).

Hasonló szerkezetükön belül azonban már az mélyreható különbség, hogy Széchenyiné az alany megjelenik és kifejezetten utal saját beszédhelyzetére. Nála ugyanis a kétely elhallgattatása nemcsak az „ez lehetetlen” személytelenül általános logikai formulájával történik, hanem még ezt megelőzően a személyes meggyőződésre hivatkozva, sőt ha úgy vesszük, a meggyőződést fenntartó saját akarata szerepét felvillantva („Nem akarom soha hinni”). Vörösmarty költeményében a kizárás indoklásából csak a Széchenyi „ez lehetetlen” formulájának logikailag megfelelő „Az nem lehet” marad, de ez is a maga tiszta általánosságában, vagyis a beszélő személyére közvetlenül utaló bármiféle nyelvi jel hozzáadása nélkül. De még a Széchenyi „ez lehetetlen” formulájának logikailag és jelentésében megfeleltethető „Az nem lehet” sem okvetlenül a *Stadium*-ból származik, hiszen formájában eltér attól, továbbá előfordul Vörösmarty más versében (*Jóslat*) és drámáiban (*Kont*, *Salamon Király*, *A fátyol titkai*, *Czillei és a Hunyadiak*). Egészében véve Széchenyi mondata csakugyan a legfőbb inspiráló ősmintája lehetett a költeménynek, de csak mások mellett, s ennyiben az már túlzás, hogy „minden körülmekintő puhatolódzást egyszerűbe fölöslegessé tesz”.¹⁴¹ (Többek

¹³⁹ Vö. WELLEK 1955–1992, I, 8; WELLEK 1963, 203; WELLEK 1982, 71–73.

¹⁴⁰ E tanulmányban mindenütt a kritikai kiadás szövegváltozatát (VÖRÖSMARTY 1960a, 210–212.) használva megtartom a 8. versszak „Hiában” és a 9. versszak „Hiába” alakjának különbségét, noha Vörösmarty kéziratában és az Aurora-beli első megjelenéskor még egységesen a „Hiába” alak szerepelt. A kritikai kiadás sajtó alá rendezője, Horváth Károly, itt arra alapozta döntését, hogy a vers szövegét első megjelenése (1837) után, de még Vörösmarty életében, a költő műveinek Bajza és Schedel gondozta kiadásai így közölték.

¹⁴¹ KOROMPAY B. 1958, 440.

közt épp a benne így nem szerepelt „Az nem lehet” formula indokolja lehetséges előzményeinek további kutatását, például Cicero műveiben, akinél a „fieri non potest” és alakváltozatai nemegyszer előfordulnak.¹⁴²) Még jelentősebb különbség, hogy miután Széchenyi mondatának állításai közül az első a korabeli történelmi eseményekre utalt, vagyis a kolera és a parasztfelkelés kettős „leckéjére”, amire a tágabb szövegkörnyezet konkrétan is hivatkozott, a második állítás ugyanezt értelmezve már alanyában és állítmányában jellegzetesen vallási nyelvezetre váltott („a népek legfőbb Ura”, „küldött”), felismerhető bibliai kapcsolódásokkal és mélyreható jelentésbeli következményekkel; Vörösmartynál azonban elmarad Széchenyi érvelésének közvetlenül Istenre való hivatkozása, elmarad a „népek legfőbb Ura” tágasságával ott még együtt járt „emberiségre”, s helyettük megjelenik a magyar hazafiasságra utaló „honért”, mondhatni a korábbi versszakok „Hazádnak rendületlenül” és „él nemzet e hazán” motívumainak folytatásaként.

Csábító lehetne Vörösmarty költeményének szövegében egy Széchenyinél még egyetemes és a szó mindkét értelmében katolikus szemlélet nemzetiesítő visszametszését látni, ráadásul erre mutatna a *Szózat* keletkezéstörténete során létrejövő egyes szövegváltoztatások iránya a szakrális vonatkoztatástól a világi nyelvezetű hazafiasság felé (pl. „Melly a’ szent egyház’ lapjain / Jegyzőre nem talál” > „Melly semmi egyház’ lapjain / Jegyzőre nem talál” > Melly a’ halottak’ lapjain / Jegyzőre nem talál” > [...] > „Hol a’ temetkezés fölött / Egy ország vérben áll”).¹⁴³ Azonban Széchenyi „emberiségre” vetett tekintete megvan Vörösmartynál is, hiszen a nemzet kérésének címzettje a „Népek hazája, nagyvilág”; sőt „a népek legfőbb Ura” sem tűnik el egészen, mert bár a *Szózat*-ban nem ő, hanem a „sors keze” áld vagy ver, azért mégis „buzgó imádság epe-dez / Száz ezrek’ ajakán” – nyilván Istenhez. Sőt, bármennyire a sors keze az, ami „áldjon vagy verjen”, a reformkor költői nyelvében a sorsra, illetve Istenre hivatkozás gyakran részben hasonló, olykor azonos funkciót töltött be, s az olvasónak itt is eszébe juthatott, hogy *Istenhez* legalább ennyire illik az áldás (már csak a *Hymnus* miatt is), illetve hogy az ő ostora vagy botja is tud verni, mégpedig ha kell, erősebben az emberekénél (Ésa 10,24–26), ha kell, mértékletesen, mint amikor Dávidnak megüzente, hogy halála után a magvából származó utódját, Salamont ő majd ezzel fogja nevelni, ahogy az apák szokták. „Ha eltévelyedik, az emberek módjára bottal fegyelmezem, s olyan csapásokkal, amelyek az emberek fiait érik.” (2Sám 7,14) Mindent összevéve a költemény eltérései logikailag is többértelművé dúsítják szövegét, de kapcsolatban maradnak bibliai örökségükkel, és nagyobb figyelmet érdemelnek. Annál is inkább,

¹⁴² Erre Ferenczi Attila hívta fel a figyelmet, ezúton köszönöm. Vö. CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, 1.27; 2.1–2.2; 3.16; *Pro M. Coelio*, 45; *De officiis*, 3.114; *In M. Antonium oratio quarta habita ad populum*, 2; *De natura deorum*, 1.5; *Tusculanarum Disputationum*, 3.5. A téma érdemi kifejtésére ő hivatott; meghagyom neki.

¹⁴³ VÖRÖSMARTY 1960a, 656.

mert Széchenyi szövegének bibliai nyelvezete sem változtat azon, hogy benne az érvelés logikáját megtámogató hit maga is támaszra szorul, Vörösmarty *Szózat*ának pedig kezdettől mindmáig talán legjellemzőbb (bár alig tudatosított) értelmezési dilemmája, hogy a költemény érvelését mennyire vallási, illetve világi megalapozásúként kell felfogni, s ennek eredményeként mennyire bizakodó, illetve vészterhes kicsengést lehet kihallani belőle.

Ahogy Széchenyinél a „Nem akarom soha hinni” arról árulkodott, hogy a kétellyel szemben ragaszkodik a szenvedésteli történelmi események isteni értelmezhetőségéhez, Vörösmartynál is valami hasonló rejlik az „Az nem lehet” mögött. Ezzel kapcsolódunk be egy belső vita kései konklúziós fázisába, s mivel az általa elhallgattatni vágyott korábbi (s nyilván nem először végiggondolt) vívódást közvetlenül az „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált” nemzeti sorskérdése előzte meg és mintegy váltotta ki, most hit és kétely viaskodásából a hit szólamának akaratlagos győzelemre segítségét halljuk. De Széchenyi formulájától („akarom [...] hinni”) eltérően, Vörösmartynál már nincs egyes szám első személyű igével kiemelve a tétel individuális lélektani indítéka, hanem már az előző versszakban is a nemzet kiáltását halljuk, s ezután a közösség számára általánosított tétel („Az nem lehet...”) is mint mindenkire érvényes igazság kap hangot, a személyes beszédhelyzet bármiféle egyéni lélektanának esetlegessége nélkül. Széchenyi mondata és a *Szózat* közös tanulságként kizárják annak lehetőségét, hogy Isten „annyi kint, epedést hijába küldött volna”, illetve hogy „annyi szív / Hiában onta vért”, de miközben a kizárás logikája Széchenyi ősmondatából alig módosultan kerül át Vörösmarty szövegébe, az Istenre való kifejezett utalás eltűnik belőle, noha már előző versszakaiba odaérthető, s a kortársak minden jel szerint oda is értették.

III. „...HOGY ANNYI SZÍV / HIÁBAN”

A SZÓZAT LOGIKÁJÁNAK BIBLIAI ŐSMINTÁJA

„A líra: logika; / de nem tudomány.” E közismert mondatnak nem az eredeti helyén (József Attila „Ha lelked, logikád” kezdetű versében) létrejövő jelentéseivel foglalkozom,¹⁴⁴ nem is az onnan kiszakított állítás szerkezetét vagy érvényét vizsgálom,¹⁴⁵ hanem az érdekel, mit tudhatunk meg Vörösmarty *Szózat*áról, ha e nevezetes formulával szembesítve megpróbáljuk líra és logika kapcsolatát felderíteni benne. Mi újat hozhat felszínre, ha e más szempontokból sokat elemzett költeménynek ezúttal elsősorban a logikai felépítésére összpontosítunk? Milyen műveletekkel dolgozik logikája, közvetlenül honnan származott a reformkorban, közvetve miféle ősi hagyományokra épít,

¹⁴⁴ Vö. BÓKAY 2006, 255–261.

¹⁴⁵ Vö. FARKAS 1999, 65, 84; N. HORVÁTH 2008, 427–428.

hogyan illeszkedik a hazafias líra nyelvezetébe, hányféle értelmezést kínál, s mivel járult hozzá a nemzeti közösségformáló hivatáshoz, amelyet e kulcsfontosságú szöveg egykor betöltött és mindmáig őriz? Konkrétan, s ezáltal már a vizsgálat legfontosabb eredményét is felvillantva: hogyan kerültek e költeménybe olyan *bibliái* érvelés- és szerepminták, amelyek jelenlétét a kortársak még öntudatlanul felismerték, hatásukat a vers jelentésére, sőt egész működésére nézvést magától értetődőnek vették, noha nyomaik az utóbbi mintegy száz év mentalitástörténeti és politikai változásai során eltűntek az értelmezők szeme elől, s ma már csak a szokásos irodalomtörténeti módszerek sajátos kiegészítésével lehet föltárni őket?

1. AZ ELFOJTOTT „MIÉRT” NYOMÁBAN:
A LOGIKAI RÁKÉRDEZÉS TABUJÁRÓL

„Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”: e kategorikus állítással szemközt csak a *miért* kérdését kell föltennünk, hogy elkezdjen kirajzolódní a *Szózat* logikája, e kérdés érdemi föltételét azonban többféle gátlás akadályozta, s elmaradása nem véletlenül lett a vers nagy szakirodalmának talán legérdekesebb hiánya. Igaz, valamennyire már a vers ismételt kizáró formulájának magabiztossága gátolhatott minden további kérdezősködést, hiszen nem arról szól, ami *van*, még csak nem is arról, ami *lehet*, hanem indoklás nélkül arról nyilatkozik, ami *nem is lehet*; márpedig ha valami az eseti tapasztalaton túlra mutat és mégis ennyire axiómaként hangzik, akkor azt szoktuk feltételezni, hogy evidenciának kell tekintenünk, tehát lényege szerint nem szorul indoklásra, s fölösleges vagy akár helytelen bármiféle magyarázat hozzáadását várni. Tovább feszélyezhette a visszakérdezést, hogy a szöveg magasztos retorikájához képest logikájának firtatása nyilván eleve nem látszott helyénvalónak, mert a szó szerinti igazság földhözragadt ellenőriztetését igényelte volna, ez pedig egy költemény esetében olyasféle módszertani lépéstévesztésnek és szentesítésnek tűnhetett, csak éppen az olvasó részéről, mint amelyet Arany János joggal kifogásolt valaha egy gyenge költő félresikerült versében, azaz hogy „*metaphorából* a betűszerinti *valóságba* esik”.¹⁴⁶ Mindez fokozottan veszélyesnek érződhetett a nemzeti kultúra egyik legfőbb alapművének axiomatikus formájú és hangütésű tétele esetében: e mű szakralizálódott státusza az ilyen horderejű kijelentéseit szinte a hittételek magasságába emelte, amelyekről viszont tudjuk, hogy feltétlen érvényűnek szánt autoritatív beszédmódjuk épp azért lehet olyan szaggatott, hézagos és kinyilatkoztató, mint az isteni parancsolatok, mert akitől erednek, az eleve föltette áll bármiféle magyarázat kötelezettségének,¹⁴⁷ ennél fogva tehát kinyilatkoztatásait racio-

¹⁴⁶ ARANY János, Szász Gerő költeményei = ARANY 1968, 143.

¹⁴⁷ Vö. FRYE 1982, 7–8; FRYE 1963, 86–93.

nális (ezáltal viszonylagosító) ellenőriztetésnek alávetni szentségtörés lenne. Rákérdezni valamire egyébként sem veszélytelen, mert könnyen gondolhatják megkérdőjelezésnek; hittételszerű kijelentések után a *miért* kérdése már önmagában is tiszteletlen, sőt szubverzív gesztusnak minősül; esetünkben legföljebb akkor nem minősülne annak, ha a versbeli „Az nem lehet” szövegkörnyezete kifejezetten azt állítaná, hogy Isten vagy a gondviselés jóvoltából nem lehet hiába meghalni a hazáért, s erre azután merőben formálisan, mintegy katekizmusként lehetne rákérdezni, a kézenfekvő válasz biztos tudatában.

Ehhez képest azonban a *Szózat* egyrészt költői remekmű, ezért még legkategorikusabbnak hangzó állításai is rejtélyesen sokértelműek, másrészt egészének közösségileg szentesített jelentését már szinte kezdettől önkéntelenül rögzült beidegződés védi az avatatlan vagy akár avatott boncolgatással szemben. Pulszky Ferenc 1841-ben már úgy látta, hogy a *Szózat* „nemzeti dallá vált”, Kossuth 1842-ben arról tudósított, hogy „máris nemzeti himnusszá vált”.¹⁴⁸ Tompa Mihály 1845 nyarán egy eperjesi ünnepélyről tudósítva a Pesti Divatlapban megdicsérte Paulinyi Ödönt, amiért a *Szózatot* mély átérzéssel szavalta el, de megróttta egyes szótagok elharapásáért, mert e művet sértetlenül kell előadni, semmit hozzá nem téve és belőle el nem véve, „miként az írás mondja”.¹⁴⁹ Ehhez képest bármiféle logikai vagy akár történelmi szempontú megvitatás túl messzire ment volna, bár nemhivatalos formáit olykor nehéz lehetett elkerülni, mint például amikor a szabadságharc után sokan felvetették, hogy a nemzethalál versbeli látomása kísértetiesen illik az országban történetekre, s a megfeleltetést Vörösmarty ingerülten elhárította.¹⁵⁰ Nagyon jellemző, hogy amikor Szemere Pál kivételesen mégis megpróbálta kitapogatni a vers érvelésének logikai vázát („Költőnk ezt akarja mondani: szenvedésünk jobb kort kér, vagy halált. Ha halni kell: dicső és nagyszerű lesz halálunk... De nem lehet, hogy hiában szenvedtünk légyen. Eljövend a jobb kor. Csakhogy légy hív a hazához!”¹⁵¹), akkor ezt mintegy végső erkölcsi tanulásként vonta le, dolgozata itt és ezzel ünnepélyesen véget ér, vagyis azt már nem feszegette, hogy milyen gondolati műveletekkel van dolgunk, mi és mennyire szavatolja meggyőző erejüket, s implikációi pontosabban mit jelentenek. Talán az gátolta, amit épp az ő emlékezése szerint Deák Ferenc 1842-ben az akadémia nagygyűlésén kifejtett: eszerint a *Szózat* magyarázata fölösleges, mert jelentését a nemzet közösségének tagjai úgyis ösztönösen felfogják, sőt káros, mert megsérti e szakrális művet, azaz blaszfémianak minősül. „Valamint a tölgy nemcsak a hellének, hanem még Lamartine hite szerint is, [...] valahányszor föltette a fergegeteg madár csattog és szól, eléggé értelmesen érti s érzi a vészjóslatot,

¹⁴⁸ Pulszky Ferenc ajánlása az 1841. évi nagyjutalomra = MTAK Kézirattára, Nagyjutalmak, 1841; KOSSUTH 1842; vö. VÖRÖSMARTY 1960a, 627.

¹⁴⁹ Pesti Divatlap 1845. július 3., 411; vö. VÖRÖSMARTY 1960a, 628–629.

¹⁵⁰ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 387.

¹⁵¹ SZEMERE Pál, *Szózat* = SZEMERE 1890, II., 151–152.

[...] úgy értjük mindnyájan a jelen szöveget: itt több, hosszabb magyarázatra nincsen szükség: sőt ez imaszzerű ájtatos darabot, mint nemzeti ereklyét kifejezésről kifejezésre, szóról, szóra fejtegetni, valóságos botrány, sőt szentségtörés volna.”¹⁵² Szemere helyeslően úgy fogalmaz, hogy ezzel Deák „a legigazabb és legszebb apológiával dicsőítette meg” a költeményt.¹⁵³ Alighanem sokak közérzetét visszhangozta, mert a *Szózat*hoz ekkor már főként apológia és dicsőítés illett, jelentése magától értetődőnek tűnt, vizsgálata pedig méltatlanságnak számított, mert azt hitték, már eredményétől függetlenül is veszélyeztette volna a vers áhítatos tiszteletét; az utóbbi feltevés vélt igazságának kipróbálására nem került sor.

Hasonló státuszt tulajdonított e költeménynek a megírása utáni korok magyar kultúrája, ami ugyanúgy elfojtotta a *miért* kérdését. Ha valaki kivételesen mégis föltette, kiesve a feltétlen áhítat hangneméből, a megtorlás azonnal utolérte. Miután 1919-ben Babits nevezetes írása, *Az igazi haza* (1919) elgyötört feljajdulásként a háborús ideológia több tételével együtt a *Szózat* bizonyosságát is kétségbe vonta („»Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiába onta vért...« De az ész szava hidegen mondja rá, hogy lehet”¹⁵⁴), nemcsak heves sajtóbeli ellentámadást vont a költőre, hanem olyan hatósági eljárásoknak lett egyik oka, amelyek kis híján állása és nyugdíja elvesztésébe kerültek.¹⁵⁵ Megértőbb fogadtatásra az ilyen kétségbe vonás vagy akár cáfolat csak majd Trianon miatt számíthatott, például amikor 1920 tavaszán, már közvetlenül a békediktátum aláírása előtt, Babits *A könnytelenek könnyei* című verse a közérzettel egyező tragikus alaphangon utalt vissza a *Szózat* biztatására. Előbb a hiábavaló áldozat lehetetlenségének egykori reményét idézi keserűen („Szálljatok szét, gyötrő szavak! / [...] / Minden füleknek szóljatok, / és minden nyelveken, // s zokogva, hajh, hogy annyi szív / hiába onta vért, / a könnytelenek könnyei / legyetek a honért!”), majd a népektől meggyászolt nemzet egykori látomását: „Szakadjatok ki, bús szavak! / Sem élet, sem halál: / egy örült nemzet eleven / megnyílt sírjában áll. // S a sirt népek vesznek körül, / öröklő káröröm; / és kígyó csúsz a sir fölött, / de virág nem terem.” A *Szózat* centenáriuma ugyanilyen keserűséggel, de már a hatalmas trianoni veszteségtől igazoltan tulajdonította Vörösmarty *optimizmusának*, hogy „gyászköny űl” a magyarság sírját körülvevő nemzetek szemében, s a költeményt még mindig sértetlen társadalmi szerepe miatt ő is a magyarok „nemzeti imá”-jának nevezte.¹⁵⁶

Ekkor (1936) már e költemény szakmai értelmezései világibb irányt vettek, s mondanivalójából a hazához való hűség erkölcsi parancsát lett szokás kiemelni, de állításaira nézvést ez ugyanúgy elfojtotta a visszakerdezést. Jellemző, hogy a *Miért szép?* antológiába

¹⁵² ABAFI 1882, 114.

¹⁵³ Uo.

¹⁵⁴ BABITS 1996, 321.

¹⁵⁵ LENDVAI 1996, 325–336; vö. JANKOVICS 2001, 183–213.

¹⁵⁶ BABITS Mihály, *A Szózat ünnepe* = BABITS 1978, II., 512–515.

került elemzése (1975) is ennek jegyében marad belül a kötet óvatosan szűkre szabott címén (melynek lezárt előfeltevése, hogy az elemzendő mű szép, csak azt hagyja nyitva, hogy miért), s jut el megkönnyebbülten a végkövetkeztetéséhez, miszerint ami jóslatnak tévedés lett volna, annak „költőileg mozgósító érvénye volt” a hazához való feltétlen körtődés biztató üzenetével, s mindmáig ezen alapszik „a vers klasszikus érvénye”.¹⁵⁷ A vers újabb szakirodalmában arra még találhatunk példát, hogy valaki elismerően rávilágított az ismétlődő „Az nem lehet” formula retorikai vagy stilisztikai szerepére,¹⁵⁸ de arra már nem, hogy rákérdezzen, mi garantálhatta (a versbeli érvelés saját logikája szerint vagy a kortársi olvasatokban) e kizárás igazságát. Miután egy monográfus észrevette, hogy e versszakok „mintegy a történelmi küzdelmek hiábavalóságának ki nem mondott, de lappangó rémével viaskodva” állítják ismételten, hogy „Az nem lehet”, ehhez csak egy feltétlenül támogató parafrázist fűzött, mely már áhítatos hangvételével és a költeményt prózában utánózni próbáló stílusával elejét veszi annak, hogy a vers saját érvelésén túl bármilyen kérdést föltehessünk. „De lehetetlennek tűnik, hogy az annyi szív ontotta vér, az ész, erő és akarat annyi áldozata hiábavaló: a történelem bizonyosság, érvényével máig ható tanulság: a múlt áldozatának meg *kell* hoznia a százvezek ohatotta jobb kort.”¹⁵⁹ (Pedig e parafrázisba ékelte magyarázat alaptalan: a történelem eddigi áldozatai a költeményben *nem* garantálják a jobb kor szükségszerű eljövételét, hiszen épp annyira lehet, hogy a nagyszerű halálnak „kell” eljönnie; már az „ezred évi szenvedés” is abban az értelemben kért „életet vagy halált”, hogy a méltó halál eljövételével is számolt.) Láthatólag vagy a szó szerinti idézés vagy a feltétlenül támogató parafrázis elégítette ki legjobban az áhítatos olvasat törekvését, azaz hogy az olvasó teljesen azonosuljon a minden vonatkozásban sérthetetlennek tekintett szöveggel; ez nyilvánult meg az olyan túlbuzgó kitételekben is, mint például amikor az értelmező szerint a költemény első soraiban a „Hazádnak rendületlenül, / Légy híve, oh magyar” a költő elementáris ihletéből „a szavak megváltoztathatatlan rendjében bukik elő”,¹⁶⁰ holott az értelmezőnek tudnia kellett, hogy a költemény első változata még más szavak más rendjében bukott elő („Hazádnak, mint szemedhez, / Tarts híven, oh magyar”), s hogy a végleges változat szavainak rendjét pedig a költemény végi ismétlésben a költő megváltoztatta („Légy híve rendületlenül / Hazádnak, oh magyar”).

Ha valaki megkérdőjelezi e költemény helyét a magyar irodalmi kánonban, azt méltán lehet irodalomtörténeti tévedéséért bírálni, de aggasztó tünet, ha döntése eleve morális vétségnek számít, s úgy fogadják, mintha olyasmit vonna kétségbe, ami mindenképp csakis magasztalásra való és már nem szorul újabb értelmezésre. Amikor

¹⁵⁷ TÓTH D. 1975, 272–273.

¹⁵⁸ TÓTH D. 1951, 187–189.

¹⁵⁹ TÓTH D. 1974, 228.

¹⁶⁰ Uo., 227.

(2005) Borbély Szilárd kihagyta Vörösmarty-válogatásából a *Szózatot*, egy kritikusa jogosan ítélte úgy, hogy irodalomtörténeti szempontból „megengedhetetlenül” járt el, s hogy nagyrészt kifejtetlenül maradt indokai nem meggyőzők;¹⁶¹ a költemény logikai elemzése alapján hozzátehetem, hogy rendkívül szép mélyrétegeit nem veszi észre, aki ilyen könnyen lemond róla. Szintén joggal kelthetett megütközést, hogy 2007-ben a főszerkesztőként Szegedy-Maszák Mihály nevével jegyzett új irodalomtörténeti szintézis, *A magyar irodalom története*,¹⁶² úgy szentelt külön fejezetet a jelentős műveknek, hogy többek közt épp a *Szózat*nak nem biztosított ilyet, sőt három vaskos kötetében egyetlen összefüggő bekezdést sem, csak néhány elszórt félmondatot. Az ehhez hasonló kihagyásokat több korszak kutatói méltán bírálták, és ugyanígy indokoltan kifogásolták például az irodalom folyamatszerűségének megszakításait vagy egyes irányzatok háttérbe szorítását; azonban a műről rendezett konferencia egyik előadója a koncepciót már egyenesen a „nemzetnélküliség” programjával vádolta, Berzsenyi szavával „Rút sybarita váz”-nak bélyegezte, s a vitában még hozzátette, hogy a szerkesztők ártottak a magyar kultúrának.¹⁶³ Innen érthető, hogy a konferencia nyomán megjelent kötetben néhányan már nem járultak hozzá elhangzott hozzászólásuk közléséhez;¹⁶⁴ az így megcsonkult kiadvány belső párbeszédre való képtelensége tanúsítja, hogy az eldurvuló vita közege végül mennyire alkalmatlanná vált a magyar irodalomtudomány szövevényes kérdéseinek szétszalazására vagy egy-egy rendkívüli mű kánonbeli helyének tisztázására.

Persze éppen a *Szózat* vizsgálatához sosem könnyű alkalmas közeget találni. Mivel a nemzeti kultúra alapszövegeinek egyikével van dolgunk, vele a teljes azonosulás mindmáig közösségképző aktusnak számít, igazságtartalmának próbára tétele vagy meggyőző erejének firtatása pedig máris könnyen veszélyeztetheti az elemző ide tartozásának hitelenségét. Közkinccsnek és feltétlen evidenciának tartott mondatait nem illik eseti megszorításokkal vagy akár csak viszonylagosító magyarázatokkal ellátni. Ehhez járul a gyerekkori megismerés lélektani hatása: a *Szózatot* jóval előbb halljuk, olvassuk és tanuljuk meg, egyúttal öntudatlanul értesülve kiemelt státuszáról, mintsem állításai indoklásán elgondolkodhatnánk. Életünk során így szövegéhez korábban társul a feltétlen elfogadás sugallt kötelezettsége, mintsem elemezni kezdhethetnénk mondanivalóját, s e hozzátapadt előzetes tisztelettől később is annyira nehéz elvonatkoztatni, hogy ez a kényes kérdéseket eleve elfojtja, vagy csak későn, és nagy belső konfliktusok árán lehet feltenni őket. Számos magyar emigránsnak (Cs. Szabó Lászlótól Márai Sándoron át Thienemann Tivadarig) fájdalmas vívódásába került, ha életútját szembesítette az „Itt

¹⁶¹ VÖRÖSMARTY 2005; vö. MARGÓCSY István, *Radikális archaizmus* = MARGÓCSY 2015, 46.

¹⁶² SZEGEDY-MASZÁK 2007.

¹⁶³ PAPP E. 2008, 39–52; ÁCS 2008, 73.

¹⁶⁴ Vö. ÁCS 2008, 37, 73, 124, 134–135, 137, 139, 144.

élned, halnod kell” sorral,¹⁶⁵ amelynek alapmotívumát a Vörösmarty utáni magyar költészet is sokféle átiratban, de főként szigorú tiltásként vonatkoztatta a haza elhagyására. Hosszan visszhangzott a „szívet cseréljen az, ki hazát cserél”, amit Tompa *Levél egy kibujdosott barátom után* című verse üzent Kerényi Frigyesnek, s nyilván nehéz lett volna nem észrevenni, hogy amit az egész nemzet lelkére akart kötni, tehát hogy „Itthon még nemzet vagy, bár gyászba öltözött: / Koldus földönfutó más nemzetek között”, az mennyire hasonlít a *Szózat* intelmére. Ilyen áthallásoknak is része lehetett abban, ha egy-egy 20. századi emigráns magyar tudós úgy érezte, külföldön csak személyisége lényeges részének hátrahagyása árán élhet tovább.¹⁶⁶ Még ezeknél is súlyosabbnak bizonyult a *Szózat* nyolcadik és kilencedik versszakának szuggesztív állítása, amely az egész magyar történelem véráldozatainak hiábavalóságát kizárva a nemzet küzdelemre és kitartásra buzdító ethoszát is szavatolni hivatott, ezért mindmáig rendkívül nagy a tétje. Mégis, vagy épp ezért, érdemes feltárni logikáját, s ehhez mindenképp szembesíteni kell a *miért* sokáig elfojtott kérdésével.

2. HÁROM VÁLASZ AZ ELFOJTOTT KÉRDÉSRE: AZ ÉRVELÉSBEN REJLŐ LOGIKAI HOMONÍMIA TÖBBÉRTELMŰSÉGE

Egészében véve a *Szózat* gondolatmenete olyan következtetési műveletek sorozataként értelmezhető, amelyben minden konklúzió egyúttal premisszája lesz a következőnek, hogy mindez támaszul szolgáljon a költemény első és utolsó két-két versszakában megismételt buzdításhoz. Ami a 3. verszaktól a 9. versszakig tartó érvelés konklúziója, azaz hogy az ezer évnyi szenvedés, annyi sok vérontás és halál nem lehetett hiába való, a következő gondolati lépésben premisszája lesz a 10–12. versszakokban kifejtett konklúciónak, azaz hogy vagy egy jobb kor jön el, vagy a nemzethez méltó halál, mielőtt az meg majd premisszája lesz a 13. és 14. versszakban kifejtett végső, megállapítás helyett már buzdításként, felszólító módban kifejtett konklúciónak („Légy híve rendületlenül, / Hazádnak, oh magyar”), amelyben persze csak ekkor ismerhetjük fel a vers egész érvelésének egyszer már módosítva előre bocsátott felszólító végkövetkeztetését, mellyel az 1. és 2. versszakban érvelésre sem szoruló evidenciaként találkoztunk. Ha azonban most elvonatkoztatunk az első és utolsó két-két verszaktól, melyek keretszerűsége és felszólító módja elválik az állítások sorától, akkor a vers megmaradó törzsének gondolatmenetét felírhatjuk egyetlen szillogizmusként is, amely az érvelés egészének vázát alkotja:

¹⁶⁵ Vö. DÁVIDHÁZI 2009, 142–147.

¹⁶⁶ THIENEMANN Tivadar, „...nem lelé honját a hazában”. Előadás a Harvard Körben, 1981. november 8. = THIENEMANN 2010, 21.

A vers törzsének szillogizmusa idézetekben	A szillogizmus kifejtő prózai átíratban
(a) „Ez a föld, mellyen annyiszor / Apáid' vére folyt;” „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált”	(a) Nemzedékek sora sokszor ontotta vérét, a nemzet már ezer éven át szenvedett, s ennek jussán kéri a jobb életet vagy méltó halált.
(b) „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért,” „Az nem lehet, hogy ész, erő, / És olly szent akarat / Hiába sorvadozzanak”	(b) Az nem lehet, hogy annyian hiába ontották volna vérüket és még most is annyian hiába szenvednének.
(c) „Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor, [...] Vagy jöni fog, ha jöni kell, / A' nagyszerű halál” „S az ember' millióinak / Szemében gyászkyöny ül.”	(c) Tehát még biztosan jönnie kell vagy egy jobb kornak, vagy a világ népeinek gyászatától kísért, grandiózus, méltó nemzethalálnak.

Ezen a nagyívú, a 3. versszakról a 12.-ig mindent átfogó érvelésen belül azonban nagyon fontos kisebb logikai műveletekre bukkanunk, amelyek többféleképpen értelmezhetők. Ahogy az azonos alakú, függetlenül eltérő jelentésű szavakat a nyelvten homonímáknak nevezi, sőt egyes szókapcsolatokat a nyelvészet szerkezeti homonímiának (klasszikus példa „az apa szeretete”, amelyben az apa egyaránt lehet alanya vagy tárgya a szeretetnek), úgy a Szózat érvelésének magvát, miszerint „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”, s vele az érvelés egészét nevezhetjük *logikai homonímiának*, ugyanis legalább háromféle válasz adható a költemény autoritatív beszédmódjában hallgatólagosan lappangó kérdésre, hogy *miért nem*. Ami a tudományos logikában zavaró határozatlanság s ezért hiba volna, az itt izgalmas költészeti többértelműséghez és jelentésgazdagsághoz vezet, s a szöveg három lehetséges jelentését körvonalazza; azonban így is tartani lehetett attól, hogy talányos alternatíváik viszonylagosítják és ezáltal aláássák a reprezentatív nemzeti költeménytől várt etikai egyértelműséget, ezért a költeményről szóló kommentárok ösztönösen elkerülték a kérdés tárgyalását vagy akár felvetését, s a költemény lírájából és logikájából rendre csak az előbbi vizsgálták.

A Szózat logikájának három fő értelmezését nemcsak az különbözteti meg egymástól, hogy az „Az nem lehet” állítását illetően más-másként felelnek a *miért nem* kérdésre, hanem hogy magát az állítást is eltérően értelmezik: különböző logikai implikációt tulajdonítanak neki, sőt más-más nagyobb hallgatólagos érvelés kifejtett részének tekintik. Amit változó mértékben, de mindegyik elfogad, mintegy előzetes megállapodásként, az a *do ut des* áldozathozatali elve, számarányossági megerősítéssel és (ha nem is mindegyikben okvetlenül megvalósíthatóan) a teodicea legalább elvi lehetőségével. Szövegyszerűbb közös sajátosságként mindhárom értelmezés abból indul ki, hogy a versmondásban kulcsfontosságú jelentést sugall az ismétléssel is hangsúlyozott „annyi” (aminek jelentése a 6. versszakban szinonimaként is tetten érhető megfeleltetés szerint „olly sok”), ezért szerepét mindegyik kiemeli, de más-másféle okból és indoklással.

Az első változat (1) szerint néhány (pontosan nem számszerűsíthető) szív vérontása még lehetne hiába, de „annyi” (sok) szívé már nem lehet. Emögött nincs okvetlenül az isteni igazságosság mint garancia, sem bármiféle *a priori* törvény, elég hozzá csupán a nagyszámú esetben, tendenciaként érvényesülő valószínűség ősi tapasztalata, egy népi bölcsesség alapját képező észlelet, mely laikus jellege és kétséges megalapozottsága ellenére csírájában hasonló ahhoz, amiből a nagy számok törvényét matematikailag kidolgozták. Vagy ha mégis feltételezzük e változatban valamilyen hallgatólagos, csak beleértett hivatkozást egy rejtve működő isteni elvre, akkor az leginkább egy arányossági norma várható érvényesülésére, a nagy és ezért igazságtalan erkölcsi és gazdasági aránytalanságok isteni kiküszöbölésére utal.

A második (2) szerint egyetlen szív vérontása sem lehetne hiába, *hát még* annyi soké. Ez nem véletlenül ismerős, hiszen a Széchenyi Stadiumából származó elődérvelés egyenesági leszármazottja, s minden lényeges ponton egyezik vele: szintén az *a fortiori* érvelés egy fajtája, szintén az isteni gondviselésre utal, szintén bibliai eredetű (számos ó- és újszövetségi helyen előfordul, Jézus és tanítványai gyakran használták), leginkább szintén a Hillél óta *kal va-homer* néven ismeretes szabályra¹⁶⁷ hasonlít, s ahhoz hasonlóan írható át szillogizmussá. Kiinduló tétele, miszerint (Isten világában) egyetlen szív sem ont vért hiába, egy mennyiségi szempontból alig értelmezhető logikával mintha eleve és mindentől felülbírálná az egyenes arányosságot, mint ami nem egyeztethető össze az isteni gondolkodással, de azután egy magasabb szinten visszahelyezi jogaiba az arányosságra támaszkodó érvelést, hiszen voltaképp arra hivatkozik, hogy a semminél e sok vérontás mégiscsak végtelenül többet érdemel, vagy ugyanazt végtelenül biztosabban érdemli. Mind (1), mind (2) alkalmas a teodicea feladatára, mert a világ mindkettőben arányosan rendezett, sőt benne az arányosság érvényesülésére előbb-utóbb, illetve végső soron számítani lehet, ami (1)-ben talán, (2)-ben okvetlenül egy jó és igazságos Istenre vall.

A harmadik értelmezés (3), mely a költemény egész érvelésének logikáját meghatározza, azt a műveletet tartja leglényegesebbnek, mely kizár egy középső vagy harmadik lehetőséget ahhoz képest, hogy vagy egy jobb kor jön, melyért százezrek imádkoznak, vagy a méltó nemzeti halál, amit a világ nemzetei illőn meggyászolnak. Eszerint azért „nem lehet,” hogy annyi szív hiába onta vért, mert ez, vagyis az évezredes szenvedés hiabavalósága volna a középső, illetve harmadik lehetőség. Ha így értelmezzük, a költemény érvelésének ősmintáját a logika (már legalább Arisztotelész óta) mint a közép kizárásának elvét ismeri, mely a *tertium non datur* szállóigével is kapcsolatban áll. Meggyőző erejét ez az értelmezés is az arányossági elvtől kölcsönzi, sőt mivel az egész versen végigvonul, sokkal több számszerű arányosításra tud hivatkozni, mint az előző kettő.

¹⁶⁷ Vö. STON 2014, 114–116.

3. „EGY EZRED ÉVI SZENVEDÉS KÉR”:

BIBLIAI IGÉK NEMZETIESÍTÉSE, DO UT DES ÁLDOZATHOZATALI ELV,
ARÁNYOSSÁGI NORMA

A költemény háromféleként értelmezhető logikája néhány közös alapelvre épít, s ezeket legnyilvánvalóbban a 7. versszak példázhatja. Első pillantásra talán látszólag problémamentesen illeszkedne a költemény teljesen evilági értelmezéseinek hagyományába a beszédhelyzet, amelyben egy megfogyatkozott, de meg nem tört nemzet fordul a világ népeihez. „S népek' hazája, nagy világ! / Hozzád bátran kiált: / »Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált!«” Elvégre ha a nemzet kifejezetten a nagyvilághoz kiált, akkor nem Istenhez könyörög, mint Kölcsey *Hymnus*ában a magyar nép szószólója, s ennyiből máris hajlamosak lehetünk gondolkodás nélkül feltételezni, hogy amit mond, annak minden eleme szintén csakis a nagyvilághoz szólhat, így az ezeréves szenvedés is csupán a többi néptől kérheti az éltet vagy halált. Az idézőjelbe tett két sor azért is fontos, mert csak ez van idézőjelbe téve az egész versben, s valóban ez a nemzet üzenete a nagyvilághoz mint népek hazájához, szózat a szózatban, s ami ezután jön, az már ennek narrátori magyarázata. Csakhogy sem ebből, sem a tágabb szövegkörnyezetből *nem* következik, hogy amit a nemzet „kiált”, azt csupán a nagyvilág népei hivatottak meghallani és meghallgatni, még kevésbé, hogy amit az ezeréves szenvedés „kér”, azt csupán a nagyvilágtól kéri, hiszen három versszakkal később százazrek imádkozzák buzgón ugyanezt, vagyis könyörögnek Istenhez egy jobb kor eljövételéért, s ezek a százazrek ugyanúgy a nemzet tagjai. Már Gyulai felfigyelt arra, hogy a nagyvilághoz folyamodás maga is egy korábban vallási alapú kapcsolathoz tér vissza („Mióta líránk többé nem olvasztotta össze a hazafisággal a katolicizmus és protestantizmus eszméit, megvált az európai szolidaritás érzelmétől. Vörösmarty újra összeköti a két elemet; midőn Európára, a népek hazájára hivatkozik, a specifikus magyar hazafiság az emberiség érdekeivel egyesül”¹⁶⁸); de ráadásul a folyamodás logikájában is vallási képzet rejlik. Ugyanis már a „kér” ige használatából érezni lehet, hogy az ezred évi szenvedés itt elsősorban nem költőileg megszemélyesítve kér éltet vagy halált, hanem vallási nyelven kéri a jussát, vagyis miközben a nemzet a nagyvilághoz kiált, az idézett kiáltásban szereplő „kér” már egy fensőbb igazságszolgáltatásra is apellálva tesz hitet arról, hogy az ezer évnnyi szenvedés mit *érdemel*: (méltó) életet vagy (méltó) halált. Így értelmezve az is kiderül, hogy a vers 25. sora, a „S népek' hazája, nagy világ!”, a kézirat tanúsága szerint miért akarta eredetileg magába foglalni az égi bírót, a lehető legegységesebb ítélőszék elé vité a nemzet ügyét: „S természet, isten és világ”, valamint hogy a 28. sor, a „Kér éltet vagy halált!”, miért volt eredetileg „Nem érdemel halált”.¹⁶⁹ Igaz, hogy az átírt változatban

¹⁶⁸ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 386–387.

¹⁶⁹ VÖRÖSMARTY 1960a, 655.

már nincs szó Istenről és megérdemlésről, sőt a halál is megjelenik mint eshetőség, de a kérés tárgya még így is az ezer évi szenvedéssel *arányos* ítélet, s a szóhasználat mára részben elfeledett mintái alapján ez felülről várható.

Ugyanis a „kiált” és „kér” igék összjátéka és az utóbbinak 'érdemel' jelentése nyomán a nyelvhasználat áhitatos ünnepélyességébe bibliai áthallások vegyülnek, mégpedig nem csak általában a közbenjáró ima beszédhelyzete és szólamai (vö. például Jer 7,16, illetve az egész Jer 7), hanem éppen a kirívó igazságtalanság, főként vérontás megtorlását kérő, sőt erkölcsileg követelő „égre kiált” kifejezésé. Az utóbbi szókapcsolat a Bibliában előfordul ugyan közvetlen (nem átvitt vagy metaforikus) jelentéssel is, például amikor Szanhérib asszír király pusztító támadásakor (Károli fordítása szerint) „Ezechias király könyörge, és ő vele Esaías az Amos Prophéta fia ez káromlásért, és felkiáltának az Egre [!]” (2Krón 32,20), s erre válaszul az Úr elküldte angyalát, aki elpusztította és megfutamtotta a betolakodókat (32,21). (Káldinál: „fel-kiáltának az égre” 32,20.) Maradandóbb hatást gyakorolt a magyar nyelvre a kifejezés metaforikusabb bibliai használata, amikor már nem az emberek kiáltanak az égre elégtételért valamilyen megtörtént vagy közelgő bűn miatt, hanem maga a bűn, illetve a bűnjelként tanúskodó vér. Ennek legfontosabb ősmintája már a teremtéstörténet során felbukkan, amikor (1Móz 4,10) a Káin által megölt Ábel vére kiált Istenhez. Vörösmarty költői képzeletét a testvérgyilkosság itteni lezajlása is foglalkoztatta, amiről a bibliai szöveg (1Móz 4,8) csak annyit mond, hogy miután a testvérek Káin indítványára kimentek a mezőre, ott Káin rátámadt atyjafiára, Ábelre, és megölte őt, *A vén cigány* azonban érzékelhetővé teszi a gyilkosság módját: „Mint ha újra hallanók a pusztán / A lázadt ember vad keserveit, / Gyilkos testvér botja zuhanását”.

Ami az égre kiáltó vért illeti, eredetileg az Úr azt mondta Káinnak, hogy a földről testvére vérenek (illetve már kiontott vérről lévén szó: véreinek) *hangja* (קוֹל דַּמְּ אֶבְרָהָם) [kol demé ahikha] kiáltott hozzá, ezt másolta a Vulgata („vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra”), s Káldi majdnem szóról szóra követi a mondatszerkezetet („az atyádfia vérenek szava fel-kiált hozzám a földről”), Károli azonban a *hang* kihagyásával még mérészebbé teszi a metaforát: nála maga a *vér* kiált. A Vizsolyi Bibliában: „Monda pedig az Isten: Mit tselekedtél? Az te atyád fiánac vére kiált én hozzám az földről.” Jellemző a metafora kezdeti szokatlanságára, hogy a fordító úgy érezte, magyarázó széljegyzetet kell fűznie hozzá: „Az Vér nem kiált de ezzel azt ielenti hogy boszut áll az Abel véreiert.” Valóban, az Úr azonnal példát statuál Káin megátkozásával, s az átok formulája mintha azt akarná megjegyeztetni, hogy a föld sohasem következmények nélkül fogadja be az égre kiáltó vért. Károli szövegezésében (mellyel itt Káldié szinte azonos): „Mostan annak okáért átkozott légy ez földön, melly meg nyitotta az ő száíát hogy be venné az te kezedből az te atyádfiánac vérét.” (1Móz 4,11) Káint ez az átok munkája terméketlenségével és egész hátralevő élete otthontalan bujdosásával sújtja (4,12) és az

Úr jelet tett rá, hogy közben meg ne öljék (4,15), Vörösmartynál azonban *Az emberek* (1846) utolsó versszakának képsora ezt a jelet is megrendítően átértelmezi: „Az ember fáj a földnek; / oly sok Harc – s békeév után / A testvérgyűlölési átok / Virágozik homlokán”. Maga az égre kiáltó vér metaforája többé-kevésbé töredékesen, de kezdettől a teljesség felé mutatva bukkan fel Vörösmarty műveiben. *Már hitlen Salamon* kezdetű versében (1818) „A megholt Magyarok vére boszút kiált / Reád, s átka alatt töltöd el életed”; egy 1824-ben írott levelében humorosan, de ezzel szörnyülködik saját versírasi dühén: „a sok szerelmes vers az égbe kiált és ez szörnyűség!”;¹⁷⁰ a *Csongor és Tündében* (1830) Mirigy mondja a két kis árva apjáról, hogy „Köny helyett kínlángokat sír / És az égre így kiált föl: / Isten, Isten! élsz-e még?”; A *Guttenberg-albumba* (1839) szövegén is átüt mint mögöttes kép: „Majd ha tanácsot tart a föld népsége magával / És eget ostromló hangokon összekiált, / S a zajból egy szó válik ki dörögve: »igazság!« / S e rég várt követét végre leküldi az ég”. Annál is könnyebben felidézhetette a *Szózat* 7. versszakának két igéje az „égre kiált” jelentést, mert már a 3. versszak beszélt földre hulló vérről („Ez a föld, mellyen annyiszor / Apáid vére folyt”), s az 5. versszakban ezt megerősíthette a szabadság „véres” zászlóinak képe, mely alatt „elhulltanak legjobbjaink”, sőt a közvetlenül megelőző 6. versszakban emlegetett „Oly sok viszály” is (átvitt értelemben) testvérharcra utalt. Ahogy Vörösmarty *Szózat*ának címe a kortársak számára fölidézhetette és a vers folyamán egyúttal nemzetiesíthette a „szózat” főnév legsúlyosabb bibliai alkalmazásainak jelentését, úgy nemzetiesíti a 7. versszak és szövegkörnyezete az égre kiáltó vér bibliai ősmintáját.

Vegyük hozzá, hogy az apák földre hullott vére, a nemzet nagyvilághoz kiáltott üzenete, a méltó éltet vagy halált kérő (érdemlő) ezeréves szenvedés, valamint a jobb korra váró százazrek felhangzó *imádsága* azért is előidézhetette képzettársításként az égre kiáltó vér metaforájában hagyományozódó vallási képzetvilágot és annak elégtételért Istenhez folyamodó transzcendens igazsághitét, mert e bibliai metafora ekkorra már régóta meghonosodott a magyar költészetben és irodalomban, sőt szólásmondássá váltan a nyelv kifejezőskincsének részeként szelvében használták. Újkori magyar költészeti hatását szemléltesse itt néhány szórványos, de annál jellemzőbb példa: Kis János verse *A vallás-űfűlök ellen* (1796), mely szerint „Itt az égre kiált a’ csesemő’ vére, / Kit édes atyja szánt Moloch’ ebédjére;”¹⁷¹ Arany János *Ráchel siralma* című költeménye (1872), mely a kifejezést a bibliai Ráchel szájába adja: „Oh, hadd csókolom meg e vérző sebajkat, / Mely, égre kiált bár, iszonyúan hallgat, [...] / Kiálts fel, te nyilt seb, bosszuért az égre, / Hogy kegyetlen szerződ meglakoljon végre,”¹⁷² Endrődi Sándor *Erdőkben tanyázunk...* kezdetű verse (1885–1896): „Az égre kiált föl / Minden csepp vérünk: / Bosszuáll isten, /

¹⁷⁰ Vörösmarty Mihály Peőcz Károlyhoz, 1824. augusztus 14. = VÖRÖSMARTY 1965, I, 57.

¹⁷¹ Kis 1815, 30.

¹⁷² Vö. POLLÁK 1904, 144–149; vö. VAJDA A. 1972, 161–199.

Állj boszút értünk!”, és Rónay György *Régi fohász háborúban* című költeménye (1944): „Megvan-e még a rét, [...] / vagy csak sötét üreg, a föld fekete szája, / mellyel gyalázatát némán égre kiáltja?”¹⁷³ Fontosabb azonban az olvasói képzettársítások előidézése, hogy a *Szózat* megjelenésekor már legalább egy fél évszázada lépten-nyomon felbukkan az „égre kiáltó” vagy „égbe kiáltó” jelzői szerkezet, mégpedig hol vallási, hol kifejezetten nemzeti téma kapcsán, illetve hidat verve köztük. Feltűnik Weszprémi István gazdasági fejtegetéseiben (1776) mint „Égre kiáltó vétek”, Szacs vay Sándornál 1786-ban mint „égre kiáltó illetlenség” vagy „égre kiáltó bűn”, Stankovátsi Leopold prédikációjában (1789) mint „égre kiáltó gonoszság”, Vályi Andrásnál (1791) a nemzeti nevelés ügyével kapcsolatban mint „égre kiáltó inség”, Mátyus István diétetikai munkájában (1793) mint „égre kiáltó tsalárd játék”, Kármán Józsefnél *A Nemzet Tsinosodása* (1794) lapjain mint „egy illy Sohajtás”, mely „Égre kiáltó”, Kölcsey Ferencnél egy saját nemzetségét is ostromozó levelében (1833) mint „égre kiáltó értetlenség”, prof. Wurga Jánosnál (1838) az embertelen bánásmód vétke „égre kiált”,¹⁷⁴ s persze a sort a *Szózat* kora után is hosszsan folytathatnánk,¹⁷⁵ egészen máig.

Míndezek a példák önkéntelenül arról is tanúskodnak, hogy amikor a régről ismerős kifejezés már nem utal közvetlenül egy konkrét bibliai helyre, sőt amikor már csak az „égbekiáltó” jelzőben él tovább, átgondolatlan beidegződésű használata még mindig őrzi egykori bibliai előfordulásainak szemléleti előfeltevéseit és evidenciáit, észrevétlenné halványulva egy egész hajdani hitvilágot, s esetleg a tudatosulás pillanatában élesen összeütközik egy-egy eltökéltebben világi gondolkodású író észjárásával. Egy ilyen pillanatról tudósít majd Illyés Gyula eszmefuttatása, amikor számos hasonló szólásmondás érvényét kétségbe vonja, nem tartván őket többnek ámító nyelvi mutatványnál, (a „tetszetős szavaknak általában nem hiszek s annál kevésbbé hiszek, minél tetszetősebbek”), azaz például nem hiszi el, hogy az idő majd igazságot szolgáltat, hogy a szuronyokra nem lehet ráülni (vagyis hogy az erőszak általi uralom nem lehet tartós), hogy egy feltörő társadalmi réteget ne lehetne visszzanyomni, vagy akár egy egész népet méltatlanul kiirtani, s ezek sorában utasítja vissza az égre kiáltó vér metaforikus üzenetének komolyan vételét. „Nem hiszem, hogy a vér »égre kiált«. A vért beissza a föld. Csak az emberi akaratban hiszek.”¹⁷⁶ Tehát Illyés felismerése szerint a kifejezés használata megkívánná, hogy a természeti folyamatokat megtörő csodában, s mögötte a létrejöttét szavatoló Istenben is higgyen, vagy legalább még gond nélkül bele tudjon

¹⁷³ ENDRŐDI 1898, 106; RÓNAY 1964, 13.

¹⁷⁴ WESZPRÉMI 1776, 35; SZACSVAY 1786, 126, 128; STANKOVÁTSI 1789, 66; VÁLYI 1791, 13; MÁTYUS 1793, 124; KÁRMÁN 1794, 271; KÖLCSEY Ferenc Kende Zsigmondhoz, 1833. március 7[–10]. KÖLCSEY 2011, 182; WARGA 1838, 28.

¹⁷⁵ L. még ORBÁN 1870, 160.; SALAMON 1885, 290.; JUHÁSZ Gyula, *Emberanyag* [1919] = JUHÁSZ 1969, 234; LENGYEL 1968, 137; BOLDIZSÁR Miklós, *Ezredforduló* = BOLDIZSÁR 1982, 264.

¹⁷⁶ ÍLLYÉS 1947, 119. Netes hozzáférés: <http://dia.jadox.pim.hu/jetspeed/displayXhtml?offset=1&origOffset=-1&docId=1040&secId=100335&limit=10&pageSet=1>

helyezkedni a bibliai hitvilágba. Vörösmarty kortársainak a *Szózat* olvasásakor ez még nem okozott problémát, sőt annyira magától értetődően sikerült, hogy mondhatni vallási nyelven értelmezték az olvasottakat, és (mint Gyulainak az isteni gondviselésre utaló parafrázisa¹⁷⁷ mutatja) észre se vették, hogy ehhez mi mindennel kell kiegészíteniük az előttük fekvő szöveg képi vagy nyelvi hézagait. Számukra már csak ezért sem lehetett kérdéses, hogy itt a nagyvilághoz kiáltó nemzet hosszú szenvedése úgy kéri, amit érdemel, ahogy a Bibliában a vér vagy a bűn kiáltott az égre megtorlásért, s hogy a nyelv biblikus használata égi garanciára is utal. Bármit gondolt is (ha egyáltalán gondolt) Vörösmarty a költeménye több pontján átütő vallási nyelv szemléleti előfeltevéseiről és hallgatólagos, beleérthető, összefüggően értelmezhető üzenetéről, a létrejött szöveg ragaszkodik annak hitéhez, hogy az ezredévi szenvedés nemcsak megérdemli, hanem meg is fogja kapni a méltó életet vagy a méltó halált, s mindezt a vers egészében úgy is lehet értelmezni, hogy a százvezrek imádsága meghallgattatik. Ahogy néhány évvel később, 1841 tavaszán Vörösmarty az *Egy politicus költőhöz* című epigrammasorozata egyik darabjában Széchenyi *Világjáról* a csodák vallási nyelvén azt írta, hogy kiderült tőle az éj, látni kezdett a vak, az erekből megindult a vér, feléledt a haza szíve, tehát Széchenyi már „nem fog süllődni”, hiszen „Nagy munkájának bére a nemzeti üdv”, a *Szózat* megszólaló alanya a szöveg nyelvi és gondolati összefüggésrendjének tanúsága szerint *hisz* abban, hogy a kiontott vér az égre kiált, annak minden hallgatólagos szemléleti előfeltevésével és következményével együtt. Ezek a címtől az utolsó szóig érzékelhetők, de itt, a sorsdöntő 7. versszakban, tisztán kirajzolódnak. Ugyanis az „Egy ezred évi szenvedés kér életet vagy halált” egyszerre utal a költemény kimondatlan maradó kulcsfogalmára, az *áldozathozatalra*, a *do ut des* benne lappangó elvére, illetve a *valamit valamiért* kiegészítéseként szolgáló *ugyanannyit ugyanannyiért* normában rejtőző arányossági elvárásra, s mindezzel a költemény érvelésének buzdító, sőt kifejezetten hitelesítő célzatára.

Már az évezredes szenvedés által kért (kiérdemeltnek állított) méltó élet vagy méltó halál ugyanúgy megtérülendő *áldozatnak* tekinti a sok nemzeti vérvesztéséget, ahogy majd nyomában az indoklás retorikája és logikája is csak e kimondásra sem szoruló fogalom jegyében sugallhatja, hogy ekkora *véráldozat* nem lehet hiábavaló. Mindezekre a vers gondolatvilágában ékes bizonyosság a 8. versszak 3. sorának javítás előtti változata, ugyanis ahol a végleges szövegben az „Az nem lehet” azt akarja kizárni, hogy „S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a’ honért”, ott előzőleg az „annyi hű kebel” helyén még „annyi áldozó” állt volna.¹⁷⁸ Alighanem e mögöttes értelmező fogalom kirajzolódó jelenléte is közrejátszott abban, hogy Vörösmarty költeményét a kortársak transzcendens vonatkozásúként olvasták. Gyulai azért iktathatta be az előző versszak parafrázisába,

¹⁷⁷ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 386.

¹⁷⁸ VÖRÖSMARTY 1960a, 655.

hogy a sok balszerencse és vizsály közepette a gondviselés őrizte meg a megfogyatkozott nemzetet a megtöretéstől,¹⁷⁹ mert ő is az áldozathozatal transzcendens logikájára hagyatkozott. Hiszen a magyar *áldozat* szó maga is nosztalgikus visszasóhajtás egy mindenestül vagy legalábbis alapjában még vallási világszemlélet és gondolkodásmód nyelvhasználata felé; etimológiája szerint e szó jelentéseiben teljesen el nem tűnő nyomot hagyott az ’áldoz’ jelentésű *áld* és a belőle származó *áldozik*,¹⁸⁰ az Istennek vagy az isteneknek bemutatott szertartás igéje, s a *Szózat* korában az ilyen szavak átvitt jelentései sem válhattak még teljesen profánná, mert öröklődő transzcendens kötődéseik még sokkal jobban érződtek, mint manapság, amikor a vers történetiszemléletében rejlő áldozatfogalom eredendően vallási jellege az olvasói tudat változásai folytán annyira elhalványult, hogy kései értelmezői már nem mindig veszik észre.

Vörösmartyt az áldozat ősi problémaköre más műveiben is foglalkoztatta, olykor csak alkalmi metaforaként, olykor főmotívumként, de nyilvánvalóan bibliai szellemben, sőt szókészlettel. Még évekkel a *Szózat* előtt, 1831-ben jelent meg *Híres magyarnémet költő* című epigrammája, mely a megtámadott Pyrker László János német költői művére érti az ismerős, itt épp kételyt sugalló kérdést: „Kedves-e áldozatod?” Legmélyebben persze a részlegesen 1839-ben, teljes szövegével 1840-ben megjelent *Az áldozat* című drámája foglalkozik az idevágó dilemmákkal; például amikor Zaránd fel akarja áldozni feleségét, Zenőt, és Barang jós, Hadúr papja figyelmezteti, hogy emberáldozat „isteneknek tetsző nem lehet”,¹⁸¹ felismerhető az ősmagyar hitvilágba áttett bibliai probléma, hogy nem minden áldozat kedves Isten előtt, egyrészt az áldozat mibenlétére vonatkozó előírások megsértése érvénytelenítheti (vö. például 3Móz 1,3), másrészt a feláldozó személye, hiszen például „Az istentelenek áldozatja gyűlölséges az Úrnak” (Péld 15,8). Sőt, ez a dráma már szereplőinek irodalmi genealógiájával is az áldozat motívumához kötődik: egy elfeledett, de megfontolandó szereptipológiai eredeztetés szerint a feláldozandó Zenő megőrülése a darab végén „mintha Bánk bán Melindájának a hatása alatt történnék, mintha Zenő Bánk bánnak és Melindának legalább irodalmilag gyermeke volna, úgymint Melinda irodalmilag Opheliának a gyermeke”,¹⁸² az időben visszamenőleg hozzátehetnénk, hogy Ophelia meg lehetne a Bírák könyvéből ismert Jiftáh lányáé, hiszen Opheliát egy ballada idézésével maga Hamlet állítja vészjósló párhuzamba a bibliai hajadonnal, aki apja Istennek tett fogadalma miatt végül csakugyan feláldoztatott.¹⁸³ Zenő és Ophelia szereprokonságának felvetéséhez hozzátehetnénk, hogy Vörösmarty alig pár hónappal *Az áldozat* megjelenése (1840 november) után, 1841. január 28-án közölte az Athenaeumban drámaelemzésnek is beillő

¹⁷⁹ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 386.

¹⁸⁰ Vö. BENKŐ 1970–1984, I, 130–131; ITTÉZS 2006, I., 456–469.

¹⁸¹ VÖRÖSMARTY 1971, 391.

¹⁸² RIEDL 1937, 162–163.

¹⁸³ DÁVIDHÁZI 2015, 48–61.

színikritikáját a Nemzeti Színház január 16-i *Hamlet*-előadásáról, s ebből több ponton kiderül, mennyire foglalkoztatta őt Hamlet színlelt, Ophelia valódi megőrülése, kettejük „legköltőibb, ’s igen megható”¹⁸⁴ viszonya, és sorsuk tragikus végkifejlete.

Éppen az *áldozathozatal* mögöttes vallási képzelete magyarázhatja a *Szózat*ban az „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált!” sor értelmét biztosító *valamit valamiért* axióma jelentését, ugyanis csak az adás és kapás serpenyőjének érdem (megérdemlés) szerinti egyensúlya mint a világban elvárhatóan érvényesülő isteni igazságosság szavatolhatja az áldozathozatali észjárásban régóta fölismert *do ut des* (adok, hogy adj) elv ésszerűségét. Az érdem, illetve megérdemlés vagy kiérdemlés igazságosztó normája még világosabban megmutatkozik, ha itt együttesen vesszük figyelembe a vers kialakulásának korábbi fázisaiként külön-külön már említett szövegállapotokat. Ugyanis a megfogyott, de meg nem tört nemzet a 7. versszakban eredetileg nemcsak a nagyvilághoz, hanem a természethez és *Istenhez* is folyamodott volna, mégpedig azt kiáltva, hogy „Egy ezred évi szenvedés / Nem érdemel halált”, vagyis hogy a hosszú szenvedés jussán a nemzet a legfelső bíró előtt is *kiérdemelte* életét; mi több, *ennek* következményeképp állította volna a 8. versszak 3. sorának javítás előtti változata, hogy „annyi áldozó” kebele nem szakadhatott meg a honért.¹⁸⁵ Elméletileg igaz ugyan, hogy egy elvetett korábbi változat kihagyásra ítélt szavai nem igazolhatják a végső szövegváltozatnak tulajdonított jelentést, főként nem megerősítőleg (hiszen a szerző éppen azért hagyta ki őket, mert fontos volt számára az a jelentésbeli különbség, amely a helyébe írt szavakat elválasztja tőlük), de a *Szózat* e kihagyott mozzanatai („isten”, „érdemel”, „áldozó”) csak ugyanazt a vallási logikát erősítették volna meg nyílt jelenlétükkel, ami a költemény nyelvében és utalásrendjében nélkülük rejtőzködőbben, de a kortársak számára még érzékelhetően végigvonult. Ennek fényében akár az elvetett változatokból kifejezetten összeálló, akár a végső változatban hallgatólagosan odaérthető áldozathozatal képzetét nézzük, az áldozó egyikben sem csupán a *do ut des* viszonzási elvére számíthat, hanem mennyiségi ellentételezésre: *annyit* várhat, amennyi értékben arányos vagy azonos azzal, amit adott. Emellett persze a *do ut des* szerinti teljesítési sorrend is lényeges: akik ezer évnyi szenvedést már *adtak*, azok ennek jussán (a költő által) most kérik, hogy megkaphassák arányos ellenértékét, hasonlóan Kölcsey *Hymnusához*, hiszen a „Szánd meg, Isten, a magyart” és a „Mebühöndte már e’ nép, / A’ múltat ’s jövendőt” logikája végső soron szintén a *do ut des* hallgatólagos elvére és annak mennyiségi vonzatára apellál.

Ennyiben tehát nem a *Szózat* áll szemben a *Hymnusszal*, ahogy a *Szózat* mindenestül világi értelmezései sok vonatkozásban állítják, hanem a *Szózat* és a *Hymnus* áll szemben Kölcsey *Vanitatum vanitasával*. Már a *Szózat* első két soránál észrevehetjük, hogy a „Hazádnak rendületlenül / Légy híve” felszólítás jellegzetes szavai emlékeztetnek

¹⁸⁴ VÖRÖSMARTY 1969, 227, lásd még 223–230.

¹⁸⁵ VÖRÖSMARTY 1960a, 655.

a *Vanitatum vanitas* „Légy mint szikla rendületlen” felszólítására, sőt hogy ez nem csupán egyes szavak talán és többé-kevésbé érvényesülő megfelelései, mint a szakirodalom óvatosan állította,¹⁸⁶ hanem a fordított megfelelés határozottan kirajzolódó mintázata, ugyanis ami Kölcseynél a Prédikátor könyvének „mind csak hiábavaló” motívumából levont következtetés akart lenni, az Vörösmartynál épp ellenkezőleg abból fakad, hogy a véráldozat *nem lehet* hiába. Kölcseynél a *Vanitatum vanitas* bibliai textusa azért gyötrelmes kiindulópont, mert ha *minden* hiábavaló, mint a Prédikátor könyve hirdeti, akkor ez magában foglalja az áldozathozatal hiábavalóságának szörnyű lehetőségét is, mely ott tételesen megfogalmazódik. Kölcseyhez a Károli-Bibliából idézve: „azon [értsd: azonos] szerenczéie vagyon [...] mind annac, az ki áldozic, mind az ki nem áldozic” (Préd 9,4), ugyanis jók és gonoszok életének eseményeit ugyanaz a szerencse intézi (9,5), s amit bárki kap, az nem arányos érdemeivel vagy tulajdonságaival, hanem csakis a véletlentől függ: „ez világon nem az könyű embereké az futás, és nem az erőseké az vijadal, nem az bölczeké az kenyér, nem az okosoké az gazdagság, és nem az szépeké az keduesség, hanem idő szerint és történetből [értsd: véletlenül] lésznec mind ezec” (Préd 9,13).¹⁸⁷ Eszerint az annyi sok szív kiontott véréből semmi nem következne a jövőre nézvést. Éppen ezzel szemben mondja a *Szózat*, hogy az nem lehet, s amikor a nemzet ezer évnyi szenvedésének jussára hivatkozva ki akarja zárni ezt a lehetőséget („Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”), akkor épp arra támaszkodik, hogy az ember Istennel a *do ut des* alapján áll kölcsönviszonyban, ezért ha a nemzet megtette a legtöbbet, ami tőle telik, vagyis legjobbjai feláldozták életüket, akkor az nem maradhat hiábavaló, mert cserébe az Úr is megteszi a nemzetért, amit kell. Ennek Kölcsey *Hymnusa* csak látzólag mond ellent, amikor megállapítja, hogy „S ah szabadság nem virúl / A holtak véréből”, ugyanis a közbenjáró ima beszédhelyzetéből szóló költeményben ez is éppen a *do ut des* elvárása miatt számíthat feltétlenül orvosolandó anomáliának.

Megfigyelhető a kortársak gondolkodásában, hogy e kikezdzhetetlenné szilárdult *do ut des* logika milyen sokáig megmaradt. Pár évtizeddel a *Szózat* után emiatt érthették magyarázat nélkül is Vajda János röpiratának feltételezését elképedt megbotránkozásnak: „Annyi szív hiába szakadt meg a honért?!”¹⁸⁸ Toldy 1855. október 2-án, csak hetekkel Vörösmarty halála előtt, Teleki Józsefről szóló akadémiai emlékbeszéde utolsó bekezdésében két egymás utáni mondatot kezd az „Az nem lehet, hogy” formulával, sőt a másodikban a *Szózat* módjára ismétli az „annyi” szót a nemzet áldozatkészségének kiemelésére, s közvetve utal a történelmi sors igazságosságát szavatoló természetfölötti hatalomra: „Az nem lehet, hogy azon nemzet, mely ama félszázad alatt annyi nagyságot,

¹⁸⁶ KOROMPAY B. 1958, 439.

¹⁸⁷ E három idézet versszámái a Károli-fordítás beosztását követik; más fordításokban és az eredetiben: 9,2; 9,3; 9,11.

¹⁸⁸ VAJDA János, *Önbírálat* = VAJDA 1970, 12.

erőt és szellemi felsőbbiséget, az erény és honszeretet annyi példáit mutata fel, meteor-nak legyen a nemzetek színhelyén feltüntetve, hogy hirtelen semmiségbe dőljön.”¹⁸⁹ Ebből talán azt is sejthetjük, hogy amikor majd (1864–1865) irodalomtörténetében Toldy azt írja a *Szózat*-ról, hogy a „nemzetet, nagy és bús emlékezetei és szent akarata nevében, hű és kitűző küzdelemre lelkesíti”,¹⁹⁰ ő is azt hallotta ki a versből, hogy hősi múltjának áldozatai miatt a nemzet joggal remélheti e küzdelem méltó végkifejletét. Még idézetszerűbben ragaszkodik a Vörösmartytól hagyományozódó formula logikájához Arany *Magányban* című verse (1861): „Az nem lehet, hogy milliók fohásza / Örökké visszamálljon rólad, ég!” Ugyanerre az alapul vett és bizonyosságként hitt (mert változatlanul hinni akart) feltevésre mutat közvetve mindaz, amit Gyulai majd Vajdával és Kossuthal szemben mond 1849 és 1867 összefüggéséről, azaz hogy a szabadságharc áldozata nélkül nem jöhetett volna létre a kiegyezés vívmánya. Mintha még itt is a *do ut des* elvárása igazolódna, késleltetve, de történelmi jelentőséggel; Gyulai ennek hitét a reformkorból, s éppen a *Szózat*-ból hozza magával, hiszen épp ő volt az, aki parafrázisában az isteni gondviselés műveként értelmezte a történelmi csapások után „megfogyva bár, de törve nem” élő nemzet megmaradását, s a nagyvilághoz szóló kiáltásból is a megérdemelt ellenszolgáltatás kérését, sőt követelését hallotta ki leginkább. „S nemcsak nemzetéhez fordul [költeményében Vörösmarty], hanem Európához is, melynek eszméiért küzd nemzet, méltó helyet követel tőle a többi nemzetek között; a múlt szolgálatai, a jelen törekvései díjában kéri a jövőt [...]”.¹⁹¹ Valószínűleg Gyulai is jól ismerte a *do ut des* bizakodásával elhalgattatott kételyt, de *Romhányi* című verses regényében (1869–1872) még más szájába adva sem kaphat hangot olyan ironikus kommentár, mint a későbbi nemzedékhez tartozó Arany Lászlónál a *Déliabok hőse* (1872) könnyen felbuzduló főszereplőjének rajongására válaszul, kétszer is világosan utalva a *Szózat* soraira. „Hanem remélt is ám: szent akarat / – Így olvasá versben – sikert arat.” (I., 16.) „Hiszem, mond, hogy van egy osztó igazság / S célt ér, kiben volt hűség, szív, erő; [...] Balázs, magát ringatva, így hevüle.” (II., 28–29.) Gyulaiban még semmi nem tudta megrendíteni a *Szózat* emlékezetes formuláival megerősített hitet,¹⁹² s öregkorában, fél évszázaddal a szabadságharc leverése után egyik verse még mindig a *Szózat* visszhangzó szavaival figyelmeztet a riasztó lehetőségre, hogy egy nemzedék pártoskodása megsemmisítheti, amit az előzők áldozata létrehozott. „Van-e lelked, mit kivívott / Erő, szent akarat, / Elgázolni, tönkre tenni / Egy rövid év alatt?” (*Az év végén*, 1898) Későbbi szerzők keserű történelmi és magánéleti tapasztalatok nyomán megkérdőjelezhették a *do ut des* bizonyosságát vagy akár csak reményét. Márai *Halotti beszédének* emigránsa majd (1951)

¹⁸⁹ TOLDY 1888, I, 369. (Toldy 1854. október 2-át adja meg az emlékbeszéd felolvasásának napjaként, de ez nyilván elírás, hiszen Teleki 1855. febr 15-én hunyt el.)

¹⁹⁰ TOLDY 1864–1865, 372.

¹⁹¹ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 386.

¹⁹² Vö. DÁVIDHÁZI 1974, 496–501.

kiábrándultan mondhatja a *Szózat* „Az nem lehet”-jére válaszul, hogy „De már tudod: igen, lehet”, csak hogy a vers eltökélten rezignált hangjából nem nehéz kihallani, hogy még mindig nem tudja vagy nem hajlandó elfelejteni a költeményből tanult meggyőződést, és bár nem reméli többé igazolódását, legalább eszményként továbbra is ragaszkodik hozzá.

Ugyanis a *Szózat* világában érdem és jutalom, illetve bűn és büntetés még nemcsak általános szabályként alkot párt, hanem *mértékük* is egymáshoz illeszkedik, mintegy a cserearány igazságosságának képzete jegyében, mely itt hol axiomatikus előfeltételként, hol számonkérhető (világi vagy transzcendens biztosítékú) normaként szolgál, a két oldalon egymásnak megfelelő mennyiségek egyensúlyát feltételezve és elvárva. Noha az „Egy ezred évi szenvedés”, mely az érvelés hallgatólagos normája szerint *joggal* kér méltó éltet vagy méltó halált, már önmagában is fontos mennyiségi összefüggésre utalna, ezt fölerősíti, hogy e szövegben korántsem egyedül áll, és a többi mennyiségi, sőt többnyire számszerűsített mozzanattal együtt már nem pusztán a valamit valamiért, hanem az *ugyanannyit ugyanannyiért* elvre támaszkodik. Helyenként így volt ez már a *Hymnusban* is, hiszen a külső vagy belső ellenségtől elszenvedett csapások (számok nélkül is) számszerű gyakoriságára utaló „Hányszor zengett ajkain oszmán vad népének”, illetve „Hányszor támadt tenfiad, szép hazám, kebledre”, ott is hozzájárult annak indoklásához, hogy „Megbűnhötte már e nép / A' múltat 's jövőt”, s ennek jussán a közbenjáró könyörgéshez: „Szánd meg, Isten, a magyart”. Ehhez képest is szembeötlőbb a *Szózatban*, és mélyreható értelmezési következményekkel jár, hogy a mennyiségi viszonyok jelölése összefüggő sorozatként végigvonul az egész költeményen: „mellyen annyiszor / Apáid' vére folyt”, „Egy ezred év” (3. vsz.), „annyi balszerencse”, „olly sok vizsály” (6. vsz.), „Egy ezred évi szenvedés” (7. vsz.) „annyi szív”, „annyi hű kebel” (8. vsz.), „Száz ezrek' ajakán” (10. vsz.), „S az ember' millióinak” (12. vsz.). Mindezek a mennyiségi adatszerűségek az érvelésben különbözőképp, de egyaránt hozzájárulnak a mértékarány itt mindent átfogó eszményének fenntartásához, hiszen a nemzet történelmi viszontagságainak részletező bemutatása végül jelentős szerepet kap a két oldalt szinte egyenlegként összefoglaló kiáltásban („Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált!”) és a követelés meghíúsulását mint elképzelhetetlen aránytalanságot kizáró indoklásban („Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért”), s együtt következetesen utalnak egy olyan arányossági elvre, amely valaha a költemény többi lappangó vagy kifejtett vallási képzeteivel együtt bibliai helyek egész sorát lehetett képes felidézni.

Annál is inkább, mert a vállalt szenvedés mértékének nagyságrendileg megfeleltethető utólagos jótétemény lényegében nem különbözik az arányossági elv másféle bibliai előfordulásaitól, a ledolgozott munkaidővel arányosan megállapított bér, a harci zsákmányból kapható arányos részesedés, a bűnnel arányos mértékű büntetés, a feláldozandó

állat kiváltására arányosan megállapított kisebb értékű állatok vagy pénzösszeg, vagy éppen a letétbe helyezett tőkével arányosan gyarapított haszon elvárásától. Ezek közül az áldozati arányosságok állnak legközelebb a *Szózat* mennyiségi összehasonlításaihoz; az áldozatok fajtáinál (égőáldozatok, ételáldozatok, hálaáldozatok, bűnért való áldozatok) az Ószövetség rendre jelzi számszerűsíthető fokozataikat, szükség esetére olcsóbb helyettesítésük vagy pénzbeli megváltásuk lehetőségeivel együtt (3Móz 1–7). Ilyenkor megfigyelhető, hogy bármi volt is e gondos kimunkálás eredeti célja, a mennyiségi, sőt számszerű viszonylatok jelzése érthetővé, vagyis értelemtelivé, sőt kiszámíthatóvá és várhatóvá teszi az áldozatok rendszerét. Végső soron erre a szemléleti hagyományra épít az „Egy ezred évi szenvedés / kér éltet vagy halált!” formula és hozzá kapcsolódva a vers egész számszerűségi rendszere, hiszen a mennyiségi viszonyokból eszerint várható arányos ellenértékre jelenti be a nemzet igényét, sőt a vers érvelésében felismerhető konkrétebb logikai képletek és műveletek mind az általános arányossági norma keretén belül értendők, s ennek ismételt jelzett (mégoly hozzávetőleges vagy akár csak szimbolikus) számszerűsíthetősége erősen hozzájárul az egész gondolatmenet megnyugtató hatásához. (Egyrészt a számarányok valamiféle magasabb rend jelenlétéről látszhatnak hírt adni, ahogy a különféle számmisztikák sugallják, másrészt az emberi természetéről rendkívül sokat eláruló kényszerbetegségeket vizsgálva a pszichológia régóta megfigyelte, hogy a számolás csillapítja a szorongást.¹⁹³) Arányosított számszerűségeivel a *Szózat* esélylatolgatása végső soron a világ felsőbb rendezettségének reményével próbál gondolatilag úrrá lenni a történelmi vaglyagosságok egyébként beláthatatlan kifejtetű párharcán. Ugyanez figyelhető meg a vers számarányossági reményét idézettel továbbvivő későbbi költeményeken, például Arany Jánosnál a *Magányban* főntebb idézett soraiban („Az nem lehet, hogy milliók fohásza, / Örökké visszamálljon rólad, ég”), vagy a *Rendületlenül* szövegében: „Hallottad a szót: »rendületlenül –« / Midőn fölzengi myriád ajak”. Ugyanakkor egy-egy vers különböző célokra használhatja mennyiségi viszonyításait, s jelentésük nem mindig egyértelmű; a *Szózat* számarányosságra utaló mozzanatai is legalább háromféle logikai képlet jegyében értelmezhetők, s nem mindegyik lép ki a világi tényezők erőteréből.

4. KEVÉS SZÍV ONT(HAT) HIÁBA VÉRT, SOK NEM:

A MEGTÉRÜLÉS MINT NAGYBAN ÉRVÉNYESÜLŐ VILÁGI TENDENCIA

A *Szózat* mindhárom lehetséges logikai képletét leginkább a 8. és 9. versszak párhuzamos érvelése foglalja magába. Mint Széchenyi *Stádiumának* egykori mondatában („Nem akarom soha hinni, [...] hogy annyi kint, epedést híjába küldött volna a népek

¹⁹³ Vö. FENSKE–SCHWENK 2009, 38.

legfőbb Ura”¹⁹⁴), mely e versszakok közvetlen alapmintája volt, ezekben is kiemelt értelmező szerepet kap az ismételt „annyi”. A 8. versszak első, Istenre még nem hivatkozó és rá hallgatólagosan sem okvetlenül utaló logikai értelmezése szerint kevés szív még ont vért hiába, illetve kevés kebel még megszakad hiába a honért, de ilyen sok (mint az előző versszakban említett ezer évnyi szenvedés során) már biztos nem tehetne volna, ugyanis ezt kizárja egy nagyban már okvetlenül érvényesülő valószínűségi tendencia. Ugyanez a logika vonatkozik az ezzel párhuzamos mondatszerkezetű 9. versszakra, bár ott az „annyi” hallgatólagos marad: kevés ész, erő és szent akarat sorvadoznak hiába, de ilyen sok (mint itt ezer év óta) már biztos nem. Hasonlítsuk össze e két versszak saját szövegének érvelését az így értelmezett logikájuk szillogizmusként átírt változatával:

A <i>Szózat</i> , 8. és 9. versszaka	1. értelmezés, szillogizmussá átírva
„Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért. // Az nem lehet, hogy ész, erő, / És olly szent akarat / Hiába sorvadozzanak / Egy átoksúly alatt.”	(a) Kevés szív még ontja vérét hiába, de sok nem. (b) Itt (ezer évig) sok szív ontotta vérét. (c) „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”.

Emögött az a mindennapi tapasztalatra építő néphit búvik meg, mely szerint ha valamely kétféle lehetséges kimenetelű esemény régóta egyféleképpen ismétlődik, előbb-utóbb meg kell szakadnia e sorozatnak, azaz el kell jönnie a másik eshetőségnek. (Ebben az értelmezésben pontosan ilyen logika jegyében tartozik össze a 8. és 10. versszak érvelése: „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, [...] Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor”). Vörösmarty korában ez a meggyőződés ugyanolyan közkeletű hiedelemként élt, mint manapság, s ilyenként használva nem szokták firtatni, hogy igazságát mi szavatolja vagy akár hogy pontosan hogyan értendő. (Hiszen a sok szív vérontása itt nem csak egyes történések sorozatára utalhat, amelyben az egyik eshetőség ismétlődése egyszer csak megtörik, hanem mondjuk egy fokozatosan növekvő halmaz mindenkori összegzésére is, mely végül elér egy kritikus tömeget s így már biztosan elegendő az áldozat megtérüléséhez, vagyis kizárja, hogy a sok vér hiába omlott volna.) Aki nagyban érvényesülő tendenciákra hivatkozik, nem kell tudnia, hogy az ilyen érvelés alapjául szolgáló megfigyelésnek létezik szakszerű matematikai kidolgozása is, amelyet a valószínűségszámítás nagy számok törvényének nevez s olykor filozófiai jellegű észrevételekkel társít.¹⁹⁵ Mivel a *Szózat* e két versszaka ebben az értelmezésben a közkeletű hiedelem laikus észjárását követi, ehhez persze egyáltalán nem szükséges komoly matematikai alapozásra építenie, s nem várhatunk el tőle logikai szakszerűséget és bizonyító erőt, másfelől persze ezek híján a szillogisztikus

¹⁹⁴ SZÉCHENYI 1833–1984, 19.

¹⁹⁵ Vö. RÉNYI 1954, 163–165, 412–414.

átirat bizonyító ereje is megcsappan: mivel az első premissza csak viszonylagos érvényű tendenciáról beszél (kevés szív ont, azaz szokott ontani, hiába vért, de sok nem), nem abszolút érvényű törvényként állítja, hogy ez lehetetlen volna (vagyis hogy sok szív nem *onthat* vért hiába), s mivel a második premissza szintén csupán egy konkrét empirikus tapasztalatot fogalmaz meg, ezekből szigorúan a logika szabályai szerint *nem* következik, hogy annyi sok szív biztosan nem *onthatta* vérét hiába.

Ugyanígy könnyen beláthatjuk, mint nemrég kimutatták, hogy az *a fortiori* érvelés arányossági normára hivatkozó változata szigorúan véve eleve csak téves lehet.¹⁹⁶ Eltekintve a kérdés tágabban értelmezett változatának ókori előzményeitől, modern filozófiai szempontból is régóta látható a *van* és a *kell lennie* közt húzódó elvi határ döntő szerepe; Kant *Prolegomenája* (1783) minden tudományos pontosságra törekvő metafizika alaptételei közé iktatta, hogy a matematikai törvények mindig *a priori* ítéletek, sohasem empirikusak, hiszen szükségszerűségről beszélnek, amelyet tapasztalatból nem lehet venni („eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann”), illetve hogy közvetlenül csak azt tapasztalhatjuk, hogy mi van és miként, de azt már nem, hogy okvetlenül annak és úgy *kell* létrejönnie. „Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse.”¹⁹⁷ Vagyis eszerint nem tudhatjuk meg a tapasztalatból, hogy valaminek szükségképpen *úgy és nem másként kell lennie*, ez a formula logikailag azonos azzal, hogy *úgy kell lennie és nem lehetne másként*.

Ha azonban az empirikus tapasztalat kevés annak megállapításához, hogy valami szükségképpen *nem lehet*, akkor a *Szózat* következtetése, miszerint „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”, a kanti elhatárolás értelmében csak a matematika *a priori* világából jöhetne, márpedig a költemény érvelésének premisszái (most tárgyalat értelmzésük szerint) a tapasztalati világból vétettek, tehát a következtetés óvatlanul átlépi az elvi határt a kétféle világ között, s így persze logikája szigorúan tudományos szempontból eleve nem lehet kielégítő. Csakhogy a *Szózat* érvelésében találkozunk vele, márpedig egy költeményt a tudományos bizonyítás kritériumainak megsértése önmagában még nem foszt meg hitelétől. Bármilyen fontos, sőt életbevágó tétje volt a költemény érvelésének olvasói számára, az érvelés logikája itt retorikai eszköz, mely a költemény poétikájának része, ezért bizonyító erejének akár még fogyatékosága is hozzájárulhat megrendítő művészi hatásához. A líra logika, de valóban nem tudomány, vagyis érvelésének logikai épsége nem okvetlenül szükséges és még kevésbé elégséges feltétele költői értékének, s amit József Attila idevágó versének formájáról épp a szillogizmushoz viszonyítva megállapítottak, az a *Szózat* esetére is minden további nélkül

¹⁹⁶ STON 2014, 34.

¹⁹⁷ KANT 1979, 19, 47; vö. KANT 1999, 23, 58.

átvihető. „Nem hihetjük, hogy az eszmélés versben leírt aktusának tartalmát egy formális szillogizmussal vissza lehetne adni. Azt azonban igen, hogy a logikai formameghatározásoknak szerepük lehet a vers megértésében.”¹⁹⁸

Ugyanakkor ha *csak* így értelmeznénk a 8. és 9. versszak jelentését, akkor ezen belül maradván nem volna helye transzcendens hivatkozásnak, emiatt a költemény bizonyos összefüggéseivel nem tudnánk mit kezdeni, s az érvelésnek részben le kellene mondania vágyott lélektani hatásáról. Mivel itt pusztán a nagy számok valószínűségi törvényéről beszélünk, ebben a hiába elpusztultak sorozatának várva várt megtöréséhez eredendően nem tartozik hozzá a kiérdeklés mint erkölcsi feltétel vagy az isteni igazságosság mint teológiai alap. Ezért jellemző, hogy akik bármikor ilyen logikával érveltek, azok inkább a sorsra hivatkoztak, vagy a végzetre, vagy a forgandó szerencsére, mintsem Istenre, holott más vonatkozásban (máskor vagy akár ugyanakkor) készséggel fohászkoztak Istenhez. Amikor például Arany János magánlevélben vigaszt keres Ercsey Sándor számára, aki előbb két gyermekét, majd feleségét, végül egy unokáját sorban elveszítette („szétűzött szívvel negyedik temetésről térsz vissza oly rövid idő alatt”), akkor nemcsak életben maradt lányára, Ilonára hivatkozva buzdítja kitartásra („még van kiért élned, végy erőt magadon, előbbi férfiás jellemed most se hagyjon el, és a remény, hogy ennyi szenvedés árán sorsod még jobbra fordul”), hanem azt is hozzá teszi, hogy éppen a sorozatos csapások megszakadásának várhatósága ad alapot reményre. „Az lehetetlen, hogy a fatum egy embert mind végig üldözzön; meg kell jöni a fordulatnak, s talán te is megtalálsz, ha nem a boldogságot, legalább a megnyugvást egyetlen kedves leányodban, kit az Isten tartson is meg és tegyen hajlott korod vigaszává, s téged e kemény próbáltatás [!] idején erősítsen meg! kívánjuk mindnyájan.”¹⁹⁹ Ahogy az előző mondatban a „hogy ennyi szenvedés árán”, itt a „lehetetlen” és a „meg kell jöni a fordulatnak” emlékeztet (önkéntelenül vagy tudatosan) a *Szózat* nyelvezetére, azonban e szövegszerű hasonlóságoknál is fontosabb, hogy itt a *Szózat*nak inkább világi és valószínűségi logikájú értelmezéséhez folyamodik, mintsem a transzcendens alapozásúhoz, amelyet pedig máskor saját költészetében (*Magányban*, 1861) a *Szózat*ból ugyancsak szinte idézteszerűen visszhangzott. (Ugyanakkor e jámbor óhajú mondatban békésen megfér egymás mellett, hogy a *fatum* üldöz, de *Istenhez* lehet fohászzkodni az életben maradt leány egészségéért.) Bármennyire őszintén vigasztalja itt Ercseyt azzal, hogy el kell jönnie a dolgok jobbra fordulásának, levelei gyakran arról tanúskodnak, hogy saját sorsát illetően nincs erről meggyőződve, sőt mintha az ellenkezőjét tapasztalná, vagyis hogy terveit a sors rendre megghiúsítja, s hiába vár jobb fordulatra. „Nem is jó nekem előre számításokat csinálni: a sors kereke mindig legkedvesebb ábrándjaimon gázol keresztül; ilyen volt a szalontai kedves családi élet; ilyen a későbbi vágyakozás oda, habár tört szívvel

¹⁹⁸ FARKAS 1999, 65.

¹⁹⁹ Arany János Ercsey Sándorhoz, [1874. október 17. vagy 18.] = ARANY 2015, 326.

is; ilyen most álmodott függetlenségem. Egyszer csak, a járomban, lesujt a menykő – s addig lesz.”²⁰⁰ Később *Epilógus* című verse (1877) is hasonlóról ír: az élet „makacsul” megfosztotta vágyai teljesülésétől, a független nyugalom feltételeit „halasztá évről-évre”, míg végül „ha adná is már, késő”.

Arany ilyen balsejtelmeinek rejtett logikája annyiban sajnos helyes, hogy merőben valószínűségi alapon, transzcendens beavatkozás nélkül, csupán a nagy számok matematikai törvénye felől nézve csakugyan megvalósulhat az ilyesféle borús jövődőlés, hiszen a közhiedelemmel ellentétben ez a törvény *nem* garantálhatja a rossz események után szükségszerűen bekövetkező jókat, legföljebb azt, hogy a rossz és jó aránya hosszú távon *valamikor* kiegyenlítődik. Ahogy a „fátum” vagy „sors” rossz szériáját egyetlen adott ponton sem tudja *bizonyosan* és ezért *megjósolhatóan* félbeszakítani a csak nagyban érvényesülő kiegyenlítődési törvényszerűség, ugyanúgy nem garantálhatná egy pusztán evilági tendencia, hogy a *Szózat* 9. versszakában emlegetett „átoksúly” ne sorvassza el legközelebb is az ész, erő és szent akarat érvényesülését. Akár teljes meggyőződéssel állítja a beszélő alany, hogy az átoknak meg kell már törnie, akár csak meg akarja győzni magát erről, a megtörés feltétlen bekövetkezéhez itt mindenképp több kellene, mint egy valószínűségi törvény, sőt mint bármiféle valószínűség, amiben természeténél fogva mindig marad valami feltételes, a feltételes indoklás pedig sohasem lehetne egészen megnyugtató.²⁰¹ Jellemző Arany ismerősi körének hasonló önkéntelen gondolati (és benne hiedelmi) beidegződéseire, hogy merőben világi alapon Madách sem látott biztos esélyt a sorozatosan és mintegy átokszerűen ismétlődő kudarc megtörésére, s ezért végül hajlamos volt inkább az átokszerűségben feltételezni egy másféle, nem isteni, de legyőzhetetlen természetfölötti erőt. „Nem is képzeted mennyit s mióta fáradok én, hogy jobb technikára szert tegyek,” írta Arany, miután megkapta tőle *Az ember tragédiája* szövegében talált kisebb verselési és nyelvhasználati hibák jegyzékét, „de hiában miután itt sok esztendőőrül van szó, kénytelen vagyok e rám nehezkedő átokban, mint valódi végzetben megnyugodni.”²⁰² Fesztelen magánlevélben az a Madách Imre írja ezt, aki másutt éles szemmel ismerte föl, hogy bár az olümposzi istenekbe vetett hit kora rég lejárt, egy-egy kivételes pillanatban a legfelvilágosultabb ember is atavisztikus borzongással véli fölismerni az ősi hiedelmek sorsintéző hatalmait az események alakulása mögött.²⁰³ Bármilyen példákat találunk az átok súlyára a korábbi vagy korabeli magyar költészetben, főleg Kölcseynél, Vörösmarty *Szózata* épp az ellen érvel a legszenvedélyesebben, hogy végleg sorsformáló tényezőként kelljen elfogadni, s ismétlődő érvényesülését ne volna mód előbb-utóbb megtörni.

²⁰⁰ Arany János Ercsey Sándorhoz, 1866. [1867.] január 11. = ARANY 2015, 69.

²⁰¹ Vö. WITTGENSTEIN 1993, 122.

²⁰² Madách Imre Arany Jánoshoz, 1861. november 2. = ARANY 2004, 614.

²⁰³ MADÁCH Imre, *Az esztétika és társadalom viszonyos befolyása* = MADÁCH 1958, 227.

Megírásának idején azért sem lehetett volna csakis világi alapon, pusztán a nagy számok törvényére (távrolól) hasonlító közhiedelemmel magyarázni a *Szózat* 8. és 9. versszakát, mert a kortársak még a nagy számok törvényének mai szemléltető példáját, a sorozatos pénzfeladobás eredményét sem tudták csupán világi erők véletlenszerű végkifejletének látni. Sőt a sorsvetést, sorshúzást vagy pénzfeladobást mint kiválasztó módszert többnyire éppen azért találták megnyugtatónak, mert isteni beavatkozás jeleként értelmezték. Magától értetődőnek vették a bibliai példabeszéd igazát, miszerint a sorsvetést emberek hajtják végre, de az általa meghozott ítélet mindig az Úrtól származik (Péld 16,33), ezért vitás ügyekben könnyebb elfogadni, mint bármi mást. Miután Kölcsey *Hymnusa* (1823) az egész magyar történelemben Isten akaratát látta megvalósulni („Öseinket felhozád”, „Általad nyert szép hazát”, „Zászlónk’ gyakran plántálád”, „rabló Mongol’ nyilat / Zúgattad felettünk”), s a természeti javakban is az ő gondoskodását („Értünk Kunság’ mezejin / Ért kalászt lengettél”), néhány évvel később *A sorsvonás tárgyában* című országgyűlési beszédében (1830) éppen azért javasolja a kényszerítő hadbavonultatás helyett a „sorsvonás”, azaz kisorsolás általi kiválasztást, mert ennek eredményébe mint transzcendens eredetű döntésbe könnyebb lenne az érintetteknek belenyugodniuk. Ha tizből egynek kell bevonulnia, fejtegeti, az nem kérdezné többé vonakodva, hogy miért éppen őt viszik el oly hosszú időre (ha már nem is bizonytalan ideig tartó, de az országgyűlés által tíz évben meghatározott katonai szolgálatra), s már a szülők sem sírva, hanem „nyúgodt megadással” hoznák fiaikat sorozásra. „Isten előtt egyforma minden, Isten uralkodik királyon s koldúson, Isten szava szól a sorsvonásban; s kit az ő akaratja választott ki társai között az jól tudja, miképpen sem szegénysége, sem mások részrehajlása, sem semmi egyéb nem okozta a kimenetelt; hanem a sors, mi-ben megnyugodni nagy és kicsiny, erős és gyenge egyformán kénytelen.” Mindez számunkra Vörösmarty *Szózata* szempontjából azért is érdekes, mert Kölcsey szerint ha az ember ilyenkor is érezheti, hogy sorsa „felsőbb, láthatatlan hatalomtól” függ, akkor ez nemcsak méltóbb, hanem „lélekcsendesítőbb” is, mert olyan, mint az elrendelést fentről közlő *szózat* meghallgatása. „Máskor mint rabok hurcoltattak be: most szabadon jönnek; [...] most társaik sorában az ég akaratjától várnak rendelést; [...] most egy magasb lény szózatát követve lépnek ki.”²⁰⁴ Sokatmondó, hogy évtizedekkel később, 1867-ben, Arany János sorköteles fia, László, nem kisebb családi aggodalmak közepette szintén azért bízta a katonai szolgálat alól fölmentő 1000 forintnyi váltságdíj befizetését vagy megtagadását sorsvetésre, mégpedig többszöri pénzfeladobás formájában, mert ettől várt független döntést, mely nélkül számára a jövődőlés eshetőségeit latolgató számítás nem adhatott volna elég biztos fogódzót. Szülei riadtan próbálták más belátásra bírni, anyja kétségbeesve fohászkodik („Egy évvel ez előtt egyetlen leányunkat

²⁰⁴ KÖLCSEY Ferenc, *A sorsvonás tárgyában* = KÖLCSEY 1960, II., 49–50.

ragadta el a halál, most egyetlen fiunktól leszünk meg fosztva. Ugyé borzasztó napjaink voltak, de talán Isten meg ment az utóbbi csapástól²⁰⁵), apja haladéktalanul be akarta fizetni a váltságdíjat,²⁰⁶ ő azonban többszörös *ha-akkor* feltételezésekkel arra következtet, hogy valószínűleg az a jobb döntés, ha nem fizetnek. „Mert ha fizetünk, s a rendeletet visszavonják (s mihez még elegendő reményünk van, részint lapokból, részint magánhírekből) akkor ott vész a pénz, ha nem vonják vissza, vagyis nem bocsátatják országgyűlési tárgyalás alá, akkor én nem hiszem azt sem, hogy a megváltásokat itt később fogadnák el, mint Bécsben, hol nem a 31-dikét, a W.[iener] Z.[eitung] megjelenése napját, hanem egyenesen az ő f[els]ge általi aláírás napját tekintik mérszabónak. Ez esetben visszakapnók, (talán) a pénzt, azonban a tétel úgy áll, hogy a fizetéssel nyerni valamit aligha, csak veszteni lehet.” Legalább ilyen fontos azonban, amit indoklása megerősítéseként még hozzáfűz: „Apám még most is fizetni akar, én nem. A logycai következtetésen kívül, épen most sorsot is veték, egy krajczárost 3-szor a levegőbe dobva, s ez mindannyiszor a sassa alul esett: vagyis a nemfizetést tanácslá. Tehát nem fizetek.”²⁰⁷ Bár később neki lett igaza, mindez egyelőre nem hozta meg a család olyasféle nyugalmát, amelyet Kölcsey javaslata a sorsvonástól vált; szorongásuk inkább Arany János néhány évvel korábbi versére, a *Magányban* (1860) alaphelyzetére emlékeztet, melyben épp a sorsvetés metaforája (pénzérme helyett kockával) érzékeltette a kiszámíthatatlan jövő feltárulására várók rettenetét. „Oh mert tovább e kétség tűrhetetlen, / A kockarázás kínját érzenünk; / De nyújtanók a percet, míg vetetlen / A szörnyű csont, ha rajta mindenünk.” Itt kiderül, hogy a sorsvetés eredményének nyugodt várásához és elfogadásához az erős hit bizonyosságérzete kell, s más oldalról a logika is hasonló bizonyosságérzetet próbál megalapozni – mint a *Szózatban*.

Csupán valószínűségi logikával értelmezve a *Szózat* érvelése nem tudta volna elérni azt a hitelesítő lélektani hatását, mely a haza melletti elszánt kitartásra ösztönzött. Pusztán a nagy számok törvénye alapján az eddigi sors semmiféle oksági hatással nem lett volna a későbbiekre, legföljebb az lehetett volna a kérdés, hogy ezer évnyi szenvedés után még mennyit kell várni a jó és rossz sors kiegyenlítődére, s addig is időnként még mennyit szenvedni, s erre legjobb esetben is csak feltételezéssel lehetett volna válaszolni. Bármilyen nagy fokú azonban egy feltételezés valószínűsége, az mégiscsak feltételezés marad, s ugyanúgy nem elég megnyugtató bizonyoságnak, ahogy egy hipotetikus magyarázat sem tudja eloszlatni aggodalmainkat.²⁰⁸ Nem véletlen, hogy Vörösmarty kortársai számára, a *Szózatot* parafrázáló Gyulai Páltól a jézusi hegyi beszédre hivatkozó Kemény Zsigmondig, a mindenre kiterjedő isteni gondviselés bizonyosságának

²⁰⁵ Arany Jánosné Rozvány Erzsébetnek, 1867. január 14. = ARANY 2015, 595.

²⁰⁶ Arany János Ercsey Sándornak, 1867. január 20-án. = ARANY 2015, 70. Lásd erről még jelen kötetben az „Egy szép leánya, több se volt”. *Ballada Jeftha áldozatáról Arany Hamlet-fordításában* című tanulmányt.

²⁰⁷ Arany László Ercsey Sándorhoz, 1867. január 19-én. = ARANY 2015, 594.

²⁰⁸ WITTEGENSTEIN 1993, 122.

eszméje számított igazán megnyugtatónak.²⁰⁹ Úgy érezhették, hogy Széchenyi akarattal megerősített hite, miszerint „annyi kint, epedést”, amennyit a kolerajárvány és parasztfelkelés okozott, nem küldhetett az Úr; vagy Vörösmartyé, miszerint „egy ezredévi szenvedés kér éltet vagy halált” és „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért”, valamiféle igazságos arányossági elv elvárható érvényesülésére apellál, szinte valamiféle matematikai istenért megnyilvánulására, mely mindig szavatolja a meghozott áldozat arányos megtérülését, most éppen azt, hogy ennyi véráldozat vagy szenvedés már kiérdemelte a jobb kort vagy legalább a méltó halált. Csakhogy épp e szemlélet miatt kell továbblépni, s a *Szózat* idézett sorainak másféle lehetséges értelmezést is adni, hiszen a Gyulai parafrázisában említett gondviseléshez vagy a Kemény idézte hegyi beszéd Istenéhez nem illett volna a gondolat, hogy kevés szív vére még omolhat hiába. Egyébként is csak méltatlan latolgatásokhoz vezetne, hogy mennyi a még kevés; nagyon is érthető, ha a történelem iszonyú vérzivatarra láttán valaki megrendülve arra következtet, hogy „a gondviselés, ha van, hát roppant nagy költségekkel dolgozik”,²¹⁰ de nem kevésbé érthető, ha az addiginál is jobban ragaszkodik a transzcendens reményhez és logikai biztosítékot szeretne találni hozzá.

5. EGY SZÍV SEM ONTHATJA VÉRÉT HIÁBA, HÁT MÉG SOK
JÉZUSI KAL VA-HOMER A NEMZETI KÖLTÉSZET ZÁRVÁNYÁBAN

Második lehetséges értelmezésként a 8. és 9. versszak hallgatólagosan, de a korabeli olvasatokkal egyezően Istenre és a gondviselésre utal, s itt az ismételt „annyi” a már Széchenyi *Stadiumának* mondatán is áttetszett *a fortiori*, illetve *kal va-homer* érvelésben ugyanolyan logikai funkciót kap, mint bibliai előfordulásaiban a „hát még” vagy „mennyivel inkább” formula szokott. (Mivel a *kal va-homer* valaha, a Krisztus előtti első században Hillél szabályaként már eredetileg is hermeneutikai célra, mégpedig szent szövegek értelmezésére szolgált, helyénvaló, sőt stílszerű, hogy két évezred múltán épp egy szakralizálódott nemzeti költemény bibliai logikájának értelmezéséhez vesszük igénybe.) Bár tudománytörténeti megfontolások szólhatnak azellen, hogy *kal va-homer* érvelést átírjunk szillogisztikus formába (ugyanis az utóbbi következtetési szabály a sokféle véleményt egyaránt elfogadó rabbinikus hagyomány része, ellenben az arisztotelészi deduktív szillogizmus történetileg egy holisztikus szemlélethez tartozik, mely a jogi viták eredményeként is egyhangú, azaz egyetlen végső döntést vár, mert római módra gondolkodván csakis ilyen döntés rendelkezhetik a törvény erejével),²¹¹

²⁰⁹ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II, 386; KEMÉNY 1971, 399–400.

²¹⁰ KOMLÓS Aladár, *In Memoriam... A fasizmus és a háború magyar-zsidó író áldozatainak emlékkönyve*, 1946. február 17-én = KOMLÓS 1997, II, 317.

²¹¹ SCHUMANN 2013, 305–307.

szemléltetésül mégis érdemes itt szillogizmussá átírnunk a két versszakban töredék-ként felfedezett és egészszé kiegészített *kal va-homert*, mert az így létrejövő szillogizmus két premisszájának mennyiségi ellentéte még jobban kiemeli az „annyi” jelentőségét, mielőtt a következtetés hangsúlyos elemeként sorsdöntő szerepet kap.

A Szózat, 8. és 9. versszaka	A fortiori vagy kal va-homer	Szillogizmussá átírva
„Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, / 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a' honért. // Az nem lehet, hogy ész, erő, / És olly szent akarat / Hiába sorvadozzanak / Egy átoksúly alatt.”	Egyetlen szív sem onthat vért hiába, s egyetlen hű kebel sem szakadhat meg hiába a honért, hát még ennyi sok; az ész, erő, szent akarat egynél sem sorvadozhat hiába egy átoksúly alatt, hát még ennyinél.	a) Egy szív vére sem omolhat s egy kebel sem szakadhat meg hiába [...]. b) Itt (ezer évig) sok szív ontotta vérét és sok kebel szakadt meg a honért [...]. c) „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, [...]”

Ahhoz azonban, hogy az így értelmezett gondolatmenet filozófiailag rendezettebb és a korabeli magyar olvasatokkal egyezőbb jelentést kapjon, kiegészítésre szorul. Ahogy a kanti szétválasztás értelmében a tapasztalatból nem tudhatunk meg semmit a tapasztalt dolog szükségszerűségére nézvést, mert az utóbbi már az *a priori* tudásának körébe tartozik, itteni esetünkben a szükségszerűség tudása (még ha tagadó szükségszerűség is) nem származhat a vérontás pusztán tapasztalatából, hanem csak *a priori* jellegű tudásból. Innen nézve tehát annak, hogy egyetlen szív sem onthat vért hiába, nyilvánvalóan csak akkor van értelme, ha előzetesen azt is odaértjük, ami a versszak elődjének tekintett Széchenyi-mondatban még nyíltan kifejezésre jutott: hogy a vérontást, mint mindazt, ami történt, *Isten küldte*, s mindaz, ami a jövőben történni fog, szintén *az isteni gondviselés világában* történik s így annak *a priori* törvényei szerint. Csakis ilyen hallgatolagos kiegészítéssel lehet egy épkezláb *a fortiori*, illetve *kal va-homer* érvelés jellemző töredékét felismerni e versszakok gondolatmenetében. Mivel az *a fortiori* érvelés egy erős állítás meglévő elfogadottságára támaszkodva akar elfogadtatni egy újabb állítást, mely elvileg már benne foglaltatik az előbbiben, de nála gyengébb, s ezért ugyanúgy, sőt a népszerű formula szerint még inkább vagy még biztosabban igaz, a Szózat esetében az erősebb (kimondatlan) állítás az, hogy Isten világában soha sehol egyetlen szív vére sem omolhat hiába, az ehhez képest új, de gyengébb, és tulajdonképpen már benne foglalt másik állítás pedig így szól: az végképp (még bizonyosabban) nem lehet, hogy itt annyi sok szív hiába ontott vért. Hasonlóképpen, mivel a *kal va-homer* érvelés egy könnyebb (mert csekélyebb tétű) állítás igazságából következett arra, hogy a súlyosabb (mert nagyobb tétű) állítás még inkább vagy legalábbis még biztosabban igaz, a Szózat esetében a könnyebb (kimondatlan) állítás az, hogy Isten világában egyetlen szív vére sem omolhat hiába, a súlyosabb pedig az, hogy mennyivel

inkább nem omolhat hiába annyi sok szívé, amennyi itt ezer év óta kiszenedett. Önmagában véve tekinthetnénk ugyan ezt az érvelést pusztán retorikai eszköznek, amint-hogy az ilyen típusú következtetéseket rendre meg is találjuk Quintilianus szónoklattanának ún. mellérendelő vagy hasonlító érvtípusai („adposita vel comparativa”) között,²¹² s mint ilyet (főként egy költeményben) akár *eleve* fölmenthetnénk a bizonyító erő szigorú logikai követelményei alól, mivel azonban a Szózat tétje egy nemzet számára mindmáig élet-halál kérdésének számít, gondolati műveletei vizsgálatát komolyan kell vennünk.

Logikai szerkezetét tekintve nyilván mind az *a fortiori*, mind a *kal va-homer* esetében el kell néznünk, hogy a vers közösségnek szóló érvelése mintegy a közgondolkodáshoz igazodva jóval megengedőbb a logika szigorú tudományos követelményeinél, hiszen fokozatokhoz hoz létre a logikában fokozhatatlannak tekintett elemi állításokon belül, azaz előfeltevése szerint ha valami van, illetve nincs, akkor ugyanannak halmazati előfordulása még inkább vagy még biztosabban van, illetve nincs, s ha valami nem lehet, akkor halmazati előfordulása még inkább lehetetlen. Tudományos értelemben egy állítás logikailag vagy igaz vagy hamis, de nincs harmadik lehetőség; e kétosztatú rendszerhez képest a *kal va-homer* új előfeltevésként bevezeti a még inkább igaz (vagy hamis) és a kevésbé igaz (vagy hamis) kategóriáját, valamint ezek alapján az igazság, illetve hamiság mértékében rejelő, sőt elvárható arányosságát. Mindezekhez hasonló előfeltevéseket e logikai képletek bibliai példáin is megfigyelhetünk; köztük még az a logikailag felemás összehasonlítás vagy akár következtetés is előfordulhat, amelyben az egyszerű létmegállapításnak a *szükségszerűség* állítása szolgál felsőbb fokául, vagy a létezés egyszerű tagadásának a *lehetőség* tagadása, tehát amelyben fokozásként térünk át arról, ami van vagy nincs, arra, ami lehet vagy nem lehet. Valószínűleg lélektani szükségből eredt, hogy a fokozatok megkülönböztetéséhez, a viszonylataikból levonható következtetésekhez, s az általuk kimutatható arányosság eszméjéhez e hagyományos közgondolkodás jobban ragaszkodott, mint a makulátlan logikai tisztasághoz, bár az utóbbira is törekszik. (Maga az Ószövetség eredeti nyelve is tanúsítja, hogy az intenzitás fokozatainak megkülönböztetésére szükség lehetett: a bibliai héber külön igetörzseket kínál az igék által jelölt cselekvések intenzívebb változatainak jelölésére.) Utólag kiütkező logikai szabálytalanságok vagy akár fogyatékoságok mit sem változtatnak azon, hogy a *kal va-homer* bibliai előfordulásai a maguk korában, sőt esetenként évezredekkel később is hatásos retorikai eszközként szolgálhatták a meggyőzést és terjedhettek érvelési mintaként.

Akár *a fortiori*, akár *kal va-homer* mintájára értelmezzük a 8. és 9. versszakot, ez a költői érvelés az illető logikai képletnek pozitív kifejeletű altípusába sorolható, ennek megfelelően a legközelebbi bibliai párhuzamai nem a vészjósló, hanem a megnyugtató

²¹² QUINTILIANUS 1995, II., 248–252.

példák közé tartoznak. Ennyiben ez az értelmezés áll legközelebb Széchenyi közvetlen előzményként tekintett mondatához: közös bennük, hogy ugyanúgy a baj kizárására és ezáltal megnyugtatóra törekszenek, mint a *kal va-homer* már idézett jézusi előfordulásai (Máté 6,22–23; 6,26–31; 7,8–11; 10,29–31; 12,10–12; Luk 11,13; 12,6–7; 12,24–29). Vörösmarty katolikussága miatt a Káldi-fordításból érdemes idézni: „Két verebet nem egy fillyéren adnak-e: és egy azok-közzül nem esik a' földre a' ti atyátok-nélkül? A' ti fejetek haj-szájai pedig mind meg-számláltattak. Ne féllyetek azért: sok verebeknél jobbak vattok ti.” (Máté 10,29–31) Bátorító érvelésként az, hogy a magyar azért legyen hű rendületlenül hazájához, mert ahol egyetlen szív vére sem hullhat hiába, ott az nem lehet, hogy annyi sok véráldozat ezer évig hiába lett volna, célzatában és szerkezetében egyaránt hasonlít ahhoz, hogy ha egy olcsón megvehető veréb sem hullhat le a mennyei atya akarata nélkül, akkor még kevésbé (vagy még biztosabban nem) történhet baj az ő tudta nélkül azokkal, akiknek minden hajszálát számon tartja. (Máté 10,29–30, Luk 12,6–7) Érdemes szillogizmusokként átírva egymás mellé tenni Jézus érvelését a versével, s harmadikként kísérletképpen megmutatni, hogy (ha az Atya akarata nélkül történt halált kivételesen megfeleltetjük a hiábavaló halálnak) a két érvelés premisszáit vegyítve is mennyire következetesen illeszkednének egyazon logikai képletbe.

Jézus érvelése Máté 10,29–31	A 8. és 9. versszak érvelése	Vegyített premisszákkal
a) A fél fillért érő verebek sem esnek [= eshetnek] le az Atya akarata nélkül. b) Ti sokkal többet értek. c) A ti Atyátok annál inkább gondot visel rátok, még a fejetek hajszálait is számon tartja.	a) Egy szív vére sem omolhat s egy kebel sem szakadhat meg hiába [...]. b) Itt (ezer évig) sok szív ontotta vérét és sok kebel szakadt meg a honért [...]. c) „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, [...]”	a) A fél fillért érő verebek sem esnek [=eshetnek] le az Atya akarata nélkül. b) Itt (ezer évig) sok szív ontotta vérét és sok kebel szakadt meg a honért [...]. c) „Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, [...]”

Ha csak gondolati kísérletként is, a harmadik oszlop mintegy ellenpróbául szolgálhat, mert jól szemlélteti, hogy az utóbbi virtuális (hiszen így sohasem létezett) szillogizmus premisszáinak tematikai felemássága nem gyengíti a következtetés logikai érvényességének fokát, s bizonyító ereje pontosan ugyanakkora, mint a két előzőé. Lehet, hogy megfelelő hitbéli támasz nélkül a konklúzió hallgatólagos garanciájaként szolgáló arányossági elv nem elégséges, s ezért kétségessé teszi a következtetés igazságát, de nem jobban, mint a két előzőnél. Jézus és a *Szózat* premisszáinak logikailag varratmentes összeszőhetősége tanúsítja, hogy Vörösmarty költeményének gondolatmenete csakugyan értelmezhető egy ősi bibliai érvelésminta továbbéléseként, itt már töredékes alakban, de ennyiből is felismerhető egykori logikai szerkezetével és megnyugtató célzatával együtt.

Ugyanerre a származásra vall a *Szózat* logikájának hitbéli támasza. Amikor a vers premisszává teszi az addigi következtetést, miszerint az nem lehet, hogy annyian hiába haltak volna meg a hazáért, s ebből arra következtet, hogy *tehát* a nemzet szenvedései jussán vagy egy jobb kornak kell eljőnie, vagy az eddigi áldozathozatalhoz méltó nemzeti halálnak, akkor a következtetés megtámogatásul hallgatólagosan betold egy másik premisszát az igazságos Isten jelenlétéről, amely garantálja az áldozat megtérülését. Legalább részben az Úrnak kell (máshonnan, a gondviselésből) kipótolnia a kizárás logikai hiányosságait és szavatolnia a megmaradó két alternatíva valamelyikének szükségyszerűségét; a versbeli érvelés a hit támaszára szorul, hogy meggyőzően ki tudja zárni a harmadik lehetőséget, vagyis az addigi véráldozatokat hiábavalóvá tevő méltatlan életet vagy kisszerű halált. Másfelől fordítva is igaz: az érvelés logikája csak akkor tudja kizárni, hogy az eddigi sok véráldozat hiábavaló legyen s a megjövendölt két alternatíván kívül egy rosszabb harmadik következzen be, ha e logikának egyúttal sikerül megtámogatnia az isteni gondviselésbe vetett hitet, mely *eleve* kizárja a hazáért Istennek hozott áldozat hiábavalóságát. Tehát legalábbis egyik funkcióját tekintve ez a logika ugyanúgy a hit támasza akar lenni, mint Széchenyié volt, amikor az „ez lehetetlen” logikai állításának érzelmi szinonímáját a „nem akarom soha hinni” vallomásaiban jelölte meg,²¹³ sőt mint már Jézusé, aki a *kishitűeket* emlékezteti arra, hogy ha az Úr még a dologtalan és rövidéletű liliomokat is ilyen szépen öltözteti, akkor mennyivel inkább őket (Luk 12,27–28). Tehát a *Szózat* érvelésének logikája itt (a nemzet egyik legfontosabbnak tartott költeményében) olyasféle igazoló és hiterősítő szerepet tölt be, mint amelyet valaha egyesek a mítosznak tulajdonítottak.²¹⁴ Miközben pedig e logika kezességet próbál vállalni a hit megbízhatóságáért, maga sem boldogulna a hit támasza nélkül, s voltaképpen egymásra vannak utalva. Sőt nem csupán egymásra, hiszen itt mind a hit, mind a logika hatalmas segítséget kap a vers egyik legfőbb, rejtett, de számos elemét meghatározó mintájától: a prófétai beszédtől.

III. „MÉG JÖNI KELL”

A SZÓZAT CÍMÉT ÉS LOGIKÁJÁT ÖSSZETARTÓ PRÓFÉTAI BESZÉDMINTA

Vörösmarty kortársainak a szöveg sajátosságaiból és kulturális kontextusának szabályai-ból kellett leszűrniük, hogy a versbeli jóslat honnan és kitől jön, milyen beszédmódba tartozik, milyen szerephagyományhoz kapcsolódik, és logikája eszerint hogyan értelmezhető, de ezek közül a *honnan* kérdésre adandó választ már a cím alapján sejthették. Mert bár a néhány évtizeddel későbbi Czuczor–Fogarasi szótár állítása szerint

²¹³ SZÉCHENYI 1833–1984, 19.

²¹⁴ MARETT 1932, 139–140; MALINOWSKI 1926, 23; OAKESHOTT 2014, 93; JAMES 1957, 477.

a „szózat” csak „némileg tartalmasabb és nyomatossb”, mint a „szó”, Vörösmarty korában a „szózat” még főként akkor lépett a „szó” vagy a „beszéd” helyére, amikor felülről hangzó, magasztos, esetleg szakrális kijelentést vagy éppen isteni kinyilatkoztatást akartak megnevezni vele. Ez akkor is így lehetett, ha a „szózat” idevágó jelentése elmosódik a szótár általánosabb meghatározásában: „Több szóból álló mondat, vagy beszéd, melynek czélja különös figyelmet gerjeszteni, vagy benyomást tenni. *Végszózat, bucsuszózat, intő, biztató szózat.* Vörösmarty ily értelemben czimezte szózatnak azon jeles költeményét, mely így kezdődik: »Házádnak rendületlenül légy híve, ó magyar!«”²¹⁵

1. „...SZÓZAT JÖVE AZÉRT AZ ÉGBŐL”:
A VERSCÍM ELFELEDETT BIBLIAI ELŐZMÉNYEINEK
FÖNTRŐL ÜZENŐ BESZÉDMINTÁJA

Számos példa igazolja, hogy a 18. század végén és a 19. század első felében a „szózat” egyaránt előfordulhatott profán és szakrális összefüggésben, de világi kontextusban is többnyire főnről, térbeli vagy erkölcsi magasságból elhangzó fenséges szöveggé értették, és csak ritkán valami más, köznapibb jelentésben, például amikor nyelvészeti szakszóként a beszéd érzékelhető hangzását jelölte.²¹⁶ Leggyakoribb használatára jellemző, hogy 1796-ban Kis János *Nagy-ajtai Cserey Farkashoz* című versének hasonlata szerint a tudomány olyan, mint szép fényű mennyei sugár és kegyes zengésű „angyali szózat”; *A vallásúfolók ellen* című szerint meg „A’ Vallás az égnek felséges magzatja. / Ki azt híven hinti, szent annak szózatja.”²¹⁷ Bessenyei György műve, *A természet világa* (1797–1801) a házasulandók esküjének bemutatásához veszi igénybe: „Az erős Istennek felséges szózatját / Aggyák, ki jelentvén benne akarattját”; a *Tariménes utazása* (1804) lapjain „a vastag Morgonné” alkalmazza, mikor lelkesen felidéz „egy angyali elmével, nemes érzéssel teljes szép ifjú férfit, kinek mennyei szózati elragadtatása közt ajakiról, mint arany patak úgy csergedeznek”.²¹⁸ Katona József *Ziska-drámájában* (1813) a szó egyszerű harctéri eseményre utal, de bibliai analógiába illesztve: „Az Isten a teremtés hatodik napjának végével nem nézett mindazokra, melyeket alkotott, úgy, mint én rettenetes munkámra. És talán a vérfagyásig ott állottam volna, ha egy mennydörgő szózat fel nem rettentett volna. Teremtő, büntesd a gyilkost! – ordítá egy vitéz [...]”²¹⁹

Vörösmarty műveiben is gyakran emberi megszólalást jelöl, többnyire ünnepélyest, olykor túlvilági áthallásokkal. *Fehérvár* című költeményében (1823) a sírjából feltámadó

²¹⁵ CZUCZOR–FOGARASI 1862–1871, V., 1437.

²¹⁶ PÁPAY 1808, 35, 39, 40.

²¹⁷ KIS 1815, 40–41, 27.

²¹⁸ BESSENYEI 1898, 318; BESSENYEI 1930, 37.

²¹⁹ KATONA JÓZSEF, *Ziska, a táboriták vezére* = KATONA 1959, 203.

Kálmán király „Mélyet sohajt, ’s szózatja, mint a’ / Megszakadó zivatar’ nyögése, / Harsogva zeng el szellemi ajkain”.²²⁰ Másutt a „szent” jelzővel társított főnév hasonlatként visszautal az isteni hangra a világ teremtésekor, mint az *Előszóban*: „Öröm- s’ reménytől reszketett a’ lég, / Megszülni vágyván a’ szent szózatot, / Melly által a’ világot mint egy új, egy / Dicsőbb teremtés’ hangján üdvözlje.” Néha azonban Vörösmartynál sincs égi vagy akár csak fenséges hangzása, például *A bátortalan szerelem* című versében (1823) egy csendes ifjú megszólalna, „de rebegeve vész el ajkán / A’ szerelmes szózat”.²²¹ Drámáiban sem mindig, de többnyire magasztos beszédet jelöl, például amikor a *Kont* (1824–1825) egyik jelenetében Gara kihirdeti a király üzenetét („Kont, és ti többi párt-ütők, / azért küldött hozzátok a’ Király, / hogy előtte itt mind térdre hulljatok, / ’s alázatos hangon kolduljátok kegyét, / Akkor talán meg fog fog bocsátani. / Ezek saját fölséges szózati”), de ugyanitt később Vajdafi egyszerűen azzal szabadkozik a király előtt, hogy a fájdalom beszél belőle és „bús szózatot súg” szégyene, és e drámában a szó még néhányszor előfordul minden különösebb ünnepélyesség nélkül.²²² Ugyanez a szóhasználati kettősség figyelhető meg az epikus művekben, köztük a *Zalán futása* (1825) lapjain; egyrészt természetfölötti megszólalásra utal, mint amikor a hajnalt sürgető Hadur száján „Most már harmadszor dörrent meg az isteni szózat, / ’S tündöklő képpel föltűnt a’ tiszta verőfény”, másrészt köznap hangvételi közlésre utalva is nemegyszer felbukkan, sőt a kétféle használatot mintha elegyítené, amikor a szereplők beszédét rendre az „illy szózatot ejte” vezeti be méltóságteljes epikai formulaként.²²³

Ember beszél a *Szózatban* is, a magyarok egyike, erre mutat az ötödik versszak „legjobbaink” szavának többes szám első személye, mely a beszélő alanyt egyértelműen besorolja megszólított honfitársai közösségébe, ezt azonban az előző versszakokat (előszőr) hallva vagy olvasva még nem tudjuk, s a hangvétel akár égi szózatra vallhatna. Sőt megkockázatom, hogy a korabeli olvasó a vers eleje alapján inkább egy felülről hangzó, égi szózatot várt. Nem azért, mintha Vörösmarty nevéhez e szövegnek már akkor is csak ilyen értelmezése illett volna (mint majd 1925-ben egy nagy irodalomtörténészünk elismeri, hogy *fel* kell néznie Vörösmartyra: „Tiszteletre felhívó magasságban érezzük őt folyvást magunk fölött”²²⁴), hanem mert e költemény címe a Biblián nevelkedett olvasóknak leginkább egy hangsúlyosan transzcendens megszólalásmódot juttathatott eszébe, mely mindenképp főnről jön. Bár a „szózat” valóban még hangot vagy hangzást, illetve szót vagy beszédet jelölve fordult elő a Jókai-kódexben (1448 körül), *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* súlyosan téved, amikor azt állítja,²²⁵ hogy

²²⁰ VÖRÖSMARTY 1960, 242.

²²¹ VÖRÖSMARTY 1960, 239.

²²² VÖRÖSMARTY 1962, 112, 116, vö. 124, 127, 128, 137.

²²³ VÖRÖSMARTY 1963, 159, illetve 187, 191, 198, 204, 208.

²²⁴ HORVÁTH JÁNOS, *Vörösmarty (Zalán futása ünnepére)* = HORVÁTH 2007, 894.

²²⁵ BENKŐ 1970–1984, III, 773.

csak majd 1790-ben, Versegly Ferenc költészetében bukkan fel néphez vagy nemzet-höz intézett magas szintű nyilatkozatra vagy felhívásra utalva (*A' magyar Hazának anyjai Szózatya az ország napjára készülő Magyarokhoz*). Ugyanis mind a protestánsok Károli-Bibliája (1590), mind a katolikusok Káldi-Bibliája (1626) gyakran nevezte Isten ilyen (egyesekekhez vagy egész néphez szóló) megnyilatkozásait „szózat”-nak, s ennek alapján Vörösmarty költeményének címe, majd nyitószakaszainak rendkívüli emelkedettsége a maga korában valami hasonló értelmező feltevést látszhatott igazolni.

Mellőzzük most az olyan szöveghelyeket, ahol Károli fordításának mai, többször revidált szövegében már „szózat” áll, de korábban „szó” (Jer 17,15; Máté 17,5) vagy „beszéd” (Dániel 9,23 és 9,25) szerepelt, és szorítkozzunk csak azokra, ahol kezdettől mindmáig „szózat” olvasható; e nagymúltú előfordulások szinte mindig a sorsdöntő, emlékezetben megtapadó jelenetek közé tartoznak. Vörösmarty *Szózatának* Károli szövegén felnőtt olvasói (köztük a vers parafrázisát író Gyulai) emlékezhetek arra, amikor „az égből szózat iöue le: Tenéked mondgyác Nabucodonozor király, az birodalom el ment te tüled” (Dán 4,28); még inkább arra, amikor Jézus megkereszteltetése után az Isten lelke galambként leszáll, „Es imé az égből szózat (adatéc,) melly ezt mondgya vala: Ez amaz én szerelmes fiam, kiben én meg engezteltetem” (Máté 3,17); vagy amikor „szózat lön à felhőből, mellj azt mondgya vala: Ez amaz én szerelmes fiam, ezt hallgassátoc” (Luk 9,35); vagy amikor Jézus az Atyához fohászodott s válaszul „szózat jöve azért az égből, ezt monduán: Meg ditsöitettelec és esmét meg ditsöitelec” (Ján 12,28); vagy amikor Pált a damaszkuszi úton hirtelen mennyei világosság vette körül és „hallá szózatot melly azt mondgya vala: Saul, Saul, mit háborgatsz engemet” (ApCsel 9,4); vagy amikor Péter sorsdöntő látomása idején „szózat adatéc ő hozzája, kelly fel Péter, ölyyed és egyél” (ApCsel 10,13); vagy amikor a tanúként kiválasztott két prófétát megölik, majd Isten feltámasztja őket, „Es hallánac nagy szózatot, melly ezt mondgya vala nékiek. Jöjjetec fel ide” (Jel 11,12); vagy amikor Sion hegyén megjelenik a Bárány, „Es halléc szózatot az égből, vgy mint soc vizeknecc szauát, és mint nagy menydörgéshez hasonló szózatot” (Jel 14,2). Akik a Káldi-Bibliát olvasták vagy egy-egy részletét templomban hallgatták, azok e pontokon más szöveggörnyezetben, de ugyanezzel a fogalommal találkoztak és nagyon hasonló élményben részesülhettek: „szózat rohana az égből: Néked mondatik Nabukodonosor király: Az országod el-múlik tőled” (Dán 4,28); „És imé szózat lön mennyekből, mondván: Ez az én szerelmes fiam, kiben nékem kedvem tölt” (Máté 3,17); „És szózat lön a' felyhőből, mondván: Ez az én szerelmes fiam, ötet hallgassátok” (Luk 9,35); „Szózat jöve azért az égből: Meg-is dichöittem, és ismét megdichöitem” (Ján 12,28); „szózatot halla, melly monda néki: Saule, Saule, miért üldözs engem?” (ApCsel 9,4); „És szózat lön hozzája: Kelly-fel Péter, ölyyed, és egyed” (ApCsel 10,13); „És nagy szózatot hallának az Égből, mondván nékik: Jöjjetec-fel ide” (Jel 11,12); „És halléc szózatot az égből, mint sok vizek zúgását, és mint nagy meny-

dörgés szavát” (Jel 14,2). Még ha ezekben a „szózat” netán a szó régi jelentése szerint a beszédnek egyelőre csupán *hangzó* voltát akarta volna is jelölni, mielőtt majd az elhangzottaknak a szokásos „mondván” vagy más efféle bibliai formulával²²⁶ beharangozott közléséhez érünk, a közvetlenül utána szó szerint idézett vagy függő beszédben parafrázéalt isteni üzenet már biztosan túlmutatott egy pusztán hallható, de még nem okvetlenül érthető hangsor merőben érzéki élményén. Ilyenkor a „szózat” főnév újabb jelentése felismerhetően körvonalazódhatott és a hasonló beszédhelyzet ismétlődése miatt egyre inkább rögzülhetett a bibliai szöveggel rendszeresen találkozó nyelvi közösség tudatában.

Mindezek alapján több, mint valószínű, hogy Vörösmarty kortársai számára (immár bő két évszázaddal a Károli-, illetve a Káldi-fordítás megjelenése után) a „szózat” főnévnek legalább az egyik fontos jelentése olyan kivételes ünnepélyességű pillanatra utalt, amikor főnről Isten parancsa szól az emberhez, jellemzően felszólító módban. Amikor tehát a *Szózat* cím után azt a felszólítást olvasták, hogy „Hazádnak rendületlenül, / Légy híve, oh magyar”, ezt előszörre a bibliai szózatok kinyilatkoztatott isteni parancsának analógiájaként is érthették, s ennek borzongató ünnepélyessége teljesen akkor sem tudott már elenyészni, amikor versszakokkal később, a „legjobbaink” szónál kiderült, hogy egy ember beszél itt nemzetéhez. Ugyanis aki ilyen hiteles hangütéssel tud közvetíteni egy ennyire magasztos üzenetet, az ehhez főnről kaphatta a hatalmat, s ha ember is, nyilván Isten embere, ahogy valaha a Biblia prófétáit jellemezték. Gyulai parafrázisából láthatjuk, hogy a költemény bibliai asszociációkat keltő címe és fenséges retorikája mennyire ellenállt az önkéntelen értelmező feltevés utólagos helyesbitésének; aligha véletlen, hogy éppen úgy toldja be az örökdő isteni gondviselés nemzeti sorsintéző szerepét, amit a vers szövege nem említ, ahogy a bibliai „szózat”-ok mutatnak fölfelé a földi élet isteni meghatározottságára.

2. „MÉG JÖNI KELL [...] VAGY JÖNI FOG”:

LOGIKAI VAGYLAGOSSÁG MINT A PRÓFÉTAI BESZÉDMINTA NEMZETIESÍTÉSE

Logikai szempontból talán az egész költemény legjellegzetesebb része a 8–12. versszakig tartó érvelési stádium; versbeli szövegét érdemes szembevetni prózai átíratával, mert bár az átírat gondolatmenete aligha világosabb, mint a versé, kifejtheti azt a mozzanatot, ami abban hallgatólagos maradt, s összehasonlításukból jobban kirajzolódik vagylagosságának jelentése.

²²⁶ Vö. MILLER, C. 1994, 199–241.

A Szózat 8–12. versszaka	Logikai szerkezete kifejtő prózai átíratban
„Az nem lehet, hogy annyi szív / Hiában onta vért, 'S keservben annyi hű kebel / Szakadt meg a honért. [...] // Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor, melly után / Buzgó imádság epe-dez / Száz ezrek' ajakán. // Vagy jöni fog, ha jöni kell, / A' nagyszerű halál, / Hol a temetkezés fölött / Egy ország vérben áll. // 'S a' sírt, hol nemzet sülyed el, / Népek veszik körül, / 'S az ember' millióinak / Szemében gyászokny ül.”	Az nem lehet, hogy annyian hiába haltak volna meg a hazáért [...], [tehát a nemzet kiérdemelte, hogy ezek után] vagy annak a jobb kornak kell eljőnie, amelyért a nemzet most imádkozik, vagy az eddigi áldozathozatalhoz méltó nemzeti halálnak, amit a világ népei meggyászolnak.

A jövendölés vagylagossága voltaképpen ugyanazt a harmadik (szintén kettős) lehetőséget hivatott kizárni, amelyet már az „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált!” mondat is ki akart küszöbölni: a méltatlan tengést vagy méltatlan halált, melyek bármelyike utólag a véráldozatot is hiábavalóvá degradálta volna. Jóllehet e versszakokban a harmadik lehetőség kizárását több nevezetes logikai művelettel hozhatnánk távoli összefüggésbe, azaz visszavezethetnénk egészen a kizárt harmadik vagy kizárt közép törvényéig (principiium tertii exclusi), melyet legalább Arisztotelész óta a gondolkodás klasszikus alapszabályainak egyikeként tartanak számon,²²⁷ sőt távolról a vers egész érvelését hasonlíthatnánk a kizárás általi dedukció módszeréhez, mindezekhez képest fontos különbség, hogy itt a „jöni fog [...] egy jobb kor” vagy „jöni fog [...] a nagyszerű halál” mint állítások nem olyan tiszta ellentétpárt alkotnak, amelyek közül az egyik a másiknak egyedüli tagadó alternatívája lehetne, s ezért köztük vagy mellettük ne lehetne harmadik eshetőség. Sőt pusztán logikailag nagyon is lehetne ilyen, s történelmileg sem volna lehetetlen, például hogy nem jön el egy jobb kor, de a népek gyászolta nemzeti halál helyett további szenvedés jön vagy méltatlan közönnyel fogadott kimúlás.

Ugyanakkor itt nem csupán, s nem is elsősorban a „jobb kor” eljövetele áll szemben a „nagyszerű halál”-lal, ahogy a 10–11. versszak ellentétére szorítkozva olykor az egész verset figyelmen kívül értelmelni szokták, hanem van egy kevésbé szembeötlő, de a sugallt nemzeti értékrendre nézvést fontosabb ellentét is: a „jobb kor” és a „nagyszerű halál” együtt állnak szemben a véráldozat hiábavalóságának (kizárt, illetve kizárni vágyott és remélt) lehetőségével. Mondatszerkezetei logikájával a 10–11. versszak is azt erősíti meg, hogy a sok eddigi véráldozat még „a nagyszerű halál” esetén sem minősülne hiába valónak, ugyanis hiába csak az volna, ha a sok vér kiontása után sem a jobb kor nem jönne el, sem az olyan nemzethalál, amelyet az emberiség méltón meggyászol. Éppen ezért az érvelés kontextusában elhalványul a sokat vitatott kérdés, hogy a „nagyszerű halál” jelzője a szó mai értelmében pompást és üdvözlendőt akart-e jelenteni, vagy csupán nagy-

szabásút, azaz országot,²²⁸ hiszen a hiábavalóval szembeállítva ez a népek által megsíratott és meggyászolt nemzeti halál *mindenképpen* valami méltót és pozitívát jelent. A kortársak még érezték, hogy a végső ellentét az első két lehetőség és a kizárandó harmadik között húzódik, s ehhez képest az „éltet vagy halált” közti, illetve a „jobb kor” vagy „nagyszerű halál” közti csak másodlagos, hiszen ez utóbbiak drámai különbségüktől függetlenül *egyaránt* a nemzethez méltó kifejeletnek számítanak.

Később azonban a költemény értelmezésének anyagelvűsödésével és transzcendens vonatkozásainak szem elől tévesztésével a szöveg értékrendjének ez a végső ellentétképzése is elhalványult. Ugyanis világi alapon az élet és a halál közti *bármilyen* ellentétnél már nem lehetett mélyebbet és végsőbbet elképzelni, ráadásul a reformkorra következő 48-as szabadságharc után (majd pedig a két világháború és az 1956-os forradalom korában) a nemzet fennmaradásának élet-halál kérdése visszamenőleg ugyanezt a világivá átirított értékrendet és ellentétképzést látszhatott igazolni. Nemzedékek nőttek fel, akik számára a *Szózat* nagy, sőt talán egyetlen igazi sorskérdése már a pusztta fennmaradás dilemmája volt: jönni fog-e egy jobb kor, vagy elvész a nemzet; ezzel párhuzamosan feledésbe merült, hogy a költeményben fölvetett vagy-vagy egy harmadik lehetőséget akart kizárni, melyet a költemény érvelése a nemzethez méltatlannak ítélt. Mivel a szabadságharc után úgy látszott, a nemzethez méltatlan élet vagy halál, tehát a kizárni akart harmadik eshetőség körén belül valósult meg az egyik (a megtorlás gyötrelmei közt folytatódó tengés), érthető Vörösmarty keserű tiltakozása, amikor lépten-nyomon szemére vetették, hogy bekövetkezett a nagyszerű halál, amit megjósolt. „A költő mindig elkomorult ilyenkor, ingerülten mondá: a jóslat még nem teljesült, ez még nem halál, nem ily halált értett. Gyermekeinek ama versszakok híján kellett megtanulniuk a *Szózatot*. Megtört szívvel, de mély hittel nemzete jövőjében, szállott sírjába.”²²⁹ Nincs rá hiteles forrásunk a vers szövegén kívül, de nem is kell, hiszen annak logikai szerkezete elég meggyőzően igazolja, hogy Vörösmarty csakugyan „nem ily halált értett” kettős jóslata második eshetőségként.

Ha végül arra következtetünk, hogy a költemény beszédmintája már címéből és retorikájából kivehetően is leginkább egy felülről jövő, égi szózat, amelyet azonban földi halandó, sőt a magyar nemzet egy tagja mond el, aki a haza iránti hűsége buzdítva feltárja a nemzet életének és halálának két nagy eljövendő lehetőségét, és megnyugtatóan érvelése *kal va-homer* logikájával kizár egy méltatlan harmadikat, akkor mindez együtt a *prófétai* szerep *nemzetiesített* továbbvitelére vall. Tehát nem csupán az „ész, erő, / És oly szent akarat” jelenik meg itt a nemzet tulajdonságaként, azaz (a kortárs Szemere Pál szavával) mint a „nemzeti világ” része és mint „nemzeties”,²³⁰ hanem az egész köl-

²²⁸ MARTINKÓ 1983, 122–124.

²²⁹ GYULAI PÁL, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI 1956, II., 387.

²³⁰ SZEMERE 1890, II., 151.

²²⁷ Vö. KNEALE–KNEALE 1962, 46–48.

temény felfogható egy ősi beszéd típus nemzetiesített változataként. Ugyanis a jövőt szükségszerű alternatívaként bemutató formula („Még jöni kell, még jöni fog [...] Vagy jöni fog, ha jöni kell”) hanghordozásában olyan, mintha reformkorias magyar változatban egy bibliai prófétát hallanánk, aki felsőbb akaratot közvetít, ám a *Szózat*ból hiányzik a közvetítő prófétai beszéd alanyának és végső forrásának szokásos mondatbeli jelzése, vagyis a szó szerint idézett vagy függő beszédben parafrázelt üzenetek bibliai bevezető formulája,²³¹ a „legjobbaink” szó pedig nyilvánvalóan földi beszélőre és a magyar nemzet („él nemzet e hazán”) egy tagjára utal, noha a lényegre törő felszólítás („légy híve”) szuverén bizonyossága egy fensőbb hatalom megnyilatkozásaira hasonlít. Ezért tévedés elszakítani egymástól a címbeli „szózat” intő felhívásnak, illetve égi megszólalásnak felfogott értelmét, ahogy egy elemzés javasolta („semmi esetre sem »felhívás, kiáltvány, intelem« a jelentése. Csak az bizonyos, hogy van benne valami az ünnepélyes, égi, költői megszólalás tartalmából”²³²), hiszen e kettő egysége a prófétai beszéd lényegéhez tartozik.

Ennek egyáltalán nem mond ellent Vörösmarty költeményében a jövőre vonatkozó állítás vagylagossága és a benne rejlő feltételesség („ha jöni kell”), sőt e sajátosságok is leginkább éppen egy prófétai beszédmintához illenek. Igaz ugyan, hogy a prófétai szerepnek nem egyedüli, még csak nem is a legfontosabb eleme a jövő feltárása, hanem a próféta mint Isten szája (2Móz 4,10–16; 7,1) egyúttal mindig az isteni üzenet vagy tanítás maradéktalan átadására hivatott (5Móz 18,15–20), tehát elsődleges feladata az isteni akarat közvetítése és értelmezése,²³³ de ha mégis jövődől, akkor még a legégyértelműbb fogalmazásmódját is lehet vagylagosan értelmezni, mert a hagyomány szerint eredendően *kétesélyes*, s éppen ebben rejlik egyik legjellemzőbb sajátossága. Klasszikus példa: hiába üzent meg Jónással az Úr kételyt és ellentmondást nem tűrően, hogy negyven nap múlva elpusztítja Ninivét (Jón 3,4), a niniveiek mégis úgy gondolták, hogy „ki tudja”, ha bűnbánatot tanúsítanak, az Úr talán megkegyelmez nekik (Jón 3,9), és lám, végül nekik lett igazuk (Jón 3,10), nem a próféciónak. Ahogy az ószövetségi próféták buzdítani és irányítani akarnak a jövőmondással, miközben reménykedni lehet Isten meggyőzőhetőségében (Jón 3,9; Joel 2,14; Ámós 5,15; Zak 8,14–15), a *Szózat* is a haza iránti hűsége buzdítandó tárja föl a kétféle jövőt és zárja ki a harmadikat, miközben nyitva hagyja az Isten megkérelhetőségébe vetett reményt, hiszen többek között épp ennek tudatosítására szolgál a kedvezőbb alternatívához fűzött imádkozási kép. „Még jöni kell, még jöni fog / Egy jobb kor, melly után / Buzgó imádság epedez / Száz ezrek’ ajakán.” A költemény egykorú értelmezéseiből sejthető, hogy itt a „jöni kell”, illetve a következő versszakban a „jöni fog, ha jöni kell” a kortársak számára

²³¹ Vö. MILLER, C. 1994, 199–241.

²³² MARTINKÓ 1983, 120.

²³³ Vö. NISSINEN 2008, 17–37.

feltételként még Isten akaratára utalt: bármelyik alternatíva akkor valósul meg, ha és amikor Isten is úgy akarja. Igaz ugyan, hogy a *Szózat* érvelése nem árulja el, *mitől függ*, hogy Isten akaratából a jobb kor jön-e el vagy a grandiózus halál, csak annyit sejtet, hogy a magyarnak *mindenképp* hűnek kell lennie hazájához, de az érvelésbeli hézag itt nem nagyobb, a logikai összefüggés nem kifejtetlenebb, mint ilyen helyzetben a bibliai prófétáké szokott lenni. Jónás még ennyit se mond útmutatásként, amikor csupán az Úr szigorú ítéletét közvetíti, s a niniveiek maguk találják ki, hogy milyen viselkedés mentheti meg őket. Ennyiben a *Szózat* jelentésképzési módja nem titokzatosabb, mint ahogy a próféták beszélni szoktak. Mivel pedig az erkölcsi tanítás a Biblia prófétikus könyveinek három jellegzetes alapeleme közé tartozik (a narratíva és jövődőlés mellett),²³⁴ bizonyosan téves a *Szózat*ot morális intelme miatt világi szöveggé ellentétbe állítani a *Hymnus* imaszerű beszédmintájával.

Feltétlenül igaz, hogy Vörösmarty itt „prófétai felmagasztosultságban vállalva a nép sorsának irányítását, annak képviselőletében veti fel az egész világmindenség előtt a nagy kérdést: mi lesz most már velünk”.²³⁵ Sőt itt nem csak a felmagasztosultság prófétai, hanem a beszédmód ősmintája is, s nem csupán a népet irányító szerep elvállalása miatt; az tehát már elnagyoltan végletes, s ezért némileg félrevezető osztályozás, hogy Kölcsey Istent kérlelő *Hymnus*ával szemben „Vörösmarty ihlete nem vallásos sugalmazású”.²³⁶ Ugyanis a *Szózat* prófétai vagylagossággal intő jóslata közvetve, illetve végső soron, a megnevezésre sem szoruló Istenhez is apellál, mégpedig a hazáért hozott véráldozat megtérülésének vallási (*do ut des*) logikájában bízva, ugyanúgy, ahogyan a közvetlenül megszólított „népek hazája”, azaz a „nagyvilág” mellett kimondatlanul Istennek is szólt a bibliai igehasználattal idéző összegzés, miszerint „Egy ezred évi szenvedés / Kér éltet vagy halált”. Fontos észrevétel, hogy a mítoszt szuverén módon használó Vörösmarty költeményeiben az átvett mitológiai narratíváknak minden átdolgozás ellenére megmarad „saját jelentésképző potenciáljuk”, s így „meghatározzák az értelemadást, amikor a beszélő elbizonytalanodik tapasztalatának értelmé felől”.²³⁷ Ehhez olykor még az egykori narratíva sem szükséges, csak annak logikája: amikor a prófétai beszéd szuverén nemzetiesítésével dolgozó *Szózat*ban felismerjük (akár öntudatlanul) egy jellegzetes bibliai *kal va-homer* logika átsejlt töredékét, az a maga jelentésformáló eljárásaival azonnal körvonalazni kezdi az egyébként többértelmű szöveg jelentését, de olyan harmonikus egységben a költemény egész lírai eszköztárával, hogy végül eltűnik a szöveg egyszerre ősi és új hazafias üzenetében, s már csak kielemezni lehet belőle. Leginkább mégis ez a benne rejlő bibliai logika igazolja, hogy a *Szózat*ot Gyulai nem véletlenül érezte erőt

²³⁴ BARTON 2007, 154–179.

²³⁵ KOROMPAY B. 1958, 436.

²³⁶ *Uo.*, 436.

²³⁷ S. VARGA PÁL, *Ellenséges Istenek Bábele. A romantikus „új mitológia” alakulása Vörösmarty lírájában* = S. VARGA 2014, 158.

és önbizalmat adó hatásának, költői érvelése egészét meg sokkal reménykeltőbbnek, mint egyik-másik sora vagy versszaka alapján azóta értelmezni szokás. Ugyanazt a megnyugtatót hallotta ki belőle önkéntelenül, alighanem címe, ismerős prófétai beszéd-mintája és bibliai logikája alapján, amit Kemény Zsigmond a jézusi verébpéldázat hasonlónak (csak kifejtettebb) *kal va-homer* logikájából: hogy nem kell félni, mert az események minden kedvezőtlen látszat ellenére sem alakulhatnak a gondviselés tudta és szándéka nélkül, s ezért van remény.

Vörösmarty *Szózatát* nem csak így lehet értelmezni, de jó tudnunk, hogy valaha így értelmezték, s hogy nehéz időkben így is lehet.

„A magyarok istenére esküszünk”

A Nemzeti dal történelmi beszédaktusa és a toborzó vers poétikája

„We can only overcome the textualist limitations [...] if we look at how communities use works of literature as elements in the symbolic processes that help to form them.”

(Csak úgy juthatunk túl a textualista korlátokon [...], ha megvizsgáljuk, hogyan használnak a közösségek egy-egy irodalmi művet szimbolikus műveletek részeként, amelyek segítik őket saját maguk megformálásában.)

Balz Engler, 1990¹

„This means that we first have to pay attention to the occasions of reading and their possible effects on results, i.e., the poems. We may then become aware of literature as an activity rather than a body of texts, of a culture of using literary texts with its own rules and rituals.”

(Ez azt jelenti, hogy először az olvasás alkalmait kell megfigyelnünk, és azok lehetséges hatásait az eredményekre, azaz a költeményekre. Így tárul föl az irodalom már nem mint szövegek korpusza, hanem mint tevékenység, mint az irodalmi szövegek használatának kultúrája, saját szabályaival és szer-tartásaival.)

Balz Engler, 1993²

T. S. Eliot valaha a kritikáról írta, hogy közös törekvés, csendes együttműködő munka,³ mivel azonban az irodalomtudományban is egymás eredményeire építünk, hadd kezdjem ott, ahol legutóbb valaki abbahagyta. Nemrég a *Nemzeti dal* szakirodalmának új darabja, mely Szilágyi Márton tollából *A vers napja* címmel előbb folyóiratban (2015), majd kötetben (2016) jelent meg, címéhez híven azzal kezdte gondolatmenetét, hogy 1848. március 15-ét éppen e vers történelmi szerepe avatja a magyar történelem és kultúra ritka pillanatává. „Ez a nap volt az, amelyiken a politikailag is fontos események egy irodalmi szöveg, egy vers köré épülve zajlottak le, vagyis ahol kifejezetten egy erre a napra született költemény közvetlen politikai hatóerővé tudott válni.”⁴ Nos, e problémátlanul símának látszó nyitótételt talán alig karcolja, továbbgondolását azonban izgalmasabbá teszi az érvelésbe homokszemként keveredett téves keletkezéstörténeti

¹ ENGLER 1990, 72.

² ENGLER 1993, 168.

³ T. S. ELIOT, *The Function of Criticism* = ELIOT 1975, 69.

⁴ SZILÁGYI Márton, *A vers napja. Petőfi Sándor: Nemzeti dal* = SZILÁGYI 2016, 225.

adat, akaratlanul példázva a vers és a nap összetapadó kulturális emlékezetének retorikai vonzását, mely szüksége szerint bármit felkap és magával ragad. Ugyanis a *Nemzeti dal* egyik legérdekesebb, bár jelentőségéhez képest mindmáig kevésbé vizsgált sajátossága éppen az, hogy bizony „kifejezetten” *nem* „erre a napra született költemény”; még árulkodóbb, hogy ezt persze a tanulmány szerzője is tudja, sőt pár lappal később idézi bizonyítékát, figyelmeztetve rá magát és olvasóit („érdemes megjegyeznünk”⁵), de úgy látszik, egy óvatlan pillanatban a mítoszteremtő közhiedelem tetszetős sémája mégis feledtetni az ellentmondó dokumentumot.

Amikor március 17-ei naplójegyzetében Petőfi a 15-ei eseményeket sorra véve eljut a költemény délelőtti első elszavalásához, egy zárójeles bekezdésben visszapillant keletkezésére, s megvallja, hogy eredetileg nem 15-ére készítette, hanem egy későbbi rendezvényre, mely végül nem is jött létre. „A nemzeti dalt két nappal előbb, március 13-kán írtam azon lakomára, melyet az ifjuság március 19-kén akart adni, mely azonban az eddigi események következtében szükségtelessé válván, elmarad.” Petőfi-ben élete nagy eseményének elbeszélése közben élénken élt a megírás még csak négy nappal korábbi emléke, s a következő mondatban siet hozzáfűzni, hogy míg ő az egyik asztalnál a *Nemzeti dalt* írta, a másiknál felesége „nemzeti fejkötőt varrt magának”.⁶ Máig friss, eleven stílusú szöveg, de az utóbb felvillantott életképszerű toldalék aligha csupán üde színfolt akar lenni, vagy merőben játékos ráfeledkezés a dal és a fejkötő azonos jelzőjére, hanem egyúttal azt is célozza, hogy még a zárójeles közbevetés részeként segítsen visszatárlni a történelmi jelentőségüként elbeszélte nap kibontakozásához, a nemzeti perspektívához, melyet Petőfi a vers keletkezésének prózai, esetleges, kijózanító adatai kedvéért bizonyára nem szakított volna meg, ha azok ráadásul még igazak sem lennének. Hiszen nemcsak Vajda János nevezte 15-ét Petőfi napjának, hanem az ő szemében is ez lett élete legfőbb díja és dicsősége („Egy ilyen nap vezérsége, / S díjazva van az élet... / Napoleon dicsősége, / Teveled sem cserélek!” *15-dik március*, 1848), s ezt a *Nemzeti dal* ekkori dátuma csak még fényesebbé tehetné volna. Noha a vers 13-ai keletkezésére nincs más bizonyítékunk Petőfi önvallomásán kívül, s bár többen megfigyelték, hogy a köztudat nehezen fogadja el és nemigen tud vele mit kezdeni,⁷ hitelességét semmi okunk kétségbe vonni.

Márpedig a megírás téves 15-ei, illetve bizonyítható 13-ai dátuma közt az egykori hírközlés miatt áthidalhatatlan szakadék húzódott. Oda kell figyelni a történészre, aki egyrészt a forradalmi napról írt kismonográfiájában azt állítja, Petőfi aznap délelőtt már tudta, „hogy voltaképp milyen szerep vár rá a mai napon”,⁸ másrészt a vers kelet-

⁵ Uo., 227–228.

⁶ PETŐFI Sándor, *Lapok Petőfi Sándor naplójából* = PETŐFI 1956, 81.

⁷ BORBÉLY 2014, 378; vö. GEROLD 2014, 386.

⁸ SPIRA 1984, 9.

kezésének 13-ai dátumát azért tartja fontosnak, mert a bécsi forradalom győzelmének híre csak 14-én este érte el Pestet, tehát amikor 13-án Petőfi leírja, hogy „Ide veled, régi kardunk!”, *még nem tud* a Bécsben történekről, „szavait már csak ezért sem szánhatja egy magyar forradalom közeli kirobbantására irányuló felhívásnak,” vagyis csak egy egészen más politikai konstellációhoz képest érthette költeménye buzdító sorait: „versével ekkor még pusztán annak a Rákos mezejére 19-re egybehívott népgyűlésnek a sikeréhez szeretne hozzájárulni, amelynek a rendeltetése nem több, mint hogy áldását adja az általa és néhány radikális társa által két napja megfogalmazott tizenkét pontra, márpedig ők pillanatnyilag ezt a tizenkét pontot is csupán a Pozsonyban ülésző rendi országgyűlés elé akarják terjesztetni – még hozzá egyszerű petíció gyanánt”.⁹ Ezzel szemben a bécsi hírek nyomán „már Petőfi is ráébred, hogy nem elegendő merőben az országgyűlés liberálisaira [...] hagyatkozni, [...] hogy tehát a kezdeményezést a történetek után néki és az ő körének kell kezébe vennie”.¹⁰ Az persze egyáltalán nem példátlan, hogy egy verset már az első pillanatban másként értettek olvasói, mint ahogyan szerzője megírás közben szánhatta, s az irodalomelmélet nemhiába figyelmeztet (régóta és többnyire hiába) arra, hogy tényleg arra, ha a szerzői szándékot okvetlenül értelmezési normának tekintjük a kortársak vagy akár a magunk számára. Ugyanakkor ha egy vers a kulturális emlékezetben ennyire összeforrt március 15-ével, akkor éppen azért fontos számításba vennünk, hogy 13-ai megírásakor a költő mit tudhatott *és mit nem* az európai eseményekről, mert ehhez képest derülhet ki igazán, hogy a vers szövege hogyan tölthette be mégis 15-ei szerepét.

Kevés, sőt káros ilyenkor magyarázatul a költő zseniális előérzetére, csalahatlan, ösztönös sejtelmére hivatkozni. Igaz, Petőfi maga is prófétai ihletnek vagy állati ösztönnek nevezi azt, ami által már évek óta „világosan” látta, hogy „Európa naponként közeledik egy nagyszerű, erőszakos megrázkodáshoz”.¹¹ Ekkori műveiből, leveleiből és naplójegyzeteiből lényegében akár igazolható volna a kortársi tudósítások diadalmas elbeszélői formulája, miszerint március 15-én „Petőfi előlép, és a már előre sejtett magyar forradalomra készített koszorúzott Nemzeti dalát szavalá el.”¹² Ilyen nagyvonalú retorika azonban csak elfődné a termékeny problémát, hogy egy 13-án, még csupán az események állásáról akkor tudható hírek birtokában írott költemény *poétikailag* minek köszönheti, hogy ennyire meg tudott felelni 15-e (részben általa is alakított) eseményeinek. Ha tehát ez a vers csakugyan „aligha érthető meg keletkezésének és felhasználásának körülményei nélkül” és „elemi módon rászorul egy ilyen kontextualista szöveg-elemzésre”, mert „jelentését csak így tudjuk teljesen megjeleníteni, azzal a funkcióval

⁹ SPIRA 1983, 99.

¹⁰ Uo., 99–100.

¹¹ PETŐFI 1956, 79.

¹² NYÁRI 1989, 203.

együtt, amire szánták, s amit sikeresen be is töltött”, és ha csakugyan „alkalomra született, s ennek kontextusa nélkül nem is igen magyarázható”,¹³ akkor szembe kell néznünk egy sor olyan kérdéssel és feltevéssel, amilyeneket már csak éppen a szóban forgó keletkezéstörténeti adat számításba vétele sugallhat. Vajon a későbbi nap másféle eseményére írt alkalmi költeményt szerzője milyen funkcióra szánhatta, az elképzelt funkció hogyan alakította a készülő szöveget, amely viszont a megváltozott körülmények és új alkalom *ellenére* hogyan illeszkedhetett ennyire hézagmentesen március 15-e eseményeihez, végül tehát a vers poétikailag miért (mi által) válhatott annyira a nagy nap hajtőerejévé, *mintha* csakugyan arra született volna?

MI HIÁNYZIK A NEMZETI DAL VIZSGÁLATAIBÓL?
A VERS ÉRINTKEZÉSE A VERBUVÁLÓ FÖLESKÉTÉSSEL
ÉS A RÁKÓCZI-INDULÓ VERBUNKOS ZENÉJÉVEL

Bármennyire alkalmas kiinduló pontként, hogy a *Nemzeti dal*ban „jelenet-sejtelem lappang, mely szerint a költő cselekvésre izgató beszédet tart egy tömegnek, mely a nemzetet képviseli”,¹⁴ a beszédhelyzet és műfajminta konkrétbb azonosításához tovább kell kérdeznünk: milyen jelenet sejtelve lappang itt, s a beszélő, aki nem közvetlenül maga a költő, milyen cselekvésre izgat? Erre a kérdésre még senki nem adott választ, illetve a legutóbbi elemzés megállapította, hogy a cél meghatározatlan marad, a vers szövege „kétségtől agitatív funkciókat foglal magában, bár az azért feltűnő, hogy nem beszél arról, mire is kellene mozgósítania”, ugyanis Petőfi nem tudhatta, hogyan alakulnak a nap eseményei, ezért a hatás retorikai eszközeként csak azonosulást segítő „etikai ellentétpárokat” alkalmazhatott, főként a szabadság és rabság közti választást kiemelve.¹⁵ Ezen a ponton az újabb szakirodalom, reménytelennek ítélve a kérdést, helyette inkább a vers egykori elementáris hatásának politikai és eszmetörténeti kulcsát keresi, vagyis azt kutatja, hogy „a liberális nemzetfogalom keretében” csakugyan egy minden magyar számára elfogadható minimumot kínált („az ősök dicsőségét, a jelen cselekvési lehetőségét, ezáltal szinte a nemzeti pantheonba bekerülés esélyét”¹⁶), vagy mégsem,¹⁷ illetve hogy az utóbbi esetben milyen társadalmi osztályok nevében beszélnek a többes szám első személyű versmondatok.¹⁸ Ez is termékeny probléma, nemhiába

¹³ SZILÁGYI Márton, *A vers napja. Petőfi Sándor: Nemzeti dal* = SZILÁGYI 2016, 225, 237.

¹⁴ HORVÁTH 1922, 455.

¹⁵ SZILÁGYI Márton, *A vers napja. Petőfi Sándor: Nemzeti dal* = SZILÁGYI 2016, 237.

¹⁶ KERÉNYI 2008, 361.

¹⁷ BORBÉLY 2014, 378–379.

¹⁸ MILBACHER Róbert, *Dózsa György unokája. A Nemzeti dal közszépszemléletéről* = MILBACHER 2015, 72–93; vö. SZILÁGYI Márton, *A vers napja. Petőfi Sándor: Nemzeti dal* = SZILÁGYI 2016, 237–243.

vetette föl korábban már a költő Vas István is, hogy a vers motívumai (még „a magyarok istenére” is) közös platformot képeznek a hallgatóság sokban különböző tagjai számára.¹⁹ Ha azonban nem akarunk lemondani az eredeti kérdésről, vagyis a versbeli beszédhelyzet céljának konkrétbb azonosításáról és vele a műfaji minta körvonalazódásáról, akkor célszerűbb a szorososan ezzel összefüggő mozzanatok tisztázásától várni a nyomravezető választ. Milyen szerepben beszél itt a költő, illetve ki beszél többes szám első személyben? Mire ösztökél miféle tömeget? A párbeszéd forma és főbb motívumai, köztük az eskü, honnan ismerősek és leginkább melyik egykorú eseménytípusra emlékeztetnek? Végző soron tehát mi bontakozik ki megnevezetlenül, de jellegzetesen körvonalazódva, az egészből?

Ha e kérdések egyesített fényében versszakról versszakra megnézzük a *Nemzeti dal* szövegét, akkor nem csupán *sejtet* egy jelenetet, hanem verses szöveggönyvhöz, illetve (anakronisztikusan) forгатókönyvhöz, vagy egyházi liturgikus szertartásrendhez hasonlóan lépésről lépésre *kijelöli*, hogy azt majd ennek alapján prózában vagy akár megzenésítve meg lehessen valósítani. Könnyű ráismerni, hiszen ha egyszer már túljutottunk azon a tévedésen, hogy e versben „semmi nyoma a meggyőzés és rábeszélés szokott formáinak”,²⁰ akkor nemcsak általában a döntéshozatal előkészítésének (deliberatio) klasszikus retorikai feladatát, két vagy több választási lehetőség közül az egyiknek érvelő ajánlását vehetjük észre benne. Közelebről vizsgálva a meggyőzés itt alkalmazott formáit, összeáll belőlük, hogy együtt végző soron mire akarják rábeszélni a megszólított hallgatóságot, közös beszédhelyzetük honnan származik, és az érvelés egésze milyen műfajmintát követ. Miután ugyanis a „Talpra magyar, hí a haza” *mozgósított*, ennek indoklásul előbb a „Kárhóztok ősapáink, [...] Szolgaföldben nem nyughatnak” az őshöz illő szabadság visszaszerzésének köteletségére *figyelmeztet*, majd a „Sehonnai bitang ember, / Ki most, ha kell, halni nem mer” a férfi becsületre *apellál*, ezután a „Fényesebb a láncnál kard, / Jobban ékesíti a kart” a rabléthez képest a vitézi élet szép külsőségeivel *kecsegtet*, „A magyar név megint szép lesz, / Méltó régi nagy híréhez; / Mit rákentek a századok / Lemossuk a gyalázatot!” a besározott nemzeti hírnév megtisztítására *bíztat*, végül az „Unokáink leborulnak, / És áldó imádság mellett / Mondják el szent neveinket” a halál utánra nemzedékeken át hálás emlékezetet *ígér*. Tehát *mozgósít*, *figyelmeztet*, *apellál*, *kecsegtet*, *bíztat*, *ígér*, eközben pedig kimondva-kimondatlanul egyre félreérthetlenebbé válik, hogy mindez együtt egy *toborzó* versbe vagy énekbe (és akár táncba) illik, aminek keretében a refrén ismétlődő esküje a zászló alá frissen beállt honvédek fogalmát idézi.

Ahogy a német *Werbung* szó, melyből a magyar *verbunkos* származik, maga is toborzást, édesgetést, megszerzést jelent, a *Nemzeti dal* egymás utáni versszakjaiban mindig

¹⁹ Vas István, *Megannyi adu. A Nemzeti dal-ról* = Vas 1974, 993.

²⁰ HORVÁTH 1922, 455.

új indoklással és más beszédformával kibontakozó érvelés leginkább *verbuvál*, azaz kedvcsináló találékonysággal csatlakozásra hív egy harcba induló sereghez, a refrénben ismétlődő eskü pedig rendre megpecsételi a rábeszélés legújabb érvére adott igenlő választ. Innen nézve tehát a vers egésze mint váltogatott szerepű megszólalások sora leginkább egy olyan *toborzási és fölesketési jelenetre* vall, melyben a *verbuválás* sikerrel jár. Eszerint a vers műfajának és poétikájának legközelebbi rokona a 19. századi magyar zenében (Erkeltől és Lisztől a határon túl Haydnig és Brahmsig) és táncban jellegzetes hatású *verbunkos*, amely tökéletes benső összhangban állt a vers 1848 tavaszán kapott és azóta metaforizálódva élő történelmi szerepével. Innen nézve a *Nemzeti dal* tehát nemzeti toborzásra szánt verbunkos dal, egyelőre csak szövegben, de máris számítva megzenésítésére vagy legalábbis a toborzásokor szokásos zenei kiegészítésre. Mindez annyit már biztosan megalapoz, hogy a *Nemzeti dal* szövege utaljon, vagyis rájátsszon, a *verbuválás* alaphelyzetére és egy annak megfelelő műfajra, noha arról azért nincs szó, hogy minden ízében csakis *verbuváló* versként, azaz *verbunkos* költeményként lehetne értelmezni. Mindenesetre az ilyen értelmezés mellett szól, hogy egyrészt szorosan kötődik a reformkori magyar költészet egyik legfőbb sajátosságaként emlékezetes buzdító megszólaláshoz; másrészt kijelöli a vers elsődleges rábeszélési célzatát, és ezzel segít megtalálni politikai eszmevilágának és érvelésmódjának helyi értékét; harmadrészt pedig a versnek sokkal több sajátos elemét tudja használni, mint a műfajára vonatkozó korábbi elképzelések.

Mivel a *verbuválás* mindig a sereghez csatlakozásra és így közvetve haditettre buzdít, ezzel szerencsésen egybevág, hogy ha egyetlen (retorikai és poétikai) beszédmóddal kellene jellemeznünk a korabeli magyar költészetet, akkor az épp az *exhortatio*, vagyis *buzdítás* nyelvezete lenne, mely a *movere* (mozgósítani, tettere készíteni) célját szolgálja. Ezért volt telitalálat, hogy már 1848 márciusában egyes kortársak, ha nem is kifejezetten műfaji meghatározásként, Petőfi művére elsősorban mint buzdító versre hivatkoztak. Egy március 16-ai tudósítás arról szól, hogy előző nap hogyan került röplapokra „Petőfi Sándor buzdító versezete a nemzethez”;²¹ egy március 18-án megjelent cikk arra emlékezik, hogy 15-ének egyik fontos mozzanataként „Petőfi Sándor buzdító nemzeti dalának censura nélküli kinyomatása határozottat el”;²² egy március 31-én megjelent röpirat élénken ecseteli e „buzdító dal” 15-ei elszavalásainak hatását.²³ Igaz, ez a megfeleltetés sem tökéletes, hiszen buzdítani nemcsak azokat lehet, akik (mint a *verbuválás*nál) még nem csatlakoztak, hanem azokat is, akik már megtették, de a buzdítás mint a vers beszédaktusainak (még az eskünek is) fő célja mindenképp jótékonyan tudatosíthatja, hogy a versből gyakran kielemezett politikai eszmevilágot nem mint egy világgép pár-

²¹ Jelenkor (1848/33.) márc. 16., 133. = Kiss 1987, 184.

²² Hazánk I. (1848/188.) márc. 18., 750–751. = Endrődi 1911, 390.

²³ [Ri.], *Magyarország újjászületése*, Geibel, Budapest, [é. n.], 9, 11, 17. = Kiss 1987, 209–210.

tatlan kifejtését kell mérlegre tennünk, hanem mint lélektani hatásra törekvő érvelést, amelynek céljához mért hatékonysága fontos, nem pedig a politikai eszmerendszerként felfogott és minden részletében számonkérhetőnek feltételezett jelentése, így értéke nem a pontos társadalmi megfeleltethetőségen áll vagy bukik.

Tévútra visz tehát annak erőltetett hangsúlyozása, hogy Petőfi mint nem nemes származású szülők gyermeke eleve csak egy kétes hitelű gesztus árán tudhatott a fényes régi kardhoz és a dicsőség visszavívásának ekkor már elavult és tőle eleve idegen ideológiájához visszanyúlni, s hogy ezért a *Nemzeti dal*ból legföljebb egy „tragikus félreértés”, nevezetesen a Petőfi-kultusz átértelmező olvasata állíthatta, hogy a szabadságharcra bármiféle közvetlen hatással lehetett.²⁴ Ez még akkor is túlfeszített érvelés, ha a vers bizonyos elemei csakugyan felfoghatók egy régi dicső állapot visszasóvárgásaként („Kárhozottak ősapáink, / Kik szabadon éltek, haltak”; „Ide veled, régi kardunk”; „A magyar név megint szép lesz, / Méltó régi, nagy híréhez”), sőt hozzáteszem, hogy ezek tőszomszédságában a refrénbeli magyarok istenére esküvés is értelmezhető ezekhez illő, sőt ezeken túlmenő hűségnyilatkozatként a kereszténység felvétele előtti hőskor azóta elveszített értékei mellett. Ha a *verbuválási* beszédhelyzetet elfogadva belátjuk, hogy az „Ide veled, régi kardunk” itt nem valami komolyan veendő rendi eszmeiségre, hanem mindössze arra a rábeszélő esztétikai érvre támaszkodik, hogy „Fényesebb a láncnál kard, / Jobban ékesíti a kart”, akkor nem kell Petőfit szülei elárulásával meggyanúsítanunk, s persze azon sem kell meglepődnünk, hogy amikor március 21-én a sajtó hírt adott Petőfi nemzetőr főhadnaggyá válásáról, Barabás Miklós rajzán ennek megfelelő szimbólumokat visel: karján nemzeti színű karszalagot, mellén korona nélküli címert, s oldalán míves hüvelyű kardot, melyre baljával önérzetesen támaszkodik.²⁵ Ugyanezért nincs keresztényellenes éle itt a magyarok istenére esküvésnek: egy toborzásnál hivatott lelkesíteni, nem teológiai kérdésben állást foglalni. Petőfi versének jelentését csak gondolatainak helyi értékéhez képest ítélni lehet meg, helyi értékére pedig a benne megszólaló hang beszédhelyzetéből és a mögötte rejlő műfajból tudunk következtetni, mely segít eldönteni, hogy mit mennyire és milyen értelemben szabad komolyan venni. Önmagában is találó észrevétel, hogy a „Rabok legyünk vagy szabadok” alternatívát, azaz a versnek „nemegyszer demagógia vádjával illetett nagy alternatív kérdésfelvetését” úgy kell felfognunk, hogy „nem a politikai vagy ideológiai tartalma lesz érdekes [...], hanem választási felhívása”,²⁶ de hozzátehetjük, hogy még inkább így van ez, ha e felkínált ellentétpárt a *verbuválási* helyzetből magyarazzuk, melynek mozgósító érvelésre van szüksége, ehhez akár szónoki (azaz sugallt válaszü) kérdésektől sem riadhat vissza, elvégre a haza érdekében *hazabeszél*.

²⁴ BORBÉLY 2014, 367–384.

²⁵ A rajzot lásd PIM Művészeti Társ; vö. KERÉNYI 2008, 368.

²⁶ MARGÓCSY 1999, 184.

Ehhez a toborzó-főleskető vershez a műfaj meghatározásának régebbi kísérletei közül azok jutottak legközelebb, amelyek indulónak vagy riadónak tekintették. Mégsem vinne elég közel a vers sajátosságaihoz, ha minden megszorítás nélkül *indulónak* próbálnánk felfogni, ahogy újabban egy irodalomtörténet besorolta.²⁷ Bár lennének előnyei: az indulás képzete illik a „Talpra” szóhoz; az indulók zenéje dinamikus és lelkesítő hangvételű, mint Petőfi verse, s részben ez is magyarázhatná, hogy miért illett hozzá az elszavalásakor nemegyszer ugyanazon rendezvény keretében eljátszott Rákóczi-induló. Végül mégis túl általános maradna, hiszen korántsem minden induló szövegével (ha van) lehet esküdni vagy esketni. Másfelől akkor sem járnánk jobban, ha a vers beszédhelyzetét a *riadó* analógiájára képzelnénk el és műfaját ebből próbálnánk levezetni. Igaz ugyan, hogy Petőfi versét a korabeli „magyarországi nemzetiségek mint verstípust, egyfajta riadót tekintették és megírták a maguk nemzeti változatát”,²⁸ de a hivatkozott példák, Ján Botto szlovák és Andrei Mureșanu román költeményei valóban legfőljebb „egyfajta” riadónak, tehát csak ahhoz hasonlónak tekinthetők, sőt szorosabb értelemben Petőfi költeménye sem az, hiszen a riadó mindig a seregbe már beállt katonáknak szól, így nem tudja magába foglalni a hívás és főlesketés toborzó műveleteit, s mint katonai parancs nem szorul többé rábeszélésre. Mureșanu versének címe *Deșteaptă-te, Române* (Ébredj, román), az álomból való felriasztás metaforája révén valóban közel van a riadóztatáshoz, de Botto költeménye, mely a *Pochod* (Induló) címet kapta, „Hôr’ sa Slovák, čuj otčinu” (Fel szlovák, hallgasd a hont) nyitósorával majd szövege egészével is a verbuválási funkciót vonatkoztatja a maga nemzetiségére. Ugyanakkor e téma egyébként is beletartozik Botto költészetébe, egyes versei a hadbaállás érzelmvilágát fejtetik, sőt *Piesne vojenské* (Katonadalok) címen közölt ciklusában „éppúgy a XVIII–XIX. század fordulójának verbunkos hagyománya érvényesül, mint Král’ nem egy versében vagy akár az egykorú magyar irodalom oly sok remekében”.²⁹ Lényeglátó észrevétel, hogy a *Pochod* azért lehetett a *Nemzeti dal* szlovák változata, mert „Petőfi verse annyira *hazai*, magyarországi, hogy igencsak alkalmas volt szlovák csatlakoztató toborzónak”.³⁰ Mint egykorú források sejtetik, Petőfi versének csakugyan része lehetett abban, hogy más hazai nemzetiségek jelentős számban álljanak a magyar forradalom ügye mellé és jelentkezzenek nemzetörnek.

Minden más eddigi vagy új műfajmeghatározó kísérlet ennél sokkal nyilvánvalóbb különbségekkel járna: nem tudna mit kezdeni a *Nemzeti dal* jellegzetes mozzanataival, sőt ellentmondana nekik. Ha *ódának* tekintenénk, mint már javasolták,³¹ e műfaj buzdító és dicsőítő funkciója még jól illene hozzá, sőt hozzátehetnénk, hogy a 19. század első

²⁷ GINTLI–SCHEIN 2003, 563; vö. GEROLD 2014, 397.

²⁸ KERÉNYI 2008, 365.

²⁹ SZIKLAY 1962, 370.

³⁰ KÄFER 2000.

³¹ IMRE L. 1962, 406–408.

felének magyar költészetében előfordult egy változata, amely az összegyűlt vagy éppen összesereglett hazafiakhoz szól, de Petőfi versében a váltogatott szereposztású (vagy szerepcserélő) megszólalások sora már nem ódai, nyelvi kifejezőmódjuk pedig népibb, egyszerűbb, közvetlenebb a korabeli magyar óda stilizált emelkedettségénél. Címéből kiindulva persze lehetne *dálnak* tekinteni, annak mintájára, „ahogy a *Marseillaise* »marseillei dal« – induló, tehát együttesen énekelt kardal – a »dal«-nak nem a »lied«, hanem »Chant« értelmében, az együttes éneklés, felvonulás annyira XIX. századi, szinte operaszínpadra kívánczó formájában”, melyben a „szószóló” többes szám első személyben „egy politikailag csak most formálódó, nemzetté csak válni készülő nép nevében szól”,³² ehhez azonban nem volna szükség versszakainak párbeszéd szerkezetére, váltogatott nézőpontjára és a refrének esküformulájára. Ha meg egy gimnáziumi tankönyv érdekes indítványára a *kiáltványversek* közé sorolnánk, és pedig arra alapozva, hogy „e műfaj valamely csoport, irányzat, művészeti, közéleti, politikai álláspontját fogalmazza meg, többnyire mozgósító céllal”,³³ ez több vonatkozásban illenék a műre, de túl általános volna ahhoz, hogysem igényelné a felszólításra válaszoló eskü beszédaktusát s a párbeszéd dramaturgiát. Éppen e dramaturgiára gondolva tekinthetnénk *drámai monológ*-nak is, amit arra hivatkozva javasoltak, hogy a színpadról elmondott monológ jellemzője a kettősség és személycsere, azaz egyrészt a hangosan gondolkodó magánbeszéd, másrészt a „virtuális párbeszéd”, amit a megszólaló önmagával és hallgatóival folytat, hiszen itt az „idő sürgető szavára megszólaló költő a lelkiismeretére hallgatva válaszol s esküszik”, de a részben még önmegszólításként értelmezhető „Talpra magyar” után a folytatást és az esküt már többes szám első személyben, nemzete képviselőjében mondja.³⁴ Azonban bármennyire jó irányba tapogatózik ez a műfajértelmezés, mely az így értett drámai monológ melletti érvként a vers színpadiasságára is hivatkozik,³⁵ végül mégis szűkösnak és némileg ellentmondásosnak bizonyul, mert éppen a drámai monológ lényegéből adódóan nem érhetjük be azzal, hogy maga a költő beszél, hanem tovább kell kérdeznünk: milyen szerepben teszi ezt? Így pedig oda jutunk, hogy leginkább a verbuváló katonatiszt és az előeskető tábori pap (és a vele esküdő újoncok) váltogatott szerepét osztja magára, s buzdító megszólalásaik közben csak mögülik sejlik fel, testreszabottabb, de szintén választott szerepként, a nemzeti költő váteszi alakja, akinek tisztéből adódik, hogy felsőbb sugallat szerint vezérelje nemzetét. Ugyanakkor a vers műfaját mégsem lehet *imaversnek* tekinteni, ahogy már szintén ajánlották.³⁶ Noha a nemzet ügyéről Petőfi korában transzcendens vonatkozású nyelven beszéltek, ahogy ez a vers is teszi, s noha március 18-án Királyi Pál nemzetőr Egressy Gábor 15-ei szavalatának

³² SZABOLCSI 1975, 469.

³³ VERES 1984, 318–319.

³⁴ GEROLD 2014, 392–393.

³⁵ Uo. 392; SZÖRÉNYI 2009, 409.

³⁶ SZÖRÉNYI 2009, 412.

fogadtatására emlékezve valóban hozzátette, hogy a refrén esküje „mint polgári miatyánk imádkoztatik”,³⁷ ami jellemző lehet az egykori képzettársításokra, a vers mindazonáltal a „magyar”-hoz szól, nem Istenhez, mint Kölcsey *Hymnusa*, amelyet több joggal szoktak a nemzet imájának nevezni, hiszen a „Szánd meg, Isten, a magyart” valóban közbenjár Istennél a nemzet ügyében.

Verbuválási alaphelyzetéből érthető, miért illett olyan tökéletesen a *Nemzeti dal* március 15-e eseménysorába, majd a következő napok-hetek eseményei közé szerte az országban, s föltehetőleg miért tudta volna csaknem ilyen jól megtalálni helyét a 19-ére (a Rákos mezejére) tervezett reform-lakomán. Mert éppen ahhoz a jelenethez kínált eljátszandó forgatókönyvet, amelyre a legnagyobb szükség volt: a verbuváláshoz, mégpedig a szó mindkét értelmében, vagyis fegyveresek toborzására (legyenek azok honvédek vagy nemzetőrök), illetve hasonló meggyőződésű társak gyűjtésére egyaránt. Petőfi történelmi érzékére vall, hogy költészetében már az előző év októberében hangoztatja: ügyük érdekében szükség lesz a hadra foghatók lélekszámának növelésére; sőt, versei háttérben valamennyire már megjelenik a toborzási helyzet, persze szokásos határainak kitágításával, mint majd a *Nemzeti dal*-ban. Ahogy *Kazinczy Gáborhoz* címzett versében írja, a keresztes háborúknál szentebb harc vár rájuk, a bilincsbe vert nép kezéről és lábáról leverni a láncot, s ha egyelőre kevesen vannak is hozzá, a harc végső kimenetele nem kétséges. „Mienk, mienk lesz majd a győzelem, / [...] Mert a jó ügynek végre győzni kell. / Az ellenségé még a hatalom, / Kicsiny, kicsiny még a mi seregünk, de / Akik vagyunk, mind elszánt férfiak, / S ha ott a többség, itten az erő, / [...] Mert az igazság a mi fegyverünk.” Még kicsiny (tehát majd gyarapodó) seregükbe azonban nem olyanokat vár, akik pénzért harcolnak: „Nem fáradunk mi jutalom-reménnyel, / Mint a hazugság aljas zsoldosi, / De önzés nélkül, isten-ihletésből, / Mint hajdanában az apostolok!” Ha ilyen versek közt értelmezzük, akkor a kézfogással az 1848. március 11-e előtt írt *Dicsőséges nagyurak...* sem pusztán az elveket összhangba hozó megegyezést vagy az eddigi viszály utáni megbékélést jelképezi, hanem a seregbe állást tenyérbe csapással megpecsételő toborzási aktusra utal, amikor a csatlakozást feltételekhez kötve felajánlja a nép addigi sanyargatóinak: „Felejtjük az ezer éves / Kínokat, / Ha az úr most testvérének / Befogad; / Ha elveti kevélységét, / Címerit, / S teljes egyenlőségünk el- / Ismeri. // Nemes urak, ha akartok / Jőjtek, / Itt a kezünk, nyujtsátok ki / Kezetek. / Legyünk szemei mindnyájan / Egy láncnak, / Szüksége van mindnyájunkr’ a / Hazának.”³⁸ Az utóbbi sor, főként a korábbi „Jőjtek” után, már a „Talpra magyar, hí a haza” mozgósító üzenetének előzménye, hiszen a mindkettőben hangsúlyos szerepű *hívás* kimondva vagy kimondatlanul minden verbuválás jellemző alapmozzanata, melyet a rábeszélés változatos érvei, toposzai és költői eszközei már csak nyomatékosítanak. Toborzó hang-

³⁷ Hazánk I. (1848/188.) márc. 18., 750–751. = ENDRÓDI 1911, 390.

³⁸ PETŐFI 1951, II., 277–278; PETŐFI 1951, III., 36–37.

jaival a *Nemzeti dal* március 15-én és a rá következő napokban ezt a már hónapok óta vágyott és remélt sereget kezdte gyarapítani, s a tömeg viszhangozta refrén minden elszavaláskor mint verbuválási fölesküvés jelezte, hogy egyre többen álltak az ügy mellé. Amit Petőfi monográfusa a tömegbázist helyettesítő „hólabdaeffektus”-nak nevezett,³⁹ az ezen a napon végül elérte az akkori viszonyok közt hatalmas számnak tekinthető 20.000 ember megmozgatását,⁴⁰ s bár ez nem csupán a vers hatásának köszönhető, hanem a 12 pontnak, más buzdító szónoklatoknak, sőt csakhamar más, hivatalosabb (például nemzetőrségi) toborzások érzelmi hatásának is, leginkább mégis a versből kihallott verbuváló hívás és fölesküvés mozgósított. Maga Petőfi minden idegszálával erre figyelt, a gyarapítás elveit és eredményét annyira szíven viselte, hogy lávaként tör ki belőle a felháborodás, amikor veszélyeztetve látja a nemzetőri toborzás nyitottságát és a szabadság, egyenlőség, testvériség elvét. „Német polgárok, bevádolnak benneteket a nemzet és az utókor előtt [...]. Ők nyilatkoztak először, hogy a nemzetőrségbe magok közé zsidót nem vesznek, és így ők dobtak először sarat március 15-kének szüz tiszta zászlajára!”⁴¹ *Bevádolnak benneteket*: Petőfi ezt 1848. március 20-án írja, ötven évvel azelőtt, hogy Zola a *LAurore* címoldalán majd éppen *J'accuse* ('Vádolom') címmel közli nyílt levelét a francia elnökhöz, 1898. január 13-án, hasonló előítéletekkel szemben harcolva a Dreyfus-ügyben.

Számos nyoma maradt, de nem gondolkoztunk rajta jelentőségéhez mérten, hogy 1848 tavaszán a verbuválás alkalmánál a *Nemzeti dal* elszavalásával együtt különösen nagy szerepet kapott a verbunkos zene jellegzetes mintapéldája: a Rákóczi-induló. Eredetileg egy összetartozó dallamcsaládból sarjadt mind a 18. század második felétől lejegyzett Rákóczi-nóta, mind a 19. század elején (1820 előtt) Nikolaus Scholl katonakarmester által szerkesztett Rákóczi-induló, s mindkettő számos feldolgozásban vált népszerűvé, de különösen az induló lett a szabadságharcos érzület zenei jelképe.⁴² Ezáltal ez tökéletesen illeszkedett a *Nemzeti dal* „Rabok legyünk vagy szabadok?” kérdéséhez és „Esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk” válaszához, főleg ha mindkettőt a vers harcba hívó, toborzó-fölesküvés beszédhelyzete részeként értelmezzük. Magyarországi jelentőségét a Rákóczi-induló nem csupán annak köszönhette, hogy változatai (egyes vándordallamainak török, rutén és román előéletét most nem számítva) a kuruc tábori zene és verbunkos zenei hagyomány közös leszármazottjaként ekkor már előadói sikerek egész sorára nézhetek vissza. Bihari János már a század elején sokat játszott, 1823-tól Liszt is, aki azután bedolgozta egyik *Magyar rapszódia*-jába, illetve 1840. január 4-én megdicsőítette a Nemzeti Színházban adott koncertjén,⁴³ Erkel még abban

³⁹ KERÉNYI 2008, 362.

⁴⁰ PETŐFI 1956, 83. Vö. SPIRA 1983, 101.

⁴¹ PETŐFI 1956, 83.

⁴² BÓNIS Ferenc, *Verbunkos-problémák Mozarttól Kodályig* = BÓNIS 2015, 64.

⁴³ Vö. BÓNIS Ferenc, *Rákóczi-nóta, Rákóczi-induló* = BÓNIS 2015, 32–41; DÖMÖTÖR–KOVÁCS 1980, 7–79.

a hónapban nyomtatásban megjelentette a maga változatát, Berlioz pedig alig pár évvel a magyar szabadságharc előtt, 1846 februárjában pest-budai fellépése alkalmából komponálta a sajátját, mely „telibetalálta a 48 felé tartó hallgatóságot”⁴⁴, s még mielőtt Berlioz később bedolgozta volna *Faust elkárhozása* című drámai legendájába, nagy hatást gyakorolt a magyar zenére, főként szimfonikus csatajelenetek és hősiesség vagy tragikus történelmi pillanatok felidézésének ihlető példájaként. Szorosan ide tartozik Erkel *Hunyadi Lászlójának* utólag készült nyitánya, mely az opera részeként 1845. október 2-án hangzott el először, hiszen lassú bevezetőjét a Rákóczi-nóta, gyors főtémáját az induló ihlette; fontos észrevétel, hogy ezáltal „a Rákóczi-motivika túlelmeledik a közvetlen korfestés kényszerűségén; nem éri be a Rákóczi-kor – a XVIII. század – hangulati ábrázolásával, hanem, innentől kezdve, a magyar szabadságeszme általános zenei jelképévé válik”.⁴⁵

Bármennyire igaz, hogy az általános jelképpé vált Rákóczi-indulóval jelent meg „a történelmi látomás mint műforma a magyar hangszeres zene történetében” és hogy akár idézetként is „bármelyik motívuma alkalmas volt gyász és diadal hangulatainak megjelenítésére”,⁴⁶ azért hallgatói számára 1848-ban nem kevésbé fontosak maradtak a szorosabban Rákóczi nevéhez kötődő tartalmi, hiszen a korabeli magyar irodalom Rákóczi-témájú művektől visszhangzik, s ezek a szabadságvágyó fejedelem kísértő szellemében találnak buzdító elődre. Petőfi már 1847-ben két verset szentelt neki (*A majtényi síkon, Szent sír*). Az Életképek 1848 tavaszán (május 14-én) közölte Petőfi Rákóczi című (április 21-én íródott) versét, majd az év nyarán Arany két idevágó költeményét, július 16-án a *Rodostói temetőt*, augusztus 20-án a *Rákóczinét*. Ugyancsak 1848-ban keletkezett Szigligeti *II. Rákóczi Ferenc fogsága* című színműve, melyet először november 4-én mutatott be a Nemzeti Színház. Jósika Miklós 1847-ben kezdett dolgozni *II. Rákóczi Ferenc* című regényén, melyet 1848-ban folytatott, bár csak 1852-ben sikerült befejeznie. Mindezek alapján jogosan feltételezték, hogy 1848-ban egy összetett jelentésű Rákóczi-kultusz hatásával kell számolnunk a magyar irodalomban,⁴⁷ de tegyük hozzá, hogy ehhez az 1830-as évektől felerősödő zenei szólamként járult a Rákóczi-nóta és a Rákóczi-induló egyszerre történelmi és általános jelképet hordozó dallamvilága. Amikor az 1836. április 14-én Pestre érkező Wesselényi Miklósnak az ifjúság fáklászenét adott, az ünnepelés ezzel végződött.⁴⁸ Sokatmondó adat, hogy 1836. nov. 25-én egy színházi előadáson a fiatalok minden felvonás után hevesen követelték „Rakotzy Notáját”, s ebben Széchenyi már az idők jelét látta.⁴⁹ Ez a jel ezentúl többször feltűnt; különösen az

⁴⁴ BÓNIS Ferenc, *Verbunkos-problémák Mozarttól Kodályig* = BÓNIS 2015, 64.

⁴⁵ BÓNIS Ferenc, *Rákóczi-nóta, Rákóczi-induló* = BÓNIS 2015, 34, lásd még 40–41.

⁴⁶ BÓNIS Ferenc, *Előszó* = BÓNIS 2015, 6.

⁴⁷ SZILÁGYI Márton, *Rákóczi-kultusz 1848-ban. Arany János A rodostói temető című verse ürügyén* = SZILÁGYI 2016, 244–252.

⁴⁸ BÓNIS Ferenc, *Rákóczi-nóta, Rákóczi-induló* = BÓNIS 2015, 32.

⁴⁹ SZÉCHENYI 1925–1939, V., 39; SZÉCHENYI 1978, 826.

indulót választották nagy előszeretettel a hazafias érzelmű tiszteletadás kifejezésére. Megint Wesselényinek szólt a fáklászene és a „Rakoczy Marsch” Széchenyi 1840. szeptember 7-ei naplója szerint, rengeteg ember előtt; ugyanakkor jellemző, hogy a katonazenekar döntésének helyénvalóságán Széchenyi is elgondolkozott, s az alkalomról besúgóijelentés is fennmaradt.⁵⁰ 1841. november 28-án egy Deák Ferencet ünneplő fáklászene részeként hangzott fel az induló, s jellemző, hogy válaszában Deák azt hangoztatja, a haza jólétéhez nem elég a lelkesedés, „kitűró” szorgalomra van szükség; Széchenyi egyrészt ismét különösnek találta, hogy egy német katonaezred zenekara játssza az indulót,⁵¹ másrészt Deák választát tűzoltáshoz hasonlította, még hozzátéve, hogy ezek után aligha kap még egyszer muzsikát.⁵² 1842. augusztus 24-én éjjel maga Széchenyi kapott fáklászenét, amelyet hasztalanul próbált megakadályozni, s az ifjúság épp a Rákóczi-induló után tudta meg, hogy nincs otthon.

Ilyen előzmények után értendő, amit az Életképek későbbi (1848. április 9.) beszámolója megőriz: Győrben március 14-én Czakó *Könnyelműek* című drámájának előadásán a bécsi forradalom hírértől felizgatott közönség a felvonások közti szünetekben a Rákóczi-indulót akarta hallani. Jókai március 15-éről írva kiemelte, hogy amikor a közönség betódult a Nemzeti Színházba, a zenekar először „fölváltva a Rákóczi-indulót, Marseillaisét, és Hunyady László szebb helyeit hangoztatá”, és Egressy ezután szavalta el a *Nemzeti dalt*;⁵³ az est programja később zárásul visszatért a Rákóczi-indulóhoz. Kecskeméten a pesti forradalom hírére március 17-én felvonulást rendeztek, s mint Varga Zsigmond levele beszámol róla a Pesti Divatlapban, „Menetközben zenészeinkkel a mindig szép »Rákóczi-indulót«, a »Hymnust«, a lélekbe ható »Szózatot« s Petőfi buzdító dalát zengedezve, örömtől dagadó kebelvel haladánk.”⁵⁴ Mivel a verbunkos műfaját létre hívó alkalom eredetileg a zenés katonatoborzás, amit a császári és királyi adminisztráció hivatalosan 1715-től vezetett be magyar földön,⁵⁵ már csak ezért sem meglepő, hogy a Rákóczi-indulót 1848. március 18-án a nemzetőri fölesketés alkalmával is eljátszották, s az őrsereg ennek ütemére vonult;⁵⁶ ugyanakkor a dallam eddigre már a szabadság olyan jelképévé vált, amely Bécsből nézve nyugtalanítóan (és besúgást igénylően) rebellis tartalmat kapott; jól mutatja ezt, hogy ekkor is a *Nemzeti dal* elhangzása után került rá sor, vagyis a kettő üzenete vérszjósólóan egybecsengett. Áprilisban, amikor a március 17-én kinevezett miniszterelnök, gróf Batthyány Lajos az uralkodó aláírása nyomán megalakíthatta az első felelős magyar kormányt, s ezt

⁵⁰ SZÉCHENYI 1925–1939, V., 401–402; SZÉCHENYI 1978, 919.

⁵¹ SZÉCHENYI 1925–1939, V., 621–622; SZÉCHENYI 1978, 982–983.

⁵² SZÉCHENYI 1925–1939, V., 520–521; SZÉCHENYI 1978, 959.

⁵³ JÓKAI Mór, *Forradalom vér nélkül* = Életképek (1848/12.) márc. 19., 377–380; JÓKAI 1967, 12.

⁵⁴ VARGA Zsigmond 1848. április 5-én kelt tudósítása Kecskemétről, Pesti Divatlap (1848/18.) április 15., 3. = KISS 1987, 231.

⁵⁵ BÓNIS Ferenc, *Verbunkos-problémák Mozarttól Kodályig* = BÓNIS 2015, 63.

⁵⁶ BIRÁNYI 1848, 56.

Egressy a Nemzeti Színház közönségének hírül adta, felolvassván a miniszterek nevét, a tomboló éljenzés közepette „a falak rengtek, a padok recsegték, s a zenekar felállva a Rákóczi-indulót játszotta”.⁵⁷ Amikor a színház 1848 novemberében többször műsorra tűzte Szigligeti *II. Rákóczi Ferenc fogsága* című drámáját, az V. felvonás végén betétdalként elhangzó induló még mindig feltüzelt a közönség harci kedvét. „S végre, mikor a távolban a lelkesítő Rákóczi induló megszólal, a tömeg fölfordít, mintha mindegyik szívének legérzékenyebb húrján volna találva, egy kitartó névtelen kiáltás emeli a levegőt, minden arc ragyog, minden szem sír, minden kéz tapsol vagy oldalához kap és fegyverét keresi.”⁵⁸ Innen érthető, hogy amikor 1848 folyamán a Nemzeti Színház valamilyen okból egyvelegeket állított színpadra, annak természetesen része volt a Rákóczi-induló, sőt a műsor jellemző módon azzal kezdődött.⁵⁹ Ahogy versben a *Nemzeti dal* vagy politikai kiáltványban a 12 pont, zenében a Rákóczi-induló vált a forradalom jelképévé.

REFRÉN, ALAKZAT VAGY BESZÉDAKTUS?

A VERSBELI ESKÜ „KOMOLYSÁGÁNAK” ELMÉLETI PROBLÉMÁJA

Állítsuk élesre az egykorú tudósításokban nyilvánvalónak hitt, ezért nem vizsgált, igazából föl sem tett kérdést: mi történt pontosan, illetve a szerénynek látszó, de annál becsúgyóbb rankei szóval, mi történt *tulajdonképpen*,⁶⁰ amikor 1848. március 15-én és a következő hetekben Pesten vagy másutt a tömeg együtt mondta a szavalóval Petőfi *Nemzeti dal*ának refrénjét? „A magyarok istenére / Esküszünk, / Esküszünk, hogy rabok tovább / Nem leszünk!” Vajon akik ezt hangoztatták, azok verssorokat ismételtek, tehát mégoly nagy átéléssel, de maguk is csak *szavaltak*, vagy ezáltal valóban *megesküdtek*? Mit jelentett számukra a versbeli fogadalom, vagyis önkéntelenül minek tarthatták e (száz évvel későbbi műszóval) beszédaktus együttes végrehajtását, s minek tekinthetjük mi a fennmaradt beszámolók vizsgálatára alapján az egykor elhangzottak státusát és érvényét? Közlebről megvizsgálva őket, kiderülhet belőlük, hogy a hajdani résztvevők miként élték meg és minek fogták fel a refrén elmondását, mennyire és hogyan társították a nemzeti felhívás mozgósító beszédhelyzetéhez egy szakrális rítus ismerős elemeit, ezáltal milyen konkrét történelmi szerepet tulajdonítottak Petőfi versének, egyes szószói ezt hogyan illesztették be szinte azonnal a nemzeti történelem nagybeszéléseibe, végül mindezekből mi következik általánosabban költészet és történelem lehetséges

⁵⁷ DEGRÉ 1983, 190.

⁵⁸ JÓKAI Mór, *Charivari* = JÓKAI 1967, 417. Vö. KERÉNYI 1990, 363–364.

⁵⁹ KERÉNYI 1990, 352–359.

⁶⁰ RANKE 1885, 7.

viszonyára nézvést. Bárhogyan próbált ugyanis válaszolni az irodalomelméleti szakirodalom a nyelvfilozófia beszédaktus-elméleteiben határesetként félretett vagy csak szórványosan vizsgált kérdésére, hogy egy költemény végrehajthat-e igazi performatív beszédaktust, erre önmagában az elmélet mindig csupán feltételes és egysíkú logikai választ tud adni, ami kiindulópontnak elég jól használható, de tapasztalati ellenőrzéséhez, illetve esetenkénti árnyalásához még okvetlenül érdemes szembesítenünk a megfelelő irodalomtörténeti tapasztalattal, esetünkben a *Nemzeti dal* egykorú fogadtatásának bőséges leletanyagával.

Esettanulmánynak keresve sem találhatnánk alkalmasabbat: egyaránt ajánlhatja a fennmaradt dokumentumok bősege, összegyűjtésük nemzedékek óta zajló munkálatainak könnyen hozzáférhető (és itt-ott jól kiegészíthető) eredménye, értelmezésük eddigi sokfélesége – és egy makacs vakfoltja. Ugyanis hiába értett egyet kezdettől szinte minden kommentár e költemény történelmi szerepének kivételes nagyságában, és hiába érzékeltették hatását sokféle leleményes hasonlaltal vagy metaforával, s eközben hiába emlegették annyiszor, hogy az 1848 tavaszán elszavalt vers refrénjének „esküszünk” igéjét milyen lelkesen visszhangozták az egykori jelenlevők, ha eközben szinte soha nem azon (azon szinte soha nem) gondolkodtak, hogy ezt a hatást egy igazi esküvés következményének lehet-e tulajdonítani. Ugyanakkor bár csak kivételesen nézett szembe valaki (tudtommal egyedül Wesselényi Miklós) a problémával, hogy mit feltételezne és milyen következményekkel járna, ha a refrén hangoztatását igazi eskünek fognák fel, olyan sok és sokféle kortársi beszámoló maradt fenn a refrén közös megszólaltatásáról, hogy önkéntelen képzettársításuk és rögtönzött szóválasztásaik logikája gyakran kikövetkeztethető választ sejtet és értékes mentalitástörténeti leletekkel szolgál. Vizsgálatuk túlmutat alapkérdésünk nyelv- és irodalomelméleti vonatkozásain, kihat az 1848-as szabadságharc történelmi megítélésére, sőt rávilágít a nemzeti múlt közkeletű nagybeszéléseinek lélektani indítékaira, választott mintáira és áthasonításuk módjaira.

Vizsgálataink tétjének megértéséhez kiindulópontként szükség van egy máig közkeletű tudományos előfeltevés szembesítésére az összegyűjtött történeti anyag legnyilvánvalóbb sajátosságával, hogy ellentétük máris érzékeltesse a helyzet paradox jellegét, átgondolásának eddigi hiányosságát és az ügy rendkívül nagy tétjét. Ugyanis az 1848 tavaszáról fennmaradt leírások szerint a Petőfi versét hallgató tömeg komoly átéléssel és teljes elszánással mondta az esküt, holott több (rég és újabb) szaktudomány idevágó előfeltevése szerint a versbeli eskü menthetetlenül valami *nem igazinak* az egyik jellegzetes alesete. Ha elfogadjuk, hogy az eskü a szerződéses („contractual”⁶¹) aktusok közé tartozik, vagyis hogy lényegében két fél hatályos megállapodása, amely ennél fogva kötelez, akkor e kötelező érvény azonnali létrejötte vagy eleve lehetetlenné válása lesz a leg-

⁶¹ AUSTIN 1980, 7.

nyilvánvalóbb kritériuma annak, hogy igazi esküvel van-e dolgunk, s máris feltűnik, hogy a versbeli eskü megbízhatóságát leginkább épp emiatt szokták kétségbe vonni. Akár a korabeli poétika és retorika, akár a későbbi nyelvfilozófia véleményét kérdeznénk arról, hogy lehet-e egy vers refrénjével érvényesen esküdni, más-más szempontból, de egybehangzólag állítanak, hogy az aktus nem lehetne egészen az, aminek látszik. Eszerint poétikailag e versbeli eskü egyrészt a költemény eredendően fiktív nyelvhasználatának része, másrészt a refrén megformálása esztétikai célokat szolgál; retorikailag a versbeli eskü olyan *álatlakzatok* közé tartozik, amelyeket az egykorú külföldi és hazai osztályozások gondosan elhatároltak az igaziaktól; nyelvfilozófiailag meg csupán *látszólagos beszéd-aktus*, amelyet már költői beszédhelyzete megfoszt attól, hogy komolyan lehessen venni. Csakhogy ezek a válaszok csupán addig lehetnének ilyen magabiztosak, amíg nem kellene számot vetniük a *Nemzeti dal* egykori fogadtatásának sajátosságaival.

Poétikailag nézve, ami refrénjellegét illeti, már a kortársak véleményében ott lappang egy mellőzött, ezért megoldatlan, de termékeny probléma. Maga a költő csak annyit ír március 17-i naplójegyzetében, hogy 15-én a *Nemzeti dal* már a kávéházban „riadó tesszéssel fogadtatott”, majd amikor a szeminárium terén (aznap már harmadszor) elszavalta, „fanaticus lelkesedéssel fogadták, s a refrainban előjövő »esküszünk«-öt mindannyiszor visszaharsogta az egész sereg, mely a téren állt”.⁶² Petőfi érezhetően büszke volt e visszaharsogásra, elégedetten nyugtázta, de e fogadtatásnak legföljebb az intenzitása lephette meg, hiszen egyébként a felszólításra adott közösségi válasz alkalmát ő maga kínálta a többes szám első személyű refrén szereposztásával. Naplójában itt nem volt oka (ideje se) azt boncolgatni, hogy milyen értelemben és mennyire tekinthették mindezt esküvésnek és pontosabban mire szolt a fogadalom, de a „refrain” itteni franciás írásmódja talán arra utal, hogy közben önkéntelenül számon tartotta a Béranger-től tanult költői eszköz mintáit, s persze azzal is tisztában lehetett, hogy ekkoriban őt magát gyakran Béranger-hez hasonlították vagy egyenesen a magyar Béranger-nek titulálták. Mindenesetre egyes korabeli tudósításoknak láthatólag nem okozott gondot, hogy a refrént összeegyeztessék az esküvéssel, aminek lehetőségét problémátlanul adottnak tekintették, s eközben például Nyári Albert *A magyar forradalom napjai* krónikásként a már közkeletű formulával hivatkozik a francia költő hatására. „Midőn Petőfi, a magyar Béranger, a népnek zajos kívánatára Nemzeti dalát szavalá el, annak refrénjeit esküre emelt kezekkel mondák utána a népek ezrei. Esküdtek, hogy ők rabok tovább nem lesznek [...]”.⁶³

Petőfit ekkor már évek óta így nevezte a magyar és a német nyelvű sajtó egyaránt. Például a *Pester Zeitung* névtelen eperjesi levelezője 1845 tavaszán arról tudósított örömmel, hogy a *János vitéz* költője, „der ungrische Beranger oder Csokonay redivivus”

⁶² PETŐFI 1956, 81, 82.

⁶³ NYÁRI 1989, 228.

látogatott városukba;⁶⁴ 1846 őszén a Bécsben megjelenő *Die Gegenwart* magyar irodalmi áttekintésének szerzője (Remellay Gusztáv) szerint Petőfit számtalan tisztelője a magyar Béranger-nek tartja;⁶⁵ 1848 áprilisában a *Der Ungar* azzal ajánlotta képmel-lékletét olvasói figyelmébe, hogy a zsinóros atillában ábrázolt bajuszos-szakállas költő nem más, mint „das sprechend-ähnlich getroffene Porträt unseres gefeierten PETŐFI – des ungarischen Berengér [!]”,⁶⁶ vagyis a mi tüzes Petőfinknek, a magyar Béranger-nek megszólalásig hű portréja. Petőfi egyik-másik versének ismétlődő végsorai már a kortársakat Béranger refrénjeire emlékeztették; épp 1848 márciusában, amikor az *Életképek* (valószínűleg Jókai) arról adott hírt, hogy néhány pesti író felesége hímezett zászlóval készül megajándékozni a nemzetorséget, s ezzel mintha teljesülne Petőfi *Mit csinálsz, mit varrogatsz ott?* című versének „Varrd meg azt a zászlót feleségem!” refrénje,⁶⁷ a *Der Ungar* cikkírójának erről Béranger *Le déluge* (Az özönvíz) című költeménye jutott eszébe, amelynek minden strófája prófétai igeként ismételte, hogy „Les pauvres rois s'en vont.”⁶⁸ (A vers refrénje a korabeli Béranger-összkiadásban ennél radikálisabb: „Ces pauvres rois [bis], ils seront tous noyés”,⁶⁹ vagyis ezek a szegény királyok [kétszer], meg fognak mind fulladni; később ezt inkább az 1848 decemberében írott *Akasszátok fel a királyokat!* refrénjével hozták összefüggésbe.⁷⁰) Ilyen összehasonlítások rejtett érték-ítéletére céltolt Erdélyi János, amikor évekkel Petőfi halála után (1854-ben) kifogásolta, hogy Petőfit egy szintre emelik Béranger-vel és Goethével, holott kiforratlansága miatt nem válhatott azokkal egyenrangú nagy művésszé.⁷¹ Mára, Petőfi világirodalmi rangjának közmegegyezéssé válása után Erdélyi megjegyzéséből inkább saját minőségérzéke korlátozottságára szokás következtetni, s miután Petőfit már Zilahy Károly életrajza (1864) kimentette Béranger epigoni utánzásának vádjá alól,⁷² a *Nemzeti dal* önállónak elismert poétikáját megint részben Béranger hatására vezetik vissza. A legújabb monográfia szerint e verset „a reformkori hazafias líra összefoglalásának is olvashatjuk,” s a radikális forradalmár hangja túl is szárnyalja azt, mégpedig „az 1846 óta kialakított, nagyívű versszerkezetben, a Béranger-től eltanult, gyújtó hatású refrénnel”.⁷³ Nem szokás azonban hozzátenni, hogy Béranger verseinek sohasem volt esküdő vagy eskető refrénje, s hogy ezzel szemben a *Nemzeti dal* idevágó sorai fölvetik a kérdést, létezik-e olyan eskü, amelynek szövegét annyiszor kell elmondani, mint egy vers refrénjét? Tisztá-

⁶⁴ *Pester Zeitung* (1845/12.) ápr. 18., 66. = KISS 1987, 37.

⁶⁵ *Die Gegenwart* (Wien) (1846/186–187.) aug. 14., 884. = KISS 1987, 96.

⁶⁶ *Der Ungar* (1848/78.) ápr. 1., 624. = KISS 1987, 218.

⁶⁷ *Életképek* I. (1848/13.) márc. 23., 396. = ENDRÓDI 1911, 394–395.

⁶⁸ *Der Ungar* (1848/77.) márc. 31., 616. = KISS 1987, 211, vö. 397–398.

⁶⁹ BÉRANGER 1847, II., 7–8.

⁷⁰ HANKISS 1922, 20.

⁷¹ ERDÉLYI 1854.

⁷² VÖ. KERÉNYI 2008, 477.

⁷³ KERÉNYI 2008, 361.

zandó volna továbbá, hogy ha e refrénről mint eltanult költői eszközzel beszélünk, tekinthetjük-e ugyanakkor egy igazi eskü szövegének, illetve egyszerre mindkettőnek? Egy költemény már az ókori poétikák szerint is ösztönözhetett tette (a *prodesse* és a *delectare* mellett harmadik lehetséges célként erre utalt a *movere*), de a „gyújtó hatása” refrén említése újabban inkább a problémát jelzi, mintsem kielégítő megoldást adna; egy kiváló nyelvfilozófus éppen az „incite” (feltüzel) ige költészeti érvényességét tagadva érvelt amellett, hogy egy versbeli felszólítást nem lehet ugyanúgy komolyan venni, mint az életben elhangzót,⁷⁴ s e kérdést máig vitatják, de csak az elmélet oldaláról, történeti anyag nélkül.

Retorikai vonatkozásban akár a külföldi, akár a hazai szakirodalomhoz fordulunk eligazításért, a mindennapi életből ismert esküket mindkettő gondosan elválasztja az irodalmi szövegben előfordulóktól, mert az utóbbiakat céljukra, eszközeikre és hatásukra nézvést egyaránt másmilyennek, eleve különbözőnek tekinti, valamilyen fontos vonatkozásban nem igazinak. Persze retorikai szempontú osztályozástól eleve várhatuk, hogy Quintilianus mintájára az esküt is retorikai eszközként vizsgálja, vagyis hogy a szónoki beszédben elhangzó eskünek éppen úgy a meggyőzést szolgáló lélektani hatására legyen kíváncsi,⁷⁵ mint az ékesszólás más alakzatainak esetében, nem pedig érvényessége feltételeire vagy megszegése következményeire. Eltérően az esküvés szigorú előírásokban és tiltásokban kifejtett bibliai megítéléseitől, a retorikát elsősorban a nyelvszokás módozatai érdeklik, nem az erkölcsi normák és törvényességi megfelelőik rendje vagy a pontos jogi határ érvényes és érvénytelen között, ezért szaktekintélyeitől legfőljebb olyan enyhe fejszóválás telik, mint éppen Quintilianustól, hogy „komoly embernek nem illik nyomós ok nélkül esküdni”.⁷⁶ Erkölcsi megrovásként a retorikától aligha várhatunk sokkal szigorúbbat, mint amilyen a csábítás fortélyait taglaló Ovidius cinkos megjegyzése, miszerint a szerelmi vágytól tüzelt ígérethez kifejezetten jól jön, hogy vannak istenek, mert ilyenkor esküdni lehet rájuk, sőt talán épp ilyen előnyökért tartjuk őket („*Expedit esse deos, et, ut expedit, esse putemus*”), joggal számítva megértésükre, hiszen már maga Jupiter is hamisan esküdött Junónak (*Artis amatoriae*, I., 631–636). Petőfi korának új retorikái is a szónoki hatás szempontjából foglalkoztak az esküvel, s eszerint jelölték ki helyét osztályozásukban. Amikor Pierre Fontanier *Les Figures du Discours* című nagy rendszerezése (1827) a költői művekben megkülönböztette az igazi („*véritables*”), illetve ál („*prétendus*”) gondolati alakzatokat („*figures de pensées*”), úgy látta, hogy az eskü az utóbbiak közé tartozik (egy osztályba például a fenyegetéssel, átokkal, óhajtással, könyörgéssel, kétkedéssel), sőt nem annyira a gondolat, mint inkább a szenvedély és indulat alakzata, hiszen nincs is ennél energikusabb,

⁷⁴ AUSTIN 1980, 104.

⁷⁵ QUINTILIANUS 2008, 5. könyv, 6. fejezet.

⁷⁶ QUINTILIANUS 2008, 9. könyv, 2. fejezet, 98. bekezdés.

ünnepeyesebb, ragyogóbb módja a helyeslésnek, tiltakozásnak vagy ígéretnek. Nyilvánvaló, hogy Fontanier azért nem foglalkozik például az ilyen ígéret következményeivel, mert az irodalmi műben szereplő esküt ő nem mint elkötelező érvényű aktust tekinti, hanem mint az indulatkitörés egy fajtáját, s világirodalmi példák sorát idézve szemlélteti érzelmkifejező hatékonyságát.⁷⁷

Hasonlót találunk a magyar szakirodalomban épp a *Nemzeti dal* diadalútjának idején Szeberényi Lajosnál. Szerinte az eskü „kedélyindító” alakzat, ugyanis egy bizonyos indulatot, szenvedélyt akar gerjeszteni. Bár művének címe *Politikai szónoklat-tan*, és alcíme is a politikai életre utal (*Alapos utmutatás nyilvános beszédekben és a parlamenti vitatkozásban*), nála az eskü, akár az átok, olyan alakzatok közé tartozik, mint az ugrás (asyndeton), a kötőszó-halmaz (polysyndeton), a hiány (ellipsis), a fölösleges (pleonasmus), a félbeszakítás (aposiopesis), a felkiáltás (exclamatio), a visszavevés (correctio, epanorthosis), a túlzás (hyperbole), vagy a vágykifejezés, s eközben ő sem foglalkozik azzal, hogy az így felfogott esküt mennyiben lehet igazinak és érvényesnek tekinteni. Ez itt különösen jelentős szemléleti határ, ugyanis művét a forradalom kitörése előtt írta, de csak 1849-ben publikálhatta, ugyanis mint előszavában (1848 novemberében) beszámol róla, a kettő közé ékelődött „az európai 1848-diki örökké emlékezetes forradalom egy nagyszerű barricade gyanánt”, így a művében említett egyik-másik törekvés azóta célba ért, „a remények valóvá lettek, az akkori jelen a historiának van átadva”.⁷⁸ Ennek ellenére, miután a „kedélyindító” funkciót szolgáló eskü tömör meghatározásának Szeberényi retorikai jelleget ad („*valamelly igazságnak istenre hivatkozás általi bizonyítása*”), előbb egy szenvedélyes francia példát hoz Mirabeau 1791. január 1-jén elhangzott beszédéből („*Ha törvényt hoztok az emigránsok ellen, esküszöm, hogy annak nem engedelmekedem soha*”),⁷⁹ majd egy még ékesszólobb magyar példát Kossuth egyik 1847-es cikkéből, nyilván a retorikai megformáltságot állítva előtérbe, hiszen az idézetből nem is derül ki, mi volt az esküvés tárgya: „*Az ellenzék azt tenni nem fogja. Esküszöm istenre, esküszöm hazám szent nevére, esküszöm pártunk becsületére, nem fogja tenni.*”⁸⁰ Mivel ez a mondat Kossuth nyomtatásban megjelent cikkének része volt,⁸¹ eleve kérdéses, hogy az eskütétel szertartása híján mennyiben tekinthetnénk hivatalos és hatályos eskünek, de Szeberényi és a retorikai szakirodalom számára persze nem ez a kérdés, hanem hogy igazi *alakzatnak* mennyire tekinthető. Jellemző, hogy majd 1981-ből visszatekintve a magyar retorika történésze is azért kifogásolja Szeberényinél az eskü, az átok és a vágy ide sorolását, mert bármennyire erős érzelmi töltést hordoznak ezek, a nyelv speciális elrendezése híján nem nevezhetők alakzatoknak. „A magyarok

⁷⁷ FONTANIER 1977, 433–449.

⁷⁸ SZEBERÉNYI 1849, V.

⁷⁹ Vö. MIRABEAU 1791, 90.

⁸⁰ SZEBERÉNYI 1849, 141.

⁸¹ KOSSUTH 1847, 524.

istenére vagy az ellenzék becsületére esküdni indulatkeltő eszközként és tekintélyérvként egyaránt felfogható, alakzat azonban csak az esetleg benne rejlő megszemélyesítés, prosópopoia, ismétlés, stb. révén lehet belőle.⁸² Retorikai szempontból ezt már Fontanier is így látta, csak hogy számunkra a *Nemzeti dal* refrénjének 1848-ban komolyan átélt közösségi hangoztatásait illetően sokkal inkább az a perdöntő kérdés, hogy a résztvevők a refrén „ál” vagy akár „mímelt” alakzatának bármennyire „kedélyindító” funkciójú kimondása által letettek-e egy *igazi esküt* vagy sem. Pontosabban: ők maguk és kortársaik igazi eskütételnek tartották-e, ami történt, illetve mi az összegyűjthető adatokat tanulmányozva utólag minek ítéljük.

Nyelvfilozófiai vonatkozásban leginkább az adhat esélyt tisztánlátásra, ha adatainkkal szembesítve kihívásnak (nem pedig szentírásnak) tekintjük John Austin idevágó tételét, miszerint a versbeli beszédaktusokat nem lehet komolyan venni, s mindig egészen más elbírálást igényelnek, mint az életben előforduló ilyen műveletek. Az persze nyilvánvaló, hogy a versbeli beszédaktusok csupán a maguk írott mivoltában nem tudhatnak eleget tenni a performatív beszédaktusok szokásos sikerességi feltételeinek („Conditions for Happy Performatives”), vagyis annak, hogy (1) arra illetékes személyek (2) egy elfogadott konvenció szerint előírt szöveget (3) pontosan és hiánytalanul megszólaltatva azáltal érik el a szándékolt hatást, hogy (4) a résztvevőkben (akik kényszer nélkül, szabad akaratukból vesznek részt az eseményben és mondják a szöveget) megvannak azok az érzések és viselkedési szándékok, amelyek megvalósítását a beszédaktus célozza, s (5) utána ezeket csakugyan meg is valósítják.⁸³ Amikor tehát Austin azt mondja, hogy a versbeli beszédaktus nem „komoly”, akkor nyilván ezekhez képest talál benne fogyatkozást, mivel azonban csak azért utal rá, hogy gyorsan elkülönítve máris félretegye máskori s talán mások általi megvizsgálásra, közelebbről nem részletezi, hogy szerinte e kritériumok közül melyeknek vagy melyeknek a teljesületlensége miatt gondolhatta, hogy versben az eskü nem lehet komoly. Ugyanitt később John Donne „Go and catch a falling star” (Menj és kapj el egy hulló csillagot) verssorát példaként idézve úgy fogalmaz, hogy a teljesen normális (full normal) nyelvhasználathoz képest vannak elváltozott alkalmazásai is a nyelvnek, ezek „nem komolyak” (ő teszi idézőjelbe: „not serious”), ugyanis felfüggesztették a valóságra utalás (reference) szokásos feltételeit s nem készítenek semmilyen cselekvésre, vagyis Donne idézett sora nem igazi utasítás, és Walt Whitman az ezt ábrázoló karikatúra ellenére nem komolyan noszogatja szárnyalásra a szabadság sasát.⁸⁴

Már az idézőjelbe tétel sejteti, hogy a *nem komoly* minősítést Austin itt metaforikusan érti, s valóban, ugyanerre más, szintén kevésbé hízelgő metaforákat is kínál: ezek az

⁸² VÍGH 1981, 201.

⁸³ AUSTIN 1980, 14–17.; John L. AUSTIN, *Performative Utterances* = AUSTIN 1979, 240.

⁸⁴ AUSTIN 1980, 21–22, 104. Lásd még John L. AUSTIN, *Performative Utterances* = AUSTIN 1979, 241.

élősködő (parasitic) nyelvhasználati módok egyúttal a napfény hiányára utaló *kifehéredések* (etioliations),⁸⁵ melyek *fertőznek* (infect), mint a *kór* (ill), illetve *kiüresítik* a nyelvi eseményt. Mivel Austinnál másutt is előfordul bibliai utalás,⁸⁶ talán az sem véletlen, hogy a meghiusulás utóbbi esetére használt „hollow”, azaz ’üreges’, és „void”, azaz ’üres’, illetve ’érvénytelen’ szavak közül⁸⁷ az utóbbi megegyezik azzal, amelyet a King James Bible angol szövegében Ésaianál (Isaiah 55,10–11) maga az Úr használ vízvázalóként, hogy különbséget tegyen a saját hatékony beszéde és az ilyen erővel nem rendelkező emberi nyelvhasználat között. Az 1848-ban színpadról is elszavalt *Nemzeti dal* hatástörténete szempontjából különösen elgondolkodtató, hogy Austin szerint egy performatív kijelentés nemcsak attól válik sajátosan üregessé és üressé („in a peculiar way hollow or void”), azaz érvénytelenné, hogy magányos beszédben hangzik el, hanem attól is, hogy színész mondja a színpadon, vagy költeményben fordul elő.⁸⁸ Mindezekben szerinte lehet még valami idézetszerű is, mert az *etioliations* példáira emlékeztető későbbi lábjegyzetben magát az idézést is bevonja az ide tartozó nyelvhasználati módok közé, a színjátszás, regény, költészet és szavalás mellé („when we use speech in acting, fiction and poetry, quotation and recitation”).⁸⁹ Másutt a nem komoly beszédaktusok példáit tovább bővíti azzal, hogy a színjátszás és a versírás közé beilleszti a tréfából, vicc részeként elhangzó kijelentést („we can issue an utterance of any kind whatsoever, in the course, for example, of acting a play or making a joke or writing a poem”), mert ezek egyikét sem szánjuk komolynak és egyik által sem hajtunk végre igazi performatív aktust („in which case of course it would not be seriously meant and we shall not be able to say that we seriously performed the act concerned”),⁹⁰ s itt a könnyed „of course” (persze) tanúsága szerint Austin minden közelebbi vizsgálat nélkül is magától értetődőnek vette, hogy a versben szereplő beszédaktust épp annyira nem szánhatták komolynak és nem mondhatták (hajthatták végre) komolyan, mint a kifejezetten csak tréfaként elhangzót. Ezen a leértékelő feltevésen az sem segít, hogy a sok betegség-metaphora ellensúlyozására Austin egy utalása költőibb címkét is ragasztott a performatív beszédaktusok ilyen jellegváltására: sea-change,⁹¹ azaz (Babits fordításában) „tengeri elváltozás”, amelyről Shakespeare *The Tempest*-jében (1. felv. 2. szín) Ariel dala szól, miután Ferdinand apjának testét öt láb mélységben átváltoztatta a tengervíz, valami gazdaggá és különössé, csontjait korallá, szemét gyönggyé. Bár e Shakespeare-idézetben a tengeri színeváltozás épp nem a színtelenedés irányába tart, Austin szerint a versben olvasható

⁸⁵ Vö. AUSTIN 1990, 45; KÁLMÁN 1990, 42.

⁸⁶ Christopher RICKS, *Austin's Swink* = RICKS 1998, 266.

⁸⁷ AUSTIN 1980, 22, 149.

⁸⁸ AUSTIN 1980, 21–22.

⁸⁹ *Uo.*, 92.

⁹⁰ John L. AUSTIN, *Performative Utterances* = AUSTIN 1979, 241.

⁹¹ AUSTIN 1980, 21–22.

vagy színpadról elhangzó beszédaktusok úgy vesznek el korábbi jellegüket, hogy az etiolation (kifehéredés) analógiájára mintegy a színük is eltűnik. Mindezek miatt az ő meghatározásaiban egyesek annyira vigasztalannak találták a versbeli beszédaktusok besorolását a nyelv betegségei, fertőzöttségei, kóros rendellenességei közé, hogy egy kortárs angol költő nagy tanulmányban tiltakozott a költészet lekezelő beállítása ellen, majd egy irodalomtudós hozzátette, hogy a „nem komoly” minősítés és az „élősködő” jelző túl könnyed használata nem adhat számot a költői nyelv sajátos értékeiről, így Austin végül adós maradt a kielégítő elemzéssel.⁹²

Mindazonáltal a versbeli beszédaktusok elkülönítő jellemzésének ezek a mégoly sietős és vázlatos kísérletei tanulságos viszonyítási alapként szolgálnak, s Austin klaszszikus problémafelvetése már önmagában is fölbecsülhetetlen a *Nemzeti dal* vizsgálata szempontjából, de a nyomában feltörő nyelvfilozófiai viták egyik helyesbítő fejtegetése még élesebbre állíthatja számunkra a vers egykori fogadtatásának izgalmas paradoxonát. Mint John Searle 1974-ben megfogalmazta: ha számos esetben a szövegek valóban csak álbeszédaktusokat tartalmaznak, amelyek fikcionálisak és nem komolyak, akkor „why bother?”, azaz minek törődünk mégis e szövegekkel, a nyelvi közösségnek miért éri meg foglalkoznia velük, annyi figyelmet és fáradozást pazarolnia rájuk? Szerinte a válasz abban a rendszerint alábecsült, holott kulcsfontosságú szerepben rejlik, amelyet a képzelet közös termékei játszanak a társadalmi életben, részben épp azért, mert fikcionális szövegek közvetíthetnek komoly (nemfikcionális) beszédaktusokat, még akkor is, ha az utóbbiak nincsenek képviselve bennük.⁹³ Így van, és akkor helyben vagyunk: ha ezt a *Nemzeti dal* esetére alkalmazzuk, akkor e költemény (mint ebből a szempontból fikcionális mű) mégiscsak tartalmazhat vagy közvetíthet komoly nemfikcionális esküt, még akkor is, ha az szövegszerűen nem jelenik meg benne, vagyis ha a refrén esküszövege nem egyezik meg a korban hivatalosan elfogadott esküformulák valamelyikével.

Amikor ebben az elméleti keretben a *Nemzeti dal* egykori fogadtatásának adataiból azt próbáljuk megtudni, hogy a refrén közös elmondásakor létrejött-e igazi beszédaktus, illetve hogy milyen értelemben és milyen következményekkel lehetett eskü, ami létrejött, ezáltal talán élesebbre állíthatjuk az elmélet néhány metaforájának jelentését, s így pontosabban kirajzolódik fogalompótló használhatóságuk érvényességi határa. Megpróbálhatjuk például kideríteni, hogy a *Nemzeti dal* refrénjében 1848 tavaszán több ezer torokból elhangzó „esküszünk” csakugyan olyan színeváltozás volt-e, amelynek során egy mindennapi beszédaktus a vers kontextusába kerülve elveszítette eredeti színét és az austini *etioliations* példájaként mintegy kifehéredett. Hiszen kiderülhet, hogy épp fordítva történt: komolyan vételének közös szándékától mintegy visszaszínezült, igazi beszédaktusként tette kötelezve kimondóit. Vagy, harmadik lehetőségként:

⁹² HILL 1984, 138–159; Christopher RICKS, *Austin's Swink* = RICKS 1998, 261–262.

⁹³ John SEARLE, *The Logical Status of Fictional Discourse* = SEARLE 1997, 74.

átszíneződött, de nem az eredeti színeit kapta vissza, hanem az austini Shakespeare-idézet tengeri elváltozásának mintájára a történelem ráakódott koralljától és gyöngyétől új árnyalatokat kapott, sőt ezáltal lényegében és viselkedésében megszűnt addigi, talán eleve csak látszólagos egyneműsége. Ahogy Austin szerint, ami a versbe került beszédaktusokkal történik, az „sea-change in special circumstances”,⁹⁴ vagyis a tengeri elváltozás különleges esete sajátos körülmények közt, lehet, hogy 1848 márciusában a történelem tengere annyira sajátos körülmények közt végezte el munkáját a *Nemzeti dalon*, hogy refrénje olyan beszédaktussá válhatott, mely a szöveget (és annak 1848-as szerepét) gyerekkorban elsajátított nemzedékek számára megőrizte egész előéletét, történelmi és költészet-történeti vonatkozásában egyaránt. Vagyis amint Ariel szóban forgó dalában e ráakodásnak köszönhető, hogy a tenger alatt Ferdinánd apjának teteméből semmi nem fakul és el nem enyészik, úgy kivételesen ez a versbeli beszédaktus mindmáig egyszerre tudja felidézni az egykori „komoly” használatát, annak képzeletbeli újraélését, sőt lehetséges megismétlésének ígéretét.

Kivételesen, mert ami általánosságban a beszédaktusok sikerességének austini feltételeit illeti, azonnal kitűnik, hogy a versbeli eskük valóban nem tudják maradéktalanul teljesíteni őket, s ennyiben persze eleve eltérnek a korabeli hivatalos eskü teljes paradigmájától. Viszonyításul egy történelmi példa: amikor 1848. április 11-én gróf Batthyány Lajos miniszterelnök és egyelőre öt minisztere letette az esküt, akkor a jegyzőkönyvből pontról pontra ellenőrizhetjük, hogy az esküforma szerint mire esküdtek („az élő Istenre, s. a. t.”), ki előtt esküdtek („ő Császári Királyi Felsége előtt”), kinek a *jelenlétében* (Fenséges István Főherceg Magyar ország Nádora jelenlétében”), *ki olvasta előre nekik* „a hit formát” vagyis az eskü szövegét („Stoffer József kir. udvari Tanácsos és a Nádori iroda igazgatója”), és hogy milyen *hatóság* szavatolta annak érvényét („legutóbbi országgyűlése alatt megállapított s a röplapok közt 312. szám alatt megjelent esküforma szerint”).⁹⁵ Ebben minden pontnak külön funkciója van; például mindig fontos az, hogy kinek a *jelenlétében* teszik le az esküt. Egy másik eskütétel ügyében Batthyány erről (május 14-én) külön rendelkezik; arra utasítja Ottinger Ferenc ideiglenes hadügyminisztert, hogy „a magyar koronához tartozó ezredeket [...] a hadi eskü formába »a mindenkor hívek és engedelmesek leszünk« kitétel után »a magyar alkotmányt fenntartani és védelmezni fogjuk« kifejezés hozzá tételével, egy a ministerium, vagy ennek utasításával, helybeli polgári hatóság által kinevezendő biztos jelen létében feleskettesse”.⁹⁶ Maga az esküforma is annyira sérthetetlen volt, hogy Batthyány ezt az egyetlen mozzanatra kiterjedő bővítést május 19-én még rendkívül gondosan körülhatárolja a főhadparancsnokság számára: „az ő Felsége által fen-áll eskü formához egyedül a magyar alkotmányra

⁹⁴ AUSTIN 1980, 21–22.

⁹⁵ BATTHYÁNY 1999, I., 295.

⁹⁶ Uo., 499.

kitételt rendeltem tétetni [...] Egyébiránt az esküforma, egyéb részeire nézve, az ő Fel-sége által meghatározott alakban marad.”⁹⁷

Ezekhez képest versbeli eskünél az aktus szigorúan véve már a legfőbb vonatkozásokban sem felel meg az előírásoknak: a *személy*, aki előttünk felolvassa a verset, nincs hivatalosan felhatalmazva az esketés feladatára és így hatóságilag nem illetékes; verset olvasva vagy hallgatva mi magunk sem a hivatalosan előírt *körülmények* közt esküszünk; ritkán fordul elő, hogy egy vers éppen az érvényes konvenció szerinti, hatályos *esküformulát* kínál az esküvéshez; ha a megfelelő viselkedési *szándék* megvan bennünk, s utána meg is valósítjuk, nagyon kétséges, hogy önmagában ettől még az esküt igazi-nak lehet-e tekinteni. Kérdés persze, hogy ezek közül több feltétel közös eleme, a hiva-talosság, vagyis hogy az esküvés egy hivatal, testület, intézmény, azaz valamilyen ható-ság keretében és annak szövegre és szertartásra vonatkozó előírásai szerint történjék, versbeli eskü megszólaltatása esetén csakugyan okvetlenül szükséges-e ahhoz, hogy az esküt érvényesnek tekintsük, s hogy ugyanezért a nem hivatalos, vagy akár hivatalosan nem érvényes esküt okvetlenül (Austin szavával) komolytalannak kellene-e tartanunk. Ugyanígy kérdés, hogy mennyire lehet itt perdöntő az eskü szándékának megléte, hi-szen verset (vagy annak refrénjét) mondván a beszédhelyzetünk tudati sajátossága már eleve különbözik a hivatalos esküvésekétől. Bármennyire átérezzük a versbeli alany helyzetét, esetünkben az esküdőt, nem közvetlenül a saját személyünkben mondjuk az eskü szövegét, hanem közvetve, ugyanis képzeletben, feltételesen *azonosulunk* a vers-ben megszólalóval, aki Petőfi versében épp maga is részben közvetve, egy közösség tag-jainak nevében, többes szám első személyben esküszik. Fokozottan érezni átélése köz-vetettséget egy magyarul megtanult külföldi olvasó, de valamennyire ez mindenkire érvényes: azonosulásunk közvetettségén és különbségtudatán nem változtat, hogy egyébként meggyőződésünk szerint beletartozunk a magyarság közösségébe, még ha egy későbbi korszakában is (hisz a gyerekkorunk óta ismert vers keletkezési idejének tudásán kívül már a nyitósor „hí” igealakjának régiessége jelzi, hogy a versbeli megszó-lítás nem ma írható). Sőt, ha a vers alanya egyes szám első személyben esküdne, akkor is csak képzeletben azonosulhatnánk vele, hiszen ha nem ismernénk a vers elő-történetét, címe és formája akkor is jeleznék, hogy költeménnyel, mégpedig régi költe-ménnyel van dolgunk. Vagyis a fogadalmat, amit képzeletben átélünk, mindenképp úgy éljük át, *mintha* közvetlenül a miénk volna, de közben tudjuk, hogy nem az, valahogy úgy, ahogy (egy régi angol kritikus egyszerű, de fontos meglátása szerint) a színházban is úgy éljük át a darab fiktív világát, hogy miközben a cselekmény változó helyszíneire képzeljük magunkat és azonosulunk szereplőinek helyzetével, mégiscsak tudatában va-gyunk, hogy mindvégig a színházban ülünk és az átélt események nem velünk történnek.⁹⁸

⁹⁷ Uo., 569.

⁹⁸ Samuel JOHNSON, *Preface to Shakespeare*. 1765 = JOHNSON 1968, I., 66–80.

Minden beleélésünk ellenére ugyanígy tudjuk, hogy a versbeli eskü következményei is legfőljebb képzeletbeliek és feltételesek, mert kimondásával voltaképpen nem mi tettünk esküt, ezért minket nincs mi kötelesség és nekünk nincs mit megszegnünk. Gyanít-hatólag ma többnyire így olvassák vagy akár szavalják a *Nemzeti dalt*, azaz személyes és hatályos megesküvés nélkül, s közben nem is kell azon gondolkodni, hogy pontosan mi lenne a rabkenti élet, amelynek elfogadása az eskü megszegését jelentené. Ugyanak-kor az egykori tudósítások vizsgálatából megtudhatjuk, hogy lehetett-e a költemény-nek egy másik előadási és befogadási módja, az igazi esküvés szándékával, közvetlenül a refrént mondók személyére vonatkoztatva, s ezáltal az aktus minden következményé-vel és kötelezettségével. Márpedig ha történeti anyagunk vizsgálata azt igazolja, hogy ez történt, akkor elvileg máskor is megtörténhet, vagyis akkor eszerint bizonyos körülmények között a versbeli eskünek és más beszédaktusnak (Austin ellenére) lehet „ko-moly” használata, máskor lehet nem komoly. Sőt, akkor nem is azt kell keresnünk, hogy tulajdonképpen és abszolút értelemben mitől komoly a versbeli beszédaktus, hanem azt kell vizsgálnunk, hogy milyen volt és hogyan zajlott az a versbeli beszédaktus, nemcsak írott szövegalapját, hanem az egész végrehajtását tekintve, amelyről történetileg kimu-tatható, hogy résztvevői komolyan *vették*.

„CSAK HOGY KÖNNYEN MEGESHETIK”

WESSELÉNYI AGGODALMÁNAK TÖRTÉNELMI TÉTJE

Elég néhány példát előrebocsátani, hogy érzékeltessék e vizsgálat roppant nagy tétjét a magyar történetírás szempontjából. Március 15-éről és a következő napokról szólva a *Nemzeti dal* elszavalásai kapcsán nagyon sok szó esik a korabeli sajtóban arról, hogy a jelenlevők *esküszően*, sőt számos híradás szerint *esküként* ismételték a versszakok idevágó sorait. Egyelőre a tudósítások áradatából csak Vörösmarty pár hónappal ké-sőbbi, *Az átalakulás napjai* című cikkét idézem, melynek második része a Pesti Hirlap május 21-ei számában erre is visszatekintett, úgyszólván magától értetődően használva az addigra már közkeletű azonosítást. „A néptömeg az egyetem előtt, a muzeum terén, a színházban Petőfi versei szerint a legnagyobb lelkesedéssel esküdött a szabadsághoz.”⁹⁹ Vörösmarty itt nyilvánvalóan más tudósításokra támaszkodott, hiszen a fennmaradt dokumentumokból tudjuk, hogy Petőfi éppen a múzeum előtti téren nem szavalta el versét, de a többi említett helyszínre nézvést a „Petőfi versei szerint” formula joggal utal a *Nemzeti dal* négyesoros refrénjének közös utánamondására; ugyanakkor Vörös-martynak láthatólag eszébe sem jutott kétségbe vonni, vagy akár csak kérdésként föl-

⁹⁹ VÖRÖSMARTY 1977, 92.

vetni, hogy a tömeg ezáltal *csakugyan* megesküdött, s az sem foglalkoztatja, hogy az esküvés közelebről mit jelentett. Ahogy évekkel azelőtt, 1841 elején egy másféle (színháztörténeti) ügyben fölmentve érezte magát a körülmények aprólékos földeítésének és a hangoskodók vádjával szembeni önigazolásnak egyaránt terhes feladatai alól, majd felszabadultan, egy meglepően rankei csengésű célkitűzéssel csupán a történetek meggyőző elbeszélésére vállalkozott („A’ történet meg van történve, ’s nekünk azt kell csak elbeszelnünk, hogy mindenki elhigye”¹⁰⁰), úgy ezúttal sem firtatja, hogy az eskü milyen következményekkel járhat a forradalmi események kibontakozására, s milyen baljós érvekkel szemben szorulhat igazolásra.

Pedig nyilván nem Wesselényi Miklós volt az egyetlen, aki szinte kezdettől aggódva gondolt a vers sugallta eskü beláthatatlan következményeire. Wesselényi március 23-án, alig egy héttel az első szavatok után, amikor a költemény már nyomtatásban terjedt, szorongó előérzettel írta Kossuthnak, hogy attól tart, a szegénység nyomasztó terhe alatt görnyedő városi és főként falusi nép műveletlenebb része az eskü többféleképp értelmezhető szövegéből *minden* alávetettség megtagadására kap bátorítást, s emiatt majd a törvényes rendet sem hajlandó elviselni többé. „Ez ezen nyomás alóli egyszerűi felszabadulását reméli úgy lehet már is, s követelendi talán nem sokára. Megtanulandja könnyen ez a szerencsétlen Nemzeti dalból az »Esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk«et. Csak hogy könnyen megeshetik, miszerint azt értendi rajta, hogy sem megyei, sem földesuri előljáróinak az *eskü* kimondása után többé ne engedelmeskedjék.”¹⁰¹ Ebből itt nem az éppen zajló és még várható történelmi események negatív megítélése lényeges számunkra, hanem annak korai észrevétele, hogy ha a versbeli refrént *igazi* eskünek tekintik, akkor kimondása még egy szavaltat közben is olyan kötelezettséget von maga után, mely attól fogva erkölcsi jogcím, hivatkozási alap és irányító cselekvésminta, mégpedig szakrális megerősítéssel. Wesselényi magát a verset is azért hibáztatta, mert refrénje lehetőséget ad egy szerinte káros (radikálisan forradalmi) értelmezésre, melyet az eskü *komolyan vétele* szentesít, ki tudja, meddig terjedő és hova vezető társadalmi következményeivel együtt.

Igaza volt-e politikailag vagy sem, önkéntelen nyelv- és irodalomelméleti előfeltevéseivel Wesselényi (még a forradalom első hetének is csupán szórványos adatait ismerve) elindult egy gondolati úton, amelyen az azóta többször gondosan összegyűjtött és esetenként jól kiegészíthető anyag birtokában érdemes tovább menni. Wesselényinek ugyanis már a problémafelvetése tagadta azt a felfogást, hogy a költészet semmiféle történést nem tud okozni (Auden *In Memory of W. B. Yeats* című versének híres formulájával: „poetry makes nothing happen”), és pontosan attól tartott, hogy a *Nemzeti dal*

¹⁰⁰ VÖRÖSMARTY Mihály, *Visszapillantás bevezetésül* = VÖRÖSMARTY 1969, 208.

¹⁰¹ B. Wesselényi Miklós Kossuth Lajoshoz, 1848. március 23. = OLTVÁNYI 1987, 73. A levél egészét lásd KARDOS S. 1905, II., 197.

költői nyelve mégis olyan esküre ösztönözheti hallgatóit, mely azután valódi forradalmi tettekre kötelezi őket. Ha Wesselényi állásfoglalásától visszamegyünk a benne rejlő értékes problémafelvetésig, nem csupán arra kereshetünk választ, hogy mi derült ki e versről 1848-ban irodalomelméleti szempontból, mintha azt kérdeznénk, hogy Kölcsey *Hymnus*ának elmondásával valóban lehetett-e valaha Istenhez könyörögni, s így a verset nemcsak metaforikus értelemben tekinthetjük-e egyszersmind imának, ahogy „a nemzet imája”-ként¹⁰² nevezni szokták. Wesselényi gondolatmenetének kiinduló problémafelvetése a szokásosnál élesebb fogalmi megkülönböztetéseket szolgáltathat a szabadságharc eseményei közti oksági összefüggések kifejezetten történettudományi megértéséhez. Meg- vagy fölesküdhettek-e Petőfi versének eszméire a refrénjét kórusban hangoztatók a szabadságharc küszöbén, azaz végrehajthattak-e olyan performatív beszédaktust, amely mint maga is történelmi tett más történelmi tettek kötelezte kimondóit, s ezáltal már csakugyan a szabadságharc lényegi alkotóelemeként tarthatjuk számon? Vagyis ha az eskü mint beszédaktus kötelez, szükséges lett volna-e, hogy tartalma elég konkrét legyen ahhoz, hogy megtartásának, illetve megszegésének kritériumai élesebben kirajzolódjanak, illetve enélkül hogyan és mire kötelezte egykori kimondóit?

Már a *Szózat* esetében sem volt mindegy, hogy mire ösztökéli olvasóit vagy hallgatóit, s hogy a „Hazádnak rendületlenül / Légy híve” felszólítás nyomán hogyan és mivel lehet teljesíteni a hazához való hűség parancsát. Toldy lényegében erre válaszolt, amikor évtizedekkel későbből visszatekintve azt írta a *Szózatról*, hogy „az üdülő nemzetet [...] hű és kitűrő küzdelemre lelkesíti”.¹⁰³ Hasonló probléma már a vers megjelenésekor, 1837 elején fölvetődött: „Vörösmarty »Szózata« reményljük, nem fog elhangzani figyelem s hatás nélkül, és óhajtuk is, hogy e szózat tettet szüljön, mely megfelelné e szózatnak”.¹⁰⁴ De *milyen* tett felelt volna meg neki, illetve a *Nemzeti dal* esetében: mivel és hogyan lehet teljesíteni az *esküt*, miszerint „Rabok tovább nem leszünk”? Hiába tanúsítja a kortárs Birányi Ákos, hogy a nyomda előtti eskünél Petőfi-ben „egy őskori látnokot képzeltünk magunknak, ki rabigába vert honfiai, véreit lánczaiknak összetörésére szólítja fel s ösztönzi”,¹⁰⁵ mert a hallgatóság szó szerinti értelemben ekkor nem viselt láncot, tehát az efféle parafrázisokból nem tudhatjuk meg, hogy a láncok összetörésének *metaforáját* s ezáltal az eskü általi elkötelezettség mibenlétét ki hogyan értelmezte. Amikor Wesselényi azt mondja, hogy nem volna üdvös, ha ennek jegyében az alattvalók megtagadnák az engedelmességet, akkor épp az értelmezési probléma aggasztja: szerinte a *Nemzeti dal* félreértelmezhető, főként túlinterpreálható, s ezáltal

¹⁰² Vö. POMOGÁTS 2007.

¹⁰³ TOLDY 1872–1873, II, 148.

¹⁰⁴ Koltay ismertetése az Aurora új számáról, *Rajzolatok*, 1837. január 12. = VÖRÖSMARTY 1960a, 625; vö. MILBACHER Róbert, „Hazádhoz mint szemedhez”. *A Szózat kötelesség-ethosáról* = MILBACHER 2015, 50.

¹⁰⁵ BIRÁNYI 1848, 22.

olyasmire ragadja a nem elég intelligens olvasót, ami társadalmilag káros. Noha a márciusi ifjak első forradalmi hevületükben nem győtrődtek ilyen balsejtelmekről, s egész más politikai nézőpontból latolgatták az eseményeket, az némelyiküknek is feltűnik, hogy az eskünek később meghatározó hatása lehet kimondóinak életbeli választásaira. Így hivatkozhatott az eskü megtörténetére mint végleg elkötelező aktusra Vasvári Pál a május 23-i népgyűlésen, amikor a veszélybe került haza érdekében adakozásra szólította fel a tömeget. „Akartok é rabszolgák lenni vagy szabadok? – Én a választást nyugodt kebelrel rátok bizom, mert ti velünk esküdtetek meg mártius 15-kén, hogy »rabok többé nem leszünk!«”¹⁰⁶ Ezzel itt Vasvári egy bizonyos tettet kér, sőt kérése teljesítését (nemcsak retorikai fogásként) magabiztosan elvárja, szerinte ugyanis erre mindenkit kötelez a kimondott esküje. Csírájában már itt kitapintható az értelmezés tétje: hogyan kellett volna, illetve (ezzel szemben) hogyan lehetett tovább élni az eskü emlékével, milyen viselkedést írt (volna) elő a Bach-korszak alatti megélhetéshez szükséges kompromisszumok dolgában, mennyire fért össze például, éppen Petőfi halála után, a szabadságharc vérbefojtójától kapott érdemrend elfogadásával, s egyáltalán, milyen tettekkel kellett volna hűnek maradni hozzá? Még akik nem álltak ott személyesen 1948. március 15-én azok közt, akik a refrént mondván lelkesen megesküdtek a költő előtt, hanem csak másoktól vagy a százával kerengő röplapokról vagy a sajtó számtalan tudósításának valamelyikéből értesültek az eseményről, azok is tudhatták, hogy a refrén diktálta „esküszünk” az ő nevükben is szólt, átérzheték elkötelezettségüket, s emiatt kaphatott nyomasztó lelkiismereti súlyt a pontosan meg sem válaszolható kérdés, hogy mi számít a közös eskü megtartásának vagy megszegésének. Már itt sejthető, hogy 1849 után miért Petőfi vált kísértő szellemmé Arany és feltehetőleg mások álmaiban, akár jelen voltak személyesen az esküdők közt, akár nem, s hogy a túlélésbe miért vegyülhetett szégyénérzet.

Eskü és élet szembesítésére kötelezett még, hogy ekkoriban a forradalmi retorika élesen elválasztotta egymástól szó és tett jelentőségét, persze az utóbbi elsőbbségét hirdetve, és elítélve a szót, mely nem vált tette. Maga Petőfi is adott erre példát, többek közt éppen *15-dik március, 1848* című versében. „Míg az országgyűlés ott fenn, / Mint szokása régóta, / Csak beszélt nagy sikeretlen: / Itt megkondult az óra! // Tette, ifjak, tette végre, / Verjük le a lakatot, / Mit sajtónkra, e szentségre, / Istentelen kéz rakott.”¹⁰⁷ Ugyanitt húzza meg a határt március 17-i naplóbejegyzésében: „Az országgyűlés igen szépeket beszélt, de a beszéd bármilyen szép, csak beszéd és nem tett.”¹⁰⁸ Egressy, aki a nagy napon maga is elszavalta a *Nemzeti dalt*, ugyanilyen ellentétben gondolkodik *Képek a' pesti forradalomból martius 15-kén* című írásában. „A' szónoklatok ideje elmúlt. Most tenni kellett, 's nekünk még aznap igen sok tenni valóink voltak.”¹⁰⁹ Legföljebb

¹⁰⁶ Jelenkor (1848/62.) május 25., 258 = Kiss 1987, 248.

¹⁰⁷ PETŐFI 1951, III., 39.

¹⁰⁸ PETŐFI 1956, 80.

¹⁰⁹ EGRESSY 1848, 407.

találghatnánk, hogy a vers esti elszavalását mint a tennivalók egyikét Egressy a szónoklatokhoz vagy (ami valószínűbb) már a tettekhez sorolta volna, s ebben milyen szerepet tulajdonított a refrénnek, amelynek hatásáról ugyanitt így emlékezik: „Az eskü szavait, a' szavalás közben ezerek keble viszhangzá.”¹¹⁰ Hasonló dilemma lappang „a pesti forradalom” egykorú történetét író Kléh István szemléletében, bár ő például egy felirati javaslatra mint tette emlékezik. „Ily mozgalmak közt a magyarnak is *tennie* kellett. S ha tenni kell, ha az igének testet kell adni, Kossuth Lajos mindig első a küzdelem terén. A március 3-ki kerületi ülésben felirást indítványozott ő felségéhez [...]”¹¹¹ Mivel e biblikus ősmintájú felfogás szerint kezdetben az ige testetlen, majd testté váltan már tenni képes, itt az uralkodóhoz eljuttatandó felirati javaslat és annak várható hatása lesz a testté válás és ezáltal a küzdelem terén fegyverténynek számító tett kézzelfogható eredménye. Ilyesféle fogalmi és metaforikus összefüggésekben a meg nem valósult gondolat rendre leértékelődött, akár még újságírói aforizmaként is magabiztosan hirdetve, hogy „az eszme magában semmi, ha kezet fogva nem jár a tettel.”¹¹² Ez mint értékelő beidegződés a forradalmi időkben annyira elterjedt, hogy magát a szónoki beszédet is lefokozással fenyegette. Szónoklattana előszavában Szeberényi elítéli, hogy „a magyar *journalistica* egy része egy idő óta megvetőleg szokott a szónoklatról nyilatkozni”, szerinte ugyanis ezek félreértik azt a mondást, miszerint a szavak kora lejárt és a tettek mezejére kell lépni, s nem veszik tekintetbe, hogy az emberi szabadság és demokrácia nagy korszakai születték a legjobb szónokokat, s hogy a szónoklat „a civilisált népek fegyvere, mellyel vérontás nélkül nyernek győzelmeket.”¹¹³ Szeberényi ezt 1848 őszén írta, s végül a szabadságharc nem maradt vérontás nélkül; kérdés azonban, hogy a versbeli eskü közös elmondása még a szavak korához tartozott, vagy elmondóik ezáltal már a tettek mezejére léptek.

„PETŐFI MINDNYÁJOKAT MEGESKETI”

IGEVÁLASZTÁSOK MINT METAFORIKUS LÉNYEGKIJELÖLÉSEK

MÁRCIUS 15-E TUDÓSÍTÁSAIBAN

Amikor a sajtóbeli híradások jelentős része habozás nélkül *esküvésnek* nevezte a lezajlott eseményt, voltaképpen egy hasonlóságra alapozott metaforikus azonosítást hajtott végre az élet más területeiről ismert eskü és Petőfi elhangzó versének közösségi fogadtatása között. Tudósítóik számára a két jelenség lényegi egybefoglalását nemcsak az szavatolhatta, hogy maga a szöveg kínálta az „Esküszünk” ígét, hanem hogy a jelenlevők visel-

¹¹⁰ Uo., 408.

¹¹¹ KLÉH 1848, 18.

¹¹² ZERFFI Gusztáv, *Martius 15-dike 1848 Pesten: Egy lap néptörténet* = LUKÁCSY 1989, 99.

¹¹³ SZEBERÉNYI 1849, VII–VIII.

kedése nagyjából megfelelni látszott az esküvési szertartásokból ismerős mintának. Jellemző, hogy amikor egy beszámoló elkülönítette az 1848. március 15-ei cselekvés leírását annak megnevezésétől, mégpedig egymás utáni mondatokban, az eskühöz hasonló viselkedés felvillantása után azonnal következik a történetek eskünek nevezése. „Midőn Petőfi [...] Nemzeti dalát szavalá el, annak refrénjeit esküre emelt kezekkel mondák utána a népek ezrei. Esküdtek, hogy ők rabok tovább nem lesznek ... szabadok lőnek – de a lerázott rabszolgaság láncait másokra akarják reákovácsolni!”¹¹⁴ Sokatmondó, hogy miután ez a tudósítás közvetlenül ezelőtt már épp a vers feltételezett költői mintájára és a szóban forgó részlet *versformai* szerepére utalt,¹¹⁵ mégsem érzi szükségesnek, hogy a refrén esküi használatára térve legalább rövid magyarázatot vagy bármiféle kommentárt fűzzön a kétféle beszédmód itteni azonosításához. Mi több, itt a magától értetődőként használt „Esküdtek” ige arról is árulkodik, hogy a tudósító számára az itt történetek nemcsak lényegében feleltethetők meg egy igazi eskünek, hanem szerinte maguk a résztvevők is annak tartották volna, sőt alighanem tudatosan annak szánták, hiszen egész viselkedésükkel (szertartásosan feltartott kéz, a szöveg magukra vonatkoztatott utánmondása) ők is eskünek fogadták el, sőt elsőként ők nyilvánították eskünek az egyébként szövegében és körülményeiben nem szokványos és nem hivatalos szertartást. Pedig a rablétet kizáró fogadalom konkrét tartalmát a versben később valóban szinte csak a rablánc lerázásának elhatározása világítja meg, ami már önmagában is jelzi az eskü metaforikus fogantatását, hiszen ettől a refrén igazi esküszöveggé tekintve költőien többértelmű, így megtartásának, illetve megszegésének történelmi kritériumai további értelmezésre szorulnának. (Önkéntelenül jelzi többértelműségét a tudósító értelmezési problémája is, hiszen amire hivatkozik, hogy tudniillik az esküvők másokra akarnák kovácsolni saját lerázott láncukat, *nem* található a vers szövegében.)

Ugyanezt az önkéntelen metaforikus azonosítást még mélyrehatóbban végzi el a tudósítás, amikor március 15-e egy másik hasonló jelenetéről szólva már nem egyszerűen esküvésről, hanem kifejezetten *esketésről*, sőt még befejezettebb érvenyt sugallva *megesketésről* beszél, s ezáltal a szertartásszerű utánmondás résztvevőinek hierarchikus viszonyára összpontosít. „Tömegestül kirohannak [az orvostanhallgatók] a teremből, s egyesülnek az udvaron egybegyűlt ifjú társakkal. Jókai a 12 pontot olvassa fel. Petőfi mindnyájokat megesketi.”¹¹⁶ Esketni csak szándékosan lehet, ezáltal tehát a tudósítás kizárja azt a lehetőséget, hogy a Petőfi által még versként felolvasott szöveget csupán a tömeg reagálása lényegítette volna át esküvé. Itt egyelőre nincs szó arról, hogy Petőfi a refrén szavalásánál *hogyan* eskette meg a diákokat, azaz a szöveg mondásán túl mi-

¹¹⁴ NYÁRI 1989, 228.

¹¹⁵ Uo., 228.

¹¹⁶ Uo., 207.

lyen rituális mozdulata sugallhatta az illetékes szertartási mintát. Közvetve azonban tanulságos lehet egy pár nappal későbbi esemény, amelyet érezhetően a 15-ei eseményekről szóló híradások terjedő cselekvésmintája formált, de már megjelenik benne a hivatalos esketések több jellegzetessége. Ahogy ugyanis Madách Károly március 18-án írja levelében Madách Imrének, „az universitás a zászlaját 15-én átküldte Budára eltétel végett, nehogy a deákok ismét mind cholera-ba lázongjanak, de 16-án már át küldtek a zászlóért, hogy küldjék vissza, és mikor a zászlót vissza vitték az univerzítás piacán Petőfi versét egy a deákok közül a rector felszólítására kezdvén szavallani, a professorok először emelték ujjaikat és elmondták az esküszünket, mit azután deákok visszhangoztattak”.¹¹⁷ Ebből nem csupán az leletértékű, hogy először a rektor szavaltatta el egy diákkal a *Nemzeti dalt*, vagyis a felszólítás (mint hivatalos felhatalmazás) az egyetem legmagasabb rangú tisztségviselőjétől jött, hanem hogy e szavalás közben „először” a hierarchiában utána következő professzorok mondták az esküszünket-et, mégpedig a szertartást egyértelműen jelző fölemelt ujjal, s „azután” ezt a diákok visszhangozták. Nem tudni, hogy a közönség számos tudósításban megörökített kézmozdulata esetleg már Petőfiét követte, vagy a közönséget vitették vissza később Petőfiére, de több képi ábrázoláson maga a költő is esküre emelt kezekkel szaval, ami részben hozzájárulhatott ahhoz, hogy a vers refrénjét eskünek tekintsék, valamint hogy érvényességét az esketésre illetékes nemzeti költő saját rituális gesztusából származtassák. Április 7-én az Oberungarische Illustrierte Zeitung (Kaschau) fél oldal nagyságú rajzán a láncra vert és utcaseprésre kivezényelt rabok feltartott ujjakkal esküsznek, a középső alak a *Nemzeti dal* röpiratos példányát tartja kezében, s a kép aláírása „Esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk.”¹¹⁸ Valószínűleg igaz, hogy a rajzoló eredeti „szándéka” feltehetően a *Nemzeti dal* »eskü«-jének komoly allegorikus ábrázolása volt, amely azonban megvalósult formájában gúnyrajznak hat,¹¹⁹ ez azonban mit sem változtat azon, hogy a jelenet alaphelyzetét mint valamilyen esketést értelmezte. Alig több, mint egy hónappal március 15-e után, április 22-én Vahot Imre kiadta a Kálózdy János által megzenésített költeményt, s a címlapját díszítő metszeten egy feltehetőleg Petőfit ábrázoló férfialak emelte kezét esküre a Nemzeti Múzeum lépcsőjénél összegyűlt nép előtt;¹²⁰ a képi megjelenítés legendaerősítő hatékonyságán az sem változtatott, hogy Petőfi a fennmaradt dokumentumok és saját beszámolója szerint a múzeum lépcsőjénél nem szavalta el versét. Jellemző, hogy egy idő után már a kézmozdulat képzőművészeti megjelenítéséről valakinek a március 15-ei eskük jutnak eszébe, mint Majer Istvánnak, aki április 23-án a Képes Ujságban Casagrande szabadságszobor-tervét ismertette azt írja annak főalakjáról, hogy „jobbja égbé nyúló

¹¹⁷ Madách Károly Madách Imréhez, 1848. március 18. = OLTVÁNYI 1987, 68.

¹¹⁸ Oberungarische Illustrierte Zeitung (Kaschau), 1848. április 7., 8. = KISS 1987, 223.

¹¹⁹ Kiss József jegyzete = KISS 1987, 399.

¹²⁰ KÁLÓZDY János, *Nemzeti dal Petőfitől*, kiad. ВАНОТ Imre, Walzel, Pest, 1848. [április 22.] = KISS 1987, 233, vö. 401.

ujjaival a magyarok ezreinek sőt millióinak Martzius 15-ki egy sziv és lélekkel óriásilag felharsogott ama fogadására emlékeztet, – Esküszünk, Esküszünk, hogy rabok tovább Nem leszünk!”¹²¹ Mint a *Der Ungar* olvasói március 29-én értesülhettek róla, Szerelmei Miklós grafikus készült egy nagy allegorikus képet kiadni, hogy a *Nemzeti dal* minden strófáját megjelenítse;¹²² ezek közül aligha hiányozhatott az emblemikus kézmozdulat.

Jól kivehető, hogy a képi megjelenítésekhez hasonlóan egyes kommentárok is azért tekintették magától értetődően esküvésnek mindazt, ami a vers elszavaláskor történt, mert a refrént minden versszerűségével együtt valódi esküszövegként fogták fel, mely így azonmód egy igazi esküre ösztökélő felszólítás hiteles tartozéka. Táncsics Mihály visszatekintő cikke április 2-án éppen a maga keresetlenségével jelzi, hogy az érzékelt kettős jelleg önkéntelen egyesítése, sőt teljes azonosítása sokak számára mennyire problémamentesnek tűnhetett. „Petőfi elmondá ismeretes hazafi dalát, melyre mindenek megesküdtek, miként a dal is már magával hozá.”¹²³ Nyilvánvaló, hogy ez a „megesküdtek” nemcsak arra utal, hogy Táncsics szerint ott és akkor esküvés történt, hanem értelemszerűen arra is, hogy maguk a résztvevők is annak tartották. Más beszámolóok szintén magától értetődőnek veszik az azonosítást, de inkább azt hangsúlyozzák, hogy a jelenlevőket mi tette képessé arra, hogy eljussanak az igazi esküvéshez. Birányi Ákos *Pesti forradalom (Martius 15–19.)* címmel nyomtatott füzete, mely már címlapján hirdeti, hogy „Hiteles adatok nyomán” készült, a korabeli nyomtatványok és sajtótudósítások adatait egészíti ki írója személyes élményeivel, s ezek alapján egyáltalán nem kétli, hogy igazi esküvés történt. „[...] a szabadság csarnokában [...] Petőfi [...] elragadó lelkesüléssel szavalá el nemzeti dalát. Az elhatározó pillanatot e szavak, e lelkesülés teremté elő. Minden kebel egyszerre tüzokádó-heggyé vált – a szolgaságérzet-nyomasztotta öntudat méltó kitörésének Aetnájává, s nem volt egyed, ki a vers utósortait minden szakaszban fenhargon után nem mondta volna, miből százak mennydörgő, lelkesült esküvése származott”.¹²⁴ Birányi itt mintha elvileg még megkülönböztetné „a vers utósortait” a közös elmondásukból származó *esküvéstől*, de nyilván együttesüket nevezi „elhatározó” pillanatnak, sőt a nyomda épülete előtti eseményekről írva már egyetlen kötőjeles szóvá olvasztja őket: „közkívánatra Petőfi szavalá el ismét költeményét, melynek elragadó hatása nemhogy csökkent ez által, sőt mindinkább növekedni látszék. Az egész hatvani-utca tele volt emberekkel, kik a versszakaszok eskü-refrainjét egekig ható robajjal utánzengett.”¹²⁵ Mint az ilyen összeolvadásoknál szinte mindig, a beszámolóok egyre inkább az eskü mozzanatát érzik lényegesnek.

¹²¹ Képes Ujság (1848/17.) április 23., 134. = ENDRÓDI 1911, 410.

¹²² *Der Ungar* (1848/75.) március 29., 600. = KISS 1987, 209.

¹²³ Munkások Ujsága, szerk. TÁNCSCICS Mihály, (1848/1.) április 2., 4. = ENDRÓDI 1911, 403.

¹²⁴ BIRÁNYI 1848, 20–21.

¹²⁵ *Uo.*, 22.

Már az eddigiek felvillanhatták, de érdemes megfigyelni a tudósításokban gyakori „utánmond”, „utánzenget” és más hasonló igék megerősítő szerepét. Ezek kétségkívül növelik az illető szövegben esküvésnek tekintett és egy-egy főnévvel vagy igével annak is nevezett aktus valóságosságát, sok esetben viszont ilyen közvetlen megnevezés nélkül, akár egyedülként utalnak az esküvés vagy esketés jellemző beszédhelyzetére, s a képzeletbeli azonosítás így csak sejtetett marad. Árnyszerűen, de többnyire nem lényegtelen különbséget vehetünk észre az *utána mondás* és a *vele mondás* között: az előbbi mintha erősebben utalna a hivatalos esketés szövegrészenként elismételtető beszédmódjára, az utóbbi inkább a refrént egyidejűleg hangoztató tömegére. Előfordul, hogy ugyanaz a tudósító váltogatva használja mindkettőt, érezhetően az öntudatlan metaforakeresés pillanatnyi állása szerint. Dux Adolf a *Preßburger Zeitung* hasábjain a nyomda előtti jelenetnél az előbbit használja: „Petőfy begeistert, und begeisternd trug ein Gedicht [*Nemzeti dal*] vor, dessen Refrain: Ne legyünk többé rabok von sämtlichen Anwesenden immer nachgesprochen wurde.”¹²⁶ Mivel Dux nem nevezi esküvésnek a történeteket, s a refrén pontatlanul idézett töredéke épp nem tartalmazza az „esküszünk” ígét, itt csupán a „nachgesprochen wurde” árulkodik arról, hogy a közönség reagálása akár egy esketési szöveg utánamondására is illenek: a „nach” itt egyszerre utal időbeli sorrendre és (főként) pontos megismétlésre. Mikor azonban Dux tudósításának másik részéből kiderül, hogy a refrén egy eskü szavaiból állt („heute sprach er mit Begeisterung ein politisches Gedicht [*Nemzeti dal*], dessen Refrain war: Magyar [!] Istenére esküszünk / Rabok többé nem leszünk vor einer großen Menschenmenge welcher mitgesprochen wurde”),¹²⁷ akkor már a „nachgesprochen” helyett használt „mitgesprochen” értelmében a nagy tömeg inkább a költővel mondta a refrént, mintsem *utána*. Hasonlóan váltogatja a két igekötőt Zerffy Gusztáv, amikor *Der 15te März 1848 in Pest: Ein Blatt Volksgeschichte* című röpiratában felidézi Petőfi, illetve később Egressy Gábor szavalatának fogadtatását. Saját fordításában közli a verset (*National-Hymne der Magyarer*), majd szemtanúként, sőt résztvevőként állítja, hogy fenséges szavait az egységbe tömörülő közönség a költő *után* mondta („Wir hielten uns innig umschlungen, und sprachen die herrlichen Worte des Dichters nach”), illetve hogy az »Esküszünk« refrént az elszánt tömeg Egressyvel *együtt* kiáltotta („[...] Petőfi’s Lied, das von Egressy G. dem Schauspieler begeistert und begeisternd vorgetragen wurde, wobei das Volk in hehrer Entschlossenheit die Worte »Schwören wir!« mitrief”).¹²⁸ Mivel Zerffy egyidejűleg magyarul is kiadta e röpiratát, fordításából látható, hogy a kétféle ígét inkább szinonimákként, mintsem különbségük miatt váltogatja; előbb úgy fogalmaz, hogy Petőfi szavalatánál „Szorosabban összecsatlakozánk és utánmondók a költő magasztos szavait”, majd

¹²⁶ KISS 1987, 193–194.

¹²⁷ KISS 1987, 194.

¹²⁸ ZERFFY 1948a, 33.; és KISS 1987, 217.

hogy Egressy „lelkésülten és lelkesítve” elhangzott versmondásakor „a nép magasztos elhatározottsággal kiáltá utána e szavakat: »esküszünk!»¹²⁹ Noha Zerffi ingatag személyiségét és politikai köpönyegforgatását egy monográfia és függelékében dokumentumok bőséges gyűjteménye szemlélteti,¹³⁰ itt fogékonyan és alighanem hitelesen tudósít az események résztvevőinek hangulatáról, egyezően Petőfi, illetve Egressy saját emlékezésével. Jogos tehát legalábbis föltennünk a kérdést: vajon a „hehrer Entschlossenheit”, illetve „magasztos elhatározottság” említése, amelyet itt a szemtanú benyomásának tekinthetünk, azaz nem pusztán az újságíró stílusát élénkítő szóvirágnak, vajon arra vall, hogy együttes kiáltásukat a résztvevők igazi esküvésnek tartották?

Vers és eskü szerzői azonosításának feltételezésére vall az ekkoriban terjedő és jellemzően magabiztos címtévesztés, amely miatt Petőfi költeményére már a sajtóban is többször *Eskü* címen utaltak. Érzelmileg nyilván az ismétlődő refrén közös megszólaltatása hatott legerősebben, s a vers legtöbbet idézett részeként annyira ez maradt meg az emlékezetben, hogy mottóként használva már nem is igényelte emlékeztetőnek a vers igazi címét,¹³¹ sőt annyira ezt érezték a vers lényegének, hogy gyanútlan készséggel elfogadták címül. Így nevezi a verset Kléh István is, aki március végén egy füzetben kiadta a „pesti forradalom” addigi történetét, mégpedig alcíme szerint azért, hogy „politikai életünk erkölcstörténetéhez” szolgáltatson adatokat, vagyis egyúttal az események korjellemző értelmezéséhez kívánt hozzájárulni. Neki már az egyetem előtti téren lezajlott jelenetben feltűnt szöveg és viselkedésminta összeillő esküszereje. „Itt elszavalá Petőfi »Esküjét« s az utósó rímek szavalásakor magasra emelék mindnyájan három újjokat és ismételék az esküt.” Amikor arról számolt be, hogy mi történt aznap este a Nemzeti Színházban, már szerzőjét nem említve illesztheti be a költeményt Vörösmarty, illetve Kölcsey egyszavas című alapversei közé. „És hallottuk az »Esküt« Egressy Gábotról ezrek ajkairól viszhangozva, hallottuk énekelve, hallottuk a Szózatot, Hymnust és Fűredy népdalait.”¹³² Sokatmondó elvétel: ahogy eszerint Kléh (és talán mások) számára a *Hymnus*, illetve a *Szózat* nemcsak a versek címét, hanem műfajuk és beszédmódjuk meghatározását jelentette, az *Eskü* cím önkéntelen tévedése Petőfi versének Kléh számára legjellegzetesebb beszédaktusát és műfajalkotó lényegét ragadta ki az elbeszélés kedvéért. Ugyanígy számolnak be ezután mások, nemegyszer hasonló címtévesztéssel, a vers diadalútjának messzebbi állomásairól; március 26-án a kolozsvári Vasárnapi Ujság a legújabb hírek rovatában kimondatlanul azt sejteti, éppen az eskü indokolhatja a vers rohamosan növekvő ismertségét. „A Petőfi »Esküjét« fiatal tüzzel, s férfias komolysággal szavalák el több ízben, s az »esküszünk« szavaknál a jelenlevők mindannyiszor felemelt

¹²⁹ ZERFFI 1948, 19, 31–32; és KISS 1987, 217–218.

¹³⁰ Vö. FRANK 1985.

¹³¹ Der Ungar (1848/86.) április 11., 686. = KISS 1987, 225.

¹³² KLÉH 1848, 23, 28.

újjal kiálták »esküszünk«. Szavalák a mi Gyulai Palinknak lelkes / »erdélyi dalát« is, [...] azóta az »esküvel« együtt már a legkisebb tanuló gyermek is tudja és szavalja.”¹³³ Petőfi versét annak elmaradhatatlan fogadtatásával ekkor már annyira eskünek tekintették, hogy amikor egy rendezvényen a verstől ihletett esküt éppen egy más tartalmú és aktusú eskütétel is követte, a tudósításokban egyre inkább elmosódott a köztük levő különbség. Például amikor az Erdélyi Híradó (Gálfi Mihály) cikke beszámolt a március 27-én tartott udvarhelyszéki népgyűlésről, olvasói előbb arról értesülhettek, hogy itt a 12 pont elfogadása után felolvasták a Pesti Hirlapból a főbb hazai eseményeket, s „imádozt királyunk”, valamint gróf Batthyány Lajos és Kossuth Lajos hatalmas éljenzést kapott, majd egymás után két eskü következett: „Petőfi esküjét, midőn olvastatott, önkénytelenül viszhangoztak mindannyiszor. És megesküdtünk ünnepélyes fenszóval fejedelmünk hűségére és hazánk boldogítására mindent elkövetni.”¹³⁴

Pedig a verset nem mindenki érezte azonnal eskünek, s elbeszélések önkéntelenül a helyzet értelmezésének lappangó dilemmáira világítanak. Ellenpróbaként mutatja az esemény leírásához használt kulcsszó lényegkijelölő szerepét, hogy amikor mégis elmarad az eskünek vagy esküvésnek nevezés, akkor a beszámoló megtorpan az eskühöz csak mintegy hasonló eseménysor felelevenítésénél, s azonosításukat önmagában még a refrén idézése sem tudja elvégezni. Ahogy például Vajda János futólag összefoglalja az orvosi egyetem udvarán történeteket, az megmarad a versmondás képzetkörén belül, noha idézi a hallgatóság által megismételt szót. „Innen Petőfi fölállt egy székre és elszavalta a »Talpra magyar«-t. Lelkes éljenzés, az esküszünk szó követte a végsorokat.” Amikor Vajda még hozzáteszi, hogy közvetlenül ez után Jókai fölolvasta a 12 pontot és ennek nyomán „Hasonló éljenzés, kiáltozás”¹³⁵ tört ki, a hasonló minősítéssel önkéntelenül elárulja, hogy nem lát lényegi különbséget a két szöveg fogadtatása közt, s talán eszébe sem jut, vagy legalább is nem akarja azt sejtetni, hogy az »esküszünk“ szót ismétlő lelkes kiáltozás igazi eskü lehetne. Mint a tudósítások megszövegezéséből kitűnik, aligha véletlen, hogy az ismétlődésre összpontosító egykorú vagy későbbi leírások olykor kerülnek az esemény eskünek nevezését. Székely József például úgy emlékezett, hogy a geometria-előadást félbeszakítva betódulók élén Petőfi „egyszerre, mint egy mennydörgés, elkezdte szavalni a »Talpra magyart«, melynek minden versszakára elkiáltottuk vele, hogy *esküszünk*, de ez a kiabálás, éljenzés oly erős volt, hogy azon csudálkoztam, miképpen maradhatott a falon a fekete számológéptábla [...]”¹³⁶ Feltehetőleg az itteni „elkiáltottuk” és főleg a hozzá illesztett „kiabálás” még kevésbé ünnepélyes szóválasztása arra is vall, hogy az emlékező talán ösztönösen furcsállta volna, ha egy szakaszonként

¹³³ Vasárnapi Ujság (Kolozsvár) (1848/722.) március 26., 211. = KISS 1987, 203–204.

¹³⁴ Erdélyi Híradó (1848/344.) április 6., 217. = ENDRÓDI 1911, 404.

¹³⁵ VAJDA János, *Egy honvéd naplójából* = LUKÁCSY 1989, 232.

¹³⁶ SZÉKELY József [emlékezése] = *Szemtanuk följegyzései 1848 márczius 15-ikéről*, Vasárnapi Újság (1898/11.) március 13., 173.

ismétlődő versbeli formula igazi megesküvésnek minősül. Amikor az egyetem előtti téren Petőfi elszavalta versét, Hatala Péter bölcsészhallgatóban is leginkább ezért tudatosulhatott a kínálkozó azonosság lappangó problémája. „Hatalmas szaválás volt ez; a dal hat szakaszának utolsó sorait: »A magyarok istenére esküszünk... Esküszünk... Hogy rabok tovább nem leszünk...« mindannyiszor az egész tér visszhangoztatta. Hatszor... és ezer torokból hangzó iszonyú esküdözés!”¹³⁷ Bár az utóbbi szókapcsolat itt nyilvánvalóan nem akart rosszallni, az „esküdözés” gyakorító formája önkéntelenül belevisz a beszélői modalitásba némi kételkedést és távolságtartást, főleg mert éles ellenrétben áll a megesküvés végérvényes hatályra utaló jelentésével. Ugyanezt figyelhetjük meg egyes részletezőbb beszámolókból, melyek pedig nagy igyekezettel próbálják érzékelteni a magával ragadt közönség reagálásának kivételes intenzitását. Degré Alajos azzal jellemzi a Petőfi szaválata kiváltotta „gyűjtő hatást” a nyomda előtt, hogy olyan volt, mintha „a felhők nem is havat, de villanyszikrákat szórának, s az emberekben az agyvelő, a kebel, mint gyúanyag, egyszerre lángba csapott volna fel”, s a második versszak után „a refrént [...] A sokaság, mint vihar, utánadörgé”, majd este a színházban Egressy szaválásakor az „esküszünk” szót „mindég utánadörögte az egész közönség”.¹³⁸ Degré azonban mindkét előadásra az „elszavalta” ígét használja, s ez a „refrén” említésével együtt olyannyira megmarad a versmondás képzetkörében, hogy az elbeszélés költői hasonlatai ebből sehol nem tudnak igazán kitörni. Mivel a színházi közönség reagálásából itt éppen az ismétlődés kap nagy hangsúlyt („mindég utána dörögte”), ehhez képest különösen jól látszik, hogy más elbeszélésekben ilyenkor milyen nehezen tudja leplezni az értelmezés mozzanatának betoldását és szükségképpen metaforikus jellegét a „megesküdtek” ige egyszerűsége, hiszen a „mindég” szerint a refrén esküformuláját a résztvevők hatszor mondták el, benne az „esküszünk” szót nem kevesebb, mint tizenkétszer, s nem létezett olyan hivatalos esküforma, amelyet ennyiszor ismételtettek volna. Ráadásul a közönség Egressy egész szaválata megismételtette,¹³⁹ a refrént nyilván újra vele mondták, ami még inkább fölveti a kérdést, hogy a másodszori szavalat a résztvevőkben hogyan érintette a sajátos eskü tudatának alakulását: nyomatékosíthatta versmondási jellegét, vagy éppen a fogadalom érvényét is megerősíthette. Vegyük még hozzá, hogy akik a közönségből aznap esetleg már Petőfi egyik-másik szavalatánál is jelen voltak, azok nem először élték át az aktust; valószínű, hogy a közönség személyes tapasztalata és a délelőtti események terjedő híre egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy a költeményre először spontán adott rituális válasz cselekvésmintája egyre magabiztosabban rögzült, de éppen ezért kérdés, hogy egyúttal nem tudatosította-e a különbséget, ami

¹³⁷ HATALA Péter [emlékezése] = *Szemtanuk följegyzései 1848 márczius 15-ikéről*, Vasárnapi Újság (1898/11.) március 13., 174.

¹³⁸ DEGRÉ 1983, 179, 181.

¹³⁹ JÓKAI Mór, *Forradalom vér nélkül* = *Életképek* (1848/12.) március 19., 377–380; JÓKAI 1967, 12.

az aktust elválasztotta a megszokott hivatalos esküktől – ezáltal akár még ünnepélyesebbé téve azoknál.

Még sajátosabb, s a korabeli tudósítók számára vélhetően jóval kérdésesebb lehetett az eskü státusa, ha a vers előadása megzenésítve, énekszóval történt. Vahot Imre *Örömhangok* című beszámolója szerint március 15-én este a színházban Egressy szaválata után az „Egressy Béni és Szerdahelyi által zenére alkalmazott Nemzeti dalt énekelték, mi lelkesítő hatásánál fogva annyira átvillanyozá a kebleket”,¹⁴⁰ de ezzel Vahot nem állítja, hogy az éneklés hallatán a jelenlevők ismét esküt tettek volna. Ennél kicsit tovább megy a lipcsei *Illustrierte Zeitung*, de a március 15-ei színházi estére emlékezve ez is csak annyit jegyez meg, hogy „ward [...] endlich Petőfi's Nationalhymne abgesungen, in deren Schlußvers das gesammte Publikum jubelnd einstimmte”,¹⁴¹ vagyis Petőfi nemzeti himnuszának eléneklésébe a közönség bekapcsolódott a refrénnél, mégpedig *jubelnd*, azaz ujjongva; tehát a kommentár attól már tartózkodik, hogy ezt esküvésnek tekintse. Noha több lap említi, hogy Petőfi verse aznap este Egressy Béni megzenésítésében kórusal is elhangzott, csak egy akad köztük, amely az énekelt változathoz köti az „Esküszünk” szó közös megismétlését és a hozzá felemelt ujjak mozdulatát.¹⁴² Mivel ekkor már a rögtönzött műsor túl volt Egressy szavalatán és annak esküként értett fogadtatásán, sőt alighanem a megismétlésén is, e leírásból akkor sem kell újabb és ezúttal énekelt eskü szándékára következtetnünk, ha itt nem csupán a cikkíró tévedésével állunk szemben. Összehasonlítva mindezt a más hasonló rendezvényekről szóló korabeli beszámolókkal, rendre kiderül, hogy az énekelt refrén minősítések azok is óvatosan fogalmazzanak. Például a bécsi forradalom áldozatainak hozzátartozói javára rendezett ünnepségről szólva a tudósítások leírják, hogy ezen (március 25-én) a megzenésített változat könnyekig meghatotta az ideiglenes német színház közönségét, egy részük együtt is énekelt az operai kórusal, végül tapsviharral kértek ráadást, ami kivívta a Petőfi által immár minden magyar szívbe bevéssett „Nationalhymne” vagy „Nationallied” örömmel fogadott megismétlését,¹⁴³ de *esküvésről* nem esik szó. Föltehetőleg azért sem, mert az eskü mint beszédaktus érvényességének lehetőségét meghiúsította, hogy szövegét nem a szokásos módon, prózai előmondás után lehetett volna elismételni, hanem énekelve: ez már a kortársak többsége számára olyan utólagos művészeti felhasználásnak számított, ami az igazi esküt eleve kizárta. De ez alól is akadt kivétel: az Erdélyi Hiradó szerint március 27-én este, amikor Udvarhelyszéken a tanulóifjúság fáklyás-zenés ünnepelést tartott Pálffy János szállása előtt, még a költemény megzenésített változata is valódi eskü alkalmául szolgált. „A főiskola énekkara a Petőfy esküjét ünnepélyesen el-

¹⁴⁰ VAHOT Imre, *Örömhangok*, Pesti Divatlap 1848. március 19. = LUKÁCSY 1989, 49.

¹⁴¹ [Névtelen], *Die Erhebung von Pesth*, *Illustrierte Zeitung* (Leipzig) (1848/254.) május 13., 313. = KISS 1987, 243.

¹⁴² *Mult és Jelen* (1848/24.) március 23. = ENDRÖDI 1911, 395.

¹⁴³ Morgenröthe (1848/7.) március 28., 27; *Der Ungar* (1848/74.) március 28., 588. = KISS 1987, 206, 207.

énekelte, s a nép utána esküdt.¹⁴⁴ Tehát Petőfi verse az esküvel már annyira egygyé olvadt a köztudatban, hogy néhol még énekelte változata is ugyanazt tudta felidézni, noha egyébként esküt nem énekeltek, s a különös párosítás a szokásos választ meghiúsíthatta volna.

SZÍNPADRÓL, SZÍNÉSZTŐL, SZEREPKÉNT, MÉGIS KOMOLYAN VÉVE
EGRESSY MÁRCIUS 15-EI SZAVALATA ÉS
A REFRÉN BESZÉDAKTUSÁNAK FOGADTATÁSA

Noha a március 15-ének szentelt történelmi kismonográfia nem is említi, értékes leletként vizsgálható Egressy szavalata és fogadtatása a zsúfolásig telt Nemzeti Színházban. Mai nézőpontból azért különösen fontos, hogy a fennmaradt beszámolók pontosan mit írtak róla, mert az itteni eskünek mint performatív aktusnak elméletileg egyszerre legalább három okból kellett volna érvénytelenné üresednie: nemcsak *költeményben* fordult elő, hanem *színész* mondta el, ráadásul *színpadról*.¹⁴⁵ Igaz, Egressy mintha többek közt épp egy ilyen hatályvesztésnek akarta volna elejét venni azzal, hogy azonnal áthidalta a szakadékot színészi beszéd és történelmi jelentőségű megszólalás között. Mint egy sajtótudósítás beszámolt róla, beszédhelyzetét megjelenése külsőségeivel és önértelmezésével egyaránt igyekezett előre meghatározni. „Egressy Gábor egyszerű magyar öltönyben s oldalán karddal előállott, s rövid, de lelkes bevezető szavai után, mik fennen jelenték, hogy most már benne a művész és polgár egyesülve működik, az annyira népszerűvé vált dalt oly megrendítő, ihletett előadással szavalá, hogy az »Esküszünk!« végszó önkénytelenül s megannyiszor öszhangzó dördülettel hangzott le minden ajakról [...]”.¹⁴⁶ Eszerint itt nem perdöntő, hogy a beszédaktus elmélet eredeti változata szerint a színpadról elhangzó színészi beszéd már azáltal kiüresíti a performatív aktust, hogy a színész egy drámabeli szerep részeként beszél egy fiktív szituációban, azaz nem a maga nevében és élethelyzetében. Egressy szavlatára ugyanis azután került sor, hogy a betóduló forradalmi tömeg nyomására megszakították a *Bánk bán* előadását, amelyben ő Petur szerepét alakította, s helyette közkívánatra „nemzeti dalok s zeneművek játszottak el”,¹⁴⁷ vagyis a vers *színpadról* elhangzó szövege nyilvánvalóan nem egy színdarabból és nem egy előre megírt drámai szerephez igazodva hangzott el, tehát egy színpadnak legföljebb csak a deszkáiról, ráadásul mindez nem akármilyen színházban, hanem a *nemzet* színházában, a Nemzeti Színházban történt. Mi több, Egressy ekkor már levetette Petur jelmezét és a többiekhez hasonlóan sebtében átöltözött, sőt a tu-

¹⁴⁴ Erdélyi Híradó (1848/344.) április 6., 218. = KISS 1987, 222–223.

¹⁴⁵ AUSTIN 1980, 21–22.

¹⁴⁶ Pesti Divatlap I. (1848/12.) március 19., 362 = ENDRÓDI 1911, 392.

¹⁴⁷ KISS 1987, 191.

datosan választott alkalmi viselete (magyar ruha, kard, kokárda)¹⁴⁸ és saját bevezetője együttesen tanúsították, hogy nem pusztán mint színész mondta el a verset, tehát a beszédaktus performativitását kiüresítő austini körülmények közül jóformán csak a versbeliség maradt.

Mindazonáltal a megszólalás státusa ennél bonyolultabb lehetett, mert éppen e vers és itteni szavalója egyaránt szorosán kötődött a *szerepmondáshoz*. Annyit már a vers első elszavalásának tanúi azonnal megértettek, hogy minden egyes versszak két szerep beszédhelyzetét váltogatja: első négy sorukban a buzdító szónok beszél, a második négyben a megszólítottak e buzdításra esküvel felelnek, vagyis a vers előadójának e párbeszéd *mindkét* szerepét el kellett játszania. Ezen a kezdettől nyilvánvaló, szinte minden egykori tudósításba bekerült alapsajátosságon már csak finomítani tudott jóval később (1922) az irodalomtörténelmi megfigyelés, miszerint az első szerep mondója, aki kezdetben megszólítja a vele mintegy szemben álló közösség tagjait („válasszatok”), az egymást követő versszakok folyamán maga is átveszi ezek nézőpontját, s már maga is az ő nevében beszél, többes szám egyes személyben („Rabok voltunk mostanáig”), s mindez a Petőfi verseiben már jóval korábban is megfigyelhető költői szerepjátékok új formája. „Egy észrevétlen személycsere, vagy más szóval, a személyességnek kitágulása, nemzettel azonosulása megy végbe [...] Petőfi izgatásai, lelkesítései többnyire a lyrai megvalósulás ily szerepcseréi: odaáll hallgatósága helyére s annak a nevében beszél lelkes meggyőzőtként. Az ő meggyőzése lyrai ragály, költői octroy, régi naiv, de nagy értékű szerepjátékának alkalmi érvényesülése.”¹⁴⁹ Ma már csak mosolyogni lehet (nem felhőtlenül) azon, hogy a marxizmus nevében egykor (1961) milyen otromba érvekkel utasították el ezt az értelmezést és a hozzá tartozó egész költészetfelfogást („idealiztikus” megközelítés, „eleve és általában tagadja a mű és a valóság kapcsolatának döntő, tehát minősítő szerepét”; e kapcsolat „degradálására” tör a szerepjátékszás kategóriája; az értelmezést alá kellene rendelni „az alkotás valóság-tükröző lényegének”¹⁵⁰), pedig a lírai szerepmondás gondolata nemcsak közelebb áll a versbeli és az élettrajzi én megkülönböztetésére törekvő modern költészetelméletekhez,¹⁵¹ hanem viszonyítási alapként fokozottan alkalmas a *Nemzeti dal* vizsgálatára. Azzal viszont már nem kell egyetértőnk, hogy e költeményben „semmi nyoma a meggyőzés és rábeszélés szokott formáinak”,¹⁵² sőt épp ellenkezőleg: gondolatmenetében tetten érhetjük a meggyőzés szokásos módjait, s érvelésének egésze a döntéshozatal megalapozását szolgáló tanácskozási beszédek klasszikus alapmintáját követi. Hiszen a lehetőségek szemléletes megjelenítésével arról igyekszik meggyőzni hallgatóit, hogy két választás közül az egyiknek előzményei

¹⁴⁸ KLÉH 1848, 27.; vö. KERÉNYI 2008, 363.

¹⁴⁹ HORVÁTH 1922, 455–456.

¹⁵⁰ PÁNDI 1961, 21. Ezen csak 1982-ben próbált kissé enyhíteni a második, javított kiadás, 23–26.

¹⁵¹ Vö. DÁVIDHÁZI 1998, 259–261.

¹⁵² HORVÁTH 1922, 455.

méltóbbak, indítékai nemesebbek, külsőségei szebbek, következményei áldásosabbak, mint a másoknak. Sőt, bár a refrén egyrészt csakugyan értelmezhető úgy, mint ami már meggyőzöttségről és a döntéshozatali folyamat lezárultáról tanúskodik, ne feledjük, hogy esküformája másrészt ugyancsak beillik a meggyőzés eszközei közé, hiszen az esküt Quintilianustól egészen Fontanier-ig számos retorikai szaktekintély szónoki fogásként is számon tartotta. Ugyanakkor a *Nemzeti dal* esküjét a vers beszélő alanya a maga és *hallgatósága* nevében, vagyis nagyrészt *mások szerepében* mondja, sőt már inkább csak annyiban a maga esküjeként, amennyiben ő is egy azok közül. Mások nevében mondott eskü pedig legföljebb az *esketés* celebrálásánál szokásos esketői előmondás gyanánt vehető közvetlenül személyesnek és így hatályosnak, ellenben *esküvésként* felfogva nagyrészt csak közvetettnek és idézetszerűnek számíthatna, azaz nem teljesítené a performatív beszédaktusok hatályosságának egyik lényeges feltételét.

Ráadásul nemcsak az számít, hogy a verset mondó Egressy hogyan értelmezte alkalmi szerepét, hanem az is, mit gondolt általában a szerepjátszásról. Fennmaradt írásaiból egyértelműen kiderül, hogy a *szerep* fogalmának jelentését metaforikusan nemcsak egy ilyen színpadi fellépésre, hanem akár az élet egészére is átvitte, pontosan úgy, ahogy kedves Shakespeareare-jének akkor még le sem fordított *Ahogy tetszik*-ében Jaques mondja a II. felvonás 7. színében (Szabó Lőrinc szavaival): „Színház az egész világ. / És színész benne minden férfi és nő: / Fellép s lelép: s mindenkit sok szerep vár / Életében”. Egressy a szabadságharc egészét, benne a fegyveres részvételt is magasztos szereplehetőségnek vallotta. Ezzel persze nem volt egyedül, hiszen ekkor e metaforát szelvében használták így magyar színházi emberek,¹⁵³ s Petőfi is legföljebb kisstílusú politikusokra értve tartotta hiteltelenítőnek, akik méltatlan szerepet játszottak. Ahogy 1848. március 17-i naplójegyzetében írta: „szánakoztam a napi politica kurjongató hősein, s mosolyogtam a fontosságot, mellyet magoknak tulajdonítottak; [...] tudtam, hogy ők nem azon nagy színészek, kik a világ színpadán az ujjászületés óriási drámáját eljátszák, hanem csak decoratorok és statisták, kik a függönyöket aggatják s a színpadra székeket és asztalokat hordanak”.¹⁵⁴ Szövegkörnyezete szerint mindez éppen ellentéte Petőfi saját nagyszabású szerepálmának, sőt szereptudatának, melynek nagyarányú visszfénye többek közt éppen Egressy égisz növe hasonlataiban tükröződik, amikor Petőfi március 15-i szavalaról ír: „Petőfi fölemelkedik, mint egy túlvilági alak, mint megtestesült nép-szenvedés, mint egy ezeréves tantalusi szomjúság – mint végítélet halálangyala. Elüvölti nemzeti dalát.”¹⁵⁵ Egressy 1848. július 26-án feleségéhez írott levelében magára veszi a színpadi szerep analógiáját, s kibontja részletező allegóriává. „Fiam mellett fogok harcolni; [...] Vendégszerepet fogok játszani a véres drámában, melyet a magyar nemzet

¹⁵³ Vö. KERÉNYI 1981, 515–516.

¹⁵⁴ PETŐFI 1956, 79.

¹⁵⁵ ENDRÓDI 1911, 397.

e pillanatban ad a világnak, s az utókornak. Kevés nap előtt Brutusokat, Mátyásokat s Coriolánokat játszám, most a komoly valóság színpadán talán püsszegés nélkül fogom eljátszani néma szerepemet.” Mi több, ezután szinte ő is mozgósítóan fordul képzeletben színésztársaihoz, mint Petőfi versének harcra toborzó szónoka, pedig mindez egy feleségéhez szóló levélbe van zárva. „Társaim! [...] Ne féljete, a sor ti rátok is fog kerülni. Ide még sok ily statista kell!”¹⁵⁶ Mindezek alapján elég valószínű, hogy Egressy a saját március 15-ei versmondását is e hazafias szerep részének tekintette; ez azonban számára nem jelentette az eskünek (akár mint saját magának szóló személyes fogadalomnak, akár mint egyúttal a jelenlevőknek szóló esketési formulának) közvetetté vagy idézetszerűvé válását és ezáltal hatályvesztését. Már csak azért sem, mert ő már Petőfi délelőtti szavalaiban és azok fogadtatásában is mindennek előtt a beszélő és a hallgatóság összeolvadására figyelt föl, s az Életképekben március 26-án elsősorban arra emlékszik, hogy a nép szenvedéseit megtestesítő költő ihletett versmondása hallatán a vers buzdítását testileg-lelkileg átérző nép csakugyan megesküdött.¹⁵⁷ Bár Petőfi versmondásának hatásában szerinte közrejátszott a nemzet költőjének ekkor szinte természetfölötti látványa („mint egy túlvilági alak, [...] mint végítélet halálangyala”), Egressy aligha kételkedett abban, hogy a saját szavalarára válaszul felzúgó „Esküszünk” kimerítette a megesküvés lényegi feltételeit.

Nyilván már a nap korábbi hasonló eseményeinek hatása alatt, de a jelenlevők ezt minden jel szerint ugyanígy érezték. Azóta főként épp a beszédaktusok elmélete fényében különösnek látszhat, hogy egy *színházban*, *színpadról*, *színésztől* elszavalt *költemény* esetében a *refrének* együttes hangoztatásával adott választ a korabeli tudósítások esküvésnek tekintették. Jókai az Életképekben közölt tudósításában Petőfi, majd Egressy március 15-ei versmondásának hatását érzékeltetve magától értetődőnek veszi, hogy az összegyűltek esküje csakugyan megtörtént. Amikor Petőfi szavalt a verset, annak „utósortait dörögve esküdte utána a nép”; este a színházban „Egressy Gábor szavala el Petőfinek fenn kített költeményét, a nép ezreinek esküvése mellett.”¹⁵⁸ A Der Ungar arról tudósított, hogy amikor Egressy elszavalt az aznap kinyomtatott *Nemzeti dalt*, annak „esküszünk!” refrénjét a színházba gyűlt ezrek lelkesen vele együtt mondták; a cikkíró Diósy Márton le is fordítja az „esküszünk” szót németre („wir schwören”).¹⁵⁹ Ebből is látható, hogy a közönség nem pusztán művészi előadásnak tekintette, amit hallott, ugyanis egyébként a Nemzeti Színházban ekkor már nem illett a közönség soraiból megszólalni előadás alatt, sem együtt mondani a verset vagy énekelni a dallamot az előadókkal.

Ezért is sokatmondó, hogy ami itt március 15-én történt, az a következő napokban másutt is rendre megismétlődött. Nem tudni, mennyire játszott közre a történetek híré-

¹⁵⁶ Egressy Gábor Egressy Gábornéhoz, 1848. július 26. = EGRESSY 1867, 144.

¹⁵⁷ ENDRÓDI 1911, 397–398.

¹⁵⁸ Életképek I. (1848/12.) március 19., 378. = ENDRÓDI 1911, 391.

¹⁵⁹ Diósy Márton, *Der 15. März!*, *Der Ungar* 1848. március 18. = Kiss 1987, 190.

nek terjedése, illetve mennyire a vers és a helyzet azonossága váltotta ki újra a közönség azonos reagálását, de számos híradás mintha ugyanazt a koreográfiát ismertetné, helyenként legföljebb apró változtatásokkal. Különböző városok színházában megszakították az éppen zajló előadást, a színpadról egy színész elszavalta a verset, s a közönség rendre ugyanúgy reagált, mint Pesten, függetlenül attól, hogy egyes tudósítók mit gondoltak a hallott deklamálás színvonaláról. Bangó Pető március 22-én kelt levelében Aradról tudósította a Pesti Divatlap olvasóit a néhány nappal korábban történekről, kiemelve, hogy a vers gyatra megszólaltatása ellenére sem maradt el a közönség reagálása. „Petőfi Sándor nemzeti dala f. hó 18-kán a színpadon elszavaltatott. Csak azt sajnáljuk, hogy értelmetlenül szavaltatott el. Az »esküszünk«-re egyébiránt mindannyiszor fenndőrgő »esküszünk!« visszhangzott.”¹⁶⁰ Március 20-án a temesvári színházban Körner *Zrínyi*-jének előadása közben elénekelték Vörösmarty *Szózatát* és Kölcsey *Hymnusát*, majd a színpadról elhangzó *Nemzeti dal* refrénjét itt is kórusban utána mondta a közönség. „Petőfy's Nemzeti dal wurde deklamirt, dessen Refrain: Esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk (Wir schwören es, daß wir keine Sklaven mehr sein werden) das ganze Publikum im Chor nachsprach.”¹⁶¹ Az Erdélyi Híradó (Kovács Samu) beszámolója szerint március 23-án Désen az előző napok pesti és kolozsvári eseményeinek hírére összegyűlt tömegnek megnyitották a színházat, félbeszakították az előadást, s „Petőfi forradalmi költeményét Zelényi nagy hatással szavalja, s a közönség menydőrgé utána: »esküszünk, hogy rabok többé nem leszünk«”.¹⁶² Ugyanerről a *Hazánk* (Pataky Ferenc) április 7-ei keltezésű cikkében azt írja, hogy amikor a tömeg félbeszakította az előadást, „a függöny legördül s kevés idő múlva megjelenik Zelényi, s elszavalja megható lelkesedéssel Petőfi ismeretes nemzeti dalát, mellynek »esküszünk« végszavait a közönség utánhangoztatá.”¹⁶³ Nem minden beszámoló említi, de eközben a közönségnek még testtartásában is megjelent egy közös elem, mely 15-én nem Egressy hallgatóságánál tűnt föl először, hanem már délelőtt, Petőfiénél: fölemelték karjukat.

„MINT ISTEN OLTÁRA ELŐTT”

AZ ESKÜRE EMELT KÉZ EGYKORÚ SZAKRÁLIS KÉPZETTÁRSÍTÁSAI ÉS RITUÁLIS JELENTŐSÉGE

Petőfi szavaltatának hatását vizsgálva feltűnik egy (látszólag) apróság, mely az egykorú tudósításokban gyakran felbukkan: érdemes összegyűjtve kinagyítanunk e párszavas részleteket, amelyek futólag megemlékeznek a jelenlevők esküre emelt karjáról, kezéről

¹⁶⁰ ENDRÓDI 1911, 405.

¹⁶¹ Temesvárer Wochenblatt (1848/13.) március 25., 104. = KISS 1987, 202.

¹⁶² Erdélyi Híradó (1848/340.) március 30., 204. = ENDRÓDI 1911, 400.

¹⁶³ Hazánk I. (1848/203.) április 22., 812. = ENDRÓDI 1911, 410.

vagy ujjairól. Bőven akadnak olyan beszámolók, amelyek úgy említik ezt, mintha pusztán csak a látottakat osztanák meg olvasóikkal, azaz benyomásaikat nem is kellene értelmezniük. A Pesti Hírlap szerint, amikor március 15-én a nyomda előtt Petőfi elszavalta versét, „Az ezernél számosabb nép fölemelt ujjakkal ismétlé az esküt.”¹⁶⁴ Ilyen a legszükszavúbb kommentár: a mozdulatot nem tartja szükségesnek értelmezni, nem is hasonlítja semmihez, a magyarázatot olvasói képzettársítására bízta. Nyári Albert krónikája a 15-ei események sorában ugyancsak a nyomda előtt történeknél emeli ki az ismerős mozdulatot. „Midőn Petőfi [...] a népnek zajos kívánatára Nemzeti dalát szavalá el, annak refrénjeit esküre emelt kezekkel mondák utána a népek ezrei. Esküdtek, hogy ők rabok tovább nem lesznek [...]”¹⁶⁵ Egy másik beszámoló az egyetemnél történekt leírásakor kerít sort a jellegzetes kézfeltartásra. „Itt elszavalá Petőfi »Esküjét« s az utósó rimek szavaltatásakor magasra emelék mindnyájan három ujjokat és ismétlé az esküt.”¹⁶⁶ Más tudósító később, Egressy aznap esti szavaltatánál említi, hogy a vers „eskütartalmu szavait a nép itt is fölemelt ujjakkal s öröm és magasztos lelkesüléstől áthatott arcczal utána dörgé,” s hozzáteszi, hogy a közönség moraja vetekedett a niagarai vízesésével.¹⁶⁷ Előfordult, hogy egy-egy tudósítás lelkesedése a kézmozdulat említésére is kiterjedt, ezzel kimondatlanul is mintegy viselkedésmintaként ajánlotta; Csernányi Lajos cikke az Erdélyi Híradó március 23-ai számában szinte kedvet csinál a példa követéséhez: „valami nagyszerű és megragadó volt, midőn Petőfi dalát szavalva, az utolsó verseket, melyek így hangzanak: A magyarok istenére esküszünk, Esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk, a sok ezrekre menő tömeg fentartott kezekkel ismétlé, sugárzó arcczal »esküszünk«.”¹⁶⁸ Amikor másnap, 24-én a kolozsvári református kollégium előtt Szóts Márton háromezer ember előtt elszavalta a verset, a tudósító (Katona Antal) szerint „a jelenlevők fölemelt ujjakkal ihletetten mondák el az »esküszünk«-et.”¹⁶⁹

Ezekhez képest a Pesti Divatlap cikkírója, Vahot Imre egyetlen kis lépéssel megy tovább az értelmezés felé, de ettől elbeszélése szakrális dimenziót kap. Amikor a nyomda előtti tömegnek Petőfi közkívánatra elszavalta versét, mégpedig „ihletett lelkesedéssel és látnoki arczkifejezéssel”, Vahot tudósítása mesterien egyesíti a láthatót-hallhatót a hozzá képzelhetővel, s behoz egy fontos új elemet: „Valahányszor a strophák végszavait nyomatékosan kiemelte, a tömeg feltartott kezekkel riadá az »Esküszünk« szót, mellyet a kivívott sajtószabadság uj oltaránál ünnepélyesen tett vala le, s menydőrgöve visszhangoztatott.”¹⁷⁰ Itt a kézmozdulat már nemcsak szertartásos elem, mely a tudósítás hallgatólagos értelmezése szerint nyilvánvalóan kellett ahhoz, hogy a nép ünnepélyesen

¹⁶⁴ LUKÁCSY 1989, 25.

¹⁶⁵ NYÁRI 1989, 228.

¹⁶⁶ KLÉH 1848, 23.

¹⁶⁷ BIRÁNYI 1848, 28.

¹⁶⁸ Erdélyi Híradó (1848/337.) március 23., 180. = ENDRÓDI 1911, 395–396.

¹⁶⁹ Pesti Divatlap (1848/17.) április 8. = ENDRÓDI 1911, 405.

¹⁷⁰ VAHOT Imre, *Örömhango*k, Pesti Divatlap I. (1848/12.) március 19., 356–365. = ENDRÓDI 1911, 392.

letegye az esküt, hanem mindezt kiegészíti, hogy a költői szavalat és a forradalmi eskü oltárnál zajlott, ami megerősíti az esküre feltartott kéz szokásos transzcendens szimbolikáját, és bírósági helyszínen zajló jogi aktus helyett a templomi szertartások világához kapcsolja, ahová az eskü nem kevésbé tartozik. Ennek jelentőségén már az sem változtat, hogy Vahot metaforikus képzettársítása szerint az eskü nem Isten, hanem az új *sajtószabadság* oltáránál zajlott.

Ekkorra ugyanis Széchenyi, Vörösmarty és kisebb társaik művei jóvoltából a közbeszédben már évtizedek óta sűrűn átszótt a hazafiasság retorikáját a *haza oltára* szókapcsolat, mégpedig ősi vallási képzetekkel megerősítve (áldozni, áldozatot hozni, tömjénezni a haza oltárán; áldozatot vinni, tenni a haza oltárára, stb.), s hozzájárulva a haza képzetkörének szakralizálásához. Petőfi sem csupán versben élt ilyen vegyes képekkel, hanem naplójában is; április 22-én ezek együttesével érzékelteti, hogy miért kell visszahívni a magyar katonákat Olaszországból, ahol „egy sorban a szabadság hőhéraival”, eleve rossz oldalon kell harcolniuk. „Ha majd a szabadság közösen elfogadott istenség lesz (és maholnap az lesz) oda állanak a nemzetek, oltára elébe, hogy az áldást elfogadják tőle, ott fognak állani hóféhér ruhában; de mi nem léphetünk oda, mert a mi ruhánkon fekete foltok lesznek, az olasz háború szegényfoltjai.” Ugyanez a kevert nyelv annyira hézagmentesen tudott illeszkedni a tisztán vallási nyelvhez, hogy alig érezhető a különbség, amikor Petőfi ugyanitt a magyar katonák hazahívását nyilvánvaló bibliai utalással sürgeti. „Szívünk vére, mely szívökből az olasz földre hull; azon vér pedig, mit ők az olaszok szívéből ontanak, Ábelvér, mely bosszuért kiált föl az istenhez az égbe, bosszuért a magyar nemzet fejére, hogy eszközül adta magát a hazugság kezébe az igazság ellen. Jaj nekünk!”¹⁷¹ Jellemző, hogy e bibliai utalás (1Móz 4,10) a korabeli magyar költészetből nem kevésbé ismerős, hiszen alig pár év múlva Aranyánál majd a *Ráchel siralma* ennek leplében fogja gyászolni a levert magyar szabadságharc áldozatait: „Kiálts fel, te nyílt seb, bosszuért az égre!” Ugyanakkor a Jeremiásnál megjelenő Ráchel, akinek alakját Arany tudatos költői okokból azonosította a csecsemőket legyilkoló újszövetségi Heródes egyik gyászolójával,¹⁷² eredetileg maga is egy meggyötört nemzet allegorikus megtestesítőjeként jelent meg, ahogy a hazafias és vallási nyelvezet vegyítésének más költői eszközei is nemegyszer a Bibliából vették.

Vahot szövegében a *sajtószabadság* oltáránál letett eskü közvetve ugyanebbe a vallási metaforahálózatba illeszkedik. Amikor cikke később Egressy színházi versmondásánál is megörökíti a kézmozdulatot, itt már a metaforikus vallási utalás közepéről Isten sem hiányzik: „[...] mire Egressy Gábor [...] az annyira népszerűvé vált dalt oly megrendítő, ihletett előadással szavalá, hogy az »Esküszünk!« végszó önkénytelenül s megannyiszor öszhangzó dördülettel hangozott le minden ajakról, s még a szavaló

¹⁷¹ PETŐFI 1956, 88–89.

¹⁷² Erről szóló feljegyzését lásd ARANY 1951, 453.

körül állott, s énekre készülő színházi tagok is fölemelt karokkal esküvének hűséget a szabadság istenének.”¹⁷³ Ez sem a kereszténység Istene, nem is a magyaroké, akire pedig a vers esküszövege hivatkozik, hanem a szabadságé, de már ugyanúgy kapcsolatot teremt a transzcendens képzetvilággal, mint a *sajtószabadság* oltára. Mindehhez ekkoriban már nagyon illik helyszínként a Nemzeti Színház, már nem szokatlan róla mint a nemzet oltáráról beszélni, sőt e metafora érezhetően készen állt a kortársak analogikus vonatkozási rendszert kereső tudatában. Ennek jegyében írja Jókai a 15-ei eseményekről szólva, hogy „A színház oltár volt ma, a közönség színe volt jelen ünnepi arcokkal, ünnepi ruháiban; [...] Később Egressy Gábor szavalá el Petőfinek fenn kitett költeményét, a nép ezreinek harsogó esküvése mellett.”¹⁷⁴

Ekkor már „isten” és „oltár” képleteinek ilyen metaforizálódásához hasonlóan a keresztiség is példázhatta a kétféle transzcendencia érintkezését, s legföljebb egy *mint* vagy *mintha* szócska jelezte különbségük tudatát. Sokat mond és önkéntelenül még többet elárul erről Birányi Ákos, amikor saját tapasztalata alapján úgy jellemzi a március 19-én délben tartott Te Deum résztvevőinek változó érzületét, hogy a kezdetben hagyományos vallási indítéktól eljutottak az új szakralitás közösségének végső átéléséig. „Annál áthatottabb, buzgóbb szívvel sietünk mindnyájan az egyházba, hálát adandók a mindenhatóan átalakulásunk olly gyors s véráldozat nélküli folyamataért. Az egyház, hol a választmány beléptekor kezdődött a mise, tömve volt néppel, mellynek szívből kelt fohászai az isteni tisztelet alatt magasztos érzelmekbe andalíták az elmélkedő keblét. Templomból kiléptünkkor úgy éreztük magunkat, mintha ujrászülvén megkeresztelkedtünk volna – a szabadság keresztiségének szent ihletével.”¹⁷⁵ Itt a *szabadság keresztisége* még birtokviszonya révén is azonos rendszerbe illeszkedik a *sajtószabadság oltára* és a *szabadság istene* főntebb idézett metaforáival, s Birányi itteni fogalomkörében a *haza, oltár és véráldozat* ezekkel együtt tökéletesen illik a *Nemzeti dal* buzdító nyelvezetéhez, mely a megszólítottaknak áldozati, sőt vértanúi szerepet kínál: merjetek meghalni, esküdjetek hogy lerázzátok a rabigát és akkor az unokáitok (az utókor) áldani fogja szent neveiteket. Amikor a költemény utolsó versszakában a nemzeti vértanú szerepének vállalására kimondott eskü megtartása lesz a majdani (nemzeti) szent név kiérdemlésének záloga, a költemény ugyanúgy nemzetiesíti a vértanúságot, illetve ugyanúgy vértanúságnak nevezve szakralizálja a nemzetért vállalt szenvedés vagy halál képzetét, mint ahogy a korabeli tudósítások nyelvezete tette. Mint Vahot írja Táncsics börtönének megnyitásáról: „Délben az elnyomatott sajtó, estve pedig ennek megtestesített mártíri képviselője szabadított ki láncából.”¹⁷⁶

¹⁷³ VAHOT Imre, *Örömhangok*, Pesti Divatlap I. (1848/12.) március 19., 362. = ENDRÓDI 1911, 392.

¹⁷⁴ JÓKAI Mór, *Forradalom vér nélkül*, Életképek (1848/12.) március 19., 377–380. = JÓKAI 1967, 11–12.

¹⁷⁵ BIRÁNYI 1848, 58–59.

¹⁷⁶ VAHOT Imre, *Örömhangok*, Pesti Divatlap I. (1848/12.) március 19. = LUKÁCSY 1989, 46.

Igazán teljes rendszerré azonban akkor egészül ki az esküre emelt kéz, ha az oltár már nem a sajtószabadságé, Isten nem a szabadságé, vagyis a szöveg már nem egy-egy világi fogalmat hivatott felmagasztosítani, ezért nem is kényszerül valamennyire még földközben maradni, hanem már egy korlátozatlanul transzcendens utalás hozhatja magával egész vallási képzetvilágát. Viszonyítási paradigmaként már ez lappang a egyes elemekből építkező változatok mögött is, de sokkal erősebb hatású, amikor a természetfölötti hatalomra megszorítás nélkül utalhat. Például J. Wagner beszámolójában, amely a Pozsonyban megjelenő Pannonia olvasóit tudósította a március 15-ei eseményekről, a színházban történtek elbeszélésének utalásrendje ezért tudja hathatósan érzékeltetni az eskü szakrális jelentőségét. „[...] das wichtigste aber war der Vortrag eines Nationalliedes, das erste Product der eroberten Preßfreiheit, dessen Refrain »a magyarok istenére esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk« jedesmal vom Publicum wiederholt wurde und so mit aufgehobenem Finger, wie vor dem Altare Gottes, im Theater das Volk ein Eid geschworen.”¹⁷⁷ Miközben itt a közbevetett „wie vor dem Altare Gottes” hasonlat szorosán véve csak a közvetlenül előtte említett „mit aufgehobenem Finger”-re vonatkozik, szabadon érvényesülő implikációi szerint a felemelt ujjakkal elmondott eskü már nemcsak külsőségében, hanem egyúttal transzcendens igazolású hivatalosságában, sőt akár szentségében is hasonlítható az Isten oltára előtt letett eskühöz. Ilyenkor az utalásrend belső logikáját figyelve nem meglepő, hogy a beszámoló nemegyszer kifejezetten említik is a hallgatóság esküjének szentségét, esetleg még hozzátéve, hogy mint fogadalom majd kedvező fogadtatásra talál annál, akinek oltára előtt felhangzott. Egy ismeretlen szerző korabeli röpirata bevezetésül közli a *Nemzeti dal* teljes szövegét, melyet aznap „ihletett népköltőnk több ízben hő lelkesedéssel szavalt el a roppant számú hallgatóság előtt,” majd fogadtatásából kiemeli, hogy a „buzdító dal végsorait ezer torok ismétlé, s ugyanannyi kar magosra emelkedék, szent esküre, hogy az emberiség legdicsőbb jogait hatályosan védeni fogja”; ugyanezen sorokat Egressy Gábor esti szavalata közben „az egész közönség, ujjait magosra emelve, ünnepélyesen ismétlé, s a magyarok istene meg fogja ezen ünnepélyes esküt hallgatni [...]”¹⁷⁸ Önkéntelenül szemlélteti a felidézett vallási analógiák keveredését, illetve egységes minta szerinti elrendeződését, hogy *meghallgatni* tulajdonképpen nem esküt, hanem imát, kérést vagy könyörgést lehet, illetve az olyan fogadalmat, amely (mint nemegyszer a Bibliában) egy kérést is foglal magába, s hogy a tudósító máris égi garanciát sugallva értelmezi, ami történt. Bár a vers szövege ilyen kérést (kifejezetten) nem tartalmaz, s nem Istent szólítja meg, a szertartásosan magosra emelt ujjak és „a magyarok istenére” esküvés képzettársításai révén úgy lehetett a szöveget érteni, mint amelyben a fogadalom hallgatólagos kérést rejt magában. Talán ebből is magyarázható, hogy Egressy szavalatáról írva Királyi

¹⁷⁷ Pannonia (Preßburg) (1848/33.) március 25., 129–131. = KISS 1987, 202.

¹⁷⁸ [Névtelen], *Magyarország újjászületése*, Geibel, Budapest, [é. n.], 9, 11, 17. = KISS 1987, 209–210.

Pál hozzátette: a refrén esküje „mint polgári miatyánk imádkoztatik”.¹⁷⁹ Fontos körülmény, hogy Királyi Pál nemzetőr volt, s így mint számos más kortársának, módja volt átélni mind a *Nemzeti dal* versbeli, mind a nemzetőri toborzás hivatalos esküjét, akár ugyanazon a napon egymás után.

„CSOPORTONKINT SEREGELTEK A NEMZETI ŐRSERGI LOBOGÓK ALÁ”

NEMZETŐRI FÖLESKETÉS, A *NEMZETI DAL*
ÉS A RÁKÓCZI-INDULÓ 1848. MÁRCIUS 18-ÁN

Alkalom és költészet bonyolult viszonyára és a verbuválás születő poétikájának sajátosságára világít, ha 1848 márciusának dokumentumai alapján egy akkori hivatalos toborzó fölesketés lezajlását és alkalmazott esküszövegét összehasonlítjuk Petőfi versének rábeszélő érvelésével és refrénhasználatával. Ugyanis a vers elszavalását kísérő tömeges refrénmondás esketési jellege, mely számos tudósítónak feltűnt, kísértetiesen hasonlít a szinte ugyanekkor verbuvált polgári nemzetőrség felesketéseéhez, éppen ezért különbségeik sokatmondóak.

Történelmi közelségükre jellemző, hogy március 15-e nem csupán a *Nemzeti dal* elszavalásainak és a 12 pont kihirdetésének nagy napja, hanem ekkor rendelkeztek arról is, hogy meg kell újítani a nemzetőrséget, amelyet a korabeli sajtóban hol polgári őrseregnek, hol polgári őrhadnak, hol polgárőrseregnek, hol polgári s nemzeti őrseregnek, hol nemzeti őrseregnek, hol nemzetőrségnek neveztek.¹⁸⁰ Erre már a 12 pont is utalt („Mit kíván a magyar nemzet? [...] 5. Nemzeti őrsereg”),¹⁸¹ de az ügy fontossága gyors intézkedést sürgetett. Létrehozásának célját és módját legtömörebben a március 15-én több lépésben megválasztott Közcseudi Bizottmány (más néven Közbátorsági Választmány) aznap keltezett első kiáltványa foglalta össze: eszerint miután átmentek Budára a Magyar Királyi Helytartótanácsához, ott megegyeztek a megújított nemzetőrség alapfeladatáról, létszámáról és külsőségeiről. „Kieszközöltetett, hogy a sor-katonaság nem fog a’ rend fentartásába elegyedni; mellynek biztosításaul alulírt választmány intézkedett, hogy a pesti polgári őrsereg eddigi száma 1500-ra szaporíttassék, s mint nemzeti őrsereg nemzeti színekkel ékesíttessék.”¹⁸² Maga Petőfi, aki a *Nemzeti dal* egyik kéziratára írt feljegyzése szerint aznap már négy különböző helyszínen elszavalta a verset,¹⁸³

¹⁷⁹ Hazánk I. (1848/188.) március 18., 750–751. = ENDRŐDI 1911, 390. Vö. SZÖRÉNYI 2009, 412.

¹⁸⁰ Vö. KLÉH 1848, 30–32.

¹⁸¹ KLÉH 1848, 24.

¹⁸² A Közcseudi Bizottmány első kiáltványának fogalmazványa = KISS 1992, 90.

¹⁸³ OSzK Kt. Fond VII/8. 17. folio r. (Petőfinék ez a följegyzése tehát nem a Petőfi Irodalmi Múzeumban őrzött kéziratol olvasható, mint Kerényi Ferenc írta, és nem is „az egyik kinyomtatott példányon” szerepel, mint Szilágyi Márton állítja. Vö. KERÉNYI 2008, 361; SZILÁGYI Márton, *A vers napja. Petőfi Sándor*: Nemzeti dal = SZILÁGYI 2016, 232.)

a bizottmány egyik elsőnek megválasztott tagjaként azok közé tartozott, akik délután a nemzetőrség estébe nyúló születése körül bábáskodtak. A fennmaradt kisebb vagy nagyobb méretű, magyar és német nyelvű falragaszokon és sajtóközleményeken, amelyek 15-ei vagy 16-ai dátummal jelentek meg Pesten a Közcsendi Bizottmány első intézkedéseiről, köztük a nemzetőrség megszervezését célzó határozatról, rendre ott találjuk a választmány tagjainak aláírásai közt, hogy „Alexander Petőfy m. p.” vagy „Petőfi Sándor s. k.”¹⁸⁴ Nem tudni, megszövegezésükben pontosan mennyire vett részt, de a hasonlóság feltűnő (persze kézenfekvő is) a *Nemzeti dal* „Talpra magyar, hí a haza!” nyitósora, illetve e falragaszok jellemző „Hazafiak!” vagy „Patrioten!” megszólítása közt. Szintén 15-ei dátummal, de csak másnap, 16-án jelent meg az a falragasz, mely a „rende ügyelő bizottmány” rendelkezése nyomán elsőként hirdette, hogy már jelentkezni lehet nemzetőri fölvételre. „Minden becsületes ember magát mától kezdve a városházán a bizottmány előtt jelentheti, s ennek bírálata után fegyvert és ösmertető jelt ingyen fog kapni.”¹⁸⁵ Erre a felhívásra 16-ától „több ezeren álltak be a megalakított nemzetőrségbe”, és már 16-án délután „a nemzeti museum tágas udvarán az ujan alakult nemzeti őrsereg csapatai külön zászlók alá osztályoztattak, s rendfentartás okáért a városrészekbe szétküldettek”.¹⁸⁶

Dátumukkal mindezek a híradások egybehangzóan tanúsítják, hogy Petőfi 13-án írt versének toborzó szerkezete és 15-én délelőtt esketésnek hangzó refrénje időben megelőzte a nemzetőrség hivatalos toborzó felhívását és új esküszövegét. Az utóbbira nézvést tudjuk, hogy a 10. pont szellemében („A katonaság esküdjék meg az alkotmányra [...]”¹⁸⁷), de nem a reguláris hadseregére vonatkozóan gyorsan elkészült a nemzetőrség megújított esküszövege, mely már nemcsak a hazára és a királyra, hanem az alkotmányra is esketett. Petőfinek mind a katonaság, mind a nemzetőrség esetében szívégye volt ez a fontos betoldás; amikor majd egy bő hónap múltán észreveszi, hogy a katonáké még mindig nincs törvénybe iktatva és így azokat nem eskették föl az alkotmányra, naplójában (április 22-én) bűnnek nevezi a mulasztást, s végül csak azzal tudja lecsillapítani felháborodását, hogy a magyar alkotmány, amire esküdni kellene, maga is elavult, sok igazságtalanság terheli és mielőbb alapos megújításra szorul.¹⁸⁸ Klauzál Gábor és Irinyi József rendelete március 18-ára tűzte ki a pesti nemzetőrség gyülekezését, hogy megválasszák a tisztikart és feleskessék az új tagokat, ehhez készült *A pesti magyar polgári őrhad esküje, 1848* című nyomtatvány,¹⁸⁹ de persze már ez is csak követ-

¹⁸⁴ KISS 1987, 179, 182, 184, 185.

¹⁸⁵ KLÉH 1848, 29.

¹⁸⁶ KLÉH 1848, 30.

¹⁸⁷ KLÉH 1848, 24.

¹⁸⁸ PETŐFI 1956, 87–88.

¹⁸⁹ KARACS Zsigmond, *Klauzál Gábor a közcsendi bizottmány élén* [2009], <http://www.klauzal.hu/print.php?t=cikk&i=391> (Netes elérhetőség 2017. augusztus 17.)

hette a *Nemzeti dal* röplapokon terjedő szövegét, amely a Landerer-nyomdából március 15-én a 12 ponttal együtt mint a szabad sajtó első terméke került forgalomba.

Mint a következő napok tudósításaiból kiderül, a kétféle verbuválási aktus gyakran egyazon rendezvény keretében is megismétlődött, egymás után és mintegy egymást erősítve, sőt ekkor még összetartozásukat is sugallva. Például március 18-án: „Délután 6 órakor a nemzeti őrsereg a Szabadság-téren egész testületében kiállván, Nyári Pál lelkes beszédben röviden a mart. 15-kei nap jelentőségét fejtegeté, s az őrsereget kötelességei pontos teljesítésére buzdítá. Utána Kacskovics Lajos Petőfi nemzeti dalát olvasá föl, s a nagy esküt ismét ezen hangoztaták. [...] Erre az egész őrsereg a választmány előtt elléptetvén, Rákócziinduló harsogása mellett, mikint jött, eloszlott, mindenütt a nép örömteljes rokonszenvével találkozáván.”¹⁹⁰ Nyilvánvaló, hogy ekkor a versbeli „nagy esküt” a nemzetőrök is „hangoztaták”, s feltűnő, hogy a kettős verbuválási aktust milyen természetesen egészítette ki a Rákóczi-induló. Mi több, a nemzetőrségi toborzó annyira hatékonyá vált, hogy már egyes nemzetiségeket is jelentős számban sikerült megnyernie, akik azután részt vettek a további verbuválásban. („A budapesti ráczok és szerbek is a nemzeti zászló alatt egyesülve kijelenték az állandó választmány előtt, mikint lemondván eddigi minden nemzetiségi igényeiről, a magyar hazát s nemzetet ismerik ezentul sajátuknak. Csoportonkint seregeltek a n[em]z[e]ti őrsergi lobogók alá, s némelly társaik délelőtt a muzeumi oszlopoktól magyar beszédeket tartának fentebbi értelemben a fiatalsághoz és tömeghez, mellyből ott folyvást többen és többen íraták be magokat illető választmányok előtt az őrsergi csapatokba.”¹⁹¹) Miután a választmány már előzőleg úgy határozott, hogy „a belépett polgárőrök a zászló alá rögtön fel fognak esküdni”,¹⁹² 18-án már néhány órával a nemzetőrség délután 6-ra meghirdetett Szabadság téri seregszemléje előtt sor került a nemzetőrség fölesketésére. Mint a *Nemzeti Ujság* tudósításából kiderül, a frissen verbuvált nemzetőrség tagjai így előbb a saját hivatalos esküszövegüket mondták, amelyet aznap délben hagyott jóvá a választmányi ülés,¹⁹³ majd Petőfi versének refrénjét zengték. „Az elválasztott nemzeti őrsereg délután a curia udvarában mind fölesküdtetett. 6 órakor századonként fölosztva Rákóczi-induló harsogása mellett a Szabadság-térre vonult, hol Nyári Pál lelkes, buzdító beszédet tartott. Ezután pedig Kacskovics Lajos felolvasá Petőfy Nemzeti dalát. S ismét ezek és ezek ajkán zengett el, hogy rabszolgák többé nem leszünk – stb.”¹⁹⁴ Kacskovics Lajos mint főjegyző eleven kapocs a kétféle eskü közt; nyilvánvalóan jelen volt a Kúria udvarán is, a Szabadság-téri szavalata hatásából meg a német nyelvű sajtó is kiemelte az esküvés szavát. „Hierauf las Kacskovics das nun der Marseillaise gleich populäre

¹⁹⁰ BIRÁNYI 1848, 55–56.

¹⁹¹ BIRÁNYI 1848, 57.

¹⁹² KLÉH 1848, 35.

¹⁹³ BIRÁNYI 1848, 55.

¹⁹⁴ *Nemzeti Ujság* (1848/662.) március 19., 1036. = ENDRÓDI 1911, 391.

Nemzeti dal von Petőfi, und wieder stimmten sämtliche Anwesende in das mächtige »esküszünk!« (wir schwören!) ein.”¹⁹⁵

Két egykorú krónika is közli az eskü szövegét, alig néhány ponton kisebb eltérésekkel, hasonlítsuk össze őket:

A nemzetőri eskü Kléh István szerint ¹⁹⁶	A nemzetőri eskü Birányi Ákos szerint ¹⁹⁷
Én, mint a pesti polgári őrsereg tagja, esküszöm az egy élő istenre, hogy hazának királynak és az alkotmánynak tántorithatlan híve leszek, a törvényeknek és törvényes hatóságoknak, ideértve polgári fő- és altiszteimet, mindig engedelmes leszek, – azokat tisztelni, s törvényszerű parancsaikat teljesíteni fogom; zászlómat a haza és városom szolgálatában semmi esetben el nem hagyandom; őrhadi szolgálatomban nappal és éjjel férfiasan viselendem magamat, s a közbátorság és rend fenntartásában minden erőmből munkás leszek; általában őrhadi szabályainkat törvényképp tisztelve, azoknak minden pontjait teljesítenem s ellenök véteni nem fogok. Isten engem úgy segítjen. Amen.	Én N. N. mint a pesti polgári s nemzeti őrsereg tagja, esküszöm egy élő istenre, hogy a hazának, királynak és alkotmánynak tántorithatatlan híve leszek, a törvényeknek és törvényes hatóságoknak, ideértve polgári nemzetőri fő és altiszteimet, mindig engedelmes leszek, azokat tisztelni s törvényszerű parancsaikat teljesíteni fogom, zászlómat a haza és városom szolgálatában semmi esetben el nem hagyandom, őrhadi szolgálatomban nappal és éjjel férfiasan viselendem magamat s a közbátorság és rend fenntartásában minden erőmből munkás leszek; általában őrhadi szabályainkat törvényképp tisztelve, azok minden pontjait teljesítenem, s ellenök véteni nem fogok, isten engem úgy segítjen. Amen.

Birányi Ákos változata teljesebb és egészeben hitelesebb, ezért ezt célszerűbb alapul vennünk, de egyetlen ponton mégis Kléh Istváné alapján kijavíthatjuk: „egy élő istenre” helyett valószínűleg „az egy élő istenre” formula állhatott, mert ez felel meg jobban a korabeli hivatalos esküszövegeknek és a Bibliáig visszanyúló eszmetörténeti hagyományuknak.

Első pillantásra máris adódnék egy téves következtetés, amelyet még a versbeli és e nemzetőri eskü sajátosságainak kinagyító vizsgálata előtt szükséges eloszlatni. Úgy látszik ugyanis, mintha a *Nemzeti dal* esküje arra az egyetlen, általános, konkrétumok nélküli mozzanatra szorítkoznék, hogy a közösség megfogadja a rabság lerázását, azaz mintha a nemzetőri eskünek még ez a szűkített változata is jóval több vonatkozásban (haza, király, alkotmány, zászló, őrszolgálat) szabná meg a vállalt kötelezettségeket, mint a vers refrénjének mindössze négy rövid sora, melyben még a szóismétlés is tovább csökkentené az érdemi tartalmat. Csakhogy e látszat csal, mert hiába azonos minden versszakban betű szerint a refrén, az eskü mindegyikben az első négy sorra

¹⁹⁵ DÍÓSY Márton, *Tags-Bulletin*, Der Ungar (1848/68.) március 21., 541. = Kiss 1987, 196.

¹⁹⁶ KLÉH 1848, 35–36.

¹⁹⁷ BIRÁNYI 1848, 55.

adott válaszként hangzik el: ahogy azok témája mindig változik, hozzájuk igazodva az eskü alapjelentése is más-más jelentésmozzanatokkal bővül. Így van ez már az első versszakban is, ahol a refrén látszólag csak a 3–4. sor „Rabok legyünk vagy szabadok? / Ezt a kérdés, válasszatok! –” kérdésére válaszol és felszólításának tesz eleget, de valójában ezáltal közvetve az első két sorra is visszautal, vagyis aki esküszik, kimondatlanul azt is megfogadja, hogy a haza mozgósító hívásának „most”, vagyis azonnal eleget tesz. Ugyanígy a második versszak esküjében közvetve azt is megfogadja, hogy a rabság lerázásával és a szolgaföld felszabadításával visszaadja az elhunyt ősapák sírbéli nyugalalmát, nem kell kárhozott lelkeként bolyonganiuk többé; a harmadikban azt is, hogy „most, ha kell,” lesz bátorsága meghalni, mert saját életénél drágább lesz „a haza becsülete”; a negyedikben, hogy a rabláncot levette kardot ragad, azaz beáll a harcosok sorába; az ötödikben, hogy mindent meg fog tenni a magyar név régi nagy hírének visszaállításáért, végül a hatodikban, hogy méltóvá válik az utódok hálás emlékezetére. Így, szakonkénti bővítésményeivel együtt értve a vers esküjét, már nincs olyan áthidalhatatlanul messze a nemzetörökétől, sőt egyes mozzanatai feltűnően közel kerülnek ahhoz, hogy a „hazának [...] tántorithatatlan híve leszek”, vagy hogy „zászlómat a haza [...] szolgálatában semmi esetben el nem hagyandom”, vagy hogy „őrhadi szolgálatomban nappal és éjjel férfiasan viselendem magamat”, s érthetővé teszik, hogy a verbuválási alaphelyzet tematikai hasonlóságán túl miért illett össze a nemzetőri fölesketés a *Nemzeti dal* elszavalásával: értékviláguk érezhető azonossága miatt. Hiszen amikor a nemzetőr megfogadja, hogy a haza „tántorithatatlan” híve lesz és „férfiasan” viseli magát, erkölcsi normái egybevágóak a versével („Sehonnai bitang ember, / Ki most ha kell, halni nem mer, / Kinek drágább rongy élete, / Mint a haza becsülete.”), sőt aki a versben közvetve azt is megfogadja, hogy a haza *becsületéért*, ha kell, bármikor kész meghalni, az nyilván megfelelt a nemzetőrség március 15-én kelt toborzó hirdetésményének is, melynek falragaszokon olvasható kritériuma, hogy a jelentkező „becsületes ember” legyen.¹⁹⁸

„A MAGYAROK ISTENÉRE” VAGY „AZ EGY ÉLŐ ISTENRE”

A KÉT ESKÜ MÁS-MÁS EREDETE ÉS JELENTÉSÜK

KORABELI PÁRBESZÉDE

Célszerű a nemzetőri eskü szövegét kihagyásokkal azokra a részekre szűkíteni, amelyek a formula vázát alkotják és a *Nemzeti dal* refrénjével átláthatóbban összehasonlíthatók, hogy jobban összpontosíthassunk a két szöveg legfőbb sajátosságaira, eltérő forrásvidékekre és alkalmi találkozások egykorú jelentésére.

¹⁹⁸ KLÉH 1848, 29.

A nemzetőri esküforma váza	A Nemzeti dal refrénje
Én N. N. [...] esküszöm az egy élő istenre, hogy a hazának, királynak és alkotmánynak tántoríthatatlan híve leszek, [...] zászlómat a haza és városom szolgálatában semmi esetben el nem hagyandom, örhadi szolgálatomban nappal és éjjel férfiasan viselendem magamat [...] isten engem úgy segítjen. Amen.	A magyarok istenére Esküszünk, Esküszünk, hogy rabok tovább Nem leszünk.

Elsőként az tűnik fel, hogy a nemzetőrség minden egyes új tagja a hivatalos eskük módjára a maga nevében és persze egyes szám első személyben esküdött, még ha persze sokan egyszerre mondták is az eskü szövegét és benne a saját nevüket, ellenben a *Nemzeti dal* igéje máris többes szám első személyű. Vagyis akik Petőfivel, Egressyvel vagy a következő napokban-hetekben a mindenkori szavalóval együtt mondták a refrént, azok saját név nélkül, mintegy eleve közösségként szólaltak meg, így már a megszólalásuk elejétől fogva tudatában kellett lenniük, hogy a közösen elismételt szöveg nem csupán versformája miatt különbözik a hivatalos esküformulától. Szintén nehéz lett volna nem észrevenni, még ha öntudatlanul is, hogy egyén és közösség meghatározása mennyire különböző a két szövegben: a nemzetőri eskü világosan definiálja mind az *én*, mind a közvetlen *mi* tartalmát („N. N., mint a pesti polgári s nemzeti őrsereg tagja”), de egyáltalán nem használja a „magyar” szót, ellenben a *Nemzeti dal* már nyitósorában a „magyar”-t szólította meg, akit „a” haza, vagyis ebben a kontextusban értelemszerűen a magyar haza nevében mozgósított arra, hogy a „magyar” nevet megtisztítsa az elmúlt évszázadok gyalázatától, és minden versszak végén a „magyarok” Istenére esketi, ami persze szintén eltért a korabeli hivatalos esküformuláktól.

Ekkor ugyanis a fontosnak számító hivatalos alkalmakkor, mint itt a nemzetőri fölesketésnél, már nem érték be az „esküszöm” szó kimondásának kötelező erejével,¹⁹⁹ hanem „az élő Istenre” vagy „az egy élő Istenre” (bővített változatban „az egy élő igaz Istenre”²⁰⁰) vagy „a mindentudó és mindenható Istenre”²⁰¹ kellett esküdni, esetleg kiegészítve további, felekezetek szerint változó szakrális elemekkel. A magyar hadseregről szóló törvényjavaslat, amelynek vitáját a pozsonyi országgyűlés Batthyány javaslatára 1848. március 23-án egyelőre félretette, már kimondta, hogy a „magyar hadsereg a hűség esküjét az alkotmányra is leteszi”, s az eskü szövegében a rövid alapformula állt, mely nem változott az esküdő felekezete szerint: „Én ... esküszöm az élő Istenre, hogy koronás királyomnak, hazámnak és az alkotmánynak hű védője leszek. Isten engem úgy segítjen.”²⁰² Ugyanakkor például a bírák hivatali esküje vagy a perek tanúinak esküje bővebb és alkalmazkodó formulával élt: „az élő istenre, teljes sz. háromságra, a’ ki

¹⁹⁹ Kisebbségi tisztviselők esküformái beérték vele, nagyobbaké már nem; vö. NÉVTELEN 1826, 20–29.

²⁰⁰ Lásd Gyöngyös város polgári eskümintáját, SZABÓ J. 2001, 149; vö. KAJTÁR 2004, 51.

²⁰¹ Lásd például KNORR 1871, 109.

²⁰² BATTHYÁNY 1999, I., 166.

atya, fiu és sz. lélek”, illetve római katolikusoknál ehhez járult még: „boldogságos szűz Máriára és Istennek minden szenteire”; zsidó tanúknál mindezek helyett: „az élő istenre, a’ szent istenre, a’ mindenható istenre, ki az eget, földet, tengert, és mindeneket, mik azokban vannak, teremtette”.²⁰³ Amikor a Batthyány-kormány tagjai, azaz közülük előbb gróf Batthyány Lajos, Deák Ferenc, báró Eötvös József, herceg Eszterházy Pál, Kossuth Lajos és gróf Széchenyi István Pozsonyban 1848. április 11-én, majd Klauzál Gábor és Szemere Bertalan Budán április 20-án, végül Mészáros Lázár Budán május 23-án a jegyzőkönyv tanúsága szerint „le tették az esküt”, a szöveg ugyanígy ment túl „az élő Istenre” alapformulán, eltérő kiegészítésekre adva lehetőséget a katolikus vagy protestáns miniszterek számára. „Én N. N. esküszöm az élő Istenre, s. a. t. hűséget a Királynak és alkotmánynak, engedelmességet a törvénynek, – esküszöm, hogy az ország kormányozási s ezzel kapcsolt kötelességeimet a törvények szerint fogom teljesíteni, Isten engem s. a. t.”²⁰⁴ Hogy az eskütétel hivatalba lépéskor is mennyire szakrális lényegű aktusnak számított, azt jól mutatja a jegyzőkönyv ismételt alkalmazott korabeli szinonímája: Klauzál és Szemere, majd Mészáros „a hitet ugyan azon forma szerint le tették”;²⁰⁵ ugyanígy a miniszterelnök utasítását követő Balducci ezredes 1848. szeptember 17-én szinonímaként használja parancsaiban, hogy „ünnepélyesen a zászló alá eskettessenek fel” mindazok a honvédtisztek, „kik az alkotmányra még meg nem esküdtek volna,” illetve azok a nemzetőri őrnagyok és segédtszjtjeik, „kik az alkotmányos hitet le nem tették volna”.²⁰⁶

Ezek összefüggésében látszik igazán, hogy a nemzetőri esküben használt „az egy élő Istenre” alapváltozat már fogalmi lényege szerint gyökeresen különbözött „a magyarok istenére” formulától, eredetében, jelentésében és következményeiben egyaránt. Hiszen az utóbbi nemcsak azt sugallta, hogy a magyar „külön istent” hisz „magának”, mint Erdélyi János 1847-ben kifejtette,²⁰⁷ illetve hogy a magyarnak „egy külön istene” van, „ki örökdedék annak élte fölött egy ezredéven keresztül”,²⁰⁸ ahogy 1850-ben Jókai írta egy novellájában (mire Arany azzal búcsúzott tőle egy levele végén, hogy áldja meg „az »allgemeiner« isten, ha ugyan képes jóra való magyar embert megáldani, kinek *olim* saját istene volt”²⁰⁹), hanem közvetve azt is elismerte, hogy más nemzeteknek is lehet saját istenük, még ha a döntő pillanatban nem is olyan hatalmas, mint a magyaroké. Ezzel szemben a hivatalos eskük „az egy élő Istenre” formulája a határozott névelővel és

²⁰³ ZSOLDOS 1844, 325. Vö. NÉVTELEN 1826, 20–29. A zsidók külön esküformájának eredetéről lásd KOMORÓCZY 2013, 133–139.; vö. VOIGT 2011, 55–60.

²⁰⁴ BATTHYÁNY 1999, I., 295–296.

²⁰⁵ Uo., I., 295.

²⁰⁶ Uo., II., 1410.

²⁰⁷ ERDÉLYI 1991, 140.

²⁰⁸ JÓKAI Mór, *A tarcali kápolna* = JÓKAI 1989, I., 285, 266–286.

²⁰⁹ Arany János Jókai Mórhoz (Szilágyi Sándornak írt levelében), 1850. május 7. = ARANY 1975, 276. Vö. S. VARGA 2005, 571–575.

a számnévvel mintegy kétszeresen nyomatékosítja, hogy mindennek, így minden nemzetnek is csak ugyanaz az egyetlen Istene lehet, mert rajta kívül eleve nincs más élő isten. Bár Petőfi versei nemegyszer hivatkoznak a magyarok külön Istenére, március 17-ei naplójában ő is ehhez az egyetemes Istenhez folyamodott, miután a forradalom első kötelességének nevezte a sajtó felszabadítását: „azt fogjuk tenni! a többit az istenre bízom és azokra, kik rendelve vannak, hogy a kezdeteket folytassák; én csak arra vagyok hivatva, hogy az első lökést tegyem”.²¹⁰ Ahogy az ő tudatában megfért a kétféle isten, s más-más alkalommal folyamodott hozzájuk, ugyanúgy a márciusi napok résztvevői, akik az ő versével 15-én „a magyarok istenére” esküdtek, 19-én délben azért siettek a misére, hogy „a mindenhatónak” adjanak hálát vértelen forradalmukért.²¹¹

Ezek szerint a nemzetőri eskü elején nyomatékosan elhangzó „egy” eredete ősbibb, mintsem hogy már önmagában, hozzá tett külön betoldás nélkül a szentháromság egységére, e jóval későbbi teológiai fogalomra utalhatna; első bibliai előfordulásaiban is határozottan mást, egyszerűbbet és közérthetőbbet jelent: hogy ezen az Istenen kívül nincs még egy. Már a tízparancsolat azzal kezdődik, hogy „Én vagyok az Úr, a te Isted. [...] Senki mást ne tekints Istennek, csak engem”²¹² (2Móz 20,2–3); az Ószövetség kezdettől az egyik legfontosabb törvényként emlékeztet arra, hogy „az Úr, a mi Istenünk, az egyetlen Úr!” (5Móz 6,4) s végül az utolsó idők látomásában megerősíti, hogy „Az Úr lesz a király az egész földön. Azon a napon az Úr lesz az egyetlen, és az ő neve lesz az egyetlen” (Zak 14,9). Ehhez az elvi hagyományhoz képest csak az alkalmi beszédhelyzetből fakadó merőben gyakorlati szükségmegoldás, hogy Mózes és Áron a fáraó kérdésére („Kicsoda Jahve, hogy engedelmességek neki és elengedjem Izraelt? Nem ismerem Jahvét [...]”) ilyen magyarázatot adnak: „A héberék Istene meglátogatott minket [...] Ki kell mennünk háromnapos járásnyira a pusztába, hogy ott Jahvének, a mi Istenünknek áldozatot mutassunk be.” (2Móz 5,3) Felvilágosító válaszuk nem érinti szilárd meggyőződésüket, hogy ez az egyetlen igazi Isten. Az így értett „egy” lényegétől nem szakad el teljesen az Újszövetségben Pál apostol formulája sem, noha új elemekkel bővül és bonyolódik: „Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Efez 4,6); másutt kifejezetten arról beszél, hogy az Isten nem csak a zsidóké, hanem a körülmételetlenké is (Róm 3,29–30), sőt nincs különbség zsidó és pogány közt, mert „mindnyájunknak egy az Ura” (Róm 10,12). Tehát „az egy élő Istenre” vagy „az egy élő igaz Istenre” mint az Isten egyedüliségéhez ragaszkodó hagyomány esküformulái lényegbe vágóan különböznek „a magyarok Istene” korabeli értelmezésétől, s emiatt veszélyes tévedés azt hinni, hogy „nyilván a szólásbeli »magyarok

²¹⁰ PETŐFI 1956, 81.

²¹¹ BIRÁNYI 1848, 58–59.

²¹² Itt és a következőkben a Bibliából nem egyes szövegrészletek egykori hatásainak kutatásához, hanem csak fogalmi jelentések összehasonlításához idézek, ezért egy fogalmilag mindig szabatos modern fordításból veszem példáimat: lásd RÓZSA 2008.

Istene» is az egy igaz Isten szinonimájaként élt és él máig”.²¹³ (Sőt, mivel a két fogalom logikája gyökeresen eltér, ebből a szempontból mindegy, hogy „a magyarok Istene” formula létrejöttében közrejátszott-e a bibliai „héberék Istene” kifejezés és annak gondolatvilága, mint az egyik származtatási irányzat feltételezi, vagy kizárólag az ősmagyar hitvilágból származik, ahogy egy másik hagyományos eredeztetése állítja.²¹⁴) Legföljebb azáltal lehetne összeegyeztetni őket, ha az egyetlen Isten volna egyúttal a magyarok Istene is, de akkor a két fogalom elvesztené külön jelentését, s legföljebb a helyükben létrejövő vegyes metafora próbálhatná az összeegyeztetés igényét kielégíteni, mint Petőfinél a *Huszár Miatyánk* (1849) fohászában: „Délbábos puszták nagy mindenhatója, / Magyarok istene, világ alkotója; / Hallgasd meg ez egyszer én szívem kérését, / A te huszár fiad nyájas könyörgését.” Ennél komolyabb formában még a költészet nyelvén sem lehetett áthidalni a kétféle isten-fogalom közti irdatlan távolságot; egyetemességre vágyó költő a magyarok Istenéhez fordulva majd jóval később is (1927) főként a logikai, erkölcsi és érzelmi ellentmondások sűrű hálóját tudja érzékeltetni, szenvedélyes kérdések egymással vitázó sorával: „Vagy-e? S ki vagy? S mienk vagy-e? Csupán / mienk és senki másé? Szabad-e / hogy csupán a mienk légy? És lehetsz-e / az, aki vagy, ha csupán a mienk vagy? // S mégis: lehetsz-e aki vagy, ha nem tudsz / csupán-mienk is lenni? Lehet-e / világod végtelen, ha nem vagyunk / mi is közepén, és sorsunk a Tengely?” (Babits Mihály: *A Magyarok Istenéhez*)

Hogy a hivatalos nemzetőri esküformulában (és a kor más hivatalos esküiben) az „egy” Isten élő, az már csak azért is fontos, mert „az élő Isten” önmagában is tiszteletet parancsoló szókapcsolat, mely bibliai előfordulásai nyomán főként épp az istenfélelem szükségességére figyelmeztetett. Elsőként Mózes szónoki kérdése sugallta a kifejezés vészjósló jelentését: „Mert hol van olyan emberi lény, aki mint mi, hallhatta az élő Isten hangját a lángok közül, s mégis életben maradhatott?” (5Móz 5,26) Jeremiás szembeállítja a kézművesek alkotta élettelen bálványokat, amelyekről nincs okunk félni, az élő Istennel, akitől nagyon is van miért: „Az Úr azonban az igaz Isten, / ő az élő Isten, az örök Király. / Haragjától megrendül a föld, / a népek nem tudják elviselni, ha felindul” (Jer 10,10). Dániel könyvében Dárius, látván hogy „az élő Isten szolgája” sértetlenül megmenekült az oroszlánoktól (Dán 6,21), rendeletben intette birodalma minden népét: „[...] rettegjétek és féljétek Dániel Istenét. Mert ő az élő Isten, aki örökké megmarad” (Dán 6,27). Nyilván épp az így állandósult félelmetes képzettársítás tette alkalmassá a szókapcsolatot, hogy eskünél is kellő garanciát jelentsen, azaz érdemes legyen ezzel, sőt erre esketni és megesküdni. Lelkiismereti súlyát csak növeli, hogy „az egy élő Istenre” esküvés ősmintája maga is bibliai, s az Újszövetségben végső soron ugyanebből a hagyományból származik. Miután egyszer Jézus kérdésére, hogy kinek tartják őt tanítványai,

²¹³ PÉTER L. 1990, 102.

²¹⁴ Lásd ezekről SZENDREI 2014. Vö. ERDÉLYI 1991, 140; RATZKY 2015, 99, 109.

Simon Péter azt válaszolta, hogy „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia” (Máté 16,16) és ezt Jézus megerősítette (16,17), az elfogott és Kajafás elé hurcolt Jézus kihallgatásán a főpap ezzel az esküformulával próbálja szóra bírni őt és kicsikarni bűnösségének elismerését. „Esküvel kényszerítlek az élő Istenre, mondd meg, te vagy-e a Messiás, az Isten Fia?” (Máté 26,63) Mindezekén túl azonban az Isten „élő” jelzője a nemzetőri eskü belső szövegösszefüggésében még fontosabbá válik. Ugyanis az „Isten engem úgy segéljen. Ámen” záróformula éppen azáltal garantálja a fogadalom teljesítésének erősen elhatározott szándékát, hogy Isten „úgy”, az eskü megtartása vagy megszegése szerint segélje *vagy ne segélje* az esküdőt, azaz minden (itt főként „örhadi”) dolgában oltalmazva éltesse tovább *vagy magára hagyva büntesse halállal*; az utóbbi megtorló aktus lehetőségének komolyan vételéhez, a félelem és felelősségérzet kellő fokához kell hangsúlyozottan az élő Isten haragjára számítani. Régi magyar esküformulák még ékesszólóan ecsetelték mindazon borzalmakat, amelyekkel Isten az esküszegőt majd sújthatja,²¹⁵ ezekből itt már csak az „úgy segéljen” sejtető hangsúlyja marad, de a korabeli vallásos képzeletnek az is elég vészjósló lehetett.

Ehhez képest nem az a legfontosabb, hogy a *Nemzeti dal* refrénjében elmarad az „Isten engem úgy segéljen”, hanem hogy „A magyarok istenére esküszünk” formula már önmagában is olyan istenre hivatkozik, aki nagyon alkalmas lett volna arra, hogy egy eskü megtartását lélektanilag szavatolja. Erdélyi János a népköltészeti és közmondási anyagot áttekintve még (1847-ben) úgy látta, hogy e keleti eredetű, az ősi magyar hitvilágból a kereszténység felvétele után ártértelemezve megörzött fogalomhoz „egyedül jóltevő tulajdonság köttetik, miszerint mindig ó, véd, különösen idegenek ellen”,²¹⁶ de éppen a szólásmondások közt számos olyan akad, amely épp *bosszúálló haragjával* fenyegetőzik, és még élő jelenlétét bizonygatja, az esküvést mégsem találjuk „a magyarok Istene” hagyományos előfordulásai közt. Nemcsak a sokáig legrégebbinek hitt idevágó példák nem tartalmazznak ilyet, vagyis Szaicz Leó (1785), majd Dugonics András műve (1788),²¹⁷ hanem már Fényes István verses krónikája sem (1665), mely elégtétellel írta a Debrecenre támadó török-tatár seregről, hogy „Az sűrű fergeteg, rettenetes hideg közzülök sokat megevett, / Látván nem mehetnek, sokan megismerték az magyarok Istent”,²¹⁸ s ugyanígy a még korábbiak, a 17. század elejéig visszamenőleg.²¹⁹ Dugonics 1788-ban megjelent, majd 1791-ben „meg-jobbított” *Etelkája* már korántsem első előfordulása „a magyarok Istene” kifejezésnek, de szempontunkból azért jelentős, mert az ekkor már írásban is legalább két évszázad óta használt formula kapcsán éppen azt emeli ki, hogy

²¹⁵ BÓNIS–KOVÁCS 1961, 279–295.

²¹⁶ ERDÉLYI 1991, 140.

²¹⁷ SZILÁGYI 1992, 128.

²¹⁸ Vö. PÉTER L. 1990, 103. Péter László cikke kiindulásként Gerő Andráséval vitázik; vö. GERŐ András, *A második parancsolat és a magyarok istene* = KALLA 1994, 207–215.

²¹⁹ Vö. SZENDREI 2014; vö. SZENDREI László, *A 'Magyarok Istene'* = <http://www.kagylokurt.hu/12490/kultur-tortenet/muvelodestortenet/a-magyarok-istene.html>

ez a minden ellenséget lebírni képes hatalom *még él*, sőt hogy szükség esetén épp az „Él még a 'Magyarok' Istene!” fohászokodás hallatán siet a magyarok segítségére.²²⁰ Ehhez képest azonban leletértékű, hogy amikor Dugonics később a *Jólánkában* (1803) felsorolta a magyarok istenére hivatkozó régi, de még mindig forgalomban lévő mondásokat („Él még a 'Magyarok Istene’”; „Megtanítalak a 'Magyarok Istene’”; „Megemlegettetem veled a 'Magyarok Istent’”; „Verjen meg a 'Magyarok Istene’”), ezek közt nem idézett olyat, amelyben *esküdne* a magyarok istenére, s bár nem tudni, akadt volna-e ilyen a végül csak általában említett „És még több efélék” közt, „melyeket előhozni nem szükség”,²²¹ valószínűbb, hogy nem, mert egyrészt az esküvés talán már nem egészen az „efélék” (jobbára fenyegetések és átkozódások) közé tartozott, másrészt a szakrális esküformula megváltoztatását ekkoriban és még jó ideig profanizálásnak, netán egyenesen blaszfémianak érezték volna. Ha végigtekintünk a kifejezés összegyűjthető példáin az első írásos felbukkanásai óta eltelt mintegy négy évszázadon át, meglepetve tapasztalhatjuk, hogy többféle célra használták, de éppen az esküvés nem volt köztük. Újabban a „magyarok Istene” egykori szerepköreit áttekintő művelődéstörténeti tanulmány is csak megerősítette, hogy a mondásokban előforduló feladatai alapján a magyar nemzetet védő, áldó, segítő funkciója mellett nem kevésbé fontos volt az ellenséget és szükség esetén a magyarokat is büntető szerepe.²²²

Annál feltűnőbb, hogy Petőfi verse előtről nem találtam olyan példát, melyben az esküt tevő ezzel a megtorló hatalommal próbálta volna elrettenteni magát s ezáltal szavatolni ígérete teljesítését. Nem kivétel Garay János *Kelet népéhez* című verse (1845), mely a hét vezér hajdani esküjének szentesítését kéri utólag a magyarok istenétől, de nincs benne szó arról, hogy a magyarok istenére esküdtek volna. Sőt, a *Nemzeti dal* előtt maga Petőfi sem használta eskü részeként, pedig a kifejezés nemegyszer felbukkan nála, szinte minden más célzattal. A *hóhér kötele*ben (1846) Andorlaci fia sem kifejezetten esküszik, amikor megelégedi, hogy osztálytársai bosszantják: „majd megtanítom őket a magyarok istenére, fogadom”.²²³ 1848 februárjában a *Kemény szél fúj...* című vers égi jelet kér bizonyosságot: „Oh magyarok istene, add jelit, / Ha a kenyértörés elközelít, / Hogy az égben uralkodol még te / A magad s néped dicsőségére!” Már a *Nemzeti dal* után, 1848 áprilisában *A magyarok Istene* című vers hitet tesz, de nem esküszik: „Félre, kislelkűek, akik mostan is még / Kétkedni tudtok a jövő felett, / Kik nem hiszitek, hogy egy erős istenség / Örzi gondosan a magyar nemzetet! // Él az a magyarok istene, hazánkat / Átölelve tartja atyai keze; / Midőn minket annyi ellenséges század / Ostromolt vak dühvel: ő védelmeze.” Április 22-én, amikor Petőfi épp azt kifogásolja naplójában,

²²⁰ DUGONICS 2002, 45.

²²¹ DUGONICS 1803–1804, I., 95.

²²² SZENDREI 2014.

²²³ PETŐFI Sándor, *A hóhér kötele* = PETŐFI 1952, 61.

hogyan a törvényekből még mindig hiányzik a magyar katonaság fölesketése az alkotmányra, a bejegyzés nem esküben utal a magyarok istenére, hanem fohászban: készen kell állni a háborúra, mely „nem lesz képes megsemmisíteni bennünket, hiszem istenem, hiszem a magyarok istenét! de [...] fájdalmas sebeket üthet rajtunk”.²²⁴ Még később, 1849 júniusában, az orosz betörés után, *Föl a szent háborúra!* című verse részben a Kossuth által személyesen kért, de végül elmaradt népgyűlést akarta harcra lelkesíteni,²²⁵ ezért a *Nemzeti dal*hoz hasonlóan ismét verbuvál („Föl, hazámnak valamennyi / Lakója, / Ideje, hogy tartozását / Minden ember lerója; / Ki a házból, ki a síkra, / Embe-
rek, / Most az egész Magyarország / Legyen egy nagy hadsereg!”), de már nem esküszik a magyarok istenére, hanem tőle kér segítséget a hadak megerősítéséhez: „És te isten, magyarok nagy / Istene, / Légy népeddel, hű népeddel, / Jó népeddel, légy velem! / Tedd hatalmad fiadnak / Lelkére, / Világdöntő haragodat / Fegyvereink élére!”²²⁶ Mi több, a *Nemzeti dal* nagy hatása ellenére másnál sem találni későbbi jelentős verset, melyben a magyarok istenére esküdtek volna; talán egyetlen (látszólagos) kivétel ez alól a Rákóczi-induló szövege, melynek lelkes, de gyatra tehetségű szerzője ezzel a *Nemzeti dal*t próbálta utánozni, de hozzá méltatlan eredménnyel. („Mert a magyarok Istenére, szent nevére, / esküt esküre teszen e hős nép: / Míg ragyogón kel a nap az égen, / Rab a magyar soha, soha, soha, soha, sohase leszen.”) Másfelől 1848. március 15-e után a „magyarok istene” annyira része lett a nemzetről való gondolkodás szókincsének, hogy prózában is számos példa akad emlegetésére, a legújabb történelmi események okaként hivatkoztak rá,²²⁷ fenyegettek vele, könyörögtek hozzá, áldását kérték,²²⁸ vagy hálát adtak neki,²²⁹ de másféle beszédaktusokat képezve, mint az esküvése.

Petőfi tehát ihletett és merész költői újítást hajtott végre. Nyilvánvalóan azért tehetette meg, mert akkorra a nemzetről szóló hazafias képzetkör és nyelvezet már maga is annyira szakralizálódott, hogy „a magyarok Istenére esküszünk” legalább is *nem hivatalos* alkalommal és szövegösszefüggésben elfoglalhatta az „Esküszöm az egy élő Istenre” helyét, mely (alakváltozataival együtt) mint hivatalos formula a maga Bibliáiig visszanyúló és teológiailag minden felekezet által elfogadott fogalomhasználatával továbbra is feltétlen tiszteletet parancsolt. Ám bármennyire készen állt már a lehetőség erre az újításra, s az esküformula mint hiányzó láncszem bármilyen tökéletesen illik a „magyarok Istene” kifejezés korábbi alkalmazásainak sorába, még a költészetben is egyedül Petőfinél valósult meg számottevő módon, nála is csak a *Nemzeti dal* szövegében. Újdonságának éppen azért nem vagyunk tudatában, mert a nyelvérzék telitalálata

²²⁴ PETŐFI 1956, 88.

²²⁵ KERÉNYI 2008, 447–448.

²²⁶ PETŐFI, 1951, III., 33, 53, 238–239.

²²⁷ KLÉH 1848, 40.

²²⁸ MEDGYES Lajos beszámolója a dési eseményekről, Pesti Divatlap (1848/18.) április 15. = LUKÁCSY 1989, 287.

²²⁹ ВАНОТ Imre, *Örömhangok*, Pesti Divatlap I. (1848/12.) március 19. = LUKÁCSY 1989, 37.

annyira hiteles, mintha ekkor már ez is ugyanúgy létezett volna, a régiség és megszokás jellegzetes patinájával, mint a kifejezést használó más ismerős szólásmondások évszázadok óta. Amennyire egyszerűnek, természetesenek, magától értetődőnek látszik „A magyarok istenére esküszünk”, éppen annyira a költői nyelvertertés diadala, ezért szinte önmagában is sejteti, hogy e vers poétikája több figyelmet érdemel, mint amennyit történelmi szerepének fejtegetésekor általában kapni szokott.

„A LÉLEK [...] MIDŐN SAJÁT FELLOBBANÁSA ÁLTAL RAGADTATIK MUNKÁRA”

EGY ALKALMI VERS MINT

A TOBORZÓ-FÖLESKETŐ BESZÉDHELYZET KÖLTŐI REMEKMŰVE

Még mindig nem időszerűtlen egy 1994-ben írott, 2012-ben kiegészített tanulmány címének sarkított, provokatív, figyelmeztető kérdése: *Nemzeti vagy vers?* Sőt, jogos maradt szerzőjének, Gerold Lászlónak, a 2016 őszén elhunyt újvidéki irodalomtörténésznek kritikai élvonal alaptétele is, miszerint bármennyire akadnak kivételek, a *Nemzeti dal*nak szentelt figyelem szinte mindmáig „fölkötött egyoldalú”, azaz „[e]lsősorban politikai” és csak „alig irodalmi”, ennek jegyében az átfogó irodalomtörténeti munkák „igencsak mostohán” bántak vele, a Petőfi-szakirodalom „szinte napjainkig nem irodalmi alkotásként, hanem politikai tetteként tárgyalja”, mert hogy „az irodalomtörténészek [...] szinte teljes mértékben a nemzeti kánon részeként tartják számon, s csak elvétve sorolódik az esztétikai vagy a tágabb értelemben vett kulturális kánonba”.²³⁰ Ez a gondolatmenet, mely a *Nemzeti dal* kifejezetten irodalmi újraértelmezésére és újraértékelésére ösztönöz, azért is tartja elégtelennek, sőt veszélyesnek a vers megítélésének mindmáig túlnyomórészt nemzeti, történelmi és politikai szempontját, mert az nem tudott igazságot szolgáltatni a mű költői vagy esztétikai értékeinek, s nem tudna kellőképpen érvelni a mű esztétikai leértékelése ellen, mely az önálló irodalmiság jegyében megfogalmazódik. Tanulságos példaként idézi, hogy 2003-ban a versnek milyen indoklással kellett kimaradnia *A magyar költészet antológiájából*. Ugyanis a kötetet szerkesztő Ferencz Győző szerint a *Hymnusnak* vagy a *Szózatnak* „belső művészi értékük miatt vitathatatlan helyük van” a magyar versek reprezentatív gyűjteményében, ellenben a *Nemzeti dal* „alapos mérlegelés után” kimaradhat, mert „művészi értéke elsősorban alkalmi voltában rejlik”, és „hatástörténete ugyan fényesen bizonyítja, hogy milyen rendkívüli teljesítmény, de egyben azt is jelzi, hogy jelentősége a nemzettudat formálásában nem annyira költésztörténeti, hanem inkább történelmi jellegű”. Mert gyakran előfordult ugyan, hogy a magyar költészet „sikerrel teljesített történelmileg indokolt külsődleges feladatokat”,

²³⁰ GEROLD 2014, 390–391, 387, 397–398.

sőt ezeket olykor még előnyére is tudta fordítani, de nem okvetlenül dolga, hogy a nemzetit „tematizálja”, lehet „sokszínű, bátor, ha kell, tiszteletlen”, csak önmagával legyen azonos, tekintélyként pedig kizárólag „a magas minőséget” kell elismernie, amely úgyis egyetemes: „Nincs külön nemzeti esztétika.”²³¹

Számunkra itt ebből a két (ellentétes értékítéletű) gondolatmenetből kritikai normáik, irodalomelméleti előfeltevéseik és osztályozásaik hatásai lényegesek, és legföljebb még a vers különböző megítélésének indokai, nem pedig maga a szerkesztői döntés. Elvégre ahogy 2005-ben Borbély Szilárdnak, az azóta tragikusan elhunyt költőnek, regényírónak és irodalomtörténésznek joga volt a *Szózatot* mellőzni egy kisebb Vörösmarty-válogatás összeállításakor,²³² úgy *A magyar költészet antológiája* szerkesztőjének, a költőként, műfordítóként és irodalomtörténészként egyaránt ismert Ferencz Győzőnek is szíve joga volt a *Nemzeti dal*t kihagyni a maga ezer oldalas válogatásából, noha ezt már egy kritikusa méltán fájalta, majd lehetséges okait egy kifejtettebb irodalomtörténeti elemzés is sajnálkozva kereste.²³³ Ugyanis e vers hiányát aligha csak olyan felfogású olvasó sajnálhatja, aki „a költészet értékét az évszázadok során rárótt politikai szerep, történelmi küldetés szerint méri”,²³⁴ hanem az is, aki a *Nemzeti dal* költésztörténeti jelentőségéről és általában az alkalmi versekről másként gondolkodik, s a kihagyást indokolni hivatott itteni érvek elméleti alapjait nem találja elég teherbíróknak.

Már az is kérdés, hogy miért ne számolhatnánk egyszerre többféle esztétikával, hiszen az irodalom- és művészetkritika története éppen eléggé tanúskodik ezek létéről és akár egymással folytatott küzdelméről. Másfelől ha elfogadnánk is, hogy nincs „külön” nemzeti esztétika, ebből még nem következnek, hogy az esztétikailag sikertelen nemzetinek ne lenne helye az egyetemes esztétikai szempontú kánonban, s hogy a *Nemzeti dal* bebocsátatásához ne találhatnánk olyan szempontot, amely segít felismerni belső művészi értékeit. Gerold Lászlónak igaza volt: bármennyire kézenfekvőnek látszik, egyáltalán nem szükségszerű elfogadnunk a vagylagos kettéválasztást, amely már a fogalmi osztályozás szintjén végbemegy (vagy nemzeti vagy vers; vagy történelmi feladatvállalás vagy önelvű esztétikai érték). Ugyanígy nem kell jóváhagynunk az irodalmi/esztétikai mint „benső” és a történelmi/politikai mint „külsődleges” szembeállítását, mely az organikus mű régi (még a romantika korából zárványként itt maradt) eszménye jegyében mindig a belsőt részesíti előnyben; sőt horribile dictu nem kell ma is egyedüli végső értéként tisztelnünk a *Nyugati* korából örökölt egyetemes, mindentől elvonatkoztatott, mégis esztétikainak tartott minőségesszéményt, főként nem úgy, mintha eleve kizárná bármilyen más érték beépülésének lehetőségét. Ha csak annyit enyhítünk,

²³¹ FERENCZ 2003, 997.

²³² VÖRÖSMARTY 2005. Vö. továbbá jelen kötet „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A *Szózat bibliai logikája és szerepmintája* című tanulmányának 161. jegyzetét, illetve a hozzá tartozó főszöveget.

²³³ TARJÁN Tamás, *Nemzeti dal. A magyar költészet antológiája* = TARJÁN 2003, 21–22; GEROLD 2014, 397–398.

²³⁴ FERENCZ 2003, 997.

hogy a műnek elég önmagáért is lennie (s nem kell önmagáért és csakis önmagáért lennie), máris nem kényszerülünk kizárni egy művet, mely nem csak önmagáért van, hanem amellettt alkalmanként vagy akár minden alkalommal közösségi feladatot is ellát. Egy alkalmi vers történelmi szerepe nem szavatolhatja, de nem is zárhatja ki irodalmi értékét.

Bár a *Nemzeti dal* valóban klasszikusan alkalmi vers, emiatt még nem kellene okvetlenül szembe állítani Kölcsey *Hymnus*ával vagy Vörösmarty *Szózat*ával. Épp Kölcsey figyelmeztetett arra, hogy egy vers alkalmisága nem mindig akadály a belső ihletű és teljes értékű költőiségének. Mint 1825-ben írja, önmagában a jó retorikával felépített beszédek még csak olyanok, „mint az alkalmi versek a poézis művei közt”, de siet hozzatenni: az alkalom igazi poézist is szülhet. „A lélek csak akkor teremt bámulatra méltó művet, midőn saját fellobbanása által ragadtatik munkára [...]. E jegyzés mindazáltal nem teszi azt, mintha az alkalmatosság már magában, csak azért mivel ő alkalmatosság, lehetetlenné tenne minden lélekemelődést, minden fellobbanást.”²³⁵ Petőfi *Nemzeti dala* annak egyik példája, hogy Kölcseynek igaza volt: a létrejöttét célként ösztönző és formáló alkalom, mégpedig nem a március 19-ére tervezett, majd elmaradt reformlakoma, nem is a március 15-ei elszavalásainak egyes konkrét szituációi, hanem a vers írásakor, március 13-án időszerűnek sejtett verbuválási alaphelyzet nem akadályozta meg, sőt inkább megteremtette a szerencsés pillanatot, amikor a költő „saját fellobbanása által ragadtatik munkára”. Másfelől ha a *Hymnus* és a *Szózat* költőiségével összefér, hogy számos beszámoló szerint 1848. március 15-én majd a következő hónapokban egyre több helyen éppen a *Nemzeti dal* elszavalásával vagy megzenésített változatának eléneklésével együtt szerepeltek, s hogy ünnepi alkalmakkor ma is megzenésítve hallgatjuk őket, akkor a költői értéknek az alkalmiság egyiknél sem lehet elvi akadály, legföljebb az a kérdés, hogy meg tudunk-e szabadulni végre az alkalmi költészettel szembeni előítéletektől, amelyeknek Petőfi verse olykor mindmáig áldozatul esik.

Legfőbb ideje belátnunk, ami felé Kölcsey idézett gondolata már két évszázada megtette az első és legfontosabb lépést, hogy azért nem lehet tisztán elkülöníteni (és ezzel mintegy karanténba zárni) az alkalmi verseket, mert ők nem kivételek a költészet sajátlagos művei közt, hanem sokkal inkább ők testesítik meg az általános érvényű szabályt, amelytől azonban sajnos mindenáron igyekszünk eltekinteni, mégpedig egy szűken textualista mű- és irodalomfelfogás lappangó előfeltevései és értéknormái jegyében. Érdemes megszívlelnünk Balz Engler (tanulmányom mottójául kiemelt) kettős tanácsát. Az első szerint csakis akkor juthatunk túl a textualista korlátokon, ha megvizsgáljuk, hogyan használnak a közösségek irodalmi műveket szimbolikus műveletek részeként, amelyek segítik őket saját maguk megformálásában.²³⁶ Ilyen vizsgálatokra ugyan mifelénk is nemegyszer sor kerül, de vagy kellő anyaggyűjtés nélkül és a fölösleges

²³⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Egyházi beszéd* = KÖLCSEY 1960, I., 488–489.

²³⁶ ENGLER 1990, 72.

leleplezés olcsó gesztusával, mintha az így megformált vagy megerősített közösségeket ezáltal máris megfosztaná hitelüktől, vagy alapos háttérfilológiai és történelmi kutatás részeként, melynek eredményeit azonban szinte soha nem hozzák összefüggésbe (valószínűleg nem is tartják összefüggésbe hozhatónak) a mű irodalmi sajátosságaival. Történelmi kontextualista szempontú vizsgálatoknak érdemes arra is tekintettel lenniük, hogy a *kontextus* szó magában hordozza a *textust*, sőt elemeinek összetétele a *textus* elsődlegességére utal. Ennyiben lesz az első tanács nélkülözhetetlen kiegészítése a második: azért szenteljünk figyelmet az olvasás alkalmainak, hogy megfigyelhessük azok lehetséges hatásait az eredményekre, azaz a költeményekre, s ezáltal az irodalmat végre már ne csak mint szövegek korpuszát láthassuk, hanem mint tevékenységet, mint az irodalmi szövegek használatának kultúráját, saját szabályaival és szertartásaival.²³⁷ Ennek fényében mindaz, ami Petőfi *Nemzeti dal* című költeményével történt és történelmi, legfőképpen csak látványos gazdagságában különbözik attól, ami minden költeménnyel szokott, mielőtt alávetették egy szűkítő textualista vagy akár kontextualista irodalomfelfogás leválasztási és felejtési eljárásainak.

Nem arról van tehát szó, amit Goethe kifejtett, amikor (1823-ban) védelmébe vette az alkalmi, azaz valóságos helyzet sugallta verseket, és megvallotta, hogy ő maga mindig ilyeneket ír, sőt Eckermann is ilyenek írására ösztökélte, azaz hogy „es müssen alles Gelegenheitsgedichte sein, das heißt, die Wirklichkeit muß die Veranlassung und den Stoff dazu hergeben”,²³⁸ „minden vers alkalmi vers legyen, azaz a valóságnak kell adnia hozzá az ösztönzést és az anyagot”.²³⁹ Ugyanis a versek alkalmisága nem a „legyen” és a „kell”, hanem a „van” tartományának része: *minden* költemény eredendően alkalmi mű, nem is lehet más. Ettől a *Nemzeti dal* csak annyiban különbözik, hogy róla ezt a nemzeti kulturális emlékezet ugyanolyan célzatosan számon tartotta és tartatta, amilyen célzatosan sok más költemény esetében igyekezett hallgatásba burkolni és ezáltal elfelejtetni használatuk egykori szabályait és szertartásait, és csak szövegüket fenntartani, mintha azok mindig önmagukban és önmagukért lebegtek volna elérhetetlen magasságban minden földi cél, hatás, környezet és következmény fölött. Innen nézve feltűnő, hogy Kölcsey *Hymnusára* a közbeszéd szinte kizárólag mint „a” *Hymnusra*, Vörösmarty *Szózatára* mint „a” *Szózatra* utal, és keletkezés- vagy hatástörténetükből még az iskolában tanultakat sem említi, Petőfi versének egykori történelmi kontextusát (jól, rosszul, mindegy) annyira emlékezetben tartja, hogy a Nemzeti Múzeum lépcsőjén március 15-én szavaló költő tévesen rögzült képét semmilyen szakmai bizonyíték nem képes eltávolítani a köztudatból. Pedig a három költeménynek éppen a korai hatástörténetében találhatnánk olyan érintkezési pontra, mely egyúttal jellemző kü-

²³⁷ ENGLER 1993, 160, 168.

²³⁸ ECKERMANN 1885, I., 38.

²³⁹ ECKERMANN 1973, 40.

lönbségek megfigyelésére ad alkalmat. Mindháromnak közve van a zenés katonatorzásból származott verbunkos műfajhoz, noha másféleképpen: Vörösmarty *Szózatát* csak Egressy Béni, illetve Kölcsey *Hymnusát* csak Erkel Ferenc megzenésítésében lehetett azzal jellemezni, hogy „két ünnepélyes, lassú verbunkos-darab”,²⁴⁰ hiszen egyébként mint vers a *Szózat* alig, az egyenesen Istenhez fohászoló *Hymnus* végképp nem rokonítható a verbuválás műfajával, Petőfi verse pedig a verbuválási alaphelyzet költői remekműve. Ha tehát zenetörténelmi szempontból a verbunkos zene „egy híres nemzedék kezén – Bihari, Lavotta, Csermák, Rózsavölgyi művészetével – a nemzet reprezentatív zenei stílusává fejlődött, megtermékenyítve a több százados késéssel születő magyar operát és szimfonikus muzsikát”, és „belőle nemzeti alap-dallamok keletkeztek, Egressy *Szózata*, Erkel *Himnusza*, Berlioz *Rákóczi-indulója*, melyek már a maguk korában emblematikussá váltak”,²⁴¹ akkor az irodalomtörténet felől nézve hozzátehetjük, hogy a *Nemzeti dal* a toborzó merész átértelmezése és legszebb *irodalmi* újrateregetése. Ezért lehet e költemény műfaji poétikájának és (mindenkori) történelmi szerepének egységében fölfedezni ritka költészettörténelmi értékét, mely talán épp azért függetlenedhetett a szabadságharcra *toborzó* és *főleskítő* történelmi alkalomtól, amelyben hívó alapgesztusa, rábeszélő ékesszólása, párbeszédes formája, refrénjének esküformulája, mondhatni költői nyelvének egésze valaha fogant, mert annak sajátos lezajlása kezdettől a vers saját benső poétikai lényegévé tudott válni. Mint az 1848 márciusában gyakran vele együtt, egyazon ünnepi rendezvény keretében elhangzott *Rákóczi-induló*, s a verbunkos legsikerültebb zenei példái, művészetté lényegítve hordozza magában eredetét, így maradhat eleven, koronként megújuló kapcsolatban a változó idővel.

²⁴⁰ BÓNIS Ferenc, *Verbunkos-problémák Mozarttól Kodályig* = BÓNIS 2015, 66.

²⁴¹ Uo., 61.

„Harmadnap”

Arany János és a feltámadás költészete*

Arany János *Keveháza* című költeményében az öldöklő tárnokvölgyi csata második napján estére mindkét sereg annyira megfogyatkozott és kimerült, hogy már harckép-telen. Makrin hada elvonul, a síkon maradó hunok lovat áldoznak, majd eltemetik halottaikat. Máglyák égnek, gyászének morajlik, egy domb lábánál maga Keve vezér kap végső nyughelyet. A narrátor előrepillant: jönnek-mennek az évek, de a hőst már egyik sem tudja felköltetni. Annál pezsdítőbb a következő, 31. versszak fordulata:

Harmadnap a hunok hada,
Mint új vihar, feltámad;
Harmadnapon kürtödbe fúsz
Torda fia, hős Bendegúz!
Zászlóidat a keleti
Szellő vígan lebegteti,
Hogy a turul repdes belé —
Nyugot felé, nyugot felé!¹

Már az első két sor nyelvében történik valami, ami túlmutat állításain, s túl mindazon, amit megállapítható tárgyáról közvetve mond, sőt amit narrátora, egy hun énekmondó (a Csaba-trilógiában Hábor) egyáltalán mondhat. Állítani a szöveg csak annyit állít, hogy a harmadik napon a hunok hada úgy támadt fel, ahogy a vihar szokott. Ebben a harmadik napnak nem volna különösebb jelentősége, hiszen egyrészt ez következik a csata eddigi időrendjében, másrészt e költeményben másutt is felbukkan a hagyományos meseszövevből eleve ismerős hármas szám. Ugyanígy nem volna kiemelt jelentősége a feltámad ígének, hisz a vihar-hasonlat épp ezzel az ígével utalja a csata fordulata a természeti jelenségek körébe. Mégpedig anélkül, hogy lehúzná: a hajdani klasszikus tétel, miszerint magasabb rendű tárgyokból vett metafora vagy hasonlat felmagasztalja, alacsonyabból vett kisebbíti a szóban forgó tárgyat,² itt nem okozhat kisebbítést, mert a vihar olyan természeti jelenség, amely nagy erejénél fogva (Arany esztétikája szerint is³) a fenséges körébe tartozik, tehát inkább felmagasztal. Érezzük azonban, hogy a páros

* Székfoglaló előadásként (rövidítve) elhangzott a Magyar Tudományos Akadémián, 2011. február 21-én.

¹ Itt és a következőkben a *Keveháza* szövegét a kritikai kiadásból idézem: ARANY 1953, 14, illetve 7–16.

² ARISZTOTELÉSZ 1982, 1405a, 177.

³ ARANY János, *Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 538.

rímmel összefogott tagmondat két ellenkező végpontjára s így egyaránt kiemelt helyre tett „Harmadnap”, illetve „feltámad”, melyek az első verstani és értelmi egységen belül a lehető legtávolabbra kerültek egymástól, valamiért mégiscsak összetartoznak. Noha a két szó közé ékelte természeti hasonlat elvonta figyelmünket transzcendens vonatkozású kapcsolatuk lehetőségéről, az előre bocsátott „Harmadnap”-nak köszönhetően a „feltámad” jelentései közül mégis fölerősödik a természetfölötti újraéledést jelölő. A mondatban kifejtett állítás azért nem tudja mederben tartani a jelentés egészét, mert a „Harmadnap” és a vele kapcsolatba lépő „feltámad” egy szubliminális, azaz tudatküszöb alatti, csak egy pillanatra felvillanó *utalás* révén mögöttes, az állításban nem szerepelt, de ahhoz társuló jelentést hoz létre. Az összetartozó elemek szétválasztása nem rejtette el az utalást, csak kevésbé nyilvánvalóvá tette, még az észlelhetőség várható határain belül.

Az összeálló jellegzetes szókapcsolat közismertnek számított, ezért várni lehetett, hogy (a „rímhívó” analógiájára rögtönzött műszóval) *utaláshívóként* szolgálva egy pillanatra felidézi az *Apostoli hitvallás* idevágó szövegrészét, s vele a „feltámad” újabb lehetséges alanyát, aki immár nem a hunok hada, nem is a vihar, hanem maga Jézus. Hiszen ő az, aki az *Apostoli hitvallás* egy 1562–1564-ből fennmaradt debreceni szövegezésében „harmadnap halottaiból feltámad”,⁴ egy 1659-ből származó sárospataki ábécéskönyv változatában „harmadnapon feltámad az halottak közül”,⁵ egy 1791-ben, tehát Arany János szülei idejében megjelent református énekeskönyv szavaival „Harmad’ nap’ halálból fel támad”,⁶ és egy 1831-ben (Kazinczy által) kiadott változat szerint „harmadnapon a’ halálból feltámad”.⁷ Mint e néhány példán is látható, Arany János koráig a szövegváltozatokban épp a *Keveháza* idézte két szó marad általában változatlan: a „harmadnap” ekkor még legfőljebb a „harmadnapon” alakkal váltakozhatott (ahogy Aranyánál is az 1. és 3. sorban), a „feltámad” pedig még rendre pontosan így, az elbeszélő múlt ragjával fordult elő. Bár a két szó nem mindig került egymás mellé, mindig egymás közelében maradt, itteni sorrendjét is megőrizte, ennél fogva Aranyt és korabeli olvasói túlnyomó részét egy gyerekkortól jól ismert szöveg eltéveszthetetlen töredékére emlékeztette, akár tudatára ébredtek, akár nem. (Nincs írásos nyoma korabeli tudatosulásának: a *Keveházáról* elsőként, 1853-ban lelkes ismertetést közlő Gyulai Pál végigpergeti a mű jelenetsorát, parafrazisa szerint „látjuk a turulos zászlót, a küzdő hadakat, a haldokló Kevét, a temetkező táborát, a megújult harcban vívó Bendegúzt és Detrét, a győzelem áldomását”,⁸ a temet-

⁴ Könyvtárlából előkerült töredék, Debrecen, 1562–1564. Köszönöm Gáborjáni Szabó Botondnak és Fekete Csabának, hogy felhívták rá a figyelmemet, a témakörben eligazítottak és szakirodalmába bevezettek.

⁵ MARKOVICS 1883, 87–99; BÖKÉNYI 1891; MÉSZÁROS 1960, 1004–1015; ADAMIKNÉ 2001²; PISKÁRKOSI SZILÁGYI 2007.

⁶ ÉNEKESKÖNYV 1791, 442–443.

⁷ [KAZINCZY Ferenc.] *Szent történetek az Ó és Új testamentom könyvei szerint*, Nádaskay András, Sárospatak, 1831 = KAZINCZY 1991, 219.

⁸ GYULAI Pál, *Szükszói enyblapok* [Szépirodalmi Lapok 1853. február 20. és február 24., 238–240, 255–256.] = GYULAI 1961, 37.

kezés utáni „megújult” harc azonban mit sem érzékeltet a hun sereg harmadnapi feltámadásából.) Ha nagyrészt öntudatlanul is, az összeálló szókapcsolat utaláshívóként működve egyszersmind metaforaként hatott: az épp szemléltetett helyzetet, vagyis a hunok hadának feltámadását szemléleti egységben mutatta az utalt szöveg által felidézett másikkal, Jézus feltámadásával.

Az utalás által létrejövő metaforát *utalásmetaforának* nevezem, s ebben az összetételben a *metafora* egyrészt a hajdani, arisztotelészi értelemben átvitel, vagyis „egy más összefüggésben használatos megnevezés átvitele”,⁹ de abban a vonatkozásban már nem marad a klasszikus meghatározás keretei között, hogy csak az összehasonlítás kifejtetlenségében különböznék a hasonlattól, egyébként pedig használatuk gyakorlatilag azonos volna.¹⁰ A „Harmadnap [...] feltámadá” itt ugyanis lényegesen különbözik a „mint a vihar”-tól, azaz hallgatólagosan sem állítja, hogy a hunok hada úgy támadt fel, mint Jézus, hanem csupán arra talál módot, hogy a hunok hadának feltámadásáról beszélve egyúttal emlékeztessen Jézus feltámadására is. Az utalás mint metafora itt csak bevillantja Jézus feltámadását az összképbe, s a „feltámadá” ige átvitele révén valamiféle talányos, meghatározatlan, legföljebb homályosan sejthető és értelmezésre váró összefüggésbe hozza a hunok hadának feltámadásával. Amit tehát ennek megfelelően utalásmetaforának nevezek, az a metafora-fogalmak közül leginkább I. A. Richards felfogásával egyezik, miszerint a metafora különálló és eddig még össze nem kapcsolt dolgokat azért hoz össze a költészetben, hogy egymás mellé helyezésük és a befogadói tudat által létrehozott kombinációik lopva, becsempészve és mintegy véletlenül olyan lényeges hatásokkal gazdagíthatassák a tapasztalatot, amelyek egyébként nem jelennének meg benne és elemeik logikai viszonylataiból sem magyarázhatók.¹¹ Eltérően tehát az arisztotelészi meghatározástól, melyben a logikai viszonylatoknak kiemelt szerepük volt (osztályozásként megkülönböztetve, hogy az átvitel „nemről a fajra, vagy fajról a nemre, vagy egyik fajról a másikra, vagy a viszonyazonosság (*analogia*) szerint”¹² történik), Richards felfogása jobban illik arra, ami Arany idézett sorai által végbemegy, ugyanis az általuk lopva bevillantott utalásmetafora a kontextushoz képest váratlanul, óvatlan pillanatban ér bennünket, és hirtelenjében nem tudjuk, pontosan milyen viszonyban lehet a had és a szél feltámadása Jézuséval, illetve egyáltalán miért és milyen vonatkozásban jelenik meg a tapasztalati összképben Jézus feltámadása. Ugyanakkor jól látható, hogy a metafora egybefoglaló képessége itt nagyobb, mint a közbeékelt vihar-hasonlaté, mert az utóbbi különálló, de *nem* mindaddig összekapcsolatlan dolgokat hozott össze, s olyan előzetes kapcsolatra épített, amely a nyelvben lerakódott tapasztalatként rendelkezésére állt. A vihar és a holtak feltámadásának hasonlóságát már felfedezték Arany előtt, ő a felfede-

⁹ ARISZTOTELÉSZ 1997, 57b, 83.

¹⁰ ARISZTOTELÉSZ 1982, 1406b, 183.

¹¹ RICHARDS 1924, 189.

¹² ARISZTOTELÉSZ 1997, 57b, 83.

zést készen kapta anyanyelvében, mely ekkor már régóta ugyanazt az igét használta a vihar és az ember feltámadására. Azaz költőként neki csak működésbe kellett hoznia a szóhasználatban rejlő analógiát, egyszerre három különböző alanyt illesztve a „feltámadá” igéhez: a hunok hadát, a vihart és (kimondatlanul, de félérthetetlen utalással) Jézust. Az utalásmetaforára különösen igaz, amit Richards másutt a hagyományos metaforafelfogás bírálataként mond, hogy tudniillik aszerint a metaforák szavak át-helyezéséből állnának, pedig gondolatok kölcsönzéséből és egész kontextusok egymásrahatásából képződnek.¹³ Tegyük hozzá, hogy nemcsak a metaforákra, hanem az utalásokra is érvényes, hogy szavak vagy szövegtörödékek *kontextusai* közt teremtenek kapcsolatot, s mivel esetünkben az utalásmetafora által előhívott kontextusok az olvasók kultúrájának szakrális alapszövegeihez tartoznak és rituális szokásrendjéből ismerősök, a felvillanó szövegek és szertartások képzettársításai a hunok hadát a viharnál is magasztosabb fénybe állítják, mielőtt akár tudnánk, hogy miért.

Nem bizonyítható, sőt elméletileg is kikezdhető feltételezés, de szinte biztosra veszem, hogy Arany tudatában volt a Hiszekegyre utaló szókapcsolatának és számított utaláshívó erejére. Ugyanis ő maga még a közösségében megszokottnál is régibb, erősebb és szövevényesebb emlékszállakkal kötődött az Apostoli hitvallás szövegéhez. Nemcsak arra számíthatunk, hogy már gyerekkorában *magyarul* tudta a századokon át kevésbé változott szöveget, amelyet a reformáció óta a magyarországi káték és ábécés-könyvek egyaránt tartalmaztak, szülők, nevelők és papok egyaránt mint az elemi hittani ismeretek egyik foglalatát (Kazinczy szavával: „az Apostolok’ tanításainak velejét”¹⁴) tanítottak. Arany gyerekkori környezete át volt hatva vele: a 19. század elejétől fogva általánosan szokás volt az ünnepélyes konfirmáció szertartása során elmondani, amelyet elhangzott keresztelekor, úrvacsorás istentiszteleteken, temetéseken és számos alkalommal, olykor még énekként is, erről tanúskodik a Debrecenben 1791-ben kiadott *Isten’ közönséges tiszteletére rendeltetett énekeskönyv* 254. számú, „Hiszek a’ mennybéli edgy Istenben” kezdetű darabja, amelyet a 116. zsoltár („Szeretem és áldom az Úr Istent”) dallamára énekeltek.¹⁵ *Latinul* pedig már a kisgimnázium során el kellett sajátítani. Az egész Tiszántúl gyakorlatára jellemző, hogy latin szövegének megtanulata a Miatyánkéval (az „Úri imádság”-ével) együtt szerepelt az 1770-ben, majd módosítva 1791-ben kiadott *Methodus* című tanrendben, már a konjugista, azaz harmadik osztály tanítójának feladataként („Discant et Orationem Dominicam, cum Symbolo Apostolico Latine memoriter”), majd a grammatista, azaz negyedik osztály tanítójának ezt a könyv nélkül tudást kellett a *Tízparancsolattal* kiegészítve elmélyítenie („Praeter

¹³ I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1981 (1936), 94.

¹⁴ [KAZINCZY Ferenc,] *Szent történetek az Ó és Új testamentom könyvei szerint*, Sárospatak, Nádaskay András, 1831 = KAZINCZY 1991, 219.

¹⁵ ÉNEKESKÖNYV 1791, 442–443.

Orationem Dominicam et Symbolum Apostolicum, discant etiam Decem Praecepta Dei Latine memoriter”),¹⁶ azaz voltaképp mindhárom beiktatták a memoriteretek közé. Hogy az emlékezetbe vésés kellő fogékonyságú diáknál milyen hatásfokkal sikerült, arra jó példa Arany édesapja, ez a mélyen vallásos, „patriárchai kegyességgel” élő, „értelmes, írástudó paraszt ember”,¹⁷ aki az iskolában latinul megtanult alapszövegekre évtizedekkel később is kitűnően emlékezett, s fiának tovább tudta őket adni. Neki köszönhető, amit Arany 1855-ben visszaidéz: ő már ezeket jóval a megfelelő osztályba lépés előtt is el tudta mondani. „A többi tanítók, s a növendékek a nagyobb osztályokból, sőt külső emberek is, csodámra jártak, s én nem egy krajcárt kaptam egy vagy más productióm jutalmául. (Többek közt apám, ki diákos ember is volt egy kissé, a latin *Pater nostert* és *Credot*, az egyes szavak értelmét (Jacotot modorában!) magyarázván meg csak, betanította volt – ez volt productiómban a legnagyobb csoda).”¹⁸ Joseph Jacotot francia pedagógus (1770–1840) nyelvtanulási módszerként nemcsak a szövegek könyv nélküli megtanulását szorgalmazta, hanem az idegen nyelv szavait egy már ismert jelentésű szövegből sajátította el,¹⁹ s itt is ez történt: a kishűt apja a már jól ismert magyar szöveg alapján tanította meg a latin változatra, szavankénti megfeleléseket létesítve, még a kellő latin nyelvtudás előtt. A Hiszekegy Aranynak felnőttkorában is mindkét nyelven alapszövege maradhatott, mert címére később magyarul és latinul egyaránt hivatkozik, mégpedig átvitt értelemben kiterjesztve más, neki fontos dolgokra, azaz saját, jellemző szókapcsolataival „irodalmi hitvallás”-ra, illetve „széptani credo”-ra.²⁰ Amikor a *Keveháza* 31. versszakának első, illetve a második sorának utolsó szavát leírta, sokféle indíték vezethette kezét, de legalább ösztönösen tudnia kellett, mit csinál.

Annál is inkább, mert a harmadnapi feltámadás megidézése folytatódik a 3–4. sorban: „Harmadnapon kürtödbe fúsz / Torda fia, hős *Bendegúz*”. Mivel az első két sor, majd a „Harmadnapon” ismételt kiemelése az új közelképet is a feltámadás hatókörében tartja, itt sem egyedül a megszólított Bendegúz kürtöl: háttéréből fölhasznal az utolsó ítélet kürtje is. Arany költészetében a kürt másutt is hasonlóképpen átlényegül, például *Hajnali kürt* című versben a vadászok indulását jelzi, de több a vadászkuert hangjánál:²¹ „Csodálatos, mélyenható, / Édes-fájós a kürtzene, / Keresztül bűg csonton, velőn, / Mikéntha sírból zengene”, azaz itt is a sírban fekvő holtakkal, közvetve a megéledés borzongató képzetével függ össze. Nem mellékes, hogy ez a költészet az utolsó

¹⁶ *Methodus quam in Collegio Reformatorem Helveticae Confessionis Debrecinensi, Omnes Scholas Inferiores Docentes [...]*, Debrecen, Huszthy Riskó Sámuel, 1791. = GÁBORJÁNI SZABÓ 1996, 319, 344.

¹⁷ Arany János Tompa Mihálynak, 1855. január 16.; Arany János Gyulai Pálnak, 1855. június 7. = ARANY 1982, 526, 555.

¹⁸ Arany János Gyulai Pálnak, 1855. június 7. = ARANY 1982, 555.

¹⁹ SÁFRÁN Györgyi, Adattár = ARANY 1982, 1168.

²⁰ ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 427; ARANY János, *Irodalmi hitvallásunk* = ARANY 1968, 403, 404.

²¹ Vö. VAS 1983, II., 171.

ítélet kapcsán olyankor is kürtöt említ, amikor a Károli-Biblia trombitát; például amikor *A rodostói temetőben* Rákóczi hívó szava életre kelti halott társait:

És amint a szózat ereje megdördült,
Lent, a süket mélyben, tompa visszhang éled,
Míntha most riadna serkentőt az a kürt,
Mellyel idéz majd az utolsó ítélet:
S emelkednek onnan, előre hajolva,
Sötétlő alakok, mint megannyi fejfa.²²

Ebből a 3–4. sort joggal feleltették meg 1Kor 15,52-nek,²³ pedig ott nem kürt szól: „Nagy hirtelen és egy szempillantásban az utolsó trombita-szóra; (mert szól a’ trombita akkor) és a’ halottak fel-támadnak rothadatlanságban [...]”.²⁴ Mi több, *feltámadás és kürt* Aranynál szintagmaként is összekapcsolódik a *Keveháza* előtt mindössze néhány évvel írt *Katalinban*, ugyancsak egy életkép hasonlatszerű ősmintájaként, Arany saját tipográfiai kiemelésével: „Hadd zengjen a tárogató, / Mint a *feltámadási* kürt, / A sírok álmát zaklató.”²⁵ Vagyis a *Keveháza* jézusi „Harmadnap [...] feltámadá” utalása által a „kürtödbe fúsz” is elindít egy (még homályosabb és szubliminálisabb) bibliai képzet-társítást, hasonló kapcsolatot teremtve a hun-magyar mitológia és a zsidó-keresztény hitvilág között. Ez nyilván nem minden olvasóban tudatosult, s talán Gyulaiban sem, legalábbis parafrázisa nem tulajdonított fontosságot a kürtszónak, eltörölte egyedi jelentőségét, sőt (noha a költeményben másutt nem fordul elő) még egyszerűségét is: „Távolról halljuk a harci zajt, [...] néha egy kúrtriadás ébreszt”.²⁶ Pedig a *Keveházában* e képzettársítás (a versszak Jézusra utaló nyitósorai nyomán) szintén bibliai: Pál apostol szerint harsona jelzi majd a feltámadott Jézus visszatérését, a tömeges feltámadás előjeleként („Mert az Ur unszolásnak kiáltásával, Archangyalnak szavával, és Istennek trombitájával, le-száll az égből: és a’ kik meg-hóltak vólt a’ Kristusban, fel-támadnak először” 1Thess 4,16), s trombita a feltámadást (1Kor 15,52).²⁷ Sőt, Bendegúz kürtszava után még a zászlón repdeső turul is kapcsolatba kerül a feltámadással, s a versszak első fele jóvoltából nem csak a hun-magyar mondák hitvilágán belül. Igaz, a hun mondakörben szerepel, hogy a zászlón repdes a turul, ha győznek, szárnyát lecsüggesztve áll, ha vereséget szenvednek, s erre épít Arany előbb a 17. versszakban („Zászlótokon lecsüngve

²² ARANY 1951, 30.

²³ Vö. POLLÁK 1904, 154–155. (Pollák itt 2Kor 15,52-t ír, nyilván tollhiba.)

²⁴ Ha másként nem jelzem, a bibliai idézeteket a Károli-Biblia Arany gyermekkorára és apja szempontjából korhű, 1803-as kiadásából veszem: KÁROLI 1803.

²⁵ ARANY 1952, 127.

²⁶ GYULAI 1961, 37.

²⁷ Vö. VERMES 2008, 124–127.

áll, / Nem repdes a turulmadár”), majd itt a 31. versszak végén, de még ez sem kerülhet ki teljesen a versszak elejétől végighúzódo feltámadás-motívum vonzásköréből.

A versszak két nyitósorán kicsiben tanulmányozhatjuk Arany hagyományalakító művészetét: honnan válogatja össze a hagyomány szálait, s hogyan, milyen poétikával szövi össze őket. A *Keveháza* megírásakor (1852 végén) már ismerte és használta Kézai, Thuróczy és Kálti Márk krónikáit, jóllehet azokat csak a következő év elején kezdte megvételni magának.²⁸ Bár ezekhez képest szövegszerűen mind a „harmadnap”, mind a „feltámadá” a *Keveháza* újdonsága, azért mindkettőnek volt felismerhető előzménye az ilyen előzményeket mindig keresni és lehetőleg felhasználni törekvő költő számára.²⁹ A krónikákban a tárnokvölgyi csata utáni temetkezésnél olvasható „die altera”³⁰ (vagy „altera die”) adatszerűen lehetővé tette és igazolta az időrend *következő* pontját kiemelő utalásként a „harmadnap”-ot, noha minden krónikából hiányzott a „tertia die”. Nem hihető, hogy az *Apostoli hitvallást* és a *Bibliát* gyerekkora óta jól ismerő Arany csupán a krónikákban olvasott időrend érzékeltetésére vagy csak az alliteráció kedvéért választotta volna a „Harmadnap”-ot e fontos, a cselekményben fordulatot jelző strófa kezdőszavául. Igaz, a harmadik nap hibátlanul beilleszkedik a *Keveháza* elbeszélői stílusába, amelyben a hármas szám a hunok szokásrendjének is része. A temetésnél „Három követ, s azonfelül, / Halmot raknak reá jelül.” Később, a cezumóri csata után: „Ott a sereg három napig / Áldoz, toroz, vigan lakik.” Ehhez járulhat még a kisebb poétikai eszközök szintjén többek közt éppen a „Harmadnap a hunok hada” hármas alliterációja, amely úgy fogja egybe a harmadnap bibliai örökségét a hun sereg képviselte krónikai hagyományokkal, ahogy a sorra következő rím egybefoglalja a hun történetet az Apostoli hitvallás Jézusra vonatkozó „feltámadá” igéjével. Arany a hármas szám és vele a három vagy a harmadik nap kiemelésének hagyományát a Bibliától a népmeséig számos változatban ismerte (a Bibliában több jelentős esemény esett a harmadik napra vagy tartott három napig; már Ábrahám is ekkor pillantotta meg Izsák feláldozásának helyét, majd Máté 12,40 ilyen alapon hasonlíthatta össze a cet gyomrába került Jónás idejét Jézus sírbeli létének tartamával); a hármasságot epikában és népmesében egyaránt formaszervező eszköznek tartotta, szerinte cselekményszövegszében a három leküzdendő feladat „a teljesebb alakítást mozdítja elé” és „gömbölyübbé teszi az idomot”.³¹ Népmesei ihletésű elbeszélő költeménye, a *Rózsa és Ibolya* történetét (1847-ben) maga is így gömbölyítette, majd a *Keveháza* írásakor, az 1850-es évek elején nemcsak alkotóként kísérelte meg a népmese műfajával, hanem egy gimnáziumi szöveggyűjtemény össze-

²⁸ Arany János Tisza Domokoshoz, 1853. január 20. = ARANY 1982, 157; Kovács János Arany Jánoshoz, 1853. január 25. = ARANY 1982, 159; Kovács János Arany Jánoshoz, 1853. január 27. = ARANY 1982, 162. Vö. SÁFRÁN Györgyi jegyzete, ARANY 1982, 864–865. A *Keveháza* forrásairól l. még TOLNAI 1922, 27–38.

²⁹ Vö. Arany János Toldy Ferenchez, 1851. április 28. = ARANY 1975, 365–366.

³⁰ KÉZAI 1781, 42.

³¹ ARANY János, *Naiv eposzunk* = ARANY 1962, 268.

állításán dolgozott, amely első fejezetében népmeséket tartalmazott volna.³² Ugyanakkor más műveiben is nagy szerepet kap a hármas szám, néhol épp a feltámadás képzetével társulva: a *Szent Lászlóban* (1853) az átmeneti feleledés tart három napig, majd a Széchenyi-ódában (1860) a már kővé dermedt nemzet éled fel Széchenyi harmadik szózatára. E narratív hagyományt a „Harmadnap [...] feltámadá” olvasásakor elfödi ugyan az Apostoli hitvallásra utaló szókapcsolat jellegzetessége, de ott van a háttérben és a hiteles forma érzetét erősíti.

Ha azt keressük, lehetett-e a tárnokvölgyi csata utáni temetés és a zeiselmauri ütközet közti fordulópont kifejezéséhez a *Keveháza* „feltámadá” szavának készen megfelelő vagy ahhoz képzettársítással vezető krónikai alapja, akkor a krónikák e pontján főként Kézainál találunk szóba jöhető előzményt: „Cognita itaque armorum et animi occidentis nationis qualitate et quantitate, Huni animum resumendo exercitu resarcito aduersus Ditricum et Macrinum versus Tulnam pugnaturi perrexerunt.”³³ („Miután tehát a hunok megismerték nyugat népének fegyveres erejét és bátorságát, összeszedve bátorságukat, s kiegészítve hadseregüket, Tulna felé, Ditricus és Macrinus ellen indultak, hogy megütközzenek.”³⁴) Kézai krónikájának dualista szemléletére jellemzően az „animum resumendo” (‘lelkerejüket visszanyervén’) ugyanúgy el van különítve az „exercitu resarcito” (‘seregüket helyreállítván’) anyagibb mozzanatától, ahogy az „armorum et animi” szétválasztotta a nyugati seregek fegyverzeti és lelki haderejét. Legalábbis így van ez a mű Horányi gondozta kiadásában, amelyet később Arany sikeresen megvennie, és azóta több más kiadásban, de Podhradczkyéből (amelyet Arany meg akart venni) kimaradt e mondat „resarcito” szava, így az új csatába indulás előkészületeiből nála csupán az „animum resumendo” marad. Ezzel szemben a későbbi krónikákban meg a lelki mozzanat, az „animum resumendo” tűnik el, és csupán a sereg általános megújítása vagy helyreállítása említetik, Thuróczyánál „renouato exercitu”, Káltinál (Podhradczky kiadásában, Arany majdani példányában) „resarcito exercitu”.³⁵ Mindezekből leginkább a Kézainál olvasható „animum resumendo exercitu resarcito” lehetett az a gondolatébresztő szövegtörredék, az Arany leveleiben emlegetett „forgács”,³⁶ amelyről esetleg eszébe juthatott a saját megoldása, de ehhez, ha netán így volt is, a képzelet merész elrugaskodása kellett, hiszen a lelkierő visszanyerése és a sereg helyreállítása még együtt sem feltámadás. Márpedig Arany láthatólag akarta, cselekményalakítással előre kiemelte a nagy fordulatot, a krónikákban ehhez keresett támaszt, és már csataleírásait is részben talán ezért változtatta meg: Béla és Kadosa hun vezérek halálát föltehetőleg nemcsak azért tette át a második ütközetből, amelyben Kézainál

³² Vö. GULYÁS 2010, 216–225, 246–278.

³³ KÉZAI 1781, 43.

³⁴ KÉZAI 2004, 95.

³⁵ THWROCH 1488, 23; PODHRADCZYK 1838, 16. (Arany példánya a MTAK Kézirattárában 543.005 jelzettel.)

³⁶ Arany János Toldy Ferenchez, 1851. április 28. = ARANY 1975, 365–366.

elestek, az elsőbe, Keve vezéré mellé, hogy a másodikra csak a hunok győzelme maradjon,³⁷ hanem azért is, hogy a temetés után seregük, ha metaforikusan is, de minél többet sejtetően támadhasson fel s indulhasson az új harcba.

Tehát mind a „harmadnap”, mind a „feltámadá” motívumnak volt ugyan valamiféle előzménye a krónikákban, de azok ott nem voltak transzcendens vonatkozásúak és bibliai utalásúak, egymáshoz sem volt közük, és ha azonos mód kerültek volna át a költeménybe, nem vitték volna túl azon a száraz krónikaszerűségen, amelyet Arany sokszor kifogásolt. Ugyanígy nem emelkedett magasabbra a Kézai- és Thuróczy-krónikák idevágó fejezetének prózai összefoglalása Arany nagykorú tanárként készített irodalomtörténeti vezérfonalában: ott ő sem említette, hogy a csaták közti fordulat a harmadik napra esett volna, s ő is merőben világi igenéssel jelölte az eseményt: „Felüdvélvén a hunok az előbbi csapásból, Macrinus és Detre után eredtek [...]”,³⁸ amellyel máskor is (*Buda halála*, IV. ének, 127. sor) jelölte a küzdőszellem visszanyerését: „Oly léleküdtő e kiáltás: harcra!” Az itteni „léleküdtő” mint szóösszetétel arról árulkodik, hogy szinonímája, a „Felüdvélvén”, szintén sokat köszönhetett a cselekmény azonos pontján Kézainál megjelent „animum resumendo” példájának, annál is inkább, mert a Csaba-trilógia töredékes első kidolgozásának (1853) VI. énekében, ahol a narrátor előre összefoglalta, miről fog szólni a kobzával már készülődő Hábor éneke, ugyanezt olvashatjuk a tárnokvölgyi csata utáni fordulathoz: „A hunok ellenben, mihelyest üdültek, / Sebes száguldással utána repültek.”³⁹ (27–28. sor.) Sokatmondó különbség azonban, hogy itt nincs kiemelve se a harmadnap, se a feltámadás, amelyek a *Keveháza* nyilvánvalóan egymáshoz lettek választva, egymásra utaltságuk tudatában.

Ellenpróbával bizonyítható, mennyire tisztában volt Arany azzal, hogy sem „feltámadá” nélkül a „harmadnap”, sem „harmadnap” nélkül a „feltámadá” nem tudná érvényesíteni természetfölötti vonatkozását: a *Keveháza* megjelenése (1853) után néhány évvel *Az utolsó magyar* (1858) egyik sorpárjában ugyanezt a közbeékelten hasonlatú mondatszerkezetet, sőt ugyanezt a rímpárt használja (nemhiába emlegette, milyen nehéz kitörni a tiszta rímek szűk köréből⁴⁰), de „harmadnap” nélkül:

Míg szörnyü Dzsingiz és hada
Mint döghalál, feltámadá.
Nyomán lehervadt fű, virág.
A félvilág
Másik felére roskada.⁴¹

³⁷ Vö. VOINOVICH 1929–1938, II., 167.

³⁸ Arany János, *A magyar irodalom története rövid kivonatban* [9. §. A hun mondakör] = ARANY 1962, 456.

³⁹ A Csaba-trilógiát mindig a kritikai kiadásból idézem: ARANY 1953.

⁴⁰ Arany János Erdélyi Jánoshoz, 1856. szeptember 4. = ARANY 1982, 753.

⁴¹ ARANY 1952a, 99.

Itt persze nemcsak a „Harmadnap” hiányzik, hanem a hasonlat és az egész szereposztás is más, de az itt is hadi szöveggörnyezet a „harmadnap” nélkül szinte teljesen átadja a *feltámad* igét a jelentéstartomány részét képező ’újra felkél és harcba indul’ evilági mozzanatának. A ’felkél és harcba indul’ jelentést (amelyre a *Keveháza* vizsgált sora is támaszkodik a hunok hada feltámadásáról szólva) Arany többek közt már Tinódi históriás énekeiből jól ismerhette, például az *Erdéli históriából*: „izené az országnak: / Mindenött vérös törtök hordosztatnának, / Mind feltámadnának, hozzá folyamánának, / Mert ellenség mindenfelől rajtok volnának” (II. rész, 573–580. sor), vagy az *Ördög Mátyás vesződelméből*: „Hogy egyben gyűlnének, mind feltámadnának, / Az lévai haddal ökök öszveballagnának. // Javokért, hasznokért, megmaradásokért / Gyűlnének, vívnának az ö hazájokért [...]” (17–20. sor). Hadi szövegösszefüggésben maga is használta a „felkel” szinonímájaként, ’fegyvert fog és harcba indul’ jelentésben, így például *Losonczy István* című népies krónikájában (1848) mindkét ige ebben a vonatkozásban szerepel, egymással váltakozva: „Feltámadna-é a magyar [...] kik hajdan vitézül felkeltek”. Amikor tehát a „Harmadnap” és „feltámadá” szavakat együtt szövi be művébe, a „feltámadá” állhatna még a pusztán hadi, valamint a vihar kerekedését jelölő értelmében is, de harmadikként melléjük társul a rajtuk túlmutató, természetfölötti jelentés.

A *Keveházában* összeszövődő hagyománysszálak messzebből és többfelől jönnek, mint csupán az Apostoli hitvallás szókapcsolata és Kézai narratívája. A harmadnap feltámadás bibliai szöveghelyek egész sorára utal vissza. A „Harmadnap [...] feltámadá” első tagját illetően Károli eredeti Vizsolyi Bibliája ugyanúgy váltakoztatja a „harmad nap” és a „harmad napon” szóalakot, ahogy Arany idézett versszaka. „Az időtől fogva kezdé Iesus jelenteni az ö tanituáninac hogy néki Ierusalembe kelene menni, és sokat szenedni [...], és meg öletni, de harmad nap fel támadni,” Máté 16,21; „[...] monda Iesus az tanituányoknak: Az embernek fia iouendőbe adattatic az embernek kezébe. Es meg ölic ötet: De harmad napon fel támad, [...]” Máté 17,22–23; „Es adgyác ötet az pogányok kezébe hogy meg tsúfollýac, meg ostorozzác és meg feszítséc, de harmad nap fel támad.” Máté 20,19; „Ezt monduán: szükseg az embernek fiánac sokat szenedni [...], és meg ölettetni, és harmad napon feltámadni.” Lukács 9,22; „Es minec utánna ötet meg östorozzác, meg ölic. De harmad napon fel támad.” Lukács 18,33; „Es monda nékiec: Igy vagyón meg irua, és ily kellett szenedni Christusnac és feltámadni az halálból harmad napon.” Lukács 24,46; „Es el temettetett s-fel támadott harmad napon az irásoc szerint.” 1Kor 15,4. Mindezek összegezödtek az Apostoli hitvallás formulájában, de Arany az Újszövetségből is jól ismerte őket, mégpedig több ószövetségi előzményükkel együtt. Mivel néhány évvel később *Széchenyi emlékezete* című ódájában idéz egy mondatot Hóseás próféta könyvéből: „Elvész az én népem, elvész – kiáltá – / Mivelhogytudo-

mány nélkül való” (vö. Hós 4,6),⁴² emlékezhetett az ugyanitt, majdnem ugyanazon a lapon olvasható híres részletre, amelyben a feltámasztás szintén a harmadik nap-hoz kötődik: „Jertek, térjünk vissza az Úrhoz [...] Megelevenít minket két nap múlva, a harmadik napon feltámaszt minket, hogy éljünk az ő színe előtt.” (Hós 6,1–2) Vagy azokra az ószövetségi helyekre (1Kir 17,21–22; 2Kir 8,1; 2Kir 8,5–6; 2Kir 13,21; Ésa 26,19; Ezsdr 9,9; Dán 12,2), amelyek ilyen vagy olyan értelemben a feltámasztás egyes csodaszzerű eseteiről vagy kivételes lehetőségéről szólnak.

Biztosan emlékezett Ezékiel látomására a holtak feltámadásáról, sőt némi hasonlóságot is felfedezhetünk a *Keveháza* feltámadás-motívuma és Ezékiel 37 között. Igaz, a csatában elesettek temetése egyúttal klasszikus eposzi közvagygon, amelynek örök-lődő használatát Arany a *Zrínyi és Tassoban* az *Íliász* VII. énekére vezette vissza,⁴³ s a *Keveháza* iliászi párhuzamait Babits kéziratos listájának megfejtésével már feltár-ták,⁴⁴ köztük temetkezésre vonatkozók is vannak. Ugyanakkor megkockáztatom, hogy mindez a *Keveházában* hasonlít Ezékiel 37,1–14-hez is; a két szövegben mind a helyszín, mind a halottak elnevezése és meghalásának módja, mind a feltámadás me-taforikus jellege és Isten által kimondott vagy sugallt értelme hasonló. A *Keveháza* 17. és 21–23. versszakai a halál völgyéről tudósítanak, hiszen Tárnokvölgye a narrátor jellemzésében hol „óriás völgy”, hol „a széles völgy”, amelyben egy teljes emberöltő pusztult el; Ezékiel 37,1–14-ben is egy völgyben hevernek a feltámasztandó csontok. Ahogy a *Keveházában* egy nagy „had” rengeteg elesettjéről szól a narrátor, „Százhusz ezer jó hún halott” temetéséről, s a második csata után „a sereg” ünnepel, Ezékielnél a csontok „felette igen nagy sereg”, s itt a „sereg” szó nem pusztán a holtak nagy számá-nak jelzésére szolgál, hiszen valamennyire már héber eredetjének (חיל) [*hajil*] harci szöveggörnyezete volt, a völgyben ugyanis olyanok csontjait látjuk szétszórva, akiket valaha megöltek, s az Úr e „meg-ölettekbe” (בהרוגים) [*ba-harugim*] lehel új életet.⁴⁵ A hu-nok hadának feltámadása hasonlít a völgybeli szétszóró csontok, majd inakkal, hússal és bőrrel felruházott testek feltámasztásának metaforikusságára, hiszen Ezékielnél maga az Úr magyarázza el, hogy összegyűjtésük és feltámasztásuk képe Izráel nemzeti megújulásának ígérését hivatott szemléltetni, a *Keveháza* pedig 1849 után éppenséggel olyan jelentést is sugallhatott, hogy a magyar nemzet ugyanúgy feltámadhat még, mint hajdan a hunok hada, s ehhez az ad reményt, aki harmadnap feltámadott.

A feltámadás témája, mely rejtve ugyan, de meghatározó szerepet kap a *Keveházá*-ban, felbukkan Arany más műveiben is, sőt végigvonul szinte egész költészetén. Lép-jünk hátrább az egyes költeményektől, s nézzünk távolabbról összességükre: mennyi

⁴² Vö. POLLÁK 1904, 158.

⁴³ ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 402–403.

⁴⁴ KELEVÉZ 2011, 430–479.

⁴⁵ Lásd erről még jelen kötetben a „S a száraz csontok jámborak”. The Waste Land, Ezékiel és a magyar fordítások című tanulmányt.

halál, vér, tetem, bomlás, csontok, mennyi sírvilági kép és hasonlat! Bármilyen sokféle esetleges indokból kerültek az egyes művekbe, hátterükből gyakran épp a feltámadás ellentmondásos vágya, egymással viaskodó reménye és rettenete szervezi a különböző formákban érzékeltetett meghalás, temetkezés, sírból visszatérés, emlékező felidézés vagy képzeletbeli megelevenítés jelenetsorait. Nem meglepő, hogy áthatotta volna a Csaba-trilógia egészét, melybe a *Keveháza* betétként készült. Fennmaradt töredéke-iből és prózában kifejtett vázlataiból kiviláglik, hogy ugyanez a rejtett mélyprobléma foglalkoztatja, a visszafordíthatatlan enyészet borzongató tapasztalata és visszafordí-tásának sóvárgó reménye. Az első dolgozat VI. énekének elkészült töredéke végén, a halottak ünnepén Hábor énekét (voltaképpen a *Keveházát*) meghallgató sokaság nem véletlenül érzi az ének legsúlyosabb üzenetének magát az elmúlást: „Így énekle Hábor, estvéli homályban, / Nem érték egészen, de érzék mindnyájan: / Szivöket elnyomta tompán sajgó érzet, / Mire nincs egyéb szó: enyészet, – enyészet.” A Csaba-trilógiában nemcsak kicsiben, azaz egyes motívumokban találkozunk a halálnak ellenálló hő-sökkel. Detre „halathalon” [értsd: 'halhatatlan'] epithetonját Thuróczy latin szövegébe ékelten olvashatta Arany, de jellemző, hogy művébe átemelve milyen fontos szerepet ad neki. Mert Detrén csak ideig-óráig nem fogott a halál, azaz haláltalansága csak ki-csiny földi mása Csabáéna, aki eltűnt ugyan, de seregével egyszer vissza fog jönni. Majdani nagy visszajövetelük kiszáltozata pedig Csaba „írje”, amelytől erőre kap a se-besült és feléled az elesett vitéz. A betegségből, sőt halálból visszahozó csodaszere, ami több művében foglalkoztatta Aranyt, a tervezett hun trilógiában vált volna főmotí-vummá, magának a feltámadásnak jelképeként.

A trilógiához írott előhang szép példája annak, hogy Arany magát az epikai múlt-felidézést eleve a feltámasztás analógiájának érezte, a feltámasztást pedig a költészet lényeglátató alapmetaforájának. Ebben az előhangban ugyanis a holtak életre kelté-sének költői szertartása zajlik:

Néztem a sötétbe, sötét éjtszakába,
Régi elhúnyt idők homályos titkába;
S amint belenézttem, hosszasan, merevül:
A ködök országa im megelevenül
És előttem járnak a hajdani képek,
Mint egykor, oly élők, mint egykor, oly épek:

Ehhez nagyon hasonlóan támasztja fel a „csatamondó” Hábor a tárnokvölgyi és cezu-móri csata résztvevőit. Arany epikájában nem kell messze mennünk hasonló példákért: bár a felébresztés metaforájával, de szintén a költészet általi feltámasztás példája, amit a *Buda halála* VI. éneke, vagyis a *Rege a csodaszarvasról* elején a visszarévedő narrátortól

hallunk: „Fű kizöldül ó sírhanton, / Bajnok ébred hősi lanton.” De nemcsak nagyepikai mű elején találkozunk a múltat életre keltő szertartással, hiszen *A rodostói temető* (1848) narrátora előbb a képzelet szövéténekéhez fohászkodik, hogy a messziségből felidézze az éjszakába merült temetőt, majd második versszakában nekikészül az ott porladók feltámasztásának:

Hol a kéz, hol a kéz, aki fölemelje
Sírjokról a követ: egy nehéz századot?
Hol van a szellem, ki életre lehelje
A szívet, ha régen, régen elhamvadott?
Ah! Midőn a hű szív porrá vagyon válva,
Feltámasztja-e más, mint a költő álma?⁴⁶

Ezután, éjfélkor, maga Rákóczi hívja szózatával a holtakat, akik kikelnek sírjukból, köré sereglenek, Budára vonulnak, éneküket halljuk, táncukat látjuk, s a harmadik kakasszóra megjött virradatban eltűnnek. A klasszikus, mégis talán legkevésbé nyilvánvaló példa azonban a *Toldi* előhangja, melynek narrátora azzal fordult közönségéhez, hogy mi történnék, ha Toldi feltámadna. Kisiskolás korunkban tanultuk s azóta betéve tudjuk e sorokat, talán már épp ismerőségük miatt nehéz felismernünk, hogy Arany költészetének alapmetaforájából erednek. „Ha most feltámadna s eljöne közetek, / Minden dolgát szemfényvesztésnek hinnétek. / Hárman se bírnátok súlyos buzogányát, / Parittyaköveit, öklelő kopjáját; [...]”⁴⁷ Ezután kezdődik maga a mű, amelynek lapjain Toldi megelevenedik, hajdani környezetével együtt. Az előhang narrátorának még csak rémlik, *mintha látná* az egykori hős roppant alakját, ám az első énekben már úgy láthatjuk Miklóst, ahogy a körülötte élők látják („Egy, csak egy legény van talpon a vidéken, / Meddig a szem ellát pusztá földön, égen”), mert közben az előhang viszarévedő szertartása nyomán maga a költészet (mintegy) feltámasztotta.

A vággyal teli feltételes mód, amely itt Arany költői nyelvében megjelenik, ősi előhírnöke a feltámadás későbbi hitének; ahogy például még Jób is csak vágyakozó feltételes módban, mint lehetetlen vágyat latolgatja a feltámadás képzeletbeli lehetőségét (mondván, ha tudná, hogy a halálból egy idő után az Úr feltámasztja, mennyivel könnyebben viselné megpróbáltatásait), ugyanis szerinte a holtak nem ébrednek fel többé (Jób 14,10–15). Arany epikájában sem csökkenti, inkább jelzi, sőt növeli a költészet általi feltámasztás mélységes komolyanvételét, hogy adandó (rendkívüli) alkalommal, saját lánya halálára emlékezve a költő megrendítően világítja meg metaforikus érvényességének végső határát. A *Toldi szerelme* (1867-ből származó) VI. éneke elején saját árván

⁴⁶ ARANY 1951, 29.

⁴⁷ ARANY 1951a, 99.

maradt unokájától, Piroskától kérdezi, mit érne művészet által életre kelteni halott édesanyját: „S hol ecset-, vésőnek, / (Mit emberi vad dolyf gúnyol teremtőnek) / Hol van a toll, a szó művészi hatalma, / Életre idézni ami neked halva?!”⁴⁸ Lánya sírjára metaszett verséből (*Juliska sírkövére*) és erről szóló levélbeli kommentárjából tudjuk, kegyelmi pillanatként tartotta számon, s mint „kitörölhetetlen” vigasztalást hálásan megköszönte, hogy lánya halálos ágyánál a búcsú pillanatában ő maga hinni tudott majdani találkozásukban;⁴⁹ költészete azonban a feltámadásnak sokkal inkább (nem is problémamentes) vágyában, mintsem hitében gyökerezett. Ez mit sem von le feltámadás-metaforáinak költői hiteléből, sőt ezáltal egy ősi fejlemény újul meg bennük, hiszen a feltámadás metaforaként való használata maga is régi bibliai hagyományra vezethető vissza, a feltámadás már ott is előbb volt metafora, mint fogalom vagy hittétel, s előbb volt költészete, mint teológiája. A feltámadás megjelenítéséről Hós 6,1–3-ban és Ezék 37,1–14-ben joggal állapították meg, hogy metaforikusak,⁵⁰ hallgatólagosan sem támaszkodnak még a feltámadás hitére, s a kérdésben egyébként megosztott szakirodalom közmegegyezése szerint a holtak feltámadásába (és nem csak eseti feltámaszthatóságukba) vetett hitnek nincs is korábbi jele Dán 12,1–3-nál, ami pedig bibliai viszonylatban későn, Kr. e. 167–164-ben íródott.⁵¹ A feltámadás korábbi említéseinek kivételes egyediségére vagy metaforikusságára jellemző, hogy sokáig külön szó sem kell rá, egy hétköznapi cselekvés neve vagy annak átvitele megteszi, így elég a nyelv közhasználatú igével jelölni (pl. הִיחַ [HJH] ‘élni’, mint 1Kir 17,22-ben és Ezék 37,5-ben; קוּם [KUM] ‘felkelni’, mint Hós 6,2-ben; קָיַם [KIC] ‘felébredni’, mint Dán 12,2-ben), s ami a Károli-fordításból nem mindig látszik, a művelet *eredményével* utalni a feltámasztás egészére, pl. 1Kir 17,22-ben וַיִּחַי [va-jehi] ‘és élt’ (Károlinál „és megélede”), Ezék 37,5-ben וַיְחַיֵּם [vi-hejitem] ‘és élni fogtok’ (Károlinál „hogy megéledjete”). Egyedi csodatételként vagy általános metaforaként előfordulva egyelőre vágyat vagy reményt jelzett, ahonnan még hosszú út vezetett a feltámadás hitéig, annak teológiai megfogalmazásáig és közösségképző hittétellel emeléséig. Ilyen távlatból nézve különösen szép költésztörténeti atavizmus, hogy Aranynál ismét metaforaként jelenik meg, mint hajdan, de már évszázadokkal a feltámadás hite és annak intézményes megerősítése után, azaz teológiai fogalommal és hittétellel válás utáni metaforaként, s többnyire az ekkorra már teológiai fogalmat is hordozó „feltámad” igével, amely nála már (mint a *Keveházában*) éppen egy hitvallás szövegére és annak idevágó hittételére, Jézus feltámadására utal.

Noha a feltámadás rejtett vagy nyílt motívuma Arany költészetében gyakoribb a szabadságharc után, azért előtte is fel-feltűnik, ami önmagában is jelzi, hogy nem lehetne

⁴⁸ ARANY 1953a, 111.

⁴⁹ Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. február 18. = ARANY 1888–1889, II., 251–252.

⁵⁰ COLLINS 1993, 391.

⁵¹ ELLEDGE 2006, 25.

pusztán a történelmi katasztrófa hatásának tulajdonítani. A *Szent László füve* 1847-ből származik, tehát a szabadságharc előtt is foglalkoztatta az Isten küldte fű, melynek hatására (mint a vers végén olvassuk) a sír széléről visszafordul a haldokló. Azonban feltűnőbbben szaporodnak a feltámadásmotívum alakváltozatai 1849 után, és szövegük gyakran jelzi, hogy a nyomasztó új helyzetben megnövekedett belső igényt tudott kielégíteni. Közvetlenül a szabadságharc vérbe fojtása után kezdődik Aranynál a Petőfire és társaira emlékező versek sora, melyben vigaszt, elégtételt és feloldozást keresve esik szó halálukról, sírbeli létükről, kísértő emlékükről és a majdani feltámadásról. Miért nem jönnek névnapi látogatásra a barátok, sóhajt az 1849 végén írt *Névnapi gondolatok* lírai alanya, majd a felocsúdó válasz („Oh, – mivel nyugosznak néma süket sirban!”) annál keserűbb, mert nincs válasz az újabb kérdésre: ugyan hol a jel, amely elárulná sírjuk helyét, „Azt, hol testi részök sár-elemre oszlott / S a feltámadásra magukat kiforják?” Innen kényszeres, szinte önkínzó szemléletességgel sorakoznak egymás után a kérdések: volt-e halálukkor mellettük bárki, „Eltakarni üszkét hamvas szemeknek?”, elföldelésükkor megszólalt-e fohász, „Nyugalmat kívánni hült tetemeiknek?”, vagy emberi részvét híján jöttek-e legalább szélvészek és folyók, „Temetés helyett a meszeségbe szórni / Szegény boldogoknak rothadékony részét?” A beszélő, aki magát is ilyen képpel jellemzi („Mint az elhagyott sír, lelkem oly kietlen, / Örök éjjelében csak rémeket látok:”), végül név nélkül, de a kortársak számára felismerhetően az elhunyt Petőfit szólítja meg („Kis mécsfényt neked is, korod büszkesége, / Lángszellem! ki jövel s eltűnél... de hova? –”), visszatértét annyira remélve, hogy ehhez a mennyország képzetét összekapcsolja a lélekvándorlás tanával: „Oh! ha tán sok évek, tán lehúnyt századok / Multán visszatérendsz, öltve más alakot: / Legyen boldog e nép s örömed oly tiszta, / Hogy ne kívánkozzál többé mennybe vissza!”⁵² Hasonlóan rendeződik a halálból való visszatérés gondolata köré az ugyancsak Petőfit hiányoló *Emlények* ciklus (1851–1855), sőt még a *Harminc év múlva* (1879) is.

Nem kell a szerzői lélektan területére áttévednünk, hogy megállapítsuk, mindezek képi és képzettársítási világát a túlélő szorongása, szégyene, talán némi büntudata is jellemzi az álmaiban kísértő halott barát szellemalakja előtt. Az *Emlények* első darabja (1851) utolsó versszakával érzékelteti az álombeli visszajövetel szorongató ismétlődését. „Hány bús alakban látom / Éjente képedet! / Sírból megannyi árnyak... / S kik onnan visszajárnak, / Nem hoznak életet.” Második darabja (1851) már megpendíti az erkölcsi tartozás közösségi érzetét, de még nem önvádként, az ismeretlen sírhelyről szólva: „S hazám leányi közt / Nincs egy Antigoné, / Ki sírját fölkeresve, / Hantot följe nyelve, / Virággal hintené!” Harmadik darabja (1855) még mindig arról beszél, hogy éjjelente megjelenik Petőfi, de szaggatott gondolatfutamai egyúttal bepillantást

⁵² ARANY 1951, 75–76.

engednek az önvizsgálás érvrendszerébe, mely (ha jól értem) a levert szabadságharc elesett hősenek ethoszát összeférhetetlennek ítéli a megmaradtakéval, az utóbbiak közt fájdalmas önváddal magára is célozva, s így próbálja elfogadni az eszerint szükségszerűen bekövetkezett tragédiát. „A lázas álom, a szent hevülés, / Ama fél jóslat... vagy fél örülés, // Mely a jelenre hág, azon tipor / S jövőbe néz – most egy maréknyi por. // De jól van így. Ő nem közénk való – / S ez, ami fáj, ez a vigasztaló. // A könny nem éget már, csupán ragyog; / Nem törlöm még le, de higgadt vagyok.”⁵³ Ez a költészet, mely itt a kiengesztelődés poétikájának és (Arany kritikáiban is alkalmazott) normáinak jegyében⁵⁴ igyekszik úrrá lenni a meghasonlottságon, mégis legföljebb ideig-óráig juthat túl a szabadságharc leverésének traumáján, Petőfi elvesztésén, visszatérésének szorongó vágyán, s a temetés, vagy inkább a temetetlenesség képvilágán. Még a *Harminc év múlva* (1879) is ezzel kezdődik: „Álmimat gyakran látogatód most is, / Rég sír fedez, oh de nem nyughatol ott is, / Ha ugyan jámbor kéz teneked sírt ásott / S nem temetetlen bolyg földi alak-másod.”⁵⁵

Jézus feltámadásával azonban a *Keveháza* (rejtett) utalásán kívül főként a *Széchenyi emlékezete* (1860) hozza összefüggésbe a nemzeti gyászt. Ennek csupán keletkezéstörténeti kiindulópontja lehet az életrajzi adat, hogy Széchenyi húsvét napján (1860. április 8-án) halt meg; nyilván mélyebb okai is lehettek a mű egészét meghatározó ellentétnek a nemzeti hős tragikus halála és Jézus feltámadásának ünnepe között. Értelmeztek már úgy a nyitó versszak első felét, hogy a halálhír szinte kozmikus hatásának érzékeltetésén („Éreztük, amint a föld szíve rezdül / És átvonaglik róna, völgy, halom.”⁵⁶) talán nyomot hagyott a megfeszített Jézus haláláról szóló leírás: „És imé a’ Templomnak kárpitja ketté hasada a’ felitől fogva mind az alsó részéig, és a’ föld megindúla, és a’ kősziklák megrepedezének” (Máté 27,51), s feltételezték, hogy az első versszak folytatásában a hír lelki hatását érzékeltető rész („Az első rémület kétségbe vonta: / Van-e még a magyarnak istene.”), főként a végén kérdőjellel idézve, burkoltan talán Jézus utolsó szavaira utal: „Én Istenem, én Istenem! Miért hagyál-el engemet.” (Máté 27,46)⁵⁷ Bár az alkotásfolyamatra vonatkozó kérdésre, hogy a költőnek „vajon nem jutott-e eszébe” a bibliai hely, s nem épp arra utalva írta-e sorait,⁵⁸ aligha lehet válaszolni, annyit azért tudunk, hogy a vers előzetes prózai tervvázlatában a magyarnak még nem Istene, hanem saját léte és önazonossága lett volna kétséges („az első megdöbbenéskor ijedve kérdezők: vagyunk-e hát mi?”⁵⁹), így a bibliai utalás szándékának, ha volt, alkotás közben kellett felötlennie.

⁵³ ARANY 1951, 247–248.

⁵⁴ Ezt másutt részleteztem, lásd DÁVIDHÁZI 1994, 221–275.

⁵⁵ ARANY 1951, 390.

⁵⁶ Az ódát itt és a következőkben a kritikai kiadásból idézem: ARANY 1951, 289–295.

⁵⁷ BARTA János, *Arany János: Széchenyi-ódája* = BARTA 1987, 108–109.

⁵⁸ Uo., 108.

⁵⁹ Arany jegyzete zsebkönyvében = ARANY 1951, 513.

Ugyanakkor e sorokban felismerhetjük Arany 1849 utáni költészetének egyik alapmotívumát: ahogy a *Keveháza* egyszerre szólaltatta meg a történelmi események szakrális értelmezhetőségének hitét és aggodalmát, a Széchenyi-ódában a kiinduló tudati állapot, a halálhíre reagáló közösségi reflex meghatározó jegyeként látjuk viszont a megingott hitet történelmi esemény és isteni szándék megfeleltethetőségében, s ennek a hitcsuszamlásnak ad hangot az első versszak azzal, hogy Széchenyi halálhíre nyomán kétségesnek látszott, „Van-é még a magyarnak istene.” (Az utóbbi kérdés, mely e húsvéti utalásrendű versben különös többletjelentést kap, más értelemben már egy évtizeddel korábban is foglalkoztatta Aranyt; amikor 1850 tavaszán Jókai közölte *A tarcali kápolna* című novelláját, Arany a magyarok „külön istene”⁶⁰ novellabeli motívumára és Magyarországnak a Habsburg-birodalomba való beolvasztására célozva azt írja neki, hogy áldja meg „az »allgemeiner« isten, ha ugyan képes jóra való magyar embert megáldani, kinek *olim* saját istene volt”.⁶¹) A rémület sugallta kérdést, hogy gondját viseli-e még Isten a magyarnak, s hogy ami nagyjaival történik, még az ő műve-e, itt kerül drámai ellentétbe azzal, hogy Széchenyi halála a feltámadás ünnepén történt.

Emlékezünk: remény ünnepe volt az,
Mely minket a kétségbe buktatott:
Gyászról, halálról, szív-lesújtva szólt az,
Napján az Úrnak, ki feltámadott.
Már a természet is, hullván bilincse,
A hosszu, téli fásult dermedés,
Készíté új virágít, hogy behintse
Nagy ünneped, dicső Fölbredés!

Ez a versszak, az előbbivel együtt, többes szám első személyben szólva feltárja a katasztrófára reagáló közösségi tudat értelmező kísérletének archaikus vallási logikáját: ha a nemzet hőse épp az Úr feltámadásának napján hal meg, vajon nem azt jelenti-e, hogy Isten kivonult a magyar történelemből, s nincs kire számítani többé? Ami vagy büntetésként értelmezné a katasztrófát, vagy, ami még riasztóbb e tudat számára, azt jelentené, hogy a magyar történelemnek már *nincs* transzcendens értelme. Jellemző azonban, hogy az óda már e mélyponton is csak az „első rémület” hatásának tudja be e hitvilága alapjait érintő kétséget, s már itt sejthető, hogy innen az út fölfelé vezethet, épp a feltámadás jegyében.

⁶⁰ JÓKAI MÓR, *A tarcali kápolna* = JÓKAI 1989, 285, 266–286.

⁶¹ Arany János Jókai Mórhoz (Szilágyi Sándornak írt levelében), 1850. május 7. = ARANY 1975, 276. Ehhez lásd még jelen kötet „A magyarok istenére esküszünk”. A Nemzeti dal történelmi beszédaktusa és a toborzó vers poétikája című tanulmány 249. számú jegyzetét, illetve a hozzá tartozó főszöveget.

Innen aztán az óda tapintatos visszafogottsággal, de gazdag nyelvi utalásrendszerrel kibontja a kínálkozó párhuzamot Széchenyinek mint a már-már elhalt nemzet feltámasztójának érkezése és a húsvéti feltámadás ünnepeltjének eljövetele között:

De, mely a népek álmait virasztja,
Elhagyni a szelíd ég nem kívánt;
Széchenyit küldé végtelen malasztja
E holttetembe érző szív gyanánt,
Hogy lenne élet-ösztön a halónak,
Bénult idegre zsongító hatás,
Reménye a remény nélkül valónak:
Önértzet, öntudat, feltámadás.

E versszakban jogosan találtak már hasonlóságokat Ezékiel 37,5 és 37,11 szövegével: ahogy ott az elveszett reménységről lamentáló Izráelt a próféta „tetem”-nek nevezi, amely akkor éledhet föl, amikor Isten „lelket bocsát belé”, úgy itt is a „remény nélkül való” magyarság „holttetem”, mely csak Széchenyi mint „érző szív” által kap újra „élet-ösztön”-t.⁶² Ugyanakkor a nyelvezet bizonyos elemei a húsvét jézusi párhuzamához kapcsolódnak (Széchenyit a szelíd ég végtelen malasztja *küldte*, sejtethetően úgy, ahogy Jézust az Úr), s ez már előrevetült Arany prózai tervvázlatában is, például ahol idézőjelbe téve megjelenik a későbbi 22. versszak nyitósora: „Értünk hevült, miatunk megszakadt szív.” Ahogy azután a 13. versszakban Széchenyi háromszori szövege feltámasztja a nemzetet, azt nem alaptalanul feleltették meg a *Hitel*, *Világ* és *Stádium* három művének,⁶³ s a versszak eleje, mely a nemzet hátranzésését Lót asszonyához hasonlítja, egyesíti 1Móz 19,26-ot („És mikor az ő [Lót] felesége hátra tekintett volna, só-bálvánnyá változék”) a *Hitel* egyik zárómondatával, mely az állandó visszatekintést bírálta („Nem nézek én, megvallom, annyit hátra, mint sok hazámfia, hanem inkább előre; nincs annyi gondom tudni: *valaha mik voltunk*, de inkább átnézni: *idővel mik lehetünk s mik leendünk*”⁶⁴), de a versszak során egymás után lezajló feltámasztási műveletek itt is az óda jézusi keretébe illeszkednek, s egy Illés prófétától Jézusig többféle alakváltozatból ismerős feltámasztástörténet nemzeti átirataként hatnak, amelyben még a háromszori művelet is bibliai előzményt (vö. 1Kir 17,21–22) idézhet.

Ő szól: s mely szinte már kővé meredten
Csak hátra néze, mint Lóth asszonya,

⁶² POLLÁK 1904, 158.

⁶³ *Uo.*, 159.

⁶⁴ SZÉCHENYI ISTVÁN, *Hitel* = SZÉCHENYI 1991, 360.

A nemzet él, a nemzet összeretten,
 Átfut szívében a nemlét iszonya;
 Szól újra: és ím lélek ül a szemben;
 Rózsát az arcra élet színe fest;
 Harmadszor is szól: s büszke gerjelemben
 Munkálni, hatni, küzdeni vágy a test.

A feltámasztás csodatételének ez az egyszerre biblikus és reformkorias nyelvezetű leírása a költemény első csírái közé tartozhatott, ugyanis a zsebkönyvbe lejegyzett prózai tervvázlat és a még hézagossá vált első versszak után ez már a maga teljességében megjelenik (s rajta kívül csak a következő).⁶⁵ Az óda során feltűnedeznek ugyan másféle bibliai utalások („a harc dúlt, mint vérbősz Kain”) és klasszikus antik minták is (Széchenyi „Új Kasszandra Trója lángjain”), de mindig visszatér a feltámasztás (egyaránt nemzeti és üdvtörténeti) alapmetaforája.

A Széchenyi emlékezete úgy szövi össze a húsvéti feltámasztás bibliai történetét és a magyar nemzeti történelem nagybeszélését, ahogy a *Keveháza* a hun-magyar krónikai és a zsidó-keresztény bibliai hagyományt. Világi és szakrális hagyományok ilyen összeszövéséhez nagy mentalitástörténeti kultúra és költői stílusérzék kellett, hiszen egyesítésüknek lappangó problémák egész sorát kellett észrevétlenül megoldania, megtárgyalásuk pedig még a következő évszázadban is kényes feladatnak számított. (Jelmező, hogy a költő Vas István a *Keveháza* 31. versszakát idézve úgy vélte, szépségének feszegetése „szinte nemzeti illetlenség”, s rendkívül óvatosan kérdezett rá a szakrális formula szerepére: „Szabad-e utalni arra, hogy az elragadtatást az első sorban a »harmadnap feltámadt« szópárosítás áhítatának már-már blaszfémikus kisajátítása készíti elő?”⁶⁶ Még jellemzőbb, hogy e szónoki kérdés után, mintegy visszariadva a lefelé fordított kettős büntől, a nemzeti illetlenség elkövetésétől és a blaszfémia feltételezésétől, Vas azonnal tovább sietett, nem érintve többé a nemzeti eredetmonda szakralizációjának, s ezáltal közvetve az üdvtörténet nemzetiesítésének kényes szövevényét.) A kettős, illetve többszörös hagyományos metaforikus, alliteratív, rímelési és narrátori eszközeinek használatához szükség volt Arany sajátos látásmódjára, mely nemcsak egyes szavak jelentéstartományában és hangzásvilágában, hanem egész tudatképletekben észre tudta venni a rejtett hasonlóságot, hogy ezáltal egyazon szemléleti egészbe foglalja őket. A legszélesebb hagyománykálával a *Honnan és hová?* dolgozik, a vallások közös sajátosságának mondva, hogy nem érik be a véges földi élettel, hanem azon túl is remélnek még feléledést és méltóbb folytatást.

⁶⁵ Vö. ARANY 1951, 513–514.

⁶⁶ VAS 1983, II., 177. (Könyvként először 1967-ben.)

Ami annyi szívbe oltva
 Él világ kezdete oltva;
 Mit remélt a hindu, párz;
 Amért lángolt annyi oltár,
 Zengett Színonon a zsoltár:
 Hogy nem addig tart az élet
 Míg alant a testbe jársz;
 Hanem egykor újra éled,
 S költözzék bár fűbe, fába
 Vagy keresztül állaton:
 Lesz idő, hogy visszatérhet
 Régi nemes alakjába,
 Megtisztulva, szabadon;
 Vagy a »boldogok szigetjén«,
 Mint hivé a boldog hellén,
 Vagy az üdvezültek helyén,
 Mint reméli a keresztyén,
 Lesz dicsőebb folytatása:
 Én ezt meg nem tagadom. –⁶⁷

Kétségtelen, hogy a közös mozzanat kiemelése nagyfokú általánosítás árán biztosítja a részleges hasonlóságot, azaz átsiklik bizonyos különbségek fölött, de nem szünteti meg őket. Fontos észrevétel, hogy a *Honnan és hová?* eszmévilága helyenként érintkezik ugyan Kölcsey *Töredékek a vallásról* című fejtegetésével, „mégis, döntő módon különbözik tőle a kereszténység és a görögség egybemosása, Krisztus váltságának, a megváltásnak kiiktatása miatt”, s hogy a *Harminc év múlva* egyik versszakában is ilyesféle „egybemosó célzatos” láthatunk érvényesülni;⁶⁸ ugyanakkor a *Honnan és hová?* költői nyelvhasználata mégis utalni tud a kimaradt különbségekre; idézett részéből például nem csupán „az üdvezültek helyén” kifejezés céloz arra, ami már nem azonos a görög hitvilággal, hanem ebben a kontextusban a „Lesz idő, hogy visszatérhet” egyrészt közvetlenül a majd feltámadó emberekre vonatkozik, akik egykori alakjukba térnek vissza, másrészt közvetve (és csak látszatra véletlenül vagy mellékesen) a feltámadott Jézus második eljövételét is felidézheti, többjelentést adva a „Lesz dicsőebb folytatása” jelzőjének. Hogy a majdani visszatérés mozzanatát kiemelve Arany milyen érzékenyen tapintott különböző vallások és mitológiák érintkezési pontjára, azt éppen a Csabatrilógia szemléltethette volna, ugyanis tervei és elkészült töredékei a halálból való

⁶⁷ ARANY 1951, 329.

⁶⁸ SZÖRÉNYI 1972, 224–225.

visszajövetel számos változatát sejtetik, a „Harmadnap [...] feltámadá” utalástól egészen Csaba seregéig, amelynek halottai (Arany utolsó, 1881-ből fennmaradt vázlata szerint) éjjelente „felkelnek és viaskodnak az elhullt gótok szellemeivel évről évre, egész a magyarok bejöttéig”.⁶⁹

Közvetítőleg: mindez Arany *költeményeinek* vallási utalásrendjét illeti, vagyis nem azonos a régi (és a maguk helyén szintén jogos) kérdésekkel, hogy neki magának volt-e megrendítő „Krisztus-élmény”, s milyen volt az ő „Isten-élménye”, illetve egész vallásossága.⁷⁰ Irodalmi művet elemezve nem a szerző életrajzi személyét vizsgáljuk, mint biográfusként tennénk, s megmaradhatunk az irodalomkritika illetékességi körén belül, amit Erdélyi János 1847-ben úgy határozott meg, hogy mindazt megítélheti, ami a személyiségtől elválo tudás dolga, ellenben a szerzőre vonatkozólag „a szívét és vesét vagy az ember religióját – mihez nyúlni nem szabad – egyedül isten vizsgálhatja”.⁷¹ Ezzel itt Erdélyi nyilván ugyanúgy Jeremiás könyvére utalt,⁷² ahogy már előtte a hasonló meggyőződésű Kölcsey tette,⁷³ és hogy a figyelmeztetés mennyire jogos, azt mindmáig jól mutatják a szerzői érzésvilág vallási szempontú megítéléseinek nemegyszer igazolhatatlan előfeltevései. Arany verseiben a Jézusra utalás ritkasága bizonyosan *nem* arról árulkodik, hogy számára e motívum ne lett volna fontos, még ha csak pillanatokra jelenik is meg, utalásmetaforába rejtve, mint a *Keveházában*, vagy megfelelő alkalomtól támogatva, mint Széchenyi húsvétra eső halálának dátumától a *Széchenyi emlékezete* írásakor. A költői nyelv sokértelműsége ugyanúgy segíti a kimondásban, ahogy prózai magánnyilatkozataiban a játékos vagy kesernyész irónia fedezéke, például amikor 1860 tavaszán bajairól írván hozzátesszi: „de azért húznom kell az akadémia igáját, mert édes az, és gyönyörűség”,⁷⁴ ami nyilván szelíd humorral profanizáló utalás Jézus szavaira: „Vegyétek fel az én igámat reátok [...] Mert az én igám gyönyörűség, és az én terhem könnyű”. (Máté 11,29–30) Amikor Arany egybefoglaló, hasonlatosságra beállított látásmódja költeményben összpontosít a feltámadás alapképzetére, akkor még a szent szövegekre utaló kifejezések is olyan költői nyelvhasználatban jelennek meg, amely a feltámadás képzetkörét nagyrészt kibontja teológiai és egyházi kötelekeiből, képvilágát és szókincsét kiemeli a teológia fogalmi és érvelési keretéből, s a maguk szemléletes érzékiségében, a költészet ellenőrizetlen senki földjén idézi föl őket, itt pedig nincs egyházi fennhatóság, mely érvényének mértéket szabna, vonatkoztatási határait meghúzná, s a hatásának óvatlanabbul kiszolgáltatott olvasóra marad a máshonnan

⁶⁹ ARANY 1953, 194.

⁷⁰ Vö. SZÖRÉNYI 1972, 228; IMRE László, *Arany és Ady istenélményének reciprocitása. Az ima mint versműfaj Adynál* = IMRE 2010, 50.

⁷¹ ERDÉLYI János, *A három divatlapról*, Magyar Szépirodalmi Szemle, 1847, II., 12. = ERDÉLYI 1986, 288.

⁷² Vö. Jer 11,20; 17,10; 20,12.

⁷³ KÖLCSEY Ferenc, *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában* = KÖLCSEY 1960, II., 95. Erről lásd még a jelen kötet „*És sorsot vetének*”. A *kibagyás poétikája* Jónás könyvében című tanulmányát.

⁷⁴ Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. május 2. = ARANY 1888–1889, II., 255.

ismerős elemek értelmezése. A feltámadás esetében a költői képek és nyomokban az olvasói képzetársítások a szokásosnál is egyénibb változatokban egészítik ki mind az adott mű, mind a bibliai történetek kimondatlanul hagyott részeit, jelentősen átrajzolva azokat, nagyon különböző értelmezések jegyében. Arany hallatlan tapintattal és a Biblián nevelődött érzékeléssel járt el ilyenkor, s bár költői nyelve az összefogott elemek sokféleségét öntörvényűen egyesíti, a *Honnan és hová?* is arra példa, hogy a létrejövő szemléleti egész hitelességét nála a vallások hajdankori eszjárásának átérzése szavatolja. „Az embernek magába kell szállani s onnan fejteni ki, a mit tud”,⁷⁵ vallotta esztétikai dolgokban már pályája elején; neki csakugyan sikerült leásnia magában a hitvilágok gyökérzetét rejtő tudati mélységekig, s amit költészete felszínre hoz, ettől kapja ősi érvényességét.

Mindezt felszínre hozni végül csak az olvasó segítségével lehet, s ehhez egyáltalán nem mindegy, hogy ki és milyen világnézeti meggyőződéssel olvassa a szöveget, illetve szükség esetén mennyire akarja vagy tudja felfüggeszteni saját meggyőződését ahhoz, hogy a mű költői nyelvének sugallatához alkalmazkodhasson. Amikor például *Az örök zsidó* végén azt olvassuk, hogy „Az irgalom nagy és örök, / Megszán s átkom nem mennydörög: / Tovább! tovább!” akkor egy kiváló tanulmány még alighanem az olvasók túlnyomó részével egyezően bontotta ki ebből, hogy az „irgalom” szó itt „egy transzcendens hatalmat megszemélyesítő metafora Jelölt tagjává lép elő”, de amikor hozzátette, hogy „[s]emmi kétség nem férhet hozzá, hogy ez a transzcendens hatalom a Biblia istene, mégpedig nem a judaizmus, hanem a kereszténység teológiájának értelmében”,⁷⁶ sőt ennek indoklásul a *Keresztjén bibliai lexikon* alapján arra hivatkozott, hogy az irgalmas samaritánus jézusi példázata (Luk 10,30–37) terjeszti ki az irgalomra méltók körét az ellenségre, a tudatlanokra és bűnösökre,⁷⁷ akkor a minden kétséget kizáró értelmezői magabiztosságot a vers szövege önmagában már nem tudná mindenkinek szavatolni. Hiszen lehetnek olvasók, akik a lírai monológ beszédhelyzetét és hangját az utolsó versszakban is töretlenül érzik, s a fohászodó zsidóhoz életszerűbben illő ószövetségi Istent bibliai példák alapján nemcsak a nyughatatlan bolyongást megszüntető irgalom ígéretére (5Móz 30,1–4) tartják képesnek, hanem arra is, hogy ígéretéhez híven a bűnbánókat valóban megszánja, még a többszörös visszaesőket is (Bír 2,16–19), vagy hogy a prófétájával már megüzent büntetés helyett irgalmazzon egy *ellenséges városnak*, még ha abban a bűnbánó *bűnösök* olyan *tudatlanok* volnának is, mint a niniveiek, akik nem tudtak különbséget tenni a jobb- és balkezük közt, sőt hogy az oktan állatokat is megmentse a pusztulástól (Jón 4,11). Jónás dühösen, csalódottan, de nemhiába mondja neki, hogy irgalmas Isten (Jón 4,2). Tehát Aranynál

⁷⁵ Arany János Szilágyi Istvánnak, 1847. szeptember 6. = ARANY 1975, 137.

⁷⁶ KULIN Ferenc, *A modern vallásos élmény feltűnése Arany lírájában. Világkép és létélmény* = KULIN 2012, 304.

⁷⁷ Uo. 304–305; BARTHA 1993, I, 662.

Az örök zsidó monológja végén a zsidó szájából az „irgalom” remélése aligha kétségtelenül és főleg nem kizárólag csak a keresztény teológia Istenére vagy Luk 10,30–37 jézusi példázatának szellemiségére utalhat, s a vers poétikája szempontjából ez így is van rendjén. Igaz ugyan, hogy „az irgalom [...] megszán” esetében „nem egyszerűen egy emberi tulajdonság megszemélyesítésének poétikai műveletéről, hanem egy vallásos világkép esztétizálásának kísérletéről van szó”,⁷⁸ de költői szöveget költői szövegként olvasva a poétikai műveletek nyomán esztétizált vallásosság már elsősorban a mű része, jelentése annak egészéhez idomul és a doktrínák kimért világához képest sajátosan többértelművé válik. Aki valaha Arany költészetének bírálói közül a teológiai helyesség szempontját tartotta elsődlegesnek, nyilván ezért is látta úgy, s ostromozta annyira hevesen, hogy ebben a költészetben mintha vallási eszmék kerülőnének az esztétikum szolgálatába, nem pedig fordítva.⁷⁹ Ezen mint egy főbenjáró bűn elítélésén a szakirodalom mára túljutott, s Arany olyan finom érzékkel és tapintattal bánik a vallási motívumokkal, hogy igazán méltatlan is volna bármilyen hitet éppen tőle védeni, de költészete mélyebb és főleg változatosabb beleélést kíván olvasóitól, mint amit megszoktunk.

Nagyobb költői műveire készülve maga is számolt az összeszövendő hagyományok különbségeivel, de alkotásmódja a közös elemek kiemelésére volt beállítva: a nagyvonalú egységben látást választja a részlegességbe záródás helyett. Érdemes megfigyelni, hogy az eposzi hőst jellemezve rendszerint egy sajátosan kevert szókinccset használ, amely mintha a közös nevezőt keresné az antik görög és római epika végzeteszméje, a kereszténység gondviselési hitte és az isteni eleve elrendelés református meggyőződése között. Szerinte az eposzi hős „nem működik teljesen szabad akarat szerint, hanem valamely fensőbb, isteni akarattal a végrehajtója”, Aeneas „isteni végzésből (fata) indul hazát keresni”, az eposzok főszereplői „többnyire végzetszerűek (fatális), kiknek sorsa Isten által már eleve el van határozva”, s a regény abban különbözik az eposztól, hogy „hősei nem végzetszerűek, nem működnek isteni rendelésből, hanem önállóan”.⁸⁰ Mi több, a *Toldi szerelme* cselekményét a fánum jegyében tervezve érezhető megkönnyebbüléssel talált érintkezési pontot a görög-római végzethit, a Tízparancsolatba foglalt kinyilatkoztatás és az eleve elrendelés között. „Azt mondani, hogy *nincs fánum* a keresztény világban, ostobaság. – Vagy nem áll-e a 10 parancsolat? *Meglátogatom az atyák álnokságait a fiakban, harmad és negyed iziglen*. Mi ez más mint némileg fánum. S a praedestinatio, mit református embernek hinni kell, mi más mint fánum? – Ezen fel nem akadok.”⁸¹

⁷⁸ KULIN 2012, 305.

⁷⁹ PODMANICZKYNÉ VARGHA 1934, 38–39, 41.

⁸⁰ ARANY János, *Széptani előismeretek; Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 655, 552, 554.

⁸¹ ARANY 1953a, facsimile a 432. és 433. oldal között. Lásd erről bővebben a jelen kötet „Köt engemet a jó Isten kévébe”. A Sejtelem, avagy a költészet vigasza, és „Egy szép leánya, több se volt”. Ballada Jeftha áldozatáról Arany Hamlet-fordításában, valamint „És sorsot vetének”. A kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében című tanulmányait.

Ez a különböző hagyományokat egyesítő szaknyelv újabb bizonyítéka lehet annak, hogy Arany az eposzról az eleve elrendelés poétikája jegyében gondolkodott.⁸² Utólag jól látható, hogy milyen távoli gondolatrendszerek közt és milyen különbségek szakadécai fölött próbált hidat verni, sőt ezt mai (azaz nem egykorú, de itt szintén jogosult) szempontból a fánum és a predesztináció eltéréseire nézvést megerősíthetik például a teológus (Ravasz László) vagy a vallásszociológus (Max Weber) érvei,⁸³ a fánum és a kinyilatkoztatás viszonyát illetően pedig szembeötlő különbség, hogy míg (mint Martin Buber kiemelte) az ószövetségi próféták közvetítette isteni végzés megvalósulását az érintettek további viselkedése még befolyásolhatja,⁸⁴ a görög végzet Arany szerint *mindenképp* beteljesedik. Ugyanakkor Arany az eposz korszerűsíthetőségén töprengve maga is gyakran gondolkozott az ókori és újkori hitvilágok eltérésein, például hogy a fánumnak alávetett ókori istenségek alapvetően mások, mint a keresztény Mindenható, „kinek akarata fánum is egyszersmind”.⁸⁵ Sőt, közvetve a különbségek tudatára vall a fánumot, a Tízparancsolatot és a predesztinációt egyeztető fejtegetése végéről idézett rövid, erélyes mondata is, mely saját döntéséről szól: látja, hogy lehetne min fönnakadni, de nem fog. Választása aligha egyszeri, hiszen a töprengést berekesztő „Ezen fel nem akadok” ugyanolyan, mint a *Honnan és hová?* idézett versszakát záró „Én ezt meg nem tagadom”: eltérő logikai szerkezetük mögött nemcsak állásfoglalásuk egyforma, hanem mindkettő egy tárgyiasabb fejtegetés végén vált át személyes (és egyes szám első személyű) vallomásba, szótagszámuk azonos, sőt prozódiai képletük is majdnem egyforma, s versben vagy prózában, de egyaránt a döntéshozatal gondolatritmusára lüktet. Arany látásmódja nem merőben ösztönös, naiv beállítódás, hanem töprengései nyomán megerősödött elhatározások terméke, noha a költői alkotás folyamatában talán már nagyrészt öntudatlanul működik.

A hagyományok összeszövéséhez azért indulhatott ki az egyes jelenségek, versformák, hittételek vagy akár egész világnézeti beállítódások hasonlóságából, mert nagymértékben megvolt benne a hasonlóságok meglátásának képessége, amit Arisztotelész a metaforikus név-, illetve jelentésátvitel feltételének, s ezáltal a legértékesebb költői adottság részének tekintett. Jóllehet Arisztotelész a hasonlóságok felismerését egyébként is fontosnak tartotta, például „a filozófiában ahhoz kell éles észűség, hogy igen eltérő dolgok közt is észrevegyük a hasonlóságot”,⁸⁶ szerinte a hasonlóságokra fogékony látásnak igazán a költő veszi hasznát: „a legfontosabb azonban az értelemátvitelben való ügyesség. Ez az egy tudniillik, amit nem lehet mástól megtanulni, s ami a rátermettség

⁸² E feljegyzést nem használtam a *Hunyti mesterünk: Arany János kritikus öröksége* idevágó fejezetében (Az eleve elrendelés poétikája: eposzkritikai normák = DÁVIDHÁZI 1994, 113–183), de ottani alaptételemet Arany saját vallomásával igazolja.

⁸³ Vö. RAVASZ 1932, 5–6; WEBER 1964, 36, vö. 112, 146, 201–206, 247.

⁸⁴ BUBER 1991, 10–11.

⁸⁵ ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 436.

⁸⁶ ARISZTOTELÉSZ 1982, 1412a, 202.

jele, mert jó értelemátvitelt alkotni annyi, mint látni a hasonlóságot.⁸⁷ Arany költészetének vizsgálata szempontjából nagyon termékeny, hogy Arisztotelész gondolatát, miszerint legfontosabb „metaphorikos”-nak lenni, e fordítás (Ritoók Zsigmond munkája) nem úgy adja vissza, hogy legfontosabb a metaforák használata vagy a metaforákkal bánás képessége, hanem a „metaphorikos”-t a metafora mint terminus születési pillanatában (és születése etimológiájára fényt vetve) „értelemátvitelben való ügyesség”-nek nevezi, és az értelemátvitel *alkotásáról* beszél. Így Arisztotelész nem már eleve kész metaforák használatáról, pusztán alkalmazási módjáról mond valamit, hanem metaforák megteremtéséről, s ehhez tartja szükségesnek az átvitelkésztséget, illetve a hasonlóságok látását. Mindezt tanulságos szembevetni Arany költői gyakorlatával, mert így világosabban kirajzolódnak rejtett értékei.

Költészetében bámulatos példáit találhatjuk a metafora létrehozásának és ellenőrzött, határok közti mozgósításának, a működését kordában tartó szövegkörnyezet kialakításának. A „Harmadnap [...] feltámadá” közbeékelő széttagolásával és szubliminális észlelhetőségi szinten tartásával erről a képességéről tesz tanúbizonyságot, s láthatólag máskor is nagymértékben tudta irányítani metaforáit, ha annyira talán nem is, mint szerette volna. Nyilatkozataiból tudjuk, hogy verseiben ura akart maradni szavainak; ugyanakkor kérdés, hogy mennyire sikerülhet neki (vagy bárkinek) mindig uralma alatt tartania a keze alatt létrejövő szöveg minden apró részletét és azok összefüggési következményeit. Találó megfigyelés (Németh Lászlótól), hogy az önellenőrzés pillanatnyi megbénulásakor mintha maga Arany sem tudná, milyen önkéntelen tudatmélyi felfedezéssel jut legszebb, logikával alig megfogható, már-már szürrealista képek birtokába (a széles völgy mint a had óriás nyoma, az álmában beszélgető vihar, a törött nádszálon ülő kaján hit, az út nélkül bolyongó magányos lábnyom), s ugyanez vonatkozik nyelvi képzeletének váratlan leleményeire.⁸⁸ A *Keveháza* „Harmadnap”-sorpárja esetében is megválaszolhatatlan kérdés, hogy mennyire lehetett minden ízében és következményében megtervezett, szándékos vagy akár csak tudatos Arany részéről a hun sereg feltámadásának az új viharéhoz hasonlítása közben a jézusi feltámadás megidézése, ezáltal a hun és magyar mondavilág metaforikus utalású összekötése az Apostoli hitvallás szókapcsolatába sűrűsödött bibliai hagyománnyal. Mindenesetre a hagyományok ilyen önkéntelen egybefoglalása tökéletesen illik az ő szintetizáló költői látásmódjához és a *Keveháza* egészéhez, mely mindvégig varratmentesen össze tudta szőni az eposzi közvagygonba tartozó és a homéroszi motívumokat, a többféle krónikai adatot és szöveghagyományt, ó- és újszövetségi örökséget, amellet (saját szándéktól függetlenül) egyszerre többféle versformát. A *Keveházát* ő életműve időmértékes

⁸⁷ ARISZTOTELÉSZ 1997, 59a, 91.

⁸⁸ NÉMETH László, *Arany János* = NÉMETH 1969, 567. A „törött nádszál” bibliai vonatkozásairól bővebben lásd e kötetben a „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című részt.

feléhez sorolta, s Erdélyi János kritikáját⁸⁹ elolvastán meglepetve tiltakozott az ellen, hogy a költemény magyaros verselésű, hangsúlyos ősi nyolcas volna („ha az én fülem vastag csalódásban nem sínylek, a jambus folyvást érezhető. Négyes jambus lenne tehát”⁹⁰), de a *Keveháza* hatástörténete jól mutatja, hogy egyikük fülének sem kellett „vastag csalódásban” szenvednie, hiszen mindkettőjük álláspontjának lettek versértő hívei a költők között, s összebékíthetőségük is bebizonyosodott,⁹¹ sőt, beszűrődhetett melléjük az alliteratív kalevalai verselés is, mert ha a *Keveháza* megírásának dátuma szerintem kizárja is ennek felkínált keletkezéstörténeti magyarázatát,⁹² Arany ösztönösen fölfedezhetett magának egy négyes jambussal és hangsúlyos nyolcassal egyaránt összeegyeztethető, erősen alliteratív versformát, amely azután kalevalai benyomást kelt. Műveiben valószínűleg a feltámadás vágya és rettenete is többnyire ugyanígy, a hagyományokat összeszövő metaforaképzés féltudatos pillanataiban tör felszínre, térben és időben távoli kultúrák tapasztalatainak rejtett hasonlóságait felvillantva, s így találhat kapcsolatot legmélyebb szorongásainkkal és vágyainkkal. Ez a két évszázada született költő olyasmit tudott, amivel Arisztotelész szerint is csak a legnagyobbak büszkélkedhettek.

⁸⁹ ERDÉLYI János, *Arany János*, Pesti Napló, 1856, 383., 384., 385., 386., 388., 390., 391. sz. (augusztus 26 – szeptember 3.) = ERDÉLYI 1886, 355–439.

⁹⁰ Arany János Erdélyi Jánoshoz, 1856. szeptember 4. = ARANY 1982, 751–752.

⁹¹ NEMES NAGY Ágnes, *Verstani veszekedések* = NEMES NAGY 1989, 300–306; VAS 1983, II., 177. Vö. GALSAT 1982, 7.

⁹² KÉPES Géza, *A Kalevala és a magyar irodalom* = KÉPES 1976, 131–135.

„Köt engemet a jó Isten kévébe”

A *Sejtelem*, avagy a költészet vigasza

Kibontván a gyászjelentést, napokkal a halálhír után, a veszteség kiélesedett fájdalomába hirtelen ismerős, bár homályos jó érzés vegyült, zavarba ejtően, érthetetlenül, szinte illetlenül. Nem okozhatta a lap felső részének tartalma, mely a szokott és megszokhatatlan formula szerint értesítette „mindazokat, akik ismerték, tisztelték és szerették”, hogy meghalt Fodor Géza, egyetemi oktató, esztéta, dramaturg, irodalom- és operakritikus, a Holmi szerkesztője. Hosszú percekbe telt, míg rájöttem, hogy egy öntudatlan képzetársítás váltotta ki, a nyomtatvány közepén sorkihagyásokkal elkülönített és vastag betűkkel kiemelt mondatrészhez kapcsolódva: „2008. október 7-én, életének 66. évében / váratlanul elhunyt”. Magamban olvasva hangtalanul nyilván kimondtam a számokat is, s ettől az „életének 66. évében” rész, mely az alatta középre zárt „váratlanul elhunyt” rövidege miatt egyre inkább magára maradtan haladt a lapszél felé, s épp a számjegyekről kezdve már szövegkörnyezetéből kiváltan nyúlt a semmibe, felidézhetette Arany János *Sejtelem* című négysorosát. „Életem hatvanhatodik évébe / Köt engemet a jó Isten kévébe, / Betakarít régi rakott csűrűbe, / Vet helyemre más gabonát cserébe.” Ahogy itt a „hatvanhatodik” szóvégi k-ja az önkéntelenül ritmizáló olvasás folytán átke- rül az „évébe” elé, összeforr vele, s a hangzásában ezáltal kiegészült szóalak rímhívóként máris előkészíti a vele immár azonos „kévébe” rím megjelenését, nyilván ugyanez történt a gyászjelentésen kiemelt „életének 66. évében” olvasásakor, amelynek itt is sorvégi helyzete, mint a versben, egyszerre idézhette fel a „köt engemet” folytatást, a várható „kévébe(n)” rímet, s a négyes rímmel összefogott vers egészét. Eszerint (ha jól értem a velem történeteket) miután a vers első sorának alakmását megpillantottam, tudatosan rá se kellett ismernem, hogy emlékezetem önkéntelenül folytassa, s még ennek sem kellett tudatosulnia, hogy a sor metaforikus jelentéstartalmai hatni kezdhessenek.

Igaz lehet, hogy a vérbeli költészet már első olvasáskor is előbb tud közölni, mintsem megértenénk,¹ de talán még inkább képes erre az előzőleg már jól ismert, s egyszer csak öntudatlanul feltoluló verssor, melyből egy különösen gazdag kapcsolatrendszerű költői lelemény kezd sugallni mondanivalóját. Azonban még a képzetársítás tudatosulása után is rejtélynek látszott, hogy az egyszerű gyászjelentés, melyben egyébként semmilyen szövegidézet vagy transzcendens szimbólum nem kapott helyet, pusztán e verset akaratlanul felidézve hogyan tudhatott azonnal enyhítéssel szolgálni. Hiszen

¹ T. S. ELIOT, *Dante* = ELIOT 1948, 238.

a képes beszéddel szűkszavúan megjövendölt eseménysorhoz e költemény semmilyen kifejtett vigasztalást nem társít, a halál és az aratás metaforikus egymásra vonatkozta- tása nem kínál részletenkénti allegorizáló megfeleltetéseket, amelyek könnyen lefor- díthatóak volnának a tanulságok fogalmi nyelvére, s nem utal támaszul a feltámadás hitére, amelyet pedig költője egykor (1865 végén) haldokló lánya betegségánál annyira átértzett, hogy ennek nyomán az elhunyt sírkövére metszetett vers zárósoraiba foglalt: „Egy volt közös, szent vigaszunk: / A LÉLEK ÉL: találkozunk!”² Aki kritikusként és szerkesztőként is mindig többre becsülte, ha a költészet saját metaforikus eszközeivel él, mint ha közvetlen tanításba csap át, s aki még az abszolutizmus-kori cenzúra kö- nyörtelenségében is látott némi jótékony visszatisztító hatást a költészetre nézvést,³ az költőként a *Sejtelem* négy sorában talán legtitokzatosabb példáját adta hirdetett esz- ményének. „Lelkem ha kérte, amit a sors / nem adott, // Arany János bűvös szavával / mulatott”: bár a sors itt nem megtagadta, amit kértünk, hanem visszavette, amit adott, Kosztolányi (*Életre-halálra*) nyomán föltehetjük a nagy kérdést, hogy mitől kapják Arany költeményének szavai bűverejüket, mely még egy gyászjelentésen átítve is eléri hatását. Honnan veszi és hogyan fejtheti ki vigasztaló hatását ez az 1882. március 2-án írt, lát- szólag igénytelen néhány sor, melyet az ugyanez év október 22-én elhunyt költő utolsó versének szokás tartani, s minek köszönhető, hogy felidéződő emléke már tudatosulása előtt csillapítani tudta, amit semmi más nem tudott?

„KÖT ENGEMET A JÓ ISTEN KÉVÉBE”:

EGY VIGASZTALÓ METAFORA TERMÉSZETRAJZÁHOZ

Már az emlékezetbe idézett első verssor olyan keresetlenül egyszerűnek látszik, mintha Arany kritikusként is hangoztatott kettős normájának, a „jól talált kép” és „üvegtiszta” kifejezőmód együttesének⁴ akarna megfelelni, ezért alig vesszük észre benne a metafo- rát, pedig a költemény éppen e metaforikus szerkezet által indítja el a vigasztaló össze- függések sorát. Ugyanis a *köt engemet kévébe* (ahogy majd a betakarít [*engemet*], vala- mint a *vet helyemre új gabonát*) igei metaforaként azonnal elvégzi a merészen közvetlen azonosítást a cselekvések tárgyaként feltüntetett „én” és a kévébe kötni szokott kalász vagy (a versben fel is bukkanó) „gabona” között. Mégpedig annyira magától értetődő természetességgel, hogy máris önkéntelenül belehelyezkedünk az azonosítás szemléleti perspektívájába, elfogadjuk éles (ideillő wittgensteini szóval) aspektusváltását;⁵ ezért

² *Juliska sírkövére* = ARANY 1951, 310. Vö. Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. február 18. = ARANY 1888–1889, II., 251–252.

³ ARANY János, *Bulcsú Károly költeményei* = ARANY 1968, 107.

⁴ ARANY János, *Szász Gerő költeményei* = ARANY 1968, 150.

⁵ WITTGENSTEIN 1997, 193–214.

fel sem tűnik annak szokatlansága, hogy aki az előző sorban személyként, hatvanhatodik évébe lépő emberként szólalt meg, azt immár kérébe lehet kötni, mint a gabonát. Eközben a szinte észrevétlenül elfogadtatott azonosítás már pusztán a maga teljes, feltétlen és önsajnálattal nélküli végrehajtása által *vigasztalni* kezd, mert közvetve és kimondatlanul, de átérzhetően példát ad arra, hogy nem kell egyedinek tekintenünk magunkat, pótolhatatlannak értékeinket, s ezáltal tragikusnak elmúlásunk veszteségét. Mivel mindez nem a kiválásunkat hangsúlyozza, hanem a beletartozásunkat, nem a különösségünket, hanem az egyezésünket, a funkcionális egyenértékűségünket, az azonosítás kimondatlan logikája segít elfogadni, hogy egyszer majd mindenünkről le kell mondanunk. Az utóbbi sugallat különösen azért vigasztaló, mivel e születésnapos vers szoros életrajzi vonatkozásától itt akarva sem tudnánk teljesen elvonatkoztatni: ha a gabona-metaforához nyúlva egy Arany János ilyen alázattal volt kész földadni a maga egyedi többletét a halál kapujában, mi kisebbek igazán megtehetjük. Ráadásul az itt elindított metaforasor nemcsak azért domesztikálja a halált, mert búzaszemből, kalászból vagy akár kéréből mindig volt, van, lesz rengeteg, hanem azért is, mert a halált olyan aratás részeként képzelte el velünk, amelyet majd új vetés követ az ősidők óta ismétlődő rend szerint, s mindez nem is lehetne másként, sőt (a „jó Isten” jóvoltából) bizonyosan jól van így. Ezáltal a *Sejtelem* előérzete kimondatlanul azt is sejteti, hogy az ismétlődés, amibe gabonakénti learattatásunk beletartozik, nem lehet értelmetlen ciklikusság, hanem akkor is felsőbb értelme van, ha nem értjük.

Ősrégi vigasztalások érvkészletét látjuk itt képies formát ölteni; ókori változatait Arany a gyermekora óta olvasott Bibliából és legkedvesebb klasszikus auktoraiól egyaránt jól ismerte. Lélektani alapját tekintve ez a hagyományozódó érvkészlet arra a tapasztalatra épült, hogy könnyebb belenyugodni abba, ami régóta és a rend részeként zajlik, így tehát a szenvedőt arra kell emlékeztetni, hogy a baj nem csupán és nem is elsőként vele fordult elő, hanem másokkal, nála kiválóbb emberekkel is megtörtént. Voltaképp Arany képsorának hallgatolagos üzenete, sőt már első metaforájának képi logikája magába foglalja szinte mindazt, amit az ő sokat forgatott Ovidiusa⁶ a *Fasti* első énekében, a vigasztalás klasszikus helyén (481–496. sor) érvként Carmenta szájába ad, hogy az megvigasztalja fiát, a síró Evandert, száműzetésük előtt: „Így rendelte az ég. [...] Más is volt ily bajban előttem: azért te ne búsulj! [...] Ily veszedelmek közt menekült el a tiruszi tájról / Cadmus, a számkivetett, s áoni földre jutott. / Ily veszedelmeket állt Tydeus s pagasaei Jason / és még sok más hős: elsorolása nehéz. [...] Nincsen olyan zivatar, mely egész évszámra dühöngne, / hidd el: még neked is megjön a szép kikelet!”⁷ Fontos különbség persze, hogy miközben Carmenta az éggel, illetve az eredetiben („sic erat in fati”) a végzettel, azaz a történések elkerülhetetlen sorsszerűségével vigasztalja Evandert,

⁶ Vö. Arany János Gyulai Pálhoz, 1855. június 7. = ARANY 1982, 556.

⁷ OVIDIUS 1986, 17.

nem a jó Istenre hivatkozik, mint Arany verse, hanem egy *sértett* isten haragjával magyarázza Evandernek száműzetését („offenso pulsus es urbe deo”), hozzátéve, hogy mivel nem saját bűne okozta, ártatlanságának tudata adhat neki erőt elviselni megpróbáltatásait (481–484. sor). A *Sejtelem* vigasztaló hatása nyilván nem független attól, hogy szerzője a kiengesztelődés poétikája jegyében igyekezett alkotni, kritikusként meg aszerint bírálni, hogy e költészeti eszményének nemcsak az arisztotelészi katarziszelméletből, hanem a bibliai megváltástanból is eredő gyökerei voltak,⁸ s hogy „a jó Isten” jelzője ebben az összefüggésben szinte észrevétlenül, egy közismert szókapcsolat részeként, azaz teológiai hangsúlyú tétel- vagy tanszerűség nélkül sugallja a versben megjövendőlt esemény-sor elfogadható voltát. Ehhez képest a *Fasti* iménti soraiban kifejtett vigasztalás Ovidius narrátora szerint nem kevésbé *hatott*: a megnyugodott fiú, anyja szavaiból lelkileg erőt merítvén („vocibus Evander firmata mente parentis”), kész volt nekivágni utuknak (497–498. sor). Igaz, Arany versének nagyobb bajjal: száműzetés helyett magával a halállal kell szembenéznie, s így még nagyobb vívmánya, hogy sikerül legmélyebb szorongásunkat elérnie metaforikus üzenetével, miszerint nem kell annyira félni. Négysorosra nem találgatja, nem is fürkészi, hogy Isten milyen indítékból vagy célból intézte, intézi, fogja intézni mindezt így, a „jó” jelző mégis belenyugváásra ösztönöz, s mintha azt üzenné, hogy elég is ezt tudnunk, a többit úgysem értenénk.

Mégis rejtélyes, hogy ami Ovidiusnál és a vigasztalás retorikájában ilyen hosszas érvelést igényel, azt Aranyánál hogyan végezheti el hathatós rövideggel a kérébe kötés metaforája, amely szintén régi hagyományokra vezethető vissza, s a *Sejtelem* írásakor már éppen elkoptatottsága veszélyeztette felújítási kísérleteit. Mivel Arany verse e sokszoros ismerős örökséggel dolgozik, nehéz kielemezni, hogy mi által tud az úntig ismert elemekből fölemelő egészet alkotni, amely értékesíti és egyúttal feledteti korábbi előfordulásait. Hisz a kérébe kötés motívumához, amelyet a szakirodalom közvetlenül a mezei élet tapasztalatához kapcsolt és abból eredeztetett, Aranynak biztosan nem lett volna szüksége irodalmi mintára: a gabonatermesztés ősi műveleteihez gyerekkortól fogva évtizedekig olyan közel élt, hogy öregkorában, már városlakóként is könnyen eszébe juthatott. *Vásárban* című költeménye (1877) egy ilyen pillanat önelemzése: a búzával megrakott alföldi szekér láttára felvillan az aratások emléke („Odakünn már, úgy-e, megért a kalász? / Rét gyapja lenyirve; foly a takarás;”), a maga egykori részvétele („rég ezelőtt / Mikor én is »markot hajtani« kezdtem, / S nem sikerült, bárhogy s mint igyekeztem.”), s belesajdul, hogy a mezei életet betűvetésre cserélte, elhagyván „az anyatermesztet / Kebelét”.⁹ Aratáskor a kévekötetést olyan sokszor látta, hogy a jellegzetes mozdulat később akár egészen távoli képzettársításként is felöltött benne. Számára nyilván keresetlen hasonlat lehetett, amikor a *Daliás idők* (a *Toldi szerelme* első kidolgozása) párharcában

⁸ Vö. DÁVIDHÁZI 1994², 222–275.

⁹ ARANY 1951, 324–325.

Miklós ráveti magát a földre zuhant Holubárra: „Mint egy kéveköttő, dühösen rátérdel, / Páncélos nagy mellét megroppantja térdrel.”¹⁰ Ma már néprajzi szaktanulmányoknak kell emlékeztetnie az olvasót, hogy sarlós aratásnál a sarlózást általában nők végezték (erre utal a *Tengeri-hántás* Dalos Esztijének jellemzéseként, hogy „Deli karcsú derekában a salló, / Puha lábán nem teve kárt a talló;”¹¹), s hogy az általuk markokba letett kalászokat ellenben férfiak kötötték kévébe, akik „kéveköttőfa nélkül a kévére térdelve végezték a kötés nehéz munkáját”, s olyan súlyos kévét kötöttek, hogy egy ember alig tudta fölemelni, ezért hordásnál „rudasoltak”, azaz „két ember három kévét szállított két rúdra fektetve”;¹² Arany még tudta, hogy e nagy erőfeszítéseket igénylő feladatok közül a rátérdelős művelet legalább annyira illik a hajdani viadalk eposzias képvilágába, mint szelíden bukolikus életképbe. Harci jelenet szemléltető hasonlatrendjébe illeszkedik ugyanez egy éjszakai rajtaütésnél a *Toldi szerelmében*: „Körül-körül, mint a jó csikós szokása, / Tereli tömegbe Toldi karikása, / S míg ő üti szélről, ha ki mozdúl, képen: / Kötözi, mint kévét, a többi közepén.”¹³

A jelenet életbeli ismerőségéből nem következik, hogy Arany ne emlékezhetett volna a kévekötés számos irodalmi előfordulására, de ezek többsége inkább csak a motívumnak, semmint metaforikus alkalmazásának szolgálhatott mintájául. Igaz, a költészetben valamennyire minden metaforizálódik, de az újkori magyar versekben a kévekötés gyakran leíró vagyis életképszerű maradt, s nemigen sugallhatta, hogy metaforaként alkalmas volna katartikus megrendülés kifejezésére vagy akár előidézésére. Orczy Lőrincről szóló tanulmányában Arany a költő eszmevilágának foglalataként említi *A szegény parasztnéphez beszéd* című verset, (nem gyanítván, hogy ez szabad fordítása Antoine-Léonard Thomas *Épître au peuple* című episztolájának, amelyet szerzője 1760-ban nyújtott be a francia akadémia pályázatára s közölt először nyomtatásban);¹⁴ e költeményben Arany nemcsak azt olvashatta, hogy a földművelés mestersége „első a világban, / Eredete vagyon a Paradicsomban”, hanem felfigyelhetett arra is, hogy a paraszti munka életadó jelentőségét kévék szemléltetik: „Hát ha a mezőről kit kezded munkája / Megrakott kévékkel s fénylik az adója, / Néked hízelkedni bémegegyek városra, / [...] Nálad nélkül pedig városok éheznek”.¹⁵ (Ebből a kévékkel megrakott mező Orczy leleménye, ugyanis Thomas csak a paraszti kéztől termékennyé vált mezőkről írt: „ces champs fortunés, que ta main rend fertiles”.¹⁶) Más költők a mezei munkák sorában

¹⁰ ARANY 1953a, 333.

¹¹ ARANY 1951, 331.

¹² KÓSA László, *Az Alföld és a hegyvidék gazdasági kapcsolata (Adatok a sarló-kasza eszközváltáshoz)* = KÓSA 2003, 103.

¹³ ARANY 1953a, 243.

¹⁴ Arany János, *Orczy Lőrinc* = ARANY 1968, 469–470. Vö. Döbrentei Gábor Kazinczy Ferenchez 1812. március 12. = KAZINCZY 1890–1911, IX, 332; SZIGETVÁRI István, *Orczy és Thomas*, ItK, 1911, 187–192; HORVÁTH János, *Orczy Lőrinc* = HORVÁTH 2006, 702.

¹⁵ MEZEI 1983, 122.

¹⁶ THOMAS 1823, 4.

jelenítik meg a kéveköttést; így bukkan fel 1777-ben Ányos Pál *Gadótzi Róth Klárának* címmel anyjához írott episztolájában: „Némelyek a gúzsak fonásán dolgoznak, / A kévék kötésén többen fárodoznak, / Ezek kalangyába a kévét zárják, / Azok büszkén épült asztagokat rakják”, illetve a fiatal Csokonainál 1787 vagy 1788 nyarán *Az Aratás* részeként: „Az öreg Céresnek két fel tűrött karja / A markokat szoros kévékbe takarja”. (Markoknak a levágott búza egy-egy csomóját hívták, melyeket azután kévébe kötöttek vagy *takartak*.) A földművelés módszereinek és költői toposzainak egyaránt ősi hagyományára utal, hogy az öreg arató Csokonai versében Céresnek, a szántás-vetés latin istennőjének nevét viseli, aki Vergilius *Georgiconjában* is kévével szerepel („Cerealis mergite culmi”), a tennivalók olyan rendjében, mely végcéljaként a csűrbe takarítás felé halad, az épp Csokonai fordításában fennmaradt második könyv vége felé: „A földmíves [...] / Nem nyugszik, míg az esztendő vagy a fák gyümölcstével, / Vagy a barmok fajzásával vagy Céres kévéjével / Meg nem tölti nagy bővséggel, míg csak meg nem terheli / Terméssel a barázdákat és minden tsűr nints teli.” Az ősi műveletek évszázadokon át alig módosuló ismétlődésére vall, hogy száz évvel Csokonai *Az Aratás* című költeménye után, 1878-ban Reviczky-nél (ugyanazon a nyáron, amikor megjelenik *Arany Jánosnak* című verse is, válaszul *Arany Kozmopolita költészetére*) szinte változatlanul látjuk viszont az aratás munkafázisait, egy szintén *Aratás* című életkép elején: „Lekonyul a búza feje; / Aratásnak van ideje, / Gazda ember kaszát penget, / Ugy vágja a sűrű rendet. // Hangzik a dal munka közbe, / És a kévét kötik össze, / Izzad mind, de egy se bánja / Sárga kalászt egybehányva.”¹⁷

Más költemények metaforaként alkalmazzák, különféle értelemben, de még mindig távol attól, amivé majd Arany búcsúversében válik. Virág Benedek verse, a *Három gondolat Thaisz Andrásnak a Tud[omány] Gyűjt[emény] redactorának* azt szemlélteti általa, ahogy egy folyóirat szerkesztője dolgozik. „Munkásink kévái tetőled rendbe szedetnek, / Thaisz, böcsület ez, s nagy neked. / Őket is, óhajtom, szedd immár rendbe; s ezerszer / Ezért böcsületed lesz nagyobb.” Petőfi *Az Apostoljában* a szerkesztő keserűen ironikus hasonlattal adja vissza a lánglelkű ifjú művét: „Sosem hallotta ön hírét / A cenzurának? [...] / Az a pokol cséplője, mely alá / Kévéinket kell tartanunk, s ez / Az igazságot, a magot / Kicsépléi belőle, aztán / Az üres szalmát visszadobja, / S ezen rágódik a közönség. / Ha ön nem hisz szavamnak, ám / Próbálja meg, s én minden szem magért, / Amely kévéjében marad, / Egy ón golyót nyelek le. / Ha azt akarja ön, hogy e / Cséplő alá ne jusson, / Ne gabonát, de maszlagot / Termesszen, mely kábit, bolondít, / Ezt mindenestül, / Kitalálhatja ön, / Sőt érte még meg is dijjazzák.” Tompa bibliai ihletű képhasználatában a munka eredményének birtokba vételére utal: „Vesd a magot, nem nézve a szelet! / A kéz mienk, az áldás Istené! / Magas lelked nem bánja,

¹⁷ Ezt a költeményt tévesen tulajdonították Komjáthy-nak, vö. REVICZKY 2007, 903.

hogy talán / Más köt kévét a magvető helyett” (Gróf Mikó Imréhez). Leghíresebb azonban Tompától az oldott kéve hasonlata, 1850-ből, a szabadságharc utáni helyzet nagy allegóriájának részeként: „Mondd meg nekik, hogy pusztulunk, veszünk, / Mint oldott kéve, széthull nemzetünk ...!” (A gólyához) Arany persze jól ismerte ezt, s még a kiegyezés után is élénken emlékezett rá, saját legkeserűbb tapasztalata megújuló érvényességű kifejezéseként. Ahogy 1868. június 5-i levelében írja Tompának: „Most igazán »oldott kéve« nemzeted! Korbács kell ennek, akkor összetart: adj neki egy újnői szabadságot, s előrjöngi a hazát. Mindig így volt, mindig is így lesz. Vagy csak én látom ily fekete színben a haza sorsát, – én, a ki valószínűleg áruló! egyike vagyok? Hogy ne! Ebédtem párszor Deákkal, keresztet is kaptam. Az nem kérdés, minő hazafiság lengi át az a hat kötetet, mely most frissen került újra a közönség kezébe; az a kérdés, nem cimborálok-e titkon a főczinkosokkal, Deákkal, Eötvössel stb.”¹⁸ De ha az *oldott kéve* hasonlata a széthulló nemzetre értve összefüggött is a (nemzeti) halál képzetével, a *megkötött kévének*, illetve a kévébe *kötésnek* Arany valószínűleg nem ismerhette olyan magyar költészeti előfordulását, mely közvetlenül a személyes halál sorsmetaforája lett volna.

Jellemző, hogy abban a halotti búcsúztató énekben, amelyet diákkorában hallhatott, s amelyre a *Sejtelem* ihletét eddig visszavezették,¹⁹ minden motivikus hasonlóság mellett éppen a kévékötés nem szerepel. Itt már szintén egy emberi test sorsára vonatkoztatik a gabonáé, de egyes szám harmadik személyben. Az *Im koporsód ajtajánál* dallamára énekelt búcsúztató így hangzott: „Im itt van láttyuk le zárva, Egy le rogyott test / A’ melly szívet ható példát, A véneknek fest. / Szintén aratásra ért meg ez a’ gabona, / Meg váltó Kristus a kinek lett tulajdona. / Legjobb idejébe vitte be tsürébe / Már ott benn a’ tsürbenn semmi nem éri.”²⁰ Itt az aratás és csürbe takarítás, ami a kellőképp megért gabonával történik, metaforikus szemléltető megjelenítése annak, hogy a halott már Krisztus biztos oltalmába került örökre, de az aratás folyamatából semmi sincs külön megnevezve, s ha csakugyan ez a szöveg volt, amelyre írás közben Arany „ráemlékezhetett”,²¹ akkor az egyezéseknél is feltűnőbb, amivel metaforáiban eltér mintájától: beszövi a kévébe kötést, nála a halottat a megváltó Krisztus helyett „a jó Isten” takarítja csürébe, végül a jelenetsort megtoldja az új vetéssel. Ugyanez különbözteti meg költeményét a Czeglédi István haláláról szóló siratóvers (1671) egyik hasonló szakaszától, amely már egyes szám első személyben beszélgeti hősét magáról mint learatandó gabonáról, s amelyet Arany éppenséggel olvashatott is Thaly Kálmán 1872-ben megjelent szöveggyűjteményében: „No már ellenségim, csak hozzám lássatok, / Mert a Krisztusnak én ért búzája vagyok, / Megérttem, és immár, csak megarassatok – / Megadják a bért is, csak várakoztatok!”, mégpedig Czeglédi saját egykori szavaival együtt, amelyek nevelt fia, Köleséri

¹⁸ Arany János Tompa Mihályhoz, 1868. június 5 = ARANY 1888–1889, II., 306–307.

¹⁹ SCHEIBER Sándor, *Adatok Arany János ifjúkori olvasmányaihoz* = SCHEIBER 1996, 545.

²⁰ Sárvári Pál Gyűjt. 1789. Debr. Ref. Theol. Ak. »R. 656«, 55. l.

²¹ SCHEIBER Sándor, *Adatok Arany János ifjúkori olvasmányaihoz* = SCHEIBER 1996, 545.

Sámuel lejegyzése szerint így hangzottak: „Én az én Istenemnek megért búzája vagyok, kész vagyok learattatni és a mennyei csürbe bétakartatni.”²²

Ha Arany e versszakot és e Thaly jegyzetében ugyanott közölt mondatot csakugyan olvasta a jelentős figyelmet keltett antológiában, ami valószínű (Thalyval ugyanis már első folyóiratában, a Szépirodalmi Figyelőben kisebb-nagyobb vitákba keveredett, s Thaly előző antológiáját szintén az ő Koszorúja hasábjain bírálta meg szigorúan Toldy²³), s ha tíz évvel később, 1882-ben netán emlékezett a 69 versszaknyi siratónak épp erre a (22-dik) versszakára, ami már elég valószínűtlen, akkor csak még jelentősebbnek tarthatnánk a különbségeket. Egyrészt a *Sejtelem*ben nincs szó a bér majdani, várható megadásáról, mely a Czeglédit sirató versben nyilván Krisztus visszatérésére és az utolsó ítéletre utal, másrészt a *Sejtelem* beszélő alanya közvetlenül egyáltalán nem jeleníti meg a maga közelgő learattatásának, illetve azon belül a voltaképpen levágatásának aktusát, amelyet a siratóvers szerint az *ellenségek* fognak elvégezni, amit viszont megjelenít (kévébe körtetés, csürbe takarítás, új vetés), abból a siratóversben egyet sem találunk, s Czeglédi saját szavai is mindössze a csürbe takarítást említik. (Ugyanakkor Czeglédi jelzője a „kész vagyok learattatni és mennyei csürbe takartatni” résznél megvilágít egy további különbséget: Aranynál a „régirakott csürébe” kifejezés nem emeli ki ilyen szemléletesen, sőt a metaforák következetessége érdekében inkább elrejt, hogy vajon a vers színtere a földön lezajló kévékötés és majdani új vetés között a betakarítás idejére megváltozik, azaz csak a „régirakott” csür van a mennyben, vagy ebben a versben minden aratási művelet egyszerre földi és égi, hiszen a „jó Isten” nem a földi kévékötők közé áll be, s nem is másokkal együtt veti a magot.) Olyan halotti búcsúztató vers is akad, mely a learatás és mennyei csürbe takarítás mozzanatára szorítkozik, szintén kihagyva a kévébe kötést: például Németh Pál kissomlyói evangélikus prédikátornak az elhunyt és 1811. szeptember 3-án eltemetett Musai Wittnyédi Theresia (Dukai Takács Judit anyja) nevében megszólaló versezete ezzel az intellemmel fordul a még élő rokonok közt Berzsényi Lajoshoz: „Majd mikor néked is eljő a végóra, / Készen fejet hajts a mindenható szóra, / Hogy mint érett buzát, szépen lerasson, / A mennyei csürbe betakaríthasson!”²⁴ Mindegy, hogy éppen ezt az 1811-ben Szombathelyen kötetben is kinyomtatott verset Arany valószínűleg sohasem látta: az ilyen példák részleges hasonlóságai és fennmaradó különbségei jelzik, hogy mennyire nem magától értetődő

²² A Jézus Krisztus hű tanúbizonyosságának nagybíró s nevű Czeglédi Istvánnak, a kassai keresztény helvetica ecclesiának hűségese lelkipásztorának életbeli sok szenvedéséről, árestálásáról, Pozsonyba citálásáról és útjában, nagy-szombati búzavetések között lett boldog kimúlásáról, és Pozsonyba tett tisztességes temetéséről iratott *Siralmas Versek* = THALY 1872, 22. E szöveghelyre Szabó Dániel utalt 1958-ban, *Arany János etikája* című lelkeszi diplomamunkájában (Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1958, kézirat); erre S. Varga Pál hívta föl a figyelmemet, ezúton köszönöm.

²³ ARANY János szerkesztői jegyzetei, Szépirodalmi Figyelő I. 1. félév (1860/7–8.); y.-f. [TOLDY Ferenc], *Régi magyar vitézi énekek és elegyes dalok. Egybegyűjté s jegyzetekkel ellátta Thaly Kálmán*, Koszorú, II. 2. félév (1864/5.) július 31., 112–114; (1864/6.) augusztus 7., 138–140.

²⁴ NÉMETH P. 1811. Vö. NOSZLOPY 1910, 20.

a *Sejtelem* metaforikus képsora, főként a kérébe kötetés indító képpé választása, s hogy a látszólag kézenfekvő megoldáshoz a költői képzelet és nyelvalkotás milyen ihletett leleményére volt szükség.

Kérdés tehát, hol találkozhatott Arany a kérébe kötéssel mint a halál metaforájával, illetve honnan ered az az érzésünk, hogy e metaforikus használat is ősrégi hagyományra támaszkodik. Jóllehet a *Sejtelem* szakirodalma sokáig nem említett bibliai kapcsolatot,²⁵ már egy sor bibliai hely szóba került mint a vers lehetséges előképe.²⁶ Egyikben a kévekötés motívuma is felbukkan, a revideálás előtti Károli-Biblia 1805-ös kiadása szerint így: „Hagyjátok együtt nevedni mind a kettőt az aratásig; és az aratásnak idején megmondom az aratóknak: szedjétek össze először a' konkolyt, és kötözzétek azt kérébebe, hogy megégettessenek, a' gabonát pedig gyűjtsétek az én tőrömbe.” (Máté 13,30) (A Károli-fordítás egyes későbbi, de szintén a revideálás előtti kiadásai még közelebb volnának Arany versének szóhasználatához, kérébe kötözés helyett kérébe kötésről, csűrbe gyűjtés helyett csűrbe takarásról szólva.) E bibliai helyhez a magyar nyelvű prédikáció-irodalom számos tanulságot illeszt, mint például Szabó István jezsuita szerzetes 1746-ban, de kérébe szerinte is a *konkolyt* (a gonosz és istentelen, ezért égetni való lelküket) tanácsos kötni, mielőtt tűzre vettetnének, mert bár a szántóföldben még együtt lehettek a jó búzával, őket nem fogadja be a mennyei csűr.²⁷ Így amikor az irodalomtörténeti szakirodalom Máté 13,30-at keletkezéstörténeti összefüggésbe hozta Arany versével, kiformalódásának egyik lehetséges, sőt valószínű okát sejtve benne, jogosan figyelmeztetett a szembeélt különbségre. „Nagyon is elképzelhető, hogy a bibliai kép is ott szerepelhetett Arany tudatában, csak a *kéve* más értelmű, nála a *gabonát* köti a jó Isten kérébebe, de mindenképpen a *gabona* kerül be Isten Csűrbebe. A vers azt sugalmazza, hogy a halálhoz közeledő Arany megadatott, hogy magát gabonának érezze, nem konkolyt, s hogy mint jó gabona kerül majd a Nagy Csűrbe.”²⁸ Ehhez a bibliai szövegrészhez képest olvasva a vers csakugyan sugalmazhatja ezt, mivel azonban nem is említi a konkolyt,²⁹ érdemes más bibliai helyeket is figyelembe venni, ahol a kérébe kötés szintén a halállal vagy a halott sorsával van összefüggésben, de (akár be nem teljesülő) eszményként vagy vonatkoztatási mintaként szolgál, hogy a rendes gabona, ezáltal pedig az istenfélő ember sorsát szemléltesse, amitől a másoké elrettentésül megkülönböztetik. Így például a 129. zsoltár szerint a gonoszok „Olyanok lesznek, mint a házfedelen való fű, mely, minekelőtte kiszaggatnák, megszárad; Melylyel az arató meg nem tölti az ő markát, sem az ő ölet a kérébekött.” (Zsolt 129, 6–7) Még kifejezőbb hasonlatot olvashatott a bibliát alaposan ismerő Arany abban a gyászéneken, amelyet

²⁵ Vö. POLLÁK 1904, 181; SÍK Sándor, *Emlékezés Arany Jánosra* = SÍK 1969, I., 285–287.

²⁶ Vö. SZILI 1996, 130–140.

²⁷ Vö. SZABÓ I. 1746, 73.

²⁸ HORVÁTH K. 1990, 44.

²⁹ L. erről SZILI 1996, 139.

Jeremiás tanít az szszonyoknak: „(Szólj, azt mondja az Úr) és hever az embereknek holttestek mint a ganéj a mezőn, és mint a kérék az arató után, és nincsen a ki összegyűjtse azokat!” (Jer 9,20–22) (Mivel Arany éppen Károli fordítását olvasta, nem lényeges, hogy a *Sejtelem* kévekötés-metaforájának felidézett látványával itt szinte csakis Károli megoldása érintkezett, hiszen a levágott, még összeszedetlen szálakat Káldi egyszerűen szénának fordította, aki meg az aratót kifejezetten – és a bibliai sarlóhasználatához képest anakronisztikusan – kaszásnak vélte, mint manapság a Szent István Társulati Biblia fordítása teszi, az csakugyan inkább *rendeket* láthatott mögötte.) Fontos különbség, hogy itt nem békés és természetes halálról van szó, hanem fegyver általi elpusztításról, azaz rendellenesről, s e bibliai hely már csak alkalmi jelenetszerűsége miatt is messzebb van a *Sejtelem* képvilágától, mint az emberi alaphelyzet példázatának szánt Máté 13,30, de egy fontos mozzanatában nem kevésbé illik hozzá. (Ráadásul e hasonlattípus változatait Arany más költeményeiben is megtaláljuk, például a *Toldi estéje* első énekében: „Máskor volt halottunk, mint terített kéve, / Kiterítve szépen csata mezejére; / Akkor volt halottunk s nem temettük őket,”³⁰ és a *Csaba királyfi* első kidolgozásának első énekében: „Most is diadallal tére visszafelé: / Városok omlanak büszke lába elé, / Mint a fű hogy omlik a kaszás elébe, / Mint gabonaföldön hever a sok kéve.”)³¹ Bár csakugyan „elképzelhető”, tudni persze nem tudhatjuk, mi „szerepelhetett Arany tudatában”³² mindebből, amikor a *Sejtelem* négy sorát papírra vetette, de mintha e bibliai előzmények motívumait addig válogatta, egészítgette, csiszolta volna, mígnem kialakult a kévekötés, csűrbe takarítás és új vetés hármasságának teljes ciklusa.

LEVÁGATTATÁS ÉS MEGTÖRETÉS:

EGY VIGASZTALÓ KÉPSOR TAPINTATOS KIHAGYÁSAI

Érdemes megfigyelni, hogy akár földművelési modelljéhez, akár költészeti, akár bibliai előzményeihez viszonyítjuk, az aratási képsor elejéről Arany elhagyta a gabona levágását, azaz éppen (lévén az *arat* ige egykori alapjelentése ‘metsz, vág, nyír’³³) a voltaképpen learatását. Részben talán a hármasság megőrzése végett hagyhatta el, ugyanis korábbi versekben, mint Ányos episztolájában, a learatás, kévekötés, csűrbehordás már maga is legalább három egységet kívánt, s az új vetéssel ez négyre nőtt volna, szögletesítve azt a kerekdedséget, amely a népmeséktől a Bibliáig számos elbeszélésben a hármasság biztosított mind az egész mű, mind egyes részei szerkezetében. Mivel néhány évvel a *Sejtelem* megírása előtt Arany *Próféta-lomb* címmel belefogott a Jónás könyve költői

³⁰ ARANY 1951a, 161.

³¹ ARANY 1953, 144.

³² HORVÁTH K. 1990, 44.

³³ TÁLASI 1957, 235.

átiratába („Monda pedig az Úr választott hívének: / Menj, hirdess végromlást a nagy Ninivének. –”³⁴), a bibliai Jónás könyve idevágó példái kínálkoznak: három egymást követő versben (Jón 4,6–8) az Úr előbb tököket készít, majd férget szerez annak megrágására és elhervasztására, végül keleti szeleket támaszt Jónás elbágyasztására (az eredetiben ugyanaz a *MNH* igető szerepel mindháromszor), 1,7-ben pedig az egy mondaton belüli hármas tagolásra szép példa, hogy a hajósok előbb azt mondják: vessünk sorsot, majd sorsot vetnek, s végül a sors Jónásra esik (mondhatni Jónásra *vettetik*, hiszen az eredetiben itt is egyazon *NPL* igető ismétlődik). Azonban e hármasság megőrzésén kívül (amelyet másképp is eszközölhetett volna), a leartás mozzanatát Arany részben azért is hagyhatta ki, hogy ne követeljen szemléltető képi formát a már-már blaszfémikusnak ható, s költeménye szemléleti egészétől és hangvételeitől egyaránt idegen művelet, amellyel Isten (kaszával vagy sarlóval) levágja a vers beszélő alanyát, mielőtt kérébe kötné.

Emblematikus ábrázolásokon a megszemélyesített Halál megjelenhetett suhintásra emelt kaszával, azaz mint a Kaszás, ám Istenhez, s különösen „a jó Isten”-hez ezt legföljebb egy középkori karnevál fekete humora társíthatta volna, mintegy a szokásos világkép átmeneti felfüggesztésének jegyében, de Arany rusztikusan, mégis finoman áhítatos vigasztaló költeménye semmiképpen. Ebben tér el leginkább attól a gyimesi siratóénektől („Úgy elhervadt bennem a szű, / Mint mezőben lekaszált fű, / Akit kécser megforgatnak, / Harmadikszor feltakarnek”³⁵), amellyel a *feltakar*, illetve *betakarít* azonos töve kapcsán összehasonlították, s amelynek szövegét így jellemezték: „A hasonított és a hasonló, az emberi szív pusztulása és a fű kiszáradása költői képben egyesül, és mivel a ‘halál mint kaszás’ egyetemes toposz, a szakasz folytatása visszavetül az emberre, ami által a ‘feltakar’ reá is vonatkozik.”³⁶ Bár Aranynál kimarad a gabona levágása, ez az összehasonlítás már csak azért is találó, mert a *takar* jelentése hagyományosan magába foglalhatja az egész megelőző folyamatot. („A gabonaművelési *takar* fogalom kizárólag az eredeti ‘gyűjt’ jelentéssel függ össze [...]. Népünknel tehát a *takar(-ít)* bármilyen érlelmi vagy szükségleti anyag (beszerzését) be- vagy felgyűjtését jelenti és a paraszti munkanaptár szerint az őszi *betakarodás*, *betakarulás* magába foglalja az emberi és állati táplálék (és szükségleti anyag) biztosítását [...] Szálastermékeknél a *takarás* első jelentése a ‘felgyűjtés’, majd hozzákapcsolódik a vágási művelet, mint előfeltétel, s így jelentéstartalma egybeesik az aratás teljes munkaműveletével (de a ‘hordás’, „elraktározás” jelentésváltozataival a művelet folyamatát és egyben végcélját is jelzi).”³⁷ Arany versében ez a ‘halál mint kaszás’ toposz ellentmondana a minden cselekvés alanyaként megjelenő „jó Isten” gondoskodó alakjának, ellenben a kérébe kötés mint a csűrbe takarításhoz, majd az új vetéshez vezető sor első eleme illik hozzá, ráadásul hallgatolagos

³⁴ ARANY 1952a, 162.

³⁵ KALLÓS–MARTIN 1989, 74. sz. Prezsmer Jánosné Molnár Rózsa Balog (sz. 1893), Háromkút.

³⁶ RUDASNÉ BAJCSAY 2009, 364. Köszönöm a szerzőnek, hogy munkámhoz tanácsokat adott.

³⁷ TÁLASI 1957, 219, 224–226, 235.

visszautalásként egyúttal eufémisztikusan jelöli a kimaradt előző mozzanatot: a kérébe kötés mintegy a levágás helyett is állván utal a halálra, mely a hatvanhatodik évben be fog következni.

Talán az örök rendbe való belenyugvást segíti, hogy a vers képanyaga a gondoskodás jöleső elemeire szorítkozik. Éleesebben rajzolódna ki ezek a sajátságok Illyés 77 című verse mellé téve, mely erre utal vissza,³⁸ de épp ezért hangsúlyosabbak eltérései: „Életemnek dupla hetes évében / volnék vetni-valóknak még bővében / (hallom a szót rádióban, tévében) / egyes kalász tarlott tábla szélében, / rengve a két kasza közel szélében.” Itt szemléletessé válik a levágatás, már érződik előszele, ráadásul a tipográfiával is elkülönített egyes kalász körül nincs több, amelyekkel együtt érhetné a kasza, nincs szó a sorsközösségbe visszavivő kérébe köttetésről, sőt a jó Istenről sincs, az utóbbi nem is illik össze a két kasza szemléltetésével. Képi szimbolikáját tekintve az enyhén ívelt kasza és az egyetlen kalász egyébként is épp ellentéte a bibliai sarlónak, amelynek körívű vasa csomóba gyűjtené a kalászokat, azaz megteremtené közösségüket a levágatásban, még a kérébe kötés és csűrbe takarítás hasonlóan közösségi sorsképei előtt. Nemcsak néprajzi vagy gazdaságtörténeti szempontból jelentős adat, hogy a sarlóról kaszára való áttérés folyamata éppen Arany élete vége felé zárult le, így halála évében, a *Sejtelem* megírásakor a sarlós aratás az Alföldön már szinte teljesen megszűnt s a Kárpát-medence peremvidékeire szorult vissza;³⁹ ez az eszközváltás, mely a köznapi szóhasználatban nem mindig vehető észre (például az *arat* ige, mely korábban a gabona sarlóval végzett levágását jelentette,⁴⁰ a kaszára áttérés után is használatban maradt), módosult képvilágával és képzettársításaival szinte észrevétlenül átalakította a halál költői metaforáit, mindinkább a kasza szimbolikus jelentését növelve, noha a sarló még így is felbukkan Aranynál az 1850-ben írott *Évek, ti még jövendő években* („Ha jókor meglep a halál, / Azért kell, mint az ősz kalásznak, / Megérem a sarló alá?”⁴¹), s elvértve mindmáig előfordulhat a magyar költészetben.

Innen nézve könnyű észrevenni a levágatás kihagyásának lélektani értelmét: a halál talán legrémisztőbb s legrettegettebb mozzanatát, magát a meghalást rejti el, alighanem épp a képzelet irtózására valló gondossággal, a beszélő saját szeme előtt. Éppen azt, aminek közelségére Arany szerint még az eposzok hőseit is megriaszthatja valamiféle testi elborzadás, holott őket Arany épp azért csodálta, mert mindvégig kikezdehetetlen nyugalommal küzdenek, noha sorsukat eleve nem hiszik legyőzhetőnek. Az eposzi hőst „a halál bizonyos tudata nem csüggeszti el, egy percig sem gátolja működését, de sőt növekszik erélye, a mint közelebb-közelebb jut az örvényhez”, csak „a halál percében fogja

³⁸ Vö. ALFÖLDY 2002.

³⁹ KÓSA László, *Az Alföld és a hegyvidék gazdasági kapcsolata (Adatok a sarló–kasza eszközváltáshoz)* = KÓSA, 2003, 101–126.

⁴⁰ TÁLASI 1957, 235.

⁴¹ ARANY 1951, 81.

el egy csodás rémület”, mely azonban „már inkább physikai mint erkölcsi betudás alá esik”.⁴² A levágatás kihagyása a megsejtett halál metaforikus elképzeléséből úgy is értelmezhető, hogy a *Sejtelem* beszédhelyzete voltaképp a halálra való felkészülés, azaz a beszélő (s közvetve az olvasó) hozzászoktatása a meghalás eljövételéhez, egyelőre csak annyit és úgy mutatva föl az elkerülhetetlenből, hogy a képzelet *elsőre* iszonyodás nélkül el tudja viselni. A versből külső életrajzi adat nélkül nem tudhatnánk, hogy a beszélőt akkor fogja el a sejtelem, hogy hatvanhatodik évében fog meghalni, amikor már belépett ebbe az évbe; olvasóként csak a versen kívülről tudhatjuk, de óhatatlanul tudjuk, hogy Arany 1817. március 2-án született, s 1882. március 2-án épp a 65. születésnapján írta négysorosát, pontosan azon a napon tehát, amelyen sejtelme szerint halála évébe lépett. Így a halálra való felkészülés verse olyan tudati helyzetben íródott, s a szövege képi logikája szerint is olyat képvisel, amelyben egy ember hirtelen megérzi, hogy már *legfőjebb* egy éve van hátra, sőt valószínűleg jóval kevesebb ideje, s még csak most *kezd* hozzászoktatni magát az egyszer csak közel került és megtestesülni akaró halálhoz. Ekkor úgyszólván az életösztön is arra készíti, hogy mielőbb elfogadható és elviselhető formulát találjon, amely tehát meggyőződése szerint is vállalható, de amelytől zsigerei sem riadnak vissza. Nem ez a pillanat, amelyben tanácsos volna elképzelnie, hogy a kasza vagy sarló vasa hol éri és hogyan vágja le a kalászt, amelyet a metafora itt saját halandó lényével azonosít, s ettől a penge közvetlenül a testébe vágna.

Ugyanígy finoman, szinte észrevétlenül kimarad a *Sejtelemből* egy másik fontos aratási művelet a levágás után és betakarítás előtt: a szemnyerés,⁴³ melynek mindkét korabeli formáját, azaz a nyomtatást, vagyis a gabona ökrökkel vagy lovakkal végzett megtaposatását, valamint a cséplést, vagyis a gabona cséphadaróval történő kicséplését, csak brutálisan riasztó módon lehetett volna metaforikusan a halandóra váró sorsképként megjeleníteni. Összehasonlításképp: az a négysoros versike, amelyet az agg Thienemann idézett egy középkori kódexből magyar fordításban („Szőlőfürt voltam. / Most taposnak rajtam. / De bor leszek, / Ha meghaltam.”⁴⁴), metaforaként a szőlő mezítlábas emberek általi megtaposatását villantja fel, ugyancsak szenvedésként, de ott mégsem állatok patái alatti megtöretést kell elképzelnünk, mint a gabona nyomtatásánál. S míg e hajdani versikében az emberi lábak általi megtaposatás az *életbeli* szenvedés metaforája akart lenni, Aranynál a gabona megtöretése csak a levágatás (azaz a meghalás) után következhetett volna, s így már az is kérdés, hogy itt mire utalhatna. Ezért is jellemző ellentéte a *Sejtelem* azoknak a mondáknak és mondókáknak, amelyben a búza beszél el viszontagságait, míg kenyér lesz belőle. Egy Szőregen följegyzett párbeszéd így kezdődik: „De évetnek! (mondja a buza). / »Szaporogy!« (Felelt az Úr Isten.)” Innentől

⁴² Arany János: Zrínyi és Tasso = ARANY 1962, 365–369, 425.

⁴³ Erre Gulyás Judit hívta föl a figyelmemet, akinek idevágó tanácsaiért ezúton mondok köszönetet.

⁴⁴ THIENEMANN Tivadar, ...nem lelé honját a hazában”. *Előadás a Harvard Körben 1981. november 8.* = THIENEMANN 2010, 18. Vö. jelen kötetben: „Most taposnak rajtam”. Az újirások poétikája egy bibliai zsoltártól Thienemann verséig.

egészen az utolsó előtti stádiumig az Úr minderre ugyanezt feleli, azaz emlékeztet a neki elpanaszolt hányattatások céljára és értelmére, s ezáltal közvetve mintegy jóvá is hagyja őket, jóllehet a vetéstől az aratáson át a kenyérsütésig tartó beszámoló szinte minden ízében szenvedéstörténet: „Hidegöt-melegöt szenvedök. [...] Ázok-fázok! [...] Felnövök! [...] A meleg nap mögérésztel! [...] A szőmejim mind kisülnek! [...] Élő vasakkal nekem gyűnnek! [...] A lábamat évagdajják! [...] Csomóba gyűrnek! [...] Erössen lekötöznek! [...] Összeraknak! [...] Széttörnek! [...] Szekérre tősznek! [...] Ló alá hánnak! [...] Fölhajingálnak! [...] Zsákba tősznek! [...] Bekötöznek! [...] Mögráznak! [...] Mögrostálnak! [...] Kű alá tősznek! [...] Összetörnek! [...] Hétször is möktörnek! [...] Mökszitálnak! [...] Möksütnek! [...] De kécczör is möksütnek!” Csak e második sütés után, a legvégén változik az Úr válasza: „Fogygy!”⁴⁵ Itt nem az ember sorsa képzelgetik el a búzáé mintájára, hanem fordítva, a búzáét éljük át, mint ha emberi lény volna, s a levágatásnál („A lábamat évagdajják!”) a búzakaralász veszi föl az emberi test formáját, de a képzeletbeli azonosítás nem kevésbé teljes, s így a „ló alá hánnak”, ami a nyomtatásra utal, már nemcsak testi gyötrelmeként, hanem megaláztatásként is hat, s ugyanezért érezzük valamilyen átvitt értelemben az emberi élet végcéljának is a megévetést, amelyet az Úr az addig ismételtetettől eltérő szóval hagy jóvá. S mivel itt a levágatás nem halál, hiszen a *lábát* vágják el a búzának, nyilván a következő stádiumok is mind az élől történnék, azaz sehol nem lépünk át egy drámai határvonalat élet és halál közt; a széttöretés, megtaposatás, kő alatt örletés, végül a kétszeri megsütés is ugyanannak a folyamatnak része, s még a végcélként kiemelt és beteljesülésnek fölfogható megévetés sem úgy áll szemben az előzményekkel, mint étellel a halál. S itt jóformán minden művelet fájdalmas, az Aranynál jóleső gondoskodássá stilizált kévekötés és betakarítás mozzanatai itt alig kevésbé fájhatnak, mint a nála kihagyott megtöretés.

Bár Arany életútjának színterein, főként Nagyszalontán és Nagykőrösön a nyomtatás jellemzőbb volt, mint az inkább Erdélyben vagy a Felvidéken szokásos cséplés, azért persze az utóbbit is jól ismerte, s a költeményéből való kihagyása már csak azért is feltűnő, mert szövege ezáltal válik el leginkább Dante *La Divina Commedia*jának attól a részletétől (*Paradiso*, 13. ének, 12. terzina) amelyről feltételezték, hogy talán hatott megírására.⁴⁶ Mint Dante-ódája tanúsítja, már az 50-es évek elején tanulmányozta Nagykőrösön a dantei trilógiát, tehát éppenséggel felfigyelhetett a részletre, mely eredetiben így hangzott: „E disse: Quando l' una paglia è trita, / Quando la sua semenza è già riposta, / A batter l'altra dolce amor m'invita.” (Nyers prózában: „És mondta: amikor az egyik szalma már ki van csépelve, amikor a magja már be van takarítva, a másikat ütni indít engem az édes szeretet.”) Ám ha így volt, akkor annál jelentősebb, hogy a *Sejtelem* kévéröl

⁴⁵ KANDRA 1897, 41. Erre Gönczy Monika hívta föl a figyelmemet, ezúton köszönöm.

⁴⁶ KUNSZERY 1967, 176–177.

és csűrőről beszél, amikről Danténál nincs szó, ellenben később (majdnem két évtizeddel Arany halála után, 1899-ben) Szász Károly Dante-fordításának *Paradicsom*-részében a kéve talán már csakugyan épp az Arany-vers hatására jelenik meg: „S így szóla: „Most, hogy ki van egyik kéve / Csépelve, magva csűrbe takarodva, / Mást cséplenem hajt hő szerelmem éhe.”⁴⁷ (Ha ez valóban a *Sejtelem* hatását mutatja, akkor ugyanaz öröklődik Babits fordításában is, mely láthatólag Szásztét viszi tovább: „Mikor kinyomva már az egyik kéve / és drága magva végre csűrbehordva, / újat csépelni hajt szerelmem éhe.” Nádasdy Ádám is e hagyományt folytatja: „Az egyik kévét kicsépeztük – így szólt –, / és betakarítottuk a magot; / bontsuk a kedvedért a másikat.”⁴⁸) A *Sejtelem* képválogatására azonban jellemzőbb, hogy a Szásznál ismétléssel hangsúlyozott cséplés mozzanatát Arany (akár emlekezett Szász fordítására, akár nem) kihagyta az aratás metaforikus képsorából. Nyilván a cséplés főként épp a műveletei lényegét adó dantei „batter”, azaz *ütni* vagy *ütlegelni* miatt nem illett volna az ő metaforizált képsorába, melyben a cséphadaró ugyanúgy az emberi testet érte volna, ahogy a levágatásnál a kasza vagy sarló, ugyanúgy nem illett volna a „jó Isten” kezébe, s ugyanúgy túl brutális lett volna a megnyugodni vágyó képzelet számára.

„BETAKARÍT RÉGI RAKOTT CSŰRÉBE”:
A KÉPVÁLOGATÁS MINT HALÁLÉRTELMEZÉS

Ennek az átvételekkel, kihagyásokkal és újrafogalmazásokkal élő alkotási folyamatnak csak végeredményét láthatjuk, lezajlásának folyamata nagyrészt titok marad, de alaptörekvésére és fő módszerére következtethetünk. Arany költői alakító munkája az áthasonított motívumsort azonnal és mindenestül a maga (életvének számával azonosított) életrajzi perspektívájába igazította, mindent a maga közelgő halálára értve, s az egyes szám első személyben (de költeményként, tehát immár nem életrajzi, hanem fiktív alanyi szövegként) megszólaló jövődőlés művészi naiv hangvételével éreztetve, hogy az ő sorsa egyikünké, azaz lehetne bármelyikünké. Nem tudhatjuk azonban, hogy a versírás kezdeti stádiumában mi hasonult mihez, s leginkább mi vezérelte a kialakulás folyamatát. Kifürkészhetetlen, mi volt előbb: a háromütemű tizenegyes ritmus 4 + 4 + 3 lüktetése és valamelyik népdal emléke (Sík Sándor ritmuspéldája, *Az Alföldön juhászlegény vagyok én*, csak egy a lehetséges minták közül, hiszen ugyanilyen ritmusú a *Szathmáriné háza vége lekopott*, amely meg is volt Arany gyűjteményében⁴⁹), vagy a metaforák valamelyike, vagy másféle versmag, a Szemere Pál elméletéből Arany által egyetértőleg kiemelt „neszme”, azaz még gondolattá nem vált, talán szavakat sem kapott formakez-

⁴⁷ Vö. KUNSZERY 1967, 176.

⁴⁸ DANTE 2016, 609.

⁴⁹ Sík Sándor, *Emlékezés Arany Jánosra* = Sík 1969, I., 286; KODÁLY–GYULAI 1952, 8.sz. dal.

demény. („Kevés számú lyrai darabjaim közül most is azokat tartom sikerültebbeknek, a melyek dallamát hordtam már, mielőtt kifejlett eszmém lett volna – úgyhogy a dallamból (!) fejlődött mintegy a gondolat. Sőt balladáim foganzasakor (!) is, az első, még homályos eszme felködlésnél már ott volt a rhythmus, a dallam, rendszerint nem eredeti, hanem valamely régi népdalhang, mely nem tudom micsoda sympathiánál fogva épen a szülemlő eszméhez társult, illett és semmi más.”⁵⁰) Arany tudatosan vagy (és) ösztönösen, de valahogy úgy járt el költészeti és bibliai anyagával, mint szerinte a szóbeliségben öröklődő népköltészeti hagyományokból dolgozó költők szoktak, meg lévén bennük „a teljes idom iránti fogékonyság” és így kezükön az anyag végül „az idomteljesség nevezetes fokáig gömbölyülhetett”.⁵¹

Alakító munkája persze nemcsak az idomteljesség poétikai eszményére vall, ugyanis az öröklött metaforakészlet felhasználási módjában a halált, s azon át az élet egészét illető szemléleti, mondhatni létértelmezési kötődések jelennek. Ezek megvilágításához persze túl kell tekintenünk költeménye metaforáin, s megnézni, hogy miket választhatott volna, azaz mihez képest részesítette előnyben, amit kiválasztott. Mert hiszen kultúrafelfogásunkra, sőt egész világszemléletünkre mélyen jellemző, hogy miként értelmezzük a halált; az Arany költészetéhez vonzó Babits találoan jegyezte meg *A jó halál* című esszéjében: „Mondd meg, mit jelent számodra a halál, és megmondom, ki vagy.”⁵² De a *mondd meg* és a *mit jelent* felszólítás máris elvont magyarázatra és fogalmi jelentésre lefordított nyilatkozatot kér, holott az e nélküli, sőt mintegy ez előtti önkéntelen hasonlat vagy metafora még jellemzőbb lehet arra, kik vagyunk. Egy-egy „neszme”-ként ellenőrizetlenül felötlő hasonlat vagy költői kép mint létértelmezés nehezebben körülhatárolható, de nemegyszer mélyebbről jövő és mélyebbre világító üzenet, mint a mégoly tudatosan kidolgozott és szakszerű fogalmi logikával ellenőrzött meghatározás. Arany a kévébe kötést aligha csupán azért tette meg kiinduló metaforájának, mert magyar földművelési, klasszikus ókori és magyar költészeti, valamint bibliai (ó- és újszövetségi) hagyományokat egyesít, hanem föltehetőleg azért is, ahogyan ez a metafora a halált szemlélteti, más lehetséges halálértelmezésektől eltérően. Ha kézenfekvő is, fontos észrevétel, hogy egy kalász csakis más kalászokkal együtt kerülhet kévébe;⁵³ tegyük hozzá, hogy mivel itt a halál mint másokkal együvé kerülés jelenik meg, amelyben az egyéni különbségek nem érvényesülnek, az egyén eleve nem gondolhat úgy halálára, mint valami különös, rá szabott, sajátos eseményre, amely kiemelné őt a többiek közül. Ez nem a romantikusok által kért egyéni, személyiséghez illő, előre kiválasztott és vágyva elképzelt nagyszabású halál, mint Petőfinél az *Egy gon-*

⁵⁰ Arany János Szemere Pálhoz, 1860 [április 2-a után, április 14-e előtt], levélfogalmazvány, ARANY 2004, 867. (Az április 14-én kelt tisztaatból kimaradt rész.)

⁵¹ ARANY János, *Naiv eposzunk* = ARANY 1962, 266, 267, 270.

⁵² BABITS Mihály, *A jó halál* = BABITS 1978, II., 562.

⁵³ Sík Sándor, *Emlékezés Arany Jánosra* = Sík 1969, I., 286.

dolat bánt engemet látomásában (ahol a hősi halál másokkal együtt éri a csatamezőn, de egyéni sorsként és egyéni kívánságát beteljesítve), nem is a Rilke *Das Stunden-Buch*-jában kért saját halálát, mely az egyéni élet sajátosságaiból lassanként érik egyedivé („O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod. / Das Sterben, das aus jenem Leben geht, / darin er Liebe hat, Sinn und Not”),⁵⁴ hanem egy sorsközösség rendjébe tartozás végső megpecsételése. Ebben a halálban eltűnik az egyéniség mint különleges alakulat: Isten előbb másokkal együtt kévébe köti, amelyben a kalászok eleve lényegtelen egyedi különbségei végképp mellékessé válnak, majd sok más kévével és bennük számtalan kalászszal együtt a „régí” (az idők kezdete óta telő) csűrbe rakja, végül más gabonát vet helyette „cserébe”, mintha az örök rend céljaira mindenki csereszabatos volna s ezért könnyen pótolható. Nincs szó róla, hogy az egyén *kikkel* együtt kerül kévébe, majd csűrbe.

Pedig az aratási képsor logikája szerint kévébe még bárkivel, de csűrbe már csak a szétválogatott tiszta búzával kerülhet. Mert a vers nem zárja ki, inkább nyitva hagyja, sőt a „jó Isten” mint cselekvő alany által felkeltett vallási képzetekkel talán hallgatólagosan sugallja, hogy számtalan aratás és új vetés után, a címadó *Sejtelem* előérzetének időbeli végpontjaként, az utolsó ítéletnél Isten majd kettéválogatja a csűr tartalmát. Ha e költeményt motívumainak bibliai előzményeihez képest olvassuk, nemcsak az kerül élesebb megvilágításba, hogy Arany elhagyta verséből a gonoszok és jók megkülönböztetésének egész problematikáját, hanem a vonatkozó bibliai helyek azt is tanúsítják, hogy milyen könnyű lett volna mindezt beilleszteni az aratási képvilágba. Mi több, az Arany-korabeli (1853-ban kiadott) református énekeskönyv „Adjunk hálákat az Istennek, Ki osztogatja az áldást” kezdetű 186. éneke (a *Nyári és aratáskori énekek* című részben, a „LXVI. Zsolt[ár] nót[ájára]” jelzéssel), amelyet Arany jól ismerhetett, s minden bizonnyal énekelt is, utolsó versszakában gondosan kidolgozza e megkülönböztetést, sőt a *Sejtelem* képvilágához nagyon hasonló szöveggörnyezetbe ágyazza: „Taníts, hogy elménkben forgassuk / Ezt Uram! mind most, mind máskor: / Hogy életünket úgy folytassuk, / Hogy ama nagy aratáskor / Találtatván tiszta búzának, / A te csűrödbe vitessünk, / S neked mint mennyei gazdának / Szent tetszésre lehessünk.”⁵⁵ Kévébe kötésről mint a szétválogatás *előtti* műveletről itt talán épp a példázatos vallási logika miatt nem esik szó, hiszen itt eleve nem a szokásos, hanem „ama nagy” aratás jelenik meg, annak is teológiailag legközvetlenebbül értelmezhető mozzanatai kapnak figyelmet, a szétválogatás, majd ennek alapján a tiszta búza csűrbe vitetése. Ebből is látható, hogy Arany a szétválogatást is megjeleníthette volna, mégpedig aratási és teológiai vonatkozásait összeegyeztetve, s mindez összhangban lett volna az egész aratási műveletsor alanyául megtett „jó Isten” igazságosságával és a vers népdaszerűségében is zsoltáros hangvételével egyaránt. Kihagyása révén azonban a költemény utalásvilágának transzcendens vonatkozása még ar-

⁵⁴ Vö. KURDI 1994, 860–865; MANN 2002, 1547–1556.

⁵⁵ ÉNEKES KÖNYV 1853, 416.

chaikusabbá és átfogóbbá válhatott, s a metaforikus azonosítás még teljesebbé. Míg az idézett énekben a tiszta búzának találatás feltétele, azaz „Hogy életünket úgy folytassuk,” voltaképp már kiválik a megfeleltetések rendjéből, s az ember választási lehetőségeire utal, ami a gabonára nem jellemző, Arany versében minden mozzanatot egyaránt lehet a gabona aratására és az emberi halálra vonatkoztatni.

Mindebből jól látható, hogy a halált értelmezni és elfogadtatni hivatott képválogató és alakító munka itt ugyanazt az egyetemességre törekvést szolgálta, mint amelynek jegyében Arany idevágó prózai nyilatkozatai megfogalmazódtak. A költemény azonnali és feltétlen vigasztaló hatásának titka részben ugyanaz a szintetikus látásmód és fogékonyság, amely a protestantizmust közel érezte az antik eposz görög-római világnézetéhez, hidat vert az antik görög és római epika végzeteszméje és az isteni eleve elrendelés református meggyőződése között,⁵⁶ s ragaszkodott a különbségeknél szerinte lényegibb hasonlóságokhoz.⁵⁷ Ehhez képest *Honnan és hová?* című verse (1877) még átfogóbb kapcsolatra utalt a lélekvándorlás tana, a judaizmus, az antik görög hitvilág és a kereszténység között. „Ami annyi szívbe oltva / Élt világ kezdete oltá; / Mit remélt a hindu, párz; / Amért lángolt annyi oltár, / Zengett Szíonon a zsolttár: / Hogy nem addig tart az élet / Míg alatt a testbe jársz; / Hanem egykor újra éled, / S költözzék bár fűbe, fába / Vagy keresztül állaton: / Lesz idő, hogy visszatérhet / Régi nemes alakjába, / Megtisztulva, szabadon; / Vagy a »boldogok szigetjén«, / Mint hivé a boldog hellén, / Vagy az üdvözültek helylén, / Mint reméli a kereszttyén, / Lesz dicsőebb folytatása: / Én ezt meg nem tagadom. –” Mindez nem egész öt évvel előzte meg a *Sejtelem* papírra vetését, s felismerhetően ugyanarra a felekezeti, sőt vallási különbségeken túli emberi vágyra hivatkozik, amelynek kifejeződése a vers képvilágát is megpróbálta a lehető leggyetemesebbé alakítani. Már itt felbukkan a beszélő földi pályafutásának összegzése végén az egyéni érték eltűnésének, sokaságba keveredésének halál utáni eshetősége, már itt is egy földművelési metafora nyomában, s már itt is inkább belenyugvó, mintsem keserű vagy lázadó hangon: „Hogy a föld körén bolyongtam: / Egy barázdát én is vontam. / Az emberek ráveték / Pillantásukat egy percig, [...] S összevétí annyi mással / A jövőd nemzedék, / Mely se kérdi tán, se tudja, / Nem is igen lesz rá gondja: / Hogy itt éltem, s a tömegben / Én is lantot pengeték.”

Mindebből vélhetően a *Sejtelem* képsorát Arany számára elsősorban épp egyetemessége tette kívánatosá a meghalás több más kínálózó bibliai metaforájával szemben. A kévébe kötés, csűrbe takarítás és új vetés metaforáinak jelentését már csak ezért sem pótolhatta volna számára például az, amit az Úr Nátán prófétával üzen Dávidnak: „És mikor a te időd bételjesedik és elaluszol a te atyáiddal, feltámasztom utánnad a te

⁵⁶ ARANY János, *Széptani előismeretek; Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 655, 552, 554.

⁵⁷ ARANY 1953a, facsimile a 432. és 433. oldal között. Lásd erről bővebben a jelen kötetet „Harmadnap”. Arany János és a feltámadás költészete, és „Egy szép leánya, több se volt”. Ballada Jeftha áldozatáról, valamint „És sorsot vetének”. A kibagyás poétikája Babits Jónás könyvében című tanulmányait.

magodat, mely származik a te ágyékdoból, és megerősítem az ő országát” (2Sám 7,12). Nem az szól az elaludni (a héberben *skv*, ‘lefeledni’) atyáival metafora ellen, hogy a Biblia rendre királyokra szokta használni,⁵⁸ hiszen innen át lehetne vinni közembe-rekre, hanem az, hogy e metafora fényében a meghaló csak a maga őseihez, vagy az „atyái” legtragább értelmében is csak az övéihez tér meg, ahogy az ágyékból származó mag feltámasztása is csak a meghaló saját leszármazottaira értendő, ellenben kérébe kötve bárkivel együvé kerülhetünk (azaz nem tudhatjuk s végképp nem mi határozhatjuk meg, hogy kivel), majd az új vetésbe is minden új mag beleérthető, azaz itt mindvégig egy dinasztianál jóval egyetemesebb sorsközösség rendjébe tartozunk. Másfelől ugyanígy nem választhatta volna Arany azt a halál-metaforát, amit például a megvénült Józsué, majd a halálát érző Dávid használ, az utóbbi így: „Én elmegeyek az egész földnek útján,” (1Kir 2,2), noha ennek egyetemességét maga Károli is kiemelte a Vizsolyi Biblia lapszéli magyarázatában: „Az az meg háló: Az egész földnek utánac mondgya az hálalt, mivel hogy mindennec meg kell halni.”⁵⁹ Ugyanis ez az elmenés-metafora egyrészt nem bontható ciklusokra, s nem érzékelteti a föld megújulását, másrészt csak arra utal, hogy az egész föld, azaz mindenki és minden *egyaránt* elmegey azon az úton, ami tehát csak a világ közös szokásrendjébe tartozás jele. (Józsué könyvében Károli ezért értelmileg nem tévesen, bár a szép metaforát sajnos megbontva fordítja szokásnak az út héber *derekb* szavát: „Imé pedig én el mégyec hamar az egész földnek szokása szerint”. Józ 23,14) Vagyis eszerint az ember *ugyanúgy* meghal, mint mások, de nem okvetlenül lesz velük *együtt* a halálban, azaz ettől halálában még egyedül maradhat. Együttlétet kínáló metaforát (a kérébe kötésen kívül) Arany legföljebb olyat találhatott volna még, amelyik nem a meghalásban, hanem az *utánra* ígér sorsközösséget, azaz egyazon csomóba köttetést, ahogy Sámuel könyvében Abigail igéri vagy jövendőli Dávidnak: „És *ha szinte* valaki te ellened támad is, hogy üldözzön, és a te lelketet kergesse; de az életnek csomójába léssen békötettve az én uramnak lelke, [azaz a megszólított Dávid lelke] a te Uradnál Istenednél” (1Sám 25,29). Az élők csomójába kötés ígérete vagy kívánsága, melynek héber szavai vagy kezdőbetűi a késő-ókortól fogva innen kerülnek századokon át a zsidó sírfeliratok zárásába, a *valamibe* kötés mozzanatán kívül abban hasonlít a kérébe kötésre, hogy ez is a mezei életből származik, ugyanis a csomóba kötés „csomó” szava (*crór*) azonos volt a juhokat számláló kövecskék zacskójának nevével, és a zsidó hagyomány szerint Isten ugyanígy tartotta számon az élő embereket.⁶⁰ Azonban az élet csomójába bekötetés még ezzel a szóegyezésbe rejtett állattenyésztési kapcsolatával együtt sem képviseli olyan nyilvánvaló érzékletességgel az évszakkal ismétlődő ősi munkarendet, mint a kérébe kötés, csűrbe takarítás és új vetés képsora.

⁵⁸ Vö. 1Kir 1,21; 1Kir 2,10; 1Kir 11,21; 1Kir 11,43; 1Kir 14,20.

⁵⁹ KÁROLI 1590–1981.

⁶⁰ Lásd erről még jelen kötetben az „Ő les, hiába futnál”. A Levegőt! és az Egy mondat a zsarnokságról *ősmintája Jób könyvében* című tanulmányt.

Mindezek ellenére rejtély marad, hogy az Arany válogatta és egységesítette metaforakészlet által hogyan, minek köszönhetően tudja ez a költemény úgy értelmezni a halált, hogy vigaszában mindannyian részesülhetünk, mégpedig szinte függetlenül attól, hiszünk-e egyébként, azaz e költemény világából kilépve, „a jó Isten” létezésében. Arany e négysorososa és más kései halálversei kapcsán egy kiváló irodalomtudós azt kérdezte, hogy „Mit tud nyújtani a költészet ilyen hatalmas fenyegetések ellenében?”, s azzal válaszolt, hogy a lét nyomását enyhítve példázhatja a szellem fölényét, amikor fájdalma vagy aggodása tárgyát néhány pillanatra „a művészet irreális szférájába tudja átemelni”.⁶¹ Kicsit talán megtévesztő azonban az *irreális* jelző, hisz lehet-e irreális, ami ennyire tud hatni a reálisra? Arany négysorosának titokzatos hatása felidézheti a tekintélyes angol kritikus, Matthew Arnold alig pár évvel korábbi, 1880-ban megfogalmazott jóslatát, miszerint a vallás és a filozófia feladatát nagyrészt a költészet fogja átvenni, s az emberiség mindinkább rá fog ébredni, hogy a költészethez kell fordulnia, ha élete értelmezésére, vigasztalásra, megtartó erőre vágyik.⁶² Bár persze kétséges, hogy ez az átvétel mint az emberiség egészének (Arnold nagyralátó tételében: „mankind”) kísérlete valaha is megvalósult, s még kétségesebb, hogy a világ efelé tartana, a *Sejtelem* vigasztaló hatása jelzi, hogy bizonyos pillanatokban megvalósulhat. Lám, egy gyászjelentés valahonnan ismerős szavai nyomán emlékezetünkben önkéntelenül előhívódik egy rövidke költői szöveg, mely egyszerű kijelentő mondatában mindössze egy sejtelemszerű jóslatot fogalmaz meg egyes szám első személyben, s mielőtt tudnánk az okát, valamiféle megnyugváshoz jutunk általa.

Nem csoda, hogy e vers hálás csodálóinak táborára egyre nő. Pedig sokáig mostohán bánt vele az életmű kiadási hagyománya: a költői termés leértékelő maradék-részébe utalta, a kritikai kiadásban a költői művek utolsó, *Zsengék, töredékek, rögtönzések* című kötetébe, azon belül meg a sajtó alá rendező (Voinovich Géza) által elnevezett *Sóhajok* verscsoportjába,⁶³ akarva-akaratlanul azt sugallván, hogy itt csupán éretlen, hiányos vagy odavetett versekkel lehet dolgunk, melyek eszerint persze eleve csökkent értékűek volnának a tisztán önmagukért és az örökkévalóságnak készült, gondosan kidolgozott művekhez képest. Bár megkezdődött e hátratorolás felülbírálatára s az áldozatául esett verscsoportok figyelmes újraolvasása,⁶⁴ szerencsére a leminősítő szerkesztői művelet eddig sem uralhatta teljesen megítélésüket, hiszen az itteni versek közül néhányat már korábban is remekműként értékelték filológusok és költők egyaránt.⁶⁵ Újabb költői átiratok is jelzik, hogy a vers hatni tudott a későbbi nemzedékekre, például Orbán Ottóra:

⁶¹ BARTA János, *A líra peremén — Arany János apróműfaja* = BARTA 1987, 162.

⁶² Matthew ARNOLD, *The Study of Poetry* = ARNOLD 1972, 171–172.

⁶³ ARANY 1952, 179, 254.

⁶⁴ Vö. SZILÁGYI 2005, 167–179.

⁶⁵ VOINOVICH 1929–1938, III., 341–342; SÍK Sándor, *Emlékezés Arany Jánosra* = SÍK 1969, I., 285; SZILI 1996, 120–140; *A lírai hős leszerel?* Interjú PETRI Györggyel, kérdező: DOMOKOS Mátyás = PETRI 2005, III., 35.

„Életem hatvankettedik évébe / fojt engemet a jó sorsom tévébe, / nem takarít be régi rakott csűrétbe, / vet helyette döggeselelyűk csőrétbe.” (*Magára igazítja Arany János négy sorát*) Mindehhez Arany saját szerény, tétova, bizonytalan minősítő gesztusát is felül kellett bíráltni, ugyanis valószínűleg maga sem volt tudatában verse kivételes értékének. Igaz, öregkorában már a szokásosnál is aggodalmaskodóbban ítélt műveiről, még a *Kapcsos könyvbe* írtakról is, ezt a négyesoroszt és a megelőző néhány év születésnapjait pedig be sem írta oda. Elaggott fülemilének nevezte magát, s újabb próbálkozásait már 1877-ben kisebb igényű ösztönzéssel magyarázta: „arra a gondolatra jöttem, hogy unalmas időm rövidítése, egyszersmind a helyzetemből folyó leverő gondok enyhítése végett ötleteimet jól rosszul versbe foglaljam, s így magamnak egy kis szellemi commotiót szerezzek. [...] közönségre való tekintet nélkül felvettem, sorra megénekeltem beteges élményeim, panaszaim, öregkorom apró emlékezeit [...] Nem bírom többé magamban, ítéletemben [...] meglátom, miképp fogadják”.⁶⁶ Öregkora apró-cseprő élményei mögül azonban egyre közelebb ért hozzá a halál gondja, melyre a kisebb igényűnek hitt írásmódban, de messze annak elképzelt lehetőségén túl válaszolt.

UTÓSZÓ: A HALÁLKÖZELSÉG ÉS ÖNVIGASZTALÁS
KÖLTÉSZETE REVICZKYTÓL PETRIIG

Arany utolsó verse a halálközelség költészeti hagyományához tartozik, melynek alap-témája a közelgő halál megmaradt idő latolgatása, de az ide sorolható költemények beszédhelyzete két eltérő alapváltozatra oszlik. Az egyikben könnyebb elfogadni a halált, mert a termékenység *utáni* véget jelenti, vagyis a termés betakarításaként, akár az élet beteljesüléseként is felfogható, a másikban idő előtti megsemmisüléssel fenyeget, mint például Keats szorongó és szorongató költeményében (*When I have fears that I may cease to be*), amelynek lírai alanyát elfogja a félelem, hogy meghalhat, mielőtt szelleme érett költői termését learatta és könyvek csűrétbe takarította volna. Noha Arany az *Epilógusban* azon sajnálkozik, hogy számos munkája maradt „félbe-szerbe”, s másutt is fáj-lalja, hogy sok mindene töredékben maradt, a *Sejtelem* írásakor már túl vagyunk a *Toldi szerelme* végére írott megkönnyebbülésen: „Csak ez egy munkámmal igazán tartoztam.” Utolsó éveiben főként születésnapja körül foglalkoztatta, hogy mennyi ideje van még hátra, s pár nappal a hatvankettedik után (1879. március 8-án) egy hasonlóan négyes rímű, egyetlen versszakból álló versben már azért latolgatja a nyugodt számbavétel hangján, hogy mennyi van még hátra, mert évei számát már viszonylag soknak érzi. „Ma hatvankét esztendeje annak, / Mikor engem megtettek Johannak, / Esztendeim hát

⁶⁶ Arany János Gyulai Pálhoz, 1977. október 22. = ARANY 1888–1889, II., 449–450.

bővibe’ vannak, / Nem sok időt ígérek magamnak.” (*Évnapra* I.) Hatvanegyedik születésnapján, 1881. március 2-án pedig (bibliai mércével, a 90. zsolttára utalva⁶⁷) már elégnek is gondolja leélt éveit: „Nyolcvan év / Ritka szép; / Hetven év / Jó, ha ép; / Hatvannégy esztendő: / Untig elegendő.” (*Évnapra* II.)⁶⁸ Ezek a születésnapjait versek, amelyek szokásából a *Sejtelem* végül kinő, annak a latolgotó vershelyzetnek hagyományába tartoznak, amelyben alig néhány évvel később, 1889-ben Reviczky Gyula írta meg egyik utolsó,⁶⁹ *Számlálgatom* című versét, csak hogy ez a korai, idő előtti halálveszély költeménye: „Számálgatom, találgom, / Hogy hány hetem vagy hány napom / Van hátra még... / Irgalmas ég, / Esdek, ne légy fukar nagyon. // Oh, hányszor hívtam a halált, / Mihelyt a kedvem búsrá vált. / De most hogy itt / Olálkodik; / Nem érzek mást, mint borzadályt. // Meghaljak?... Óh, ne még; ne még. / Agyam még eszme-tűzben ég. / Forró szívem / Jobban pihen / A napon: óh, a sír setét.”

Az utóbbi iszonyodó sóhaj és tömondat minden középkorissága mellett az újkori magyar költészet számos nevezetes költeményét is felidézheti, melyek nem másnak szóló intelmeként (horatiusi mintára) példálózhatnak a sír tátott szájával, hanem a bennük megszólaló egyén saját halálfélelmére keresik az ellenszert. Mivel Reviczky „borzadályt” érzett a közelében ólálkodó haláltól, a szó visszatekintve felidézheti a szintén fiatalon meghalt Csokonai *Tüdőgyúladásomról* versét, aki elhatalmasodó betegsége szorításában érezte, amint tüdeje ég és tagjai „a’ kriptáknak fagyos szelétől / Borsódnak” (*Tüdőgyúladásomról*), épp amikor legnagyobb alkotói terveihez ért. Ha előre teintünk, Reviczky sóhaja és tömondata ugyanígy felidézheti Babits *Ősz és tavasz között* című versének refrénjét („Óh jaj, meg kell halni, meg kell halni!”), mely szintén a hirtelen testközbe ért halál előtti szorongás költeménye, s bár itt is volna még élni való („Mennyi munka maradt végezetlen! / S a gyönyörök fája megszedetlen...”), több részlet félreérthetetlenül utal a beköszöntött öregségre. (Ugyanígy nem marad visszhangtalan Reviczky másik ekkori, valószínűleg utolsó verse, a *Beteg vagyok...*, amely érzületében közelebb jutott a *Sejtelem* önvigasztalásához: betegágyon fekvő alanya már belenyugodott, hogy bármikor meghalhat, könnyű szívvel tekint a világra, s Istenétől már csak „szép, szelíd” halált kér.) Korai vagy kései életkorban, az évek számlálgatásának motívuma átszövi a 20. század magyar költészetét. Különbségei ellenére már csak ezért sem hiába kapcsolták Radnóti *Huszonkilenc év* című versét („előtted húsz év? / tíz? vagy / semmi sincsen?”) Kosztolányi *Hajnali részegségéhez*⁷⁰ („Ötven, / jaj ötven éve — szívem visszadöbben — / halottjaim is itt-ott, egyre többen — [...] s azt is tudom, hogy el kell mennem innen”), s mindketten írtak más verseket is, melyek egy-egy születésnap figyelmeztetésére vagy anélkül a fogyó idővel próbálnak számot vetni.

⁶⁷ POLLÁK 1904, 181.

⁶⁸ ARANY 1952a, 179.

⁶⁹ Vö. REVICZKY 2007, II., 968–969.

⁷⁰ FERENCZ 2005, 407–409.

Ahogy maga a beszédhelyzet, azaz a halál közelítésének vagy közelségének élménye, a halál okozta veszteség előérzete is ellentétes változatokra oszlik. Aki a *Sejtelem*ben közelgő halálára gondolva leartatásra váró, majd új vetéssel pótolható gabonának látatja magát, e metaforikus azonosítással épp az ellenkezőjét sugallja annak, amit majd Kosztolányi *Halotti beszéde* képvisel, melyben az ember „egyedüli példány”, „nem élt belőle több, és most se él, [...] a nagy időn se lesz hozzá hasonló”; s ugyanígy az ellentétét annak, amit kérdései sorozatával majd Nagy László verse, a *Ki viszi át a Szerelmet* sejtet az egyén után maradó pótolhatatlan hiányról: „Létem ha végleg lemerült / ki imád tücsök-hegedűt? / Lángot ki lehel deres ágra? / Ki feszül föl a szívárványra? [...] S ki viszi át fogában tartva / a Szerelmet a túlsó partra?” Ugyanakkor Kosztolányi verse sem azt sugallja, hogy az ember pótolhatatlanságával kiválik a természetből, hiszen itt „a fán se nő egyforma két levél”; vagyis míg Arany versében az ember (egy-egy szám első személyű énként megszólalva) osztozik a gabonaszemek felcserélhetőségében, Kosztolányiében fordítva: a falevelek osztoznak az ember (egy-egy szám harmadik személyű) egyediségében. Nagy László versében az emberek közt is egyedinek vallott (egy-egy szám első személyű) én számos módon viszonyul érzelmileg a természethez, de lényege szerint nem ellentétes vele és nem hasonlít hozzá, hanem elkülönül tőle, miközben embertársaihoz képest is csak azt tudjuk meg róla, amiben különbözik. A *Sejtelem* önvigasztaló látomásában az ember nem egyedüli példány, a nagy időn már számtalan hozzá hasonló élt s fog születni, akiknek mindegyike, ha rá kerül a sor, átviszi a szerelmet. S mivel itt az összes történet cselekvő alanyaként „a jó Isten” jelzős szerkezet szolgál, (melynek szinte észrevétlen természetességű jelzője szinte ígéretként szavatolja, hogy mindaz, ami történik, nem lehet rossz,) voltaképp az ember itt cserélhető gabonának is mintegy Isten perspektíváját kölcsönözve tekinti magát.

Nem véletlen, hogy az Aranyt „Hunyt mesterünk”-ként tisztelő Babits is az Úr szávaiként fog betoldani a bibliai *Jónás könyvébe* egy hasonló szemléletű tanulságot, előbb az Úr kimondatlan gondolataként: „Van időm, én várhatok. [...] Jónás majd elmegy, de helyette jő más”, majd a békétlen prófétának szóló lecke végső kifejtéseként: „Eljön az ideje még, / születni fognak újabb Ninivék / és jönnek új Jónások, mint e töknek / magvaiból új indák cseperednek”. Tér és idő vonatkozásában egyaránt távlatból láthatunk így, ez a megnyugtatás nézőpontja mintegy *sub specie aeternitatis*, éles ellentétben azzal, amit közelről láthatunk, ha merjük nézni, s nem húzódunk el a látvány elől. Babitsnál találhatunk példát mindkét magatartásra: a *Balázsolás* a maga imaszerű beszédhelyzete oltalmából, de szinte önkínzó részletességgel idézi fel az agónia rettegett részleteit („Segíts, Balázs! / Hisz a te szent gégedet is / kések nyiszálták, mikor a gonosz pogány / kivégzett: tudhatod, mi az! / Te ismered a penge élet, vér izét, / a megfeszített percek, / a szakadt légcső görcseit, a fulladás / csatáját és rémületét”), hogy azután ezzel szemben kiküzdve és ezen túljutva érjen zárósorában a remélt megnyugtatáshoz, miszerint

„nem is / olyan nagy dolog a halál”. Érdekes ellentét, hogy Babits összegyűjtött versei sorában az 1937. augusztus 15-én megjelent *Balázsolás* közvetlenül az 1935. április 14-én megjelent *Ősz és tavasz között* után olvasható, melynek halálfélelemmel viaskodó alanyát minden látvány önkéntelenül a meghalásra és az eltemetett halottra emlékezteti, míg végül egyedül az „asszonyi jóság” borul rá, úgymond „rémült” szemét „csókkal eltakarni”, s ezt követi a *Balázsolás* a halálveszély tudatosan felidézett rémképeivel, melyeket a fohászokodó el nem takart szemmel néz végig. Ennyiben az utóbbi ellentétesen jár el, mint a *Sejtelem*, mely óvatosan, önvigasztaló kímélettel válogatta képeit (ahogy Aranynál a halál felé indulás már *A lejtőn* hasonlatában olyan volt, „mint ki éjjel vízbe gázol, / s minden lépést óva tesz”), s összeválogatott képsora a levágatás után *kezdődött*. Az ellentétesen kezelt (palástolt, illetve megjelenített) testi kín problémáját a *Sejtelem*, illetve a *Balázsolás* más-más módon próbálja összeegyeztetni Isten jóságával: Aranynál „a jó Isten” jelzője hallgatólagosan igéri, hogy a kíméletből elhallgatott mozzanatok sem lehetnek méltánytalanul fájdalmasak, Babitsnál a segítségül kért szent hivatott tanúsítani, hogy nem lesznek aránytalanok: „Te jól tudod, / mennyi kínt bír az ember, mennyit nem sokall / még az Isten jósága sem”.

Befejezésül a 20. század második feléből válasszunk egy olyan költői életművet, Petriét, amely fogékonyan válaszolt Arany ihletésére, sőt leginkább azokhoz a kései Arany-versekhez kötődött, amelyek a *Sejtelem* visszafogott poétikájának jegyében íródtak. Arany halála után egy évszázaddal Petri egy 1978-ban készült, 1982-ben megjelent interjúban jellemzően indokolta, hogy legkedvesebb magyar költőiből mit és miért választott magának ihletforrásul, s köztük miért szerette Arany életművének ezt a látzatra legigénytelenebb részét. „Aranynál tulajdonképpen a kései verseket és leginkább a papírszéletkéket, töredékeket, akadémiai cédulákat, s ezekben megint csak azt, hogyan lehet szegény anyagot végérvényesen poetizálni. Hogy nincs az életben semmi eldobandó, nincsenek jelentéktelen események a művészet számára, a művészetben *minden* számít.”⁷¹ Megkockáztatom, hogy Arany költészetének főként ez a része hatott Petri költői fejlődésének arra a fordulatra, amelyre már első monográfiája rávilágított: az *Örökhétfő* című kötetben a szenvedés és főként a halálfélelem mélyebb megismerésével Petri immár elfogadja s mintegy visszahelyezi jogaiba „a közemberi érzést”.⁷² Részben Arany e verseinek, köztük a *Sejtelem*nek hatásából is magyarázható, hogy Petri e kötetében megjelennek a „végső elfogadás, az igénytelen maradás felejthetetlen gesztusai [...] amelyeket mintegy belülről sugároz át az elgondolhatatlan nemlétezés előérzete; minden elemük profánul materiális, ám a profánul materiális elemek spirituális Egésztt alkotnak.”⁷³ Ezt Petri-monográfiájában éppen Fodor Géza írta, aki nagyon szerette

⁷¹ *A lírai hős leszerel?* Interjú PETRI Györggyel, kérdező: DOMOKOS Máttyás. = PETRI 2005, 35.

⁷² FODOR 1991, 144.

⁷³ *Uo.*, 145.

Arany költészetét, *Hamlet*-fordításáról szép tanulmányt írt, sőt mint hallani, közvetlenül halála előtt is épp egy Arany-tanulmányon, a *Bor vitéz* elemzésén dolgozott; így valószínűleg maga is fölfigyelt arra, hogy Petrinél mindez összefügghetett Arany hatásával, s benne az utolsó versekével.

Mivel Petri istenes verseire csakugyan jellemző, hogy „a bennük szereplő Isten személyes, sőt: mind az istenszerep hagyományos funkcióiban, mind rendhagyó ténykedéseiben túlságosan is, profánul személyes, mindennapi emberként viselkedő Isten”,⁷⁴ eszünkbe juthat, hogy ez részben a *Sejtelem* hagyományát folytatja. (Persze nem mindig hatásként, hanem olykor csak hasonlóságként; amikor például *Teozófia* című versében azt olvassuk, hogy „Isten, ha van: / parasztból lett generális”, akkor ez nemcsak az ezután következő Kutuzov-hasonlat bevezetése lehet, hanem a gondolat rokonságba hozható a *Sejtelem* kéveköto, betakarító és új gabonát vető, azaz hagyományos paraszti munkát végző Istenével.) S ha igaz, hogy a *Valahol megvan* ciklus egyes verseiben „az élet és a halál határmezsgyéjének problematikája” magyarázatszerű marad, nem sűrűsödik „elemzetlenül egyszerű szimbólumokba” vagy „egyetlen szimbolikus történetbe”, hanem csak a magyarázat vált diszkurzív logikaiságból a tényszerű megállapítások nyelvére,⁷⁵ akkor annál feltűnőbb, hogy olyan verset is találhatunk Petri életművében, amely egyetlen metaforaként vetíti előre a végkifejletet bármiféle hozzáadott magyarázat nélkül, mégpedig ugyanúgy négy egyszerű sorban, s ugyanúgy a meghalás riasztó képeinek elhagyásával, ahogy a *Sejtelem*ben láthattuk: „Isten egy szem / Rohadt szólóje, amit / Az öregúr magának tartogat / A zúzmárás kertben.” (*Én*) Költészetében Petri idáig tud elmenni a saját halálát illető érzékenyülésben, nála ez a legáhitatosabb, mondhatni legfenségesebb változat, s a „rohad” jelző még ezt is elválasztja (és megmenti) az önsajnálát nagyzoalási hajlamától, amelynek olykor még jelentős költők sem tudnak ellenállni.

Sokatmondó különbség: Nagy László *Ki viszi át a Szerelmet* című versében a megszólaló komoly, megrendült és heroikusan nagyívű képekkel érzékelteti, hogy az ő halálával mi mindent veszít el majd a világ, amit más nem tud pótolni; Petri *Amíg lehet* kötetének *Nélkül* című versében arra a kérdésre, milyen lenne a világ nélküle, kedvesen humoros, meghittent hétköznapias, érzéken önironikus életképpel válaszol: „egy tányér tejszín / macska nélkül”. Petrinél a halál magasztos értelmezését mindig némi szabadkozás kíséri, mely elejét veszi a pátosznak vagy valamennyit rögtön visszavesz belőle; példa erre a *Valahol megvan* (1986 és 1989 közti) verseiből a *Macabrette*, a rilkei saját halál kicsit önironikus, de erős áhításával és kétkedő reményével, mely az életben maradás egyik indoka: „Mentegetődzik: nem akart ő / ittmaradni. / De [...] hát a beteges kíváncsiság, / megkeresni a saját halálát. / Ha van ilyen. / S nemcsak áltatta magát Rainer mester.” Hasonlóan a saját halál itteni kereséséhez, valamint a *Sejtelem* „cserébe” sza-

⁷⁴ Uo., 156–157.

⁷⁵ Uo., 179–180.

vához, s az egyéni élet összetéveszhetőségének már a *Honnan és hová?* képvilágában feltűnő motívumához, Petri költészetét erősen foglalkoztatja, hogy a halál (és előtte az élet) felcserélhető-e másokéval. Ilyenkor minden ironikus, tréfás vagy akár elbogatellizáló hangvételel át érezhetjük, hogy a kérdésnek számára húsavagó tétje van, s egy-egy könnyed, például ruhatári hasonlat ezt hivatott ellensúlyozni. „Jaj, ne haragudjék, / borzasztóan röstellem, / ez az ön halála, / valahogy öszecseréltem, / az enyém is olyan szürke, / a hátrészen kissé svájfolt, / de baloldalt van egy rejtett zseb.” ([*Jaj, ne haragudjék!*]) Petrinél nem az öregség, hanem a diagnosztizált rák szűkíti a perspektívát, de a biztos halál tudatában és közvetlen közelében írott utolsó versein fölfedezhető a kései Arany-versek és töredékek hatása.

Nemegyszer sajátos, olykor ellentétező átiratban jelentkezik persze, hiszen ami például a *Sejtelem*ben a végső hatalom létének és jóságának megkérdőjelezhetetlen evidenciája („a jó Isten”), azt Petri egyik-másik halálközeli verse kétségbe vonja. „Most, hogy az orvosok túlélés-mortalitás / esélyeket latolnak (hál’Istennek [?]). / A kérdőjel vonatkozhat Istenre: amennyiben van, / van-e köze ehhez a, minek nevezzem, calamitáshoz, / de vonatkozhat éppígy a halálra is: / mert mi ez az onkológiai piszkoskodás. [...] Ezt miért csinálta velem. [...] »Végtelenül jó...« sat., sat. Menjen a kurva anyjába!” Itt már elhagytuk Arany költészetének hangvételi és érzelmi regisztereit, de a kétségbeesett istenkáromláshoz ezután maga a vers kínál olyan értelmezést, mely (ha ironikusan is) az Istenhez fűződő kötelék lerázhatatlanságára utal. „Mi etetjük / Őt imával, fohással, káromkodással. / Ez utóbbi számára az igazi csemege / és tartalmas táplálék, / ebből érzi, hogy komolyan vesszük Őt, / hisz Őt okoljuk [...]” E kései Petri-versek persze számígtatják, hogy mennyi van hátra: „véghónapjaimba mindent belezsúfolok, amit bírok. / Vagy végéimbe? Senki se tudja. A játszma nyitott”). ([*Minden fontos lesz!*]) Egyik hátrahagyott verse a *Sejtelem*hez hasonló megbékéléssel gondol arra, hogy az egyén halála után az élet megy tovább, s még egy-két 19. századi szóalakkal is adózik költő elődeinek. „Ahogy halálood egyre közelebb, / megállva, elmélázva közeleg, / [...] nem nyomasztó az, hogy a világ / majd nélküled folytatódik tovább, / épp az ellenkezője lenne az, / halálom egyfajta ritka vigasz: / csak annak juthat osztályrészeül, ki elvan vigasz, nyugtatás nekül.” ([*Ahogy halálood egyre közelebb!*]) Az a bátor nyugalom, amellyel az *Örökhétfő* (önmagát vallásilag „amuzikálisnak” gondoló) szerzője végül szembenézett saját halálával, nyilván nem független attól, amit a *Sejtelem*től kapott, s kaphatunk mindannyian.

„Egy szép leánya, több se volt”

Ballada Jeftha áldozatáról
Arany *Hamlet*-fordításában

Szokása szerint Hamlet a 2. felvonás vége felé is egy óvatlan pillanatban támad Poloniusra. „O Jephthah, Judge of Israel,« what a treasure hadst thou!”¹ Aranyánál: „»Oh Jefthe, Izraël birája« – minő kincséd vala neked!”² Nicolaus Delius 1854-ben megjelent kiadása, amelyet Arany a fordításához használt, a királyfi itteni mondatának első felét idézőjelbe teszi, de a meglepett Polonius, az egészet csak hallván, azt sem tudhatja, meddig idézet, mettől hozzátoldás. Akár felkiáltásként értelmezzük a mondatot, mint az első kvartó kiadás (Q1,1603) felkiáltójelét követő Delius nyomán Arany szövege teszi, akár esetleg kérdésként, amire a második kvartó (Q2, 1604–1605) és az első fólió (F, 1623) kérdőjele bátorítana, Poloniust a hirtelen megszólíttatás mindenképp zavarba ejtheti, hiszen az közvetlenül nem is őt szólítja meg, hanem valakit, akiről addig nem esett szó köztük. Igaz, a név akár már önmagában felidézheti bibliai történetét, de egyelőre akkor sem tudni, hogy neki és egykori kincsének miféle jelentősége lehet a jelen helyzetben. Poloniust ráadásul Hamlet váratlanul tegező kitörésének kétértelmű igehasználata is megborzosgathatja: a „hadst thou” („vala neked”) nyomatékos múlt ideje mintha máris egy tragikus esemény bekövetkeztére célozna, baljóslatúan előre vetítve, hogy a hajdani Jeftha³ végül *nem* tudta megtartani egyszer volt kincsét. De bármennyire ezt sugallhatta a Shakespeare-korabeli nézőknek vagy olvasóknak, a darab fiktív világán belül kérdéses marad, hogy Jeftha nevének és hivatalának említése elég volt-e már ahhoz, hogy magát Poloniust emlékeztesse a bibliai történetre. Holott ezen itt sok múlik, mert a felidézendő elbeszélésnek (Bír 11,29–40) különösen nagy a tétje. Eszerint ugyanis Jeftha megfogadta az Úrnak, hogy ha a csatában legyőzheti az ammonitákat, hazatérve feláldozza neki égő áldozatul az első lényt, amely (vagy *aki*) kijön házából; győz, megjön, s egyetlen gyermeke, a lánya siet üdvözlésére, akit végül csakugyan feláldoz. Márpedig Poloniusnak is van egy lánya.

Visszakérdezéséből azt hihetnénk, egyelőre nem tudja, miről van szó. „What a treasure had he, my lord?” „Miféle kincse volt, fenséges úr?” Ámde ahogy később a felhő-párbeszédüknel is megfoghatatlan, hogy egyetértő válaszokat adva Polonius mit

gondol valójában,⁴ most sem tudhatjuk, hogy tényleg nem emlékszik, vagy csak úgy tesz, mintha nem emlékeznék. Akárhogy is, Hamlet épp ilyen kérdésre várt, hogy a következő célzása riasztóan közelebb férközzön Polonius féltve őrzött saját kincséhez. „Why – / »One fair daughter and no more, / The which he loved passing well.«” „Hát – / »Egy szép leánya, több se volt / És azt szerette rendkívül.«” Az utóbbi két sor a lányát feláldozó Jeftha bibliai történetének (Bír 11,29–40) egy balladai átköltéséből idéz, de ismét nem derül ki, hallotta-e ezt Polonius valaha. Mindenesetre válasza, bár „Aside”, azaz félre (ezt a színpadi utasítást Arany nem veszi át a Delius-kiadásból), annyit mindenképp jelez, hogy a célzásnak legalább is az irányát biztosan megértette. „Still on my daughter.” „Mindig a leányomra!” Csakhogy Hamlet, ha már benne van a kötekedésben, nem éri be ennyivel; meg akar bizonyosodni arról, hogy Polonius felfogta az analógiában rejlő fenyegetést. „Am I not i’ the right, old Jephthah?” „Igaz-e, vén Jeftha?” Ekkor már Polonius észreveszi, vagy úgy tesz, mintha csak most venné észre az elszórt jelzésekből összeálló képet. „If you call me Jephthah, my lord, I have a daughter that I love passing well.” „Ha engem nevez Jefthának fenséged, nekem van egy leányom, igaz, szeretem is rendkívül.” Igazán megadó válasz, Hamlet azonban ebbe is beleköt, mert számára már Jeftha lányának és Polonius Opheliájának kifejtett analógiája sem elég a rettenetes végkifejlet tudatosítása nélkül. „Nay, that follows not.” „No nem a következők.” Polonius itt még aligha észlelheti az ige többértelműségét, de mint várható volt, most is készségesen visszakérdez. „What follows, then, my lord?” „Mi következik hát, uram?” Hamlet idézhetné a történet végét a ballada utolsó versszakából, de Shakespeare mást választ: azt idézi tovább, ami a versben következik, vagyis az első versszak baljóslatúan enigmatikus néhány sorát, bár ezek csak homályosan mutatnak a jövőbe, egyúttal azonban felvillantanak valamit a ballada rejtett történetfilozófiájából. „Why, / »As by lot, God wot,« / And then, you know, / »It came to pass, as most like it was,« – / The first row of the pious chanson will show you more, [...]”⁵ „Nos – / »Isten a mint, sors szerint –« / aztán, tudja: / »És úgy leve, mint eleve« – / a kegyes ének első szakasza megmondja a többit [...]”⁶ Ekkor toppannak be a színészek, ezért itt a párbeszéd félbeszakad, de inkább végéhez ér, hiszen Hamlet már elmondta, amit akart, vagyis az analógiába burkoltan figyelmeztette Poloniust, hogy ha nem vigyáz, az ő Opheliája is könnyen a bibliai Jeftha lányának sorsára juthat. De a példalőzésban ennél többről van szó: az analógia tematizálása s a balladai és közvetve bibliai szöveg(ek) felidézése által a darab bontakozó drámai cselekménye új megvilágításba kerül.

¹ SHAKESPEARE 1854, 1, 64–65.

² William SHAKSPERE, *Hamlet, dán királyfi*, ford. ARANY János = SHAKESPEARE 1867, 59. (Az idézetek a későbbiekben ebből a kiadásból származnak.)

³ Mivel Arany az első tévesztés után kétszer is Jefthának írja, s dolgozatom az ő fordításáról szól, ehhez a névvaltozathoz igazodom.

⁴ DÁVIDHÁZI Péter, *Teve, menyét, cethal: Ellenállásunk (felhő)próba Shakespeare-től Aranyig* = DÁVIDHÁZI 1998a, 65–81; bővítve: DÁVIDHÁZI 2004, 95–110.

⁵ SHAKESPEARE 1854, 65.

⁶ SHAKESPEARE 1854, 59.

„OH JEFTHA, IZRAËL BIRÁJA”: BIBLIAI UTALÁS BALLADAI HOMÁLYBAN,
SHAKESPEARE-TŐL ARANYIG

Hamlet több sornyt idéz egy szövegből, de látszólag egyszerű művelete valójában utalások láncolata, mely számos további szöveget megmozgat, s felismerése a mindenkori befogadók ismeretein, emlékezésén és asszociációs készségén múlik. Miközben ugyanis Hamlet több sornyt szó szerint átvész egy felismerhetően bibliai tárgyú balladából, ezáltal közvetve utal a téma bibliai eredetére (Bír 11,29–40) s a vonatkozó bibliai szöveg megértéséhez szükséges további bibliai szöveghelyekre. E bibliai utalások azonban így, a szövegüket közvetlenül meghatározó idézet híján, maguk is különböző nyelvű és fordítású változatokra bomlanak, lehetővé téve, hogy minden néző vagy olvasó a maga bibliai kultúrája szerint, akár öntudatlan döntéssel válasszon belőlük. Minden jel arra mutat, hogy Shakespeare korában e balladai szöveg és legfőbb bibliai előzményei még egyaránt éltek a köztudatban. Hiszen egyrészt a magabiztos „And then, you know” („aztán, tudja”), amivel Hamlet bevezeti az idézet utolsó sorait, azt sugallja, hogy a ballada közismertnek számított, mégpedig nem csak a darab költött világában, hanem az egykorú nézők körében is, másrészt a korabeli Angliára jellemző széleskörű bibliaismeret⁷ jóvoltából a Jefthához hasonló emblemikus alakok nevének említése szinte már önmagában elég lehetett sorsuk és elvárt minősítésük felidézéséhez. A *Geneva Bible* olvasóit széljegyzetek figyelmeztették Jeftha *elhamarkodott* fogadalmára („rash vow”) és vakbuzgóságára („blinde zeale”),⁸ egy ősrégi értelmezési hagyományt folytatva;⁹ emellett a korabeli angolok, köztük Shakespeare,¹⁰ homiletikai tanulásként a templomban is hallhattak Jeftha fogadalmáról. A korabeli *Book of Homilies* (Szentbeszédék könyve) egyik darabjaként az „Against Swearing and Perjury” (A fogadkozás és hamis eskü ellen) elmarasztalta Jeftha túlbuzgó és dőre („fond and vnaduised”) esküjét, úgy ítélve meg, hogy kimondani botorság volt, végrehajtani kegyetlenség, így az apa kétszeresen vétett Isten ellen.¹¹ E nézet elterjedtségét jelzi, hogy maga Shakespeare is visszhangozta Jeftha vétségének hagyományos kettéosztását a *VI. Henrik* harmadik részében, ahol Clarence hercege egyet emel ki közülük, az eskü megtartását. „Perhaps thou wilt object my holy oath. / To keep that oath were more impiety / Than Jephthah when he sacrific'd his daughter.” (5. 1. 92–94.)¹² „Lehet, szent eskümet veted szememre: / Megtartani nagyobb istentelenség, / Mint Jephtháét, a lánya-áldozót.”¹³ Miközben

⁷ HAMLIN 2013, 2, 9–41.

⁸ BERRY 2007, 114v.

⁹ CARTLEDGE 1992, 175–185; THOMPSON 2001, 100–178; VALLER 1999, 48–66.

¹⁰ Vö. HAMLIN 2013, 36.

¹¹ CERTAYNE SERMONS 1547, s. p.

¹² WILLIAM SHAKESPEARE, *The True Tragedy of Richard Duke of York and the Good King Henry the Sixth* = SHAKESPEARE 1998, 119.

¹³ WILLIAM SHAKESPEARE, *VI. Henrik: III. rész*, ford. NÉMETH László = SHAKESPEARE 1961, II., 333.

itt az összehasonlítás szinte az istentelenség mértékévé teszi Jephtha esküjét, jellemző a korabeli Angliára, hogy e futó utalásnak nem kellett az eset részleteibe bocsátkoznia: nyilván feltételezhető közismertségét.

Annál is inkább megtehetette, mert Jephtha és lánya történetével a korabeli nézők számos hasonló szemléletű irodalmi feldolgozásban találkozhattak. Anthony Munday költeménye, *The Complaint of Jephthah* (Jephtha panasza) és *Rashness* (Elhamarkodottság) című akrosztichonos tanverse 1579-ben egymás mellett jelent meg *The Mirror of Mutabilitie* (Változékonyság tükre) című kötetében, a felelőtlen hebehurgyaságot az emberi gyarlóságok példaként szemléltetve, mely nem kevésbé veszélyes, mint a hét főbűn. Nyilván hasonló megvilágításba állította a történetet Munday és Dekker *Jeffa* vagy *Jepha Judg of Israel* című darabja, melynek próbáiról többször olvashatunk Philip Henslowe színházi vállalkozó napi feljegyzéseiben, s 1602-ben valószínűleg be is mutatták.¹⁴ Philip Stubbes *The Anatomie of Abuses* (A visszaélések természetrajza) című társadalombíráló műve, mely 1583-tól a század végéig háromszor is megjelent, feddő tanulságokat vont le a történetből: Jephtha lányával azt példázta, hogy az erkölcsileg kétes vagy kártékony társadalmi szokások sorában külön fejezetet érdemel a tánc dögletes bűne („the horrible Vice of pestiferous Dauncing”), de zárójelben a zenével-táncsal fogadott apát is elítélte elsietett fogadalmáért („making a rashe vow”).¹⁵ Hasonló üzenetet sugallt George Buchanan latin darabja, mely *Jephthes sive Votum* (Jephtha, avagy a fogadalom) címmel először 1554 jelent meg Párizsban; bár ezt a *Hamlet* nézői közül vajmi kevesen olvashatták, benne a pap arra inti az apát, hogy ne tulajdonítsa saját kegyetlen tettetét Istennek, aki nem követelte és nem hagyta jóvá a fogadalmat, ezt az esztelen, önkényes, merőben emberi tettet, s még kevésbé szentesítené végrehajtását.¹⁶ Kivételnek számított, hogy egy költői feldolgozás, 1605-ben Samuel Rowlands-tól *The Virgine-sacrifice of Duke Jephthahs daughter* (Jephtha herceg lányának szűzkénti feláldoztatása), egyformán részvétet tanúsított apa és leánya iránt, nem ostromozta az apát fogadalmának sem kimondása, sem teljesítése miatt, noha megjegyezte, hogy az ammoniták fölötti győzelme vezetett lánya tragédiájához („the end of Amons slaughter / begins the tragedie of his owne daughter”).¹⁷ Mindent összevéve Hamlet utalása a Shakespeare-korabeli Angliában mindkét (balladai és bibliai) szöveghagyományt mozgósíthatta, s elég biztosra vehető, hogy legalább a változatok közös cselekményvázára hatékonyan emlékeztetett.

Arany János fordításával azonban e befogadói feltételek egycsapásra megváltoztak. A magyar közönségnél egyáltalán nem lehetett számítani az angol ballada ismeretére, így az utalás felismerése s a baljóslatú célzás megértése csakis attól függött, elég jól

¹⁴ Vö. SYPHERD 1948, 144–145.

¹⁵ STUBBES 1584, 102v.

¹⁶ BUCHANAN 1983, 50–51.

¹⁷ ROWLANDS 1605, 30–31. Köszönöm Bernard Sharratt-nek, hogy e szövegre fölhívta a figyelmemet.

ismerik-e a bibliai történetet ahhoz, hogy eszükbe jusson már Hamlet első mondatáról, melyben Jeftha neve és legfőbb azonosító jegye elhangzott; enélkül ugyanis a balladából idézett további sorok rejtelmessége már semmilyen konkrét eseményt nem tudott volna felidézni. Ezért nagyobb jelentőséget kapott, hogy e minimális emlékeztető melyik bibliafordítás szövegére támaszkodhatott. A korabeli magyar nézők vagy olvasók a Geneva Bible helyett, amelyet Shakespeare olvasott, vagy a Bishops' Bible helyett, amelyet templomi istentiszteleteken hallhatott, vagy Károli, vagy (elvileg) Káldi fordítását ismerhették. Aranyt protestánsként gyerekkora óta a Károli-fordítás szövegéhez fűzték bensőséges tudatformáló élményei. Önéletrajzi levelének hivatkozásai mind erre utalnak, akkor is, amikor még csak hallhatta a szöveget („az ének és a szentírás vonzóbb helyei lettek első tájja gyöngye lelkemnek [...] A zsoltárokat, a biblia vonzóbb történeteit – emlékezetemet meghaladó idő előtt, hallásból már elsajátítottam”), azután is, hogy apja hamuba rajzolt betűkön megtanította olvasni („mire iskolába adtak [...] már némi olvasottsággal is bírtam, természetesen olly könyvekben, mellyek kezem ügyébe kerültek s mellyekhez inkább vonzódtam, mint bibliai történetek, énekek [...] A bibliának nem maradt része olvasatlan, kétszer, háromszor is”).¹⁸ Mivel apjával kezdett olvasni, emlékei föltehetőleg az apa családi bibliájához kötődnek, amely a Károli-fordítás egy valószínűleg 18. századi vagy legkésőbb 19. század eleji kiadása lehetett. Talán ennek pillanatnyi emlékére vall az is, hogy Hamlet első idevágó sorát fordítva („Oh Jefthe, Izraël birája!”) egyetlen betűnyi, de árulkodó tollhibát vét, azaz hogy itt még Jefthe-ként írja, holott pár sorral később már az angol szöveg magánhangzóit követve Jeftha-ként, s végül Polonius válaszában ugyanígy. A Károli-fordításon nevelkedett fordítónak ez a családi bibliájukban megszokott „Jefte” alakról juthatott eszébe (Károlinál a vizsolyi kiadásban „Ieptheth” állt, de az Aranyék családi bibliájával feltelezhetően kb. egykorú 1770-es kiadásban¹⁹ már „Jefte”), hisz egyébként e magánhangzó ugyanúgy eltért a fordítandó Delius-kiadás Jephthah-jától vagy a kéznél levő Schlegel-fordítás „Jephtha”-jától, ahogy eltér Shakespeare eredeti változataitól (Q1: Iepha; Q2: Ieptha; F: Iephta), az általa forgatott Geneva Bible Iphtáh-jától, vagy akár a héber יפתח azaz Jiftáh alaktól.

Hamlet utalásának nézői vagy olvasói felismerése azért is múltott főként a magyar közönség bibliaismeretén, mert Magyarországon a 19. század közepén alig volt nyoma a bibliai szövegtől ihletett irodalmi feldolgozásoknak, melyek közé Shakespeare Angliájában a Hamlet idézte ballada mellett még sok más mű tartozott. Jeftha és lánya történetének hatalmas világirodalmi utóéletéből korábban annyi bizonyosan elért ide, hogy Buchanan latin drámáját Illyefalvi István lefordította és 1597-ben Kolozsváron kiadta, de a skót szerzőnek Arany már csak bizonyos latin verseit (alighanem zsoltárparafrá-

¹⁸ Arany János Gyulai Pálhoz, 1855. június 7. = ARANY 1982, 555–556.

¹⁹ KÁROLI 1770.

zisait) olvasta iskoláskorában.²⁰ Egy Balassi verseinek másolatán 1589-ből fennmaradt híradás szerint maga Balassi is tervezett, s föltehetőleg el is kezdett egy művet „Jephtes históriájá”-ról, szöveg azonban nem maradt belőle.²¹ A téma gyakran felbukkant a 17–18. század magyarországi jezsuita és piarista színjátékaiban, 1630 és 1771 közt tizenkét előadása adatolható, közülük csak Bartakovics József *Jephte* című, 1750-ben Gyulaférváron előadott latin drámájának szövegét ismerjük.²² Szórványos irodalmi nyomok a 19. század elején is felbukkanhatnak, de bizvást állítható, hogy Arany *Hamlet*-fordítása korában a magyar nézőknek vagy olvasóknak Jeftha története aligha lehetett irodalmi művek alapján is olyan sokatmondó, mint a Shakespeare-korabeli angolnak. Mindazonáltal Jeftha neve, bár nem tartozott a legismertebb bibliai nevek közé, még mindig eléggé ismerősen csengett, felidézve végzetes fogadalmát s a lánya halálát, ha nem is olyan sokféle forrásból származó képzettársításokkal, s már valószínűleg több emlékeztető segédletre szorulva. Aranyt költőként és fordítóként egyaránt foglalkoztatta, hogy a bibliai utalások megértő fülekre találjanak-e, s ehhez mennyi magyarázatra szorulnak. Később (1880-ban) például attól tartott, hogy a Gönczy Pál leánya sírkövére írt versében („El nem aludt lámpám; csak, mint nem-földi menyasszony / Hoztam el: éjjélkor várni az égi Jegyest”) az olvasók számára már nem lesz világos, miről van szó: „csak az a baj, hogy egy kissé bibliás, a mai kor nehezen érti meg”.²³ Hasonló problémával a *Hamlet* bibliai utalásainak fordításakor is számolnia kellett.

Nem tudni pontosan, a Károli-fordításnak melyik kiadását olvasta, de annak szövegében Jeftha és lánya történetének elbeszélése mindenképp különbözött a Hamlet idézte balladától és a mögötte álló angol bibliafordításokétól, s a különbségek hozzájárultak a magyarul megszólaló Hamlet utalásának jelentéséhez. Habár Shakespeare korában e ballada címe (*Jepha Judge of Israel*) és első sorának nyitóformulája („I have read that”) a Bibliára utalt, a ballada nyelvi megformáltsága és történet szemlélete eltért attól. Maga a kulcsfontosságú apai fogadalom a balladában nem egyenes beszédként, azaz nem Jeftha saját szavaival jelenik meg, mint a Bibliában (Bír 11,30–31), hanem függő beszédben összefoglalva. „To God the Lord he made a vow, / If he might have a victory, / At his return to burn / For his offering the first quick thing, / Should meet with him then, / From his house when he came agen, agen.” (Nyers prózafordításban: „Istennek, az Úrnak tett fogadalmat, / hogy ha győzhetne, / visszatérve elégeti / áldozatul az első élő lényt, / aki találkozik vele / a házából, mikor visszatér, visszatér.”) Fontos különbség, hogy a bibliamagyarázók örök kérdését, miszerint Jeftha vajon állatra, személyre, vagy bármelyikre (tehát elvileg mindkettőre) gondolt-e, amit a kimódoltan

²⁰ Arany János Gyulai Pálhoz, 1855. június 7. = ARANY 1982, 556.

²¹ HELTAI J. 1997, 541–549.

²² TÜSKÉS–KNAPP 2004, 576–577; BARTAKOVICS József, *Opera poetica*, I., OSZK Kézirattár, Quart. Lat. 693, I., 55r–65v.

²³ Arany János Gönczy Pálhoz, [1880. január vége] = ARANY 2015, 449.

többértelmű héber $\text{הַיּוֹצֵא אֶסֶר יָצָא}$ [*ha-jocé aser jécé*] (a kijövő, aki kijön) szerkezet általánossága és benne az אֶסֶר [*aser*] (‘ami’ vagy ‘aki’) vonatkozó névmás többértelműsége eldöntetlenül hagyott, a ballada világosan eldönti, hiszen a „the first quick thing” formula elég átfogó ahhoz, hogy bármilyen élő teremtményre vonatkozhatson. Egyébként a bibliai szöveg narrátorához hasonlóan a balladé is tartózkodik attól, hogy kifejezetten elmarasztalja az apa fogadalmát, s ő sem kérdőjelezi meg, hogy a lány helyesen foglalt állást, amikor egyetértett apjával az Istennek tett ígéret megtartási köteletségében.

Igaz, a bibliai szöveg képvilága határozottan, ha nem is elmarasztalóan utal az apa felelősségére: apa és leány párbeszédében mindkétszer közlelő látatja a fogadalmat tevő száj megnyílását mint a végzetes beszédaktus eredetét, rögtön hozzátéve, hogy az elhangzott fogadalom visszafordíthatatlan. A Shakespeare által forgatott Geneva Bible szerint az apa így magyarázza a fő bajt: „for I haue opened my mouthe vnto the Lord, and can not go backe”, majd a leány így erősíti meg a helyzet értelmezését: „My father, if thou haste opened thy mouthe vnto the Lord, do with me as thou hast promised”. Károlinál az apa beszámolójából sajnos eltűnik a kinyíló száj képe, s így szemléltető erőben sokat veszít a visszavonhatatlan kimondásra figyelmeztető hozzátétel: „Mert én fogadást tettem az URnak, és nem von-hatom hátra”, de a leány válaszában megőrződik a kép: „Edes atyám, ha fogadást tettél az URnak: úgy tselekedjél én velem, a’ mint kiment a’ te szádból”. (11,35–36) Mivel a megnyílt száját elhagyó szavak sérthetlensége a fogadalmi beszédaktus részeként s éppen a megtartás kötelezettségének okaként fontos törvényi előírásra utal vissza („A’ férjfiú mikor fogadást fogadánd az URnak, avagy esküvéssel kötelezi ömagát, meg ne szegje az ő beszédét; hanem mind a’ szerint tselekedjen, a’ mint az ő szájából kimenénd” 4Móz 30,2, vö. 5Móz 23,22–23), s ez ugyanilyen szigorú normaként vonatkozott a bajban fogadalommal megígért égő-áldozatok teljesítésére („El-mégyek azért a’ te Házadba áldozatokkal, meg-adom tenéked az én fogadásimat, A’ mellyeket az én ajakaim ígértek, és mellyről szólt az én szám az én nyomorúságomban” Zsolt 66,13–14), a Hamlet felidézte történetben nagy jelentősége van Jeftha nevének. Ugyanis ennek héber eredetije, a יַפְתָּח [*Jiftah*], éppen a פָּתַח [*PTH*] (‘kinyit’) ige ragozott alakja, de itteni jelentésével közel áll annak baljóslatúbb szinonimájához, a פָּצָח (*paca*, ‘megnyit’) igéhez is, mely Bírák 11,35–36-ban ismételt szerepel; olyan „imperpektumnév”,²⁴ melynek értelme a jövőre utal: ‘ki fogja nyitni’, s ezáltal logikailag az egész történetben döntő fontosságúnak sejtetett ‘kijön–visszatér/visszahoz’ ellentéppárhoz²⁵ is szorosán kapcsolódik. Jeftha, akit féltestvérei hajdan kiűztek otthonukból, majd a közösség elöljárói visszahívtak, hogy védje meg őket az ammoniták ellen, most (neve jóslatát beteljesítve) kinyitotta száját, hogy győzelme ér-

²⁴ KOMORÓCZY 2013a, 578.

²⁵ ALTER 1992, 59, 61.; GOLDZIER Ignác, *A mítosztudomány jelen állásáról és új problémáiról* = GOLDZIER 2000, 405–406.

dekében fogadalmat tegyen az URnak, s onnan kijött szavait nem vonhatja vissza többé. Később bármennyi kifinomult (zsidó, majd keresztény) érv szólott amellett, hogy fogadalmat nem kellett volna megtartania, a bibliai elbeszélés saját képi és szöveges utalásrendje végig az ellenkezőjéről tanúskodik.

Ha nem is ilyen sokszínűen részletező indoklással, de a ballada sem hagy kibúvót az elhangzott fogadalom teljesítésének kényszere alól: „Keep promise with God on high”. Ugyanígy nem sejtet rosszallást a balladai elbeszélő, amikor végül a fogadalom teljesítéséről kell tudósítania, sőt hangja még az eset nyomán szokássá vált emlékező gyászrituálé leírásakor is túl tárgyyszerű ahhoz, hogy valamiféle ítélkező tanulság kicsendülhessen belőle. „This virgin sacrificed was, / For to fulfill all promises; / As some say for aye: / The virgins there three times a year, / Like sorrow fulfill, / For the daughter of Jepha still, still, still.”²⁶ (Ismét csak prózában: „Ez a szűz feláldoztatott, / hogy minden ígéret beváltassék / mint mondják, azóta is: / a szűzeket ott évente háromszor / hasonló szomorúság tölti el / Jepha lányáért máig, máig, máig.”) Mindazonáltal Shakespeare korának erős bibliai kultúrájában ez a Hamlet utalásával felidézett ballada még könnyen emlékeztethette a darab nézőit (vagy az első nyomtatott változatok olvasóit) a bibliai történetet kísérő értelmezési hagyományra, mely élesen elítélte Jeftha fogadalmát. Mert bár a Geneva Bible szövege nem hibáztathatta fogadalmáért Jephtát, széljegyzetei annál helytelenítőbb kommentárt fűztek hozzá, s ugyanez a kárhóztató állásfoglalás uralkodott a korabeli homiletika gyakorlatában. Ezzel szemben Arany feltehetőleg már gyerekkora otthoni Károli-Bibliájában sem találkozhatott ilyen széljegyzettel. Bár a családi bibliák öröklődni szoktak, ekkor már nyilván vajmi kevesen birtokolták a Károli fordítás 1590-ben megjelent kiadását, ezt a fólió-méretű, a maga korában is drága, szegényebb családok számára megfizethetetlen könyvet, s bár az eredetileg mintegy 7-800 példányából ekkor még nyilván több létezett, mint az 1981-re megmaradt 51 példány,²⁷ már így is csak viszonylag kevesen olvashatták a Jefthát megrovó széljegyzeteket, amelyek ebben még figyelmeztettek a fogadalom átgondolatlanságára (11,31-nél: „Iephtehnecc hirtelenséggel és vac merőképpen való fogadása”), majd végrehajtásának szükségtelenségére (11,39-nél: „mellyet az Iephthe tudatlanságból miuelt”). Míg a Geneva Bible hagyományos elítélő álláspontja ellentétbe került azzal, hogy Pál apostol a hit dícsérendő hősei sorában említi Jefhtát (Zsid 11,32), s a kétféle ítélet összegyeztetését egy további széljegyzetnek kellett elvégeznie (11,30-nál: „As the Apostle commēdeth Iphthah for his worthy entreprise in deliuering the people, Ebr. 11,32: so by his rashe vowe & wicked performance of the same, his victorie was defaced: and here we se [!] that the sinnes of the godly do not vtterly extinguish their faith”), a Károli-Biblia 18–19. századi kiadásai ilyen széljegyzetek híján az olvasói állásfoglalást kevésbé irányították,

²⁶ EVANS 1810.

²⁷ SZABÓ A. 1981, 9.

így 1867-ben, Arany *Hamlet*-fordításának megjelenése idején, vagy színházi bemutatójakor, 1868. március 6-án az apa fogadalmának s a történet egészének megítélése talányosabb lehetett.

Növeli a hamleti utalás balladai homályát, hogy az idézett sorok a „pious chanson” (Aranynál: „kegyes ének”) első, legtitokzatosabb versszakából vétettek. Nem fejtik ki, hogy *mi* volt az, ami „sors szerint” történt és „úgy leve, mint eleve”, s legföljebb csak az utalásra bízva sejtetik, ami Jeftha és lánya történetében majd bekövetkezik. Ugyanígy az általuk utalt balladai és bibliai szöveg (Bír 11,29–40.) is tartózkodik annak részletezésétől, hogy végül pontosan mi történt Jeftha lányával, noha az apa fogadalmából mindkét szövegben kivillan az égőáldozat vészjósló szava. Miután a balladában az apa megfogadta, hogy hazatértekor az elé jövő első élőlényt áldozatul elégeti („to burn / For his offering”), itt a ballada végén nyilván ennek végrehajtására utal, hogy a lány csakugyan feláldoztatott („This virgin sacrificed was”), de ennek műveletét nem kell látunk, s részletei az iszonyat homályába vésznek. A bibliai narrátor a beszédaktus megnevezése után („And Iphtáh vowed a vowe vnto the Lord, and said”) egyenes beszédben idézi az apa fogadalmát: „If thou shalt deliuer the children of Ammón in to mine hands, Thē that thing that commeth out of the dores of mine house to mete me, when I come home in peace from the children of Ammón, shal be the Lords, and I wil offer it for a burnt offring.” (Iudges 11,30–31), Károlinál: „Es fogadást tön Jefte az URnak, és monda: Ha mindenestől kezembe adod az Ammon’ fiait: Valami ki jövendő az én házamnak ajtaján énnékem előmbé, mikor haza téréndek békével, az URé léssen, és meg-áldozom azt égő áldozatul.” (Bír 11,30–31) Itt később (11,39) a megvalósításról tudósító vissza-utalás még kevésbé részletezi az apa tettét (Geneva Bible: „who did with her according to his vowe which he had vowed”; Károl: „és meg-telleyesíté az ő felöle való fogadást, melyet fogadott vala”). Igaz, Károl fordításának vizsolyi kiadása még széljegyzeteket fűzött a lány sorsához, amelyek kétféle értelmezést kínáltak, s mivel ezek egyike a fogadalom szövegében (hallgatolagosan, egy középkori értelmezés nyomán) a héber mondat kötőszavának szétválasztó vagylagosságot tulajdonított, ezáltal a fogadalom végrehajtását nem tartotta okvetlenül halálos kimenetelűnek. (A Bír 11,31-hez fűzött jegyzet pártatlanul világította meg a kétféle jelentést: „Ertelme pedig ez az ő fogadásánac. Valami előmbé iö házámból, azt az Istennec szentelem, hogy légyen az mint egy égő áldozat. Vagy ez. Valami előmbé iö vagy Istennec szentelem, vagy ha alkalmas léssen áldozatra, meg áldozom.” Ehhez képest azonban a Bír 11,39-hez tartozó, s főként nyilván az itteni „meg telleyesíté ő felöle való fogadást” kitételt magyarázó széljegyzet már mintha egyenesen az életben hagyó változatot részesítené előnyben: „Az az, Istennec szentelé az ő leányát, és nem engede hogy férhöz meñe.”²⁸) Annyiban mégis közös az angol és magyar fordítás

²⁸ KÁROLI 1590–1981, 228v, 229r.

elbeszélői módszere, hogy az *égő áldozat* jelentését mindkettő adottnak és ismertnek, magyarázatra nem szorulónak tekinti, és ezáltal a történetek részletezése helyett kimondatlanul visszautal a rítusnak Mózes harmadik könyvében (1,9 és 1,13) részletezett előírására, az odavitel, kézrátétel, levégás, vérhintés, megnyúzás, feldarabolás, oltárra tétel, elégetés műveletsorára – de ott persze állatokon végrehajtva. Az utalások e láncolatával Hamlet rejtélyes ballada-idézetei riasztó analógiájú értelmezési modellt sugallnak a dán udvarban bontakozó eseményekhez, s a balladai homályból kisejülő bibliai utalások láncolata végén az alapos bibliaismeretű olvasó, mint Arany János, nagyon is tisztában lehetett a királyfi borzongató üzenetével Polonius számára: emlékezz, milyen rettentetes sors várt Jeftha lányára, és gondoldj apai felelősségedre.

„MINŐ KINCSED VALA”: BALLADÁT FORDÍTANI JEFTHA ÁLDOZATÁRÓL,
LÁNYÁT GYÁSZOLÓ APAKÉNT

Nem tudni, Polonius mennyire érezte találva magát az apai felelősségre célzó hamleti utalás nyomán, hiszen egyrészt ő nem tett könnyelmű fogadalmat az Úrnak, másrészt bármennyire féltette lányát Hamlettől, Ophelia még élt, s egyelőre nem látszott, hogy a rázúduló hatások nemsokára örületbe, majd a halálba kergetik. Hamlet kimondatlanul arra is célzott, hogy Jeftha megmenthette volna lányát, ha nem olyan elvakultan törekszik győzelemre a hatalmi harcban, s jobban figyelt volna arra, milyen veszélybe sodorhatja meggondolatlan fogadalmával, de Polonius válaszaiban és viselkedésében nincs nyoma, hogy a herceg utalásából, idézeteiből és kommentárjaiból e rejtett üzenetet felfogta volna. Lányát megfigyelhető csalétkül bevonja a Claudiusék érdekében megrendezett jelenetbe, s mire később esetleg megérthetné, hogy jobban kéne óvnia, ő maga már halott. A magyar fordítás szempontjából azonban nem kevésbé érdekes kérdés, hogy a *fordító* megérezhetett-e valamit saját helyzete jefthai sajátosságaiából.

Amivel Hamlet elkezdte Polonius megdolgozását, vagyis hogy mintegy Jeftha szerepébe állítja őt és emlékezteti annak egykori kincsére, azaz feláldoztatott lányára, az a gyermekét elvesztő szülő tragédiájára utalva Arany költészetének egyik mindenkor fontos motívumára és egyben a költő akkori életének leggyötrőbb sebére tapintott. Műveiben már Juliska halála előtt is feltűntek a téma iránti költői érzékenység félreismerhetetlen jelei, köztük a szintén bibliai témájú *Ráchel és Ráchel siralma* (1851), amelyekben egy anya siratja csecsemőként megölt fiait, vagy a *Zács Klára* (1855), amelyben egy kétségbeesett apa próbálja megtorolni szűz leánya megbecstelenítését az előkészítésben bűnrészes királynén, de a maga, leánya, fia és egész nemzetsége halálával kell lakolnia érte. S hogy lánya halála előtt Arany nemcsak a költés pillanataiban tudott azonosulni a gyermekét elvesztett apa fájdalomával, azt tanúsítja megengedő kritikus

véleménye Tompa *Isten akarátja* című verséről. E költeményt ugyanis a saját esztétikai meggyőződése szerint, nevezetesen a kiengesztelődés normájának megsértése miatt el kellett volna marasztalnia, de nem volt rá képes. 1863 őszén megjelent bírálatában (*Tompa Mihály költeményei*) azt írta e versről, hogy „első tekintetre csupa reflexiónak látszik e thema fölött: meg kell nyugodnunk isten akarátján”, ám alaposabban olvasva és „átérezve” kiderül, „hogy a költő csak akar, de nem tud megnyugodni, s hogy e költemény forrása nem a fejben támadt, hanem odalenn sötétlik egy a szív fenekén rejlő fájdalom, melyet semmi bölcsesség, még a hit sem képes eloszlatni: fiát siratja ez a bölcselkedő!” Arany megfigyelte, hogy a vers alanya, „még mikor hosszan kibölcskedte s látszólag megvigasztalta is magát”, akkor is a sírra borul s homlokát annak hús gyepén nyugtatja, s ez a sokat sejtető néma mozdulat egyszerre szavatolja a fájdalom és a költészet hitelességét.²⁹ Ezután mindössze pár évvel a saját lányának, Juliskának elvesztése neki magának okozott olyan szenvedést, hogy 1866-ban *Feljajdulás* című négysorosának végén csak keserű iróniával tud gondolni a tőle elvárt kiengesztelődésre vagy akár csak önfegyelemre. „És most erőt vegyek fájdalimimon!...” Ugyanez évben *Juliska emlékezete* címmel kezdett verséből csak az első sorok készülhettek el („Mióta rombadólt oltáridon, Hazám, / A honfi legszentebb könnyével áldozám, / Mint egy Jeremiás nyögdelve bánatom, / Oly megtörött szívvel, de nem oly szabadon:”), s épp amikor a kettőspont után jönnie kellett volna a lányára való emlékezésnek, kéziratán csak a továbbírásról lemondó rájegyzés következett: „Nagyon fáj! nem megy!”³⁰ Sürgősebb szüksége lett a fordítói munka átmeneti önkívületére, s egyúttal a fordítás adta közvetett önkifejezésre, mint addig bármikor. Korábban és később is igaz lehetett, hogy „műfordításai inkább rejtett, elnyomott énje irányába esnek”,³¹ most azonban nemcsak a darab egésze mutatott saját benső problémái felé, hanem annak egy részlete, a Jefthapárbeszéd, húsbavágóan szoros kapcsolatba került ekkori élethelyzetével.

Juliska halálának előzményeit Arany levelezésében végigkövetve szembeötlő különbség, hogy Jefthával ellentétben, aki felelős volt lánya sorsáért, bár kétségbeesésében azonnal megpróbálta felelősségét ráhárítani vagy legalább részben megosztani vele („Alas my daughter, thou hast broght me low, & art of thè that trouble me”, „Ah, ah szerelmes leányom, igen meg-alázál és meg-háborítál engemet!” Bír 11,35), Aranyak nem kellett felelősséget éreznie azért, hogy csak a végső stádiumban tudott megjelenni lánya betegségánál. Szalontai családjától távol, akadémiai kötöttségektől meghatározottan élt, s 1865 telén a döntő pillanatban nem volt a maga ura. Bár Juliska már november végén megbetegedett, sőt december 2-ától már életveszélyben volt, apját a család nem akarta nyugtalanítani az aggasztó hírral, így csak december 13-án tudta meg, hogy

²⁹ ARANY János, *Tompa Mihály költeményei* = ARANY 1968, 460–462.

³⁰ ARANY 1952a, 139, 241.

³¹ NÉMETH László, *Arany János, a fordító* = NÉMETH 1969, 579.

haza kellene utaznia hozzá, mivel azonban az akadémia pár napja (11-én) felavatott palotájába 18-ára hívták össze az „összes ülés”-t, Arany az ezzel kapcsolatos titoknoki kötelezettségei miatt csak 19-én mehetett. Ezen a napon írta a *Leányomhoz* című vers utolsó sorainak első fogalmazványát („Röpülök: látlak-é megint? / Vagy a pohárt / Fené-
kig kell ürítenem?”). Már ebben megszólal a balsejtelem, később azonban a vers befejezett szövegében az a gyötrelmes gondolat is felszínre tör, hogy nem tudott kezdettől ott lenni szenvedő lánya mellett. „Szenvedsz: mióta? mennyi kint? ... / Régen! sokat! Óh Istenem!... / Röpülök: látlak-é megint? / Vagy a pohár csordulva vár, / S fené-
kig kell ürítenem!...” Szalontáról 24-én ugyanezzel az evangéliumi képpel (Ján 18,11) ír Csengerynek („Azt hittem, hogy a válság percében érkezem ide, e néhány nap elég lesz, akár a legkeserűbb pohár kiürítésére, akár hogy nyugottabban hagyhattam el édes leányomat”), de Isten akarata mellett a fátumra is gondol, és akadémiai ügyek elintézéséről gondoskodik arra az esetre, „ha a fatum úgy akarná, hogy keddre se mehessek haza”.³² Lányát tehát még láthatta, de csak egy hétig: 1865. december 28-án Juliska meghalt. Miután a *Leányomhoz* kéziratára odajegyezte kettejük születési dátumát, összehasonlítva Juliska 24. évét a maga 48-ával, ezzel zárta: „Miért nem én???”³³ Még fél év múltán, 1866 nyarán is kísértik őt lánya haldoklásának és temetésének képei („az a kis koporsó mindig előttem van: a mint döcögött előttünk a gyász kocsin”), a látottak emléke azonban felkavaró és megnyugtató egyszerre. „Talán, ha csak hirből hallottam volna: nem tesz vala rám ily mély, kiirthatlan benyomást e veszteség. De mégis áldom istenemet, hogy jelen lehettem.”³⁴ Még a következő nyáron is annyira hatása alatt van a történeteknek, hogy amikor *Toldi szerelme* VI. énekébe szöve „nehány subjectiv vers-szakot” ír Juliska emlékezetére, ez annyira megviseli idegeit, hogy mindent abba kell hagynia.³⁵ Nem maradt nyoma annak, mikortól kezdett dolgozni a *Hamlet* fordításán, de a filológiai vita legföljebb arról folyik, hogy (leszámítva az 1840-es években egyszer már munkába vett pár jelenetet) elkezdhette-e 1865 októbere előtt, amikor a Kisfaludy Társaság Shakespeare-bizottsága hivatalosan elutasította Ács Zsigmond fordítását, és Szász Károly fölvetette, hogy Aranyt vagy valaki mást kérjenek föl a gazdátlanra vált feladatra. (Egy feltételezés szerint jóval a hivatalos felkérés előtt, 1865 januárjában belefogott, már augusztusban befejezte az első felvonást, sőt esetleg a harmadiknál tartott.³⁶ Ám az indoklásul használt két legfőbb érv egyike, miszerint a *Báró Kemény Zsigmondhoz* című költeményben felbukkannak a *Hamlet*-fordítás egyes kifejezései, cáfolhatóan bizonyult azáltal, hogy e fordítás jellegzetes szavai ugyanígy előfordulnak Arany későbbi verseiben, s költészetének és fordításainak mindkét irányban gyakori szöveg-

³² Arany János Csengery Antalnak, 1865. december 24. = ARANY 2014, 666–667.

³³ Vö. VOINOVICH 1929–1938, III., 1860–1882, 185–187.

³⁴ Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. augusztus 20. = ARANY 2015, 34.

³⁵ Arany János Tompa Mihályhoz, 1867. augusztus 6. = Uo., 109.

³⁶ Vö. GÉHER 2005, 1525–1527.

párhuzamai alkalmatlanok kronológiai bizonyításra; a másik érv pedig, miszerint 1865 októberétől 1866 novemberéig túl kevés lett volna az idő ekkora munkára, nem állta ki a tüzetes összehasonlító ellenőrzés próbáját.³⁷⁾ Annyi valószínű, hogy lánya életének veszélybe kerülése előtt Arany már megkezdte a fordítást, s valameddig haladhatott is vele; még valószínűbb, hogy 1866 januárjától főként ebbe a foglalatosságba menekült, jóllehet nem tudni, mikorra jutott túl a második felvonás vége felé lezajló Jeftha-párbeszédén. Itteni szempontunkból azonban fontosabb, hogy lélektanilag később sem juthatott túl rajta: 1866. november 28-án nyújtotta be a Kisfaludy Társaságnak a *Hamlet* elkészült fordítását, melyen a lánya halála óta eltelt gyötrelmes hónapok során dolgozott, így nem csupán az Ophelia haláláról szóló jelenet téphette föl alig hegedő sebeit, hanem Hamlet és Polonius párbeszéde is, melyből kivillant egy másik hazatérő apa és várakozó leány sorstragédiája.

Még akkor is, ha Jeftha hazatérése csak néhány vonásában emlékeztet az övére, s a két élethelyzet különbségei szembeötlőbbek, mint hasonlóságai. A késleltetett hazatéréskor Arany tudta, hogy lánya élete vagy halála a tét, a nagy kérdésre szorongva várta a választ, s nem gyanútlanul érte a szörnyű veszteség. Apai helyzetére az is csak részben illett, hogy „Egy szép leánya, több se volt / És azt szerette rendkívül”; lánya neki sem volt több, de még egy fiúgyermeke igen. Lánya nem szűzen őrlődött egy beteljesületlenül félbe szakadó élet miatt, hanem már férjes asszonyként halt meg, gyermekét hátrahagyva, s nem apja áldozati fogadalma miatt kellett meghalnia. Egy Jefthához hasonlóan könynyelmű ígéret aligha hagyta volna el az ő száját. Paradox módon már csak azért sem, sőt főként épp azért nem, mert egyébként az Úrnak tett felajánlás archaikus vallási logikája és lélektana egyáltalán nem volt idegen tőle, s a kolerajárvány idején maga is tett ilyen fogadalmat. „E három havi rettegés alatt semmit sem csinálhattam: de fogadást tettem, hogy ha e cholera-visitatio még az életre »tauglich«-nak talál: hát igyekszem csonkabéna munkáimat kiegészíteni.”³⁸⁾ Ilyen óvatos fogadalom azonban még véletlenül sem kockáztathatta mások életét. Magánemberként a költő rendszerint aggódalmasan tépelődve mérte fel helyzetét, s költészetében, mint Toldi elhajított malomkővénel, baljóslatúan fűrkészi a hirtelen felindulás várható vagy éppen beláthatatlan következményeit. Nagyon számon tartotta a bibliai ígét, miszerint Isten még nemzedékek múltán is büntethet, saját legemlékezetesebb tapasztalatait az tudatosították benne, hogy a büntetés akár-mikor, bármilyen formában lecsaphat. „Egy – asztagomba feddőleg hajított – / Villám-üszök imádkozni tanított”, olvassuk *Bolond Istók*-jában (I. ének, 33. strófa), épp miután a beszélő már-már istenkáromlóan az égre emelte volna kezét.

Lánya elvesztése csak fokozta benne annak érzetét, hogy az ember nem lehet eléggé elővigyázatos. Juliska halála után alig egy évvel ő is, felesége is riadtan próbálták immár

³⁷⁾ KOROMPAY 2015.

³⁸⁾ Arany János Tompa Mihályhoz, 1866. november 14. = ARANY 2015, 47.

egyetlen gyermeküket, Lászlót, lebeszélni arról, hogy pénzfeladobásra (mondhatni sorsvetésre) bízva, befizessék-e az 1000 forintnyi váltságdíjat, mely felmenthette volna a korszoktja számára elrendelt katonai szolgálat alól. Az anya kétségbeesve írja Rozvány Erzsébetnek, 1867. január 14-én: „Élde belé magad abban a gondolatban, abban az érzésben a mit mi akkor éreztünk. Egy évvel ez előtt egyetlen leányunkat ragadta el a halál, most egyetlen fiunktól leszünk meg fosztva. Ugyé borzasztó napjaink voltak, de talán Isten meg ment az utóbbi csapástól.”³⁹⁾ Arany haladéktalanul be akarta volna fizetni, s egy levele tanúsága szerint minden nap ezért veszekedett fiával, de nem bírt vele.⁴⁰⁾ László január 19-én így írt erről: „Apám még most is fizetni akar, én nem. A logycái következtetésen kívül, épen most sorsot is veték, egy krajczároost 3-szor a levegőbe dobva, s ez mindannyiszor a sassa alul esett: vagyis a nemfizetést tanácslá. Tehát nem fizetek.”⁴¹⁾ Nem nehéz elképzelni, hogy mindez kicsoda aggodalommal töltötte el Aranyt, akinek *Magányban* című verse néhány évvel korábban (1860) egy nagyon hasonló sorsvetés képével sugallta a kiszámíthatatlan jövő feltárulására várók rettenetét. „Oh mert tovább e kétség tűrhetetlen, / A kockarázás kínját érzünk; / De nyújtanók a percet, míg vetetlen / A szörnyü csont, ha rajta mindenünk.” Ebből sejthető, hogy Arany számára milyen sokat jelentett a Hamlet idézte ballada sorsvetés-hasonlata.

„ISTEN A MINT, SORS SZERINT [...] ÉS ÚGY LEVE, MINT ELEVE”:

EGY FORDÍTÓI SZÓVÁLASZTÁS VILÁGNÉZETE

Látszólag könnyen megmagyarázhatnánk, hogy miért választotta idézésre Hamlet a Shakespeare korában elég közkeletű balladából éppen az első versszak néhány sorát: egy jól ismert szöveg vagy dallam eleje már emlékeztet a többi részére, főleg ha egy jellegzetes történetnek kell kibontakoznia belőle. Nyilvánvalóan erre ösztökél és ebben bízik az első néhány sor idézése után a Poloniusnak (és közvetve a nézőknek) szóló „and then, you know” („aztán, tudja”), ami a következő sorpárt bevezeti, majd végül az idézést megszakító „The first row of the pious chanson will show you more, [...]” („a kegyes ének első szakasza megmondja a többit [...])”. Csakhogy az emlékeztető funkciót már a megszólításba rejtett első idézett sortöredék („Jephtah, Judge of Israel” „Jefthe, Izraél bírója”) betölti, s ehhez az utánuk még idézett baljós, de első hallásra homályos értelmű sorok vajmi keveset tesznek hozzá. Emlékeztetőként, sőt Polonius megijesztéséhez és talán Ophelia megmentési kísérletéül is legalább ugyanígy megfelelt volna,

³⁹⁾ Arany Jánosné Rozvány Erzsébetnek, 1867. január 14-én. [Közli KOROMPAY H. János, az Ercsey Sándornak 1867. január 20-án küldött Arany-levél jegyzetében.] = Uo., 585.

⁴⁰⁾ Arany János Ercsey Sándornak, 1867. január 20-án. = Uo., 70. Lásd erről még jelen kötetben az „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című tanulmányt.

⁴¹⁾ Arany László Ercsey Sándorhoz, 1867. január 19-én. = Uo., 584.

ha Hamlet inkább Jeftha vészterhes fogadalmából vagy a ballada tragikus végkifejletéből villant fel néhány sort. Termékeny kérdés, hogy mi is lehetett e sorok eredeti hivatása a drámában, hiszen enélkül fordításuk egyéni sajátosságainak jelentőségét sem tudnánk megérteni. Tegyük fel, hogy kellett valami hivatásuknak lennie, mert legalábbis a *Hamletre* nézvést és kipróbálandó munkahipotézisként ma is elfogadhatjuk, amit Coleridge valaha Shakespeare egész életművéről állított, azaz hogy nincsenek benne hiábavaló, esetleges vagy eltévedt részletek.⁴² Igaz, ez az érvelés az összes dráma akár legapróbb egységeiről szól, és miközben a romantikus poétika organikus műszményét látta Shakespeare-nél megvalósulva, egyúttal óhatatlanul a teodicea gondolati pályáit követte,⁴³ de maga Coleridge konkrét értelmezői feladathoz, egy-egy nehezen érthető részlet megértési kísérletéhez ajánlotta kitartásra ösztönző előfeltevésül, s a filológia sokat köszönhet annak, hogy módszere óvatosan használva később is használatban maradt. Néhány évtizede épp a Jeftha-párbeszéd kapcsán olvashattuk, hogy mivel a *Hamlet*-ben Shakespeare nem pazarol oktalanul sorokat, Hamlet utalásának e történetet nyilván jó okkal, mégpedig figyelmeztető analógiának szánva kellett felidéznie.⁴⁴ Csakhogy ha így volt, akkor még titokzatosabb a megválaszolatlan kérdés, hogy erre a célra a balladának miért éppen az első versszakából kapunk idézeteket, s főként miért éppen a rejtelmes „As by lot, / God wot,” és „It came to pass / As most like it was” sorokat, s ehhez képest hogyan értelmezzük, amivé ezek Arany kezén alakulnak: „Isten a mint, sors szerint –”, illetve „És úgy leve, mint eleve”. Annál is inkább, mert a ballada narrátora épp ezek által tér el látványosan a bibliai történetétől, azaz Shakespeare választása itt olyan mozzanatokra esett, melyek sem a Geneva Bible, sem a Károli-fordítás megfelelő részében (Bír 11,29–40) nincsenek benne – holott sorsdöntőek.

Ilyen mindjárt a sorsvetés. Bár itt új elem, nem mondhatnánk, hogy ezzel a ballada olyasmit iktat az átvett történetbe, amely egészében idegen volna a Bibliától, hiszen a „by lot” Aranynál szereplő fordítása, a „sors szerint” épp sorsvetésre értve fordul elő a Károli-fordításban (Józs. 21,4–6; 21,8), s az Ó- és Újszövetség egyébként is sokszor utal a sorsvetés szentesített vagy illetéktelen fajtáira, az épp megfelelő (elfogadó, illetve kárhozzátó) minősítéssel.⁴⁵ Ahogy az „As by lot, God wot” azt jelenti a balladában, hogy mint a sorsvetéseknél (mindig), (most is) Isten tudja, mi lesz az eredmény, a Biblia is ezt szokta sugallni, de ebből nem következik, hogy az emberek sorsvetéssel bármikor kedvükre kifürkészhetik Isten döntését. Amikor Jónás könyvében (1,7) a hajósok sorsvetéssel akarják megtudni, ki hozta rájuk a tengeri vihart, ennél a Geneva Bible olvasói, köztük Shakespeare, olyan széljegyzetet találhattak, amely szerint a hajósokat *ezúttal* Isten ösztönözte arra, hogy sorsvetéshez folyamodjanak, ám nem szabad

⁴² COLERIDGE 1967, II., 109.

⁴³ Vö. DÁVIDHÁZI 1998a, 59–63.

⁴⁴ McMANAWAY 1970, 198–200.

⁴⁵ LINDBLOM 1962, 164–178.

azt hinni, hogy minden apró-cseprő ügyben ilymódon kikérdezhetnénk Istent.⁴⁶ (Jónás könyvét magyarázva itt hasonló tanáccsal látta el az olvasót már Jeromos is: az igazság megtudakolása Istentől sorsvetéssel csak akkor lehetséges, ha ő is úgy akarja, ez tehát alkalmi kiváltság, nem általános törvény.⁴⁷) Azt azonban a Biblia is feltételezi, hogy a (megfelelő) sorsvetés eredménye csakugyan Istentől való, s hogy sorsot vetni ugyanúgy szemléltető példajaként szolgál a döntéseket intéző égi és földi hatóerők viszonyának, mint majd a Hamlet idézte balladában. Egy példabeszéd a Geneva Bible fordításában így fogalmaz: „The lot is cast into the lappe: but the whole disposition thereof is of the Lord.” (Prouerbes 16,33) Károlinál: „Az ember kebelébe vettetnek-bé a sorsok; az URtól *vagyon* pedig azoknak minden ítéletek.” Shakespeare még Anthony Munday *The Complaint of Jephthah* (Jeftha panasza) című költeményében is olvashatott hasonló értelmű összegzést az emberi dolgok alakulásáról, bár ott a sorsvetés képe nélkül: „Man doth appoint, but God doth all dispose”. Igaz, mindez már túl is megy azon, amit a ballada mond, hiszen ott az „As by lot, God wot”, szorosán véve csupán annyit állít, hogy mint a sorsvetésnél, Isten *tudja*, mi történik (beleértve, hogy mi lesz a történés kifejelete), de a jelentés így beiktatott többlete összefér a balladai szöveg kimondatlan előfeltevésével (ami történik, arról az Úr tud, és ha akarta volna, megakadályozhatta volna), s hallgatólagosan kizárja, hogy az Úr tudtával olyasmi történhetne, ami az akaratával ellentétes. Bár August Wilhelm Schlegel (az 1843/44-ben átdolgozva megjelent „Schlegel/Tieck” összkiadásban) szintén túlmegy az angol ige jelentésén, nem távolodik tőle messzire, amikor a sort úgy fordítja, hogy ez az Úrnak, mint a sorsvetésnél, egyenesen az *akaratából* történt: „Wie das Los fiel, / nach Gottes Will”,⁴⁸ azaz nyers prózában: ahogy a sors esett, Isten akarata szerint. Ezzel Schlegel fordítása az egész bibliai történetet úgy értelmezi, hogy abban végső soron Isten szándéka nyilvánult meg; ez eltér ugyan az értelmezői hagyománytól, mely Jeftha „rash” (hebehurgya) fogadalmát hibáztatta a történetekért, de nem idegen a bibliai elbeszélés szövegétől, amelynek döntő pontján, az Ammoniták ellen csatába induló Jefthára rászállt az Úr lelke („the Spirit of the Lord came upon Iphthah” „lön pedig Jeftén az URnak Lelke”), s mivel ez közvetlenül a fogadalma előtti versben (11,30) történik vele, esetleg arra is utalhat, hogy a fogadalmat szintén az Úr lelke sugallta neki, s akkor talán ezzel függ össze majd a kérés szó szerinti teljesítése: „Ha mindentől kezembe adod az Ammon fiait” [...] „és kezébe adá néki azokat az UR” (Bír 11,30; 11,32). S ha mindez eltér is a Hamlet idézte balladai soroktól, Schlegel fordítása megfelel e ballada egy másik szövegváltozatának, melyben az Úr akarata is döntő szerepet kap: „And, as by lott, / God wot, / It so came to pass, / As God’s will was.”⁴⁹ Schlegel megoldása mind

⁴⁶ BERRY 2007, 373r.

⁴⁷ HIERONYMUS 2003, 116–119.

⁴⁸ SHAKESPEARE 2003, IV., 308.

⁴⁹ PERCY 1876, I., 182–185.

a ballada, mind a forrásául szolgált bibliai történet szempontjából hitelesebb értelmezést kínál, mint ha az „as by lot”-ot a „by chance” mintájára csak ‘véletlenül’ jelentésben értenénk, a „God wot”-ot meg a szólásmondásként súlytalanabb ‘Isten a tudója’ vagy ‘tudja Isten’ jelentésben, amire Arany idejében François-Victor Hugo fordítása (1865) hajlott: „Mais par hasard Dieu sait pourquoi”.⁵⁰

Kérdés azonban, hogy a *Hamlet*-be kerülve mit jelent a balladai „As by lot, God wot” a maga drámai helyén, innen pedig mi mindenhez kapcsolódik a tágabb szöveggörnyezetben, sőt a darab egészében, hiszen a sorsvetés képe már maga is több jelentést sugallhat, mint az állítás, amelybe foglaltatik. A szereplők itt is, mint Shakespeare számos más művében, sokféleképp gondolkoznak az események mozgatóiról, s ha állításuk nem is okvetlenül bibliai eredetűek, gyakran még eltéréseik is sokatmondó összefüggésekre világítanak. Míg például a *II. Richárd*-ban a párviadal előtt bemutatkozó Thomas Mowbray nem tudja, hogy Isten vagy a szerencse veti-e sorsát („However God or fortune cast my lot,” 1. 3. 85–87.)⁵¹ a sorsvetés főntebb idézett bibliai meghatározásához (*Geneva Bible*, Prouerbes 16,33) kapcsolódó széljegyzet *mindent* Isten szándékával magyaráz, és nyomatékosan megtiltja, hogy bármit a szerencsének tulajdonítsunk. „So that there is nothing yt [that] ought to be attribute to fortune: for all things are determined in ye [the] counsel of God which shal come to passe.”⁵² Az utóbbi kifejezés („shal come to pass”) nemcsak azért fontos, mert egybevág a *Hamlet* idézte ballada szintén bibliai formulájával épp a sorsvetés utáni sor elején („It came to pass”), hanem mert a szerencsének mint a dolgok folyását meghatározó tényezőnek illetően kizárása jól mutatja a Biblia hagyományos elítélő állásfoglalását a szerencsében vetett hittel, illetve a szerencsét befolyásoló csillagok tiszteletével szemben (5Móz 4,19; Jer 10,2; Ésa 47,13–14). Ugyanakkor mint mindig, Shakespeare a bibliai széljegyzeteket használva⁵³ is legalább annyira a problémákra, mint az előírt megoldásra figyelt, hogy azután az adott dráma és szereplői céljaihoz igazíthassa, amit talált. Problémaérzékenységére jóvoltából az „As by lot”, mely csak futó hasonlatnak látszik a darab eseményeinek nagyarányú bontakozásához vagy akár a kidolgozott nagymonológok gondolati építményeihez képest, az ő kezén olyan értelmező hasonlattá válik, mely nem csupán a „God wot” szemléltető példája lesz, hanem egyúttal a Jeftha fogadalmából kifejlő eseménysor hasonlatba foglalt értelmezése, s egy pillanatra éles fényt vet az Ophelia jövőjét alakító tényezők részben esetleges természetére, sőt ezáltal hozzájárul a darab egészének világnézeti alapkérdéseikhez. Beiktatván ugyanis a sorsvetés aktusának Isten által előre tudott („God wot”), de ember számára kiszámíthatatlan végkifejletét, a hasonlat szorosan kapcsolódik a *Hamlet* egyik cselekménybeli és gondolati főmotívumához,

⁵⁰ SHAKESPEARE 1865, 154.

⁵¹ William SHAKESPEARE, *The Tragedy of King Richard the Second* = SHAKESPEARE 1998, 372.

⁵² BERRY 2007, 272r.

⁵³ MOWAT 2012, 25–39.

vagyis az esély, véletlen, szerencse, valószínűség és kiszámíthatóság szövevényes összefonódásaihoz az emberi élet és halál dolgaiban.

Első versszaka után már a ballada sem arra utal, hogy a sorsvetés látszólag esetleges eredménye Isten tudtával jön létre, hanem hogy az egymást követő történéseket a véletlenszerűség alakítja, akár az Ammoniták elleni háború lezajlásáról, akár a győztes hazajöveteléről, akár a lány üdvözlő kiszaladásáról van éppen szó. Így jelenik meg a szerencse mozzanata a fogadalom utáni eseményeket felvillantó harmadik verszak bevezető formulájaként. „It chanced so these warrs were done, / And home he came with victory, / His daughter out of doors did run, / To meet her father speedily, [...]”. Azonban ez nem zárta ki Istent a történésekből; noha az „It chanced so” azt hangsúlyozza, hogy úgy esett, történetesen úgy alakult, a szerencse vagy a véletlen úgy hozta, az újabb kutatások szerint a „chance” valószínűségszámítási és teológiai megközelítései a kora-újkorban inkább összefüggtek, mintsem kizárták volna egymást,⁵⁴ sőt a *Book of Common Prayer* korabeli (sőt 1549-től egészen 1662-ig több más) kiadása tanúsítja, hogy az emberi helyzet egyik általános jellemzéseként a mindennapi liturgia nyelvezetébe tartozott. Jellemző, hogy az üdvözülésért kifejezetten a földi élet változásai (jó vagy bal) szerencsési közepette („among al the chaunges, and chaunces of this mortal lyfe”) imádkoztak Istenhez.⁵⁵ A „chance” igeként vagy főnévként sokféle jelentésben fölbukkan Shakespeare-nél, de a *Hamlet*-ben válik a cselekmény egyik legfontosabb önértelmezési kérdésévé. Jellemző a motívum itteni kiemelt jelentőségére, hogy a halálosan megsebzett *Hamlet* maga is épp ebben a szóban foglalja össze sorsa végső fordulatát („You that looke pale and tremble at this chance, / That are but mutes or audience to this act”, ez Aranyánál eltűnik: „Ti, kik halványan és remegve álltok, / Néma személyek s nézők e darabnál”), majd amikor halála után Horatio elmagyarázza a külvilágnak, hogyan jutottak a dolgok idáig, ő is ugyanezt az értelmezést kibontva hangsúlyozza a történetek ismételt esetlegességét. Mint mondja, „So shall you hear [...] Of accidental judgments, casual slaughters” (Aranyánál „Majd hallotok [...] nem is vélt gyilkolás, kivégzés [...] felől”), s ebben talán az is jellemző, hogy az angolban mind az „accidental”, mind a „casual” végső soron az ‘esni’ jelentésű latin *cadere* származéka. Sőt Horatio ezután még a kitervelt gaztettek visszajukra fordulását is a leesés/visszahullás szóképpével szemlélteti, mely nincs messze a sorsvetés képzetétől: „And, in this upshot, purposes mistook / Fall’n on the inventors’ heads” („És végre füstbe ment bal terveket / A főre hullva, mely koholta”). Teljes joggal sorolták a darab e motívumaihoz a nagy réttű fogadást, amelyet a hidegen számítható Claudius köt a párviadalra, s csakugyan jellemző, hogy ennek esélyeiről 2004-ben az irodalomtörténész Frank Kermode egy regényíróval, egy pókerjátékoskal, egy vívóbajnokkal, és nem utolsó sorban egy valószí-

⁵⁴ CUMMINGS 2013, 207–235.

⁵⁵ CUMMINGS 2011, 139, 37, 405. Vö., CUMMINGS 2013, 210–211.

nőség-számításban jártas matematikussal vitakozott.⁵⁶ De tegyük hozzá, hogy a Jefthatalal is okvetlenül ide tartozik, hiszen a sorsvetés-hasonlat után Hamlet befejezésül éppen azt a sort idézi, amely szerint a bibliai történetben mégiscsak az valósult meg, ami már előre *valószínűnek* látszott: „It came to pass / As most like it was.” Ez egyrészt Poloniusnak üzeni, hogy ha így folytatja, akkor hasonlóan nagy valószínűséggel vesztébe sodorja saját lányát. Másrészt az értelmező analógia felvillantja, hogy a darab bontakozó cselekménye ugyanúgy ártatlan áldozatot vagy áldozatokat követelő végki-fejlet felé tart, mint Jeftháé tartott valaha, pedig azt mint nagyon valószínűt előre lehetett sejtteni, tehát (Hamlet talán még ezt is beleérti) az apa talán el is kerülhetett volna.

Csakhogy Aranynál a történet nem a csupán nagyon valószínűt („most like”) igazolja utólag, mert nála a ballada így folytatódik: „És úgy leve, mint eleve”. Az angol szöveghez képest ez lehet meglepő választás, de az kizárható, hogy Arany a „most like it was”-t azért fordította így, mert félreértette a Deliusnál jegyzet nélkül maradt kifejezést. Hisz még ha nem egészen értette volna is, könnyen eligazíthatta volna egy német változat, például Schlegelé: „Hierauf geschah's, / Wie zu vermuten was”. Mindenesetre Arany egész fordításának talán legjellemzőbb sajátossága, hogy az előző, ígétlenített sor („Isten a mint, sors szerint –”) szaggatott és homályos balladaisága után, majd az itteni bibliai fordulat („It came to pass”) bibliai fordulattal való átültetése után („És úgy leve”) az „As most like it was” bármiféle szorosabb olvasata helyett ismét egy ígétlenített, hiányosságában sokat sejtető, s világnézetileg rendkívül jelentős formulával zárja az idézetet: „mint eleve”. Mivel a sor első felének „leve” igéjét csak üggyel-bajjal (értelmileg és hangzásban egyaránt sután) lehetne változatlanul odaérteni a második fél végére is, a néző vagy olvasó magára marad az üres hely szabadabb kitöltésének feladatával. Nem lévén kéznél a shakespeare-i szöveg, mely amúgy sem volna feltétlenül illetékes a fordítás értelmezésére, nincs mód a hiányos magyar mondat jelentését ahhoz igazítva kiegészíteni, például hogy „mint eleve [sejtteni lehetett]” vagy „mint eleve [valószínű volt]”. Megkerülhetetlen tehát a kérdés, hogy magyarázat nélkül, magára hagyottan mit jelenthetett Arany *Hamlet*-fordításának korában e nagy múltú szó, s mit éppen az ő számára, egyrészt általában, másrészt főleg itt, egy bibliai utalás szövegkörnyezetében.

Időhatározóként az „eleve” a *Halotti Beszéd*ben (1195 körül) mai ismereteink szerint a „primum” fordításaként ‘kezdetben, először’ jelentéssel szerepelt,⁵⁷ s itt a világ kezdetére, az elsőként történetekre, nevezetesen az isteni teremtés egyik aktusára utalt vissza; a *Hamlet*-fordítás idején a Czuczor–Fogarasi szótár 1864-ben megjelent második kötetének szócikke úgy foglalt állást, hogy a szó általában határozóként a minden mást megelőző időre utal („Előre, mindenek előtt, elő időben”), de a *Halotti Beszéd*ben főnévként magát Istent jelentette, s itt etimológiailag egyenesen a héber *él* vagy *elohu*

⁵⁶ Uo, 207–209. Vö. KERMODE–HOLDEN–MARRIS–FOLLETT–STAFFORD–MARCIANI 2004, 11.

⁵⁷ BÁRCZI 1982, 48–50.

rokona.⁵⁸ Nem valószínű, hogy Arany hitt volna a *Halotti Beszéd* szavának e Révai Miklóstól eredő főnévi olvasatában, melyet Toldy már 1851-ben nyíltan kétségbe vont,⁵⁹ vagy akár ábrándos származtatásában, de a szó egyik legfontosabb jelentéseként ő is számon tartotta az abszolút kezdet feltétlen, még semmi későbbtől nem korlátozott döntési helyzetét. Igaz, költeményei a szót határozóként olykor egyszerűen ‘előzőleg’ vagy ‘előre’ értelemben használják, de prózájában jobbra az isteni teremtés idejére vagy módozataira utalt vele. Szakszövegei gondolatvilágában az „eleve” egy sűrű asszociációs háló csomópontjaként az első, mindent megelőző, teljesen szuverén isteni aktus jelölői közé tartozott, s épp ezért lehetett alkalmas isten és ember képességeinek éles elválasztására. „[A] »teremtő képzelet«, mellyel dicsekszünk, igazán szólva, nem »teremt« – nem hoz elő új képzeteket a semmiből; hanem az észrevett, megfigyelt régiekből rakja azokat össze: alkot. [...] kétségbe vonom, a legnagyobb elmék példáján, hogy a tehetség, emberi viszonyokat, tapasztalás segítségével nélkül, mintegy eleve (a priori), tetszés szerint kombinálni, bárkinek is nagy mértékben adatott volna.”⁶⁰ Miközben Arany itt a költés lehetőségeit vizsgálja, s a romantikus poétikák nézeteihez képest jóval szűkebbre vonja az emberi képzelet teljesítőképeségének határait, érveléséből most fontosabb arra figyelni, ahogy az *eleve* nála az egyedül Isten kiváltságaként felfogott *teremt* ígéhez társul, mert mindez nyilvánvalóan a Biblia első mondataira, illetve első könyvének (Károlinál: „A’ teremtésről való könyv) egész első fejezetére utal, s ezáltal éppen az „És úgy leve” forrásvidékére vezet. „Kezdetben teremté Isten a’ mennyet és a’ földet. [...] Akkor monda az Isten: Légyen világosság, és lön világosság.” (1Móz 1,1–3) Az így kezdődő fejezetben Károlinál nemcsak a „teremté” és annak ragozott formái ismétlődnek (1,21; 1,25; 1,26; 1,27; 1,31), hanem a „lön” vagy „és lön” is (1,5; 1,8; 1,13; 1,19; 1,23; 1,31), sőt gyakran megjelenik az „úgy lön” vagy „és úgy lön” is (1,7; 1,9; 1,11; 1,15; 1,24; 1,30). Ellenpróbaként: Károlinál a „lön” Jeftha egész történetében (Bír 11,1–40; 12,1–7) csak elvétve (11,4; 11,29; 11,35), ilyenkor is a „lön pedig” részeként fordul elő, ellenben az „és lön” vagy „és úgy lön” egyszer sem. Biztosra vehető tehát, hogy Arany számára a balladában alkalmazott „És úgy leve” mint a teremtés könyvéből ismerős „és úgy lön” párja kínálkozott, s a Hamlet idézte ballada fordításakor nem csupán az angol sorok belső ríme kedvéért léphetett a biblikusabb formula helyére, hanem mert az „eleve” szóhoz formailag és fogalmilag egyaránt illeszkedett. Aranynál mindez nem egyszeri jelenség, gondolkodásában a fogalmak és szóalakok itt kibontakozó rendjének egy-egy összefüggésével máskor is találkozunk. Például hasonló, kezdettől fogva adott különbségre utalt az „eleve” szóval, amikor azt fejtegette, hogy Isten és pokol Tassonál nem harcolhatnának egymással, mint a klasszikus eposzok istenségei, ugyanis a keresztény hagyo-

⁵⁸ CZUCZOR–FOGARASI 1862–1871, II., 119.

⁵⁹ RÉVAI 1803, 35, 122; TOLDY 1851, I., 101.

⁶⁰ ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 333.

mányban „a győzelem már eleve bizonyos, mert az egyik fél (isten), kinek akarata fátum is egyszermind, uralkodik a másikon.”⁶¹ Ebből sem csak arra kapunk választ, hogy milyen meggyőződésből ered Arany magánlevelezésében az Istenre, illetve a fátumra való hivatkozások gyakori társítása vagy váltogatása, hanem hogy Arany számára az „eleve” révén valami kezdettől végleges és sorsdöntő mozzanat sejtelve kerül a *Hamlet* világába.

Még jellemzőbb, hogy az „És úgy leve, mint eleve” sorral Arany az eleve elrendelés teológiai fogalmának ugyanazt a laicizált jelentését vitte be a történések értelmezéseibe, amely nála olykor a kereszténységen túli, sőt akár nem vallási jelenségek tárgyalásakor is szerepet kapott. Amikor esztétikai jegyzeteiben az eposzi hősök jellemzésekor sajátosan kevert szókinccet használt, fogalmi összeköttetést keresve az antik görög és római epika végzeteszméje, a kereszténység gondviselészite és a *praedestinatio* református meggyőződése között, e nyelvi perspektíva enyészpontja nála mindig a „rendelés” vagy „végzés” volt, amit Isten „eleve” elhatározott. Aeneas „isteni végzésből (fata) indul hazát keresni”, az eposzi hős „nem működik teljesen szabad akarat szerint, hanem valamely fensőbb, isteni akaratnak a végrehajtója”, az eposzok főszereplői „többnyire végzetszerűek (fatális), kiknek sorsa Isten által már eleve el van határozva”, ellenben a regény „hősei nem végzetszerűek, nem működnek isteni rendelésből, hanem önállóan”.⁶² Már itt látszik, hogy az „eleve” képzetét a református Arany nemcsak egy számára rendkívül fontos hittétel részeként tartotta számon, hanem különböző végzetfogalmak, sőt világszemléletek közös pontjaként is, ezért a szónak olykor meg sem kell jelennie ahhoz, hogy bizonyos szövegkörnyezetben odaérthessük. Például amikor (alig pár évvel a *Hamlet*-fordítás előtt) azt tervezgette, hogy a *Toldi szerelme* cselekményében a „fatum nagy eszméjét” fogja „szerencsésen kivinni”, és ezért számot kellett vetnie az anakronizmus lehetséges vádjával, megkönnyebbülten talált érintkezési pontot a görög-római végzet, a Tízparancsolatba foglalt kinyilatkoztatás és az eleve elrendelés tana között. „Azt mondani, hogy *nincs fátum* a keresztyén világban, ostobaság. – Vagy nem áll-e a 10 parancsolat? *Meglátogatom az atyák álnokságait a fiakban, harmad és negyed iziglen*. Mi ez más mint némileg *fatum*. S a *praedestinatio*, mit református embernek hinni kell, mi más mint *fatum*? – Ezen fel nem akadok.”⁶³ Ez a különböző hagyományokat egyesítő nyelvi és gondolati rendszer, amelyben itt csak a „prae” előtag révén, de szintén központi helye van az „eleve” képzetének, nemcsak annak lehet újabb hathatós bizonyítéka, hogy Arany az eposzról az eleve elrendelés poétikája jegyében gondolkodott, hanem hogy a *Hamlet* Jeftha-párbeszédét fordítván az „És úgy leve, mint eleve” sorban saját világnézete ütött át az idézett

⁶¹ Uo., 436.

⁶² ARANY János, Széptani előismeretek; *Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 655, 552, 554.

⁶³ ARANY 1953a, facsimile a 432. és 433. oldal között. Lásd erről bővebben a jelen kötet „*Harmadnap*”. Arany János és a feltámadás költészete, és „*Köt engemet a jó Isten kévébe*”. A Sejtelem, avagy a költészet vigasza, valamint „*És sorsot vetének*”. A *kibagyás poétikája* Babits Jónás könyvében című tanulmányait.

balladai szövegen. Míg például a legnépszerűbb mai fordítás, Nádasdy Ádámé, a ballada két szóban forgó sorát a sorsvetés kihagyásával úgy ülteti át, hogy „Ember tervez, Isten végez,” és „Amint várták, meg is látták”,⁶⁴ Aranyé jellemző módon inkább azt hangsúlyozza, hogy először nem az ember, hanem Isten tervez, s végül, mint a sorsvetésnél, minden úgy lesz, ahogy ő eleve elhatározta.

Manapság, amikor a Shakespeare-drámák vallásossága, sőt felekezetiisége újra (már néhány évtized óta) tudományos viták tárgya, megkerülhetetlen kérdés, hogy e szóválasztás által Arany milyen változásokat idéz elő a darab vallási motívumainak rendjében. Annál is inkább, mert e mozzanat nincs egyedül: a drámának több részlete szól az ember impulzív döntéseiről vagy ösztönös tetteiről, illetve ezekhez képest az isteni elrendelés, gondviselés, vagy eseti beavatkozás szerepéről, s mindezek által a felelősség nagy kérdéséről. Hamlet az 5. felvonás 2. színe elején azt mondja Horationak, hogy aludni sem tudott a szívében dúló harc miatt, s ezért sebtében, megfontolás nélkül cselekedett, ami szerinte néha beválik, mert egy természetfölötti hatalom kapkodásainkat is jóvá teheti. Deliusnál: „Rashly, – / And prais’d be rashness for it, – let us know, / Our indiscretion sometimes serves us well, / When our dear plots do pall; and that should teach us, / There’s a divinity that shapes our ends, / Rough-hew them how we will.” Aranyál: „Gyorsan – becsülni méltó gyorsaság / Mert tudni kell, hogy egy meggondolatlan / Tett néha jól segít, midőn derék / Tervünk hanyatlak; s ez tanítson arra: / Van egy istenség, a ki céljaink’ / Formálja végre, bár miképp nagyoltuk) –”. Ez a más szempontból sokat kommentált gondolatsor⁶⁵ számunkra itt egyrészt azért sokatmondó, mert a benne kiemelt „rash” és „rashness” ártértékelése szöges ellentétben áll a jefthai fogadalom elsietettséget épp e szó által („rash vow”) kárhóztató értelmezési hagyománnyal, amelyet Shakespeare a sokat forgatott Geneva Bible széljegyzeteiből és más (liturgikus és irodalmi) forrásokból egyaránt ismerhetett, másrészt mert ugyanígy ellentétes értékítéletet hirdet a drámán belül már (a 3. felvonás 4. színében) Hamlet, illetve Gertrude által is rosszállóan használt „rash” jelzőhöz képest. Ezeket túl meg azért fontos, mert az istenség meghatározó szerepét hangsúlyozva és dicsőítve összefüggésbe kerül a Jeftha-ballada nyitóversszakának utolsóként idézett soraival, melyek a végkifejletre homályosan célozva nem dicsérik, de szintén kiemelik Isten tudomását az események alakulásáról, s ezáltal legalább is tompítva megpendítik felelősségét. Aranyál e pendülésen nincs hangfogyó: amikor az „Isten amint” után következő sorban az „as most like it was”-t úgy fordítja, hogy „mint eleve”, az ő balladát idéző Hamletje ezáltal máris annak az „istenség”-nek meghatározó szerepét hangsúlyozza, aki később szintén Hamlet szerint „céljaink / formálja végre”. Ugyanezt erősíti az 5. felvonás 2. színében, amikor nem hallgatván Horatio tanácsára, miszerint rossz elő-

⁶⁴ SHAKESPEARE 2012, 79.

⁶⁵ Vö. KÉRY 1989, 115–117.

érzete miatt mondja le a Laertes elleni párbajt, azért dacol a baljós lattal, mert „egy verébfé sem eshetik le a gondviselés akaratja nélkül” („there is a special providence in the fall of a sparrow”), ami Máté 10,29-re utal, és a fontolgotott párbajra vonatkoztatva ugyanazt sugallja, amit az *a fortiori* (vagy ideillőbb héber néven *kal va-homer*)⁶⁶ érvelés egésze ki is fejtett a maga bibliai helyén: ha egy kicsiny értékűnek tartott élőlény sem halhat meg az Úr akaratától függetlenül, akkor mennyivel inkább így van, ha egy ember élete forog kockán. (*Geneva Bible*: „Are not two sparrows solde for a farthing, and one of them shal not fall on the ground without your Father? [...] Feare ye not therefore, ye are of more value then manie sparrows.” Károlinál: „Nemde nem meg-vehetneké két verebetskéket egy kis filléren? de még-is tsak egy sem esik azok közzül a földre, a’ ti Atyátok’ akaratja nélkül. [...] Ne féljetez azért, ti sok vrebetskéknél drágábbak vagytok.” Máté 10,29–31) Hamlet erre elszántsága magyarázatául, de talán önmaga megnyugtatósául is hivatkozik; ilyenkor Shakespeare drámájának módszere teljes összhangban áll Arany meggyőződésével, miszerint az ókori eposztól eltérően az újkori, keresztény hitvilágú mű „egy jóságos főhatalom folyvást örökös gondjával nyugtat meg; mire elég ottan-ottan rámutatni.”⁶⁷ Erre a megnyugtató rámutatásra nemcsak Arany-nak, hanem az ő felfogásához sok szempontból közel álló Kemény Zsigmondnak is tökéletesen megfelelt a Máté-idézet; Kemény szerint az ókori görög drámaírók végzetfelfogása éppen azért volt más, mert „nem ismerhették a hegyi prédikáció azon gyönyörű és mélyen megnyugtató sorait, hogy egy verébfé se hullhat ki fészkeből a menynevei atya akaratán nélkül.”⁶⁸ Igen, de mennyire lehet ez megnyugtató egy olyan drámában idézve, amely Jeftha lányának ártatlan halála kapcsán is rámutat, hogy az örökös „főhatalom” tudtával történt („God wot”), sőt Arany fordításában visszamutat az események már „eleve” elhatározott voltára, azután szembesít minket Ophelia csakugyan bekövetkező halálával, majd a végül feltáruuló vérfürdővel? Mindezek a motívumok itt sokkal inkább a darab nyugtalanítóan modern kérdésvilágát gazdagítják, mintsem lezárt választ adnának.

Hamlet uralása a jézusi veréb-példázatra nem az ottani „your Father” idézésével hivatkozik, hanem azt „a special providence”-re cseréli. Erről már a *Hamlet*-kommentárok is megjegyzik, hogy arra a kálvini tételre utal, miszerint Isten közvetlenül beavatkozik a világ eseményeibe,⁶⁹ a tüzetesebb kutatások pedig azonosították a szókapcsolat konkrét előfordulásait Kálvin *Institiutio*-jában. Ennek 1559-es szövege az I. könyv 17. fejezetében Máté 10,29-et a „singularis providentia” példajaként idézi, de e fogalmat másutt „specialis providentia” néven is említi, az 1560-as francia kiadás az utóbbit „la

⁶⁶ Vö. SION 2014, 114–116, 214–231.

⁶⁷ ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 436–438.

⁶⁸ KEMÉNY 1971, 399–400. Ehhez lásd még „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című tanulmány 134. jegyzetét, illetve a hozzá tartozó főszöveget.

⁶⁹ SHAKESPEARE 2006, 448.

providence speciale”-ként tartja számon, s a század végi angol nyelvű kálvinista teológiai értekezések megkülönböztették a „providence” (gondviselés) „general” és „special” fajtáját.⁷⁰ Eszerint viszont megkockáztatható, hogy Arany a „mint eleve” fordítással a dráma ehhez hasonló református mozzanatait erősíti. Ez még akkor is így van, ha a „special providence”-ből nála „a gondviselés akaratát” lesz, részben talán mert emlékezhetett, hogy az „akaratja” szót a Károlinai-fordítás is betoldotta (ezért dőlt betűvel) Máté 10,29 szövegébe, részben meg talán a könnyebb megértést akarta szolgálni a „special” kihagyásával és ezáltal a teológiai fogalom egyszerűsítésével. (Aminthogy az érthetőségért e darab fordításában másutt is áldozatokat kellett hoznia. „Sok helyütt nem birtam, több helyütt nem akartam hívebben, a magyarság emphasis és érthetőség rovására.”⁷¹) Persze a teljes szemléleti egyneműség ábrándja már a darab angol szökincsében felbomlik, hiszen Jeftha balladájában a „God wot” az ószövetségi Istenre utal, Hamlet elmékedésében a „divinity” általánosabb fogalom, a verébféka lehullásában kimutatott „special providence” pedig kálvinista teológiai fogalom, melynek helyén a Geneva Bible-ban még „your Father” volt, az „our Father” evangéliumi képzete szerint. Jóllehet Hamlet ugyanazt a gondolati mozzanatot emeli ki a „divinity”-ből, mint a „providence”-ből, illetve korábban a „God wot”-ból, és Arany általában maga is a különböző eredetű hittételek közös nevezőjére szeretett figyelni, az ő *Hamletje* ugyanúgy nem értelmezhető egyetlen felekezet alapján, mint ahogy Shakespeare eredetije is ellenállt az utóbbi évtizedek hasonló kísérleteinek. Amit a közelmúlt vitáinak egyik tanulságaként szokás idézni, hogy az életmű katolikus vagy protestáns besorolását már az ifjú Hamlet és apja szelleme közt feltáruuló különbség kizárja („a young man from Wittenberg, with a distinctly Protestant temperament, is haunted by a distinctly Catholic ghost”⁷²), az Arany wittenbergi Hamletjére talán még érvényesebb, mint Shakespeare-ére. Ha létezik „distinctly Protestant temperament”, akkor a Hamlet idézte balladából kihallott „mint eleve” annak asszociációs beidegződésére vall, ugyanakkor meg a kálvini „special providence” helyébe iktatott „gondviselés” Arany Hamletjét teológiailag kevésbé tudatosnak mutatja, mint Shakespeare-ét. Azonban mindkettő úgy utal Jeftha lányának tragikus halálára, mintha még elkerülhetőnek remélné e sors beteljesedését Ophelián, s később (3. 4. 31.) mindkettő ugyanazon önfelmentő váddal lép át az óvatlanul ledöfött Polonius tetemén („rash”, illetve „izgága”), amellyel századokon át a bibliai történet magyarázóik kárhoztatták Jefthát, nehogy a történetek végső urát kelljen hibáztatniuk.

⁷⁰ Lásd erről CUMMINGS 2011, 212–214.

⁷¹ Arany János a Kisfaludy Társasághoz, 1866. november 28. = ARANY 2015, 51.

⁷² GREENBLATT 2001, 240.

„És sorsot vetének”

A kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében

Amióta a *Jónás könyve* 1938-ban először megjelent, értelmezői általában abból indulnak ki, hogy cselekménye egyetlen ponton tér el számottevően az alapul vett bibliai történettől: Babitsnál a niniveiek Jónás prófétálását hallván *nem* térnek meg, az Úr mégsem pusztítja el őket. Míg a Bibliában Ninive királya és lakosai, de még állataik is böjtölni kezdenek, zsákba öltöznek és megtérnek gonosz útjaikról, Babitsnál a királyi palotában folytatódik a mulatozás, sőt csúfot üznek a prófétából, a kilátásba helyezett büntetés mégis elmarad. Ez olyan erővel vonta magára az értelmezők figyelmét, hogy a tekintet iránya rögzült, s mással úgyszólván nem is lehetett foglalkozni. Noha a költő életművének kiváló filológusa számára nem volt kétséges, hogy a babitsi *Jónás könyve* „árnyaltabb értelmezéséhez akkor jutunk közelebb, ha a bibliai szöveggel vetjük össze”, e felismerést csupán az említett „lényegbevágó” különbség értékelése követte.¹ Még a szakirodalommal legszenvedélyesebben vitatkozó tanulmány szerzője is ezt tartotta az egyetlen sorsdöntő változtatásnak, és határozott névelővel mint „a” történetmódosítást emlegette, legföljebb azt kifogásolván, hogy értelmező elődei vagy nem vették észre ennek átfogó hatását a mű egészére, s ezért nem tulajdonítottak „lényegi jelentőséget” neki, vagy kritikátlanul elfogadták teológiai vonzatait, és így a változtatást értékesnek ítélték a műre nézvést.²

A módosítás értékéről megoszlanak a vélemények: olvashattuk már, hogy újszövetségi szellemű és (Bergson hatása mellett) finom érzékre vall,³ illetve hogy épp ellenkezőleg: a költemény, sőt a költő istenképzete „lényegileg” vagy „lényegében” a deizmusé, nem bibliai és (a „megváltó funkció” hiányozván belőle) nem eléggé keresztény, ugyanis Babitsnak legföljebb valamiféle kultúrkereszténységhez volt érzéke.⁴ Ebben a vitában kellő szakértelem híján nem vagyok illetékes állást foglalni, a szerző vallásosságának minősítgetése meg könnyen tévútra vihetné a mű elemzését, sőt Kölcsey, majd Erdélyi János arra figyelmeztetett, mindkettő névtelenül Jeremiás prófétára utalva (Jer 11,20; 17,10; 20,12), hogy az ilyen vizsgálat már nem is emberi feladat.⁵ Ehelyett érdekesebb

tehát felülvizsgálni az eltérő álláspontok közös előfeltevését, hogy „Babits itt, és csak is itt tér el lényegesen a Szentírástól.”⁶

Már ennyiből felfigyelhettünk a „lényegi”, „lényegesen”, „lényegileg”, „lényegében” és „lényegbevágó” szavak árulkodó gyakoriságára. Pedig használatuk a lényegkijelölés szempontjának megnevezése nélkül eleve indokolatlan, hiszen azt sugallja, mintha volna (és egyáltalán: lehetne) eredendően adott lényeges eltérés, s ehhez rendelkezésünkre állna a lényegesség abszolút kritériuma, amihez képest lényegtelennek ítélnénk minden mást. Ráadásul az efféle (hadd nevezem így) módszertani esszencializmus nemcsak elvileg téves, hanem gyakorlati következményeiben is káros: ugyanis kimondván, hogy Babitsnak csak egyetlen cselekménymódosítása lényeges, s ezáltal közvetve lényegtelennek minősítvén a többit, a kiemelt mozzanat meghatározása után a bibliai történettel való összehasonlítás jobbára véget is szokott érni, azaz a két szöveg viszonyának taglálása kimerül ennek az egyetlen különbségnek szemügyre vételében és főként értékelésében. Ha netán valaki mégis említett további eltérést, például azt, hogy míg a bibliai Jónás „önként ajánlja magát áldozatul a tarsisi hajósoknak”, Babitsé „nem áldozza fel magát”,⁷ vagy hogy Babits Jónása egyenesen hazugsággal vádolja az Úristent s ennek kontextusa logikai elemzést kíván,⁸ az ilyen felvetéseket a szakirodalom nem fűzte tovább. Mint az irodalmi szövegek vizsgálatakor többnyire, az esszencializmus megbosszulta magát, azaz a lényeges kijelölésével hajlamossá tett a kijelöltre szorítkozni, a többit pedig mellőzni, majd elfelejteni. Szemellenzői közt nem derülhetett ki, hogy mennyi más, látszatra talán kisebb, de poétikai és világgépi szempontból nagy horderejű eltérés van a két szöveg közt; ezért lehetséges, hogy még mindig nem találni olyan elemzést, amely mondatonként összehasonlítaná őket. Ezért kerülhetett be 1979-ben a nemzetközi szakirodalomba, hogy Babits műve egyetlen mozzanat kivételével sorról sorra híven követi a bibliai történetet („Ce Livre de Jonas – de ligne en ligne fidèle à la Bible sauf une, l’abolie”), s ezért lehetséges, hogy e légből kapott állítást, melyet a betoldások, kihagyások és átalakítások akár csak vázlatos áttekintése megcáfolhatott volna, még 1999-ben is gyanútlanul újra lehetett közölni.⁹

MŰFAJVÁLTÁSBÓL STÁTUSKÜLÖNBSÉG: KÁROLI ÖT ELVE
ÉS BABITS KÖLTŐI ELBESZÉLÉSE

Bár a történetmódosítás lényegességéhez nem kaptunk kritériumot, s az ekként kiemelt babitsi eltérés terjedelmileg is a legszembeötlőbb, a szakirodalomból nyilvánvaló, hogy

⁶ MELCZER 1993, 104.

⁷ UNGVÁRI Tamás, *A Jónás könyvről* = BABITS 1961, 65–66.

⁸ FÁJ 1977, 74–77.

⁹ TOROK, Maria, *Préface de la première édition. Bible – Divan – Poésie Mimée* = ABRAHAM 1999, 20.

¹ RÁBA 1983, 310.

² REISINGER 1983a, 852–873. Vö. MELCZER 1972, 307–332; MELCZER 1993, 80–107.

³ RÁBA 1983, 308–312; RÁBA György, *Példázat a humánúmról (Jónás könyve)* = RÁBA 1986, 102–110.

⁴ REISINGER 1983a, 855, 859–862, 873; REISINGER 1983, 56–58, 62–63.

⁵ KÖLCSEY Ferenc, *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában* = KÖLCSEY 1960, II., 95.; ERDÉLYI János, *A három divatlapról*, Magyar Szépirodalmi Szemle, 1847, II., 12. = ERDÉLYI 1986, 288. Erről lásd még a jelen kötet *Harmadnap*. *Arany János és a feltámadás költészete* című tanulmányát.

leginkább *teológiai* alapon esett rá a választás. Önmagában véve a teológiai szempont bevonását nem kifogásolhatnánk. Noha a két szöveg más-más kánonhoz tartozik, egyik a bibliai, másik az irodalmi kánon része, és egyiket egyházi, másikat világi (irodalomkritikai, oktatási és tudományos) intézmények hitelesítik, Babits költeményét átírató műfaja miatt a bibliai alapszövegéhez képest szokás olvasni, nem kerülhetvén meg, hogyan viszonylik annak hitvilágához. Nincs okunk kétségbe vonni, hogy valószínű, vagy akár kifejezetten teológiai szempontokból is vizsgálhatunk irodalmi műveket, Babits vallási utalásokban gazdag költészetének elemzésekor pedig különösen termékeny lehet poétikai és teológiai viszonyítási rendszerek együttes alkalmazása, feltéve persze, hogy nem kárhoztatunk eleve minden költői eltérést az üdvözítő tantól. A magyar irodalomkritika klasszikusai is erre adtak máig bátorító példát: alapvetésként hangoztatták ugyan, hogy a költészetben illetékes törekvés a szépre irányul, aminek szerintük *elvileg* nincs köze a szentség normáihoz, de kritikusi gyakorlatukban nem igyekeztek kizárni teológiai megfontolásokat egy mű kritikai megvitatásából.¹⁰ Mivel azóta az irodalommal való foglalkozás előfeltevései közül végképp kihullott a tiszta esztétikai képződmény fogalma, de továbbra is megmaradt, hogy egy költeménynek nem kell szentnek lennie, fontossá válik az a körülmény, hogy Babits nem lefordította, hanem önálló szerzői műként átköltötte a bibliai szöveget, amely ettől (szigorú értelemben és a társadalmi szokás szerint) megszűnt szent szöveg lenni, tehát a teológiai normáknak való megfelelése vagy meg nem felelése más-hogy esik latba, s többé nem képezheti a megítélés egyetlen vagy akár leglényegesebb kritériumát.

Babits műfajának státusváltásáról szent, illetve költői szöveg közt az első olvasók még a mű elolvasása előtt értesültek. Ők az 1938 szeptemberi Nyugat címlapján a tartalomjegyzék élén szerzői helyzetben látták Babits Mihály költőként és íróként már jól ismert, följebb, a lap fejlécén szerkesztőként is kiemelt nevét, mellette kettőspont után a bibliai történettel azonos címet: *Jónás könyve*, utána pedig zárójelben: „(Költői elbeszélés)”. Az utóbbi kitétel nem alcím, ahogy később egy tanulmány állította,¹¹ hiszen csakis a címlapon szerepelt, míg belül a folyóiratban a költemény szövege fölött (és minden további kiadásban) már csak a *Jónás könyve* cím állt, s a Nyugatnál máskor is gyakran előfordult, hogy egy-egy közlemény műfaját ugyanígy, a címlapon zárójelben tudatták az olvasókkal. Ezúttal a szerző azonos volt az egyik szerkesztővel, a műfajmegjelölés nem történhetett az ő tudta nélkül, s minden bizonnyal saját választása. Babits akkori szerkesztőtársa, Gellért Oszkár emlékezése is ezt igazolja: „A szám élén a *Jónás könyve*, melyet Babits »költői elbeszélésnek« nevezet a címlapon. Még augusztusban olvasta

¹⁰ ERDÉLYI János, *A magyar lyra*, 1859 = ERDÉLYI 1890, 66, 68–69; SALAMON Ferenc, *Arany János kisebb költeményei* = SALAMON 1889, I., 85–86; GYULAI Pál, *Sulyánszki Antal vallásos költeményei* = GYULAI 1927, 16–18.

¹¹ RÁBA 1986, 102.

fel nekem Esztergomban, ujjait állandóan a kanüllös gégéjére nyomva. Sípoló torokkal skandált. Költői elbeszélés? Lírai vallomásként hallgattam [...].¹²

Mivel a „nevezet” ige Babits saját kívánságára utal, s az emlékezés előzetes találkozást említ és megállapodást sejtet, fontos a „költői elbeszélés” terminus eltérése az „elbeszélő költemény”-től, amely már akkor is kézenfekvőbb lett volna, e mű szakirodalmában később is fel-felbukkan (például: „gondolati lírával átszótt elbeszélő költeménynek definiálható”¹³), s használatát mindmáig iskolában tanítják. Miután azonban Babits neve szerzőként kétszer feltüntetve (a tartalomjegyzékben, majd a mű szövege után) már eleve megkülönböztette a művet az azonos című bibliai szövegtől, amelyhez neve legföljebb fordítóként társulhatott volna, a szöveg szerkezetben előre került „költői” jelző a szerzői műként való besorolást és a költőiséget hangsúlyozza tovább. Az első olvasók tehát már a folyóirat kinyitása előtt fel voltak készítve arra, hogy olyan művet fognak olvasni, amelynek szövege, műfaja és státusa más, mint a Bibliáé, s így mások lesznek olvasásának, megítélésének és használatának szabályai. (Itt kap mélyebb jelentést Babits egykori tréfás meghatározása, amely szerint minden vers három részből áll, azaz címből, szövegtörzsből és aláírásból.¹⁴) A Nyugat-szám olvasói még azt is tudhatták, amit a szakirodalom később elfelejtett, hogy mivel költői elbeszéléssel, azaz bibliai alapú, de már irodalminak tekintendő, akként olvasandó művel van dolguk, a bibliai szövegtől való eltérések egyike sem lehet kizárólagosan lényeges, s egyike sem egészen lényegtelen, hiszen egy keletkező műben bármely rész megváltoztatása szükségképpen kihat az összes többire, illetve a belőlük felépülő egészre.

Egy bibliai szöveg státusát másként érinti lefordítása, mint szerzői művé való átköltése. Míg a zsidó-keresztény hagyományban a szent szövegnek tekintett Biblia, ha lefordítását valamely egyház hitelesíti, új nyelven is megőrzi szakrális mivoltát (liturgia részeként használható, bíróságon vagy hivatali beiktatáskor rátett kézzel lehet esküdni), ugyanez nem vonatkozik az átköltésekre, még ha épületes célra (valláserkölcsi tanulságok levonására) készültek is. Míg a fordítók azért dolgoztak, hogy szövegük megkaphassa az eredeti szakrális státusát, s fordítói elveik szigora ennek szolgálatában próbált megfelelni az eredeti sérthetlenségéről vallott eszményüknek, a költői átíratok nem azért készültek, hogy a szent könyvet vallási, főként egyházi használatban helyettesítsék, s így az eredetijük lehetőség szerinti követése, illetve az attól való kényszerű vagy akár szándékos eltérés egyaránt szerzőjük egyéni koncepciójához igazodhatott s nem sértett normát.

Károli Gáspár fordításából, mely címében kétszer is hangsúlyozta a szent írás változatlan státusát (*Szent Biblia az az: Istenec Ó es Wy Testamentumanac prophétac es*

¹² GELLÉRT 1958–1962, II., 555.

¹³ FÁJ 1977, 73. Vö. BÁLINT 1983, 144.

¹⁴ Vö. ILLYÉS 1983, 368.

apostoloc által meg íratott szent könyvei), érdemes felidézni a fordító előszavának idevágó tetteit. Jól példázzák, hogy Károli helyzete és szemlélete mennyire különbözött Babitsétól, aki az ő fordítását (annak egy ún. revideálatlan kiadását) vette alapul a maga átköltéséhez. Károli öt pontba szedett alapelvei közül az első leszögezi, hogy „az Istennek tökéletes és mindenestől fogva való akarata az profétáknak és apostoloknak írásokban vagy on és annak okáért azok az írások méltán neveztetnek szent írásoknak”; a második hozzáteszi, hogy ugyanezen írások együttese „tökéletes, teljes, fogyatkozás nélkül való, tiszta, igaz”; a harmadik azt fejtegeti, hogy az isteni akaratot kifejező szent és tökéletes írással szemközt mi az emberek (és köztük a fordítók) kötelessége: „nem szabad ahhoz semmit adnunk, hogy Istennél bölcsőbbeknek ne láttassunk, sem pedig nem szabad abban elvenni, vagy attól elhajolni jobb kézre, vagy bal kézre, hanem azokat mindenestől épen kelljen megtartani, úgy mint az mi hitünknek és vallásunknak erős és mozdíthatatlan reguláját”; a negyedik kimondja, hogy a proféták és apostolok írásában (értsd: az Ó- és Újszövetségben) levő tudománynak „minden teremtett állat” engedelmeskedni tartozik; az ötödik mindezt az elfogadhatóság feltételének, mondhatni a kánonizálás normájának nevezi: „csak azt az tudományt kelljen bevennünk, mely az proféták és apostolok tudományával egyez”.¹⁵

Ami tehát mindebből a bibliafordító kötelme, az láthatólag a hittételek és vallási szabályok átfogó rendjébe illeszkedik, s egyúttal nyilvánvalóan (a szövegérintkezések tanúsága szerint) magából a Bibliából igazolható. Maga Károli minden jel szerint tisztában volt harmadik alapelveinek ószövetségi eredetével; az „elhajolni jobb kézre, vagy bal kézre” kifejezés elég jellegzetes ahhoz, hogy visszavezessen forrásához Mózes ötödik könyvében: „És térszen téged az Úr fővé [...], ha engedelmes lésszesz a te Urad Istened parancsolatának, [...] hogy megőrizzed és azok szerint cselekedjél; És ha el nem térszesz minden ő igéitől, melyeket én ma parancsolok néktek, se jobbkézre, se balkézre járván idegen istenek után, hogy tiszteljétek azokat.” (5Móz 28,13–14) Ugyanez ha nem is a fordításhoz, de a másoláshoz kapcsolódóan megjelenik a király felelősségeként: „És mikor az ő országának székibe ülénd, írja meg magának könyvbe e törvénynek mását, a Lévi nemzetségbeli Papok előtt való könyvből. És legyen az ő nála, [...] hogy őrizze e Törvénynek minden ígét, és a parancsolatokat, hogy azokat cselekedje. Fel ne fuvalkodjék az ő szíve az ő atyafiai ellen, se el ne hajljon a parancsolattól vagy jobb vagy balkézre”. (5Móz 17,18–20) Szintén innen származik a hozzáadás és elvevés tilalma: „Ez ígéhez, melyet én parancsolok néktek, semmit ne tegyetek, semmit se vegyetek el abból: hogy megőrizzétek a ti Uratoknak Istenteknek parancsolatait, melyeket én parancsolok néktek.” (5Móz 4,2, l. még 5Móz 12,32) Az utóbbi kettős tiltást Károli fordítóként különösen mélyen átérezte, annál is inkább, mert az Újszövetségben, mégpedig

¹⁵ KÁROLI Gáspár, *Előljáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül. Az átírában többnyire Vargha Balázs elveit követtem, aki azonban rövidítve közli a fordító előljáró beszédét. Vö. KÁROLI 1958, 39.

a Károli-Biblia legutolsó lapjának végén mindez Jézus bizonyágtételével megerősítve tér vissza („valaki ezekhez hozzá térszen, e könyvben megíratott csapásokat veti Isten arra; És ha valaki elvéjend a könyv profétálásának beszédiből, az Isten annak részét eltörli az életnek könyvéből” Jel 22,18–19), ami itt közvetlenül a Jelenések könyvére vonatkozik, de helyénél fogva az egész Biblia végkicsengéseként hangzik.

Mivel eszerint az isteni igék megőrzése mindig az emberi cselekvés mintájának ép-ségét szolgálja, itt érthetjük meg annak jelentőségét, hogy Károli bírálja a szerinte nem bizonyosan Jeromostól származó Vulgatát, melyben mindhárom vétségre (hozzáadás, elvevés, félrefordítás) bőven lát példát: „az régi Bibliában sokat nem jól és alkalmatlanul fordítottak, sokat elváltottattak, sokat megcsonkítottak, sok helyen sokat adtak hozzája”. Ezért szorgalmazza az eredeti héber és görög szöveghez való visszatérést, mert e nyelveken „szólt az Isten lelke”, a fordítások ellenben mégiscsak emberi művek, „és nem lehet az embernek olyan méltósága, mint az Istenének”.¹⁶ Az utóbbi kitétel fontos, de mégsem érinti a szöveg státusát, hiszen a jó fordítás Károli harmadik pontja értelmében képes lehet „mindenestől épen” közvetíteni a szent szöveget.

Károli szemében tehát mindhárom fajtájú módosítás Isten elleni véték, Babits azonban nem fordít, hanem átkölt, s létrehozott szövegének státuskülönbsége nyilvánvaló, ha Károli iménti alapelveihez viszonyítjuk. Költői elbeszélésnek nevezett átírat nyilvánvalóan nem próbál Isten akaratának olyan tökéletes foglalata lenni, hogy ezáltal szent írásnak tartassék, mint a nemzeti nyelvekre lefordított Biblia. Míg a fordítást elvileg olyan átíratnak szokták tekinteni, amely (módosításainak következményeit, sőt mintegy önmagát eltörölvén) nem változtat az eredeti szöveg státusán, Babits tisztában volt azzal, hogy az ő átköltése eleve más státusúnak minősül, változtatásai jellegéről és mértékéről függetlenül. Előfordulhatott azóta, hogy Babits művét egy-egy prédikáció idézte, de biztosan nem mint szent szöveget; ugyanerre vall, hogy akkor se lehetne esküdni rátett kézzel, ha az átköltés a Biblia egészére kiterjedt volna.

Egyszerűbben szólva: mivel Babits itt szerzőként és mint költői elbeszélést jegyzi átíratát, ezáltal szimbolikusan jelzi, hogy az nem Isten műve, hanem az övé. Míg fiatalkori versfordításai egy csoportjánál úgy érezte, hogy (a maga kedvére és céljaira készült átköltések lévén) nehéz volna igazi apjukat megnevezni, s fordításnak is legföljebb azért hívta őket, mert eredetüknek még kevésbé mertte volna,¹⁷ a *Jónás könyve* esetében nem habozik magát tüntetni fel szerzőnek, azaz (saját analógiája értelmében) apának, s nyilván azért is határozza meg költői elbeszélésként, mert az eredetit képviselő szent szövegnek, közvetlenül az Atya gyermekének nem akarná nevezni. (Az eredetileg külön, 1939-ben megjelent *Jónás imájában* kifejezetten arra vágyik, hogy majd úgy szólhasson, „mint Ő súgja,” de a *Jónás könyve* esetében volt már egy

¹⁶ KÁROLI Gáspár, *Előljáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül. Vö. KÁROLI 1958, 41–42.

¹⁷ BABITS Mihály, *Előszó* = BABITS 1920, 5–6. Vö. BABITS Mihály, *Előszó* = BABITS 1939, 2.

isteni kinyilatkoztatás, egy bibliai szöveg, s az attól eltérő változatot nehéz lett volna ugyanazon kinyilatkoztató sugallatának tulajdonítani.) Ennélfogva az átköltés szerzője nem törekszik a bibliai szöveg épségének megtartására hozzátétel, elvétel és megváltoztatás nélkül (mint tenné a Biblia fordítója), s ha a bibliai szöveget akár ugyanúgy a saját hite mozdíthatatlan reguláinak tekinti is, mint a Biblia fordítója, ez nem kötelezi arra, hogy feladja költői szabadságát és igyekezzék tartózkodni az eltérésektől. Költeményét bibliai alapszövegéhez képest olvasva érdemes figyelni a Károli említette mindhárom eltérésfajtára, vagyis a félrehajló változtatásokra, a betoldó hozzáadásokra és a nyomtalan elvételekre, melyek annyira összefüggnek, hogy nem is lehet az egyik fajtáról szólni a többi érintése nélkül.

Aligha véletlen azonban, hogy Károli a három közül a kihagyást bélyegezte meg legerősebb szavakkal. Amikor előszavában bő példatárral szemléltette mindhármát, nem habozván kimondani, hogy egyaránt blaszfémiaának, Isten elleni vétségnek tekinti őket,¹⁸ az elvétel bűnét festette a legelrettentőbb színben: *lopásnak* és *megcsonkításnak* nevezte, mégpedig az isteni szöveg, tehát végső soron *Isten* meglopásának vagy megcsonkításának. S a hozzáadás vagy elvétel közül mintha a bibliai hagyomány is az utóbbit tartaná nagyobb véteteknek. (Elvégre a betoldott szavak fordításkor a nyelvi különbségekből adódóan gyakran elkerülhetetlenek, de enyhítő körülménynek számít, hogy ilyenkor is megkülönböztethetők: erre találták ki dőlt betűvel szedésüket. Ugyanez vonatkozik az eredeti héber szövegben nem szerepelt magánhangzókra: már a maszoreták elvégezték alá-föléírott apró jelekkel a vokalizációt. A hagyomány is megkövetelheti, hogy egy szót valamiért másként olvassunk, mint ahogy írva van, ezt a vokalizációval jelezheti is, de nem törölheti el az eredetileg írott betűket. Elkülönítve tehát sokféle hozzáadás belekerülhet a lefordított (vagy akár az eredeti) szövegbe, de nem szabad elvenni, ami az eredetiben valaha benne volt és kanonikus státust kapott. A kihagyások vétkének fokozott súlyossága kicsiben és nagyban egyaránt érvényesül: Károli nyilván nem pusztán becsvágyból, hanem ezért is örült annak előbeszédében, hogy elődeinek részleges próbálkozásai után neki sikerült elsőként az „egészlen való”,¹⁹ azaz teljes fordítás, s ezért is nyomatta büszkén a címlapra, hogy a Biblia itt „egészlen és wijjonnan” fordított.)

Babits viszont költői szövegek fordítása esetén a fordítástípusnak megfelelő mértékben tartotta megengedhetőnek vagy kerüendőnek a változtatást: fiatalkori versfordításait költői kísérletezésnek szánta, stílustanulmányoknak, és nem tartotta fontosnak az eredeti szöveg részletei iránti felelősséget, sőt ahogy utólag a *Pávatollak* (1920) majd *Kisebb műfordításai* (1939) előszavában is vállalta, szerinte e saját hangnemét próbálgató műhelyfordítások szerzői hovatartozása épp olyan bizonytalanná válhatott, mint

¹⁸ KÁROLI Gáspár, *Előjáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül. Vö. KÁROLI 1958, 44–45.

¹⁹ Uo., illetve vö. KÁROLI 1958, 46.

amikor nem állapítható meg, ki a gyerek apja;²⁰ ezzel szemben a Shakespeare-fordítások szabályzattervének elkészítésekor (1924) ellenezte az eredeti mű épségét megsértő fordítói szövegcsonkítást vagy sorbetoldást, s a maga *Vihar*-fordítása előadásakor (1940) felháborodva emlegette ismerőseinek, hogy a színház kihúzásokkal és beírásokkal változtatott szövegén.²¹ Mindehhez képest a babitsi *Jónás könyve* szövegkihagyásai ugyanolyan szuverén *teremtő* aktusok, mint a szöveget létrehozó írásműveletek, azokkal együtt a költői szabadság összehangolt érvényesítését jelzik, s a bibliai alapszöveg módosításainak rendjében kitüntetett figyelmet érdemelnek.

„JERTEK, VESSÜNK SORSOT”: EGY KIHAGYOTT RÉSZLET KÖZELEBRŐL

Babits narrátora mesteri epikával szemlélteti a viharjelenetet, érzékletes mozzanatokban felvillantva mindazt, ami a rettentő hullámvész közepette egymás után vagy épp egyidejűen történik: „A görcs hajósok, eszüket veszítve, / minden terhet bedobtak már a vízbe, / s míg arcukba csapott a szörnyű sóslé, / kiki a maga istenét üvölté. / Jónás mindent kiadva, elcsigázva, / betámolygott a fedélközi házba, / le a lépcsőkön, a hajófenékre, / s ott zuhant bódult félálomba végre / gurítván őt az ázott, rengő padlat.”²² Ennek megfelelője a bibliai történetben Jón 1,5, ami Károli fordításának Babits használta kiadásában²³ így szól: „És meg rémülvén az hajósok kezdének kiáltani kiki mind az ő istenéhez, és az hajóban való terhet hánnyák vala az tengerbe, hogy az hajót megkönnyebbitének: az Jónás pedig az hajónak egyik oldalába le szállott vala, és veszteg feküvén aluszik vala.” Ehhez képest Babitsnál egy sorrendcserét észlelhetünk, és apró, de szembeötlő betoldásokat, de a költemény itt még semmit nem hagyott ki a bibliai viharjelenetből. Ezután egy sor üresen marad Babits költeményében, a rímhívó „rengő padlat” végkicsengése már önmagában is kíváncsivá tette, hogy a párosrímű szövegben milyen sorvég következik, de legalább ennyire várjuk, hogy a hányt-vetett hajóval mi fog történni. Jön is a rím, a magyar költészet egyik legszebb ríme, s nyomában a fölébresztett hősünkre zúdított kérdések dühödt sorozata: „S így lőn hogy a kormányos belebotlott, / a deszkákat vizsgálva, s rája szól: / »Mi dolog ez, hé, te nagy alható? / Ki vagy te? Kelj fel, s kiálts a keserves / istenedhez, talán ő megkegyelmez! / Vagy istened sincs? Szólj! Miféle nemzet / szült? Nem te hoztad ránk a veszedelmet? / Mely város vall polgárának, bűdös? / S e fene vízen át velünk mivégre jössz?»” Itt már feltűnik,

²⁰ BABITS Mihály, *Előszó* = BABITS 1939, 1–3.

²¹ Uo., 4–5; BABITS Mihály, *Shakespeare-fordítás* = BABITS 1973, 54–56; BABITS 1980, II., 196–197, 206, 213–214, 235.

²² A művet itt és a továbbiakban ebből a kiadásból idézem: BABITS 1993.

²³ Mivel szövegszerű átvételei tanúsága szerint Babits a még revideálatlan, 1908 előtti Károli-Bibliát használta a *Jónás könyve* átköltéséhez, ennek egy időben hozzá közeli kiadását idézem: KÁROLI 1901.

hogy ez a kormányosi szózuhatag, bármilyen folyamatos és logikus, lélektanilag bármennyire szerves, eleven, hézagmentes, valamiben alapvetően más, mint amit a Biblia ismeretében várhattunk.

Ha eltekintünk Babits felvezető mondatának kis újdonságától („a deszkákat vizsgálva”), mely a viharban annyira életszerű, hogy betoldása fel sem tűnik, akkor elsőként arra figyelhetünk fel, hogy a kormányos itteni beszédének a Bibliában csak első része hangzott az ő szájából, a második rész kérdéseit már a hajósok intézték Jónáshoz. A babitsi szövegrész első fele, Jón 1,6, így hangzik Károlinál: „És hozzá menvén a kormányosmester, monda néki: mi *dolog* te nagy alható? Kelj fel, kiált az te Istenedhez, talán megkegyelmez az Isten nekünk, hogy el ne vesszünk.” (Ebből is látszik, hogy Babits még a revideálatlan Károli-Bibliát használta: a „Mi dolog ez, hé, te nagy alható” sor vége ennek nyomán keletkezhetett, ugyanis a revideáltban már „te nagy alvó” szerepel.) A babitsi szövegrész második fele Károlinál nem közvetlenül ez után következik, hanem Jón 1,8-nak felel meg, ahol már a hajósok veszik át a kérdést: „És mondának néki, beszélj meg most nekünk, miért *szállott* reánk ez a veszedelem? Micsoda rendbeli ember vagy? és honnan jössz? micsoda az te hazád? és micsoda nemzetből való vagy?” E szereposztásbeli különbségnél fontosabb a kettő közti bibliai vers, Jón 1,7, amelyet Babits mindenestül kihagyott: „Azután mondának egymásnak: Jer vessünk sorsot, hogy tudhassuk meg, mi okért *szállott* e veszedelem reánk? Sorsot vetének azért; a sors pedig esék Jónásra.” (Batízi András 16. századi verses átiratában ez még megvolt: „Szóla egyik hajós másiknak és monda: / »Jertek vessünk sorsot és nyilat látásra, / Tudjuk meg ki legyen ez nagy vésznek oka?« / Az sorsot megveték és esék Jónásra.”²⁴) Babits fennmaradt kézírata éppen a kormányos beszédénél őrizte meg a legtöbb javítást és fogalmazási stádiumot, azonban a sorsvetés az alkotási folyamat elejétől fogva hiányzik,²⁵ azaz kihagyása nem utólagos döntés eredménye.

Első pillantásra nem látszik nagy horderejű kihagyásnak, sőt mintha csupán egy elavult és fölösleges mozzanattól szabadítaná meg a történetet, hiszen a nyomozási folyamatnak az európai kultúrákban régóta nem része, hogy sorsvetéssel állapítanak meg a bűnös személyét. Ráadásul Jónás enélkül is bevallja bűnét („az Egek istenétől futok én”), tehát a kormányos gyanúja („Nem te hoztad ránk a veszedelmet?”) már eléggé igazolódni látszik, legalábbis *neki* nem maradt kétsége, hogy hajójuk Jónás miatt került veszélybe: „Már biztos hogy te hoztál bajba minket: / magad mondod hogy Isten átka kerget. / Ha Isten üldöz, az ördög se véd meg.” S noha itt Jónás nem azt mondja, hogy vessék őt a tengerbe, hanem csak azt, hogy hagyják meghúzódnia a hajófenéken vagy tegyék ki egy magányos erdőszélre, a kormányos és a hajósok sorsvetés nélkül is biztosra veszik, hogy őt kell a tengerbe dobniuk, ha meg akarnak menekülni. Látszólag

²⁴ BATÍZI 1880, 90.

²⁵ OSzK Kézirattára, Fond III/2303; vö. MELCZER 1984, 183–184.

persze ugyanezt mondhatnánk a bibliai történetről: a sorsvetés eredménye ott is csak arra való, hogy Jónásra irányítsa a figyelmet s ennek nyomán őt kérdezzék meg kilétéről, legföljebb ott miután bevallja, hogy megfutamodásával vétett az Úr ellen, még hozzáteszi, hogy a hajó megmeneküléséért őt a tengerbe kell vetniük, s a hajósok ezután szánják rá magukat (nagynehezen), hogy bedobják.

Csak hogy a bibliai történet hajósainak tudatában nagyobb jelentősége volt a sorsvetésnek, ugyanis ezen múltott, hogy isteni megerősítést érezhetnek-e, amikor Jónást a tengerbe vetik, azaz (mivel a cet megjelenését nem láthatták előre) a halálba küldik. Jónást a vallomása után nem dobták azonnal a tengerbe, hanem először megpróbálták a partra jutni vele, hogy kitegyék, mikor pedig ez nem sikerült, s kénytelen-kelletlen a tengerbe dobták, még mindig félték, hogy a nekik nem vétett ember haláláért őket terhelheti felelősség. Ezért hivatkoztak mentségül 1,14-ben többek közt éppen a sorsvetésre, amely által maga az Úr döntött helyettük. „Kiáltának azért az Úrhoz, mondván, kérünk téged Uram ne vesszünk el ez embernek lelkejért, és ne büntess minket ennek ártatlan vérejért, mert te Uram az mint akarod úgy cselekedszel.” Valószínű, hogy az utóbbi tagmondat a hajósok az események egész idáig vezető folyamatát az Úrnak tulajdonították, vagyis (mint kommentárjában Jeromos tételesen felsorolja): hogy Jónást fölvették hajójukra, hogy a vihar kitört és fokozódott, hogy a sorsvetés által a szökevény kiléte lelepleződött, hogy Jónás megmutatta, mi a teendő, szerintük mindez az Úr akarata szerint történt.²⁶ De ebben az átfogó visszautalásban fontos, hogy a sorsvetést az Úr közvetlen nyilatkozatának tekintették, s ezzel Károli is tisztában volt, mert a Vizsolyi Bibliában 1,14 szövege mellé széljegyzetet fűzött: „Az az, mivel hogy mi ellenök semmit nem vétkezett, de te tülled az sors által az ő nyelve vallása szerint ez halálra ítéltetett.” A Károlinál kiemelt jelentőségű tagmondatot („mert te Uram az mint akarod úgy cselekedszel”) már Batízi bibliai költeménye is kihagyta, 1,14 többi részét azonban megőrizte („Kiáltván ezt mondják: »nagy úristen! Kérünk, / Az igaz embernek lelkét ne vesszessük, / És ártatlan vérbe mi ne férteszteszünk / Kérünk uram téged, tarts meg őtet velünk!«”)²⁷, ahogy magát a sorsvetést is, mely (ha némileg leminősítő beharangozással is) Kazinczy prózai átiratában is helyet kapott, így Babits költeményén tanulmányozhatjuk először teljes kihagyásának következményeit.

Bár a *purim* zsidó ünnep neve (a perzsa eredetű *pur* szóval) arra a sorsvetésre utal, amellyel a perzsa Ahasvérus (azaz I. Xerxes, Kr. e. 486–465) főembere, Hámán, a zsidók megsemmisítésének hónapját és napját akarta meghatározni (Eszt 3,7; 9,24), s a terv meghiúsítására emlékező örömnappal (Eszt 9,26–32) az egykor kijelölt napon mindmáig élő zsidó szokássá vált, maga a sorsvetés mégsem lett része a zsidó-keresztény örökség szakrális hagyományának, azaz sem teológiai, sem vallásgyakorlati vonatkozás-

²⁶ HIERONYMUS 2003, 134–137.

²⁷ BATÍZI 1880, 91.

ban nem került be a liturgia komolyan veendő és áhítatot sugalló világába. Így aztán kevesebbet is foglalkoztak vele; ezáltal is igazolódik a kulturális antropológusok panasza, miszerint a vallástörténeti kutatás mindig nagyobb figyelmet szánt a teológiai jóváhagyott vallási hittételeknek vagy a hozzájuk kapcsolódó, intézményesített állandó rítusoknak, mint a népszerűbb, de kevésbé vagy egyáltalán nem szabályozott, a társadalmi életrend határán esetenként igénybe vett „liminális” vagy „liminoid” tevékenységi formáknak.²⁸ Jóllehet a Bibliában számos példát találunk sorsvetés általi döntéshozatalra, a gyakorlat voltaképp kezdettől szétválik egy szakrálisnak tekintett, helyszínét, szereplőit és lezajlását (előkészítő megtisztulási rítusait és imáját) tekintve vallási jellegű változatra, mely Isten szimbolikus megkérdezésének számított, illetve egy szabályozatlanabb, gyakorlatias népszokásra.²⁹ A Példabeszédek a tisztelet és bizalom jegyében említik, isteni döntést látva benne („Az ember kebelébe vettetnek bé a sorsok; de az Úrtól *vaygon* pedig azoknak minden ítéletek” Péld 16,33) és hatékonyságát kiemelve („A versengéseket elveszi a sorsvetés, és az erősek között békességet szerez” Péld 18,18). Tiszteletreméltó, illetve kétesebb változatait azonban nem lehetett tudatilag egészen függetleníteni egymástól, így a sorsvetést olykor gyanakvás kísérte, bizonytalanná téve helyét igaz hit, oktondi babona és bűnös praktikák közt. Jóllehet az Ószövetség nem emelt kifogást a megfelelő helyen és módon végzett sorsvetés ellen, például Kánaán felosztásánál (4Móz 26,52 és köv.; 33,54; 34,13; 36,2; Józ 13,6; 14–17; 18–19), papok és leviták lakhelyének kiválasztásánál (Józ 21; 1Krón 6,39 és köv.), vagy éppen Ákán bűnösségének kiderítésénél (Józ 7), az is előfordult, hogy a törvénytelennek és pogánynak tekintett szokásrend részeként végzett, jósló célú sorsvetést egy próféta elítélte, mégpedig a legalantasabb bűnökkel egy sorban: „Népem az ő fa istenétől kérj tanácsot, hogy az ő pálczája feleljen néki; mert a paráznságoknak lelke megcsalta őtet, hogy paráználkodjanak, elfordulván az ő Istenektől.” (Hós 4,12)³⁰

Logikai és teológiai megfontolások korán ellenérveket találtak a sorsvetésbe vetett hittel szemben: Jeromos épp Jónás 1,7-et jegyzetelve óv az egyes példákban csak elharmarkodva levonható általános következtetéstől, mely szerint mindig Isten nyilatkozik meg a sorsvetés eredményében: „cum privilegia singulorum non possint legem facere communem”, egy-egy embernek megadott előny nem válhat általános törvénné. Ha előfordul is a Bibliában, fejtegeti, a sorsvetés csak akkor nyilvánítja ki az Úr szándékát, ha azt ő úgy akarja, vagyis ha az egyébként bizonytalan kimenetelű, pogányok használatát maga irányítja, amint a szökevény Jónás ügyében történt, akinek bűnösségére a sorsvetés által, de nem a sorsot vetők jóvoltából derült fény („ita et hic fugitivus sorte deprehenditur, non viribus sortium et maxime sortibus ethnicorum, sed voluntate eius

²⁸ TURNER – TURNER 1978, xiii–xiv, 1, 22; vö. DÁVIDHÁZI 1998a, 21–23.

²⁹ Vö. LINDBLOM 1962, 164–178.

³⁰ Vö. LINDBLOM 1962, 165.

qui sortes regebat incertas”).³¹ Jeromos összehasonlításként felsorolt példái, köztük Bálám szamarának megszólalása (4Móz 22,28) vagy a fáraó jövőt feltáró álomlátása (1Móz 41) megerősítik, hogy szerinte az Úr akarata csak alkalmilag és az ő csodatevéseként nyilatkozhatik meg a sorsvetésben (Jeromos mindig számol csodatevő beavatkozások lehetőségével, például egyik episztolájában az Úr ismételt megállítja az ártatlan asszonyra lesújtó pallost³²), de a sorsvetést mindenkor istenítéletnek tekinteni szerinte logikai hiba.³³ Későbbi századok során az itt még pontos határok közt tartott kétely fokozatosan eluralkodott, összefüggésben azzal a (tömeges bekövetkeztét tekintve kései mentalitástörténeti korszakokra jellemző, de egyénenként jóval korábban elkövetkezhetett) szemléletváltozással, melynek nyomán a sorsvetés eredményét már nem Isten akaratának, hanem a véletlen művének kezdték tekinteni.

Noha gyakorlatilag mindkét felfogás közös eleme, hogy nem az ügyben érdekelt résztvevő felek határoznak, hanem egy tőlük független és általuk nem befolyásolható tényezőnek engedik át a döntéshozatalt, mégis más egy szakrálisnak tekintett eljárással megtudakolni az isteni tervbe illeszkedő szándékot, mint egy mindennapi szokás eszközzel ráhagyatkozni a „vak” szerencsére. Ugyanakkor lélektanilag e két véglet sohasem volt teljesen függetleníthető egymástól, s egy kellőképp nem bizonyított, de elgondolkodtató nyelvpszichológiai feltevés szerint a sorsvetés elnevezésébe, jelentésébe és megítélésébe mindvégig belejátszott az elfojtás, sőt egy feltevés szerint az angolban ennek nyomán vált a sorsvetés eszközeként tisztelt kultikus tárgy elkerülni kívánt nevéből („lot”) a dolgok mértékét vagy intenzitását növelő határozószó („a lot”), s így lett a szókinccs önálló eleméből (újabb nyelvészeti műszóval: grammatizálódva) merőben funkcionális nyelvtani segédeszköz („a lot of”).³⁴ A sorsvetés tekintélyének csökkenése, majd az egész szokásnak a babonák közé süllyedése nyilván összefüggött a reformáció korától érezhető gyanakvással a csodák mindennapi (és bármikor előidézhető) megtörténését illetően, majd a felvilágosodás korában a csodás elemek ésszerű magyarázatok általi kiváltásának igyekezetével. Föltehetőleg mindkét hagyomány közrejátszott abban, hogy a *Jónás könyve* hajósai még a „mythologia Christianorum et Hebraeorum”³⁵ átmentését szorgalmazó Kazinczy átiratában is „babonás” jelzőt kapnak a sorsvetési jelenet előtt, holott az átirata alapjául szolgált Hübner-szövegben³⁶ ez nem szerepelt, és hogy Kazinczynál a cetet, megintcsak Hübner szövegétől eltérően, szintén nem az Úr rendeli vagy készíti oda Jónás benyelésére, hanem az eleve épp ott volt, mégpedig szokásos és könnyen érthető okból („Szerencséjére egy nagy hal, melly a’ gályák körül szokta vala

³¹ HIERONYMUS 2003, 116–119.

³² *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, I., Ad Innocentium Presbyterum de Septies Percussa* = JEROME 1999, 2–19.

³³ HIERONYMUS 2003, 118.

³⁴ THIENEMANN 1973, 193–196, I., 140–141.

³⁵ Kazinczy Ferenc Guzmics Izidorhoz, 1826. február 12. = KAZINCZY 1890–1911, XIX, 527.

³⁶ Vö. HÜBNER 1986, 199–202.

lesni élelmét, a' hajó körül vala, 's elnyelé' a' Profétát"), s ugyanígy a nagylevelű „csemete”, majd az annak tövét megrágó féreg is az Úr említése nélkül jelenik meg a történetben.³⁷ Ahogy manapság, a sorsvetés már Babits korában is a szerencsejátékkal kapcsolódott össze, elhalványodott, nagyrészt el is enyészett a komoly és Istentől eredő választás képzelete,³⁸ s mint léha sorsjáték ment át a köztudatba, ahogy épp Babits *Golgotai csárda* című költeményében³⁹ kockát vetnek a megfeszített Jézus köntöséért.

CSELEKMÉNY, JELLEMRAJZ, METAFORAHÁLÓ:
A KIHAGYOTT SORSVETÉS POÉTIKAI KÖVETKEZMÉNYEI

Poétikai szempontból azonban 1,7 kihagyása rendkívül fontos: összefüggései és következményei behálózják a mű egészét. Belenyúl a cselekményt mozgó tettek és történések rendjébe, s megváltoztatja egy eseménysor külső okai és személyes indítékai szövevényét, kihagyva egy isteni (poétikailag deus ex machina) beavatkozást, amelynek feladatát így a földi szereplők lélektani indítékainak kell átvállalniuk. Poétikai, vagy azon belül narratológiai szempontból egy költeményben vagy akár a Biblia egy könyvében mint irodalmi műben az Úr tetteit ugyanígy a cselekmény mozgatói közt vizsgáljuk, mint a történet bármely földi szereplőjének cselekedeit, s mivel poétikai vizsgálat közben átmenetileg minden szöveget fiktívnek tekintünk, az Úr maga is fiktív szereplőként vizsgálándó,⁴⁰ (bár mint Isten persze transzcendens fiktív szereplő), s poétikai szempontból sok múlik azon, hogy a cselekmény irányítása hogyan oszlik meg közte és az emberek közt.

Az eposz korszerűsítésén töprengve ezért foglalkozott már Toldy is a csodaszerű elemek és a közvetlen isteni beavatkozás arányával. Költészettörténetében (1854) megdicséri Zrínyit, amiért a csodás elemet egyrészt műve alapeszméjébe foglalta, másrészt cselekménye során többnyire mégis beírta „természetes erőkkkel” és csak ritkán élt az isteni beavatkozással; dicsérete mindkét esetben a Zrínyi-korabeli olvasó vallásos érzületének kívánalmaira hivatkozik, a ritkítást a protestantizmus nyomában járó tudatváltozás miatt helyeselve. („Mindamellettt takarékos kézzel használta Zrínyi e motívumot: a protestantizmus megrendítette volt a csodák iránti hitet; s így ő, egy lényegben még akkor protestáns országban, csak óvatosan és kímélve fordulhatott e hithez, s névszerint a tisztán bibliai s általános keresztény nézethez tartotta magát.”⁴¹)

³⁷ KAZINCZY 1991, 101–102.

³⁸ Vö. BÁRCZI-ORSZÁGH 1978–1980, V., 1246.

³⁹ Vö. JELENITS 2007, 132–134; KELEVÉZ Ágnes, *A Hóra-énekektől Longfellow-ig: Babits Golgotai csárdájának keletkezéstörténetéhez* = KELEVÉZ 2008, 56–64.

⁴⁰ FRYE 1972, 431; FRYE 1957, 126.

⁴¹ TOLDY 1854, II., 46.

A csodás elem megritkítását Arany is helyeselte, de inkább poétikai megfontolásokból; szerinte Zrínyi „óvakodott [...] túl terhelni eposzát csodással, és tán nem annyira azért, mivel a protestantizmus megrendíté vala már a csodákban való hitet (Toldy), hanem a fenség iránti helyes érzékből, melyet Zrínyi egész művén keresztül tanúsít.”⁴² Arany szerint a görög-római mitológiával dolgozó antik eposz még eltúrte, sőt talán megkívánta a csodás elemek gyakori előfordulását, a keresztény hitvilágú modern változatnak erre már nincs szüksége, kevesebbel is beérheti, ami poétikailag szerencsés fejlemény. „A csodás a fenséghez tartozik, gyakori használat rontja hatását; ritkán, ünnepélyes, felmagasztalt percekben van helye [...]. Az ellenvetés, melyet az ókori hősköltemények példája fölidézhetne, hol a csodás szintén gyakori, elenyészik, ha meggondoljuk a mythologia és keresztény világnézet közt levő különbséget. Ama szerént az ember, minden léptén, pártfogó vagy ellenséges démonokra bukkan; ez egy jóságos főhatalom folyvást örökös gondjával nyugtat meg; mire elég ottan-ottan rámutatni.”⁴³ Ugyanakkor Arany, aki *Proféta-lomb* címmel maga is belefogott a *Jónás könyve* költői átiratába, a protestantizmust közel érezte az antik eposz görög-római világnézetéhez; értekezései szókincsével hidat vert az antik epika végzeteszméje és az isteni eleve elrendelés református meggyőződése között,⁴⁴ sőt a *Toldi szerelméhez* készített egyik feljegyzésében kifejtette „fatum” és „praedestinatio” szerinte lényegi hasonlóságát.⁴⁵

Míndez közelről érinti 1,7 és az egész *Jónás könyve* egyik alapkérdését, az események Isten általi irányítottágát, ami Babits kihagyásai után azokra a helyekre korlátozódik, ahol az Úr közvetlenül avatkozik bele az események menetébe: amikor a halat küldi, majd a férget, illetve a hőséget. Igaz, hogy a költemény hitvilágában minden más is lehet közvetve az Úr műve, így a tök is, melyet itt nem ekkor és nem alkalmi célra rendel az Úr, s ide vonatkozatható Kemény Zsigmond érvelése (1864-ből), miszerint a keresztény gondviselés hit megjelenése új helyzetet teremtett az ókori műfajok számára, ugyanis a görög drámaírók „nem ismerhették a hegyi prédikáció azon gyönyörű és mélyen megnyugtató sorait, hogy egy verébfű se hullhat ki fészkekből a mennyei atya akarata nélkül.”⁴⁶ Babitsnál a hegyi beszéd utóbbi tételével már jóval korábban (1918) egy alanyibb, mondhatni énközpontúbb költői átiratként találkozunk a *Zsoltár férfihangra* című versben: „Tudod hogy érted történnék mindenek – mit busulsz? / A csillagok örök forgása néked forog / és hozzád szól, rád tartozik, érted van minden dolog / a te bűnös

⁴² ARANY János, *Zrínyi és Tasso* = ARANY 1962, 438.

⁴³ Uo., 436–438.

⁴⁴ ARANY János, *Széptani előismeretek; Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 655, 552, 554.

⁴⁵ ARANY 1953a, facsimile a 432. és 433. oldal között. Lásd erről bővebben a jelen kötet „Köt engemet a jó Isten kévébe”. A Sejtelem, avagy a költészet vigasza, és „Egy szép leánya, több se volt”. Ballada Jeftha áldozatáról Arany Hamlet-fordításában, valamint „Harmadnap”. Arany János és a feltámadás költészete című tanulmányait.

⁴⁶ KEMÉNY Zsigmond, *Klasszicizmus és romantizmus* = KEMÉNY 1971, 399–400. Ehhez lásd még „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című tanulmány 134. jegyzetét, illetve a hozzá tartozó főszöveget, valamint az „Egy szép leánya, több se volt”. Ballada Jeftha áldozatáról Arany Hamlet-fordításában című tanulmányt.

lelkedért. // Ó hidd el nekem, benned a Cél és nálad a Kulcs. / Madárka tolla se hull ki – ég se zeng – föld se remeg, / hogy az Isten rád ne gondolna. [...] Mert kedvedért alkotott mennyet és földet és tengereket, / hogy benned teljesedjenek”. Itt is mindvégig az Úr szavatolja, hogy a történéseknek *van* célja, s hogy abból az emberre nézvést mi következik. A babitsi *Jónás könyve* két évezrednyi kereszténység utáni olvasóra számít, egyúttal azonban úgy helyezkedik vissza az ószövetségi történet világába, hogy kihagyásaival átírja az Úr közvetlen beavatkozásainak rendszerét, s ezáltal isteni és emberi felelősség viszonyának újfajta esettanulmányát hozza létre.

Nehéz volna túlbecsülni annak jelentőségét, hogy 1,7 kihagyása révén az eleve elrendelés és szabad akarat másfajta viszonya jön létre a költeményben, mint a bibliai történetben. Kimaradásával szükségképpen együtt jár a részben épp 1,7-re visszautaló 1,14 elhagyása, ebben ugyanis a hajósok Jónás vízbe dobása előtt azért esedeznek az Úrhoz, hogy ne büntesse őket Jónás haláláért, elvégre ő azt teszi, amit akar, s mindaz, ami történt, az ő akarata szerint történt, hiszen semmi nem történhet másképpen. Ez nemcsak a hajósok észjárása, hanem a narrátoré, s a Biblia által megcélzott olvasó közösségé is; később mintegy ennek jegyében olvasandók az Úr beavatkozásai a történetbe: a hal odarendelése, a tök felnövesztése, a féreg mozgósítása, a bágyasztó keleti szél támasztása. Mivel az eredeti történet logikája szerint még a sorsvetésben is az Úr akarata nyilvánul meg, itt nem kérdés, hogy mindenben az Úr elrendelése érvényesül (nemhiába szokták teológiai összefüggésbe hozni e bibliai történetet az eleve elrendelés tanával); éppen ezért jelentős változtatás Babitsnál 1,7 kihagyása, illetve az olyan betoldások, mint Jónásnak az Úrhoz intézett beszédébe ékelt szemrehányás („És hazudott az Isten! Ezt akartad? / Bűnbánók jószándékát megzavartad”), s főként az abban föltett kérdés, ugyanis az eredeti történet szerint nem lehetne kétséges, hogy mindvégig csakis az történhetett, amit az Úr akart. Ugyanilyen irányú változtatásként Babitsnál kimarad a bibliai történetből, hogy Jónás maga tanácsolja vízbe vettetését, mondván, hogy a tenger attól le fog csillapodni: mivel ekkorra már tudjuk, hogy Jónás mint próféta személyesen kapott megbízatást az Úrtól, nem lehet kétségünk, hogy szavai (mint a prófétáké) az Úr akaratának ismeretéből fakadnak; ehhez képest Babitsnál a hajósok a kormányos utasítására vetik Jónást tengerbe, a kormányos meg saját szakállára határoz.

Mіндеz talán összefügg azzal, hogy Babits költészete bonyolultabb, ellentmondásosabb viszonyban áll az eleve elrendelés és a szabad akarat problémájával, mint a bibliai *Jónás könyve*. Például Az *elbocsátott vad* című költeménye (1934) azt hangoztatja, hogy „Nem hiszek az Elrendelésben, / mert van szívemben akarat, / s tán ha kezem másképp legyintem, / a világ másfelé halad”, ugyanakkor siet hozzátenni, hogy „Mégis érzem, valaki néz rám, / visz, őriz, ezer baj között, / de nem hagy nyugton, bajt idéz rám, / mihelyt gögömbben renyhülök. // Ez a valaki tán az Isten / akitől bujni hasztalan”, s az utóbbi sor után, mely feltűnően hasonlít a babitsi Jónás felismeréseire („Rejteztem én

is elüled, hiába!”), hasonlatként kibontja a címadó metaforát, mely szemléltetni tudja elrendelés és szabadság viszonyát: „Nem hiszek az Elrendelésben, / de van egy erős, ős uram. / Már gyermekül vermébe ejtett / s mint bölcs vadász gyenge vadat, / elbocsátott, de nem felejtett: / szabadon sem vagyok szabad.” Ugyanígy a már évtizedekkel korábbi *Szimbólumok* sorozat 1909-ben írt *Ne mondj le semmiről* című darabja azzal végződött, hogy „Minden vágyad az Isten szava benned, / mutatva, hogy merre rendelte menned.” Bár a babitsi *Jónás könyve* harmadik részének végén Jónás a bibliai történet szellemében vonja le tanulságát: „nincs mód nem menni ahova te küldtél”, azért a költemény részleteiben Babits számos eseményt kivon az Úr közvetlen irányítása alól, s ezáltal óhatatlanul megnöveli a történések evilági okozóinak szerepét.

Bármilyen kicsiny jelenetnek látszik, a sorsvetés (1,7) kihagyásával megváltozik a szereplők jellemrajza, Jónásé is, de főként a kormányosé és a hajósoké, ami poétikai szempontból megint elkülöníti a két művet. Bár kétséges állítás, hogy az eredeti történetben Jónás eleinte csak sejthetően lágyszívű karaktere a cselekmény kibontakozásával vonásról vonásra biztosabban és rokonszenvesebben emberségessé válik,⁴⁷ még kevésbé meggyőző a megítélés másik véglete, miszerint Babits egészében „sokkal előnyösebb színben” tünteti föl hőstét, mint a bibliai történet.⁴⁸ Ugyanis éppen a kihagyott sorsvetés vezet döntő jellemzésbeli különbséghez, amikor az eredetiben Jónás nyíltan megmondja a hajósoknak, hogy a vihar lecsendesítése végett őt a tengerbe kell vetniük, ellenben Babitsnál azt kéri, hagyják megbújni a hajófenéken vagy tegyék partra. Ugyanakkor a bibliai történet sorsvetési jelenete a rendkívüli vihar okát kutató hajósok istenfélő aggályosságát is jelzi: semmiképp nem akarnának a saját felelősségükre dönteni, a sorsvetés által mintegy meg akarják kérdezni az Urat; ennél fogva a jelenet kihagyása az istenfélelmük lefokozódását jelenti. Ráadásul a bibliai történetben a sorsvetés eredménye, majd Jónás bűnvallása, sőt tengerbe vettetésének saját indítványozása után a hajósok még mindig nem dobják őt be, hanem megpróbálnak hajójukkal partra vergődni, hogy élve kitegyék; ezzel szemben Babitsnál Jónást a vallomása után a kormányos azonnal bedobolja, holott Jónás ezt nem tanácsolta, sőt azt kéri, tegyék „egy magányos erdőszélre [...] s az Isten is elfeledjen”. Az utóbbi kitétel annak szájából, aki az Úrtól kapott megbízatását is azért akarta megtagadni, mert „rühellé a prófétaágat”, szintén nem arról tanúskodik, hogy Babits kedvezőbb színben festené hőstét, mint bibliai alap-története.

Ugyanezt a különbséget erősíti, hogy Babits narrátora leminősítő jelzővel „görcs” hajósokról beszél, ami egy értelmezés szerint „itt: kétségbeesetten, görcsösen kitartó”,⁴⁹ de ebben a feszült erőlködésben van valami kisszerű, sőt groteszk is. Beállításuk elítélő

⁴⁷ STERNBERG 1987, 318.

⁴⁸ REISINGER 1983a, 864.

⁴⁹ MELCZER 1993, 86.

és némileg parodisztikus voltára jellemző, hogy egyes elemzők látták már benne Babits kiábrándulását a tömegekből,⁵⁰ s a kormányos gyorsan Jónás ellen forduló kíméletlenségében („Hé, emberek! Fogjátok és vigyétek / ezt a zsidót!”) fölfedezni vélték már a korabeli (1938) antiszemitizmus babitsi kritikáját.⁵¹ Ráadásul a bibliai történet hajósai megmenekülésük után buzgón imádkoznak és áldozatokat mutatnak be, s ezeket a narrátor (kimondva-kimondatlanul) helyesli („Annakokáért [ti. a tenger elcsendesedése miatt] azok az emberek nagy félelemmel félék az Urat, és áldozatokat is fogadának az Úrnak”), Babitsnál azonban „könnyelmű áldozatokat fogadtak”, amivel a narrátor leminősíti és hitelteleníti felbuzdulásukat, azt sugallva, hogy hamar el fognak feledkezni ígéreteikről. Mindkét betoldott jelző („görcs”, illetve „könnyelmű”) ugyanazon távolságtartóbb, mondhatni bírálóbb narrátori jellemzőmódba illik, mint a sorsvetés kihagyása. Jeromos annyira csodálta a bibliai történet hajósainak istenfélelmét, hogy 1,14 kommentárjában felkiált („Grandis vectorum fides!”⁵² Milyen nagy e hajósok hite!), amiért azok még saját életveszélyükben is egy idegen életéért könyörögnek; ezzel szemben Babits hajósain legfőljebb megütközni, szánakozni vagy nevetni lehet.

Poétikailag nem kevésbé fontos, hogy a költemény szövegében 1,7 kihagyása meszesemenően átalakítja azt a szóképi rendszert, mely egyébként (a nyelvek másféleségéből adódóan) már a héber eredeti és a Károli-fordítás közt szétvált. A kihagyott 1,7 eredetijében háromszor bukkant föl különböző nyelvtani alakváltozatokban ugyanaz a *NPL* ('vet') igető, s ismétlődéseiből a Károli-fordításnak kettőt sikerült megőriznie s a harmadik cselekvés szoros idetartozását is érzékeltetnie. Pedig Károli nem mindig tartotta fontosnak megőrizni az ilyen szóegyezéseket, főként ha azok közvetlenül egymás után jönnek, sőt olykor mintha a stilisztikai változatosság kedvéért egyenesen törekedett volna rá, hogy megszüntesse őket. (Például 4,6–8 eredeti szövegében mindháromszor ugyanaz a *MNH* ige jelzi az Úr cselekedeteit, Károlinál viszont három különböző ige: *készít*, *szerez*, *támaszt*, ezáltal pedig nemcsak e mondatok jelentése, hanem az egész szöveg történetfelfogása megváltozik.) Azonban 1,7-nél a hajósok előbb azt mondják egymásnak, hogy „jertek, vessünk sorsot”, majd „sorsot vetének”, végül „az sors esék Jónásra”; az „esék” jelentése közel van ugyan az előző két igéhez, hiszen az ilyenkor feldobott tárgy, melynek mivoltát (kövecske, fadarab, pálca, nyíl) nem lehet pontosan megállapítani,⁵³ kétségkívül *esik* lefelé, de az *esik* ige mégsem ugyanabból a tőből jön, mint a *vet*. (Ennyiben a „vessünk–vetének–vetteték” megfelelőbb lett volna, de az meg nem érzékeltette volna olyan világosan, hogy a fölvetett tárgy leesését a hajósok már egyáltalán nem tudhatták befolyásolni; ugyanígy lehetett volna esetleg a héber ige másik jelentése alap-

⁵⁰ UNGVÁRI Tamás, *A Jónás könyvéről* = BABITS 1961, 66.

⁵¹ MELCZER 1972, 319; MELCZER 1993, 101.

⁵² HIERONYMUS 2003, 134.

⁵³ Vö. LINDBLOM 1962, 166–167.

ján „ejtsünk–ejtének–ejteték”, de ebből meg hiányzott volna a dobás mint az aktus erőteljesebben cselekvő nyitómozganata.)

Károli ezúttal láthatólag nem szívesen áldozta föl a gyök háromszori ismétlődését, s csak azt áldozta fel belőle, ami már nem fért volna össze azzal, hogy bevett és magyaros kifejezésre törekedett. („Az fordításban éltünk, az mennyire lehetett, tiszta igaz magyar szóval, idegen szólásnak módját nem követtük, sőt inkább az mi darabosnak tetszett vagy az zsidó, vagy az deák szólásnak módjában, annak is kimondásában az magyar nyelvnek szólásának módját követtük.”⁵⁴) Jóllehet ma kockát *vetünk* és sorsot *húzzunk*, a „sorsot vetni” mindmáig magyarosan hangzik, s már régen megvolt a Vizsolyi Biblia korának magyar nyelvében, amint azt a Wespriemi-kódex egy 1512 körüli adata tanúsítja: „az allora kedig sorsot vetuen”, a „sors” jelentése itt 'sorsolóköcka, -pálca; Loswürfel, -stábchen / sorsolás; Losen'.⁵⁵

A bibliafordítás elméletének újabb tekintélyei által terjesztett (és mások által joggal vitatott) „funkcionális ekvivalencia”⁵⁶ elve szerint a sorsvetés héber szókapcsolatát a célnyelvben szokásos fordulat szerint lehet másként, például sorshúzásnak is fordítani,⁵⁷ de hogy e szükségmegoldásként használható tanácsnak poétikai szempontból milyen hátrányai vannak, azt ez a példa világosan szemlélteti. Ugyanis ha az ószövetségi ige cselekvésképét követve *vetik* vagy *ejtik* a sorsot, s az valakire *esik*, az aktus sorsszerűsége egész más, mintha a résztvevők *húzzák* azt. Egyrészt húzás esetén mindenki kihúzná a magáét, s ha nem tudhatná is, hogy mit, mégiscsak volna tevőleges része a választásban; amikor azonban *vetik* a sorsot, akkor az egy személy által fölfelé útnak indított tárgy leesését, azaz a végeredményt senki sem befolyásolhatja az érintettek közül, maga a sorsot vető sem. Ehhez kapcsolódik az a még jelentősebb különbség, hogy az esés igéje számos nyelvben ugyanarról a töről származik, mint a végzet és a halál szókincsének több fontos eleme, s az esés képzetét (részben épp a sorsvetés hajdani gyakorlata miatt) önkéntelenül társítjuk a végzetszerűséggel és a halállal.⁵⁸ (Ennek gondolati hagyománya századokon át nyomon követhető: a sorsvetés eszközére leggyakrabban használt bibliai szó, a Jónás 1,7-ben háromszor is előforduló *goral* jelentése, mely eredetileg 'kő' volt, a mai héberben már 'végzet'.)

Mind az eredetiben, mind Károli fordításában, mind Babits költeményében számos helyen előfordul a vetés vagy dobás mint cselekvés, szinonimái mindhárom szövegben metaforikus hálózatot hoznak létre, s ennek egyébként sem egyforma összefüggésrendjét 1,7 babitsi kihagyása még jobban elkülönözteti egymástól. Jónás 1,5 héber szövege nem a sorsvetésre is használt *NPL* igetővel jelöli, hogy a hajósok könnyítésül tengerbe

⁵⁴ KÁROLI Gáspár, *Előjáró beszéd* = KÁROLI 1590–1981, lapszám nélkül. Vö. KÁROLI 1958, 47.

⁵⁵ BENKŐ 1970–1984, III., 576.

⁵⁶ Vö. WAARD–NIDA 2002; PRICKETT 1992, 111–114.

⁵⁷ PRICE–NIDA 1978, 16–17.

⁵⁸ THIENEMANN 1973, I., 193–196.

dobják rakományuk nélkülözhető részét, de egy olyan igetővel (*TUL*), amelyet a Biblia máskor sorsvetésre is használ (Péld 16,33); Károlinál itt „a hajóban lévő holmit a tengerbe hányák”, ellenben szoros metaforikus kapcsolatot teremt a sorsvetéssel, hogy Károlinál 1,12-ben Jónás azt mondja, „vessetek engem a tengerbe”, 1,15-ben „beveték őt a tengerbe”, 2,4-ben Jónás úgy fohászkodik az Úrhoz, hogy „Mert mélységbe vetettél engem”, 2,5-ben „Elvettettem a te szemeid elől”, 2,11-ben a hal „kiveté Jónást a szárazra”, sőt még azt sem túlzás ide kapcsolni, hogy Jónás prófétálásának hírére Ninive királya „leveté magáról az ő királyi ruháját”.

Mivel a Biblia is szövegszerűen vizsgálendő, nem pusztán elvont tételek mentén, a bibliai *Jónás könyve* értelmezése szempontjából aligha lényegtelen, hogy a sorsvetést ugyanaz a magyar ige nevezi meg, mint utána Jónás tengerbe vetését, valamint még később az Úr általi mélységbe vettetését. Nem Károli fordításában érvényesül elsőként a szóegyezések kapcsolatteremtő hatása: a 15. század első felében Újlaki Bálint és Pécsi Tamás ún. Huszita Bibliája szerint a hajósok nyilakat *eresztettek* („És monda férfiú ő társának: Jövetek és eresztjünk nyilakat, és tudjuk meg, mire e gonosz jött legyen műnekünk! És eresztének nyilakat és a nyíl esék Jónásra”), majd ugyanez szemlélteti Jónás vízbe dobását („És vevék Jónást és a tengerbe ereszték”); Gyulai István fordítása (1552) szerint a hajósok nyilakat *vetettek* („És mondanak egymásnak: jer, vessünk nyilat, hogy megtudjuk, ki oka e mi nyavalyánknak. És mikor nyilat vettetenek volna, a nyíl Jónásra esék”), majd ez a fordítás is az ige megismétlésével teremt kapcsolatot a két esemény közt („És fogák Jónást, és a tengerbe veték”).⁵⁹

Ugyanezért válnak jelentőssé Babits szóválasztásai, melyek rendszerét kihagyásai is alakítják. Mivel 1,7 nála kimarad, nem tudjuk meg, a sorsvetésre milyen igét használt volna; 1,12-nél szintén kimarad, hogy Jónás a maga tengerbe vettetését javasolja (ehelyett: „ha kitesztek még valahol élve, / tegyetek egy magányos erdőszélre”, s a kormányos ugyanezzel vág vissza: „Innen csak a tengerbe tehetünk ki! / Ki is teszünk”); 1,15-nél Jónást „nyolc marok ragadta [...] és meglóbálták a tenger fölött”, majd hallhatjuk, hogy „nagyot loccsant a tenger”, de magára a bedobásra közvetlenül nem utal ige; mindezek miatt 2,4-nél és 2,5-nél a hal gyomrából Istenhez fohászkodó Jónás szavainak a nem túl drámai „tesz” igén kívül egyelőre nem volna mit megismételniük, s ennél persze erősebbeket használ („Mert dobtál vala engem a sötétbe / s tengered örvényébe vettetek be”), illetve a „tesz”-t is erősebb ige társaságában ismétli („Sarak aljába, sötétségbe tettél, / ragyogó szemed elől elvetettél”), amikor alávettetésére nem épp más igét használ, a zuhanás alanyi érzetét kifejezve („És Egyetemed fenekébe hulltam”; „De mennél csúfabb mélybe hull le szolgálád”); végül 2,11-hez érve már ugyanezt tudja megismételni (a hal „Jónást a szárazra kivetette”) – mindez azonban a cselekvésképzetek olyan kap-

⁵⁹ NEMESKÜRTY 1990, 28, 171.

csolatrendszerét teremti meg, amelynek nem része a sorsvetés aktusa, így a „dobtál vala engem a sötétbe” igéje legfőljebb arra utalhat vissza, hogy korábban a hajósok „minden terhet bedobtak már a vízbe”, ami azonban mégsem olyan sorsszerű mozzanat, mint Jónás bedobása. Ugyanakkor Babitsnál, mint a bibliai történetben, az esés, vettetés, hullás, zuhanás vagy alászállás változataiból összeáll a lefelé tartó mozgás sorsképe, az újbóli felemeltetés előzményeként.

AMITTAJ FIÁTÓL A NINIVEI ÁLLATOKIG:
BABITS KIHAGYÁSAINAK ÖSSZEFÜGGÉSRENDSZERE

Babits kihagyásai már első sorában kezdődnek: „Monda az Ur Jónásnak: »Kelj fel és menj”, hiszen itt a név után kimarad Jón 1,1-ből „az Amittai fiának”, ezzel pedig a költemény ismertnek tünteti fel az először megnevezettet (a Bibliában meg szoktuk tudni az először előforduló szereplők apjának nevét), s elvágja a főhős kötelékét más bibliai könyvekhez, ugyanis a megnevezés azonosíthatta volna Jónást a 2Kir 14,25-ben előforduló Jónással, Amittaj fiával, egy II. Jeroboám (Kr. e. 788–747) Izrael királya idejében élt személlyel.⁶⁰ Ettől Babits szövegében Jónás elbeszélésbeli kiléte megváltozik, már *ennek* az átköltött *Jónás* könyvének szereplője lép elénk, miközben e magyarázatra sem szorulónak beállított megjelenítéssel a narrátor arra hagyatkozik (és arra számít), hogy a Biblia ismeretében már a cím olvastán tudjuk, kiről van szó. Érdekes, hogy a főszereplő apjának megjelölését már Batízi is kihagyta („Szóla az úristen Jónásnak, ezt monda:”), noha ő egy egész keret-versszakot betoldott e kezdet elé, s vajmi ritkán hagyott ki bármiilyen mozzanatot, majd ugyanezt kihagyta Arany is, aki a maga költői átiratával 1877-ben csak az első két sorig jutott: „Monda pedig az Úr választott hívének: / Menj, hirdess végromlást a nagy Ninivének.” (*Próféta-lomb*) Babitsnál azonban kapcsolatba hozható ez a kihagyás Jónásnak a költemény harmadik részében éppenséggel *betoldott* fogadkozásával, miszerint addig akar a pusztában maradni, míg Ninive lakói egy szálíg úgy elpusztulnak, „mint hajdan a Jeroboám családja”; ez nem vonatkozhat II. Jeroboámra, akinek uralkodása alatt Jónás, Amittai fia élt, hanem arra a két évszázaddal korábbi Jeroboám királyra utal, aki Kr. e. 931-től 910-ig uralkodott, míg végül „megveré őt az Úr, és meghala” (2Kron 13,20), s bálványimádása miatt egész családja kiirtatott, holttestüket temetetlen hagyva (1Kir 14,10–13).

Még észrevétlenebb, de ebben az összefüggésben is mélyreható változtatás, hogy 1,6 és 1,8 látszólag hézagmentes összeillesztésével, Babits a viharjelenetből kihagyja 1,7-et, a sorsvetést. Közvetlenül ez után (1,9-nél) a Jónáshoz intézett kérdésekre („miért

⁶⁰ SASSON 1990, 69.

szállott reánk ez a veszedelem? Micsoda rendbeli ember vagy? és honnan jössz? micsoda a te hazád? és micsoda nemzetből való vagy?”) adott bibliai válaszból a költeményben kimarad, hogy Jónás féli Istenét, ehelyett 1,10-ből előrehozta, hogy fut az Úrtól. (A bibliai Jónás 1,9-ben még csak az identitását illető kérdésekre válaszol, s ott majd csak 1,10-ben tudjuk meg, már nem közvetlen idézetként, hanem függő beszédben, hogy azt is elmondta nekik, fut az Úr színe elől. Ezt persze mi olvasók már 1,3-ban megtudtuk, ahol a ’menekülni’ jelentésű *BRH* igét Károli a „szalad” (az Úr színe elől) fordulatallal adta vissza, sőt ismételtelen ezt használta e vers végén is, itt már a csupán ’menni’ jelentésű héber ige helyett.) Annak kihagyásától, hogy Jónás féli az Urat (és melyik Urat féli), feszebb lesz a cselekmény, de nemcsak Jónás önmeghatározása lesz szegényebb, hanem egy fontos (a bibliai elbeszélésben pozitívnak szánt) jellemvonása is elhalványodik, mint ahogy annak belső drámája is, hogy istenfélelme ellenére próbált meg elfutni az Úr parancsának teljesítése elől. (Összehasonlításként: Batízi ennek belső drámáját érzékeltetve őrizte meg mindkét mozzanatot, melyek összefüggése így még jobban kiviláglik Jónás önkritikája és büntudata fényében: „Monda Jónás nekik: »vagyok zsidó nemzet, / Félem és röttegem az mennybéli istent, / Hogy ki teremtette tengert és a földet, / Ennek dolgaiba forgok színe előtt, // Ez nagy háborúnak kedig [!] vélem okát, / Hogy az mit rám bízott, nem szerzem azokat.«”) Első pillantásra alig észrevehető, de fontos következményű kihagyás továbbá, hogy Babits költeményében Jónás csak az Egek Istenének nevezi urát, holott a Biblia Jónása 1,9-ben azt mondja, „az Urat, az egek Istenét félem én, a ki a tengert és a szárazt teremtette”, s a Babits által kihagyott utóbbi tagmondat egyrészt felismerhetően visszautalt volna a teremtéstörténetre, amely (1Móz 1,1; 1Móz 1,9) beszámol az ég és föld megteremtéséről, majd a tengerek és a szárazföld elkülönítéséről, másrészt még abszurdabb vállalkozásnak mutatta volna az Úr parancsa előli megfutamodást, hisz ugyan hová szökhetni az elől, aki az idők kezdetétől fogva minden hely ura szárazon és vizen? Ugyanígy összefüggött volna a mindenható elleni lázongás hiábavalóságának témájával az 1,7-re visszautaló, Babits által szintén kihagyott 1,14, amelyben a hajósok azért kérlelték az Urat, hogy Jónás tengerbe vetésével ne szálljon rájuk ártatlanul kiontott vér, hiszen minden úgy történik, ahogy Ő akarta, azaz a Jónást okként kijelölő sorsvetést is ő irányította.

Egyetlen szó hiányának messzemenő következményeit figyelhetjük meg, amikor Babits narrátora kihagyja 3,3-ból, hogy Ninive *Isten* nagy városa, s a városnak csupán nagyságáról értesülünk közvetve az Úr parancsából („Menj, a nagy Ninivéig meg se állj”) és a narrátor leírásából („három nap taposhatta azt akárki / s kanyargós utcáiból nem talált ki”). Babits változata ezúttal nem az ő kihagyási műveletének eredménye, ugyanis az általa használt Károli-fordítás e pontján nem szerepelt, hogy Ninive *Isten* számára volna nagy város, hanem csak annyi, hogy „Ninive pedig felette igen nagy város vala” (ehhez még adatokkal magyarázó széljegyzet is járult), pedig a Károli előbeszé-

dében hivatkozott héber eredetiben és a Vulgatában egyaránt megtaláljuk e jelentőségteljes kifejezést. (Batízínál sincs meg: „A Ninive vala oly igen nagy város”). A héber szövegben a szokásos birtokviszony helyett az áll, hogy Ninive nagy város volt Isten számára („*ir-gedola lelohim*”), aminek pontos jelentéséről számos eltérő vélemény olvasható a szakirodalomban.⁶¹ Isten feltüntetésének azonban minden hozzáértő kommentár szerint vallástörténeti jelentősége van, s az egész elbeszélés jelentését is befolyásolja, ugyanis az Izrael legnagyobb ellenségének tartott asszír birodalom városát az ég és föld urának tartott ószövetségi Isten fennhatósága alá utalja. Babits műve írásakor könyomatos kiadványként olvasható volt Katona Lajos *Magyar elbeszélő költészet a XVI. században* című előadássorozata az 1909/1910. tanévből, mely kiemelte a századeleji bibliatudomány (főként Hans Schmidt⁶²) felismerését, miszerint az Úr zárószavait a Jónás könyve keletkezési idejére jellemző zsidó mentalitás egyik kifejeződéseként lehet értelmezni, sőt Jónás és az Úr szembesített nézeteivel az ótestamentumi történet „a zsidóság fejlődésében egy nevezetes momentumot világít meg; azt a felfogást t.i., hogy a zsidóság már ezen próféta korszakában a másfajta népekkel szemben enyhül és mintegy közeledik az újtestamentumi felfogás felé, a mely minden embert az Isten gyermekének tekint és már nem különbözteti meg az Istennek választott népét a többi, az Isten szeretetéből kizárt népektől [...] Ennek a vallás- és erkölcstörténeti evolutionnak egyik fontos okirata mintegy ez a könyv és ennyiben is kiváló figyelmet érdemel összehasonlító vallás-, műveltség- és irodalomtörténeti szempontból”.⁶³ Ezt az egyetemesebb gondviselést alig valami hordozta volna sűrítettebben, mint a kimaradt szó, ám meglehet, hogy a költeményben túl korán jelent volna meg, s elvett volna a negyedik rész végére tartogatott s ott nagyarányúan kibontott tök-példázat tanulságából.

Egy másik szó kimaradása hasonlóképpen az egyetemességet szűkíti: tanulságát a bibliai történet kiterjeszti az állatokra is, Babits költeménye nem. Mivel ebben Ninive nem tér meg, hanem minden folytatódik a palotán belül és kívül egyaránt, nem tudni, hogy egyébként mit hagyott volna meg a költő a bibliai 3,7–8 átköltéseként abból, hogy a király és főemberei elrendelik az emberek és állatok böjtjét, zsákba öltözését és megtérését, s úgy is történik; arról azonban meggyőződhetünk, hogy Babits narrátora 4,11-nél kihagyja az Úr (noha itt sokszorosára bővített) indoklásából, hogy a barmokra is tekintettel volt, amikor nem pusztította el Ninivét. („És én ne szánnám Ninivét a nagy várost, melyben több vagyon tizenkétszer tízezer embernél, kik nem tudnak külömséget tenni jobb- és balkezek között, melyben barom is sok vagyon?” Jón 4,11) Ez 4,11-ből már Batízínál is kimaradt, holott 3,7–8-nál még híven beszámol az állatok bevonásáról a bünbánati rituáléba. Felekezeti és történelmi és költői céljaik különbsége ellenére

⁶¹ Uo., 228–229.

⁶² SCHMIDT 1907.

⁶³ KATONA L. 1909–1910, I., 304.

ugyanúgy nem tudtak mit kezdeni azzal, hogy az Úr az állatokat is megszánta és emiatt is kegyelmezett meg a városnak. Másfelől várható volt, hogy Károli fordítása ezt híven megőrzi, hiszen ő nemhiába írta, hogy már csak azért sem szabad semmit változtatni a Szentírás szövegén, mert annak „minden teremtett állat [értsd: minden élőlény] tartozik engedelemmel”, tehát nyilván a barmok is...

A negyedik részben Babits kihagyásai nemcsak az elbeszélés menetét, az egyes mozzanatok hangsúlyeloszlását, hanem a költemény filozófiai jelentésvilágát is egyre inkább átalakítják. A Bibliában az Úr kétszer kérdezi meg Jónástól, hogy méltán haragszik-e, 4,4-ben és 4,9-ben, ezek közül Babits kihagyja az elsőt, feszesebbre húzva a cselekményt, de megszüntetve a tők-példázat céljának előrejelzését. A költemény 4,5-nél kihagyja, hogy Jónás csinált magának hajlékot és annak árnyékában ült (mielőtt a tők felnőtt volna); így később az Úr jogosan mondhatja Jónásnak, a már elszáradt tökre célozva, hogy „lombja alatt csak lustán elhevertél”, ugyanis Babitsnál Jónás csakugyan semmit sem tett azért, hogy árnyékban lehessen. Nagyobb horderejű módosítás, hogy a költemény 4,6-nál kihagyja, hogy az Úristen szerezte a tököt, mintha az csak véletlenül nőtt volna éppen ott; csak 4,7-nél írja, hogy az Úr szerezte a férget, és végül 4,8-nál, hogy ugyancsak ő a „meleget / s napkeleti szárazító szeleket”. Ez a kihagyás kicsit gyengíti az Úr célzatoságát, mondhatni pedagógiai leckéjének megtervezettségét, és megszünteti az egymás utáni három bibliai vers (4,6; 4,7; 4,8) ősi narratív (mondhatni folklorisztikus) hármasságát: az Úr ott előbb tököt, majd férget, végül szárazító szelet vett igénybe, hogy megleckéztesse Jónást. Igaz, a Babits által követett Károli-fordítás nem emeli ki olyan plasztikusan ezt a hármasságot, mint a héber szöveg, mely az Úr beavatkozására mindhárom esetben, sőt már 2,1-ben a nagy hal mozgósításakor is ugyanazt a *MNH* gyökű igét (eredetileg 'számlálni', majd ebből főként 'kijelölni', 'utasítani', 'rendelni') használja, mégpedig ugyanabban a *va-jeman* („És kijelölt”) alakban, mely nyelvtanilag is (a *piel* igetörzs által) a cselekvés fokozott intenzitását jelöli. Károli az ismétlődést szókincsbeli és nyelvtani változatosságra cseréli (az Úr „készített vala” egy tököt, majd „szerze” egy férget, végül „lön [...], hogy [...] szelet támasztana”), láthatóan a Vulgata szintén változó latin igéi („praeparavit”, „paravit”, „praecepit”) mintájára, ahogy már 2,1-nél is az Úr „készített vala” egy nagy halat, s a Vulgata ott is a „praeparavit” igét használta. (Babitsnál itt egységesülnek a megmaradt igék, az Úr „szerzett” egy kicsi férget és „szerze” forrásigot és keleti szelet, előzőleg a második részben pedig Károlival és a Vulgatával egyezően „készített vala” egy cethalat.)

Babits e módosításai ugyanakkor nem érintik a bibliai történetből a költeménybe átkerülő talán legfőbb jellegzetességet, vagyis annak több mint sejtető kiemelését, hogy (láthatólag vagy kifürkészhetetlenül) mindent az Úr tesz, s mindig eléri, amit akar. Ennyiben a tők sorsa ugyanaz, mint Jónásé: föl kellett nőnie, hogy árnyékot tartson, amikor az Úr úgy akarta, s elszáradnia, amikor az Úrnak arra volt szüksége, ahogy Jónásnak

is mennie és prédikálnia kellett, hiába próbálta nem megtenni a rábízottakat, s ahogy majd (mint az Úr Babits költeményében a negyedik rész elején gondolja, majd a végén mondja is Jónásnak) neki is meg kell halnia, s jön helyette más. Ennek a leckének kiemelését, s az egész költői elbeszélés egyik legfőbb példázati tanulságát, hogy tudniillik „Nincs mód nem menni, ahová te küldtél”, még nyomatékosabbá tette volna, ha megmarad, hogy már a tököt is közvetlenül az Úr rendelte oda; s mivel Babits ezt kihagyta, s csak azt tartja meg, hogy a tököt majd elsorvasztó férget rendelte az Úr, így a saját összefoglaló utóbeszövésének kell visszautalni az előző mozzanatra, s analógiát sejtetnie a két történet egyforma tervszerűségét illetően: „Oly vékonyra fonnyadt, amely nagyra felnőtt: / nem tartott többet sem árnyat, sem ernyőt.” Így közvetve mégis kiderül, hogy maga az Úr volt az, aki célzatosan (egy majdani tanulság végett) előbb nagyra növesztette, majd ugyanúgy vékonyra fonnyasztotta a nagylevelű tököt.

Mindezeknél a kihagyásoknál csupán az átköltött szöveg olvasásából nem derül ki, hogy a cselekmény vagy jellemzés egy elemének hiánya magának az eredeti elbeszélésnek sajátos volt-e, a bibliai elbeszélés poétikájára jellemző „gapping” (‘hézagolás’),⁶⁴ vagy utólagos beavatkozás műve. Nyilvánvalóan az előbbire példa, hogy e bibliai történet elején nem tudjuk meg, miért menekül Jónás az Úr parancsa elől, s ennek okára csak utólag, közvetve és fokozatosan következtethetünk, amikor tetteiből és szavaiból egyre jobban megismerjük gondolkodásmódját és jellemét;⁶⁵ Babits változata ellenben azonnal kitölti e hézagot, narrátora már a kezdet kezdetén elmondja, milyen indítékokból futott Jónás az Úr parancsa elől: „mivel rühellé a prófétaát, / félt a várostól, sivatagba vágyott, / ahol magány és békeesség övezzé, / semhogy a fedett népség megkövezzé”. Ilyenkor a betoldás egy eredeti hézagot tölt ki, de sok példa van arra is, hogy az eredetiben nem volt hézag, s az átírat mégis betold valamit; a költemény átalakítja a hézagok rendszerét. Másfelől az utólagos kihagyás végeredményben az eredeti kihagyások sorát növeli, azok rendjébe illeszkedve, vagy eltérve tőlük. Babits költői kihagyásai hol a cselekmény egyes láncszemeit tüntetik el, hol valami ezekkel kapcsolatos tudnivalót, s bár a kihagyott elemek olykor csak egy-két szónyi terjedelműek, ezek is csak addig látszanak mellékesnek, amíg poétikai következményeiken el nem kezdünk gondolkodni.

Bármilyen fontos teológiai szempontból az eddig egyedül lényegesnek tekintett cselekménymódosítás, azaz Ninive megtéretlensége, az csupán egy a poétikailag messze-menő következményekkel járó változtatások közül, főként ha az eredeti szövegtől való eltérések közt nemcsak a cserékre és betoldásokra, hanem a kihagyásokra is figyelünk. Babits kihagyásai ugyanis megváltoztatják az elbeszélés léptékét (kihagyásai és betoldásai eredményeként kevesebb, de egyenként nagyobb részből épül föl a történet), módosítják világképét (a prófétai akarat és isteni elrendelés viszonyának példázatából

⁶⁴ STERNBERG 1987, 186–263.

⁶⁵ *Uo.*, 318–320.

másféle hangsúlyelosztású esettanulmány lesz), a szereplők jellemzését (mint a sorsvetés kihagyása jelzi, átalakíthatják ugyanazon tett indítékainak rendszerét, s ezáltal másféle szemléletet, vérmérsékletet és emberi minőséget sugallnak), metaforáinak rendjét (a szóismétlődések megbontása és újak teremtése a kiemelt nyelvi összefüggések új hálózatát hozza létre). Mivel egy költemény egészét nem lehet függetleníteni szövege legkisebb részleteitől, közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy fogalmazunk, hogy poétikai szempontból Babits minden változtatása lényegesen tér el a bibliai történettől, melynek címét viseli.

„S miként élédbe írtam”

Az *Esti kérdés* és a *Jónás könyve*

Első pillantásra nyilván meglepő, sőt talán erőltetettnek látszik az *Esti kérdés* és a *Jónás könyve* összekapcsolása: Babits e két művét nem szokták egy lapon emlegetni. Bármilyen életrajzi, vagy akár csak időrendi szempont inkább elválasztaná őket. Elvégre három évtized telt el megírásuk közt: az *Esti kérdés* 1909-ben, a pálya elején látott napvilágot Az Újság hasábjain, még csak szórványos versközlések után és *A Holnap* antológiában (1908) megjelent költemények nyomában; a *Jónás könyve* 1938 őszén jelent meg a Nyugatban, a beérkezetttség jegyében: Babits neve mint szerkesztőé már a fejléccen olvasható, majd közvetlenül alatta a címlapi tartalomjegyzékben is, ezúttal a szám nyitóközleményének szerzőjeként, az ekkor már régóta csodált és támadott költőfejedelem művének eleve kiemelt jelentőségét sugallva. Műfajuk is eltérő: ugyan mi köze lehet egy monológ-szerű lírai költeménynek a bibliai történet átköltéséhez, amelyet szerzője az akkor már kissé régies műszóval „költői elbeszélésnek” nevezett,¹ vagyis (Arany esztétikájához híven²) az epikához sorolt? Igaz, mindkettőből vezetnek szálak korábbi szövegekhez, de egész más módon: az *Esti kérdés* egyszerre sok műre utal, és közülük egynek sem akar kizárólagos átirata lenni,³ a *Jónás könyve* viszont annyira felismerhetően követi a közismert bibliai történetet, melynek címét is átvette, hogy a tőle való eltérései szembeötlően kirajzolódnak, s épp ezek árnyalják sajátos jelentését. Eddig maga a bibliai *Jónás könyve* is legföljebb eltávolíthatta egymástól a két költeményt: az *Esti kérdés* keletkezéséről Szabó Lőrincnek beszélve maga Babits egyáltalán nem említ bibliai ihletet, azóta egyes motívumait összefüggésbe hozták ugyan a Biblia némely könyveivel, ám *Jónás prófétáé* nem szerepelt köztük. Babits pályafutásának ismerői talán azért sem tarthatták érdemesnek a kései *Jónás könyve* világával összehasonlítani az *Esti kérdést*, mert a korai Babits köztudomásúlag idegenkedett az Ószövetségtől, s még *Az európai irodalom történetében* is elhatárolódott tőle.⁴ Bár költői életműve így is sok szálon kapcsolódott az Ószövetséghez, önvallomása óhatatlanul elterelte a figyelmet arról, hogy az *Esti kérdésnek* köze lehet az ószövetségi ihletű kései főműhöz. Mindezek ellenére érdemes összehasonlítani a két költeményt, mégpedig elsősorban nem azért, hogy közös motívumaikat elszigetelten leltározzuk, hanem hogy azok szöveggörnyezetét, műbeli helyét és funkcióját megvizsgálván különbségeikre is fény derüljön, s ezáltal mindkét

¹ Vö. GELLÉRT 1958–1962, II., 555.

² Arany János, *Széptani jegyzetek* = ARANY 1962, 553–554.

³ Vö. KELEVÉZ 2009, 481–482.

⁴ BABITS 1979, 85.

vers rejtett sajátosságai is hozzáférhetővé váljanak. Az összehasonlítás célja nem a hasonlóságok feltárása, hanem éppen azok végső határainak élesre állítása; nem az, hogy miben áll az egyezés, hanem hogy meddig terjed, honnantól szűnik meg, és ez milyen következményeket von maga után az értelmezés számára.

KÖZÖS MOTÍVUMOK FÉNYÉBEN: AZ ELSŐ SZEMLELETI
KÜLÖNBSÉGEK KIRAJZOLÓDÁSA

Bár nem érhetjük be a két vers hasonlóságainak pusztá leltározásával, érdemes a közös motívumok és szövegszerű egyezések számbavételével kezdeni, mert minden esetlegességük ellenére jelzik, hogy a két vers keletkezéstörténeti távolsága nem perdöntő: a korai Babits költői nyelve és képalkotása meglepően sok ponton érintkezett a késeivel. Mindkét költeményben ingatag a hely, ahol az ember áll, vagy képzeletben állhatna, s ő mindkettőben szédül vagy émelyeg, a jellemzés szókinccse pedig nemegyszer azonos. Az *Esti kérdés* egyik felvillantott esti jelenetében „vagy a hajónak ingó padlatán / szédülj, vagy a vonatnak pamlagán”;⁵ a *Jónás könyve* első részében a tengeri vihar mintha egy új Ninivét építene percenként „ingó és hulló kék hullámfalakból”, miközben a hajófenéken félálomba zuhant prófétát „az ázott, rengő padlat” görgeti, később, már a negyedik részben a perzselő nap Jónást „felette bágyadtá szédítette, úgyhogy immár / úgy érzi, minden körülötte himbál, / mintha megint a hajón volna; gyomra / kavargott”.⁶ S ahogy az „ingó” és „padlat” szavak, a mozgékony és szilárdság másik ellentétéként ugyanígy közös a *víz és márvány* együttes motívuma: az *Esti kérdés* szerint „a vízi városban” fejedet „a márványföldnek elcsüggesztheted”, és arra gondolsz, „minek a selymes víz, a tarka márvány”; a *Jónás könyvében* „a víz simán gyűrűzött, mint a márvány”. A lírai költemény alányának érzése valamiféle elbátortalanodás, az élet értelmébe vetett hit megfogyatkozása és vele az elhagyatottság érzete („elcsüggesztheted”, „gyáván”, „árván”), ami nincs messze Jónásétól, amikor nem meri vállalni megbízatását és szívesebben választaná akár az elhagyatottságot: „félta a várostól, sivatagba vágyott, ahol magány és békesség övezzé, semhogy a feddett népség megkövezzé”. Az utóbbi annál jellemzőbb a költő képzeletére, mert betoldás; a Biblia szerint Jónás az isteni parancsot hallván Tarsisba akart menekülni az Úr elől, de lelki indítékáról nem értesülünk, s az elbeszélés mód első hézagát csak utólag, fokozatosan, a címszereplő későbbi tetteiből következtetve próbálhatjuk kitölteni.⁷ A gyávaságon való túljutás vágyának motívumát erősíti a *Jónás könyve* után 1939-ben megjelent, későbbi kiadásokban vele együtt közölt

⁵ Itt és a továbbiakban az *Esti kérdés*ből vett idézetek lelohelye: BABITS 1993.

⁶ A *Jónás könyvéből* vett idézetek forrása: BABITS 1993.

⁷ STERNBERG 1987, 318–320.

Jónás imája is: azért fohászkodik, hogy bárcsak úgy szólhatna, „mint Ő sugja, bátran”. Az *Esti kérdés* és a *Jónás könyve* között egy egész kis jelenetnyi közös mozzanatra is felfigyelhetünk, melyben egy nagy változást valami vagy valaki érintetlenül átvészel, noha kicsiny és védtelen, mint a fűszál vagy a hajszál: az este bársonytakarója úgy borítja be a földet, „hogy minden fűszál / lágy leple alatt egyenessen áll”; a vonakodó próféta úgy csusszant le a cet gyomrába, „hogy fején egy árva haj / nem görbült” (ez is a költő képzeletének betoldása, a Biblia nem említi). S végül a mind közül legjelentősebb különbségekhez és sajátosságokhoz elvezető motívumérintkezés: a korai versben a piciny fűszálát ugyanúgy látjuk felnőni, majd elszáradni, s ugyanúgy túlmutatva önmagán, mint a késeiben a nagylevelű tőköt, s bár az utóbbi motívum a bibliai történetből vétetett, az eredetileg szűkszavú említés Babitsnál válik hosszán és érzékletesen pergő képsorrá.

Ezekhez azonban érdemes közelebről megvizsgálnunk az *Esti kérdés* motívumainak bibliai párhuzamait, ahogy ezt a felnövő, majd elszáradó fűszál és virág esetében már nagyrészt (Jónás bibliai története kivételével) megtették, kimutatva hasonlóságukat a vers zárósoraival: „miért nő a fű, hogyha majd leszárad? / miért szárad le, hogyha újra nő?” E gondosan feltárt bibliai és másféle „intertextuális utalások”⁸ még szövegkörnyezetükből kiszakítva is ráébredszhetnek egy jellegzetes különbségükre éppen az *Esti kérdés* zárósoraihoz képest. Mert akár Jóbot olvassuk („Az asszonytól született ember rövid életű [...] Miképpen a virág mihelyt kinyilatkozik, leszakasztatik” Jób 14,1–2), akár Ésaia („minden test olyan, mint a fű, és annak szépsége, mint a mezei virág: Megszárad a fű, leesik a virág, mikor az Úrnak szele fuvall arra” Ésa 40,6–7), akár a zsolnárt („a halandó embernek napjai hasonlatosak a fűhöz, [...] mint a mezőnek virága, úgy virágozik. És mikor a szél általmegyén rajta; nem leszen többé” Zsolt 103,15–16), akár Péter apostol levelét („minden test olyan mint a fű, és az embernek minden dicsősége mint a fűnek virága; megszárad a fű, és annak virága elhull” 1Pét 1,24), sokatmondó különbség, hogy egyik sem teszi föl a kérdést, sőt egyik számára sem lehet kérdés, miért nő a fű, illetve mi célja vagy haszna lehet felnőnie valaminek, ami majd úgyis leszárad. Másfelől A Prédikátor könyve, amelynek nyitószakaszait (Préd 1,2–9) e vers modern hangszerelésében felismerni vélték,⁹ szintén gyökeresen különbözik tőle: a Prédikátor ugyanis már a kezdet kezdetén leszögezi a „felette nagy hijábalóság” mindenre vonatkoztatott tételét, s ezután teszi föl a kérdést, hogy „Micsoda haszna vagon az embernek minden ő munkájában, melylyel munkálkodik a nap alatt?”¹⁰ így ez ott ironikus szónoki kérdés, és nagy léptékű példái közt (a nemzetségek váltakozása és a föld változatlan maradása, a nap felkelése és elnyugvása, a folyóvizek tengerbe sietése és visszatérte) egyébként sem szerepel a felnövő és elszáradó fű vagy virág.

⁸ KELEVÉZ 2009, 481.

⁹ Vö. MELCZER 1993, 23.

¹⁰ Mivel Babits a még revideálatlan, 1908 előtti Károli-Bibliát használta a *Jónás könyve* átköltéséhez, ennek egy időben hozzá közeli kiadását idézem: KÁROLI 1901.

Jellemző különbség, hogy aki e versben megszólal, nem tudja önfeledten átadni magát a hiábavalóság érzésének, amit *Az európai irodalom történetében* Babits a Prédikátor cinikus szkepticizmusának nevezett:¹¹ tudatosságra, sőt némi önkritikus távolságtartásra vall, hogy a *mire való* kérdését a vers szerint csüggedt pillanatainkban és gyáván tesszük fel. Igaz ugyan, hogy az *Esti kérdés* egésze a dolgok céljába vetett hit megrendüléséről tanúskodik, s mondhatni e megrendülés pillanatainak természetrajzát adja, de az önkritika szólamától kisérvé, és befejező kérdése nem okvetlenül ironikus vagy szónoki, azaz nem sugallja, főként kizárólagos válaszként nem, hogy a fű növése és leszáradásának semmi értelme. Találón jellemezték már a *miért*, *minek* és *mire való* itteni kérdéseit azzal, hogy lehetőséget adnak ugyan a merőben szónoki kérdésként való értelmezésre, amiből az következne, hogy semminek nincs értelme, de arra is, hogy kipróbáljuk, „[m]i van, ha a kérdéseket *valódi*, tartalmi kérdéseknek vesszük”: még ha nincs is rájuk válasz, „maga a kérdés is *létforma* – ha más nem, a kérdés ereje megmaradhat”, s a kérdések sajátos funkciót kapnak a vers szövegébe kerülve: „A költői szöveg nem »megoldja« a filozófiai »problémát«, hanem képpel dúsítja, megeleveníti, újból és újból felmutatja, kegyetlenül és szépen, kérlelhetetlenül, de maga is ámulatban.”¹² Ez némileg egybecseng a híres korábbi észrevétellel, miszerint az *Esti kérdés* „nyelvtanilag kérdez, kép gazdagságával felel”, és „[a] vers teste válaszol a vers értelmének”,¹³ főként ha hozzátesszük, hogy a képek válasza mindig nyitott és többértelmű. Ezzel szemben mind a bibliai *Jónás könyvében*, mind Babits hasoncímű költeményében az Úr utolsó kérdése szónoki kérdés, mely határozott választ sugall. Mivel a héber Bibliában minden verset kettőspont zár, mondatvégi írásjelek pedig nincsenek, jellemző, hogy a magyar bibliafordítások egy része nem is kérdőjelet tesz e szónoki kérdés végére, hanem pontot, mint Károli eredetileg a Vizsolyi Bibliában, vagy felkiáltójelet, mint az IMIT-Biblia (az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat kétnyelvű kiadása, 1897–1906): te szánod a tököt, s én ne szánnám a nagy Ninivét! Babitsnál az Úr végképp nem hagy kétséget afelől, hogy magyarázatát a nagy lecke végső lezárásának szánta; elolvasása után persze bőven van min merengünk, de már inkább a mű egészéről.

EGY MELLÉKELT ÁBRA: A PICINY FŰSZÁL PÉLDÁJÁTÓL
A NAGYLEVELŰ TÖK PÉLDÁZATÁIG

Ha belátjuk, hogy a megfeleltetések különbségeket takarnak, s az eltérések hozzák felszínre a mélyebben rejlő sajátosságokat, akkor e bibliai párhuzamok sorát megtold-

¹¹ BABITS 1979, 85.

¹² KÁLLAY Géza, „Sötétlő végtelen”. *Vörösmarty Mihály: Az Éj monológja a Csongor és Tündéből és Babits Mihály: Esti kérdés* = KÁLLAY G. 2008, 158–159.

¹³ NEMES NAGY Ágnes, *Babits Mihály: Esti kérdés* = NEMES NAGY 1989, 165.

hatjuk még eggyel: az *Esti kérdés* végén felnövő majd leszáradó fűszálát érdemes összehasonlítani a (bibliai és babitsi) *Jónás könyvében* felnövő, majd leszáradó tökkel. Ezt valószínűleg azért nem szokták megtenni, mert a bibliai eredetiben említett *kikájón*, azaz egy ricinusfajta bokor helyett, melyet a 16. század közepén Batízi András még bostrostyánnak fordított a maga verses átiratában,¹⁴ mind Károlinál, mind az őt követő Babitsnál épp tökről van szó, s ennek nagy kerek termése és humoros képzetársításai túlságosan magukra vonták a figyelmet, feledtetve, hogy mindkét Babits-versben egy-egy növény felnövése és elszáradásáról van szó. Szövegösszefüggéseik eltérése ugyanazon jelenség felfogásának szemléleti különbségeire utal mindhárom szöveg között: az *Esti kérdés* fűszála a szokásos természeti körforgás részeként nő fel, majd szárad le, s a kérdés, amelynek példajaként említetik, szintén (pars pro toto) az egész természeti rend céljára és értelmére irányul; a bibliai *Jónás könyvében* a tököt, mintegy a természeti rend körforgásából kiragadva, az Úr alkalmi rendelete soron kívül növeszti fel, majd a féreg ugyancsak az Úr alkalmi megbízásából szárazítja le, s mindkettőnek éppen alkalmi célzata lehet a kérdés tárgya; az Úr csak a babitsi változatban illeszti be Jónásnak adott végső magyarázatába, hogy a tök felnövése és elszáradása szintén egy körforgás része, magvaiból új tökök nőnek, ahogy majd új Jónások születnek, s Ninive helyébe új városok épülnek. (Más lapra tartozik, hogy a héber eredetiben az Úr a halat, tököt, férget és szelet egyaránt a 'kijelöl', illetve 'rendel' jelentésű *MNH* ige ún. piél igetörzsének fokozott intenzitásával mozgósítja, s a négyszer azonos formában előforduló azonos ige hathatósan érzékelteti, hogy még az alkalmi, mondhatni rendkívüli beavatkozások is egységes isteni rendbe illeszkednek. Erre utalnak vissza 1,14-ben a hajósok, mondván az Úrnak, mindent úgy tettél, ahogy akartad; ez Babitsnál a sorsvetéssel együtt kimarad, helyette nála Jónásnak az Úrhoz intézett kérdése: „ezt akartad?” utal arra, hogy nem szokott más történni, mint amit az Úr eltervezett.)

Ugyanígy árnyalja a fű és a tök sorsának összehasonlítása a róluk szóló szövegek időszemléletét. Bár a fordítások elfödik, jellemző, hogy a Mózes imádságát idéző 90. zsoltár részlete, amelyet az *Esti kérdés* fű-hasonlatának előzményeként Szenci Molnár Albert verses átiratában szoktak idézni¹⁵ („Kimúlni hagyod őket olly hirtelen, / [...] mint az zöld füvecské az mezőben, / Az melly nagy hamarsággal elhervad, / Reggel virágozik s' estve megszárad”), olyan eredetire vezethető vissza, amelyben (Zsolt 90,5–6) felnövés és elszáradás közelségének, sőt összetartozásának az elmúlást és újranyílást egyaránt jelentő héber *HLP* ige gyök ismétlődése ad nyomatékot. Szenci Molnár verses vagy Károli prózai változata nemcsak a korai Babits-vers zárókérdéséhez áll közel („miért nő a fű, hogyha majd leszárad? / miért szárad le, hogyha újra nő?”), hanem a kései Babits-műben az Úr zárókérdéséhez is: „Te szánod / a tököt amely egy éjszaka

¹⁴ BATÍZI 1880, 93.

¹⁵ Vö. MELCZER 1993, 23.

támadt / s egy másik éjszaka elhervadt [...] És én ne szánjam Ninivét”? Ugyanígy, amikor a 90. zsolttár idézett részlete előtt Szenci Molnár szövegezésében ezt olvassuk: „ezer esztendő előtted anni, / Mint az tegnapiac ö elmulása, / És egy éynec rövid vigyázása,”¹⁶ illetve Károlinál így: „ezer esztendő te előtted mint a tegnapi nap, mely elmúlt, és az éjszakának negyedrésze” (Zsolt 90,4), mindkét változat felidézheti, amit Babitsnál az Úr végül az időről mond Jónásnak: „s negyven nap, negyven év, vagy ezer annyi / az én számban ugyanazt jelenti.” Ehhez képest válik láthatóvá a különbség az isteni időszemlélet *sub specie aeternitatis* nézőpontja, illetve az *Esti kérdés* szintén végtelen, de evilági problémaként kezelt idejének emberi látószöge között: „miért / a végét nem lelő idő?” Erre a kérdésre nem kapunk választ, a Jónásnak adott magyarázat viszont, mely az Úr utolsó szava Jónáshoz, lezárja a párbeszédet, nincs több kérdés, „Jónás hallgatott”.

Mélyreható különbséghez vezet, hogy bármennyire hasonló a piciny fűszál és a nagylevelű tők felnövése és elszáradása, szövegbeli funkciójuk legföljebb távolról hasonló, műfaji kötődésük nem ugyanaz. Annyi közös bennük, hogy mint szóbeli kép egyik sem önmagáért áll, mindkettő szemléltető ábra valamilyen mondanivaló szolgálatában, az *uti figura docet* (ahogy a mellékelt ábra mutatja) hagyományos tanító gesztusával előadva. Innentől azonban szétválnak, mert a példa nem példázat. Az *Esti kérdés* végén a fűszál egy nyitott, rejtélyszerű kérdésnek, a mivégre jön létre ez a sok szépség kérdésének egyik szemléltető *példája* a sok lehetséges közül, amit maga a szöveg is tudatosít („vagy vedd példának a piciny fűszálat”), s mivel kérdésként egy általánosabb, de szintén nyitott kérdést szemléltet, maga az érzékelhető kép szabadabban érvényesül. A *Jónás könyve* végén felnövő és elszáradó tők az Úr kitervelt és felépített, eleve célzatos és zárt tanulságú *példázatának* része, mely a bibliai történetben egyetlen szónoki kérdésbe, Babitsnál egy hat kérdésből álló kérdéssorozatba torkollik, melyek szintén szónoki kérdések ugyan, de utánuk az Úr (a bibliai szövegtől eltérően) mintegy válaszul maga vonja le példázatának végső tanulságát. Érdeemes megfigyelni, hogy bár itt Babits éppen eltér bibliai mintájától, a kifejtett tanulsággal közelebb áll a bibliai fű-hasonlatok szokásos használatához, mint az *Esti kérdés*. A Biblia gyakori fű-hasonlatai vagy fű-metaforái ugyanis szinte mindig egy-egy zárt tanulságú példázat szemléltető ábrái, rendre valamely kifejtendő és többnyire ki is fejtett tanulság levonását szolgálják, s ez a funkciójuk határozza meg értelmüket. Nem véletlen, hogy a zsolttárok bővelkednek leginkább ezekben: az egyik azt tanítja, ne irigyeljétek a dúskáló gonoszokat, elszáradnak, mint a fű, csak bízzatok az Úrban (Zsolt 37,1–2); a másik azt, hogy amikor virulnak a gonosztevők, mint a füvek, tudnunk kell, hogy elvesznek örökre, de az Úr felsége örökké megmarad (Zsolt 92,7–9); a harmadik azt, hogy az ember (itt tehát nemcsak a gonosz) olyan, mint a fű és a mező virága, a szél átmegy rajta és nincs többé, de az Úr

¹⁶ SZENCI MOLNÁR 1971, 214.

jósága örök az öt félőkön, igazsága megmarad azok fiainak fiain (Zsolt 103,15–17). Előfordul, hogy a tanítás mibenlétére előzetes párbeszéd hívja föl a figyelmet, egyúttal a felhatalmazás aktusát is bemutatva, ami valamennyire a *Jónás könyve* nyitójelenetével is rokonítható: prédikálj, mondja prófétájának az Úr, mit prédikáljak, kérdi a próféta, prédikáld, hogy a test elhervad, mint az Úr szelének fuvallatára a fű, a nép meg olyan, mint a fű, de az Úr szava felkél örökre (Ésa 40,6–8). Az idevágó példázati típusok közül mégis az jut legközelebb a *Jónás könyve* befejező tők-példázatához, amelynek végén szónoki kérdés utal a növény sorsával szemléltetett emberi mulandóság ellentétére, mint Jób 14,1–3 esetében, bár itt nem az Úr oktatja Jóbot, hanem Jób igyekszik magyarázni az Úrnak: „Az asszonytól született ember rövid életű, és bővölködő háborúságokkal. Miképen a virág mihelyt kinyilatkozik, leszakasztatik, és elmúlik mint az árnyék, és nem állandó: *Mindazáltal* mégis ez ilyen ember ellen megnyitod-é szemeidet, és tennen magaddal törvénybe állatsz-é engemet?” (Jób 14,1–3)

A KÖLTÉSZET NYELVTANA ÉS A NYELVTAN JELENTÉSE: ALANY, ÁLLÍTMÁNY, CÉLHATÁROZÓI MELLÉKMONDAT

Bibliai fű-hasonlatokhoz képest válik láthatóvá Babitsnál a fű és tők sorsának különbsége annyiban is, hogy voltaképp mi történik, ki által és milyen célból. Látszólag persze az idevágó bibliai motívumok is sokfélék: a fű hol azért szárad le, mert az Úr szele fuvall rá (Ésa 40,6–8), hol azért, mert a szél megy át rajta (Zsolt 103,15–16), hol pedig csak elszárad, mintegy a dolgok rendje szerint, külön alkalmi ok vagy cselekvő alany feltüntetése nélkül (1Pét 1,24). Azonban bibliai szövegekről lévén szó, közvetve és hallgatólagosan mindhárom szerint az Úr akarata húzódik meg okként az események mögött, jöllehet csak „az Úrnak szele” nyomán leszáradó fűnél kap nyomatékosító kifejtést, hogy ő idézi elő, ami történik. A bibliai *Jónás könyvének* Babits használta (még revideálatlan) Károli-fordítása a történet minden sorsdöntő fordulatánál kimondja, hogy az Úr cselekszik: ő készítette a halat (2,1), ő készítette a tököt (4,6), ő szerezte a férget (4,7), ő támasztotta a keleti szelet (4,8). Babitsnál ezzel is összhangban mondja az Úr: „Te csak prédikálj, Jónás, én cselekszem”. Az *Esti kérdésnek* azonban nincs olyan hallgatólagos előfeltevése, miszerint végső soron mindent az Úr intéz, ezért zárósortainak megfogalmazása („miért nő a fű, hogyha majd leszárad? / miért szárad le, hogyha újra nő?”) nem annak parafrázisa akar lenni, hogy miért növeszti az Úr a fűvet, ha majd leszárasztja. A vers zárókérdése általánosabb, azaz világnézeti Isten mint alany nélkül vagy Istennel mint alannal egyaránt értelmezhető, de a versben nincs közvetlen nyelvi jele az utóbbinak.

Ugyanerre mutat a két költemény igéinek és mondatszerkezeteinek viszonya. A korai versben a fű *fel*nő, majd *leszárad*, s ezek az igék nem akaratlagos, nem tervezhető és céltudatosan végrehajtható cselekvést jelölnek, hanem történészerű, önkéntelen folyamatokat, amelyek a természeti rend mintegy önműködő rendjének részei. Épp ezért oly különös fölteni és épp ezért lehetetlen megválaszolni, hogy a fű *miért* nő fel és szárad le: a kérdés (ebben az értelemben) célirányosságot tételezne föl, az meg egy tudatot, amihez át kellene lépni a másik mű szövegvilágába. Babits *Jónás könyvében* viszont, ahogy már a Károli-Bibliában is, a *készített vala* vagy a *szerzett* nemcsak abban különbözik az előzőktől, hogy tárgyias igék, valami külsőre irányulnak, hanem főként, hogy tudatos és akaratlagos, tervezhető és célirányosan végrehajtható cselekvést jelölnek, s alárendelt célhatározói mellékmondat¹⁷ követi őket, melyben a cél minden esetben az Úr tervéből ered. Károlinál a halat azért rendeli, „hogy bényelné Jónást” (2,1), a tököt azért, „hogy felmenne az a Jónás hajlékára, hogy árnyékot tartana a Jónás fejének, és megoltalmazná a hévségnek bántásától” (4,6); a férget ugyan *mondattanilag* nem azért, hogy megsúrja és elszárazza a tököt, hiszen „szerze az Isten egy férget másodnapon reggel hajnalban, mely a töknek tövét megrágá, és megasza” (4,7), de a szerzés célzatosága ekkor is nyilvánvaló, akár csak utána a tikkasztó szél támasztásánál: „az Isten napkeleti *szárazító* szelet támasztana, és a napnak *hévsége* megsütné Jónásnak fejét, annyira hogy elbádjadna” (4,8). Fogas kérdés, túl az irodalomtörténész illetékességén, hogy ezek a célok mióta szerepeltek már az Úr tervében; nyilván az értelmezők teológiai meggyőződésén múlik, hogy az Úr mikortól tudta előre, hogy az általa teremtett világból mit, mikor és milyen célra fog használni. Mindenesetre Jónás bibliai történetéből annyi világosan látszik, hogy itt az Úr már a halat is azért rendelte, hogy kettős tanítása (egyrészt hogy a bűnbánó vezeklés és jó útra térés kivívhatja az Úr bocsánatát, másrészt hogy senki nem futhat el az Úrtól kapott megbízatása elől) végül a niniveiekhez és *Jónáshoz is* eljusson. Babits igeválasztásaiból és mondattanából a hal megjelenésének (2,1) isteni célzatosága plasztikusan kirajzolódik („Az Úr pediglen készített vala / Jónásnak egy hatalmas cethalat / s elküldte tátott szájjal, hogy bényelné”), a töké (4,6) kimarad, látzólag mintha csak véletlenül lett volna ott s ezért ülhetne alatta Jónás árnyékban („mert egy nagylevelű töknek / indái ott felfutva egy kiszáradt, / hőségtől sujtott fára, olyan árnyat / tartottak”), a férge (4,7) megint világos, bár éppúgy nem célhatározói mondatból, mint Károlinál és az eredetiben („szerzett / a nagy Uristen egy kicsinyke férget, / mely a töknek tövét megrágtá volna / és tette hogy indája lekonyulna”), s ugyanez vonatkozik a szél (4,8) okára és céljára („az Isten szerze meleget / s napkeleti szárazító szeleket / s lón hogy a nap hévsége megsüttötte / Jónás fejét, és megcsapván, felette / bágyadtá szédítette”). Az utóbbi eset különösen érdekes, hiszen Babits átveszi a Károli által betol-

¹⁷ TUCKER 2006, 48.

dott és ezért dőlt betűvel szedetett szavakat („szárazító” és „hévsége”), s ezáltal fokról-fokra megvilágítja a cselekvők egész láncolatának oksági összefüggését: Jónás elbágyadását a nap hősége okozta, a hőséget és kiszáradást a napkeleti szél, azt meg Isten, az egész sorozat elindítója, aki a mű elején magát Jónást is prédikálni küldte. (Hogy Babits milyen szorosan tapad az eredeti történet eseményértelmezéséhez, az akkor rajzolódik ki legélesebben, ha mellé tesszük Kazinczy egy évszázaddal korábbi átíratát, mely Johann Hübner tanulóknak szánt bibliai történeteit alakította tovább; Kazinczynál ugyanis már a halat sem az Úr küldte, hanem az eleve ott ólálkodott, mert „a gályák körül szokta volt lesni élelmét,” s ugyanígy a nagylevelű „csemete”, majd a tövét megrágo fereg is az Úr említése nélkül jelenik meg a történetben.¹⁸) Az *Esti kérdés* zárósoraira a babitsi *Jónás könyve* azzal válaszol, hogy a piciny fűszál ugyanazért nő fel, majd szárad le, mint a tök: mert az Úr rendelte így a maga céljaira, amelyeknek feltétlenül teljesülniük kell.

ELTÉRŐ ENYÉSZPONTOK:

ISTEN HIÁNYÁNAK VAGY JELENLÉTÉNEK PERSPEKTÍVÁI

Mivel a babitsi *Jónás könyve* már első mondatától kezdve nyilvánvalóan a bibliai történet átköltése, magától értetődőnek tekintjük, hogy benne Isten állandóan jelen van és közvetve vagy közvetlenül alakítja az eseményeket; az *Esti kérdésről* azonban csak ehhez képest, ezzel összehasonlítva derül ki egyik legfontosabb rejtett sajátossága, hogy voltaképpen sehol sem utal Istenre. (Ugyanis a „miért [...] a tenger, melybe nem vet magvető?” egyrészt homéroszi ihletésű kép, mely a tenger egyik, ‘meddő’ vagy ‘terméketlen’ jelentésű eposzi jelzőjére vezethető vissza,¹⁹ másrészt a „nem vet magvető” kifejezés, mint a szöveggörnyezetből és névelő elhagyásából érezhető, egyszerű világi magvetőkre utal, nem egy természetfölöttire vagy magára Jézusra, mint az ide kapcsolható bibliai helyekből egyébként gondolhatnánk.²⁰) Sőt, a hasonló motívumokból is építkező két vers gyökeresen eltérő világa legfőként éppen az Isten nélkül, illetve az Istentől meghatározottan értelmezett élet ellentétéből származik. Innen ered szemléleti perspektívájuk szinte minden különbsége: az egyikben minden vonal olyan enyészpontba fut össze, ahol a mulandó szépségen kívül semmi nincs, a másikban viszont minden az Úr trónjához vezet. Bár valamennyire mindkét vers tekinthető a *mivégre* esettanulmányának, legfőként azért viszonyulnak oly különbözően a történetek értelmének alapkérdéshez, mert az egyikben Isten jelenléte miatt a történetek céljának legfőjebb mibenléte

¹⁸ KAZINCZY 1991, 101–102.

¹⁹ Vö. KELEVÉZ 2009, 480.

²⁰ Vö. PAP 2009, 179–187.

lehet kérdéses, a másokban viszont minduntalan ott kísért, hogy nincs céljuk, s éppen ettől lesznek talán még borzongatóbbak, paradox módon szinte misztikusabbak. Amikor például Jónás úgy jutott a hal tátott száján át gyomrába, „hogya fejen egy árva haj / nem görbült”, az egy Isten küldötte hal tetteként érthető, sőt szinte magától értetődő, de egy Istenre nem utaló versben különös misztérium, hogy az *Esti kérdésben* az este bársonytakarója úgy borítja be lassan a földet, „hogya minden fűszál / lágy leple alatt egyenessen áll / és nem kap a virágok szirma ráncot”. Az első esetében maga az Úr rendelte, hogy ez így történjék, s neki köszönhető, hogy a hal torkán vederszám lezúduló víz „sodrán fejjel előre, hosszant / Jónás simán s egészben úgy lecsusszant”, ugyanis a mű kezdetétől tudjuk, hogy az Úrnak célja volt prófétájával; a másokban nincs utalás az Úrra (sőt a vers kultúrtörténeti utalásai inkább a görög mitológiába vezetnek: „Danaida-lányok”, „sziszifuszi kő”), ezért a csodát megrendelő és végrehajtható isteni hatalom híján még csodálatosabb, hogy az est mint „egy óriási dajka” miért vagy kiért teríti oly „óvatossan” leplét a vidékre, hogy még a legkisebb, legfinomabb, legsérülékenyebb élőlényeknek se essék baja.

Ugyanígy az Isten fennhatósága alatti, illetve attól függetlenül működő élet alapkülönbségéből származik, hogy a *Jónás könyve* világában minden esemény *morális* ítéletet közvetít, az *Esti kérdés* világában pedig a látszólag önmagáért létrejövő és elmúló jelenségek merő szépsége uralkodik, s legföljebb a látásmódra jellemző kérdést illeti a „gyáván” erkölcsi minősítése. Persze egy próféta könyvétől nem is várhatunk mást, ezért szinte fel sem tűnik, hogy minden ízében morális, és az események isteni jutalomként vagy büntetésként, erkölcsi igazságszolgáltatásként értelmezhetők. Ésaías 37,24–27 (és 2Kir 19,25–26) nemhiába fogalmazza meg a gondolatot, hogy az egyes emberek, illetve népek ellenség általi elpusztítása, a fű elhervasztásához hasonló vége kezdettől benne volt Isten tervében, bűnök büntetéséül, s Izráel ellenségeinek, ha győznek, nincs okuk büszkélkedésre, ugyanis általuk az Úr akarta büntetni a helyes útról eltévelyedett népét. Nehéz volna túlbecsülni annak mentalitástörténeti jelentőségét, hogy a prófétai etika nagyrészt a vereségek megmagyarázásának szükségéből fejlődött ki,²¹ s e gondolkodásmód meghatározó szerepet kapott a magyar költészetben, melynek alapművei a sorscsapásokat isteni igazságszolgáltatásként vagy a boldogabb jövőt kiérdemlő áldozatként akarják látni („haj, de bűneink miatt / gyúlt harag kebledben”; „az nem lehet, hogy annyi szív hiába onta vért”), ismerős szemléleti hagyományt kínálva a rajtuk felnőtt magyar olvasóknak, akik önkéntelenül eszerint fogják olvasni és érteni Babits *Jónás könyvét*, s várakozásaik igazolódnak. Ha Babits annyiban eltér is a Bibliától, hogy a Niniveiek nála nem térnek meg, illetve csak néhányukban kezdődik el a bűnbánat folyamata, annyiban nem tér el, hogy az Úr Ninive pusztulását nála is bűnök megtorlásának szánja. Még ott is, ahol Babits színes beszövései dúsitják a bibliai elbeszélés egy-egy szüksézávú

²¹ BLENKINSOPP 2000, 471.

részletét, a Jónást ért kisebb-nagyobb bajok megítélése az erkölcsi igazságszolgáltatás közös elvére és mércéjére hivatkozik: „Lásd, valóban / méltán busúlsz s vádolsz-e haragodban / a széleslombu, kövér tők miatt, / hogya hús árnya fejedről elapadt?” Ez a *méltán* mint norma egyaránt vonatkozik a tők elszáradására és Ninive pusztulására, ez teremt itt közös tárgyalási alapot Isten és ember közt (eltérően például a bibliai Jób könyvétől, mely gondolkodásuk összemérhetetlenségét hangsúlyozza), s Jónást az Úr végső érvnek szánt összehasonlítása után ez készleti elhallgatásra. Ezzel szemben az *Esti kérdés* fű-példája nem azt feszegeti, hogy méltán szárad-e le a fű, hanem csak hogy miért, ha utána úgyis kinő; ugyanígy nem azt, hogy igazságos-e pusztulásra kárthatatni a világ sok szépségét, hanem csak hogy mi értelme, s van-e egyáltalán, az egésznek – ami ebben az Isten nélküli világban szükségképpen megválaszolatlan, azaz megválaszolhatatlan kérdés marad.

Másrészt annyiban már az *Esti kérdés* is a *Jónás könyve* felé mutat, hogy nem tud egészen függetlenedni a dolgok morális megítélésétől. Messze van ugyan a *Jónás könyve* tanításától, mely szerint végül nem történhet más, mint amit az Úr morális igazságtelként akar tenni, de azért fejtecsüggesztve, „gyáván” (és „árván”) föltett kérdésnek minősíti saját alapkérdését, hogy miért történnek az események, s a gyávaság legalább részben mégiscsak erkölcsi minősítés. Azonban jellemző különbség, hogy itt még többértelmű, s ezért értelmezés dolga, *mihez képest* van szó gyávaságról, azaz mi történnék, ha *nem* szállna meg minket a csüggesztő esti gyávaság és árvaság. Vajon akkor (1) tudnánk, hogy minden szépség az Úr akaratóból és céljára jön létre s múlik el, vagy (2) eleve nem éreznénk szükségesnek föltenni az élet céljának és értelmének kérdését, hanem egyszerűen hinnénk az életben? E második lehetőséget hasonló összefüggésben fogalmazza meg Babits az *Örökkék ég a felhők fölöttben*: „Hiszek abban, hogy élni érdemes. Talán nincsen célja és értelme, mert »cél és értelem« emberi fogalmak: a világnak nincs rájuk szüksége. A világ több, mint minden emberi; hiszek a világban, mert eszem el nem éri.”²² Az utóbbi mondat, sőt a gondolatmenet egésze mintha világiasított átirata volna a *credo qia absurdum* gondolatának, mely Tertullianusnál (*De carne Christi*) eredeti formájában („mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est”) nem a világra, hanem Isten fiának halálára vonatkozott, mint az emberi értelem számára visszásnak látszó, de ennek ellenére, sőt épp ezért hitelt érdemlő evidenciára. Mindenesetre az „arra fogsz gondolni gyáván, [...] arra fogsz gondolni árván” határozói, amelyek fontos szerepet kapnak a vers világának minősítésében, s jó példái annak, hogy Babits a rímzavak összecsengéséből sajátos gondolatiságot tud kicsiholni,²³ talán úgy is értelmezhetők, hogy az elbátortalanodás összefügg az ember árván maradottságával az Isten nélküliként felfogott világban.

²² BABITS Mihály, *Örökkék ég a felhők mögött (Vallomás helyett hitvallás)* = BABITS 1993, 275.

²³ HORVÁTH 1969, 169–171.

PÁLYAÍV SZEREPHAGYOMÁNYOKBAN:
AZ ESZTÉTAI ÁMULÁSTÓL A PRÓFÉTAI IGEHIRDETÉSIG

Bármennyire igaz már a korai Babits költészetére is, hogy „leküzdhetetlen monumentalitás van benne, szecessziós ékítmények mögött”,²⁴ azért mégiscsak a szecesszió világából indulva jutott el odáig, hogy azonosult a prófétai szerephagyománnyal. Életrajzi és történelmi eredeztetésként az utóbbi fejleményt joggal tulajdonították az első világháború, s nyomában Trianon hatásának, éppen ebben látva szerepe sajátosságát a hasonlóképpen „megrőtt és megnemesedett” nemzedéktársai közt: „Az országcsonkítás s a bibliai nyavalyák lelki és testi malomköve közt az első Nyugat-nemzedékről letört a szecessziós dísz; ki-ki megkövült pogány arccal, vagy bibliai komorsággal emelkedett fel a nemzethalál árnyékából. [...] Babits szétrepedt filológus álarcra mögött megjelent a szikár próféta, a katolikus Jób.”²⁵ Igen, de a szecessziós díszek eluralkodását kezdettől visszafogta a szikárság hajlama, valamennyire pedig mindvégig versformáló sajátosság maradt, másfelől a filológus álarc sem hullt le teljesen, s a költői szerepminták közül hosszabb folyamatként, lassabban és küzdelmesebben választódott ki az ószövetségi prófétái. Babitsot pályakezdetétől ihlette a Biblia,²⁶ s nem csupán az Újszövetség, jóllehet *Az európai irodalom történetének vallomása* szerint még ekkoriban is (1934–1935) idegenkedett az Ószövetségtől. „A Mózes barbár regéiben, [...] a szerelmi könyvek sűrű érzékiségében, a Jób embertelen türelmében, a próféták dühkitöréseiben, [...] a *Prédikátor* cinikus szkepticizmusában egy magábavonult fajnak zárt és fülledt levegőjét érzem.”²⁷

Már az figyelmeztet e vallomás elhárító gesztusának korlátozott érvényére, hogy a sűrű érzékiségtől itt látszólag elhatárolódó költő már 1920-ban közölte az *Énekek éneke. Salamon király könyvéből* átköltését, mégpedig saját versei közt, a *Nyugtalanság völgye* című kötetében, s noha tematikai okból bevette az *Erato. Az erotikus világköltészet remekei* (1921) című antológiájába is, ezután rendre a saját összegyűjtött verseinek köteteiben (*Versek*, 1928; *Összes versei*, 1937), nem pedig versfordításai között adott neki helyet. Ez a költői parafrázis annyira természetesen simul saját költészetébe, hogy az 1920-as kötetében például a *Sugár* című versével kerülhetett együvé, melyről joggal állapították meg, hogy „»misztikus« felsorolásának képzetei ugyanabból a bibliai forrásból erednek”, ugyanakkor „részben szecessziós vers”, szecesszió itt „a nagy formátumú életjelenségek (szerelem, születés, halál), továbbá dinamikus nyitott érzés- és gondolatfolyamatok (vágy, akarat stb.) díszítő rendeltetésű tárgyiasítását” értve.²⁸ S bár az Ószövetségtől idegenkedő vallomás Jób

²⁴ NEMES NAGY ÁGNES, *A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról* = NEMES NAGY 1992, II., 33.

²⁵ Cs. SZABÓ 1941, 475–490. Lásd erről még jelen kötet „Ő les, hiába futnál”. A Levegőt! és az Egy mondat a zsarnokságról ösmintája Jób könyvében című tanulmányát.

²⁶ Vö. REICHARD PIROSKA, *A Szentírás Babits Mihály költeményeiben* = SZEMERE S. 1941, 273–299.

²⁷ BABITS 1979, 85.

²⁸ RÁBA 1981, 348.

„embertelen” türelmétől is húzódozik, s ebből arra következtethetnénk, hogy *Jób könyvét* ekkor még kevéssé ismerte (hiszen Jób türelméből a 42 fejezetnyi könyvnek mindössze első két fejezetére futja), már az *Októberi ájtatosság* (1908) mottója („Távozzál el Uram éntőlem”) *Jób* könyvéből való, később pedig Jeremiás, majd Jónás azonosuló tanulmányozása után a költő végül megtért Jóbhoz, s halála előtt pár hónappal elfúló torokkal és szomorú mosollyal vallotta meg egy látogatójának, hogy már Jóbót is meg tudná írni.²⁹ Ugyanígy, bár a próféták dühkitöréseinek említése nyilvánvalóan Jónásra is utal; Babits majdani költeményében Jónás egyik feldühödésénél árulkodó, hogy a narrátor ugyanezt a szót használja: az Úr kérdésére, hogy méltán haragszik-e, „felelt, kitörvén Jónásból a méreg”. Számos nyoma van annak is, hogy a próféták könyveiből sem csak a dühkitöréseket hallotta meg, s azokat sem csupán a faji bezárkózás tüneteként: már 1910-ben a panaszteli jeremiádokat érzi legsajátabb (általános kifejezésmódként érte:) műfajának,³⁰ több fontos verse prófétai szerepekkel azonosul, így az 1925-ben (a Pesti Naplóban) megjelent *Dániel éneke* Dánielével, az 1931-ben megjelent *Holt próféta a hegyen* Jeremiáséval, míg végül kései főműve Jónáséval. Ezt nagy betegségében, életveszélyes műtétje előtt kezdte tervezni; hónapokon át félig önkívületben foglalkoztatta Jónás próféta, s maga is csak utólag (elkészült művét Ascher Oszkár versmondásában meghallgatva) jött rá, hogy milyen fontos dolgokat rejtett bele. „A próféta sorsa, a szellem sorsa a világ hatalmaival szemben: lehet-e igaztöbb tárgy a mai költőnek? [...] több, mint egy éve, hogy írni kezdtem... A világ nagyot változott azóta. És mégis, amint A.-t hallgatom, folyton napjaink legizgatóbb problémáira kell gondolnom. A költő, úgy látszik, próféta, akár akarja, akár nem.”³¹

Mindez eléggé figyelmeztet a költői életrajzba, vagy akár csak az életmű szoros időrendjébe simított fejlődéstörténet veszélyeire, s legalább annyira a pálya két végének benső összetartozására. Amiből indult, az kezdettől szorosan összefüggött azzal, amivé majd lett, noha nyilván csak önkényes túlegyszerűsítéssel beszélhetnénk e költészet útjáról az esztéta ámulásától a prófétai szerepvállalásig, a világ mulandó szépségének átélésétől és céltalanságának szorongó érzetétől az isteni ígét hirdető szószólói költészetig, a századforduló esztétájának szecessziós díszhalmozásától egy alárendeltebb és eszközösítettebb műformáig, mely égi üzenetet közvetít. Csábító persze, hogy maga a költő is valahogy így látta utólag, sőt ilyennek sejtette már előre, az átmenetét egyikből a másikba. A *Jónás könyve* után írott, vele nyilvánvalóan összefüggő *Jónás imája* arról beszél, hogy a megszólaló költő, „mint túlradt patak oly tétova céltalan parttalan”, s úgy hordja „rég sok hiú” szavát, mint elsodort hordalékát a tévelygő ár, s immár azt kívánja, hogy bár „a Gazdá”, azaz Isten szabna medret, adna irányt, rímet verseihez, bár szent Bibliája lenne verstanja, s szavai „hibátlan hadsorba állván” bár úgy beszélhetne, „mint Ő sugja,”

²⁹ ASCHER Oszkár, *A „Húsvét előtt”-től a „Jónás könyvé”-ig* = ILLYÉS 1941, 251.

³⁰ Babits Mihály Osvát Ernőnek, 1910. november 27. előtt = BABITS 2005, III., 107–108.

³¹ Idézi ASCHER 1941, 251.

amíg egyáltalán beszélnie adatik. Az új és végső korszak egyetlen vágyaként ez a „mint Ő sugja, / bátran szólhassak [...] míg az égi és ninivei hatalmak / engedik” feltűnően hasonlít ahhoz, amit a *Jónás könyve* Istene „másodízben” parancsolt a halból kiszabadított prófétájának: „Menj, a nagy Ninivéig meg se állj, / s miként élédbe írtam, prédikálj!” Ugyanezt a korszakváltást várta már az 1930-ban megjelent *Megfakult hangok*, melyet Babits 1933-ban címtelenül kiemelt a *Versenyt az esztendőkkel!* elejére: a megfakult, néhány sallangba és cafrangba burkolózó régi szavak már félszegen és dadogva jönnek „egyre-másra”, de ki kell jönniük, mert, mint mondják, követek ők, akik utat csinálnak királyuknak, a nagy szónak, ki utánuk jönni fog. Mivel a *Jónás imájában* „céltalan” túláradással és „hiú” szavakkal képviseltetett előző korszakok az ilyen minősítésekben (a „hiú” melléknév itteni értelmével rokon jelentésű *hívság* fogalmán át) ellentétbe állítatnak az immár szószólói feladatot kért és kapott prófétikus költészettel, a „régisok hiú” szó túláradásának immár megelégtelt korszaka célozhat akár az olyan versekére, mint az *Esti kérdés*, sőt a korábbi stádium illetén önminősítése már-már közel van Horváth János hajdani (1912) ítéletéhez, mely szerint épp ezen a versen tanulmányozható leginkább az ihlet nélkül és öncélúan túlfestegető, ezért organizmussá nem válhatott „pseudoköltemény” tüneteinek egész kórképe.³² Elvégre a „túláradt” patak akár ugyanannak lehet a képe, amit az irodalomtörténész bíralt, s a kései Babits mintha szintén ezzel szemben vágnék önkorlátozásra, amikor „medret” kér patakja sodrának, immár „biztos” útra szeretne lépni, s olyan rímekkel dolgozni, amelyek az Úrtól volnának sorai végére „szabva”. Csakhogy épp az *Esti kérdés* mutatja, hogy ez a beállítás nem tud igazságot szolgáltatni a korai, szecessziósabb pályaszakasz költészeti értékeinek, s nagy irodalomtudó-sunk rideg látlete is bizony érzéketlenül siklott át a vers legsajátosabb értékei fölött. Költőre, Nemes Nagy Ágnesre várt a feladat, hogy számot vessen a fiatal Babits e versében logikai váz és késleltető mondatszerkezetek ellentétének szerves funkciójával, kiálljon újfajta szépsége mellett, majd ehhez képest is értékelni tudja a *Jónás könyve* szerkezeti ökonómiáját, a külsőnél jóval nagyobb belső terét, a (még itt is alkalmazott) közbevetéses mondatáradással megférő puritán dísztelenségét, s felfigyeljen az idő és cselekmény elhallgatott szakaszaira, romantikus vagy szürrealista kinagyítás helyett átugrott eseményeire, vagyis az elbészélmód kihagyásaira.³³ Finom megfigyelés, hogy az *Esti kérdés*ben, Babits szinte egész költészetére jellemzően, a játékosság nem tud igazán könnyeddé válni Kosztolányi vagy Tóth Árpád módjára, sőt „[a] nagy magyar szecesszió legsúlyosabb játékosságával van itt dolgunk”.³⁴ Igen, de épp ezért lehetett innen eljutni a *Jónás könyvéhez*, amely viszont, ha megfordíthatom a kifejezést, a magyar költészet prófétai szerephagyományának legjátékosabb súlyosságával szól hozzánk.

³² HORVÁTH 1983, 68–70.

³³ NEMES NAGY ÁGNES, *A begyi költő. Vázlat Babits lírájáról* = NEMES NAGY 1992, 32, 104–111.

³⁴ *Uo.*, 33.

„Látjátok feleim”

Kosztolányi *Halotti beszédéről*, elfogultan

„Latiatuc feyleym zumtuchel mic vogmuc.” Így szól a *Halotti beszéd* gyönyörű nyitómondata, amellyel a magyar irodalom elkezdődik. Egy nagy nyelvészünk szerint ez kérdő mondat, amelyre az utána következő válaszol. De akár kérdőnek, akár kijelentőnek vesszük, a beszédhelyzet alapgesztusa a rámutatás: a megszólítottak ennek nyomán nézik a halottat, s a látványban máris saját teremtményi sorsuk lényegét kell felismerniük, azaz hogy „ysa pur es chomuv uogmuc”. Szümtükkal, azaz szemetekkel, hangzott a megszólításban, de szemükkel csak azt láthatták, hogy ott fekszik előttük kiterítve egy holttest, mielőtt visszakerül a földbe, a porba, amelyből az Írás szerint vétetett; azt már értelmükkel kellett belátniuk, hogy lényegében már élőként is por vagyunk, illetve a fordítás latin eredetijén áttetsző bibliai héber szókapcsolattal *afar és éfer*, por és hamu. Az egykor megszólított gyászoló közösségnek és a szöveg későbbi hallgatóinak vagy olvasóinak már a legelső mondatban olyan gyorsan kellett átváltaniuk a szemlélt halott egyediségéről a mindannyiunkkal közös lényegére, az ő-ről a *mi*-re, hogy semmi egyedít nem tudhattak meg *ő*rőla. Ez a halotti beszéd minden ízében középkori, vagyis nem azt tartja lényegesnek, ki volt a halott egyénként, míg élt, hanem csak azt, ami halálában táru fel róla és ezáltal mindannyiunkról; nem a példányra összpontosít, hanem csakis a példázatra. Nem így Kosztolányi *Halotti beszéd* című verse, mely nyitánya első két szavával felidézi ugyan a nagy előd-szöveget és annak beszédhelyzetét („Látjátok feleim, egyszerre meghalt / és itt hagyott minket magunkra”), de azután épp ellentétes utat választ: a példány, az „egyedüli példány” legalább annyira fontos neki, mint a példázat, sőt szétválaszthatatlanként mutatja fel őket. A ravatalon fekvő halott számtalan egyedi jellemvonását számlálja elő, ráfeledkezve a kedves testi-lelki részletek egész sorára, épp e megismételhetetlen tulajdonságokkal érzékeltetve a veszteség fájdalmát. Nem tudni, hogyan sikerülhetett e sok konkrétummal egyedített halottban felmutatni az olvasó szintén egyedi, s így nyilván különböző veszteségét, mégpedig a *mutatis mutandis* szükségé nélkül, de egy személyes emlékemmel tanúsíthatom, hogy sikerült.

Kosztolányi *Halotti beszédét* középkorban olvastam először, 1964-ben, alig néhány hónappal anyám halála után. Máig emlékszem, ahogy egy nap otthon, egyedül, sorban elolvastam minden versét a régi, kétkötetes összkiadásban, amelyről levettem szakadozott fekete papírborítását, s ujjaim máig érzik élénksárga vászonfedelének finom érdekességét. Több vershez újra meg újra visszalapoztam, de egyikhez sem annyiszor, mint ehhez. S ahogy az első sorok megszólítása nyomán gyanútlanul átengedtem

magam az elképzeldő jelenetnek, eszembe sem jutott, hogy másként is láthatnám, mint hogy a halott, az „Egyedüli példány,” akiről megtudjuk, hogy „Nem élt belőle több és most sem él,” és „a nagy időn se lesz hozzá hasonló”, *nőnemű*. Csakis nőiesnek tudtam elképzelni, hogy nemrég még „futott, telefonált / és szötte álmát mint színes fonált”, s amikor a vers felidézzi, „ahogy azt mondta nemrég: / »édes fiacskám, egy kis sajtot ennék«,” csakis egy nő, egy anya, igen, az én anyám hanglejtését véltem (vagy szerettem volna) hallani, s mi sem volt természetesebb, mint erre a könnyen elképzelhető hétköznapi kérésre vonatkoztatni a fenséges hasonlatot: „ahogy zengett fülünkbe hangja, / mint vízbe süllyedt templomok harangja”. Hiába volt ott, hogy „boldogan meredt a / kezében égő olcsó cigaretta / füstjére”, holott anyám kezében sosem láttam cigarettát: elnézhető költői szabadság, hiszen ha cigarettázott volna szegény, biztosan olcsó fajtát szív, s biztos, hogy boldogan meredt volna füstjére. Az ilyesmi szemernyit sem változtatott azon, hogy a versben minden pontosan illeni látszott órá s az én helyzetemre. Mintha egyenesen az ő halálhírét jelentette volna, hogy „rázuhant a mázsás, szörnyű mennybolt”, s együtt az én érzésemet, amikor nyaralás közben apám baljós, magyarázat nélkül hazahívó távirata elért. A zárósortok is mintha nekem próbáltak volna segíteni, túlvilági vigasz nélkül: „Nem kelti föl se könny, se szó, se vegyszer. / Hol volt, hol nem volt a világon, egyszer.” És főleg, mint végső bizonyíték, ki másnak szólhatott volna az „édes fiacskám”?

Csak hosszú évekkkel később tudtam meg, hogy „fiacskám”-nak vagy akár „édes fiacskám”-nak a két világháború közti magyar középosztály nyelvén a férj is nevezhette feleségét, nemcsak egy anya a fiát, s hogy másutt Kosztolányi is használta így, vagyis e kifejezéstől a vers halottja nem okvetlenül anya, még csak nem is feltétlenül nőnemű. Újraolvasva a szöveget most már feltűnt, hogy az elveszítettre mindvégig egyes szám harmadik személyű névmással utal („Ismertük őt”), melynek a magyarban nincs nyelvtani neme, ugyancsak semleges módon utalt testrészeire, „nézzétek e főt, ez összeomló, / kedves szemet. Nézzétek, itt e kéz”, sőt az egész szövegben semmi sincs, ami végérvényesen eldöntené, milyen nemű a halott. Most észrevettem, hogy a vers vége felé van egy sorpár, amelyen addig át szoktam siklani, alighanem azért, mert nem illett az értelmezésemben, s alighanem azért nem, mert a reformkor férfias ethoszából és retorikájából származott: „Úgy fekszik ő, ki küzdve tört a jobbra, / mint önmagának dermedt-néma szobra.” Igaz, hogy másfelől Kosztolányi sokszor nőies érzékletességéből és nyelvéből jobbra olyasmik szűrődnek e versbe, amik megkönnyítik az elhunyt személy nőként való azonosítását (így például számomra e verstől függetlenül is van valami nőies abban, hogy „boldogan meredt a / kezében égő, olcsó cigaretta / füstjére és futott, telefonált / és szötte álmát, mint színes fonált”), de mindez éppenséggel vonatkozhatna férfira is. S ugyan ki ne kívánhatna meg egy kis sajtot? Maga az idézetként beiktatott mondat egésze, hogy „Édes fiacskám, egy kis sajtot ennék”, ugyanígy hangozhatnék egy anya

vagy egy férj szájából, s a műértelmezés eldöntetlenségeket eldöntő önkéntelen beidegződéseit mi sem teszi hasonlatosabbá a wittgensteini „aspektusváltás” élményéhez, mint amikor rájövünk, hogy ugyanaz a szövegrész, s vele a mű egésze, hibátlanul összeálló alakot ölt a másik perspektívából is, csak persze másfelét. Azt hiszem, bármilyen sok egyedi mozzanatot tudunk meg itt a halottról, neme szándékosan maradt eldöntetlen, illetve többféleképpen eldönthető, hogy ettől váljon egyetemessé a halotti beszéd, s felnőhessen nagy középkori elődjéhez, jóllehet annak világi, feltámadást nem ígérő párjaként. Így, nemek fölötti egyetemessége révén ismerhetjük föl benne mindannyian, egyéni szükségletünk szerint, a saját legfájóbb veszteségünket, s így segíthet elviselni. „Okuljatok mindannyian e példán. / Ilyen az ember.” Ma már tudom, a versben ismételt „nézzétek” lehetőséget adott arra, hogy utólag képzeletben én is megnézhessem anyámat a ravatalon, amit annak idején nagynénéim sorfala elzárt előlem, rosszul értett féltésből, azaz hogy ő olyannak maradjon meg bennem, amilyen életében volt. Ez a költemény visszaadta, amit elvettek, s nyilván úgy értelmeztem, hogy visszaadhatta. Ma, csaknem fél évszázaddal az első olvasás után, és állítólag már irodalomtörténészként, hiába tudom, hogy nem csak nőről szólhat: képtelen volnék másként olvasni.

„Van-e balzsam Gileádban?”

A Jeremiás- és Ésaiás-utalások sorsa Kosztolányi Poe-fordításában

Egy versbeli utalás sorsát figyelve a kulturális emlékezet működésének legkisebb irodalmi egységét tanulmányozhatjuk. Edgar Allan Poe *The Raven* című költeményében a beszélő prófétának nevezi a hollót, s könyörögve kérdezi tőle: „Is there – is there balm in Gilead? – tell me – tell me, I implore!” Az 1845-ben megjelent mű első magyar fordítója, Szász Károly 1858-ban ezt így adta vissza: „Van-e balzsam Gileádban – s én valaha föllelem?”¹ A teológiát végzett, ekkor már (1854-től) lelkészként tevékenykedő Szász, aki évtizedekkel később (1889-től) a Károli-Biblia átdolgozásának munkálatait fogja vezetni, elmélyült bibliaismerete jóvoltából nyilván fölismerte, hogy Poe itt Jeremiás 8,22-re utal. Jeremiás kérdése a King James Bible fordításában így szült: „Is there no balm in Gilead; is there no physician there? why then is not the health of the daughter of my people recovered?”, a Károli-Biblia egyik akkori, Szász Károly neveltetése idején korhűnek tekinthető, 1803-as pozsonyi és pesti kiadása szerint pedig így: „Nintséné balsamom-olaj Gileádban? nintséné ott orvos? Miért nem gyógyítottat meg az én népem’ leánya?”² (Jer 8,22) Megfigyelhetjük, hogy a vonatkozó bibliai mondatot Poe verse és első magyar fordítása szövegszerűen alig módosította (Poe az ‘is there’ megismétlésén kívül mindössze kihagyta a „no” szócskát, Szász a „Van-e” alakot tette a „Nincs-e” helyére), ezáltal mégis sokatmondóan átértelmezte jelentését. Jeremiásnál ugyanis a kérdés még ironikus és szónoki, s egy hajdani szállóigét visszhangoz, mely hallgatólagosan oda értett válaszában még kétségtelennek tekintette a híres, Gileádból kereskedők tevekaravánjai útján Egyiptomba szállított (vö. 1Móz 37,25), évszázadokon át becses ajándéknak tekintett (1Móz 43,11; Ezék 27,17) balzsam kifogyhatatlan bőségét, ezáltal a gyógyulás biztos lehetőségét, s ehhez képest nem érti, hogy a gyógyulás mégis elmaradhatott. (Hát nincs balzsam Gileádban? [Értsd: dehogy nincs!] Hát akkor miért nem gyógyítottat meg a népem leánya?) Poe verse mindezt úgy alakítja át, hogy beszélő alanya számára kétségessé válik, ezáltal nyitott (már nem ironikus vagy szónoki), sőt szorongató kérdéssé válik, hogy van-e, lehet-e balzsam Gileádban az ő bajára. Szorongását a sürgetően kérlelő „tell me – tell me, I implore” előtt már a megismételt „Is there – is there” kérdés árasztja, mert bár ez Jer 8,22-ben is kétszer szerepelt, de ott a két egymást követő kérdés élén állt, itt viszont mindkettő ugyanarra vonatkozik,

a másodikban ráadásul dőlt betűs igével, ami nagyobb nyomatékot ad és az aggodalom fokozódását jelzi. (Történetesen a King James Bible-ban az „Is there” egésze dőlt betűs, de Poe költeményében az ilyen tipográfiai kiemelés másra szolgál, mint a bibliafordításokban, ahol hagyományosan azokat a szövegrészeket különbözteti meg, amelyeknek az eredeti héber vagy görög szövegben nem volt szavankénti megfelelőjük.) Már a vers első olvasásakor nyilvánvaló, hogy a kérdésben sugallt baljóslatú gyanú nem alaptalan, hiszen a 15. versszakban vagyunk, így a 8. versszakról fogva állandó refrént ismerve a holló válaszát már az „I implore” rímhívóhoz érve várhatjuk: „Nevermore!”, azaz a szeretett Lenore (a fordításokban Lenóra) elvesztésére még Gileádban sincs balzsam, soha nem is lesz.

EGY ELFELEDETT VITAKÉRDÉS NYOMÁBAN „BALZSAM GILEÁDBAN” VAGY „GYÓGYÍTÓ MOHA”

A vers későbbi fordítóinak egyike, Kosztolányi Dezső, előbb nagyon fiatalon, a Bácskai Hírlap 1904. október 16-ai számában közzé tett első változatában még Gileádra utalva tette föl a hollóhoz intézett kérdést: „mondd meg sorsom látnoka / Gileádban van rá balzsam, gyógyító, szelíd moha?” Csaknem egy évtizeddel később újrarendítve a verset, a Nyugat 1913. évi 18. számában a kérdés már így hangzott: „nincs sebemre moha sem? / Nincs-e, nincs-e ír szivemre? nincs gyógyító moha sem?” Elek Artúr a folyóirat 20. számában bírálatot közzétett a fordításról, hangulatilag és zeneileg hűnek, de értelmileg példátlanul önkényesnek ítélve, s a gileádi balzsam eltűnését is annak eseteként említve, hogy „az átköltés során az eredetinek finom és mély értelmű árnyéklatai el-elsikkadnak”. Szerinte a gileádi balzsam Poe versében „itt – a bibliai vonatkozás nyilvánvalóvá teszi – a vallásban való vigaszt jelenti, s a kérdező arra akar választ vele, hogy kételkedő lelke vajon megnyílik-e a hitnek”, ezzel szemben a fordítás idevágó sorait idézve Elek zárójelbe tett felkiáltó jelekkel kifogásolta a „moha” és a „gyógyító moha” szavakat, ezáltal is helytelenítve, hogy Kosztolányi „Gileád balzsamán nyilván közönséges sebhegesztő ovosságot ért”.³ Kosztolányi szenvedélyes válasza már a következő (21.) számban megjelent. Kiindulásként örömmel nyugtázta, hogy eszerint hangulatilag sikerült az eredeti érzetét keltenie, ami *egyedüli* célja volt, majd (ennek némileg ellentmondva) vázolta a maga egyszerre több eszménynek elkötelezett fordítási elveit (legfőbb becsvágya, hogy fordítása szép magyar vers legyen, mely egyúttal a lehetséges mértékig megközelíti eredetijét; az eredetit veszi célba, vagyis a szépség mellett hűségre törekszik, de egy ennyire zenei versnél ezt nem az értelmi, s végképp nem a szó szerinti hűség tudja megközelíteni), végül sorra védelmébe vette a kifogásolt részleteket, köztük a gileádi balzsam

³ ELEK 1913, és kötetben: JÓZAN 2008. 254.

¹ SZÁSZ KÁROLY, *The works of the late Edgar Allan Poe. With a memoir by Rufus Wilmot Griswold, and notices of his life and genius by N. P. Willis and J. R. Lowell. 4 Vols. New-York, 1857.* Jellemrajza s a „Holló” című költeménye műfordításban, Budapesti Szemle 2. (1858/11.), 153–158.

² KÁROLI 1803.

kihagyását. Mint írja, megmutathatná több fogalmazványát, egyet még diákkorából, amelyben még a „Gileádban nincsen balzsam” kérdés szerepelt, csak azután felülbíráta: „később a sor latolása, zenei értékének felbecsülése után, elvettem, minthogy magyarul rossznak éreztem, és egy általánosabb képpel helyettesíttem, amely – elismerem – nem olyan precíz, de a zeneiségével sokért kárpótol”. Mi több, egy további, utólagos megfontolásból is helyesli fordítói döntését: „Én a *Hollót* a magyar olvasóközönségnek szántam, az olvasóink zöme pedig katolikusokból és zsidókból telik ki, akik a bibliát nem első kézből ismerik, mint az amerikai és angol protestánsok, Poe közvetlen közönsége. Az angolul író Poe tehát hivatkozhatott erre, de nekem nem szabad, mert vele az olvasót megállítanom, és míg a másik szak olvasásához kezdene, a lexikonhoz kellene futnia. Itt a hűség ismét hűtlenség lenne.”⁴ A vita egészére, ha nem is az itt kinagyított részletére, a következő években, sőt évtizedekben többen reagáltak, az irodalomtörténet és a műfordítási szakirodalom mindmáig számon tartja, mondhatni klasszikus hely. Mindazonáltal a rá való emlékezés tematikája jobbra belül maradt a kezdeti vitakérdésben, azaz hogy kinek volt igaza az adott fordítás hűsége vagy hűtlensége dolgában, s miközben sokáig hallgatólagosan elfogadta vagy néha már megkérdőjelezte e kérdés öröklődő előfeltevéseit, a híres költemény több más magyar fordítására, főként Babitséra és Tóth Árpádéra is kiterjesztette az összehasonlító elemzést, részleteikben vagy átfogóan értékelve őket,⁵ de szinte egyáltalán nem foglalkozott a gileádi balzsam sorsával, nem firtatta, hogy az utalás megtartása vagy elhagyása milyen összefüggéseket érint, hogyan alakítja a mű jelentését, s mi minden forog itt kockán, azaz mi e fordítói döntés tétje.

Gileád balzsamának száz éves vitakérdését úgy is érthetjük, mint a kulturális emlékezet működésének, sőt működtetésének dilemmáját: ha a közönség zömének előképzettsége várhatóan nem elégséges bizonyos szövegrészletek megértéséhez, vajon a fordító-nak jobb ezeket eleve kihagynia, s ezzel feladnia a reményt, hogy az idő helyreállíthatja megértésük feltételeit, vagy helyesebb ragaszkodnia hozzájuk, s átmenetileg az értő kisebbséggel beérve, a többiek meg nem értését vállalva esélyt adni a jövőnek? Nem mindig elkülöníthetően, de ilyenkor a dilemma háttérben ellentétes kultúrafelfogások is összezsáphatnak: az egyik hozzáférhetővé akarja tenni értékeit a többség számára, s ezért hajlandó alkalmazkodni hozzá, akár lejjebb engedve a mércét, a másik nem hajlandó engedményekre, az elvont tökéletességnek áldoz bármi áron, s legfőképpen az örök kisebbség magas kultúrájának Vesta-tüzét hajlandó őrizni. Az utalás emlékezetben tartásának, illetve feledésre ítélésének dilemmája persze nem egyetlen fordító dolga és felelőssége; a *The Raven* fordításakor Kosztolányi tudhatta, hogy már vagy féltucat előd-

⁴ KOSZTOLÁNYI 1913, és kötetben: JÓZAN 2008, 259–260.

⁵ RÁBA 1969, 196–198, 232, 442–445; KARÁTSON 1971, 67–97; KARÁTSON–NEMÉNYI 1985, 56–75; JÓZAN Ildikó 2009, 228, 240–242;

jének munkája jelent meg nyomtatásban, mások is követni fogják, s az eredeti szöveg is hozzáférhető marad, tehát nem az ő döntésén múlik egy-egy utalás túlélesi esélye. (Kivételszerű az olyan eset, mint Shelley *Ode to the West Wind*-jének Tóth Árpád készítette fordításáé: Babits „igen szép” fordításnak tartotta, sőt egyszer tréfásan a legszebb magyar versnek nevezte, de úgy vélte, hogy csak „Némi ízt adhat” az eredeti műről;⁶ mára úgyszólván egyedüli jogot vívott ki magának az angol mű képviselőjére, iskolai tananyagként szolgál, s a Shelley-művek eredeti szövegét vizsgáló legújabb tudományos elemzés is rendre belőle hozza e költemény épp szóban forgó, angolul már idézett részleteinek magyar változatát.⁷) Mindenesetre ami Kosztolányinál még egyéni, személyes döntés, s még tőle függ, azt sok máséval együtt már összefoglalóan mint a közösség kulturális emlékezetének megnyilvánulását emlegetnénk, és fordítva: amit nagyvonalúan a kulturális emlékezet közösségi működésének tulajdonítunk, abban sok egyéni, tudatos vagy öntudatlan választás eredménye olvadhatott össze, végül már szétválaszthatatlanul.

Kosztolányi vallomásából ráadásul kiderül, hogy (ha hihetünk visszaemlékezésének) nagyrészt öntudatlanul döntött, megérzését követve, s pusztán a sorok zeneisége alapján, vagyis egyelőre nem gondolva az olvasók előképzettségre, s nem ahhoz próbálva alkalmazkodni. „Most pedig, hogy Elek Artúr szememre veti a kifejezés elhagyását, nemcsak ézem, de tudom is, miért cselekedtem így. Az érzésemet, amely munkám vezetője volt, pontosan analizáltam, és kiderült, hogy ez az érzés, amely a költő helyett gondolkodik is és virraszt fölötte, amíg ír, ezúttal se csalt meg.”⁸ Eszerint a közösség kulturális emlékezetének további működésére ható döntését, hogy gyógyító mohával helyettesíti a gileádi balzsamot, csak utólag indokolta az angol és magyar olvasók bibliaismeretének eltéréseivel, illetve ennek a versolvasásban jelentkező hatásával. Az utólagos indok azonban így is lényeges szemponttal gazdagítja a vita gondolatvilágát, noha a felkínált vallásszociológiai okfejtés csak nagy vonalakban helytálló, s részleteiben mégsem ennyire tisztán felekezeti alapon vált el a Biblia ismerete vagy annak hiánya. Alig hihető, hogy ekkoriban a katolikusok között egyáltalán ne lettek volna bibliaolvasók, hiszen Babits ékes példa az ellenkezőjére, mégpedig aligha új jelenségként, hiszen az előző nemzedékből Reviczky Gyula költészetének bibliai utalásai alapos jártasságra vallanak, sőt még korábról emlékezhetünk Széchenyire, akinek *Stadiuma* egy bibliai logikájú és fogalomkészletű gondolatmenetével mintaként hatott Vörösmarty *Szózatára*.⁹ S mivel Gileád balzsama az ószövetségi Jeremiás könyvéből való, lehettek a *Nyugat-*

⁶ BABITS 1979, 318; SZABÓ 1942, 7–15; KARDOS 1955, 339, 439. Lásd erről még jelen kötetben a „S a száraz csontok jámborak”. *The Waste Land, Ezékiel és a magyar fordítások* című tanulmányt.

⁷ PÉTER 2007, 190–197.

⁸ KOSZTOLÁNYI 1913, és kötetben: JÓZAN 2008, 260.

⁹ Lásd erről jelen kötetben „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A *Szózat bibliai logikája és szerepmintája* című tanulmányt.

nak olyan zsidó olvasói is, mint éppen Elek Artúr, akik felismerték egy vers ószövetségi vonatkozását, vagy olyanok, mint az Arany, Tompa és Madách bibliai utalásait összegyűjtő Pollák Miksa soproni rabbi, akik a héber nyelvű Bibliát és az Újszövetséget egyaránt forgatták; emellett Jeremiás 8,22 része a liturgiai szerepű Jer 8,13–9,23 szakasznak, amely a tisa be-av ünnepen (a templom lerombolásának böjt napján) felolvasott prófétai textus, így a zsinagógában évről évre hallhatták.

De ha a *Nyugat* olvasóinak zöme nem volt is bibliaolvasó, még mindig kérdés, hogy egy vagy több bibliai utalás kihagyása az egész közönség számára hozzáférhetővé teheti-e a költeményt, s hogy sikerülhet-e annyira visszametszeni a vers megértéséhez szükséges ismeretek szövevényét, hogy már biztosan mindenki értse. Mivel bármilyen utalás megértéséhez, sőt már felismeréséhez szükség van költő és olvasó közös tudására, azt hihetnénk, az utalás eleve kapcsolatot létesít köztük, pedig voltaképp sokszor épp ellenkezőleg: lappangó különbségeket hozza felszínre. Egy újabb idevágó elemzés fontos (bár kézenfekvő) tanulsága szerint az utalások egyik hatása, hogy megosztják a közönséget: azokra, akik kulturális rokonságban állnak a szerzővel, illetve akik nem.¹⁰ Érthető, sőt jogos szempont, hogy Kosztolányi féltette az olvasás folyamatosságát és egységét (mellesleg egy olyan versnél, amelyet már szerzője is egyetlen ülésben történő olvasásra szánt, sőt ennek terjedelmi és egyéb követelményeit általános szabályként más költői művekre is érvényesnek tartotta¹¹), de kérdés, hogy a megszakítatlan olvasás biztosítása mekkora áldozatot ér meg, s megér-e annyit, hogy elveszítsük miatta egy olyan költemény nyilvánvalóan szándékos utalását, amelynek szerzője állítólag (saját vallomása szerint) egyébként sem tett művébe semmit véletlenszerűen vagy megfontolatlanul.¹² Kérdés továbbá, hogy akik a Gileád-utalást érthetetlennek találnák, azoknak csakugyan okvetlenül a lexikonért „kellene”-e futniuk, s ezzel az olvasási folyamatot szétvetniük, mint Kosztolányi feltételezte, illetve hogy ha ezt nem tennék, akkor ezáltal tönkretennék-e olvasatukat. Számos más mű fogadtatástörténeti és kritikátörténeti adatai tanúsítják, hogy az olvasásban zajló értelmezési folyamatot általában nem szokta megzavarni, még kevésbé szokta megghiúsítani egy-egy érthetetlen mozzanat, főként egy amúgy is titokzatos műben. Akik a szóban forgó Poe-sorban nem ismernék fel a bibliai utalást, s így meg lennének fosztva annak szövegszerű értelmező segítségétől, azok legfőljebb a Gileád név titokzatosságán akadhatnak fenn, de az angol „balm”, illetve a magyar „balzsam” szó itteni kontextuális jelentése eléggé gazdag és nyilvánvaló ahhoz, hogy a versrészletnek a Gileád pontos megfejtése nélkül is valamilyen (többé-kevésbé) teljességérzetű jelentést kölcsönözzön.

¹⁰ MACHACEK 2007, 526.

¹¹ Edgar Allan POE, *The Philosophy of Composition* = POE 1984, 15–16.

¹² *Uo.*, 14–15.

„A LEXIKONHOZ KELLENE FUTNIA”

AZ UTALÁS TÚLÉLÉSI ESÉLYEI JEREMIÁS 8,22 ISMERETE NÉLKÜL

Igaz ugyan, hogy az „is there balm in Gilead” kérdése (a versbeli kontextusból nem következő Gilead szó miatt) a tudós hivatkozásnak („learned reference”) nevezett utalásfajta-hoz tartozik, amelyet akkor is észreveszünk, ha utalás-voltát nem ismerjük fel, tehát valamit mindenképp kezdenünk kell vele, de ugyanez a versbeli kérdés egyúttal (bibliai forrásszövege miatt) a kifejezéskénti bedolgozások („phraseological adaptation”) példája is, ennél fogva érvényes rá, hogy ha nem próbáljuk más forrásból pótolni hiányzó ismereteinket, akkor is tudunk neki valamiféle alapszintű („basic”) értelmet adni.¹³ Az angol „balm” és a magyar „balzsam” egyaránt kettős jelentésű: mint enyhítő és gyógyító szer az élet megújítását, mint konzerváló szer a halott testének épen tartását szolgáló eszköz neve; s bár e kettősségre a metaforikus használat mindig akár egyszerre is építhet,¹⁴ s a bebalzsamozás képzete valamiképp ebben a versben is társulhatna a halott kedves emlékéhez (ami egyúttal jelzi, hogy Kosztolányi fordításában az „ír” és a „gyógyító mo-ha” csak félig pótolhatja a „balm” kétféle jelentését), itt az elveszített leány fájó hiánya elég nyilvánvaló ahhoz, hogy elsőként a szó ‘gyógyír’ jelentését mozgósítsa, s ez akár minden további nélkül is elég volna az amúgy is titokzatos vers *alapszintű* értelmezéséhez, amit a Gileád névnek sem kihagyása, sem megtartása nem veszélyeztetne. (Kínálkozó analógia, hogy e versről szólva Babits helyeselte, hogy Tóth Árpád „megtartotta az angol szöveg rejtelmes görög szavát: *Nepenthe*, mely a költemény hangulatához oly jól illeszkedik”,¹⁵ és maga is így tett fordításában; hozzátehetjük, hogy Poe angol szövegében mondattani okokból jóval rejtelmesebb a *Nepenthe* jelentése, mint bármely magyar fordításában, s a vers értelmezéseit mégsem zavarta.)

Másrészt ha a bibliai utalást már fel nem ismerő olvasók, Kosztolányi balsejtelmének megfelelően, 1913-ban csakugyan a lexikonhoz, mondjuk *A Pallas Nagy Lexikonához* futottak volna, az ott található szócikkkel nemigen jutnak közelebb a sor versbeli jelentéséhez. Gileádról ezt találhatták: „Gilead, az ókorban 1. hegység a Jarmuk és a Jabbok közt, gazdag legelőkkel, ma Dschebel Adschlun. - 2. G. jelenti a Jordán keleti tartományait (a görög Galaaditis), ameddig zsidók laktak. - 3. G. egyike a két menedék-városnak, hova a zsidók halálos ítélet elől menekülhettek.” Közvetlenül ez alatt a *Gilead-balzsam* címszó a *Balsamum* szócikkhez utalta az olvasót, amelyet fellapozva a sokféle balzsam közt ezt olvashatták a gileádiról: „*Balsamum* [...] B. gileadense (mekkabalzsam), a balsamodendron *Gileadense* Kuhnt (amiris *Gileadensis* L.) boldogarabiai fa ágainak kifejtése által nyert terpentinszerű balzsam, mely régen gyomor bajok és magtalanság

¹³ Vö. MACHACEK 2007, 526–527.

¹⁴ Vö. MILBACHER 2009, 14.

¹⁵ R. L. [RÁSKAY László], Beszélgetés Babits Mihállyal az új *Holló*-fordításról = BABITS 1997, 164.

ellen, továbbá mint izzasztó orvosság használtatott; ma már nem igen használatos, mert nagyban hamisítják.”¹⁶ Máig öröklődő hibák forrása, hogy e szócikkek nem mindenütt pontosak, azaz valójában nem két ilyen város volt, hanem hat (vö. 4Móz 35,9–15), azaz a Jordán mindkét partján három-három, s közülük Ramot-Gileád egyike volt a Jordánon túli háromnak (vö. 5Móz 4,43), és nem a halálos ítélet elől lehetett ezekbe menekülni, hanem a vérbosszú elől, ha véletlen volt a gyilkosság. Fontosabb azonban, hogy hiába javítanánk ki őket, a versbeli diák égetően személyes gondjától akkor is nehéz volna eltalálni az ókori hegységig, a Jordán keleti tartományáig, vagy a zsidók hajdani menedék-városáig, s nem könnyű belátni, hogy Lenóra elvesztésének fájdalomára miként használhat a gyomorbad és magtalanság elleni orvosság vagy izzasztó szer.

Érdeemes megfigyelni, hogy Poe versének magyar fordításai ezen a ponton (is) sokkal kevésbé szorúlnának magyarázatra, mint az egykori angol szöveg, s nem pusztán azért, mert a Poe-korabeli amerikai és angol olvasók zöme bibliaolvasó protestáns volt (ez egyébként mára, az angol világnyelvvé válásával és a bibliaolvasás elterjedtségének megváltozásával kevésbé volna igaz). Poe sorában („Is there – is there balm in Gilead? – tell me – tell me, I implore!”) a beszélő semmiféle magyarázatot nem fűzött a kérdéshez, s bár fontosságának érzékeltetésül hozzátette, hogy könyörög a válaszáért, a sor értelmezését annyira az utalás felismerésére bízta, hogy a bibliai vonatkoztatás nélkül az ő sorát jóval nehezebb volna (bár szintén nem lehetetlen) értelmezni, mint a magyar fordításokét. Ugyanis a kérdés magyar változatát („Van-e balzsam Gileádban”) már Szász megtoldotta egy további, a jövőre vonatkozó értelmező kérdéssel: „s én valaha föllem?” ami azonnal sejteti, hogy olyan balzsamról van szó, amire a beszélőnek mindenképp szüksége lenne ahhoz, hogy megkönnyebbülhessen. Későbbi fordítóink vagy ugyanezt teszik (Tóth Árpád: „Van... van balzsam Gileádban?... Mondd meg – lellem esdve vár...”), vagy pontosan megadják, hogy a beszélő (lelki) *sebének* van szüksége balzsamra, nyilván a gyógyuláshoz. Így jár el még Kosztolányi is, aki kihagyja ugyan a „Gileád” nevet, nehogy veszélyeztesse a megértést és megszakítsa az olvasási folyamatot, amellett „ír”-ral helyettesíti a balzsamot, „mohá”-val kiegészítve, de még ehhez képest is többszörösen biztosítja a könnyű megértést, megadván, hogy a beszélő szívének van rá szüksége, és pedig kifejezetten a gyógyuláshoz: „Nincs-e, nincs-e ír szívemre? nincs gyógyító moha sem?” (Bár Kosztolányiban a tulajdonnevek gyakran jelentésteli és érzelmdús képzetársításokat keltenek, mégpedig nem csupán az ún. „beszélő” nevek, hanem például az Édes Anna név második tagja is, mely a manna és „egy kacér és nagyon nőies föltételes módot” juttatta eszébe,¹⁷ s noha joggal állapították meg róla, hogy szinte kétségbe vonta a tulajdonnevek és köznevek elválaszthatóságát,¹⁸ abban már láthatólag

¹⁶ PALLAS 1893–1897, II. 552

¹⁷ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Hogy születik a vers és a regény? Válasz és vallomás egy kérdésre* = KOSZTOLÁNYI 1990, 520; KOSZTOLÁNYI 2010, 386–387, 658–659.

¹⁸ SZEGEDY-MASZÁK 2010, 507–508; SZEGEDY-MASZÁK 2010a, 81.

nem bízott, hogy a „Gileád” ily módon hozzájárulhatott volna a költemény jelentésvilágához.) A megértés elősegítése dolgában hasonló biztonságra törekszik Babits is: „Van-e balzsam Gileádban? megenyhül-e zord sebem?”, mert első kérdésként meghagyja ugyan Szász (és a Károli-Biblia) fordítását, mely önmagában nehezen volna értelmezhető az utalás ismerete nélkül, de másodikként olyat tesz hozzá, amely által az egész sor (valamiféle) értelmezését már nem hiúsítaná meg, ha az olvasó elvétené a bibliai utalást, s egyáltalán nem tudná, minek a neve Gileád. Ennyiben még a vers legutóbbi, 2007-ben megjelent fordítása, Szigeti Balázs egészében új értelmezésre törekvő munkája¹⁹ is a (mondjuk így) túlbiztosító módszerhez folyamodik, amikor a „balzsam”-ot az eleve magyarázó „vigasz”-ra cseréli: „Van-e vigasz Gileádban? Mondd meg, szívem erre vár!” Itt fennakadhatnánk azon, hogy egy szállóigészerű kifejezést talán nem szerencsés megbontani, illetve hogy ha a „balzsam” helyébe annak egyik legelvontabb jelentése, az anyagtalán „vigasz” kerül, akkor végképp nem világos, hogy azt földrajzilag miért éppen Gileádból kellene várunk; de az eleve magyarázatos fordítási hagyomány miatt a sor értelmezhetősége úgysem a „Gileád” megértésén áll vagy bukik, hiszen a vigaszra váró szív képzele hiánytalannak tűnő értelmet kínál, ezért ha a fordító megőrzi is a „Gileád” tulajdonnevet, ez már csak afféle ráadás, az elváltoztatott utalást fel nem ismerő olvasó alapszinten nélküle is boldogul, s valószínűleg alig vagy egyáltalán nem észlel problémát.

Ellenpróba ad lehetőséget, hogy pár évtizeddel korábban Reviczky nem félt versébe szőni ugyanezt a bibliai utalást: a *Salamon király álma* (1884) egy megfeszíthetetlen álmóról mondja: „Szívemben érzem benntörött nyilát; / És balzsamot nem ad rá Gileád.”²⁰ E vers sorsa kísértetiesen visszaidézi Kosztolányi aggodalmát, hogy a Gileádra utalás kellő bibliaismeret híján egy immár érthetetlen névvé változik, amely lexikonért kiált, de annak birtokában is szinte megoldhatatlan problémát okoz. A legújabb Reviczky-kiadások szerkesztői mintha a hiányzó lexikoncikket akarnák pótolni, művelődéstörténeti ismereteket nyújtanak, de a feledésbe merült utalás nyomán keletkezett zavar nem segíthetnek. Az 1996-ban megjelent *Reviczky Gyula összes költeményei* szerkesztőjeként S. Varga Pálnak elsőként kellett szembenéznie e vers jegyzetelésének problémáival. Először a „nárdus-illatot” magyarázza meg („illatos kenőcs, olaj”), majd a gileádi balzsamhoz fűz tárgyi magyarázatot, részben az egykori Pallas-lexikon adatközléséhez hasonlóan, ám a földrajzi helyeket (és jogtörténeti tévedéseket) elkerülve, s a botanikai és orvostörténeti vonatkozásokra összpontosítva: „*Gileád-balzsam* (balsamicum Gileadense Kuhnt): boldogarábiai fa ágainak kifőzése által nyert terpentinszerű balzsam, főleg gyomorbántalmak, magtalanság ellen s izzasztószerként alkalmazták”. Hasznos adatok, de nem derül ki belőlük, hogy itt szövegszerű bibliai utalással van dolgunk.

¹⁹ SZIGETI 2007, 28–33; vö. KÁLLAY G. K. 2007, 34–40.

²⁰ REVICZKY 2007, I., 226.

Egy másik jegyzetből viszont a néhány versszakkal korábbi „rózsakeblű Jemimát” illetően megtudhatjuk, hogy a Jemima „zsidó női név” és „Jób lányának neve (Jób könyve 42,14),”²¹ noha Jób könyvének itt megadott helyén csak maga a név azonos Reviczky sorával, rózsakebel vagy bármi egyéb szövegkörnyezeti megfelelés nélkül. Ebből is láthatjuk, hogy számos konkrét esetben egy-egy szerkesztői döntés tűzi ki vagy hagyja jóvá a kulturális emlékezet működésének haladási irányát: Jemima esetében a Bibliát nem különösebben ismerő olvasót hozzásegíti ahhoz, hogy a versbeli nevet a megértéséhez szükséges művelődéstörténeti alapismereteken túl a bibliai hagyományhoz is hozzá tudja kapcsolni, a gileádi balsam esetében nem nyújt ilyen támogatást, így ha az utalt bibliai szövegrész az olvasók zömének kulturális emlékezetéből már kihullott, a jegyzet akarva-akaratlanul megerősíti az utalás feledésre ítéletét.

Annál is inkább, mert az egymásra következő szövegkiadások gyakran követik elődjük jegyzetelési döntéseit és részben átveszik a jegyzet anyagát. Reviczky költői életművének 2007-ben megjelent nagyszabású kritikai kiadása bővebb teret ad jegyzetében a nárdusz-nak („nárdusz – Macskagyökér. Már az antik korokban is drága orvosságnak számított. A nárduszolajat, a nárduszkenőcsöt használták szagosítónak is”), s átveszi a Jemimára vonatkozó bibliai útbaigazítást, ezután a gileádi sort illetően földrajzi és történelmi leírást ad a helységről, sajnos átvéve a Pallas immár évszázados tévedéseit is a menedékvárosokról („Gileád, Gilead – az ókorban gazdag legelőjű hegység a Jarmuk és a Jabbok között. Ugyancsak így hívják a Jordánnak azon keleti tartományait, amelyeket zsidók laktak, de egy ilyen nevű várost is ismerünk, amely egyike annak a két menedékvárosnak, ahová a zsidók menekülhettek a halálos ítélet elől”), majd új mozzanatként beiktatva föltételezi, hogy a földrajzi név az ottani vidék hangulatáért került a versbe („Itt valószínűleg az idilli tájú hegységre gondolhatott Reviczky”), végül az előző kiadás szerkesztőjének álláspontját ismerteti, miszerint ez egy konkrét balsamkészítmény neve.²² Az utóbbi tehát hallgatólagosan elhatárolja a saját metaforikus értelmezésétől (miszerint Gileád idillikus tája úgy hat, mint a balsam), de nem említi, hogy a kérdéses verssor bibliai utalás, azaz visszajára fordított idézet Jeremiás 8,22-ből, tehát (a jegyzet oknyomozó logikáját megtartva) az amúgy is bibliai témájú költemény szerzője itt valószínűleg inkább erre gondolhatott. Manapság a műértelmezések többnyire már nem a szerzői szándékot igyekeznek visszakeresni, mert e módszert számos kritikai irányzat régóta ellenzi, de a kritikai kiadások magyarázó jegyzetei mindmáig erre törekednek, és e jegyzet próbálkozása jól mutatja, hogy az utalást föl nem ismerve milyen ingatag konstrukciókra kényszerülhetünk, amikor egy lexikoncikk nyers adatait a feltételezett szerzői észjárás mentén akarjuk összhangba hozni a mű szövegvilágával. Ha Kosztolányi fordítói döntését nem is, olvasástörténeti gyanúját igazolja, hogy az olvasók több-

²¹ REVICZKY 1996, 302.

²² REVICZKY 2007, II., 802.

sége számára 1913-ban érthetetlennek gondolt s ezért kihagyandónak ítélt bibliai utalást száz év múltán egy magyar versben már a kritikai kiadás gondos filológusként ismert szerkesztője, Császtvay Tünde, és nagy tudásáról híres lektora, Kerényi Ferenc sem ismeri fel, s a problémát megoldani hivatott lexikoncikk-szerű jegyzet bizony nem tud kárpótolni érte. A példa azért is ide kívánczok, mert Reviczky e sorral közvetve *A holló gileádi balsam-utalásához* is kapcsolódhatott; jól ismerte Poe költeményeit, akár német fordításban, akár angol eredetijükben olvasta őket: négy évvel e verse írása előtt fordította le Poe *To Helen* című versét, amellel említette Poe-t a 19. századi irodalom vázlatában,²³ sőt a *The Raven*-t már 1874-ben, *A humor pszichológiája* című értekezésében kiemelte, a humor egy típusának mintapéldájaként.²⁴

„SERAPHIM”

ÉSAIÁS 6,1–7, POE ÉS A BESZÉD MEGTISZTÍTÁSA

Poe művében nyilvánvaló a (kontextuálisan rendre átértelmeződő) bibliai és egyéb, főként görög mitológiai utalások rendszere, s Kosztolányi ezt 1904-es fordításába még szinte hiánytalanul átvitte, most azonban a gileádi balsam kihagyásán kívül több más ponton is megkritikálja és leegyszerűsíti, azaz átalakítja hálózatukat. A görög utalások közül megtartja a Pallasz-mellszobrot, így a holló nála is a bölcsesség görög istennőjének fejére telepszik. De a „the Night’s Plutonian shore” (17. versszak, ‘az éjszaka plutói partja’, Plutóra, az alvilág istenére utalva) nála már egyszerűen „pokol” (amivel a görög mitológia alvilág-képzetét keresztényre cseréli), az előtte lévő (16.) versszak kérdésében („Tell this soul with sorrow laden if, within the distant Aidenn, / It shall clasp a sainted maiden”) pedig a „distant Aidenn” kifejezést, amelyet Szász Károly egykor „ama boldog éden”-nek fordított, ő már egyszerűen „menny”-nek fordítja („Lát-e engem még a Kedves, aki most a mennybe repdes,”) talán kárpótlásul azért, mert az előző sorban szerepelt „Heaven” („By that Heaven that bends above us – by that God we both adore”) nála eltűnt („Kérlek a Mindenhatóra, mondd meg végre kegyesen”), ahogy ugyanitt eltűnt a beszélő igyekezete is a hollóval közös transzcendencia ismételt („above us”, „we both”) kétségbeesetten ragaszkodó hangsúlyozására. A bibliai utalások ritkításának vagy összevonásának példái közé tartozik, hogy a 14. versszakban, ahol Kosztolányinál 1904-ben még „füstöt ontott egy kavargó illatszóró tömjéntartó, / Rázta a szeráf-had”, 1913-ban már „angyalok csapatja füstöl”, egyikeként a versbeli angyalok előfordulásainak, azaz eltűnik a füstölő lóballó lények előbbi neve, mely pedig Poe szóválasztását követte: „Thus, methought, the air grew denser, perfumed from an unseen censer, / Swung by seraphim”.

²³ Vö. REVICZKY 2007, I., 594–595, II., 803, 1028.

²⁴ REVICZKY Gyula, *A humor pszichológiája* = REVICZKY 1944, 470.

Ez a „seraphim” az angolban is felismerhetően megőrzött héber alakjával és sokatmondó bibliai utalásával aligha véletlenül és bizonyosan nem értelmezési következmények nélkül válik ki a versben többször felbukkanó „angels” (‘angyalok’) közül. Mint jövevényszó az egyes számú „seraph” magával hozta a többes szám héber „im” jelét, s bár Poe idejében e szó használatakor egyaránt választhatóan rendelkezésre állt a többes szám angol „s” jele is, sőt a romantikusok közül már Wordsworth így élt vele a *The Prelude* (1799–1805) X. könyvében: „a diadem / Or crown of burning seraphs” (521–522. sor), ha az eredeti formát választották, számíthattak többes számú jelentésére és különösebb, sőt alighanem biblikusabb hangzására. Az angol hagyomány el-elmosta a különbséget „seraph” és „angel” jelentése közt, s a „seraph” itt gyakran nem több, mint az „angel” körülírása, szinte csak szinonimája, például olykor Miltonnál (*Paradise Lost* 1:794, 7:198), akinél Satan, Raphael és Michael az „archangel” nevezetet kapják, ugyanakkor Raphael egyszer „seraph”.²⁵ Mindazonáltal ugyanez a hagyomány fenntartotta, s bibliai utalással kiemelte a szeráfok különlegességét, ahogy ugyancsak Miltonnál láthatjuk, a *The Reason of Church Government* (1642) második könyvének önéletrajzi vallomása előszavában. Milton itt a nagy műre való felkészüléséről beszélve Ésaías 6,6–7-re utal, s így von párhuzamot a maga költői hivatása és az ószövetségi próféták megbízatása között: „by devout prayer to that eternal Spirit who [...] sends out his Seraphim with the hallow’d fire of his Altar to touch and purify the lips of whom he pleases”²⁶ (‘buzgó imával az örökkévaló Szellemhez, aki [...] elküldi szeráfjait, hogy oltára megszentelt tüzével megérintse és megtisztítsa azok ajkát, akikét neki tetszik’). Ha nem is a költőre vonatkoztatva, de az ésaías helyről származnak a fel-felbukkanó szeráfok jellemzői Alexander Pope költészetében is, akár az *An Essay on Man* első episztolája végén („the rapt Seraph that adores and burns” I, 278), akár az *Eloisa to Abelard* szövegében („wings of Seraphs shed divine perfumes” 218), s innen eredeztethetjük a tűz jelképe köré rendeződő attribútumaikat Blake, Wordsworth és Byron műveiben.

Poe egyik versében (*The Haunted Palace*, Babits fordításában *A kísértetes palota*) az „angel” és a „seraph” egymásra vonatkoztatva, mondhatni szinonimaként is előfordul, s hasonló történik a *The Raven* 14. versszakában, amikor a hollóhoz szólva már Poe angol szövege sem „seraphim”-ként, hanem „angels”-ként utal vissza rájuk, akik által a hollót Isten, mégpedig a holló Istene küldte („thy God hath lent thee – by these angels he hath sent thee”), de ebben a költeményben a „seraphim” egyszeri, alliterációval is kiemelt előfordulása („censer, / Swung by seraphim”) a bibliai utaláshálózat fontos csomópontjaként mégis különleges jelentést kap. Ezt az is megsejtheti, akinek Poe angol szövegét és legújabb magyar fordítását együtt olvasva itt nem a szeráfok konkrét bibliai szövegkörnyezete jut eszébe, mégis fordulópontnak érzi megjelenésüket. „Hogyan

²⁵ Vö. John Spencer HILL, „Seraph” = JEFFREY 1992, 692–693.

²⁶ John MILTON, *The Reason of Church Government Urged Against Prelaty, The Second Book* = MILTON 2007, 843.

és mikor is fordul a dolog komolyra? A tizennegyedik versszakban megváltozik a szoba levegőjének összetétele [...] a szeráfok csengő lépte pedig arra enged következtetni, hogy [...] megmagyarázhatatlan, természetfeletti eseményeknek lehetünk tanúi. Ebben a tömjénillatú bódulatban hiszi az elbeszélő, hogy a holló a felejtés hírnöke, hogy hűsítő italt hozott, mégiscsak enyhülést, oldást és feloldozást kínál, mint a bibliában Illésnek.”²⁷ Bizony, eszünkbe juthatna akár Illés próféta is, aki, tegyük hozzá, épp a Gileádban lakozók közül származott (1Kir 17,1).²⁸ Rejtőzködése idején Isten csakugyan hollókkal vitetett neki kenyeret és húst (1Kir 17,6), de hűsítő italát a helybéli Kérit patak vize adta, s arrafelé nem jártak szeráfok, nem volt tömjénfüst, sem feloldozás. A „seraphim” (שרפים) szó egyedül Ésaías 6,1–7-ben fordul elő, s ott azokat a hatszárnyú angyalokat jelöli, akik Isten trónja fölött állva küszöbrengetően hirdetik a seregek Urának szentségét és dicsőségét („Szent, szent, szent a seregeknek Ura, teljes mind a széles föld az ő dicsőségével!”), majd a füstlepte szentélyben egyikük az oltárról vett izzó szénnel megérinti a próféta ajkát, így megtisztítva, azaz képessé és méltóvá téve az Úr éppen esedékes üzenetének közvetítésére, vagy tágabb értelmezése szerint (mivel a prófétát Isten szájának tekintették) a prófétai szerep egészére. Itt csakugyan megtörtént a feloldozás, hiszen a szeráf végezetül így szól: „Ímé ez illeté ajkaidat, és hamisságod eltávozott, és bűnöd elfedeztetett.” (Ésa 6,7)

Poe verse sok szállal kötődik e jelenethez, s bár a „seraphim” mint utalás első pillantásra talán kevésbé szembeötlő, mint az „is there balm in Gilead” kérdése, azért a hozzá tartozó egyetlen bibliai szövegrészből mint a 14. versszak mögött rejlő textusból ide átütve rendkívül erős hívószóként mozgósítja az egész költemény vele rokonítható elemeit. Feltűnhet már a térbeli elhelyezkedés hasonlósága is: a versbeli holló úgy ül az ajtó fölötti Pallasz-mellszobron, ahogy Ésaíasnál a szeráfok állnak vagy lebegnek az Úr fölött (Ésa 6,2), s a versbeli szoba levegője azért válik sűrűbbé („the air grew denser”), mert a szeráfok füstölőjéből itt úgy árad a tömjénfüst, ahogy Ésaíasnál a szentély megtelt füsttel a szeráfok hangos szózatától (Ésa 6,4). A szeráfok olyan szárnyas lények, akik emberi nyelven beszélnek, s ennek könnyed ellenpontja, amikor Poe versének alanya először furcsálkodik a megszólított szárnyas azonnali válasza hallatán („Much I marvelled this ungainly fowl to hear discourse so plainly”). Fontosabb azonban, hogy a szeráfok dicsőítő éneke Ésa 6,3-ban, mely bekerült a keresztény hagyományba, s háromszor elhangzó „קָדוֹשׁ” [kados] (‘szent’, a King James Bible-ban „holy”) szavával közös őse lett a *trisagion*, a *Sanctus* és a *kedusa* néven ismert liturgikus formáknak,²⁹ több vonatkozásban érintkezik Poe szeráfokat említő költeményével. Egyrészt a szentség a költeményben is hangsúlyt kap: maga a holló régi *szent* idők méltóságos követeként

²⁷ KÁLLAY G. K. 2007, 34–40.

²⁸ Vö. HILL 1992, 65–66; WALSH 2006, 25.

²⁹ Vö. BLENKINSOPP 2000, 225.

jelenik meg („In there stepped a stately Raven of the saintly days of yore”), később a beszélő azt kérdezi, találkozik-e még lelke a szentté vált leánnyal, hogy magához ölelje („if [...] It shall clasp a sainted maiden”). Másrészt a titokzatos hollóról nem tudjuk, hogy próféta, madár vagy ördög, s hogy a Kísértő küldte-e („Prophet! said I, 'thing of evil! – prophet still, if bird or devil! – / Whether Tempter sent”), ami viszont felidézheti, hogy a שרפים („seraphim”) előfordulhatott olyan mérgeeskígyók jelzőjeként is, amelyeknek a harapása éget (4Móz 21,6–8; 5Móz 8,15), s hogy a zsidó hagyományban a Sátán is a szeráfok közé tartozott bukásáig. Ezeknél is fontosabb azonban a tűz általi megtisztítás jelene, melyből mindenekelőtt a tűz motívuma közös: a „seraphim” többes számú főnév Ésaiai könyvében előforduló héber eredetije (שרפים) összefüggésben áll a שרף [SZRF] ’égni’ igével, ami az Ésaianál leírt megtisztítási rítus izzó szenével együtt feltűnően illik a Poe versében ismételt kiemelt „burn” (’ég’) igéhez („all my soul within me burning”, 6. versszak; „the fowl whose fiery eyes now burned into my bosom’s core”, 13. versszak), sőt már a vers elején (2. versszak) megjelenő „each separate dying ember” (’egyenként kihúnyó parázs’, ’zsarátnok’) képéhez is, mely szellemárnyak („ghosts”) sorát vetítette a padlóra. Nem ennyire szó szerint megfeleltethetően, de a beszéd megtisztításának szertartása lényegesen hozzájárul Poe versének mint a tiszta költészet egyik emblematikus, Mallarmé által is csodált alpművének jelentésvilágához. (A Nyugat fordítói e versről szólva kiemelték tiszta, salakatlan költőiségét, s Babits számon tartotta, hogy Mallarmé ilyen irányú törekvései milyen sokat köszönhetnek Poe-nak.³⁰) Nem kevésbé fontos, hogy a prófétai felhatalmazottság itt megpendített motívumához kapcsolódik Poe-nál a következő két (15. és 16.) versszak nyitószavaként kiemelt „Prophet!” megszólítás.

„S NEM VIRRAD MEG – SOHASEM”

AZ UTALÁSOK VISSZAMETSZÉSÉBŐL KIRAJZOLÓDÓ MŰÉRTELMEZÉS

Kosztolányi változatának beszélő alanya próféta helyett jósnak szólítja a madarat, ami elvisz a Bibliától és egy másik képzetvilágba vezet, hiszen a próféta közvetítette isteni üzenet fogatosítása még az érintettek további viselkedésétől függ,³¹ ellenben amikor a jó (a vers Pallasz-szobrával felidézett görög mitológiában) föltárja a jövődőt, egy mindenképp beteljesedő előrejelzést közöl. (Az eltűnt prófétát még kevésbé helyettesítheti, hogy e fordítás jóval előbb, a 9. versszakban, egy minden szövegszerű alap nélkül betoldott metaforával egyszer már prédikátornak nevezte a hollót, ám aligha véve komolyan,

³⁰ Vö. BABITS 1979, 382, 451–452; R. L. [RÁSKAY László], *Beszélgetés Babits Mihállyal az új Holló-fordításról* = Babits 1997, 163.

³¹ BUBER 1991, 10–11.

hiszen üres és zagyva szószátyárságára hivatkozva: „Bámultam, hogy jár a nyelve és folyékonyan, perelve, / Annyi szent, hogy locskaszájú – nem beszél értelmesen; / Még-is furcsa, hogy e bátor csúnyatorku prédikátor / Beröpi az éjszakából, bár nincs semmi oka sem”). Kosztolányi fordításában ez nem kivételszerű távolodás a Bibliától, amint hogy nála nem is csupán a gileádi balzsamra utaló kérdés tűnik el, amit száz évvel ezelőtt Elek Artúr szóvá tett, hanem ugyanígy lebomlik a klasszikus, illetve bibliai utalások kettős hálózatának több jellegzetes csomópontja, sőt szinte teljes egésze. Átiratát egészében olvasva már mindegy, hogy milyen megfontolásból hagyta ki a görög utalások közül a *nepenthét* és az éjszaka *plutói* partjait, a bibliai utalások közül az Ésaiai könyvére utaló *szeráfokat* és a Jeremiás könyvére utaló *gileádi balzsamot*, valamint miért helyettesítette egy jóssal az Ószövetségre utaló *prófétát*, azaz a két nagy vonatkoztatási rendszerből miért hagyott meg alig többet, mint Pallasz Athéné hallgatag szobrát az ajtó fölött, illetve szemközt egy nem kevésbé rejtelmes Istent, akiről a költemény végén már tudjuk, hogy semmit sem szavatol. Mivel Kosztolányi átültetését az eredetihez való viszonyában és önálló műként is érdemes komolyan vennünk, ahogy akkoriban (1913 őszén) maga is egyszerre próbálta megfeleltetni fordításait e kétféle létmód szerinte egymással ellentétes normáinak,³² Poe verséhez képest az ő szövege elsősorban világibb, egyúttal jelképiségében kevésbé hagyományos, összhatásában talán még nyugtalanabb és nyugtalanítóbb költemény. Fordításként és költeményként egyaránt beszélhetnénk részletbeli gyöngéiről, ahogy azt már régóta és sokan tették, kifogásolhatnánk egyes modorosságait vagy kedvünk támadhatna itt-ott védeni, de az elkülönített szavak, sorok, versszakok minősítgetéseinél fontosabb a változtatások összefüggően értelmezhető jelentése és jelentősége. Kosztolányi elvágja a köldökszinórt, ami Poe versét a Bibliához kötötte, s ennek következményeit nehéz volna túlbecsülni, főként ha felidézük William Blake lényeglátó észrevételét, miszerint az Ó- és Újszövetség a művészet nagy mintagyűjteménye, „the Great Code of Art”,³³ tehát a Biblia tartalmazza a későbbi irodalom legalapvetőbb történeteinek, helyzeteinek, alakjainak és kifejezésformáinak előképeit,³⁴ ezért a nyugati irodalom műveinek jelentése szempontjából nem lehet közömbös a bibliai vonatkozásaik számbavétele, s a fordítók számára fontos kérdés, hogy e művek bibliai és egyéb utalásait tovább akarják-e örökíteni, vagy inkább egy ezeket nélkülöző változatot akarnak kipróbálni. Amikor Poe verse Kosztolányi fordításában egy utalásai nagy részétől megfosztott, világibb költeménnyé válik, azt nem kell okvetlenül elítélnünk, hiszen a műfordítás, illetve (találékos új szakkifejezéssel) a fordításmű,³⁵ eleve nem lehet más, mint átirat, az eredeti egy változata, tehát eltérései nem feltétlenül hibáztathatók,

³² Az Elek Artúrnak szóló, 1913. november 1-jén megjelent válaszcikke mellett l. a *Modern költők* első kiadásának 1913 novemberében kelt előszavát = KOSZTOLÁNYI 1988, II., 531.

³³ BLAKE 1988, 274.

³⁴ FRYE 1982, xvi.

³⁵ JÓZAN 2009, 218, 229–231.

s esetünkben Poe költeményének világiasztott magyar változata jellegzetes, önmagával mindvégig azonos, sokatmondó jelentésvilágú mű.

Miután az utóbbi évtizedekben szinte irodalomtörténeti divattá vált Kosztolányi és Babitsot mindenben szembeállítani, s az előbbit feltétlenül az utóbbi rovására dicsérni,³⁶ talán már szokatlanul hangzik, hogy Kosztolányi a bibliai utalások visszametszésével fordítóként éppen azt bontja ki és juttatja szóhoz a versből, ami Babits későbbi értelmezése szerint az eredeti költemény lényege: „a *Holló* talán legtökéletesebb kifejezése a túlvilág nélkül maradt ember lelkének. Igen, de nem az értelmével [...] Hanem sokkal inkább a külső és belső muzsikájával [...] Ez a muzsika maga látszik a lélek számára alkotni és jelenteni egy új túlvilágot [...] A fantázia minden túlvilága hitelét veszítette már. Ez a túlvilág nem fantáziából, hanem közvetlen érzetektől épül, rímekből, csengésekből és érzeteknek emlékeiből, szavaknak asszociációiból, az egész zenei hangulatából.”³⁷ Nem lényegtelen ugyan e Poe-vers két táborra szakadt fordítóinak mindmáig zajló kötélhúzása, hogy refrénként „sohasem” vagy inkább „soha már” legyen magyarul a holló válasza,³⁸ de az értelmezés szempontjából fontosabb, hogy arra a kérdésre, miszerint lesz-e még túlvilág, ahol majd Lenórával találkozni lehet, Kosztolányi fordítása a bibliai utalások erős visszametszése nyomán egészében súlyosabb nemleges választ sugall. Az Elek Artúr kifogásolta utolsó sorok, amelyek Poe itteni, már az emlékezést megjelenítő képét („And my soul from out that shadow that lies floating on the floor / Shall be lifted – nevermore!”) egy másikkal helyettesítik („Nő az éjjel, nő az árnyék, terjed egyre csöndesen / S nem virrad meg – sohasem!”), zárszóként a halál sötétjét véglegesítik. Kosztolányi utólag ezt a változtatást is azzal indokolja, hogy a műfordítás „hütlenné követe” tőle, illetve a magyar nyelv szelleme és az abban kifejeződő észjárás. „Az eredetiben az áll, hogy a padlón ingó árnyéktól sohasem menekszik meg a költő. Angolul ez döbbenetesen hat. A magyar ember azonban az örök éjszakát úgy látja, hogy sohasem virrad meg. Ez a zárószó, a nyelvünk szelleméből fakad, magyar trouvaille, és hittel vallom, hogy a magyar *Holló* csakis így végződhet. Népdalaink lelkét akartam megszólaltatni e helyütt és másutt is, aminthogy Poe is egyszerű, mint a népdal.”³⁹ De bármilyen (tudatos és öntudatlan) indítékból került a fordításba, az örök, többé meg nem virradó éjszaka sötétje óhatatlanul elnyeli a majdani feltámadás reménysugarát. A vers zárósorainál igazolódni látjuk, hogy a gileádi balzsam gyógyító mohára cserélésének csakugyan köze volt a hit kérdéséhez, ahogy száz éve Elek Artúr megsejtette, de főként a többi hasonló változtatással együtt. Gileádi balzsam, szeráfok és próféta nélkül ugyanis kevesebb ellensúlya marad végül a tagadó válasznak, mint

³⁶ Ennek bírálatát lásd GINTLI 2010, 18–25.

³⁷ BABITS 1979, 382.

³⁸ Vö. SZIGETI 2007, 28.

³⁹ KOSZTOLÁNYI 1913, és kötetben: JÓZAN 2008, 260.

Poe angol versében vagy számos magyar fordításában. S mintha végeredményben ugyanaz a belső vívódás rajzolódna ki a fordító átalakításai nyomán, amihez idővel a *Hajnali részegség* fog eljutni: hogy egyrészt „Nézd csak, tudom, hogy nincsen mibe hinned”, másrészt „mégis csak egy nagy ismeretlen Úrnak / vendége voltam”, de az utóbbi itt sem tudja megmásítani az előbbit. Kosztolányi nem önkényesen, hanem öntörvényűen, saját költészete szellemében választotta az utolsó képet.

„Ő les, hiába futnál”

A Levegőt! és az Egy mondat a zsarnokságról
ősmintája Jób könyvében

József, Illyés, Jób: lám, elég József Attilát kivételesen csak vezetéknévvel jelölni, valamint tudni, hogy Illyés Gyulát eredetileg Illésnek hívták (vagy hogy a próféta régi magyar bibliafordításokban még Illyésként szerepelt), s Jóbé mellett azonnal bibliai névalakok ütnek át mindkettejük nevén. Ugyanígy elég Jób könyve mellett olvasni egy-egy versüket, hogy ősi és mégis újszerű jelentések rajzolódjanak ki belőlük.

Mindkét verset megírásuk korának történelmi élményéből szokták eredeztetni, s főként annak megfelelően értelmezik: az 1935-ben, Bajcsy-Zsilinszky Endre tarpai megbuktatása után írott *Levegőt!*¹ így lett a csendőrterrorral megfélemlített választások, s egyáltalán a politikai elnyomás elleni tiltakozás megszólaltatója, egyszerre „oda a szabadsághoz” és „személyes politikai-közéleti vers”;² az 1950-ben írt, 1956. november 2-án megjelent *Egy mondat a zsarnokságról* így lett „az 1956-os forradalom *Nemzeti dala*”, mely ekként Petőfi versének 1848-as szerepét örökli.³ Jogos és jelentős olvasatok, de kiegészítendő, mert a költeménybeli állításokat nemegyszer annyira közvetlenül vonatkoztatják történelmi eseményekre, hogy ettől teljesen egyértelműnek, szinte magától értetődőnek látják őket, mintha nem is maradna értelmezői feladat többé. Az *Egy mondat* esetében föl is tették a szónoki kérdést: „Kell-e ezt a verset magyarázni? [...] Utalásai azoknak, akik végigélték az 1944 és 1956 közti éveket, nem szorulnak semmiféle mankóra. S talán az utókor is megérti – éppen ebből a versből érti meg leginkább – azt a mindent átható légkört, amely Hitler és Sztálin korszakában az emberi élet minden rezdülését meghatározta [...]”.⁴ Versbeli állítások jelentését vagy érvényességét még olyankor is veszélyes kizárólag történelmi megfeleltetések alapján eldönteni, ha ezáltal a magunk személyes életproblémáira keresünk választ. (Szemléltesse ezt egy klasszikus verssor kommentárja, szintén a mindent átható zsarnokság témaköréből: „»Itt élned, halnod kell.« Csakhogy Vörösmarty óta nagyot változott a világ. A Károly kaszárnya az idegenek hatalmában volt, de Baracska már nem. Nyugodtan vághatta ott a dohányt. De hogy élj-halj azon a földön, amelynek minden tapalatnyi helyét be-

szervezik?”⁵) Esetenként termékeny lehet az ilyen versolvasási mód, de a történelmi vonatkozások nem világítanak meg mindent, ami egy költeményben figyelemre érdemes, ezért más nézőpontokat is érdemes kipróbálni.

József Attila költészetének transzcendens vonatkozásai időről időre a figyelem előterébe kerültek, tanulmányok jelentek meg „istenes és istenkereső költészetéről”,⁶ ezek némelyike megkezdte bibliai motívumai számbavételét;⁷ Illyés művei nemegyszer kiváltak bibliai képzettársításokat olvasóikból („Illyés Gyula az ótestamentumi átkok komorságával s a frigyládát vivők megszállottságával mutatta meg a származás átkát-büszkeségét, a születés bélyegét, az ifjúkori szégyent és a férfi hitvallását; a kamasz gúnynevét és a férfi dicsőségét, a bölcsőt és a sírhelyet”⁸), ezeket azonban ritkán követte rendszeres összehasonlító szövegvizsgálat. S bármilyen sokszor mérték egymáshoz kettőjük munkásságát, az életrajzi alapú összehasonlítások főként közös szerelmükkel vagy József Attila halálának körülményeivel foglalkoztak, így a mindkettejük iskolai neveltetésében nyomon követhető bibliaoktatás szempontjából nem hasonlították össze költészetüket. Mivel világi témájánál fogva a *Levegőt!* nem kerülhetett be a költő „istenes versei” közé,⁹ s a nyilvános fórumon sokáig említhetetlennek számított *Egy mondat a zsarnokságról* (amelynek formáját, ritmusvilágát, felsorolós építkezését maga Illyés a gyermekként hallott litániákból eredeztette¹⁰) szintén bezárult megírása és megjelenése korának történelmi utalásrendjébe, még egyik verset sem próbálták bibliai összefüggésbe állítani.

Pedig ha nincs is nyoma, hogy keletkezésüket részben bibliai olvasmánynak köszönhetnék volna, jogos ilyen vonatkozásban értelmezni őket, hiszen nem kell közvetlen hatást feltételeznünk, hogy igazat adjunk Blake tételének: „The Old and New Testaments are the Great Code of Art”.¹¹ Itt a „code” szót részben érthetjük már egyik mai jelentésében (‘kulcs a megfejtéshez’), de maga Blake, aki költészetében és festészetében egyaránt használt bibliai motívumokat, s éppen Jób könyvéhez készített illusztrációkat, valószínűleg inkább ‘törvénykönyv’, ‘szabályzat’, s főként ‘példatár’ és ‘mintagyűjtemény’ jelentésben értette, amint később Northrop Frye is azért választotta könyvcímül (*The Great Code. The Bible and Literature*), mert a Bibliában látta a későbbi irodalom legalapvetőbb történeteinek, helyzeteinek, alakjainak és kifejezésformáinak előképeit.¹² Ha mindenestül nem volna is jó elfogadnunk a kód mint kulcs

⁵ Cs. SZABÓ László kéziratos naplójegyzete, PIM, feldolgozás alatt.

⁶ SCHEIBER 2005, MELCZER 2005; FINTA–SIPOS 2006.

⁷ SCHEIBER 2005, MELCZER 2005.

⁸ VÁCI Mihály, *A pusztától a Fórumig. Arckép Illyés Gyuláról – közel hajolva, összehasonlítások nélkül* (1963) = VÁCI 1979, 957.

⁹ Vö. SÁRKÖZY 2005, 27–119.

¹⁰ ILLYÉS Gyula, *Minden jó hatás: erősítés* = ILLYÉS 1975, II., 649–650.

¹¹ BLAKE 1988, 274.

¹² FRYE 1982, xvi.

¹ SZABOLCSI 1998, 536; JÓZSEF 2005, III., 218–219; vö. IGNÓTUS 1989, 231.

² SZABOLCSI 1998, 536–537.

³ JELENITS István, *Remekművet idézünk. Illyés Gyula: Egy mondat a zsarnokságról* = JELENITS 2000, 362; DOMOKOS 1996, 161.

⁴ PÉTER L. 1987, 70–71.

analógiáját (a művet zárhoz hasonlítaná, amit csak egyféle kulcs nyit, a műértelmezést meg olyan véglegesen befejezhető aktushoz, mint egy zár kinyitása), az előképekhez hasonló értelmezés új kulcsokat adhat, bebocsátva a mű további rejtelseibe. Ilyen esetekben az okozatiság kétirányú, s az értelmezői művelet kölcsönös: amit előképnek tekintünk, azt ezáltal (legalábbis az egyik lehetséges) értelmező elvként használjuk annak megértéséhez, aminek előképe lett számunkra, másrészt az előképnek tekintés magát az előképet is átértelmezi, s ehhez a későbbi mű szolgál kulcsként. Tehát az előképet, legyen az alig néhány évvel korábbi, mint a tárgyalt mű, ahogy Éluard 1941-ben *Une seule pensée* (Egyetlen gondolat) címmel írott, majd 1947-ben *Liberté* (Szabadság) címmel közölt verse,¹³ vagy akár két és fél évezreddel régebbi nála, ahogy a hosszú folyamat során kialakult, csak hozzávetőleg datálható Jób könyve, már eleve aszerint értelmezzük, hogy minek az ősmintáját látjuk benne. Amennyire igaz, hogy az *Egy mondat a zsarnokságról* „esztétikai és poétikai hatásának kulcsát az a nagyszabású [...] felsorolás jelenti, amely mindig új és új oldaláról írja le a zsarnoki uralom rendőri, társadalmi és lelki természetét és annak következményeit”, és hogy a költeménynek „ez a szerkezeti és poétikai rendje okozta, hogy a vers költői előképét [...] Paul Éluard híres *Liberté* (Szabadság) című »szabadsághimnuszában« fedezték fel”,¹⁴ ugyanannyira igaz, hogy e kapcsolat feltételezésével nemcsak Illyés versét értelmezzük Éluard-é szerint, még a különbségeket is ahhoz képest értelmezve, hanem már Éluard-éból is főként arra leszünk fogékonyak, ami Illyéséhez viszonyítási alapként szolgálhat. Olvashattunk már *Párhuzamos verselemzés-t*, mely Illyés versét Éluard-éval mint előzményével és „párvers”-ével hasonlította össze,¹⁵ ugyanígy érdemes József Attiláéval párhuzamosan elemezni, egy közös bibliai előzményükhez képest.

Nem szükséges, hogy egy mű kifejezetten, netán már címével felkínálja a bibliai értelmezhetőséget (mint József Attilától a *Bibliai* vagy Illyéstől a *Jeremiás*), enélkül is érdemes lehet beszédhelyzetét, témáját, motívumait, vagy akár csak egy-egy jellegzetes kifejezését bibliai összefüggésben értelmezni. Megfigyelték már, hogy József Attila olykor „ráfelejtkezik” a Biblia szófordulataira,¹⁶ s Illyésnél is találunk hasonlókat, de a szórványos alaki egyezéseknél fontosabbak lehetnek a rendszerbe illeszkedő, noha nem mindig szó szerinti átvételek. Ritkán fordul elő, hogy egyszerre két költő egy-egy művének számos részlete, egész témája és legmélyebb problematikája olyan értelmező, egymást is kölcsönösen megvilágító összefüggésbe hozható a Biblia ugyanazon részével, mint ahogy a *Levegőt!* és az *Egy mondat a zsarnokságról* kapcsolható Jób könyvéhez.

¹³ PÉTER L. 1987, 63.

¹⁴ POMOGÁTS Béla, *Illyés Gyula: Egy mondat a zsarnokságról* = POMOGÁTS 2006, 224.

¹⁵ PÉTER L. 1987, 63–73.

¹⁶ SCHEIBER 2005, 149.

JÓB NYOMÁBAN: A FIGYELTETÉS VERSEI ÉS A TEKINTET FENOMENOLÓGIÁJA

Ha a *Levegőt!* és az *Egy mondat a zsarnokságról* megszólaló alanyának helyzeti előképét keressük, akkor Jób az alávetett ember östípusa, akit a legfőbb hatalom állandóan szemmel tart és sorozatosan próbára tesz. Jób tud megfigyeltetéséről, s nem reménykedhet abban, hogy bármely tette észrevétlen marad; meg van győződve róla, hogy Isten szeme előtt nemcsak az ő dolgait, hanem a világon semmit nem lehet eltakarni. „Ki a setétségből kijelenti a mélységes titkos dolgokat; és megvilágosítja a nagy homályos dolgokat.” (12,22)¹⁷ Ugyanezért nem maradhat rejtve Isten előtt a bölcsesség titkos lelőhelye, mely pedig minden földi élőlény, még az ég madarai elől is el van zárva. „Csak az Isten önmaga érti útait; és ő tudja annak helyét; Mert ő e földnek határira ellát, és az egész ég alatt *való dolgokat látja.*” (28,23–24) Mindezt maga Jób hangoztatja, közvetve azonban már a könyv nyitójelenetéből kitűnik, hogy Isten tekintete mindenhová elér. Miután a Sátán elmondja az Úrnak, hogy körülkerülte és bejárta a földet, s az Úr megkérdezi tőle, észrevette-e szolgáját, Jób, aki oly feddhetetlenül istenfélő és bünyűlölő, hogy az egész földön nincs hozzá fogható, párbeszédükből (1,7–8) kitűnik, hogy Istennek nem kellett lemennie a földre, hogy mindezt megállapítsa. Amikor ugyanez a párbeszéd megismétlődik Jób első próbatétele után, s az Úr hozzáteszi még, hogy Jób nem ingott meg (2,2–3), szavaiból sejthetjük, hogy a maga mindent látó nézőpontjából követte a legújabb fejleményeket. Átfogó és átható pillantásához nem is hasonlítható az emberé, ezzel Jób is tisztában van; amikor majd az Úr felteszi neki a megszöen ironikus kérdést („Vetted-é eszedbe a földnek szélességét? mond meg, ha mindenestől fogva tudod azt?” 38,18), bizton számíthat megszégyenülésére. Elihu tehát nyitott kapukat döngtet, amikor figyelmezteti, hogy az Úr tekintete minden bűnt leleplez: „Mert mindennek útaira *vigyáznak* az ő szemei, és minden ő lépését jól látja. Nincs oly setétség, és nincsen oly halálnak árnyéka, a hol elrejtessék magokat az álnokságnak cselekedői. Mert nem kárhoztatja *Isten* az embert abban, a mit nem cselekedett, hogy Istennel perbe állhatna.” (34,21–23) Jób, nemhiába dühíti az efféle kegyes intelem, ő ugyanis saját bőrén tanulta meg ugyanezt: viszontagságai közepette állandóan magán érezte az Úr szigorú tekintetét, hiába kérte, hogy akár csak addig fordítsa el róla, amíg nyálát lenyeli (7,19), s már régóta nem remélte, hogy bármit el tudna rejteni előle: „Nemde mihelyt *gyarlóságból* vétkezem, eszedben tartod-é? [...]” (10,14) Annyira meg van győződve Isten szemének az emberéhez nem is hasonlítható látóképességéről,

¹⁷ Az apja nyomán görögkeleti felekezeti József Attila gyerekként az édesanyja vallásának megfelelő református nevelést kapott (a Kálvin-téri templomba járt hittanra); Illyés Gyula 1920. július 16-án Szántó Gyulától egy 1904-ben megjelent revideálatlan Károli-Bibliát kapott ajándékba, és 1921-től ezt tartotta magánál külföldi évei során, bár élete folyamán más kiadású Bibliái is voltak. Mindkettejükhez próbálván igazodni, itt és a következőkben idézeteimet főként az 1904-es Károli szövegével megegyező Bibliából veszem (KÁROLI 1901), és indokolt esetben is csak külön jelezve térek el tőle.

hogy keserűen ironikus szónoki kérdésként, azaz nyilvánvaló képtelenségként veti föl neki az ellenkezőjét: „Valyon testi szemeid vagynak-é néked? úgy ítélsz-é te, mint az ember itél? [...] Hogy az én álnokságomról tudakoznál, és az én bűnöm felől értekeznél? Jól tudod te magad, hogy én nem vagyok gonosz ember [...]” (10,4–7) Jóbot egyre inkább nyomasztja, hogy e mindent látó szemek mindenáron hibát keresnek; büntelennek érzi magát, de fél, hogy aki keres, talál.

Fokozza a ránehezülő lélektani nyomást, hogy miközben érzi, állandóan figyelik, nem láthatja megfigyelőjét. „(Ímé napkelet felé megyek, és nincsen, ha pedig napenyészet felé, nem vehetem eszembe őtet. Avagy mikor észak felé cselekszik valamit, nem láthatom; elrejtí önmagát délre s nem láthatom meg.)” (23,8–9) Azt sem tudhatja, hogy ez a láthatatlan, de korábban jóságosnak mutatkozott égi hatalom miért változott meg iránta: mit sem tud a Sátán és az Úr róla szóló megállapodásairól. Nem csoda, ha a fokozódó lelki terror és az ismételt csapások alatt idővel összeroppan, s iszonyodva találhatja, mit tartogat még gyötréséül az ő megfoghatatlan fogvatartója. „Mert az ő én felőlem való dekrétomát elvégezi, és e féle büntetés sok vagyon ő nála. Annakokáért rettegek az ő színe előtt, és mikor csak gondolkodom is, ő róla, félek tőle;” (23,14–15) Nem kap választ fogva tartójától, s nem tudhatja, hogy az Úr engedett ugyan a Sátán ötletének, de a fogadásból származó megpróbáltatások egyszer véget fognak érni, s akkor az Úr majd ismét jó lesz hozzá; lelkiállapota a teljes bizonytalanságban tartott fogolyé két bántalmazás között. „Kiáltok, *Uram*, hozzád; de nem hallgatsz meg engemet; *te előtted* megálllok, de *nem* fordítod magadat én hozzám. Kegyetlenné tészed magadat ellenem, és a te kezdednek ereje szerint halálos gyűlölséget viselsz ellenem. A szélre fel-emelsz engemet, és *arra* helyeztetsz engemet: és azt cselekszed, hogy életem elmuljék.” (30,20–22) Még itt is az Úr (szeme) előtt levés az egyetlen megszakíthatatlan, de semmi jóval nem kecsegtető helyzet: a fogva tartott hűségét már olyan testi-lelki tortúrával tették próbára, amely a megfigyeltetésen alapult, azt akarván látni (az Úr és a Sátán fogadását eldöntendő), hogy van-e olyan szenvedési fok, s ha igen, hol, amelynél Jób megtagadja urát.

Innen közelítve a két vershez, mindkettő bővelkedik a megfigyeltetés jöbi képeiben, persze a technikai fejlődés időközben kitalált új eszközeivel felszerelve. József Attila versében egy közelebről meg nem nevezett hatalom láthatatlan képviselői végzik a megfigyelést, minden részletre kiterjedően gyűjtik a terhelő adatokat, a megfigyelt semmit nem tehet ellene, s nem tudhatja, milyen kritériumok alapján fognak dönteni bűnösségéről. „Számon tarthatják, mit telefonoztam / s mikor, miért, kinek. / Aktákba írják, miről álmodoztam, / s azt is, ki érti meg. / És nem sejtetem, mikor lesz elég ok / előkötorni azt a kartotékot, / mely jogom sérti meg.” Ez mint alaphelyzet csakugyan magán viseli Kosztolányi *A bús férfi panasza*i című kötete egyik 1921-ben írott versének hatását („Beírtak engem mindenféle Könyvbe / és minden módon számon tartanak. / Porzó-

szagú, sötét hivatalokban, / énrólam is szól egy agg-szürke lap. / Ó fogcsikorgatás. Ó, megalázás, / hogy rab vagyok, hogy nem vagyok szabad”), s az adattá változtatás ellen már Kosztolányi verse is azért tiltakozott, mert elveszi az emberi élet szuverenitását, („Nem az enyém már a kezem, a lábam / és a fejem, az is csak egy adat. / Jobb volna élni messze sivatagban, / vagy lenn rohadni, zsíros föld alatt”), de a *Levegőt!* erősebben hangsúlyozza, hogy az egyénre nézve *terhelő* adatokat gyűjtenek, melyek előbb-utóbb *vád* alapját fogják képezni. A megfigyelés általi adatgyűjtés jogfosztással és szabadságvesztéssel fenyeget, amit a pusztá létezés nem kárpótolhatna („De jogom van / [...] s nem oly becses az irhám, / hogy érett fővel szótlanul kibírnám, / ha nem vagyok szabad”), az adatokká válás (mint már Kosztolányi versében is) megsemmisíti az ember autonóm lényegét, amire itt az *Isteni színjáték* híres megkülönböztetésének parafrázisa utal („Az én vezérem bensőmből vezérel! / Emberek, nem vadak – / elmék vagyunk! Szívünk, mig vágyat érlel, / nem kartoték-adat”),¹⁸ s az autonómia fenyegetettségéből magyarázható a (nem József Attilától származó, de általa elfogadott¹⁹) *Levegőt!* cím fuldoklásérzete és az utolsó sorok szabadsághívása. Kosztolányi versében a látvány elszíntelenedése jelzi, hogy a megfigyelt és szétadatolt élet lélekteleenné válik: *sötét* hivatalokban, *agg-szürke* lapokra kerülnek az adatok, ehhez járul a *porzó-szag*. Bár a mai olvasók zöme már legföljebb a virágok porzóját ismeri, s nemigen tudhatja, mit jelent itt a porzó, milyen szagú volt „a nedves írás szárítására használt finom, hamuszerű por”,²⁰ amit valaha (az itatóspapír elterjedése előtt) az elkészült okmányokra vagy levelekre hintettek, a porzó-szagú sötét hivatalagg-szürke lapjainak említése metaforikusan továbbra is (sőt a porzó egykori jelentésének elhalványultával még inkább) felidézi az akták általi szürke porrá válást, aminél már az igazi halál is jobb volna, „lenn rohadni, zsíros föld alatt”. József Attilánál ugyanezt az életteleniséget a vádemelés szorongva megelőlegezett pillanatának hangzásbeli elzöngétlenedése érzékelteti: az „előkötorni azt a kartotékot” sorban ismétlődő *r* hangokra maga a költő is büszkén hívta fel barátai figyelmét,²¹ de hatásukhoz a *k* és *t* hangok ismétlődése is hozzájárul. Mivel a halál perspektívája végül itt is felrémlik, előbb a test fokozatos elidegenedésével („Szaporodik fogamban / az idegen anyag, / mint szívemben a halál”), majd mint a jogfosztott életnél méltóbb választást tudatosító figyelmeztetés („lélek vagy agyag / még nem vagyok”), a vers képsorának logikája sejteti, hová vezet mindez.

Illyés versében a jöbi kiszolgáltatottság még fullasztóbb érzetét kelti, hogy miközben valaki vagy valami állandóan kémleli, meglesi vagy kihallgatja az embert, már nincs hová visszavonulni, sőt mintha lélekben sem lehetne többé elhatárolódni. A mindenütt jelenvaló zsarnokság nyilvánul meg „abban, ahogy a »halló« / közben – érzed – a kagy-

¹⁸ SÁRKÖZY 1996, 157; vö. JÓZSEF 2005, III., 218.

¹⁹ IGNOTUS 1989, 232; SZABOLCSI 1998, 536; JÓZSEF 2005, III., 219.

²⁰ BÁRCZI-ORSZÁGH 1978–1980, V., 807.

²¹ IGNOTUS 1989, 231–232.

ló / csöndjén keresztül / figyel egy idegen fül;” hiába menekülnénk előle bárhová, „rád is ő vigyáz már / gyárban, mezőn, a háznál”, egész környezetünket megfigyeltetésünk szolgálatába állította, az égbolt is neki ellenőriz bennünket felülről, mindent bevilágító és mindenhová beleső örökkel vagy felügyelőkkkel, „fönt a tejút is már más, / határsáv, hol fény pásztáz, / [...] a csillag: / kémlelő ablak”, szakadatlanul tart ugyanaz a megfigyeltetés, „hunyor-nyitod a pillád, / mind az tekint rád”, az ember befelé sem szökhetsz meg előle, hiszen „ha magadban beszélgetsz, / ő, a zsarnokság kérdez, / képzeletedben / se vagy független,” a zsarnokság már egyévvált velünk, így mindenki a saját maga megfigyelője és rabtartója: „kémlelődsz ki e körből, / ő néz rád a tükrökből, // ő les, hiába futnál, / fogoly vagy, s egyben foglár”. Mindez nemcsak a mindig és mindenhová beférkőző megfigyelés totalitásával súlyosbítja a *Levegőt!* helyzetleírását: míg ott a „számon tarthatják” és „aktákba írják” igéinek többes szám harmadik személye, ha megnevezetlenül is, de *ők*re, azaz másokra és emberekre utalt mint megfigyelő apparátusra, az *Egy mondat* képzuhataga szerint már az egész élő és élettelen világ, sőt maga a megfigyelt egyén is részt vesz benne. S akárcsak Jób, már ő sem tudja, mennyi ebből a valódi megfigyeltetés, s hol kezdődik a saját szorongó látomása.

Mindezek képzeletbeli átélését nem csupán történelmi ismereteink teszik gyötrelmessé. Ősrégi tapasztalatok öröksége a beidegződés, mely fenyegetésként jelzi, ha valaki némán figyel bennünket; ahogy az ilyen nézés Jób történetének forrásvidékén, a közel-keleti kultúrákban az „ártó szem” képzetét idézi fel mindmáig,²² e képzettársítást a modern nyugati kultúrák is jól ismerik. Figyelteteskör jelentkező szorongásunk áttételeződése a tekintet fenomenológiáját vizsgáló Sartre mutatott rá, épp az *Egy mondat* képvilágához hasonló fejtegetésében: „a tekintet *leggyakrabban* két szemgolyó rám irányulásában mutatkozik meg. Am ugyanúgy megmutatkozhat az ágak zörgésében, a csöndet megtörő lépések zajában, egy félig nyitva hagyott ablakredőnyben, a függöny meglebbenésében is.”²³ Feltűnő, hogy az utóbbi mondat szinte ugyanígy szerepelhetne Illyés versében, ha sorokra bontanánk, s a tekintet helyébe a zsarnokságot tennénk alanynak: „ott van az ágak zörgésében, / a csöndet megtörő lépések zajában, / egy félig nyitva hagyott ablakredőnyben, / a függöny meglebbenésében”. (Bár a mondatszerkezet megkapó azonossága a magyar fordítás ajándéka, az eredeti sincs messze Illyés felsorolásának költészetétől: „Mais il [un regard] se donnera tout aussi bien à l’occasion d’un froissement de branches, d’un bruit de pas suivi du silence, de l’entrebâillement d’un volet, d’un léger mouvement d’un rideau.”²⁴) Azt bizonyítandó, hogy látóterünkben minden ránk irányuló tekintet valamilyen érzékelhető forma megjelenéséhez kapcsolódik, de kizárólagosan egyetlen meghatározott formához sem kötődik, Sartre a tekintet érzékelésének folyamatát

²² TURÁN 2004, 95.

²³ SARTRE 2006, 319. Erre a fejezetre (*A tekintet*) Angyalosi Gergely hívta fel a figyelmemet, ezúton köszönöm neki.

²⁴ SARTRE 1976, 303–304.

elemzi, közvetve azonban az ilyenkor lezajló paranoid behelyettesítések lélektanáról beszél: „A bokorban megbújó emberek *elkerülendő tekintetként* nem egy szempárt ragadnak meg, hanem egy egész fehér tanyaépületet, ami a háttérben húzódoó éggel szemben egy domb tetején kirajzolódik. Nyilvánvaló, hogy az így konstituált tárgy a tekintetet még csak valószínűnek mutatja. Csupán valószínű, hogy a bokrok mögött mozgó dolog valaki, aki lesben áll, és engem figyel.”²⁵ Kérdés persze, hogy milyen lelkiállapotban hol kezdődik a valószínű, illetve a már biztosra vehető figyeltetés, hiszen a megfigyelt csak saját érzése alapján próbálhat különbséget tenni köztük; ugyanezért kérdés, hogy milyen lelkiállapotig „nyilvánvaló”, hogy a figyeltetés „csupán valószínű”, hiszen ha Illyés versében a zsarnokság „néz rád / kutyád szemén át”, akkor az már föltehetőleg éppúgy az elkínzott egyén paranoid benyomását érzékelteti, ahogyan az égbolt felügyeleti gépezetté lényegülése, illetve a tükrökből való (önmaga általi) megfigyeltetés. Illyés versére talán épp azért reagálhatnak érzékenyen azok is, akik az 1950-es évek titkosrendőri rémuralmát már csak hírből ismerik, mert az állandó megfigyeltetés kiváltotta lélektani tünetek versbeli felidézése arra az érzékeny idegünkre tapint, amely Sartre szerint *bármely* tekintet érzékelését azonnal vészhelyzetként jelzi. „Ugyanis [...] egy tekintetet megragadni [...] nem egy tekintet-tárgy felfogását jelenti a világban [...], hanem a *nézve lenni* tudatának felvételét. Az a tekintet, ami a *szemeket* mutatja meg, bármilyen természetű legyen is, csupán pusztán önmagamra utalás. Amikor megreccsennek mögöttem az ágak, közvetlen módon nem azt ragadom meg, hogy *létezik valaki*, hanem hogy sebezhető vagyok, hogy egy testtel rendelkezem, amin sebet lehet ejteni, hogy egy helyet foglalok el, és hogy soha nem tudok kilépni abból a térből, amiben védtelenül magamra lelek, röviden hogy *látható vagyok*.”²⁶

Mindez egyrészt visszavezet Jóbhoz, aki megfigyeltként egy sebezhető és megsebzett testnek érzi magát,²⁷ másrészt ugyanígy illeszkedik József Attila verséhez. Ahogy Sartre végkövetkeztetése szerint a másik tekintetének hatására észleljük magunkat a világ közegében mint veszélyeztetett létet, s ahogy érvelése metaforakészletében a látottá válás tárgyalásakor eluralkodnak az üldözés, menekülés, megsebzés képei (belső vérzés, vércseppek, véralvadás; sötét zugba rejtőzés, bevilágító zseblámpa; ránk szegeződő szempár mint fegyver; egy leselkedő, aki zsebében fegyvert szorongat, vagy olyan vészcsengőn tartja ujját, amellyel a meglesett személy legkisebb gyanús mozdulatára riadót jelez²⁸), a *Levegőt!* érzelemvilágában is szorosan összetartozik a megfigyeltté s ezáltal mintegy célponttá válás kiszolgáltatottság-érzete a testi fenyegetettséggel. Képzettársításainak logikájában nem véletlen, hogy közvetlenül a lehallgatást és aktákba írást elpanaszló versszak előtt ötlük föl a vers alanyában a gondolat, hogy megtámad-

²⁵ SARTRE 2006, 319.

²⁶ *Uo.*, 320.

²⁷ Vö. KOCSISZKY 2004, 1070–1079.

²⁸ SARTRE 2006, 319, 323, 325–327.

hatják, s képzelete egy közeledő járókelőben máris ellenséget lát, akinek, úgy érzi, nem tudna ellenállni. „Épp azt gondoltam, rám törhet, ki érti, / e táj oly elhagyott, / S ím váratlan előbukkant egy férfi, / de tovább baktatott. / Utána néztem. Kifoszthatna engem, / hisz védekezni nincsen semmi kedvem, / míg nyomorult vagyok.” Sőt, ahogy Sartre szerint a tekintetet magán érző ember az ágak megreccsenésekor önmaga látottá válására és sebezhetőségére eszmél, ugyanez a képzettársítási logika ebben a versben már eleve kivétel (visszavetül) a fákra, bokrokra, földre, állatokra, amelyek egytől egyig a bántalmaztatás vagy az attól való félelem jegyeit hordozzák: a falevelek „ütött gyermekként csendesen morogtak”, a bokrok „Fürkészve, körben guggoltak”, a szél „vigyázva botlott”, a televény „a lámpák felé lesett gyanakvóan”, a vadkacsa „riadt hápogva”. A benyomások szintjén összeálló, az egyén által magára vonatkoztatott fenyegetés-hálónak tudati létrejöttét szemléltetheti a *Levegőt!*-ben elpanaszolt kétféle adatgyűjtő tevékenység önkéntelen egységesítése, azaz hogy a telefonálások adatainak (nyilván titkosrendőri) gyűjtése egyazon felsorolásba kerül az álmokat és vágyakat rögzítő (feltehetően pszichológusi) adatlapok kitöltésével, mintha a kettő ugyanazon ellenőrző hatalom összehangolt tevékenysége volna. Ha mindez az egyén megfigyeltetés-érzetéből fakadó túlzás, akkor a szorongás természetrajzának lélektani igazsága hitelesíti; ha a hatalom részére végzett önfigyelés merő kényszerképzet, akkor a már önmaga szemében is gyanús egyén attól való félelmére vall, hogy máris átvette (belsővé tette) a megfigyelő hatalom elvárásait. Lélektani igazsága miatt nem ütközünk meg azon, hogy a meggyötört rab egyre zaklatottabb lelkiállapota Illyés versében, akárcsak Jób könyvében, önutálatba torkollik: ahogy Jób megundorodik saját testétől és elátkozza egész életét, az *Egy mondat* alanya bemocskoltnak érzi szeretteit, ringyónak feleségét, s úgy érzi, belőle magából is büzlik már a zsarnokság. Nem volna értelme vitába szállni vele, semmiféle ellenérv vagy tárgyi bizonyíték nem tudná más belátásra bírni, érzése fogva tartja, kiszabadíthatatlanul.

„AHOGY RÉG ISTENED SEM”:

A FÖLDI HATALOM SZEME, TORONYBÓL ÉS TÜKÖRBŐL

Képzettársításai logikájával a *Levegőt!* és az *Egy mondat a zsarnokságról* egyaránt azt sugallja, hogy a szemmel tartás voltaképpen már kézben tartás, a megfigyelés felügyelet, a felügyelet fegyház. Mindkét versben meghatározó a rabság és bezártság érzékeltetése; Illyésében még az arcvonások kényszerű fegyelme vagy akár az eső is rácsokat idéz. Jób könyve fénytörésében mindkét vers képvilága a *surveillance* foucault-i alapfogalma köré szerveződik, s a bennük megszólaló egyén a saját bőrén tapasztalja, amiről Jób beszél, illetve amiről az 1975-ben megjelent *Surveiller et punir* című könyv (magyarul *Felügyelet*

és büntetés, 1990) és a *L'oeil du pouvoir* címmel 1977-ben közölt interjú (*A hatalom szeme*, 1996) fejtegetései szólnak, azaz hogy milyen érzés lehet a teljes láthatóság (*visibilité*) építészeti terébe zárva állandóan szem előtt lenni. Persze lényegi különbség van Isten tekintete és egy emberi zsarnokságé közt, de amit Jób, majd nyomában e versek szenvedő alanya átél, az minden különbség ellenére éppen a jóni tapasztalat fényében világíthatja meg számunkra, hogy miért eredeztette Foucault a 18. század végének benthami panoptikon-tervéből a 19. század óta használatos uralmi módszerek alap gondolatát. Minthogy a csillagforma panoptikon egy központi toronyból cellák sokaságainak megfigyelését és felügyeletét tette lehetővé, mégpedig anélkül, hogy a megfigyelt láthatók volna megfigyelőjüket, Foucault a rendőrállam Fourier-jének nevezte Benthamot, aki szerinte a mindent látó hatalom eszközének megalkotásával és a teljes láthatóságra törekvés rögeszméjével mégis tökéletesen illeszkedett a minden ízében áttetsző társadalom rousseau-i álmához, mely sok forradalmárt ösztönzött harcra.²⁹ Mindez közvetve szintén összefügghet a minden titok fölfejtésének, minden homály átvilágításának, minden jelenség megmagyarázásának felvilágosodás-kori eszményével, mely a hit tartományába utalt csodákon kívül minden mást az értelem vizsgáló fénye elé akart vinni.

De bármennyire illeszkedett mindez a fény századának szellemi mozgalmához, azért a felügyelve uraló tekintet körül minden irányban megszervezett átláthatóság („une visibilité organisée entièrement autour d'un regard dominateur et surveillant”³⁰) a 18. század végén nem véletlenül hasonlít a korábbi századok alapvető hittételére és hívői érzetére, mely szerint Isten szeme mindent lát, nem véletlenül volt egyik építészeti előzménye a barokk templomok oltára fölötti háromszög alakú ablak, melyet hagyományosan Isten szemének hívnak, s nem véletlenül emlékeztet az Úr által állandóan figyelt Jób alaphelyzetére. Foucault-t elsősorban nem a hasonlóság érdekelte, így amikor kifejtette, hogy a földi és égi hatalmat kifejező építészet (erődök, paloták, templomok) problematikájának kiemelt helyét a 18. század végétől elfoglalta a szaporodó népeesség rendben tartására szolgáló épületek (fegyházak, kórházak, nevelőintézetek, gyárak), amelyek a látás általi ellenőrzés és ellenőrzöttség-érzet céljából akarták megvalósítani a láthatóság elvét, akkor nem tette hozzá, hogy ezekben a bentlakókat *Isten szeme helyett* ellenőrizte már az államé, s inkább azt a különbséget hangsúlyozta, hogy a benthami modellben, majd a 19. század folyamán alakuló társadalmakban a hatalom már nem azonosítható egy személlyel. Arra a kérdésre, hogy vajon Bentham kinek szánta az ellenőrző hatalmat, s panoptikonja tornyába Isten szemét akarta-e elhelyezni (miközben szövegében Isten alig van jelen), válaszában azt hangsúlyozta, hogy a panoptikonban nem veheti át egyetlen személy a király helyét, akinek létét, jogait és hatalmát

²⁹ Michel FOUCAULT, *L'oeil du pouvoir* = FOUCAULT 1954–1988, II., 195. Magyarul: FOUCAULT 1996, 3–9.

³⁰ Uo.

mint az igazságosság megbízható (és bizalomra számot is tartó) garanciáját egykor Istentől, a legfőbb jó hatalomtól eredeztették, így az egyetlen megfigyelő addigi szerepe itt szétesztődik, kölcsönös megfigyelések rendszere váltja fel, mindenki mindenkit figyel a teljes bizalmatlanság körkörös láncolatában, amelyben nincs többé végső, abszolút nézőpont, s az egész olyan ördögi gépezetként működik, amelyet senki sem ural teljesen.³¹ Talán ez a hatalom *mai* képe, vetette föl (1977-ben) Foucault egyik beszélgetőtársa, s hozzátehetjük, hogy ez a kép nem véletlenül hasonlít oly kísértetiesen a *Levegőt!* és még inkább az *Egy mondat a zsarnokságról* riasztó képvilágára: ha egymástól eltérő történelmi stádiumokban is, az 1935-ben, illetve az 1950-ben írt költemény az *in statu nascendi* különböző pillanataiban, de egyazon hatalmi modell lélekroncsoló uralmi módszerei ellen íródott.

Mindez azonban a Jób könyve mellett olvasva korántsem mindenestül új eszköztára a hatalmi ellenőrzésnek, s a kétféle szerkezetű modell közös mozgatórugóira is fény derülhet. Foucault a központi ellenőrző hatalom szétagolódására teszi a hangsúlyt, ami történelmileg csakugyan újszerű, de az sem kevésbé lényeges, hogy a hatalom szemének mint általános képzetnek bibliai genealógiája van, s eszerint a panoptikon egészét felügyelő szimbolikus központi látószerv, mely már csakugyan nem Isten szeme, és persze célja sem ugyanaz, végső soron Isten szemének *helyébe* kerül, azaz építészetiileg már csak azért is föl egy toronyba, mert ezt a magaslati nézőpontot (gyakorlati előnyei mellett) már vallástörténeti előzménye kijelölte, sőt a mindent látó pillantás nézőpontjának felülre, a megfigyeltek alulra helyezésével már az ószövetségi hagyomány előkészítette Isten szeme jelképes ábrázolásait a majdani templomépítészetben: „Az Úr az ő szent templomában, az Úr széki az egekben *vagyon*; az ő szemei néznek, és az ő szemei megpróbálják az embereknek fijaikat.” (Zsolt 11,4) Hozzátehetjük még, hogy az új megfigyelési modellben megjelenő rosszindulat előzményét sem kell sokáig keresnünk, hiszen a kölcsönös figyeletelés rendszere mint a teljes és körkörös bizalmatlanság készüléke („un appareil de méfiance totale et circulante”), illetve kifejezetten ördögi ellenőrző gépezet („une machinerie diabolique”³²) pontosan olyan, mintha a *Jób könyvében* ügködő Sátán gonosz ellenőrző hatalma osztódna szét benne; vagyis ha a panoptikonban, Foucault találó szójátékával, a „surveillance” (felügyelet) tökéletessége a sok egyéni „malveillance” (rosszakarat) összegződéséből származik,³³ eszmetörténetileg megfordíthatjuk a sorrendet: a megfigyelők megannyi rosszakarata a Jóbót figyelő Sátán kárhozatos tekintetének szétaprózódásából ered. Míg ugyanis Foucault előadásában a régi monarchikus modell szerint a királyi hatalom elvileg csak jó lehetett, s a rossz király vagy történelmi balesetnek, vagy az abszolút jóként felfogott Isten büntetésének minő-

³¹ Uo., 192–201.

³² Uo., 201.

³³ Uo., 201.

sült,³⁴ Jób könyve tud a végső hatalom megoszthatóságáról jó és rossz között, a Sátán személyében megtestesített rossz princípiumának tanácsadói érvényesüléséről, mely a büntelenre mért sorscsapásokat eredményezhet. (Ahogy az Úr mondja a Sátánnak: „te ingerlél engemet ő reá, hogy ötöt ok nélkül megrontanám”. 2,3) Ugyanakkor az Úr és a Sátán közt nem egyenlőség vagy kölcsönösség áll fenn, mint a modern figyeletelési rendszerben; míg a Sátánnak le kellett mennie a földre, hogy Jóbót meglesse, az Úr fönt-ről is mindent látott (1,7–8; 2,2–3), vagyis a mindent láthatóvá tevő átvilágítás, a *Lumiere* századának és a felvilágosodás korszakának legsajátosabb törekvése, eredetileg a „legyen világosság” kimondójának volt természetfölötti kiváltsága. Jellemző, hogy ahol az Ószövetség nem kifejezetten Isten szemét említi a titkokon áthatoló pillantás végső forrása-ként, ott is az ő arcának *fénye* vagy *világossága* kapja meg ezt a szerepet (Zsolt 90,8); jelképes összetartozásuk logikája olyan erős és kizárólagos, hogy fordítva is érvényesül, s így a majdani szentháromság-ábrázolásokon a szem, mondhatni a számon tartás és ellenőrzés szerve, jelképezheti a végső autoritásként fényt teremtő és mindenre gondot viselő Atyaistent. Ez a tekintet egyaránt szavatolja a jó védelmét és a rossz megelőzését: „az Úrnak szemei *vagynak* az ötöt félőkön, és az irgalmasságába bízókon” (Zsolt 33,18), másrészt „az ő szemei a Pogányokat nézik, hogy a kik engedetlenek, fel ne fuvalkodjanak magokban” (Zsolt 66,7); ebből a gondolati hagyományból nő ki az evangéliumokban, ha nem is okvetlenül a szem említésével, hogy Isten mindent számon tartó figyelme a Gondviselés jelképe. „Nemde nem, megvehetnék-é két verebecskét egy kis filléren? de mégis csak egy sem esik azok közül a földre, a ti Atyátok *akarátja* nélkül. Néktek pedig fejeteknek hajszálai is mind számon *vagynak*. Ne féljete azért, ti sok verebecskéknél drágábbak vagytok.” (Máté 10,29–31) Erre utalva fejtegette Kemény Zsigmond 1864-ban, hogy a görög drámaírók „nem ismerhették a hegyi prédikáció azon gyönyörű és mélyen megnyugtató sorait, hogy egy verébfű se hullhat ki fészkeből a mennyei atya akarata nélkül”,³⁵ azonban az elkínzott és családjavesztett Jób számára ez nem lett volna megnyugtató, az ő hite éppen abban rendült meg, hogy semmi sem lehet félni való, ami a mennyei atya tudtával vagy akaratából történik. Jób története példázza, hogy ha az istenfélő hívőben megrendült a figyelő isteni szem jóindulatába vetett hit, a rászegeződő tekintet kiváltotta érzés mennyire hasonlíthatott a Bentham panoptikonában sínylődő fegyencéhez.

Ha nem Isten szeme figyel már az őrtoronyból, de a toronybeli őrszem Isten szeme helyébe került, sőt annak helyébe került a hatalom jelenléte másutt is, mindent betöltve, akkor ez a helycsere nem kevésbé modellértékű, mint az ellenőrző hatalom Foucault

³⁴ Uo., 200.

³⁵ KEMÉNY 1971, 399–400. Ehhez lásd még „Az nem lehet, hogy annyi szív”. A Szózat bibliai logikája és szerepmintája című tanulmány 134. jegyzetét, illetve a hozzá tartozó főszöveget, az „Egy szép leánya, több se volt”. Ballada Jefítha áldozatáról Arany Hamlet-fordításában, valamint a „És sorsot vetének”. A kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében című tanulmányt.

elemezte széttagolódása, s így jobban megértjük, hogy e folyamat történelmi végkifejleténél Illyés nagy versében miért épp e helycseréről szól az egyik legtragikusabb következtetésű, többféle szövegezésben fennmaradt versszak. Az 1956. november 2-án megjelent (183 soros) változatban így szól: „hol zsarnokság van, ott van / jelenvalóan / mindenekben, / ahogy rég istened sem;” az 1971-ben megjelent (200 soros) zágrábi kiadásban így: „mert zsarnokság ott van / jelenvalóan / mindenekben, / ahogy a régi istened sem;” a Nyugati Magyarország című kanadai lap 1986-ban közölt szövegváltozatában, mely a washingtoni Occidental Press birtokában levő kézirat alapján készült, az utolsó sor különbözik: „ahogy rég istenek sem”; a család birtokában levő,³⁶ kézírással javított, keltezetlen gépirat az alkotás folyamatát is megőrizte: „mert a zsarnokság ott van / jelenvalóan <javítva ebből: jelenvalóan> / mindenütt s mindenekben, <javítva ebből: mindenekben,> / ahogy régi istened sem;” a Szabó Lőrinc hagyatékából 1992-ben *Egy mondat* címmel facsimileként megjelent kézirat-változat betold egy sort, függőlegesen is bejárva a teret: „hol zsarnokság van, az van / mélységben és magasban // jelenvalóan mindenekben, / ahogy rég istened sem”.³⁷ Tartózkodjunk most az *ultima manus* elvétől, amelynek értelmében a zágrábi szöveg „az utolsó kéztől való kézirat, tehát ez tekintendő hitelesnek és véglegesnek”,³⁸ az 1956-ban megjelent változat pedig (mint épp erre hivatkozva írták róla) „torzó”, s így meghonosodása „sajnálatosnak” minősül a hosszabb, sőt „teljes” szöveghez képest.³⁹ Ahogy a hosszabb változat mellőzése fontos részleteket ítélné feledésre, az *ultima manus* követése szintén káros volna, hiszen alkalmazása esetén csak meghaladott, köztes, figyelemre is alig méltó szövegstádiumnak, sőt (az idézett következtetés szerint) *nem*-hitelesnek tekinthetnénk az 1956-ban és azóta oly nagy történelmi szerepet játszott változatot, amely pedig a költőtől származik, így hitelességéhez nem férhet kétség. Tekintsünk el inkább „a” (vagyis egyetlen) hiteles szöveg megállapításának egész problémájától; fogadjuk el, hogy a költő változó lelkiállapota és emlékezése szerint létrejött szövegváltozatok mindegyikének szerepe volt a hatástörténetben, s mind hozzájárul ahhoz, amit az *Egy mondat a zsarnokságról* című versként szokás emlegetni.

Érdemes megállni a versszak utolsó sorának hasonlatánál, mely közvetlenül Isten egykori, mindent átható jelenlétére, valamint helyének (azaz minden helynek) elfoglalására utal, közvetve pedig Isten hiányát jelzi, mégpedig éppen a nagy versmondat első kiemelt pontján, azaz első ízben törve meg a „nemcsak”-sorozatot. Első olvasásra mind az „ahogy a régi istened sem”, mind az „ahogy rég istened sem” sorváltozat azt sugallja,

³⁶ Fénymásolatát még az Illyés Archívumban láthattam, melynek anyaga azóta az MTA könyvtárába került. Ezúton köszönöm Illyés Máriának, valamint az Archívum egykori munkatársainak, főként Stauder Máriának és Benda Mihálynak a kutatásaimhoz nyújtott segítséget.

³⁷ ILLYÉS 1992, 10.

³⁸ Vö. PÉTER L. 1987, 67.

³⁹ HARMAT 1992, 2.

hogy amikor a régi korok hite szerint Isten szeme előtt éltünk, akkor sem volt az emberek számára annyira mindenütt jelenvaló és mindent felügyelő a (természetfölötti) hatalom tekintete, mint amennyire a (világi) zsarnokságé most. Közelebbről megvizsgálva azonban mást-mást jelent a két változat. Egyfelől a zágrábi változatban „a régi istened” akár azt is jelentheti, hogy kétféle istened volt már, s közülük a régi nemcsak a helyét elfoglaló zsarnokságtól lenne megkülönböztetve (mint ami nem volt annyira jelen mindenütt, mint most a zsarnokság), hanem az újabb istenedtől is, azaz (föltehetőleg) mint az ószövetségi az újszövetségitől, vagy az Atyaisten a Fiútól. Vagyis e változat mintha azt sugallná, hogy még az Ószövetség Istene (szempontunkból: a Jóbót ellenőrző) sem volt felügyelőként annyira kijátszhatatlan, mint most a zsarnokság. Ehhez képest a kanadai változat idevágó sora, az „ahogy rég istenek sem”, ha nem másolási hibán alapszik (s aligha azon, mert az a gépiratos változat is így hozza a sort, amelyre ceruzával rá van írva: „Tóth Dezső Műv. Min-ból: nem jelenhet meg”⁴⁰), akkor a többes számú főnévvel elfordul a bibliai zsidó és keresztény hagyománytól, hogy az ókori görög és római többistenhit felé tekintsen, s a panteizmus világának isteni jelenléttel való telítettségét vegye összehasonlítás alapul. Mindezekről eltérően az 1956-ban megjelent sorváltozat, az „ahogy rég istened sem” akár arra is utalhat, hogy a vallásos hit korában, amikor még volt istened (ma már egyáltalán nincs), őt sem érezted annyira jelenvalónak, mint most a zsarnokságot, s talán azért sincs már istened, mert helyét mindenütt elfoglalta a zsarnokság, a világ új, mindent kitöltő szubsztanciája. Ahol már az esőben mint „égig érő rácsban” is a zsarnokság lappang, ott nem maradt helye a mennynek, ahonnan valaha Isten szeme nézett téged. Pedig a *Puszták népe* tanúsága szerint a gyerekkor élményvilágából Illyés még erre is emlékezhetett: „Nebádon már a konyhában a félmeztelen Krisztus fogadott, vastag arany keretben, saját sírja felett minden látható támasz nélkül lebegve a levegőben, mellén hatalmas sebbel. Az égbe repült, Atyjához, aki egy óriási szem volt színes háromszög közepén. [...] Hogy Isten mindent lát, és mindenütt jelen van, ezt még azután is sokáig úgy értelmeztem, hogy Nebádon.”⁴¹

Ha nem is éppen a *Levegőt!*, József Attila más akkori költeményei hasonlóképp visszaidézik, sőt esetenként visszasóvárogják az időt, vagy lelkiállapotot, amelyben még Isten szeme nézte az embert, s az égi tekintet adta biztonságot még nem váltotta föl a magára maradt ember kiszolgáltatottsága. *Szonett* című, 1935. augusztus 9-én keltezett versének kezdősoraiban a hívők irigylésre méltó kiváltsága, hogy magukon érezhetik Isten figyelő tekintetét. „Óh boldog az, kinek van Istene; / bűne csupán a látható valóság; / mert rajta van a Mindenség Szeme, / elnézi őt, az Öröklét lakosát.” Itt a „Mindenség Szeme” bizonyosan Isten metaforája, hiszen e verskezdet, mint kimutatták, a 146. zsoltár 5–6. sorának Szenci Molnár Albert általi fordítására utal („Boldog, az kinek

⁴⁰ Ezt még az Illyés Archívumban láttam; ma az MTAK Kézirattárában található, feldolgozás alatt.

⁴¹ ILLYÉS 1969, 47–48.

oltalma / Az Jákobnak istene”),⁴² márpedig annak előző szakasza a világi hatalmasságokba vetett remény hiú voltáról, a fejedelmek hamuvá levéséről beszélt, ezzel szemben erősítve, hogy „Boldog [...] Az kinek mindenkben / Reménysége az Isten”, mert hogy „az Ur Isten” gyámolítja a rászorulókat, jövevényeket és árvákat, „Kegyessen rájoc tekint”.⁴³ Részben talán a zsoltár-ihletből is fakad, hogy az isteni figyelem általi számon tartatás vágya ebben a költeményben még az Istent nem lelő későbbi versszakok során sem kap ironikus utözöngét. A költemény végső, immár cím nélküli, 1936 decemberében közlésre szánt (végül nem közölt) változatában, melyben az istenhit már kifejezetten önámításnak minősül („Boldog hazug, kinek van istene, [...] Én nem leltem szívemben, sem az égben”), s már a „Mindenség Szeme” is elveszíti nagy kezdőbetűit, sőt szinte minden ironikusan visszájára fordul, a kozmikus szem általi nézettség még mindig tárgy marad a leküzdhetetlen vágyakozásnak: „Boldog hazug – értetlen szel-leme / a meg nem fogant, ártatlan valóság; / pihen rajta a mindenség szeme, / bámulja őt, az öröklét lakását.” Míg a boldog önámítót néző Isten, „ki rettenetes, de maga a jóság”, büntetni is kiszámíthatóan büntetne, a költemény végén felidézett anyai tekintet és/vagy büntetés esendően önellentmondásos, s ennek gyermeki fájdalmát a hajdani lopás megbüntetéséről szóló sor változatainak egymásutánja megrendítőbben érzékelteti, mint közülük bármelyik tehetné: „anyámmal, aki lány szemével vert meg”, „anyámmal, ki lány tekintettel vert meg”, „kit jámbor anyám vastag bottal vert meg”, „kit édes anyám vastag bottal vert meg”, „kit édesanyám bottal azért vert meg”, „kit édesanyám, szegény, azért vert meg”, „kit más-gyötörte anyám azért vert meg”.⁴⁴ (Ahogy itt éppen a szem, majd tekintet helyére kerül a vastag bot, az önmagában is sokat elárul *surveiller* és *punir* lélektani összefüggéséből; még jelentősebb, hogy mire a végső sorváltozathoz érünk, az anyai tett utólagos fölmentése kiszorítja mindkettőt.) Hogy itt a lírai alany miért vágyakozik olyan erősen a Mindenség Szemének tekintetére, azt talán a költő *Az isten itt állt a hátam mögött...* kezdetű, 1937 őszére datálható⁴⁵ verséből érthetjük meg, amelyben ismét maga Isten néz le az emberre, s bár nem tesz mást, ebből buzdítást lehet meríteni: „Négykézláb másztam. Álló Istenem / lenézett rám és nem emelt föl engem. / Ez a szabadság adta értenem, / hogy lesz még erő, lábraállni, bennem.” *Ehhez* a tekintethez képest lett végképp elviselhetetlen a hatóság általi felügyeleté, s e tekintet ilyen értelmezése („Úgy segített, hogy nem segíthetett”) végső soron a teodicea Istent igazoló hagyományából származik, amelyet viszont éppen Jób könyvére szokás visszavezetni mint az isteni igazságosság perújrafelvételeinek nagy ősmintájára, filozófiai, teológiai és hermeneutikai vonatkozásaiban egyaránt.⁴⁶

⁴² MELCZER Tibor, „Mindenkor idejük van a zsoltároknak” – Szenci Molnár Albert és József Attila = SÁRKÖZY 2005, 176.

⁴³ SZENCI MOLNÁR 1971, 326–328.

⁴⁴ JÓZSEF 2005, II., 298–299.

⁴⁵ Vö. JÓZSEF 2005, II., 499, III., 251–254.

⁴⁶ Vö. JAUSS 1997, 450–466.

KITEKINTÉS: TÉMAVÁLTOZATOK
KOSZTOLÁNYI, JUHÁSZ, BABITS VERSEIBEN

Olvasás közben akkor is más művekhez viszonyítunk, ha nem találkozunk szövegszerű utalással, de az isteni nézőpont kisajátításának drámaiságát mind József Attila, mind Illyés verseiben magyar költészeti előzmények megidézése fokozza. Önmagában is erős hatású volna, hogy az *Egy mondatban* már az égbolt sem szabad, égisz érnek a rácsok, s „fönt a tejút is már más: / [...] a csillag: / kémlelő ablak, // a nyüzsgő égi sátor: / egyetlen munkatábor”, de mindez azért lesz még megrendítőbb, mert boldogabb elődeikhez képest olvassuk, például ellenképeként az egykori látomásnak Kosztolányi *Hajnali részegségében*. Vagyis az égbolt az ottani zsidó és sziporkázó bálterem *helyett* válik Illyésnél börtönné és lágerré, ugyanígy a Tejutat bál után előzőnlő, fényes konfliktusokon szétszéledő vendégsereg *helyett* tünedeznek elő komoran a fegyenclet ismertetőjegyei, s az egyén, aki ott még azt ismerte föl hálásan, hogy „mégis csak egy nagy ismeretlen Úrnak / vendége” volt, itt mintegy *ehelyett* állapítja meg keserűen, hogy holta után is a zsarnokság kiszolgáltatót foglya marad. Itt maguk a csillagok is ahhoz képest lényegülnek át az égisz börtön kémlelő ablakaivá, hogy emlékezetes korábbi versekben még részvéttel, jóindulatúan vagy legalábbis békésen néztek az emberre, elidőzve, esetleg közel húzódvá, mint József Attila *Lassan, tünődve* (később *Reménytelenül*) című verse végén, mely a Nyugat 1933. évi 7. számában (április 1.) jelent meg („A semmi ágán ül szívem, / kis teste hangtalan vacog, / köréje gyűlnek szeliden, / s nézik, nézik a csillagok”), majd Kosztolányi *Hajnali részegségében*, mely pár hónappal később, novemberben ugyanitt (1933/22. sz.) látott napvilágot: „a csillagok / [...] ők, akik nézték Hannibál hadát / s most néznek engem”, illetve „a sok égi szomszéd, ki nézi könnyem hogy morszolom szét”. Itt már nem Isten néz bennünket, s még nem a börtönőr; a csillagok mint évezredek tanúi nem megbízásból figyelnek.

Tovább fokozza az isteni jelenlét helyébe nyomuló zsarnokság kietlenségét, hogy ellenképként felidézheti azokat a költeményeket, amelyekben egy-egy lírai alany a szerelmesére vetítette Isten mindenütt jelenvalóságának, örökkévalóságának, vagy mindeneken uralkodásának ismertetőjegyeit, mint például Juhász Gyula *Anna örök* című versében, amelynek zárómondata szerkezetileg is hasonlít Illyés *Egy mondatára*: „Mert benne élsz te minden félrecsúszott / Nyakkendőmben és elvétett szavamban / És minden eltévesztett köszönésben / És minden összetépett levelemben / És egész elhibázott életemben / Élsz és uralkodol örökkön, Amen.” Mivel itt az imaszerű utolsó szó helyén a kéziratban és az első megjelenés (1926) szövegében még „Anna” állt, a (vitatott eredetű, újabban nyomdahibának tulajdonított,⁴⁷ de talán mégis a költő eszközölte) szócsere

⁴⁷ Vö. PÉTER László, *Örökkön Anna!* (1982) = PÉTER L. 2002, 353–355.

csak logikusan végigviszi a transzcendens azonosítást, amit már a vers áhítatos címe sejtetett, s ha ez esetleg pusztán szedői tévedés eredménye, akkor is tökéletesen beillik Juhász szerelmi lírájában „a katolikus liturgiából merített, világiásított szóképek” közé, főleg az Anna-versek kép- és hasonlatkészletébe, mely „a Mária-tisztelet intonációjára, középkori litániák és zoltárok hangvételére emlékeztet”, miközben „a szerelmet magasztosítja föl a vallásos áhítatig”.⁴⁸ További érintkezési pont, hogy az *Egy mondat* is litániák hangzásélményéből íródott, de sokatmondó ellentét, hogy míg Juhász versének megbékélő alanya a történeteknek mégiscsak tud pozitív értelmet tulajdonítani („Ne hidd szívem, hogy ez hiába volt”) Illyésnél az isteni jelenlét helyét elfoglaló zsarnokság láttelepe a teljes hiáavalóság kimondásához vezet: „mert ahol zsarnokság van, / minden hiában”.

Ugyanígy korábbi magyar versekhez képest nyeri el legsajátosabb jelentését Illyés versében egy további helycsere vagy átlényegülés: a mások általi felügyelet önmegfigyeléssé válása. Az egyén azonosulással átveszi (felettes énjévé teszi) a fölötte álló szülői, hatósági vagy isteni tekintély elvárásait, s a fensőbbség immár benne élő képviselője mulasztás esetén (ön)vádlóként lép föl és büntet. Az *Egy mondat* tükörmetaforája szerint az ilyen önmegfigyelés még lerázhatatlanabban tart fogva, mint bármilyen más felügyelet: „kémeledsz ki e körből, / ő néz rád a tükörből, // ő les, hiába futnál, / fogoly vagy, s egyben foglár”. Ez babitsi előzményekhez képest kap új árnyalatot. Egyrészt *A lírikus epilógja* részben a megismerés alanyiságára vonatkozó panaszát („Bűvös körömből nincsen mód kitörni”) és az egyén önmaga általi bezártságának metaforáját („Én maradok: magam számára börtön”) Illyés versében tovább fokozva látjuk viszont, hiszen míg Babitsnál az egyén legalább vágyini tudott másra („csak nyílám szökhet rajta át: a vágy”), ha ez a kijutást ígérő vágy csalóka volt is („de jól tudom, vágyam sejtése csalfa”), és József Attila *Levegőt!*-jében is még saját vágyát érlelhette a szív, sőt éppen ennek szuverenitását kellett félteni az adattá válástól, az *Egy mondat*ban a zsarnokság elvárásai annyira beépülnek az egyéniségbe, hogy már vágyini is csak azoknak megfelelően tud: a zsarnokság „ott van a nászi ágyban, / elötte már a vágyban, // mert szépnek csak azt véled, / mi egyszer már övé lett”. Másrészt itt az egyént leső és őrző tükör metaforája olyan kikényszerített önmegfigyelésre utal, melynek végrehajtója egy zsarnoki politika alantas szempontjaival kényszerül azonosulni, így önmegfigyelése már csak szárnalmas utójátéka lehet az Isten számára végzett lelkiismeret-vizsgálatnak, amely a *Psychoanalysis Christiana* (1927) tanúsága szerint felügyeleti hatékonyságban szintén túltett ugyan bármilyen külső figyeltetési rendszeren, de még kapcsolatot tartott a rejtegetett igazság katartikus feltárlásával Isten előtt. „Úgyis csak az Úr lát mindenki szemével, / s hamit temagadból szégyenkezve nézel, / tudd meg, lelkem, s borzadj,

⁴⁸ PÉTER László, *A szabad jövő lovagjai*, illetve *Anna örök* = PÉTER L. 2002, 333, 343.

mert szemedem által / az Isten is nézi, az Isten is látja! // Krisztus urunk, segíts meg! // Óh jaj, hova bujhatasz, te magadnak-réme, / amikor magad vagy az Itélő kéme?!” Ráadásul ott az önmegfigyelést végző egyén égi megbízatása javító önnevelésre szól, mely nem kevésbé volt gyötrelmes ugyan, de legalább magasztos célhoz vezetett: „Ki farag valaha bennünket egészre, / Ha nincs kemény vésőnk, hogy magunkat vésne, / ha nincs kalapácsunk, szüntelenül dülő, / legfájóbb mélyünkbe belefűrő fűrő?”

Ilyen véső, kalapács és fűrő alatt juthatott maga Babits is mind közelebb Jób megértéséhez. Az *európai irodalom történetében* még ugyanúgy idegenkedett tőle, ahogy az egész Őszövetségtől,⁴⁹ már az *Októberi ájtatosság* (1908) mottóját („Távozzál el Uram éntőlem”) *Jób* könyvéből vette, később pedig Jeremiás, majd Jónás tanulmányozása után végül megtért Jóbhoz, s halála előtt pár hónappal úgy érezte, hogy már Jóbót is meg tudná írni.⁵⁰ Nemhiába érezhették már Trianon után jóbina Babits szenvedő alakját. „Az országcsönkítés s a bibliai nyavalyák lelki és testi malomköve közt az első Nyugatnemzedékről letört a szecessziós dísz; ki-ki megkövült pogány arccal, vagy bibliai komorsággal emelkedett fel a nemzethalál árnyékából. [...] Babits szétrepedt filológus álarca mögött megjelent a szikár próféta, a katolikus Jób.”⁵¹ Tegyük hozzá, hogy Babitsnál mindez egyszerre kapcsolódik a Bibliához és költő-elődei Biblia-élményéhez. Ide tartozik Kosztolányi *Száz sor a testi szenvedésről* című költeménye is, amellyel Illyés *Egy mondat*ának litániaszerűen felsorolásos formáját összefüggésbe hozták,⁵² s nem kevésbé volna kapcsolható *Jób* könyve problematikájához, hiszen ahogy Jób nem értette a sorscsapásokat rámerő Istent, a szenvedő itt saját megszemélyesített fájdalmát nem érti („Ki ő, mi ő, / nem ismerem, / szólítani / nem is merem”), s mikor végül a halál kapujában megbékél vele, mintha felfedezné a szenvedés értelmét, küszködve a szenvedés sugallta önváddal. „Már várom is, / mihelyt kiállt, / ő benne most / lelkem kiált. // Halálhívó / vérem gagyog, / nem ő a rossz, / én, én vagyok.” József Attila és Illyés tárgyalt versei régebbi magyar költők Biblia-élményeivel is összefüggésbe hozhatók; találó megfigyelés, hogy az *Egy mondat* költőjével valami hasonló történt, mint a *Vanitatum vanitas* Kölcseyjével és *Az emberek* Vörösmartyjával: ahogy azok a „minden hiáavaló”, illetve a „nincsen remény” versbeli kimondása után még bizakodó verseket írhattak, mégpedig a költői következetesség csorbulása nélkül, Illyésnek sem kellett verse után végképp elhallgatnia,⁵³ tegyük hozzá itteni szempontunkból, hogy a *Vanitatum vanitas* és *Az emberek* hasonlóképpen (sőt még nyilvánvalóbban) bibliai vonatkozású: az előbbi a Prédikátor könyvéhez, az utóbbi a prófétai szerephagyományhoz kapcsolódik.

⁴⁹ BABITS 1979, 85. Lásd erről bővebben a jelen kötet „*S miként élédbe írtam*”. Az Esti kérdés és a Jónás könyve című tanulmányát.

⁵⁰ ASCHER 1941, 251.

⁵¹ Cs. SZABÓ 1941, 475–490.

⁵² JELENITS István, *Remekművet idézünk. Illyés Gyula: Egy mondat a zsarnokságról* = JELENITS 2000, 361.

⁵³ KULIN 2007, az összehasonlítást lásd Magyar Szemle, Új folyam 16. (2007/5–6.), 25–26.

„SOKSZOR NEM IS TUDTAM, HOGY MIÉRT, VERTEK”:

BŰNTELENSÉG ÉS BŰNTETÉS JÓBI PROBLÉMÁJA

Jób könyvében a lépten-nyomon megfigyelt ember úgy érzi, bűnterhes adatokat tartalmazó dokumentum készül róla, ez mint lezárt csomag vagy iratcsomó Istennél van, aki mindent számon tart, és félt, hogy könyörtelenül fog ítélni. „Hogyha most az én lépésimet megszámlálod, és az én bűneimért ha elvesztesz: *És úgymint* egy csomóba az én vétkeimet bépecsételvén az én álnokságomhoz adod:” (14,16–17) Más értelmezés szerint mindez még egy előző óhaj része, s feltételes módban, ellentétesen fordítandó: „Bárcsak elrejténél a holtak hazájában, / ott rejtegetnél haragod elmúltáig! [...] Akkor még lépéseimet is megszámlálnád, de nem tartanád számon vétkeimet. Zacskóba volna lepecsételve minden vétkem, és eltörölnéd bűneimet.”⁵⁴ (14,13–14; 16–17) Akárhogy is, a lepecsételt csomóba (*hátum bi-crór*) gyűjtés képe olyan papirusz okmányok átkötésére és lepecsételésére utalt, amelyek a hajdani bürokráciában jogilag titkosak és hozzáférhetetlenek voltak, míg az arra illetékes személy fel nem törte pecsétjuket,⁵⁵ ugyanakkor a csomó szava (*crór*) azonos volt a juhokat számláló kövecskék zacskójának nevével, és a hagyomány szerint Isten ugyanígy tartotta számon az élő embereket. Abigail (*Sámuel könyvében*) ennek a számon tartásnak életben tartó erejét igéri vagy jövendőli Dávidnak: „*És ha szinte* valaki *Te* ellened támad is, hogy üldözzön, és a te lelkedet kergesse; de az életnek csomójába léssen békóttatva az én uramnak lelke a te Uradnál Istenednél” (1Sám 25,29); a késő-ókortól fogva az utóbbi kívánság héber szövegének változatai, majd szavainak kezdőbetűi vésetnek századokon át a zsidó sírfeliratok végére, már a halál utánra érve. Végző soron a hajdani juhtenyésztésből ismert (pozitív értelmű) számon tartás földi képzetköre és természetfölötti kiterjesztése adja egyik legrégebbi összetartó metaforáját Illyés *Számadó* című versének, illetve a nemzeti költő számadói önértelmezésének és szerephagyományának: „Lappangó juhász-számadói gond / susogja, nem mehetsz még, munka vár. / Őriznem kell egy nem-enyém vagyont. / Rám néz egy jégverés-csöpülte nyáj.” Ha nem éreznénk ezt a közös bibliai eredetet, nem tudna a költő juhász-számadói szerepe már a következő versszakban minden átmenet nélkül átváltozni papi hivatásába, pásztor és nyáj kettős jelentését kihasználni. „...Szétszóratván, és lápokba vonult / hite-konok község hű papjaként / (kit azzal áld, amivel ver az Úr!) // templomtalanul, palásttalanul / (s vívódva folyton, mit hoz ránk az ég) / kell osztanom úrvacsorát s igét!” Találó észrevétel, hogy a versbeli szerepek egyike („Őszül hajam, [...] Vakoskodván érzek szomjú erőt, / legyek a legmesszebblátó magyar”) az ókori görög jósokra utal,⁵⁶ ám a szerepsor nem kevésbé idéz ószövetségi

⁵⁴ BIBLIAFORDÍTÓ SZAKBIZOTTSÁG 1975. Lásd erről még jelen kötetben a „*Köt engemet a jó Isten kévébe*”. A Sejtelem, avagy a költészet vigasza című tanulmányt.

⁵⁵ TUR-SINAI 1957, 240–241; POPE 1965, 109–110.

⁵⁶ VASY 1998, 91.

hagyományokat. Jób a második fejezet után épp az ilyen szerepek égi mintájában nem bízik többé, elveszti hitét az isteni számadóban, a számon tartás hagyományosan megnyugtató képei az ő számára nyomasztó és nyugtalanító színezetet kapnak, s egyre inkább úgy érzi, hogy eleve *bűnősként* tartják számon. Ettől válik egy modern élethelyzet ösévé, s ekkortól kínál értelmező előképet József Attila költészetéhez a feltételezett bűnösség szempontjából.

Ahogy Jób, a *Levegőt!* alanya sem ismeri a titkos aktacsomó tartalmát, így soha nem tudhatja, mikor gyűlik össze bennük annyi terhelő adat, hogy a hatóság eljárjon vele szemben. Nem világos, de éppen ezért fenyegető, hogy milyen eljárásra kerül sor, ha a hatalom elérkezettnek látja az időt „előkotorni azt a kartotékot, mely jogom sérti meg”: lehet ez közvetlen jogfosztó megtorlás, de látszatra törvényes vádemelés is egy bírósági tárgyaláson, ahol a vádlottnak nincs esélye jogai érvényesítésére. Ahogy Jób csak mintegy állítólagos vagy feltételezett vétkeiről, gonoszságáról és bűneiről hajlandó beszélni, voltaképp azonban nem érzi magát sem gonosznak, sem bűnösnek, s nem érti, hogyan érheti őt egyik csapás a másik után, a *Levegőt!* is megjeleníti a bűntelenül bűnhődés problémáját. Ezzel küszködik a gyerek, aki hiába szeretné belátni, a felnőtté válástól kapott büntetés igazságosságát: „engemet / sokszor nem is tudtam, hogy miért, vertek / mint apró gyermeket, / ki ugrott volna egy jó szóra nyomban”; ugyanezt készíti elő már az első versszakban felbukkanó kép: „ütött gyerekként csendesen morogtak / a sovány levelek”. Ez a verskezdő kép még nem feltétlenül zárja ki a gyerek bűntudatát, a későbbi már igen, hiszen a verés okát nem értő, amellet szeretetvágyó és szolgálatkész „apró” gyerek ilyenkor legföljebb olyasmit követhetett el, amiről nem tudta, hogy bűnnek számít.

Itt mást jelent a „hogy miért, vertek” *miértje*, s a verés logikáját kereső gyermeki tudat itt érthetlenebb világrendbe ütközik, mint költőnk *Boldog hazug...* című versében, ahol érthető a büntetés oka („anyám azért vert meg, / mert sápadt kézzel loptam én, a gyermek”), vagy mint a *Szabad ötletek* (ehhez pusztán verés-motívumával kapcsolt⁵⁷) emlékezésében, mely olyan esetet idéz föl, amikor szintén valami rosszat tett, tehát a verés ennyiben büntetés lehetett, akár igazságos is, de a felnőtt indítékát vizsgálva kiderül, hogy mégsem ez volt a kiváltó oka: „Őt olyasmiről verték, amit soha nem tett volna, ha szerették volna. Ő az a gyermek, akit nem szerettek s akit ezen kívül azért vertek, mert nem tudták elviselni azt, hogy nem szeretik.”⁵⁸ A *Levegőt!* ezeknél közelebb van a jóbí alapkérdéshez, hogy miért kellene (és hogyan lehetne) büntetésnek felfognunk bántalmaztatásunkat, ha legjobb tudomásunk szerint nem követtünk el bűnt. A vers felidézi a még csak bontakozó tudatot, mely mintegy először találkozik e problémával, azaz még nem szokhatott hozzá annyira, mint az 1935 nyarán (fél évvel a *Levegőt!*

⁵⁷ SÁRKÖZY 1996, 25.

⁵⁸ JÓZSEF 1990, 9.

előtt) írt *A bűn* rezignáltan keserű felnőttje, aki már játékos hanghordozással tud beszélni róla. „Zord bűnös vagyok, azt hiszem, / de jól érzem magam. / Csak az zavar e semmiben, / mért nincs bűnöm, ha van.” Ehhez képest vágyakozik büntetés és bűntudat egyértelműségére az ugyancsak ekkoriban keletkezett *Szonett* Istent nem lelő alanya („Óh boldog az, kinek van Istene, / ki rettenetes, de maga a Jóság; / kinek sebet kap reszkető keze, / ha leszakítja a tilalmas rózsát. / [...] bűne csupán a látható valóság”), s eszerint a reszkető kéz jelezte bűntudat vágyott egyértelműségét az ószövegségi atyaisten szavatolhatná, ha az ember hinni tudna benne. Ha e kései versek gyermekkori példatára nem is, problémaviláguk közös ősmintája Jób könyvéből származik. Jób persze felnőtt, de őt is életében először érik olyan sorscsapások, amelyeket addigi hite szerint büntetésként kellene értelmeznie, holott legjobb tudomása szerint nem követett el semmi rosszat; mindezek közt őrlődve ugyanúgy vágyik megrendült hite megtartására, s ugyanúgy *nem* önámítás árán, mint e költemények lírai alanya.

Ugyanakkor a jóbi vonatkozás inkább csak kiegészítheti, mintsem helyettesítené az eddigi értelmezéseket, hiszen e versek bűntudatát és a bűn mibenlétének keresését nem alaptalanul szokták az egzisztencializmus (főként Camus) filozófiájával rokonítani vagy Kafka regényeire és elbeszéléseire visszavezetni.⁵⁹ Kafka egyes műveit, legfőként *A kastélyt*, József Attila ekkorra már bizonyíthatóan olvasta, amellelt 1931-ben ő hívta föl Németh Andor figyelmét egy pszichoanalitikus elemzésre Kafka elbeszéléseiről,⁶⁰ s ekkoriban „mélyen magába élte a sajátosan értelmezett eredendő bűn karkai problematikáját”.⁶¹ Ekkor a költő és baráti köre éppen az emberi bűnösség vonatkozásában olvashatott volna Kafka műveinek jóbi problematikájáról, ugyanis e kapcsolatot pár évvel azelőtt Martin Buber folyóiratában, a *Der Morgen* 1929. évi 1. füzetében derítette föl Margarete Susman *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka* című úttörő tanulmánya, érezhetően buberi szellemben, lényeges pontjain buberi fogalmakkal. Azonban nincs nyoma annak, hogy ezt akár maga a költő, akár a Kafka-művekért rajongó Németh Andor ismerte volna, hiszen Németh jóval később (1947-ben) franciául megjelent *Kafka-könyve (Kafka ou le mystère juif)* kifejezetten zsidó témaválasztása ellenére sem utal Jóbra, végül amikor emlékirataiban erős Kafka-hatásról beszél József Attila költészetében,⁶² szintén nem említi, hogy ennek Jób könyvéhez akár közvetve bármi köze lehetne. Ez a szál azóta is kimaradt a szakirodalomból, s többek közt talán ezzel függ össze, hogy miután versei bűnképzetét és bűnösségélményét megvizsgálták már teológiai, filozófiai, valamint pszichoanalitikus szempontból, s elemezték Kafka, Dosztojevszkij és

⁵⁹ Vö. BORI Imre, *A „semmi ágán”* = BORI 1984, 115–130; RÁBA György, *Kunyhó és kastély (József Attila és Franz Kafka)* = RÁBA 1986, 227–243; BENEY Zsuzsa, *József Attila és Franz Kafka* = FINTA–SIPOS 2006, 151–156.

⁶⁰ KAISER 1931, 41–103; vö. NÉMETH Andor, *Emlékiratok* = NÉMETH A. 1973, 649.

⁶¹ RÁBA György, *Kunyhó és kastély (József Attila és Franz Kafka)* = RÁBA 1986, 228, 239.

⁶² NÉMETH Andor, *Emlékiratok* = NÉMETH A. 1973, 649.

Baudelaire műveivel összehasonlítva, 1999-ben még mindig úgy látszott, hogy az „eddigi számottevő eredmények ellenére sem tudunk kielégítő magyarázatot adni a *Tudod, hogy nincs bocsánat* vázolt bűnképzetére, s ezért a szöveg eddig ostromolt talányossága nem kis mértékben felelős”.⁶³ Mivel az ilyen versek sajátos értéke épp fokozott talányosságukban rejlik, kielégítő magyarázatot a jóbi tapasztalat fényében sem várhatunk, de bevonása az értelmezési lehetőségek közé legalábbis árnyalhatja e költészet visszatérő gondolatainak eddigi filozófiai értelmezését.

Bevonása mellett szól, hogy már egy korai vers is érintkezik *Jób* könyvével, holott több vonatkozásban szembehelyezkedik a jóbi magatartással. A *Keserű nekifoháskodás* (1922) imádkozója Jóbbal ellentétben sorscsapásokért, vére ontásáért, akár haláláért foháskodik Istenhez, s ugyancsak Jóbbal ellentétben nem sorsa igazságosságát firtatva vagy bűn esetén megbocsátást várva („Vagy üss agyon hát, csak törődj velem / S én nem kértem, hogy nincs-e kegyelem”), ráadásul az itt megszólított Isten, még mindig Jóbéval ellentétben, nem a jó bánásmódot cserélte rosszra (Ó, szörnyű Isten, látogass meg engem! / Jóságod ugyanis mindhiába lestem”), mindazonáltal jóbi a megbizonyosodást adó személyes találkozás sóvárgása, szemtől szembe, mégpedig akár a meglátogatás (azaz közvetlen büntetés) árán. (Ez a hasonlóság későbbi versekben is fel-felvillan: Jób ugyanúgy megbizonyosodásra, Istennel való személyes találkozássra vágyott, bármi áron, mint a kései József Attila-versek lírai alanya, aki szeretné, ha Isten felbukna az árból és kezére csapna mennykövével.) Még jelentősebb érintkezési pont a versbeli fohász első kérésének megfogalmazása („Azt, amit adtál – megvan épen – vedd el”), mely kísértetiesen emlékeztet Jób kezdeti megadó sorsfelfogására: „Az Úr adta, és az Úr vette el is, áldott legyen az Úrnak neve!” (1,21) Ugyanez a jellegzetes motívum sokatmondóan összefügghet az *Eszmélet* X. versszakának nemrég sztoikus (Marcus Aurelius-i) és egzisztencialista (heideggeri) hasonlóságaiiban vizsgált⁶⁴ létértelmezésével, amely szerint csak az lehet „meglett ember”, aki mindig készen áll megkapott élete visszaszolgáltatására, „ki tudja, hogy az életet / halálra ráadásul kapja / s mint talált tárgyat visszaadja / bármikor – ezért őrzi meg”. Itt már (a korábbi verstől és persze Jób könyvétől eltérően) nincs kifejtve, hogy honnan vagy kitől kapja életét, majd kinek adja vissza, s valószínű, hogy a „meglett ember”-nek ezzel a talányos kifejtetlenséggel, talán kifejtetlenséggel éppúgy együtt kell élnie, mint annak tudatával, hogy bármikor eljöhethet a visszaadás perce; mindamelllett a visszaadás kényszerének iglenlése még ugyanaz, mint a *Keserű nekifoháskodás*ban volt, s a hiánytalan visszaadásért való megőrzés, ép-ségben tartás mozzanata is közös. (A korai versben még a bibliai talentumok is szóba kerültek, nem egészen hagyományoszerűen, hisz azokat Jézus példázata szerint nem eleendő épen megőrizni.) Ezúttal többről van szó, mint amikor József Attila alkalmilag

⁶³ TVERDOTA 1999, 206.

⁶⁴ TVERDOTA 2004, 220–245.

„ráfelejtkezett” a Biblia egy-egy kifejezésére; a kifejezésen túl egy magatartásményre felejtkezik rá, amely tartósan foglalkoztatja, s azért értelmezi át a maga számára, mert fontosabb neki a saját (léteértelmezési és költészeti) szükséglete, mint az átvett motívum sértetlensége.

Bűn és büntelenség ügyében még inkább elkél Jób tapasztalata. Elvégre barátai vádjaival szemben Jóbnak ismételten át kellett gondolnia, egyáltalán lehet-e ő vagy bárki teljességgel büntelen, nincs-e mindenkinek valamilyen bűne, s a tetteiben büntelen egyének nem az ember-voltából eleve következő bűnéért kell-e bűnhődnie. Bildád erre céloz, amikor fölteszi neki a szónoki kérdést: „Hogy-hogy lehetne tehát igaz a halandó ember, az erős Istenhez képest? avagy hogy-hogy lehet tiszta, a ki asszonytól születetik?” (25,4) Hiszen, teszi hozzá, Isten szemében még a hold sem ragyogó, a csillagok sem tiszták, nemhogy a halandó ember, aki féreg. (25,4–6) Elifáz ugyanezzel példalózik: lehet-e igaz vagy tiszta bármely halandó a teremtője előtt (4,17), hiszen ha Isten még az angyalaiban is talál hibát, mennyivel inkább a porra alapozott sárházak lakóiban, a molyként szétnyomható emberekben (4,18–19). Hogyan is lehetne hibátlan az asszonytól született halandó, hajtogatja második beszédében Elifáz, amikor romlottságában úgy nyeli a hamisságot, mint a vizet? (15,14–16) Mindkét barát azért erősítgeti ezt, mert a theodicea logikáját követő előfeltevésük szerint bajok csakis büntetésként érhetnek bennünket, tehát *kell*, hogy *valamilyen* bűnünk legyen. Maga Jób, barátai érveinek elfogadó vagy ironikus megisméltése közt ingadozva, ismételten úgy teszi föl kérdésüket, mintha számára sem volna kétséges a válasz. „Igaz dolog, jól tudom, hogy úgy vagyok; mert mimódon lehetne igaz a halandó ember, ha az erős Istenhez hasonlíttatnék?” (9,2) „Valyon kicsoda tehet tisztát a tisztátalanból? Senki nem.” (14,4) De ő mindezt csak mintegy Isten szemszögéből mondja, a lelke mélyén továbbra is ragaszkodva teljes ártatlanságához, lesz, ami lesz. „Ha igaznak állatnám magamat lenni; az én szájam kárhoyzatna engemet; ha tökéletesnek: bűnössé tenne engemet. Tökéletes vagyok, nem vádol engem az én lelkem: *mindazáltal* utálom mégis életemet.” (9,20–21) Ettől azután haláláig nem akar rágítani többé, mert önfeladásnak, önmaga elárulásának érezné, hogy olyasmit fogadjon el, amiről nem tudták meggyőzni: „én míglen meghalok, az én tökéletességemből magamat ki nem tagadom. Az én igazságomat *e nyavalyában is* megtartom, s el nem hagyom azt, az én lelkem tőle soha el nem veti *azt*.” (27,5–6) Végül az Úr igazat ad neki, de e végkifejletnél jellemzőbb maga a belső, tudati konfliktus, a büntelen bűnösség alanyi érzete, amely nem véletlenül hasonlít mind József Attila egyes verseinek, mind Kafka regényeinek és elbeszéléseinek világára. Ugyanis a nem értett bűnösség alaphelyzete, kép- és gondolatvilága Kafkánál egyáltalán nem független Jób könyvétől, s bár naplójában, jegyzetfüzeteiben vagy leveleiben ő maga nem említi e kapcsolatot, regényei és elbeszélései számos értelmező szerint (a vallásfilozófus Martin Bubertől az irodalomtudós Northrop Frye-ig) a Jób könyve kommentárjaként olvashatók.

Ugyanakkor látnunk kell a határokat, amelyeken belül összehasonlításaink érvényesek. Éppen a bűnösség etikai vonatkozásai kapcsán lehet figyelmeztetés, hogy József Attila már pályája elején (1923-ban) újfajta művészetéről jövendölt, mely istenhitre épül, de már távol áll az Ószövetség erkölcsi képzetétől. „Most művészetbeli megújulás előtt állunk, amit elég keserves lesz keresztülvinni, mert még nincs meg az új etika, ami pedig még Krisztus etikájától is sokban fog különbözni. Én úgy képzelem el, hogy circa olyan arányban tér el az új testamentumtól, amilyen arányban az új testamentum az ótól. [...] Ez összefügg szervesen az Isten-hittel és itt figyelmeztetem Ödön bátyámat arra az álomra, [...] hogy én az Istent új és igazi valójában fogom megmutatni.”⁶⁵ Törekvésének később számos jelét látjuk, például amikor (1936-ban) átértelmezi az eredendő bűn ószövetségi alapú (Ádám és Éva bűnbeeséséből származó) teológiai fogalmát. „Az egyik fajta bűn csak azért bűn, mert büntetés jár érte [...]. A másik fajta az a bűn, melyet akaratlanul elkövet az ember és akkor is megbán elkövetője, ha nem büntetik érte. Ez az eredendő bűn. Bűn az ellen, akit szeretünk. Az ilyen bűn ellen nem elég nem-büntetéssel küzdeni, az ilyen bűnt kifejezetten meg kell bocsátanunk egymásnak.”⁶⁶ Elsődlegesen újszövetségi szellemű átértelmezés, egy ponton mégis értelmezői kapcsolatba hozható a bíróság által nem büntetett erkölcsi normaszegések jöbi problémájával.⁶⁷ Mivel a hagyományos képzetvilágnak nem átvételéből, hanem átdolgozásából építkezik, József Attila költészete jogosan értelmezhető bibliai, vagy éppen ótestamentumi összefüggésben, de csak ha odafigyelünk a különbségekre. Például a *Tudod, hogy nincs bocsánat* címének és vele azonos kezdősorának értelmezési kísérleteihez⁶⁸ hozzátehetjük, hogy Jób szinte ugyanezt latolgatta keserűen méltatlankodva, de ő Istenhez szól: „Nemde mihelyt *gyarlóságból* vétkezem, eszedben tartod-é? és az én álnokságomtól nem tisztítasz-é meg engemet? Ha istentelen vagyok: jaj nékem; ha igaz vagyok is, fejemet fel nem emelhetem: elégedjál meg *azért* az én gyalázatommal, és tekints az én nyomorúságomra” (10,14–15). Ugyanígy az „Atyát hívtál elesten / embert, ha nincsen isten” sorokból legföljebb az első illik Jóbra is, hiszen ő kegyesebb pillanatában sem tételezi fel, hogy nincs Isten; ugyanitt az „Emlékezz, hogy hörögtél / s hiába könyörögtél. / Hamis tanúvá lettél, / saját igaz pörödnél” sorokból meg a hamis tanúság nem illik az ő esetére, hiszen nagy pörében végül maga az Úr ad igazat neki, vele szemben három barátja nyilatkozatait ítélve hamisnak, közülük Elifáznak mondván: „Az én haragom felgerjedt te ellened és a te két barátid ellen; mert nem szóltatok én felőlem igazán, mint az én szolgám Jób.” (42,7) Mint ebből látható, József Attila költészetének vizsgálatakor is hasznos figyelmeztetés lehet, hogy a bibliai elbeszéléseket még nem hatotta át olyan ismeretelméleti szkepszis, mint majd Henry James, Robbe-Grillet vagy éppen Kafka egy-egy művét, hiszen ha

⁶⁵ József Attila Galamb Ödönhöz, 1923. december 8. = JÓZSEF 1976, 43.

⁶⁶ JÓZSEF Attila, *Szerkesztői üzenet* = JÓZSEF 1958, 184–185.

⁶⁷ LASINE 1990, 187; FOHRER 1974, 13–17; DICK 1983, 48–53.

⁶⁸ TVERDOTA 1999, 206–207.

csak pillanatokra is, de előbb-utóbb mindig feltárult bennük a tökéletes (isteni) tudás láthatára,⁶⁹ ámde addig, amíg ez a pillanat el nem érkezett, vagy akár annak ellenére, hogy már elérkezett, a bibliai történetek egyes szereplői meglepően közel juthattak modern alakmásaik problémavilágához. Ha a bírósági tárgyalás részben azért lehetett színhely és alapmetaforája József Attila *Egy büntetőtörvényszéki tárgyalás irataiból* című befejezetlen (71 sornyi) versének, mely valószínűleg nem sokkal a *Levegőt!* után (1935 végén vagy 1936 elején⁷⁰) íródott, mert *A per* hatott rá,⁷¹ akkor okvetlenül szükséges hozzátenni, hogy e regény egyik ősmintája, Jób könyve, az emberi bűnösség vagy büntelenség nagy kérdésének szótárát olyannyira a bírósági tárgyalás köréből vette, hogy a korabeli joggyakorlat számos műszava megőrződött benne,⁷² s Kafka regényét egyesek épp az ide tartozó fogalmai alapján hasonlították hozzá.⁷³ Ahogy a cethal egykor Jónást, Kafka műve Jób könyvét rejtette magában, s így József Attilához észrevétlenül jöbi problémákat, motívumokat és nyelvezetet közvetített, amelyek verseiben felismerhetők s ketős eredetükre vallanak.

„SZÍVÜNK MÍG VÁGYAT ÉRLEL / NEM KARTOTÉK-ADAT”:

A LÉLEKTANI ADATGYŰJTÉS MINT FELÜGYELET

Másfelől Jób mondhatni tudományos kísérletsorozat tárgya, hiszen szilárdsági terhelésszabványok egymásutánjának vetik alá: a Sátán ismételt ösztönzésére az Úr rendre beleegyezik abba, hogy kipróbálják, mennyi szenvedést kell rámeríni ahhoz, hogy az istenfélő türelem mintaképe elforduljon Istenétől, fellázadjon, s elátkozza saját megszületését. Az Úr a Sátánnal minden újabb stádium után értékeli az adatokat, ki-ki a maga előfeltevése és bizonyítani kívánt végkövetkeztetése szerint. Jób könyve keretjeleneteiben már minden lényeges elemével együtt van a foucault-i észrevétel, hogy a megfigyelés nemcsak a közvetlen fegyelmelés eszköze, hanem a *tudomány* is, melynek rendszerezve megismerő tevékenysége ugyancsak a rendben tartást, sőt kordában tartást szolgálja. Mivel a megfigyelések adatainak rögzítése nemcsak a titkosrendőrség, hanem a bürokrácia és a modern tudomány módszere is, s aktákat a közigazgatás hivatalnokai, kártotékokat pedig tudományos kutatók is készítenek az osztályozás, minősítés, diagnózis stb. adatai számára, többértelmű és jelentőségteljes a *Levegőt!* idevágó panasza („Aktákba írnak miről álmodoztam”), elemi tiltakozása („Szívünk míg vágyat érlel / nem kártoték-adat”), az adatok jogtipró felhasználásának előrejelzése („nem sejtetem, mikor

⁶⁹ ALTER 1981, 131, 158.

⁷⁰ Vö. JÓZSEF 2005, III., 219.

⁷¹ RÁBA György, *Kunyhó és kastély (József Attila és Franz Kafka)* = RÁBA 1986, 229–230.

⁷² Vö. SAADIAH 1988, 35.

⁷³ Vö. például LASINE 1990, 187–198.

lesz elég ok / előkotorni azt a kártotékot, / mely jogom sérti meg”), valamint az egész gondolatmenetet átható szorongás attól, hogy az embert megfigyeltté válása megfigyelői kezére adja, s kártotékadatokká válása éppúgy megsemmisítheti önrendelkezési jogát, ezáltal méltóságát, mint a karhatalommal megfélemlített képviselőválasztások. (Innen érthető, hogy egy jogászai értelmezés szerint József Attila az információs kor előérzetében „adatvédelmi tárgyú verset írt” az információs önrendelkezési jog megsértései ellen.⁷⁴) Bármennyire hasznos célú és üdvös hatású lehet az adatgyűjtés, amíg például az orvosi rendelők törzslapjai csupa olyan adatot őriznek rólunk, amelyek egészségünket hivatottak szolgálni, s nem juthatnak illetéktelen kezekbe, miközben előmozdítják a tudomány fejlődését (mégpedig nemcsak az orvostudományét: Foucault jól látta, hogy a szociológiai tudás eredete is az orvosi vizsgálat és adatfelvétel gyakorlatában keresendő⁷⁵), ezért éppen a Jób könyve példázza, hogy mi történik, ha az ismeretgyűjtő megfigyelések és kísérletek akárcsak ideig-óráig sátáni hatalom befolyása alá kerülnek.

Ugyanakkor a *Levegőt!* aggodalma az adatok illetéktelen és kártékony használatának másféle okát is sejteti, s ebben egy másik ószövetségi példa ellenképe: míg a zsolttáros azért magasztalta az Urat, mert az mindenről tud és mindent ért, ami az emberrel történik (139,2–4), az „Aktákba írnak, miről álmodoztam, / s azt is, ki érti meg” kétségbe vonja, hogy az adatok feldolgozója el tud jutni az álmok megfejtéséig. Sőt itt derül ki, hogy az „Aktákba írnak miről álmodoztam” Kosztolányinál olvasható előzménye, a „Beírtak engem mindenféle Könyvbe”, szintén panaszos ellentétébe fordította ugyanazt a magasztaló zsolttárt, melyben a zsolttáros hálát adott az Úrnak, hogy előre látta az ő leendő anatómiáját, megszületésének folyamatát, és mindent előre beírt róla könyvébe. „Nem rejtetted el te előttem az én csontaimnak *alkotása*, mikor formáltattam rejtékben, és csudálatos mesterséggel alkottattam *mintegy* a földnek alsó részeiben. Az én testemet, mikor még forma nélkül volna, látták a te szemeid, és a te könyvedbe mind ezek beíratottak; a napok is, melyeken azok formáltak vala, mikor még azokban egy sem *volna*.” (Zsolt 139,15–16) Itt a zsolttáros végül (139,23–24) maga kéri az Urat, hogy vizsgálja meg és tegye próbára, vagyis lényé teljes átvilágítását éppúgy nem bánja, sőt egyenesen kívánja, mint adatainak könyvbe írását. Ezzel szemben a *Levegőt!* tiltakozása szerint a megfigyelt adatok rögzítése állati meghatározottságú tárggyá fokozza le az embert, semmibe véve a lényegéhez tartozó értelmét és szabadságát; hasonlóképpen már a *Beírtak engem mindenféle Könyvbe* megszólaló alanya is azért tiltakozott adatainak könyvbe íratása ellen, mert saját személyével így már nem önmaga rendelkezik, hanem az adatolás határozza meg, elszemélytelenítve („Nem az enyém már a kezem, a lábam / és a fejem, az is csak egy adat”), azaz elvéve a személyes önmeghatározás jogát. Kie legyen a minősítés

⁷⁴ MAJTÉNYI 2006, 169.

⁷⁵ Michel FOUCAULT, *L'œil du pouvoir* = FOUCAULT 1954–1988, II., 194.

joga, másoké vagy magunké: a rendelkezésért folyó küzdelem emlékeztet a társadalomtudományok későbbi „define or be defined” jelszávára: határozd meg magad és világot, különben óhatatlanul mások fognak meghatározni. Többek közt ezért akarta József Attila a *Szabad ötletek jegyzékében* saját maga összegyűjteni és könyvbe (füzetbe) írni lelki adatait: hogy kiválogatásukról és megformálásukról maga dönthessen, ne legyen tárgyként kiszolgáltatva mások szempontjainak vagy szakértelmének, azaz uralhassa a személyiségéről kialakuló összképet. Lélektani, hermeneutikai, egyúttal létfilozófiai kérdés, hogy analitikusai elvárásait itt mennyire sikerülhetett kizárnia döntéseiből, s hogy a *Levegőt!*-ben vissza tudhatta-e szerezni a külső tekintetektől független, szuverén önmeghatározás jogát, amire vágyott.

Nem könnyű, talán nem is megválaszolható kérdés, mert kapcsolódik ahhoz a filozófiai (részben lélektani) problémához, hogy a más tekintetében és tudatában való megjelenésünkre, illetve ottani számon tartatásunkra mint másikért-való létünkre szükségünk van, mégpedig saját tudatunk és magunkért-való létünk érdekében. Eszerint létünk fenomenológiájának önellentmondása, hogy a külső tekintetekre bizonyos mértékig rá vagyunk utalva, holott a más által látva levés egyúttal értelmezhető szolgálatba kényszerülésnek, sőt szolgává lényegülésnek. (Hegel ebben az összefüggésben foglalkozott az úr–szolga viszony tudati modelljével, Sartre pedig többek közt e hegeli gondolatmeneten próbált finomítani.⁷⁶) Megkockáztatom, hogy ennek a tudati függőségnek vagy szolgáltságnak lappangó érzetét hozza belőlünk felszínre, majd ezt fokozza gyötrelmig, ha a minket látó tekintetről eleve tudjuk, hogy az ellenőrző hatalomé, amelyben nem bízunk többé, azaz (Jób tapasztalata szerint) egy kérdéseinkre nem válaszoló, kegyetlenné vált természetfölötti hatalom szüntelenül néző tekintetét érezzük magunkon (30,20–22), vagy egy világi hatalom ugyancsak (Foucault szavával) uraló és felügyelő tekintetét, „un regard dominateur et surveillant”,⁷⁷ mely az előbbi helyébe került. A helyátvétel nyelvi jele, akár jelképe lehet, hogy a tekintet jelzőjeként megjelenő *dominateur* ugyanarról a töről származik, mint a hajdani latin *dominus* (‘úr’), amivel a Vulgata fordítói az ószövetségi Istent (JHWH) egyrészt mint a mindent látó tekintet gazdáját jelölték („Dominus in caelo thronus eius oculi eius vident [...] filios hominum” Ps 10,5; Károlinál: „az Úr széki az egekben *vagyom*; az ő szemei néznek, és az ő szemei megpróbálják az embereknek fiaikat” Zsolt 11,4), másrészt mint végső Urat, azaz törvényhozó, uralkodó és gondviselő hatalmat („Dominus enim iudex noster Dominus legifer noster Dominus rex noster ipse salvabit nos”; Károlinál: „Mert az Úr a mi Bíránk, az Úr a mi Törvényadónk, az Úr a mi Királyunk, ő tart meg minket” Ésa 33,22). Jób arra vágyik, hogy bár azonnal meghalt volna születése után, mert akkor most ott lehetne, ahol a szolga már szabad az urától (3,19), s innen csak látszólag vannak távol elemzett költői

⁷⁶ HEGEL 1973, 101–107; SARTRE 2006, 297–301.

⁷⁷ Michel FOUCAULT, *L’œil du pouvoir* = FOUCAULT 1954–1988, II., 195.

szövegeink, amelyek kézzelfoghatóbb vonatkozásban emelnek panaszt a szolgaság miatt. Amikor a *Levegőt!* alanya szerint csak az áhított szabadság által megszüendő újfajta rend válthatná ki az embert alávetettségéből, vagy amikor Illyésnél az újkor fegyence úgy érzi, ő maga készíti szolgasága kötelekeit („bilincseit a szolga / maga így gyártja s hordja”), s még sírjánál is a zsarnokság várja, sőt majd haló porában is „neki szolgál”, akkor közvetve mindez náluk is összefügg állandó megfigyeltetésük érzetével, s a bürokratikus vagy tudományos adatfelvétellel alig kevésbé, mint a rendőrséggel. Kosztolányinál a „bús férfi” még a bürokrácia hivatalaiban zajló nyilvántartásról beszélt, Illyés versében a megfigyelés már eleve a megfélemlítés, fogvatartás, gyötrel, elpusztítás és utólagos kisajátítás ellenséges célját szolgálja; a kettő között József Attila versében már titkosrendőri módszerekkel (telefon-lehallgatással) zajlik és törvényszéki vádemeléséhez készül (vagy annak számára is hozzáférhető), de tudományos célt is szolgál az adatgyűjtés.

Amiket és ahogyan a *Levegőt!* világában aktákba és kartotékokra írnak, az módszerességével és formalizált szempontjaival („mikor, miért, kinek”, „miről”) legalább annyira hasonlít a tudományos adatfelvételhez, mint a rendőrségihez, s e megfigyelő, osztályozó és minősítő tevékenység kategóriái ugyanúgy behatárolják, sőt mintegy előformálják az adatok értelmezését, ahogy majd éppen a József Attila életét, halálát, sőt költészetét tárgyaló pszichológiai, rendőrségi vagy irodalomtudományi tanulmányokra nyomja rá bélyegét a „betegség” öröklődő kategóriája.⁷⁸ Ami a versben felidézett adatgyűjtésből nem a rendőrségnek készül, abban leginkább a pszichiátriára ismerünk. Az álomelemzés József Attilának kezeltetése idején saját tapasztalata lehetett, s versében a „ki érti meg” életrajzilag összefügghet azzal, hogy a költő előzőleg 1931-től két évig Rapaport Samuhoz járt, aki végül megírta neki, hogy nem tud segíteni rajta, majd 1935-ben és 1936-ban hasonló tanácsalanságot érezhetett Gyömrői Edit viselkedésén, aki nem mondta ugyan a szemébe, de föltehetőleg nem is tudta eléggé leplezni, hogy gyógyíthatatlannak találta.⁷⁹ Nyilván ezért akarta a költő időnként saját kezébe venni a magára vonatkozó adatok gyűjtését és értelmezését; ezért is jellemző, hogy a *Szabad ötleteket* sem pszichológusa kérésére, hanem önmegfigyelés és önelemzés céljából írta.⁸⁰ Levelezésében a pszichoanalízis gondolatához egyszerre társul a fájdalmas kiszolgáltatottság, heves önállósulási vágy, és (mégis) a kezeléshez mint támaszhoz való ragaszkodás változó vagy egyidejű érzése, aminek feszültségét csak növeli és összpontosítja az indulatátvitel, amikor reménytelenül beleszeret szép fiatal analitikusába. Amikor 1935 tavaszán Gyömrőit arra próbálta levélben rábeszélni, hogy hetenként egyszer járhasson hozzá, érveléséből kirajzolódik a jellegzetesen ellentmondásos mintázat. „Azt hiszem, hogy az

⁷⁸ Vö. BODOR 2007, 662.

⁷⁹ *Beszélgetés Gyömrői Edittel* = VEZÉR 2004, 181–182. Vö. József Attila levelei Gyömrői Edithez, 1935. április 14., 1936. október 28., 1936. november 9. = JÓZSEF 1976, 310, 337–342, 343–344.

⁸⁰ *Beszélgetés Gyömrői Edittel* = VEZÉR 2004, 182–183. Vö. KELEVÉZ 1992, 327–336.

ajánlott *modus vivendi* kivételével nincs semmi, ami megszüntetné azt a különben valósággal igazolt érzésem, hogy teljesen ki vagyok szolgáltatva. Ha Maga ebbe nem megy bele, akkor még végül is magamtól állok lábra.”⁸¹ *Még végül is magamtól állok lábra*: mennyire más értelmű ez a kifejezés ahhoz a hamarosan versben leírthoz képest, amely az immár Istentől remélt felsegíttetés elmaradását nem cserbenhagyásnak fogja tekinteni, hanem biztatásnak, sőt biztosítéknak: az Úr lenézett rá, s noha a közvetlen segítséget megtagadta, ez bizonyosan jó jel („Ez a szabadság adta értenem, / hogy lesz még erő, lábraállni, bennem”); a gondviselői szem transzcendens visszahelyezése és a teodicea ősrégi (már Jób könyvében igen fejlett) logikájához való visszatérés nemcsak az jelzi, hogy a tudomány általi felügyelet itt nem tudta megadni, amire az egyénnek szüksége volt, hanem hogy a pszichoanalízis igénylésének lélektana esetenként mennyire hasonlíthatott a valláséhoz.

„POROM FELETT MEGÁLL”; „OTT ÁLL / ELEVE SÍRODNÁL”:

A VÉGKIFEJLET JÓBI LÁTOMÁSÁNAK ELLENPÁRJA

Érdekes bibliai fénytörésben újraolvasni az *Egy mondat a zsarnokságról* emlékezetes befejezését: „mert ahol zsarnokság van, / minden hiában, / e dal is, az ilyen hű, / akár milyen mű, // mert ott áll / eleve sírodnál, / ő mondja meg, ki voltál, / porod is neki szolgál.” Az utóbbi négy sor feltűnően hasonlít, szinte mint fényképre a negatívja, Jób könyve talán legtöbbet magyarázott és vitatott versére, főként ha kivételesen a már revideált Károli-Bibliából idézzük, 1908-tól egy évszázadon át bármelyik kiadásból: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utójára az én porom felett megáll.” (19,25) Közös a két szövegben, hogy valaki áll a sírnál, az elhunyt *pora* fölött, beszél az elhunyról, kimondja róla (más-más előjelű) létösszegző ítéletét. E közös alaphelyzetű két jelenetnek épp ellentétes a jelentősége: Illyésnél a „minden hiában” végső szemléltetéseként jelenik meg a zsarnokság megszemélyesítője a sírnál, ezzel szemben Jób számára itt a végső hit bizonyosságát szolgálja a tudat, hogy majd a megváltója áll ott, végül pedig Istent is látni fogja, a revideálatlan fordítás szerint így: „Továbbá, minekutánna a férgek ez én testemet megrágnak, és minekutánna felébredék: ebben a testben meglátom az Istent”; a revideált változatban így: „És miután ezt a bűnemet megrágnak, testem nélkül látom meg az Istent.” (19,26) Az utóbbi tagmondatban „testem nélkül” vagy a „testben” helyett még „testemből” is jogosan választható fordítás; nyilván ezért eredeztettek innen József Attila *Isten* című versének „a testem akkor is őt látta” sorát.⁸² Csak látszólag zavarja Jób 19,25 és az illyési zárójelenet (akár negatív) megfeleltetését, hogy aki Illyés versében

⁸¹ József Attila Gyömrői Edithez, 1935. április 14. = JÓZSEF 1976, 310.

⁸² SCHEIBER 2005, 149.

a sírnál áll, az megszólal, beszél az elhunyról, minősíti életét, ellenben az idézett Jób-szövegben csak „megáll” a halott pora fölött; a Károli-fordítás utóbbi igéje ugyanis nem mérvadó, mert az eredetiben szereplő *jakum* ige jelentése éppen a hivatalos megszólalás előkészítő mozzanatára utal: ’fellép valaki ügyében’, ’feláll, hogy hivatalos beszédet mondjon’, ’szólásra emelkedik’. Ennyiben a jelenetet világosabban szemlélteti a Szent István Társulati Biblia fordítása („Tudom jól, él ügyem szószólója, ő lép majd föl utójára a földön”), melyben a szószóló föllépése hivatalos megszólalásra utal, mégpedig a halott ügyének képviselőjében. Szempontunkból kétszeresen sajnálatos viszont, hogy itt meg eltűnik a halott pora s egyáltalán a por motívuma. Egyrészt az eredetiben itt használt *al-afar* jelentése ’por felett’ vagy ’poron’, s noha birtokos személyjel híján nem okvetlenül kell az elhunyt tetemére vonatkoztatni, sőt elvileg csakugyan jelentheti egyszerűen, hogy „a földön”, a por motívuma Jób beszédeiben többféle szerepet kap (viszátérve a még revideálatlan Károli-Bibliához: „mint egy sárt úgy csináltál engemet, ismét porrá tennél-é engemet?” 10,9; „magamat hasonlíthatnám a porhoz és hamuhoz” 30,19; „azokáért utálok a miket mondtam, és bánom, a porban és hamuban” 42,6), Elihunál része az elmúlás szóképének („Minden test egyaránt meghalna és az ember porrá lenne” 34,15), ezért kihagyása a változatok rendszerét szegényíti. Másrészt Illyésnél is épp ez a főnév és egy (általánosított jelentésű) birtokos személyjel utal arra, hogy a sírnál halotti beszédet mondó zsarnokság a maga hatalmát fogja erősíteni: „porod is neki szolgál”.

Kérdés azonban, hogy *ki* áll majd Jób poránál, illetve hogy Illyés versében a sírnál *ki* helyett lép föl és beszél a megszemélyesített zsarnokság. Miután a vers történéseinek látható vagy rejtett alanya mindvégig a zsarnokság volt, mindenütt jelenvalóan „ahogy rég istened sem”, s kémei és felügyelői Isten szemének mindent számon tartó tekintete helyét foglalták el, vajon amikor végül „ott áll / eleve sírodnál”, kinek a helyét bitorolja? Jób 19,25-ben a héber *goél* szót Károli és Káldi egyaránt „megváltó”-nak fordítja, ezáltal Jézus előképét vagy akár közvetett megjövendölését láttatva benne, a Vulgata szintén *redemptor*-nak fordítja, s a nyugati fordítások többsége ugyanazzal a szóval jelöli, mint az újszövetségi Megváltót, az ettől eltérők közül a francia Bible de Jérusalem „Défenseur”-nek (védőnek), az angol Anchor Bible „vindicator”-nek nevezi, a New Oxford Bible egyaránt megengedi a Redeemer (Megváltó) és a Vindicator fordítást. A szóválasztás rejtett tétje, mely a nagy vagy kis kezdőbetű dilemmáján is érződik, hogy Jób szerint ember vagy Isten áll majd sírjánál. Ezúttal az eredeti héber szó alapján sem lehet eldönteni, hogy 19,25 még emberre utal-e, eltérően 19,26-tól, mely már egyértelműen Istenre. Jól-lehet a *goél* család jogi alapjelentésében emberre vonatkozott, nevezetesen a legközelebbi élő férfirokont jelölte, aki hivatva volt helyt állni az elhunytért, mindenben átvenni képviselőjét (bosszút állni érte, magához váltani földjét, feleségül venni özvegyét és utódot nemzeni neki), ugyanez a szó metaforikusan átvive Istenre is szokott utalni mint az

egyénnek vagy az egész népnek goéljére, szószólójára, védőjére, bosszuállójára, megváltójára. Isten tehát a családjogi goél égi mása, gondviselői alakjának arányaiban hatalmasra növelt változata, ezért a megszemélyesített zsarnokság, aki Illyés versében a halott ügyének képviselője helyett a maga hatalmi érdekeit képviselve áll a sírnál és mondja beszédét, Jób 19,25 fényében *mindenképp* egy transzcendens alakmással is rendelkező, Istenhez is méltó archetipikus szerep alantas bitorlójának látszik. Illyés versének írásakor, 1950-ben, a temetéseken elhangzó hivatalos sírbeszéd csak a politikai hatalom téziseit visszhangozhatták, s mivel a rezsím hithű vagy megfélemlített alattvalóira bízták elmondásukat, eleve nem tudhattak igazságot szolgáltatni az elhunytak, ahogy a sírbeszéd műfaji hagyományához illett volna. A reformkori magyar nyelvben még e hagyománynak megfelelő átvitt értelemben is előfordult a *valakinek sírjára állni* kifejezés, éppen a Jób 19,25-höz közeli, 'halála után pártját fogni, az elhunyt ügyét képviselni, érdemeit tanúsítani' jelentéssel. Döbrentei Gábor írta 1832-ben Kölcseynek, az előző évben elhunyt Kazinczyra emlékezve: „megmaradok ezutánra is abban, a' miben az Öreggel ellenkeztem [...], de mivel Ő ajánla engem Erdélybe hol kedvesen éltem, sírjára álllok, felejttem igazságtalanságait, 's a' hála hozzája felkiált hogy a' miben érdeme van, [...] azt nemesen kivalljam”.⁸³ Ha itt a sírra állás mint igei metafora egy (hajdani vagy elképzelt) szertartás jelenetét őrzi, akkor Döbrentei talán ennek logikája szerint egészítette ki önkéntelenül az áldozás metaforájával: „Kazinczy rajtam sok igazságtalanságokat követett el [...], de Ő vivén engemet Erdélybe, jó helyemre, sírjára álllok, 's levélírói érdemét megismervén, áldozva jó tévőmnnek, megmaradva egyéb iránt tettei 's írása felől lévő vélekedésemben.”⁸⁴ Aki e kifejezésben a sírra áll, hogy az elhunyt érdemeit nagylelkűen, saját egykori sérelmeit félretéve méltassa, az még ugyanazon szerephagyomány örököse, amelynek földi vagy égi képviselőjétől Jób a maga ügyének végső igazolását remélte, s amelynek megcsúfolása Illyés versének zárósoraiban a blaszfémia végső példája lesz.

Mi több, az *Egy mondat* végkövetkeztetése, hogy „minden hiában”, a leghűbb mű sem segíthet, mert még a halálban is a zsarnokság „mondja meg, ki voltál”, s ezáltal és ettől fogva „porod is neki szolgál”, a lehető legkeserűbb válasz Illyés költészetének egyik legfontosabb kérdésére, mely az Ószövetség prófétai szerephagyományából ered és a nemzeti költő hivatása függ tőle: van-e, illetve hogyan lehet esély ellenállásra, azaz meg nem félemlített, manipulálhatatlan, s a hatalom által utólag sem kisajátítható tiltakozásra? Illyés már költői pályafutása kezdetétől eljegyezte magát ezzel a hagyománnyal; ennek tudatosságára jellemző *A próféta* című korai verse, mely 1931-ben jelent meg a Nyugatban. A vers lírai alanya elfogadja Illés próféta névörökségét mint egy életmodell őstípusának szimbólumát, ugyanis prófétai költőszerepre vágyik, amely maga az ellenállás („Igen, így szeretnék már én is / élni, örök sugalmazásban, / örök tiltakozás-

⁸³ Döbrentei Gábor Kölcsey Ferenchez, 1832. február 20. = KÖLCSEY 2011, 20.

⁸⁴ Döbrentei Gábor Kölcsey Ferenchez, 1832. április 14. = KÖLCSEY 2011, 33.

ban, örök / hadakozásban a világgal. // S örök világításban! éles, / szavakat pergetve mint lángot.”), végül Illés mintájára szeretne távozni, hogy tanítását utólag se lehessen meghamisítani: „S ugy szeretnék már én is múlni / e világból, egy lángolásban. / Egy villanás és ne maradjon / áruló hamu se utánnam.” Áruló hamu se, a jelzős szerkezet mindkét jelentésében, vagyis egyfelől semmi, ami egykori életéről árulkodhatna, másfelől semmi, ami árulóvá lenne tehető, azaz aminek erőszakos vagy fondorlatos átértelmezésével az örök tiltakozót utólag a hatalom szolgálatába kényszeríthetnék. Áruló hamu nélkül távozni: a költő vágyalmát két évtizeddel később cáfolja a „porod is neki szolgál” belátása, azaz hogy halála után a rezsím ugyanúgy ki tudja majd sajátítani, ahogy életében tette. (Bár *A próféta* hamuról beszélt, az *Egy mondat* pedig porról, a magyar irodalomban ezek összetartozása a *Halotti beszéd* „ysa pur es chomuv uogmuc”-ja óta folyamatosan érződik; a fogalompár ószövetségi eredetét jelzi két tagjának alaki hasonlósága (*afar*, illetve *éfer*), ismétlődő társításuk (1Móz 18,27; Jób 30,19; Jób 42,6) és együttes szerepük a gyászolásnál (Ezék 27,30).) *A próféta* a bibliai Illés (Baál kultusza elleni) tiltakozására vezeti vissza az ellenállás írói-költői ethoszát, amely néhány évvel később Babits *Ha nem vagy ellenállás* című versében (1936) az egyetlen méltó magatartássá válik („Mert semmi vagy, ha nem vagy ellenállás”); Illyés versében a tiltakozást ugyanúgy isteni sugallat hivatott szavatolni (aki itt beszél, „örök sugalmazásban” akar élni), ahogy majd Babitsnál a szintén prófétai szerepmintájú *Jónás imája* (1939) kéri, hogy szólhasson, „mint Ő sugja, bátran”.

Amikor azért folyik a küzdelem, hogy kié lesz az utolsó szó, a másik végső minősítésének joga, a művészé vagy a zsarnokságé, s az *Egy mondat* úgy utal magára mint (az igaz eszményekhez) hűséges műre, amelynek üzenetét a zsarnokság utólag mégis felül fogja írni, természetes módon jelentkezik a megmásíthatatlanul kőbe vésett üzenet vágya. Nem véletlen, hogy Jób is ilyet szeretne 19,23–24-ben, közvetlenül mielőtt a goél, majd az Isten pártfogói megjelenésére gondol végső reménységül. „Óh vajha valaki azt cselekedhetné, hogy az én beszédim megírattatnának! [...] hogy könyvbe béjegyeztetnének! Vaspennával és ónnal, kösziklén örök emlékezetre kimetszetnének.” (Mivel a „könyvbe béjegyeztetnének” *ve-juhaku* igéje bevételre utal, itt a *széfer* főnév nem könyvet vagy tekercset jelent, hanem kőből készült emléktáblát, sztélét, ami csak kidolgozottságában tér el a természetes sziklától, amire a következő mondat utal.) A hatalom utólagos meghamisító szándékának ugyanígy, a kő szilárdságával akar ellenállni az *Egy mondat*nál későbbi (főltehetőleg a 60-as évek elején írott) és diadalmasabb végkicsengésű *Kő-tekintet*, amelyben az engedelmességre kényszerülő egyén mondhatni prófétai jövődőléssel fenyegeti meg a hatalmon levőket. „Főt hajtok. Jó. De félek, / iszonyú ára lesz / a kő-tekintetben, mit / szemem rátok szögez; // mit küld már odaíró / a végleg-nyílt s konok / zord szembogár, amit már / nem én kormányozok.” Ahogy Jób abban bízott, hogy bőre szétszaggatása után testéből vagy teste nélkül látja majd az

Istent (19,25–26), e vers alanya attól várja majdani elégtételét, hogy megkövült (és már általa sem uralható) tekintete megszegyeníti egykori leigázóit. Míg az *Egy mondat* azt érzékeltette, milyen borzalmas mindig és mindenütt a felügyelő hatalom szeme előtt élni, itt a hatalomnak kell félnie halott áldozata tanúi és bírói tekintetétől. A vers második része is érdekes összefüggésbe hozható mind Jób könyvével, mind az *Egy mondat*tal: „Egy macska nem nyivákol, / egy kígyó nem neszez: / néma halálom így lesz / örökre zengzetes. // Visszatér majd a hűség, / szaglász, síromra ül / s üvölt az üres égre / etethetetlenül.” Míg az *Egy mondat* befejezése hiábavalónak nevezte minden „ilyen hű” dal megírását, a *Kő-tekintet* záróstrófája szerint a „hűség” visszatér, és nem lehet többé lekenyerezni; míg az *Egy mondat* végső jóslata szerint a zsarnokság megszemélyesítője már eleve, megelőzhetetlenül ott áll majd a sírnál, hogy a hatalom nevében mondjon ítéletet az elhunytól, a *Kő-tekintet*ben a hűség (kutya képében?) a sírra ül, hogy a hatalom elleni tiltakozását üvöltse.

Mindezt már az *Egy mondat* értelmezésekor megvilágító összefüggésbe lehet hozni Jób 19,25–26 bibliai őshelyzetével, amelyben Jób bizton számított arra, hogy pora felett majd pártfogója emelkedik szólásra ügye képviselőként, ő maga pedig holtában, leszaggatott bőre, sőt talán teste nélkül is meglátja majd istenét; ehhez képest kap sajátos többletjelentést, hogy a *Kő-tekintet* alanyának jövője szerint a hűség majd „az üres égre” üvölt, azaz (ha értelmezhetem így) egy már Isten nélküli égre. Továbbá itt a halott némán vádló *kő-tekintete* „örökre zengzetes” lesz, ami lényeges pontokon érintkezik Jób vágyával, hogy szavai vasvesszővel „kösziklén örök emlékezetre kimetszetnének”. (19,24) (A transzcendens felhangjaitól teljesen meg nem fosztható „örök” vagy „örökre” jelentőségét növeli, hogy Jób ezt kifejező héber szava más magánhangzókkal olvasva ’tanú’ jelentésű volna;⁸⁵ Jób csakugyan azért vésetné kőbe szavait, hogy elpusztíthatatlan tanúként képviseljék ügyét az utókor előtt, szemben például az emlékezetre bízott tanítások hamuszerű átmenetiségével (13,12) vagy az emberi élet árnyékszerű mulandóságával (14,1–2).) Amikor a *Kő-tekintet*ben megszólaló alany arra figyelmezteti a hatalmon levőket, hogy rájuk szegezett pillantása az utókor ítélőszéke előtt tanúskodni fog mindarról, amit vele tettek, rendkívül érzékeny idegre tapint: mint a verset tartalmazó *Dölt vitorla* című kötet (1965) kiadástörténeti dokumentumaiból tudjuk, 1964 tavaszán a megjelentetés feltételeiről (voltaképpen a kihagyásra itélendő versek listájáról) tárgyaló értekezleten a Szépirodalmi Kiadó illetékes szerkesztőségének vezetője, „Illés Endre figyelmeztette a résztvevőket [...] arra, hogy a kézirat viszontagságos sorsának könnyen európai méretű visszhangja támadhat, végül [...] kijelentette azt is: nem szeretné, de nem is vállalja, hogy az anyagban lévő egyik vers jóslata és figyelmeztetése bármilyen vonatkozásban illethesse őt, mert ő tisztán és

⁸⁵ EBACH 1996, 101–121.

feddhetetlenül akar megállni a versbeli »zord szembogár« tekintete előtt”.⁸⁶ Néhány hónappal a „komor hangú” és eredménytelen értekezlet után, amikor Illés arról értesült, hogy kérhetik a kiadás engedélyeztetését, egy különösen éber kiadói munkatárs *Ellenőrző szerkesztői jelentés* című (magánszorgalomból írott) feljegyzésben számolt be a Kiadói Főigazgatóságnak „eszmei-politikai” aggályairól, ellenezte a kézirat nyomdába adását, mert „a versek érzelmi töltése elsődlegesen közéleti ellenzékiséget, a mai politikától való elfordulást sugároz”, kihagyásra javasolt egy tucatnyi költeményt, köztük a *Kő-tekintet*et, hozzáfűzve, hogy a kézirat egészét sem tartja „eszmeileg megnyugtatónak”.⁸⁷ Eszerint a prófétai beszédaktus versben is tud hatni, s (az elmélet atyjának elképzelésével ellentétben⁸⁸) nem kevésbé veendő komolyan, mint a hétköznapi nyelvben: bár a versbeli fenyegető jóslat a szerző halála utánra szólt, láthatólag már életében nyugtalanította azokat, akik a megjósolt vádló tekintetet magukon érezték.

Záróstrófájának jövőbe tekintésével („porod is neki szolgál”) az *Egy mondat* is legföljebb csak látszólag adja föl a reményt („minden hiában”), s ellentétben a *Bartók* (1955) esztétikai meggyőződésével, miszerint „ki szépen kimondja / a rettenetet, azzal föl is oldja”, ez közvetve sem old föl semmit, hanem inkább lelki ellenállásra sarkall. Közvetve ugyanerről beszél az 1965-ös *Dölt vitorla* című kötetben az *Örök művek világa*, ha kihalljuk a Giotto egy képe előtti hódolás beszédhelyzetéből: „Minden igazi mű: ellenállási fészek, / átvett híd, tüzelő erőd / detronizálni a zsarnok időt – / Lobogjatok, gyönyörű fölkelések. // [...] ti, őrtüzek, hazát / szerző szabadságharcaink”. Mintha az *Egy mondat* sírjelenete épp a tehetetlenség érzékeltetésével utalna vissza a múlt egyetlen olyan pillanatára a versben, amikor lett volna mód változtatni: „s már körben lángol / erdőtűz gyufaszáלבól, / mert mikor ledobtatd; / el nem tapodtatd”, s ezáltal mégiscsak emlékeztetne felelősségünkre. Most már magad is zsarnokság vagy, teljesen átjár a beléd ivódott elnyomó rendszer, de nem vagy eredendően az, nem kellett (volna) szükségképpen azzá válnod, és lélekedben nem szabad elfogadnod. Nemhiába tartották ezt a forradalomban megjelent verset 1956 után a tiltott művek listáján, s nemhiába akarták elhallgattatni az emberi személyiség végső lefokozásának, megfigyelt tárgygyá változtatásának tanúját, gyorsan belátván, hogy nem használhatják ki egy korábbi politikai rendszer láttelekeként értelmezve, amit a *Levegőt!* esetében megtehettek. Azonban tiltólistára kerülése jelzi, hogy a „porod is neki szolgál” még ideig-óráig sem vált teljesen valóra, ugyanis Illyés *Egy mondat*át a hatalom nem tudta szolgálatába kényszeríteni; sőt, 1950 és 1956 közti lappangása, majd kéziratossá terjedése (már 1950-tól, eleinte csak a legszűkebb bizalmas körben, majd egyre tágabban⁸⁹) és külföldi megjelenése jelzi az örök és mindenható égi, illetve egy mulandó és viszonylagos földi hatalom nyilvánvaló

⁸⁶ DOMOKOS 1996, 166–168.

⁸⁷ Uo., 169.

⁸⁸ AUSTIN 1980, 9, 22, 104–105.

⁸⁹ Vö. CSOÓRI 2002, 76–77.

különbségét: a versben teljhatalmúnak láttatott felügyeleti rendszer hasadékaiban maga a vers mégis át tudott törni. Mégpedig nemcsak mint az 1950-es évek és bármely más kor elnyomó rendszerének tiltakozó leleplezése törhetett át, mintha szökött rabként hozna hírt egy titkos fegyenclepről, hanem az ilyen üzenetnél sokkal gazdagabb jelentésvilágával együtt. Így történelmi és politikai vonatkozásai mellett olyan utalásrendszerként is olvashatjuk, amely az emberi helyzet bibliai értelmezéseivel és magyar költői művekkel összefüggésben fontos új jelentéseket tartogat. Ugyanígy nem szorult bele ellenálló társadalmi szerepébe a *Levegőt!* sem, s mint már a költő belátta írása közben, politikai bökvers helyett teljes költeménnyé vált.⁹⁰ Ezért vezethet ma mindkettő a Jób könyvétől Kafkához, Babitshoz, Kosztolányihoz, Sartre-hoz, Foucault-hoz. S ezért segíthet mindkettő túlélni nemcsak a tegnapi vagy bármikor politikai elnyomás levegőtlenységét, hanem az igazi költemények hiányának azt a másfajta, rejtélyesebben pusztító légszomját is, amelyet Illyés *Költők egymás közt* című verse idézett föl 1956. október 20-án, pár nappal a forradalom a kitörése előtt. „S ha költő hallgat, belekékül, / mint kinek fogy a levegője / s vele sápadnak mind, zihálva, / kiknek ő volna nyíló szája. / Különös bibliát-idéző / ragály! – De birodalmak estek, / nem kapva lélekzetnyi verset.”

⁹⁰ Vö. IGNOTUS 1989, 231–232.

„S a száraz csontok jámborak”

The Waste Land, Ezékiel és a magyar fordítások

Amióta 1922-ben megjelent, T. S. Eliot *The Waste Land* című költeménye szenvedélyes vitákat keltett, de leghuzamosabban utalásai szövevényével foglalkoztatta kritikussait. Irodalomtudósok nemzedékei igyekeztek azonosítani egy-egy utalás forrását, köztük a csontok völgyének borzongató látomását Ezékiel 37,1–14-ben. Azonban bármennyire hasznosnak ígérkezett a költemény motívumait visszavezetni (feltételezhető) közvetlen előzményükre vagy (feltételezhető) végső eredetükre, ez a törekvés egyrészt nem vetett eléggé számot a hatáskutatás lappangó elméleti problémáival, főként a korábbi szövegek hatásába beleértett oksági kapcsolat bizonytalanságával, másrészt a forrásokra irányuló figyelem mind öncélúbbá vált és egyre szűkebb korlátok közé szorította a híres mű meg-tárgyalását. Eliotnak a költeményhez csatolt jegyzetei olyan figyelmet kaptak, amelyet maga a költő is megsokallt, s 1956-ból visszatekintve már úgy látta, hogy a forrásnyomozókat elhibázott érdeklődés hajtotta, mert azt hitték, egy költeményt pusztán abból meg lehet magyarázni, *amiből* lett, vagyis eredetéből és létrejöttének okaiból, anélkül, hogy arra is tekintettel lennénk, *mivé* próbál válni, azaz saját entelenchiájára.¹ Bár voltak, akik azért próbálták megfejteni a költemény utalásait, hogy a mű egészében betöltött szerepüket tisztázzák, s épp az Ezékiel 37,1–14-re történő utalást Northrop Frye a maga értelmezésében már évekkel azelőtt használta, hogy az első tanulmány megjelent volna e lehetséges kapcsolatáról,² egyet kell értenünk az 1984-ben megfogalmazott panasszal, miszerint a hatáskutató furor általában kimertült a források azonosításában, s az utalásokat nem próbálta meg új kontextusukban értelmezni.³ Egészen a közelmúltig egy másfajta figyelemszűkülés korlátozta e mű magyar fordításának elemzőit: az eredeti és a lefordított mű sorait olyan esszencialista és normatív ellentétpárok jegyében próbálták összehasonlítani, s főként rangsorolni, mint hűség és hűtlenség, pontosság és pontatlanság, megfelelés és meg nem felelés, annak megállapítására törekedvén, hogy bármelyik adott (általában elszigetelten vizsgált és nyelviként felfogott) problémának melyik „megoldása” lett vagy *lehetett volna* a legjobb.⁴ Ez a megközelítés a maga előíró beállítódásával sokkal inkább arra volt kíváncsi, hogy egy adott kifejezést hogyan kellett volna lefordítani, mint arra, hogyan fordították le, miért úgy, és az milyen poétikai következményekkel járt a mű egészére nézvést. Akár a forrásnyomozás esetében, a vizsgálat fókuszának

¹ T. S. ELIOT, *The Frontiers of Criticism* = ELIOT 2009, 121, 122.

² FRYE 1963a, 65.

³ THORMÄHLEN 1984, 39–40.

⁴ Lásd erre főként RÓZSA O. 1977. Vö. SZILI 1970. Másféle megközelítésre lásd KAPPANYOS 2001.

beszűkülése kizárta több ígéretes kontextus figyelembe vételét, így a fordítások összefüggéseit a fordítók saját költészetével vagy kultúrájuk irodalmi és más hagyományaival, s nem hagyott lehetőséget arra, hogy például kiderítsük, Eliot bibliai és egyéb utalásai miként viszonyulnak a fordító saját költeményeinek hasonló utalásaihoz vagy éppen a magyar költészet korabeli szokásaihoz.

Mindkét eljárás szűkössége kizárta, hogy láthatóvá váljék az utalás egy különösen izgalmas vonatkozása: hogy a kulturális emlékezet próbaköveként szolgálhat. Márpedig Eliot utalásai nemcsak forráskutatás vagy műértelmezés tárgyaként érdekesek, hanem úgy is mint a kulturális emlékezet működésének tanulmányozható egységei. Azon túl, hogy honnan vétettek, illetve hová kerülnek új szövegekörnyezetükben, érdemes figyelemmel kísernünk, mi történik velük az olvasói befogadás folyamatában, s milyen sors vár rájuk a szerkesztők vagy fordítók kezén. Különösen érdemes megfigyelni, hogyan élnek tovább és miként hatnak, vagy hogyan tűnnek el és miért nem tudnak hatni (vagy miért csak hiányukkal tudnak), az egyes fordításokban; hányattatásaik tanulmányozása fölfedheti, milyen különbségek lappanganak a közösség egységesnek hitt kulturális emlékezte mélyén, azaz mennyire félvezető lehet szokás szerint határozott névelőt tenni a kulturális emlékezet elé. Ezért érdemes innen közelíteni a *The Waste Land* magyar fordításaihoz, ennek megfelelő kérdésekkel. Mi történik, amikor két magyar fordító, Weöres Sándor és Vas István, mindkettő (ha nem is egyformán) jelentős költő, egymástól függetlenül, de egyazon korszakban találkozik a *The Waste Land* szövegének terepén az Ezékiel látomására emlékeztető száraz csontokkal? Az utalás kezelése hogyan világít rá kulturális emlékezetük működésének szétválására és különbségeire? Fordításai hogyan függnek össze a Bibliához fűződő viszonyukkal, öröklött vagy választott hagyományokkal, s nem utolsó sorban saját költészetükkel, amelyben a versek közt mindkettejükénél találunk bibliai átiratokat és kapcsolódásokat a 20. századi magyar költészet prófétikus utalásaihoz? Egy bibliai utalás fordításainak összehasonlító vizsgálata segít megérteni, hogy mi minden befolyásolhatja a más kultúrába átkerült utalás túlélési esélyeit, milyen szükséges bár nem elégséges feltételei lehetnek megmaradásának, s egyáltalán: az irodalom életében hogyan működik és milyen szerepet játszik mindaz, amit összefoglalóan kulturális emlékezetnek szoktunk nevezni.

(I) A LEGKISEBB VIZSGÁLHATÓ LÁNCSZEM: IRODALMI UTALÁSOK
MŰKÖDÉSE A KULTURÁLIS EMLÉKEZETBEN

Kiinduló feltevésem szerint az utalások létesítik a kulturális emlékezet legkisebb működő egységeit az irodalomban. Ebből a szempontból nézve összekötő láncszemek, amelyek kapcsolatot próbálnak létrehozni, hogy a múlt egy darabka szövegmaradvá-

nyát új kontextusba foglalva átadják a jelennek, s ezáltal átértelmezve megőrizték a jövő számára. Mivel esetenként nagyon kicsinyek és töredékesek, és mivel egy sokkal későbbi, más nyelven írott és eltérő kulturális összefüggésrendű szövegben kerülnek elő, töredékességük olyasféle, mint magáé az emlékezeté Petőfi *Emlékezet* című költeményében. „Emlékezet! / Te összetört hajónk egy deszkaszála, / Mit a hullám s a szél viszálya / A tengerpartra vet... –”. Ez a rendkívül kifejező kép, a valaha pompás építményből megmaradt egyetlen lécdarabé, különösen illik az utalásoknak arra a fajtájára, amelyet nemrég „phraseological adaptation”⁵ (kifejezéskénti bedolgozás) névvel különböztettek meg a többitől, mert ez is kicsinynek és jelentéktelennek látszik a szöveghez képest, amelyből vétetett, ez is könnyen elkerülheti figyelmünket és eltűnhet, átmenetileg vagy örökre, s ez is bajosan azonosítható, azaz nehéz felismerni, hogy egy épp nem látható szerkezet része, majd meghatározni, hogy melyikből származik s abban pontosan hová tartozott. Közelebről figyelve egy-egy sérülékeny és tűnékeny utalás látszólag esetleges sorsát, megismerhetjük merőben véletlenszerűnek látszó fennmaradása vagy eltűnése egyedi okait, ezáltal túlélési esélyei változó feltételrendszerét.

Az utalások közvetítő szerepét vizsgálva, célba érésük vagy eltűnésük okait keresve fölfedezhetjük azokat az egyedi tényezőket, amelyek egy közösség egységesnek hitt kulturális emlékezetébe lépten-nyomon sokféleséget visznek. T. S. Eliot *The Waste Land* című költeménye önmagában, fordításai nélkül is szemléltethetné a közvetítés veszélyeztetettségét. Ahogy Országh László, a magyarországi anglisztika egyik úttörője már 1938-ban jellemezte, ez a „helyenként rendkívül nehezen érthető mű tele van elejtett célzásokkal ismertnek feltételezett történelmi vagy irodalmi személyekre, rejtett vonatkozásokkal korábbi kultúrák párhuzamos eseményeire, hangulateltető jelöletlen idézetekkel, bonyolult szimbólumokkal, melyeket megfejteni és koordinálni csak hosszas tanulmányokkal lehet”.⁶ Ebből főként az ismertnek feltételezett személyekre vagy dolgokra utaló célzásokat emelném ki mint telibe találó megfigyelést, mely itteni problémáink mélyébe világít. Valóban, míg a költészetbeli utalások mindig feltételezik és mintegy elvárják, hogy az olvasó ismerje a szöveget, amelyre céloznak, és elég jól emlékezzen rá ahhoz, hogy az új műben felbukkanó részlete láttán eszébe is jusson, Eliot e költeménye esetében állandóan kétséges, hogy az olvasó eleget tud-e tenni ennek az elvárásnak. Az utalásban rejlő feltételezés olyan, mint egy váratlan szakadék, amelyet olvasás közben át kell hidalnunk, de gyakran annyira el van rejtve, hogy alig észrevehető (s nincs mellette a londoni metró „Mind the gap!” figyelmeztetése), és éppen észrevételének sikerét vagy kudarcát megvizsgálva érthetjük meg működésének sajátosságait. Észrevételük bizonytalanságát maga Eliot is érezte, és hol könnyed magabiztossággal gondolt rá, hol aggódó nyugtalansággal, hol pedig, rá még jellemzőbben, egyszerre mindkettővel. Bár-

⁵ MACHACEK 2007, 526.

⁶ ORSZÁGH László, *A legújabb angol líra* = ORSZÁGH 2007, 246.

mennyire sokféle indítékból csatolt szerzői jegyzeteket a *The Waste Land*hez, szükségességük érzete jelzi, hogy Eliot valamennyire tudatában volt a kulturális emlékezet elfakulásainak, kieséseinek, megbízhatatlan, gyakran téveteget esendőségének. Igaz, egy 1922. június 25-én kelt magánlevelében még csak ígérni tudta a jegyzeteket, és 1922. október 16-án a verset még nélkülük közölte a *The Criterion*-ban, s november 20-án ugyanígy a *The Dial*-ban, tehát a híres, ma már elmaradhatatlan jegyzetek először csak az év decemberében, könyvalakban megjelent költeménnyel együtt láttak napvilágot, sőt Eliot idevágó vallomásai szerint akkor sem kompozicionális okokból, eredetileg tehát nem képezték részét a műnek.⁷ De bármi volt is a céljuk kezdetben, a plágium-vád lehetőségének elhárítása vagy a kötet szükséges nyomdai terjedelmének elérése,⁸ a jegyzetek némelyikével Eliot láthatólag segíteni és szabályozni akarta a kulturális emlékezet kiszámíthatatlan működését; ennek érdekében igyekezett tájékoztatni olvasóit a forrásként alapul vett szövegekről és megvilágítani számukra a forrásai használatában szerepet játszott képzetársításait. Levelezése arról tanúskodik, hogy szerinte a jegyzetek még a legavatottabb olvasóknak is segítséget nyújthattak; amikor például W. B. Yeats a *Criterion*-ban elolvasta a jegyzeteletlen költeményt, és szóvá tette, hogy nem boldogult egyes részeinek megértésével, Eliot azonnal megígérte neki, hogy elküldi a jegyzetelt változatot, mielőtt a könyv megjelenik.⁹

Mindazonáltal olykor úgy érezte, hogy utalásait az olvasóknak elég *felismerniük* ahhoz, hogy szándékolt jelentésüket máris kellőképpen megértsék. A jegyzetekhez írott bevezetés zárómondata olyan egyszerűnek látszik, hogy sok olvasót, köztük néhány kritikust is meglepészhathetett. „Mindazok, akik e művekben jártasak, azonnal felismernek a költeményben bizonyos utalásokat a termékenység szertartásokra.”¹⁰ Nemcsak az a kérdés, vajon Eliotnak igaza volt-e abban, hogy Jessie L. Weston *From Ritual to Romance* és Frazer *The Golden Bough* című könyvének ismeretében bárki azonnal felismeri a költemény idevágó utalásait. (Valószínűleg nem volt igaza, hiszen az utalt mű ismerete legfőlegbő szükséges, de nem elégséges feltétele egy utalás felismerésének.) Legalább ennnyire kérdéses mindaz, amit Eliot ilyen mondataiban az utalás egyszerű felismerésének („recognize”) könnyed szóhasználata magában foglalt: hogy az utalás olyan változatlanoként adott dolog lehet, ami mintegy készen vár a maga mindent-vagy-semmit felfedezésére, s az utalt szöveg ismerete már önmagában elegendő ahhoz, hogy kiváltson egy azonnali, közvetlen, semmiféle erőfeszítést nem kívánó, automatikus felismerő aktust, amely (ha egyáltalán létrejön) eleve nem lehet más, mint teljes és tökéletes, s az

⁷ T. S. Eliot levele John Quinnhez, 1922. június 25-én = ELIOT 2009a, I., 683; ELIOT 2006, 32. Köszönöm Vikárus Lászlónak, hogy segített a pontos időrend tisztázásában.

⁸ T. S. ELIOT, *The Frontiers of Criticism* = ELIOT 2009, 121. Vö. KAPPANYOS 2001, 200–201.

⁹ T. S. ELIOT W. B. Yeatshez, 1923. január 23-án = ELIOT 2009a, II., 22.

¹⁰ T. S. ELIOT jegyzetei az *Atokföldjé*-hez, [ford. VAS István] = ELIOT 1986, 61; vö. T. S. ELIOT, *Notes on The Waste Land* = ELIOT 1963, 70.

utalást annak mutatja, ami. Vagyis ez a magabiztos kijelentés hallgatólagosan azt sugallja, hogy az olvasó vagy meglátja az utalást vagy nem, azaz vagy olyanként veszi birtokba, amilyennek szánták és amilyen valójában, vagy egyáltalán nem veszi észre, de az érzékelés aktusa egyik esetben sem igényel tőle értelmezést vagy teremtő hozzájárulást. Pedig e hallgatóságos előfeltevést már legelemibb tapasztalataink cáfolják, ugyanis még amikor (nagyon ritkán) tudjuk is, milyennek szánták az utalást, azt sohasem tudhatjuk, milyen valójában, ugyanis az utalásoknak nincs eredendő lényegük, ezért a *felismerni* ige legfőlegbő annak jelzésére elégséges, hogy a szöveg olvasásakor észrevesszük egy (valamiféle) utalás lehetőségét, de nem elegendő (és nem is alkalmas) azoknak a mentális folyamatoknak vagy műveleteknek összefoglalására, amelyek révén az olvasott szöveg valamely darabjából egy konkrét utalást megalkotunk magunknak.

Valójában már az utalások észrevételéhez szükség van az olvasó tevőleges, alkotó részvételére, hiszen az utalásokat bizonyos szövegelemeknek és az olvasó képzetársításainak teremtő kölcsönhatása formálja. Nem arról van szó, hogy az utalásokat előbb észrevesszük, majd újrateremtjük, hanem hogy a kettő ugyanaz, sőt (némi szemléltető túlzással) újra kell teremtenünk őket, hogy egyáltalán észrevehessük. S mivel valamit újrateremtteni itt annyi, mint egy későbbi történelmi pillanatban, valaki más által, és ezért más tapasztalati örökség jegyében megteremtteni, az utalás újrateremtése eleve különböző perspektívából történik, azaz máshogyan. (Az utalások újrateremtésében részt vevő képzetársítások létrejöttéhez az olvasónak fogékonyan kell lennie a nyelvi vagy képi érintkezésre az utaló szöveg és az utalt között, ehhez meg általában a hasonlóságokra és átvitelekre, amit Arisztotelész még a költő eltanulhatatlan, különleges adottságának tekintett, a modern irodalomelmélet és nyelvészet pedig mindannyiunk közös képességének tart;¹¹ mivel e készség eltérő mértékben van meg bennünk, az utalások túlélési esélyei akkor is változóak, ha az olvasók egyformán jól ismerik az utalt szöveget.) Jegyzeteiben később Eliot felidézte, hogy egyik-másik utalása létrejöttében nagy szerepe volt a saját egyéni képzetársításainak, de nem gondolta, hogy befogadásukhoz az olvasó jelentős, netán döntő képzeleti hozzájárulására volna szükség. Abban már 1922-ben kételkedett, hogy az olvasók akkor is megbízhatóan fel tudnák ismerni utalásait, ha nem kapnának hozzá útbaigazítást. Évtizedek múltán (1950-ben) úgy emlékezett, azért tartotta szükségesnek jegyzetet fűzni a költemény Dantétól kölcsönzött soraihoz, hogy akik felismerték az utalást, a forrás pontos megadása által igazolva érezzék magukat, és megtudják, hogy enélkül valami fontosat mulasztottak volna. („And I gave the references in my notes, in order to make the reader who recognized the allusion, know that I meant him to recognize it, and know that he would have missed the point if he did not recognize it.”¹²) Ha elhithetjük, hogy Eliot itt jól emlékezik három

¹¹ ARISZTOTELÉSZ 1997, 59a, 90; RICHARDS 1965, 89–95; LAKOFF–JOHNSON 1980, 3–6.

¹² T. S. ELIOT, *What Dante Means to Me* = ELIOT 1965, 128.

évtizeddel korábbi indítékaira, e jegyzetek azt voltak hivatva megerősíteni, hogy az utalásoknak látszó sorok csakugyan azok.

Eliot nyilatkozataiból jól kivehető, hogy nemcsak akkor érezte szükségét ilyesféle biztosító jegyzetnek, amikor a kölcsönzött sor vagy szövegdarabka módosítva, tehát kevésbé felismerhető és azonosítható formában bukkant föl költeményében. A „recognize” ige ismételt hangsúlyozása, a felismerés megkísérelt elősegítése, majd tudatosításának igyekezete arra vall, hogy az utalásokat olyan elemeknek tekintette, amelyeket a szerzőnek meg kell próbálnia szabályozni és sikerülhet uralma alatt tartani. De éppen a biztosítás feltűnően nagy igyekezetében fedezhetjük fel, hogy Eliot mégsem tudott zavartalanul hinni az utalások tényleges uralhatóságában. Az utalásokhoz mellékelte figyelmeztető jegyzetei ugyanúgy nem tudták eloszlatni aggodalmait, ahogy az érzelmek költői kifejezését illető szabályozási modellje sem tudta megszüntetni kétségeit a jelentés irányíthatóságára és célbajuttatására nézvést. Véleménye szerint a művészetben csak egyetlen módon lehet érzelmet kifejezni, nevezetesen egy „tárgyi megfelelő” („objective correlative”) által, azaz olyan tárgycsoport, helyzet, vagy eseményláncolat felmutatásával, amely egy bizonyos konkrét érzelmek formulájaként tud hatni, vagyis érzékelése az olvasókban azonnal és közvetlenül felkelti a megfelelő érzelmeket, ahogy e pontos egyenértékűséget („exact equivalence”) Shakespeare egyes tragédiái megvalósítják.¹³ Eszerint persze magától értetődő volna, hogy a tárgyi megfelelők minden olvasóban vagy nézőben ugyanazokat az érzelmeket keltik fel, ám Eliot gyakran tapasztalhatta, hogy saját költeményei nagyon különböző érzelmeket keltettek olvasóiban. A kétféle vonatkozásban hangoztatott (és inkább vágyott és remélt, mintsem biztosra vett) tétel, miszerint az olvasók azonnal és közvetlenül felismerik („immediately recognize”) az utalásokat, illetve hogy a tárgyi megfelelők azonnal és közvetlenül kiválthatnak („immediately evoked”) bizonyos konkrét érzelmeket, egyaránt arra a feltevésre épített, hogy a költőtől valami érintetlenül jut el az olvasóhoz, maga az érzékelési aktus sem változtatja meg; ugyanakkor Eliot saját költői tapasztalataiból ismerte e kettős tétel kikezdetességét, s az utalásokhoz csatolt jegyzetei egyaránt tanúskodnak a jelentés pontos irányíthatóságának hitéről és kétségeiről. Tapasztalhatta, ezért tarthatott is tőle, hogy amit utalásnak hívunk, azt nem egyedül a szerző létesíti és uralja, de nem is pusztán az olvasói képzelet teremti, hanem a kettő mindenkor kölcsönhatása adja, ezért lesz szükségképpen egyedi, nem szabványosítható, uralhatatlan és megjósolhatatlan.

Olykor Eliot nemcsak az értelmező művelet félhomályos zónájának érezte nyugtalanító jelenlétét egy szöveg valahonnan átvett kifejezése és annak olvasói észlelete között, hanem azzal is számot kellett vetnie, hogy saját utalásai a *The Waste Land* írásakor maguk is személyes, sőt szeszélyes képzettársításokon alapulnak, ezért magyarázó jegyzetek

¹³ T. S. ELIOT, *Hamlet* = ELIOT 1975, 48. Magyarul: T. S. ELIOT, *Hamlet*, ford. TAKÁCS Ferenc = ELIOT 1981, 77–78.

nélkül könnyen észrevétlenek maradnának olvasói számára. Jegyzete az I. rész (*The Burial of the Dead*) 46. sorának egy kifejezéséhez („With a wicked pack of cards”) jelzi, hogy egyik-másik képzettársítását nélkülözhetetlennek tartotta a közlendő jelentés kialakulásához, sőt megértéséhez is. „Nem ismerem pontosan a tarokk-kártya összetételét, és szabadon el is tértem attól a magam céljainak megfelelően. Az Akasztott Ember kétféleképpen is illik a szándékomhoz: mert gondolkodásomban összekapcsolódik Frazer Akasztott Istenével; és mert összekapcsoltam az emmausi tanítványok útjának csuklyás alakjával is az V. részben. [...] Az ember a három bottal (a tarokk-kártya hiteles lapja) nálam, teljesen önkényesen, a Halászkirályhoz kapcsolódik.”¹⁴ Ami e fordításban „összekapcsolódik”, „összekapcsoltam”, illetve „kapcsolódik”, az Eliotnál rendre „is associated”, „I associate”, illetve „I associate”;¹⁵ tehát ugyanúgy háromszori ismétléssel hangsúlyozza a képzettársítás ígét, mint főtebb a felismerését („recognize”), ráadásul elismeri annak hiányos tárgyi tudáson alapuló és amúgy is saját céljait szolgáló önkényességét. Mindez egyúttal pontosan illeszkedik F. H. Bradley tételéhez, amelyet Eliot a költemény 412. sorához („We think of the key, each in his prison”; „A kulcsra gondolunk, kiki börtönében”) csatolt jegyzetben idéz, a külvilág érzékelésének egyedien személyes voltáról, saját világunk mások számára zárt és átláthatatlan, sajátos magánjellegéről.¹⁶ Voltaképpen ez annak a problémának filozófiai vetülete, amelyet I. A. Richards elemez néhány évvel később, amikor megpróbálja elkülöníteni a költemények értelmezőinek „mellékes képzettársításait” („irrelevant associations”).¹⁷ Természetesen Eliot nem nevezi saját képzettársításait irrelevánsnak, de évtizedekkel később, amikor (1959-ben) a fordításhoz készülődő Vas István megkérdezte tőle, mit tegyen költeményei rejtetten utalásos, az európai civilizáció motívumaiból egyidejűen építkező soraival, azt válaszolta, hogy versei az utalások nélkül is felfoghatók.¹⁸ Ezidőtájt (1956-ban) némi büntudattal sajnálkozott azon, hogy a vershez csatolt jegyzeteit az értelmezők túl komolyan vették s a forráskutatás minden fajtájára kiterjedő igazolást vétek kiolvasni belőle. „Nem, nem azért vezeklek, mert más költőknek rossz példát mutattam; hanem azért, mert a jegyzeteim rossz fajta érdeklődést ébresztettek a forrásnyomozókban. Kétségtelenül igaz, hogy hálával tartozom Jessie Weston könyvének; de fájlalom, hogy annyi nyomkeresőt belekergettem a tarokk-kártyák meg a Szent Grál utáni hiábavaló hajszába.”¹⁹ Bár még ez a kései, önostorozó kifakadás sem akart mindenfajta forráskutatás elítélése lenni, hanem csak egyes motívumok kényszeres túlhangsúlyozásának meddőségére figyelmeztetett, Eliotnak kétségkívül elege lett a filológiai divatból, amely az ő jegyzeteit tette meg a versértelmezői képzelet egyetlen hivat-

¹⁴ Eliot jegyzetei az *Átokföldjé*-hez, [ford. Vas István] = ELIOT 1986, 61.

¹⁵ ELIOT 1963, 70–71.

¹⁶ Eliot jegyzetei az *Átokföldjé*-hez, [ford. Vas István] = ELIOT 1986, 66; vö. ELIOT 1963, 75.

¹⁷ RICHARDS 1976, 235–240.

¹⁸ Vas István, *Vallomás Eliotról: 2. Látogatás Eliotnál (Feljegyzés 1959-ből)* = ELIOT 1966, 11.

¹⁹ T. S. ELIOT, *A kritika határai*, [ford. VÁRADY Szabolcs] = ELIOT 1981, 498; vö. T. S. ELIOT, *The Frontiers of Criticism* = ELIOT 2009, 122. 122. (A fordításba tévesen került Watson nevet kijavítottam Westontra – DP.)

kozási alapjának. Ha arra gondolunk, hogy e korlátoltan egyneműsítő módszer iránti ellenszenvéhez másrészt valamiféle zsigeri gyanakvás járult a társadalmi sokféleséggel szemben, sőt ez a harmincas évek közepére aggodalomból fóbiává erősödött benne,²⁰ akkor látjuk az ellentétes, de számára egyaránt nyugtalanító pólusokat, amelyek erőterében az utalások észlelésének problémája rendkívül fontossá válhatott.

Aggodalmi ezúttal szorosan kapcsolódtak témájához, s az utalások veszélyeztettsége összefüggött költeménye alapmotívumaival, hiszen a *The Waste Land* az európai kultúra közös örökségének széttöredezettségével néz szembe. Mivel az utalások elvárják tőlünk, hogy ismerjük az utalt szöveget és emlékezzünk rá, próbára teszik kulturális emlékezetünket. Kipróbálják, van-e olyan kulturális emlékezetünk, amely eléggé egynemű ahhoz, hogy a *miénknek* nevezzük, s így igazolja a kulturális és értelmező közösség többes szám első személyű birtokosi tudatát. Az ráismerés és emlékezés kudarcai önkéntelenül feltárják a közösség rejtett kulturális eltéréseit; ennyiben az utalások különösen gazdag szövevényéből álló *The Waste Land* olvasatai és fordításai (melyek maguk is olvasatok) esettanulmányként szolgálhatnak, amelyből kiderül, hogy személyes előtörténetünk kísértő emlékei és emlékezetünk észrevétlen kihagyásai hogyan határozzák meg versértelmezői műveleteinket, s hogy előfeltevéseink különbségei hogyan ássák alá a látszólag problémátlan és ezért gyakran könnyed fesztelenséggel használt *mi* névmás fogadtatástörténeti érvényét. Bármennyire érvényes bizonyos olvasókra nézvést, félrevezető például kijelenteni, hogy „amikor Eliot a Szikláról beszél, az Izráel Sziklájára emlékeztet bennünket, a próféták Istenére,” vagy biztosra venni, hogy „amikor az Akasztott Emberről beszél, az Krisztusra emlékeztet bennünket,” vagy még időtlen érvényességet is tulajdonítani az efféle többes szám első személyű általánosításoknak, magabiztosan hirdetvén, hogy „ha e neveknek volt érvényességük és jelentésük a múltban, akkor van érvényük és jelentésük most is, és lesz mindig, azaz jelentésük a költemény részévé válik”.²¹ Az efféle kijelentések nemcsak megkerülik a rejtett kérdéseket, hanem úgy tesznek, mintha azok nem is léteznének.

Pedig már az is fogas kérdés, hogy kiket foglal magába ez a fesztelen *mi*, és azok milyen kritériumok alapján tartoznak együvé. Hisz még ha akadnak is, akik elég egységesen ismerik, felidéznek és alkalmazzák, amit egy utalás megkíván, s így azt működésbe tudják hozni, ezt mindegyikük másképpen teszi, függően kulturális hátterük, élettörténetük és gondolkodásmódjuk sajátosságától; így az imént idézett Szikla legjobb esetben is különböző bibliai Izráelekre fog emlékeztetni, az Akasztott Ember különböző jelentésű Krisztusokra, s mindez a költemény más-másféle értelmezéseihez igazodik. Eliot még legmagabiztosabb pillanataiban is számolt ezzel; amikor például azt állította, hogy Weston és Frazer könyveinek olvasói azonnal fel fognak ismerni versében

²⁰ ELIOT 1934, 19–20.

²¹ JONES 1966, 285–286.

bizonyos utalásokat a termékenységi rítusokra,²² az állításba nyilván beleértette, hogy lesznek, akik nem olvasták e könyveket, s ezért nem (vagy nem okvetlenül) ismerik fel az ilyen utalásokat. Bár hasonlóképpen elfogadhatjuk, hogy e költeményben „az idő zsidó-keresztény perspektívája uralkodik”,²³ egyúttal azzal is számolnunk kell, hogy akik nem ismerik ezt a perspektívát, bajosan érthetik meg bizonyos célzások jelentését, s még e perspektíva örökösei is különbözhetnek a hozzá tartozó alapfogalmak vonatkozásában, például arra nézvést, hogy hisznek-e a feltámadásban vagy sem, s eszerint másként érthetik a szöveget. Lehet, hogy az utalásoknak egyesíteniük kellene az értelmező közösséget, vagy megerősíteniük egységét, de többnyire inkább megosztják az olvasókat, akik közül némelyek más hagyományban nevelkedvén vagy egyéb okból (például képzetlenség miatt) nem rendelkeznek kellő háttértudással az utalások megértéséhez vagy akár csak észrevételéhez. Ahogy a legfrissebb idevágó tanulmány megállapította, „az utalások egyik hatása az lehet, hogy kettéosztják a közönséget, azokra, akik kulturális rokonságban állnak a szerzővel, és azokra, akik nem”.²⁴ Rádásul az utalásban szereplő neveknek vagy szavaknak nincs rögzített és egyetemes jelentésük, mely a múltban, jelenben és jövőben egyaránt érvényes volna, amint a *The Waste Land* egyik elemzője feltételezte,²⁵ így nem várhatjuk, hogy ugyanazzal a jelentéssel rendelkeznek most és mindörökké. Igaz, az utalások észrevételéhez, főként a „phraseological adaptation” típusába tartozókéhoz mind a szerzőnek, mind olvasóinak már alaposan ismernie kellett a forrásként szolgált művet, sőt azt mindegyikük társadalmának elég nagyra kellett becsülnie ahhoz, hogy tüzetes figyelmet szenteljen a szöveg minden apró részletének és előírja azok emlékezetben tartását.²⁶ De az a kitüntető megbecsülés, amely lehetővé teszi, sőt megköveteli mindezt, maga is változásoknak van kitéve, s a szöveg kulturális státusának hullámozása veszélyezteti utalásai megértését. Az 1950-es évek második felében, épp amikor Vas István *Ezékiel* című költeménye átírta Ezékiel 37,1–14 szövegét, a politikai rendszer eltökélten világi ideológiája az oktatási rendszer minden részében megpróbálta leszállítani a Biblia értékét; három évtizeddel később, 1986-ban, Vas a Bibliát illetően már nemcsak tudatlanságot tapasztal a fiatalok körében, hanem e tudatlanság szégyenkezés nélküli bevallását, sőt büszke hangoztatását;²⁷ mindebből világosan következik, hogy az *Ezékiel* megértésének szintje és módja nem maradhatott érintetlen az évtizedek során, s a szellemi éghajlat változásai hasonlóképpen fenyegettek minden utalásos költemény felfogását, főként amelyeknek utalásai a forrásszöveg kicsiny töredékeire támaszkodtak.

²² ELIOT 1963, 70.

²³ JONES 1966, 286.

²⁴ MACHACEK 2007, 526.

²⁵ JONES 1966, 285–286.

²⁶ MACHACEK 2007, 526.

²⁷ VAS 1986, 5.

Bármennyire kétségbe vonnánk mint általános tételt, az utalásokra nézve érvényes lehet Berkeley ismeretelméleti elve, az *esse est percipi*, ugyanis azok létezése, vagy legalábbis esetenkénti túlélése csakugyan mindenestül a befogadó érzékelésétől függ, s ha ő nem érzékeli, éppúgy nem beszélhetünk létezésükről a műben, ahogy Berkeley szerint a dolgok nem létezhetnek felfogó elme nélkül. („Their *esse is percipi*, nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.”²⁸ „Lenni [esse] és észleltnek lenni [percipi], számunkra ugyanaz; és nem lehetséges, hogy az őket észlelő elméken vagy gondolkodó dolgokon kívül bármiféle létezésel bírjanak”²⁹) Az utalásokra nézvést még az is Berkeley tételének igaza mellett szól, hogy ugyanúgy nem férhetnénk hozzá „az” utaláshoz vagy akár „a” költeményhez mint elvont entitáshoz, ahogy Berkeley szerint semmiféle elvont, nem érzékelhető entitáshoz sem, például (saját példájával) „az” anyaghoz, szemben a konkrét, érzékelhető tárgyakkal. Az utalások csak a konkrét szerzők és olvasók (köztük fordítók) tudata által léteznek, az általuk adott formákban és az ő műértelmezéseik szolgálatában; ennél fogva csak egyes esettanulmányokként vizsgálhatók, s az azokból levont általános következtetések érvénye akkor is szűkösebb és bizonytalanabb, ha éppen „a” kulturális emlékezet működéséről szólnak. Sőt, éppen az utalások tanulmányozása leplezheti le a határozott névelő voltaképpen alkalmatlanságát, akár „az” általában vett, akár „a” nemzeti kulturális emlékezetéről van szó. Bár a kulturális emlékezet fogalmát eleve közösséginek szánták, közvetlenül tanulmányozni csak egyénekét lehet, s a határozott névelő itt ugyanúgy egy füst alatt általánosítja és tárgyiasítja a merőben különféle jelenségeket, ahogy azt más esetekben régóta megfigyelték, sőt már dekonstruálták, mielőtt a dekonstrukció szó létrejött volna.³⁰ Egy költemény utalásainak története sokkal hatékonyabban föltárhatja „a” kulturális emlékezetben vagy a „mi” kulturális emlékezetünkben lappangó különbségeket, mint azt önállóbb (bár alig kevésbé intertextuális) elemeinek vizsgálata tehetné. Ennek példaként érdemes megnézni, mi történt a *The Waste Land* felidézte száraz csontokkal a költemény angol és magyar olvasataiban.

(2) „DRY BONES CAN HARM NO ONE”:

ELIOT EZÉKIELJE ÉS AZ EURÓPAI KULTÚRA CSONTHALMAI

Eliot legelső jegyzete a *The Waste Land*hez éppen Ezékielre utal. Mégpedig a „Son of man” kifejezéshez kapcsolódva, egy olyan tájkép közepette (a 19–24. sorokban), amely kiszáradástól szenved:

²⁸ BERKELEY 1975, 66.

²⁹ George BERKELEY, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, ford. FEHÉR Márta = BERKELEY 1985, 176–177.

³⁰ Vö. Northrop FRYE, *Myth as Information* = FRYE 1978, 70–71.

What are the roots that clutch, what branches grow
Out of this stony rubbish? Son of man,
You cannot say, or guess, for you know only
A heap of broken images, where the sun beats,
And the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,
And the dry stone no sound of the water.³¹

Ez a szakasz döntő fontosságú, találóan jellemezték azzal, hogy a költemény első prófétikus fordulópontja: „valakinek a riadt hangja után, aki még attól is fél, hogy a tavasz életet hoz neki, illetve a hanyatló Európa töredékes hangjai után, egy Ezékiel hangját halljuk kiemelkedni”.³² Eliot jegyzete a 20. sorhoz kapcsolódik és mindössze ennyit mond: „Cf. Ezekiel II, i.” A King James Bibliában Ezékiel 2,1 így szól: „And he said unto me, Son of man, stand upon thy feet, and I will speak unto thee.” („És monda nékem: Embernek fija! állj lábaidra, és szólok veled.”)³³ Fenséges mondat, de nem tudni, hogy Eliot miért éppen ezt választotta a „Son of man” mintegy száz előfordulásából Ezékiel könyvében, illetve a további említései közül, beleértve az újszövetségeket. De a „Son of man” mint utalást jelző és emlékezésre ösztökélő kifejezés, vagy (újkeletű nemzetközi műszóval) mint „spur”, vagyis az utalás sarkantyúja,³⁴ illetve (a rímhívó mintájára képezhető magyar szakszóval) mint utaláshívó elég jellegzetes, legalábbis azon angol nyelvű olvasók számára, akiket a King James Biblia hozzászoktatott az eredeti héber kifejezés szóról szóra fordításához. (Eltérően azoktól, akik már csak az újabb fordítások szabadabb megoldásait ismerik, mint például „Mortal”, ‘halandó’, vagy „Human”, ‘ember’.) Eliot második jegyzete, mely ugyanezen szakasz 23. sorához kapcsolódik, nem kevésbé szűkszavú, „Cf. Ecclesiastes XII, v.”, maga az utalt bibliai vers azonban hosszabb: „Also when they shall be afraid of that which is high, and fears shall be in the way, and the almond tree shall flourish, and the grasshopper shall be a burden, and desire shall fail: because man goeth to his long home, and the mourners go about the streets”. (A Károli-Bibliában ez két verssel később jön, vö. Préd 12,7: „Mikor minden halmocskától félnek, és az úton való botlástól; és mikor a mandolafa megvirágzik, és a sáska megkövéredik, mikor az ő kívánsága megfogyatkozik: és mikor az ember az ő életének utolsó idejére jut, és mikor kerülnek az utcán a sírók.”). Itt azonban a választás nyilvánvalóbb, mert a virágzó mandolafa érzékletes ellentétet képez a 23. sor holt fájával, mely nem ad védelmet. Mivel a két első jegyzet egyaránt az Ószövetségre utal, az olvasó úgy érezheti, joggal várhat további motívumokat innen.

³¹ ELIOT 1963, 53. A költeményt végig ebből a kiadásból idézem.

³² Vö. MARTZ 1998, 26. (Fordítás tőlem – D. P.)

³³ A King James Bible egy olyan kiadását idézem, amelyik forgalomban lehetett Eliot gyermekkorában: BIBLE SOCIETY, 1881. A magyar idézeteket a Károli-Biblia egy korabeli, még revideálatlan kiadásából vettem: KÁROLI 1901.

³⁴ MACHACEK 2007, 528–530.

Ilyen kezdet, majd több tucatnyi különféle jegyzet után talán meglepő, hogy az olvasó nem kap jegyzetbeli útbaigazítást az V. rész 386–391. sorainak kísérteties helyszínéhez, ahol végül a száraz csontokkal találkozunk:

In this decayed hole among the mountains
In the faint moonlight, the grass is singing
Over the tumbled graves, about the chapel
There is the empty chapel, only the wind's home.
It has no windows, and the door swings,
Dry bones can harm no one.

Ez a szakasz felidézhetné Jeremiás 31,40-et is („The whole valley of the dead bodies and the ashes [...] shall be sacred to the Lord”; „És a holttesteknek egész völgye, és a hamunak helye [...] az Úrnak szenteltetik”), de a száraz csontok mégis inkább Ezékiel 37,1–14-re utalnak, főként mivel ennek első három verse egyaránt tartalmazza az előző utaláshívóként szolgált „Son of man” kifejezést és a száraz csontok többszöri említését. „The hand of the Lord was upon me, and carried me out in the spirit of the Lord, and set me down in the midst of the valley which *was* full of bones, And caused me to pass by them round about: and, behold, *there were* very many in the open valley; and, lo *they were* very dry. And he said unto me, Son of man, can these bones live? And I answered, O Lord GOD, thou knowest.” („Lőn én rajtam az Úrnak keze, és kivűn engem az Úr lélek által, és helyezett engem egy mező közepette, mely csontokkal rakva vala. És általvűn engem azok mellett köröskörül: és ímé felette sok *vala* a mező színén, és ímé igen megszáradtak *vala*. És monda nékem: Embernek fija! Nemde élének-e ezek a tetemek? és mondék: Uram Isten, te tudod!” Ezékiel 37,1–3) Az utalás fölött mégis könnyű átsiklani, mert a 391. sor és az egész szakasz nélküle is érthetőnek látszik, és mert Eliot korábbi hivatkozása Ezékielre (a 20. sorhoz csatolt jegyzetében) vissza is hat, azaz olyan következtetésre ösztönözheti az olvasókat, hogy ahol nincs hasonló jegyzetbeli hivatkozás, ott nem kell utalásra számítani. Ez máris jelzi, milyen csalóka lehet az akár legmegbízhatóbb szerzői jegyzet, és hogy Eliot jegyzetei milyen észrevétlenül, de meghatározóan ösztönzik, irányítják vagy éppen gátolják utalási kapcsolatok újrateremtését, azaz milyen nehéz eldönteni, hogy végül (egy elemzőjük találó szavával) akadálynak vagy segítségnek tekintsük őket.³⁵ Ha Eliot első jegyzete nem eredeztette volna a „Son of Man” kifejezést Ezékiel könyvéből, a költemény 391. sorához érve a Biblián nevelkedett olvasók akkor is felfigyelhetek volna a „dry bones” jelzős szerkezetre, mert ez ugyanolyan jellegzetes cégére Ezékiel nyelvezetének, mint a „Son of Man”, és

³⁵ Vö. RICKS 2002, 181.

eszükbé juthatott volna a jelenet, amelyet felidéz, mert Ezékiel 37,1–14 az egyik legemlékezetesebb látomása az Ószövetségnek, sőt az egész Bibliának. Egyesekben közvetve szintén felidézhetne volna a *Dem Bones, Dry Bones* spirituálét, amelynek zenéjét James Weldon Johnson (1871–1938) afrikai-amerikai dalszerző komponálta, de ennek szövege is Ezékiel 37,1–14 átírata, így végső forrása ugyanaz.

Tovább növeli a képzettársítás esélyét, hogy a „dry bones” és Ezékiel 37,1–14 nemcsak úgy viszonylanak egymáshoz, mint idézett rész és annak eredeti szöveggörnyezete: ezen túl kapcsolatuk az állítások szintjén nyelvtani és logikai egyaránt. A „dry bones” említése magában foglalja, hogy előzőleg bizonyos csontokról azt állították, vagy kellett volna állítani, hogy (valahol) *léteznek* és hogy *szárazak*; eszerint a 391. sorban a „dry bones” hirtelen, logikailag előkészítetlen említése mint utaláshívó azért is mutat Ezékiel 37,1–14 felé, mert jelzős szerkezetként pontosan így *származtatható* az ott szereplő állításokból, vagyis ott találjuk meg azokat a (logikailag) korábbi állításokat, amelyek értelmét szavatolják. Első lépésként, ha a „dry bones” szókapcsolat, mely mind a *The Waste Land*-ben, mind Ezékiel 37,4-ben előfordul („Again he said unto me, Prophesy upon these bones, and say unto them, O ye dry bones, hear the word of the LORD”), már eleve feltételez egy előzetes állítást, miszerint a csontok szárazok voltak, ezt megtaláljuk Ezékiel 37,2-ben, amely a völgyben látható csontokról azt mondja, „and, lo, *they were* very dry” („és ímé igen megszáradtak *vala*”). Második lépésként, ha az állítás, miszerint a csontok szárazok voltak, maga is feltételez egy logikailag még korábbi állítást, miszerint ott egyáltalán *voltak* csontok, ezt is megtaláljuk Ezékiel 37,1-2-ben, mely a csontok létének megállapítása mellett még többes számukat is külön állítás tárgyává avatja: „the valley which *was* full of bones, [...] and, behold, *there were* very many in the open valley” („egy mező közepette, mely csontokkal rakva vala [...] és ímé felette sok *vala* a mező színén”). Ha összehasonlítjuk Eliot 391. sorát és Ezékiel 37,1–14 szövegét, meggyőzőbben szemléltethetjük a költői szövegekben előforduló kijelentések (assertions) és előfeltételezések (presuppositions) különbségét, mint azt Jonathan Culler tette Ted Hughes *October Dawn* (Októberi hajnal) című költeményének példáján, amely a jelenségnek csak közvetett és feltételes módú megtárgyalását tette lehetővé. (A vers állítással kezdődött, hogy „October is marigold”, magyarul „Az október gólyahír”, és Culler ehhez képest vetette föl, miben különbözött volna előfeltételezéssel kezdődnie, azaz ha nyitó-sora „In marigold October” lett volna, ami az *October* és a *marigold* összekapcsolását mint előfeltételezést kezeli, azaz kapcsolatuk megeremtését vagy felfedezését egy korábbi szöveg hatáskörébe utalja, azt sugallván, hogy e metaforikus szókapcsolat már beletartozik a költői látásmód vagy nyelvezet meglevő készletébe.³⁶) Önmagában véve a „dry bones” nem olyan meglepő szókapcsolat, hogy két elemének összekapcsolásához előzetes felfedezést éreznénk szükségesnek, mivel azonban Eliot költeményében nem

³⁶ Jonathan CULLER, *Presupposition and Intertextuality* = CULLER 1981, 113.

volt még szó róla, és váratlanul jelenik meg, logikailag itt is olyan kijelentésekre *támaszkodik*, amelyek a csontok létezését és száraz voltát állították, hagyománytörténetileg pedig Ezékiel 37,1–14-re *utal*, mint közismertnek számító korai szövegre, amelynek jellegzetességét nemcsak éppen e szókapcsolat többszöri előfordulása adta, hanem a hozzá logikailag szükséges kijelentéseké is, amelyeket a költemény utalása éppen úgy a maga szolgálatába tudja állítani, mint a jellegzetes szókapcsolatot és annak egész bibliai kontextusát.

Ezékiel 37,3 nagy kérdése, a „Can these bones live?” („Nemde élnének-e ezek a tetemek?”) éppen e bibliai kontextus sokszázados hagyományát visszhangozza a *The Waste Land* háttéréből, s kaphat fontos, szerintem meghatározó szerepet a költemény értelmezésében. Miután a „Son of man” idézésével a vers szövegszerűen utalt Ezékiel könyvére, majd ezt szerzői jegyzettel is megerősítette, a „dry bones” említése már nemcsak azért idézhette fel a nagy kérdést, mert a kettő egymás mellett fordul elő Ezékiel 37,3-ban („Son of man, can these bones live?”), hanem mert a költeménye egészének látomásában az európai kultúra már nem mint élő szervezet, hanem épp mint csontokká vált, mondhatni osszifikálódott tetemek halmaza jelenik meg, vagyis nemcsak „a heap of broken images”, azaz tört képek halma, hanem száraz csontok halmái (mint Kölcsey *Hymnusában* a „vert hadunk csonthalmán”, de nemzeti helyett európai méretekből), szétszórva a völgyben. Noha a „stony rubbish” és a „dry stone” is része a vers képvilágának, és épp a 19–24. sorokban, ahol először utal Ezékielre, a költemény egésze mégsem egy petrifikálódott, azaz kővé vált európai kultúra látomását vetíti elénk, hanem egy (átvitt értelemben vett) osszifikáció nyomán csontokká vált kultúráét, mely nem kevésbé rideg, mintha kő volna, de törékenyebb annál, és közvetlenebb ellentétet sugall az egykori élő szervezettel, amelynek szétesve, de még felismerhetően őrzi belső formáit. Mi több, a költemény végső kérdése éppen az lehet, hogy ezek a csontok, az egykori testek e kiszáradt, élettelen maradványai, amelyek egy dicsőséges európai múlt elhalásának jelképei, vajon életre kelthetők-e még; eszerint tehát Ezékiel 37,3 kérdése úgy értelmezhető, mint a költemény aggodalmának ősi alapszólama és végső összefoglalása. Másfelől ez az értelmezés tökéletesen egybevág azzal, hogy a költemény eredetileg, 1922-ben, a *The Criterion* első számában kulturális kritikai szerepet kapott: mint kimutatták, költemény létére valamiféle vezércikkyszerű politikai feladatot is ellátott, s még töredékességét is „lehetett úgy értelmezni, mint annak a kulturális betegségnek jelzését, amelyről a költemény diagnózisa hírt adott [...]: azaz hogy az európai kultúra egy rakás tört kép, szétvert könyvek szekrénye, és egészében annyira lepusztult és steril, hogy már verset sem lehet írni, és a kulturális alkotás nem lehetséges többé”.³⁷ Eliot költeménye persze nem megválaszolja e kérdést, hanem megtestesíti; a kérdésben rejlő dilemma és kétség fogja

³⁷ SHARRATT 2001, 37. (Fordítás tőlem – D. P.)

össze e bonyolult szöveg egyébként szerteágazó motívumait. Olvashattunk olyan véleményyt, mely szerint Eliot e versében a termékenység mítoszok és a bibliai próféciák egyaránt fontosak, de végül nem egyeztetetők össze és szétszakadással fenyegetik a verset,³⁸ más álláspont szerint a bibliai próféták, Ésaías, Ezékiel és főként Jeremiás hatása olyan erős benne, hogy a költemény egészében az Ó- és Újszövetség prófétái írásaiból szedett témák összedolgozása, nem pedig az Eliot jegyzeteiben említett termékenység mítoszoké;³⁹ szerintem az alapkérdés, hogy a száraz csontok feléleszthetők-e, mindkét gondolatrendszerben értelmezhető, de Ezékiel látomása jussán kaphat történelmi jelentőséget az I. világháború után, a „Nagy Háború” másnapján egy olyan kultúra számára, amelyet hosszú időre traumatizált a lövészárkokat és csatatereteket elborító tetemek, majd csontok példátlan tömegének látványa.

Így hát Ezékiel, a Jeruzsálem lerombolása utáni próféta, aki a poszttraumatikus testi-lelki bénultságban arra volt hivatva, hogy életre sarkalló hangjával lelket öntsön a babiloni fogságban demoralizálódásnak kitett népbe, egyszer csak különös jelentőséget kap a modern költő számára, aki hiteles hangot akar találni az új katasztrófa utáni terepen. A nagy kérdésnek Ezékiel kontextusában és Eliotéban az a közös eleme, hogy a csontok újraéledésének látszatra alig van esélye, s ha egyáltalán van, csoda kellene hozzá. Ezékiel szerint csakis az Úr képes végrehajtani ezt a példa nélküli tömeges feltámasztást, Eliot költeményében pedig előbb megtudjuk, hogy a holtak elveszítették csontjaikat, ami azt is jelentheti, hogy nincs miből feltámasztani őket, majd arról értesülünk, hogy „dry bones can harm no one”, azaz a száraz csontok már senkinek sem árthatnak, tényezőként nem számítanak többé. Persze ezt a sort különbözőképp szokás értelmezni, de akár ironikusnak, illetve komoly arccal előadott gúnynak szánták,⁴⁰ akár egy katasztrófális kudarc súlyos jelzésének,⁴¹ a benne szereplő „dry bones” mint utaláshívó mindenképp emlékeztet Ezékiel látomására, és a vele járó értelmezési problémára, azaz hogy Ezékiel 37,1–14 jelentését miként vonatkoztathatnánk a költeményre. Ráadásul a két szöveg értelmezhetősége roppant különböző: Ezékiel látomásának metaforikus üzenete önmagát magyarázza, kifejtése majdnem annyira teljes, mint egy allegóriáé, így roppant távol esik a *The Waste Land* enigmatikus sokértelműségétől. Ezékiel 37,11-ben maga Isten végzi el a metafora két alapelemének (Richards terminusaival „tenor” és „vehicle”) pontos megfeleltetését („Ezek a tetemek az Izráel egész háza”); amit Isten a holtakkal ugyanitt elmond, az a párhuzamos tagmondatok analógiát sugalló logikája által fényt vet csontjaik szárazságának szimbolikus jelentésére („Elszáradtak a mi csontaink, és elveszett a mi reménységünk”). Fogas kérdés, hogy e jelentésből mennyi kerül át és marad érvényes az új kontextusban, illetve mennyi változik meg; Ezékiel 37,11 végén

³⁸ RICHARDSON 1999, 187–198.

³⁹ JONES 1966, 285–287.

⁴⁰ *Uo.*, 296–297.

⁴¹ THORMÄHLEN 1984, 42.

fölsejlik egy komor végkifejlet lehetősége („kivágattunk mi magunkban”), másrészt azonban ott az Úr ígérete, hogy feltámasztja a csontokat, mint 37,12-ben mondja: „Ímé én megnyitom a ti koporsóitokat, és kihozlak titeket a ti koporsóitokból”. A *The Waste Land* értelmezései megoszlanak abban, hogy a reményteljes vagy a reménytelen szöveget hallják ki e kettős üzenetből. De akárhogy is, a remény, amely oly erős isteni támaszt kap Ezékiel előadásában, éppen az utalás révén nem hiányzik teljesen Eliot költeményéből sem: ki tudja, talán az Úr föltámasztja a száraz csontokat, bármennyire ártalmatlannak és jelentéktelennek látszanak már, s talán az esőt is meghozza, hogy a kietlen szárazság végre éltető vízhez jusson. Bár a tehetetlen csontok képéből más klasszikus műben is következhetett még új élet, ahogy Vergilius *Aeneis*-ében ebből támad a bosszuálló (*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* IV, 625), de Eliot költeménye számos ponton érintkezik Ezékiel könyvének motívumaival, így a kép leginkább azokkal összefüggésben kap jelentést. A költemény Ezékielre utaló első kifejezéséhez („Son of man”) olyan figyelmeztetés társult, mely szerint mi halandók nem tudhatunk semmit töredékes képeken kívül („Son of man, / You cannot say, or guess, for you know only / A heap of broken images”); márpedig a próféta is ugyanezt mondja, amikor az Úr kérdésére („Can these bones live?”) magába szállván így felel: „O Lord God, thou knowest” („Uram Isten, te tudod!”). Az Ezékiel könyvére utaló mindkét szakasz (19–24., illetve 386–391. sor) ugyanazon ellentétre épít az isteni mindentudás és a szűken korlátolt emberi ismeretek között, s mindkettő a félelem és remény közös forrását látja benne.

Fontos észrevennünk, hogy ugyanez a kérdés bujkál Eliot esszéiben a *The Waste Land* megírása idején. Nem véletlenül, hiszen az Úr Ezékielhez intézett kérdése, a „Can these bones live?”, nemcsak az egész európai kultúra sorsára vonatkoztatva kaphat új értelmet, hanem illik arra a pillanatra is, amikor egy új irodalmi mű Eliot elképzelése szerint belép az addigi művek rendszerébe. Ezt a pillanatot, amely egyaránt fontos Eliot *ars poeticája* és *ars criticája* számára, az esszék rendre úgy jelenítik meg, hogy közben holtakra, feléledésre, olykor éppen csontokra utalnak. Klasszikus dolgozata, az 1919-ben megjelent *Tradition and the Individual Talent* (Hagyomány és egyéni tehetség) azt fejtegette, hogy bármely költő vagy művész jelentőségét csakis a holt költőkhöz és művészekhez viszonyítva lehet megállapítani, sőt egy költő esztétikai értékelésekor olyan összehasonlításokra van szükség, amelyekhez be kell őt helyezni a holtak közé („you must set him, for contrast and comparison, among the dead”). E gondolatmenet szerint magának a költőnek is rendelkeznie kell történeti érzéssel, csontjai éppen ennek az ösztönös tudásnak letéteményesei, az idők követelményeit megérző fogékonyságé (talán az időjárás változásait érző csontok analógiájára), ugyanis a múlt múltbeliségének és jelenlétének együttes átéléséhez szükséges történeti érzék birtokában a költőnek írás közben nemcsak saját nemzedékét kell éreznie csontjaiban, hanem az egész európai

irodalom történetét („compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer [...] has a simultaneous existence”).⁴² Andrew Marvellről közölt esszéje (1921) szerint a kritikai reflexió több, mint egy elhalt hírnév feltámasztása („the resurrection of a deceased reputation”), ehelyett az áhítat olyan aktusa, mely a költő egyedi lényegét képes feltámasztani. Vagyis úgy kelti életre a költőt, hogy arra érdemes művei lényegét hozza vissza az ismeretlenségből. („To bring the poet back to life – the great, the perennial task of criticism – is in this case to squeeze the drops of the essence of two or three poems; [...] we may find some precious liquor unknown to the present age.”⁴³) Eliot azonban nemcsak az irodalomkritikát szemléltette feltámasztásként, hanem e műveletnek átfogóbb jelentőséget tulajdonított. Mint 1921-ben a költészet és próza viszonyáról rendezett szimpozium hozzászólójaként kifejtette, szükségessé vált az angol irodalom újraélesztése, mert immár egészében élettelen, beszédkészsége pedig olyasformán szorul frissítésre, mint az elnyűtt idegrendszer vagy a végtagok beteg izületei; az esszé jellemző módon annak mérlegelésével zárult, hogy mennyire lehet mozgásra serkenteni az élettelené vált irodalmat („to impart motion to this lifeless condition”).⁴⁴ Az ilyen érvelések kimondott vagy hallgatólagos alapmetaforája nincs messze a feltámasztás bibliai képzeteitől, s megkockáztatom, hogy Ezékiel 37,1–14 mögöttes szöveggént vagy (az angol „subtext” terminus mintájára) alszöveggént szolgál Eliot kultúrafelfogása egészéhez.

Mivel tehát a „dry bones” utalása Ezékiel 37,1–14-re eszerint nemcsak a költemény, hanem Eliot egész kultúrafelfogása szempontjából sokatmondó motívum, az is fontosá válik, hogy milyen sors vár rá a magyar fordításokban. Fennmaradását veszélyezteti, hogy utaláshívóként a „dry bones” sokkal hatékonyabban felidézi az Ezékiel látomásából ismert csontok völgyét, mint a „száraz csontok”, ezért a magyar fordító számára az utalás könnyebben észrevétlen marad. Hatékonyságuk különbségét az okozza, hogy a King James Biblia szövege Ezékiel 37,1–14-ből sokkal jobban előtérbe hozza a csontok képét, mint az idők folyamán legolvasottabbnak bizonyult Károli-Biblia teszi, így pedig az utóbbihoz szokott olvasóban a szókapcsolat valószínűleg nem kelti fel olyan magától értetődően a bibliai kontextust. Ugyanis a héber עצמות [acamat] szót, ami az עצם [ecem] (‘csont’, ‘anyag’, ‘saját lényeg’) többes számú alakja, a King James Biblia e szakaszban mindig „bones”-nak fordítja, ezért az angol szó nem kevesebb, mint tíz alkalommal fordul elő e szakaszban, ezáltal uralja képvilágát, hangzásban pedig még jobban rányomja bélyegét, mint az עצם [ecem] az eredeti héber szövegre, ott ugyanis a magánhangzók a szó különböző nyelvtani alakjaival együtt változnak, ezért sokkal kevesebb

⁴² T. S. ELIOT, *Tradition and the Individual Talent* = ELIOT 1948, 14. (Ebben a gyűjteményben és másutt szívósan tartja magát a téves adat, miszerint e szöveg először 1917-ben jelent meg; pedig a *The Egoist* 1919 szeptemberi és decemberi számában.)

⁴³ T. S. ELIOT, *Andrew Marvell* = ELIOT 2006, 146.

⁴⁴ T. S. ELIOT, *Prose and Verse* = ELIOT 2006, 158, 164.

ismétlődést hallunk. Ezzel szemben a Károli-Biblia különböző kiadásai 1590-től napjainkig megegyeznek abban, hogy az עצמות [acamat] szót e szakaszban vagy „csontok”-nak, vagy „tetemek”-nek fordítják, mégpedig sokkal gyakrabban az utóbbinak, úgyhogy itt csontok mindössze kétszer bukkannak fel, tetemek nyolcszor. (Bár nem egészen világos, mi indíthatta Károlit erre, bizonyosan nem a Vulgáta, amelyben az „ossa” alakváltozatai vonulnak végig a szakaszon.) Habár ez a megosztott szóhasználat 1590-től napjainkig jellemző marad e szakasz fordításaira a Károli-Bibliában, Károli idejében a „tetem” jelentése még nem állt olyan messze a „csont”-étől, mint manapság, és a szó új (‘holttest’) jelentésében még érezni lehetett a régít, azaz a ‘csont’-ot (ahogy a szó finnugor rokonai is ‘csont’-ot jelentettek, mielőtt fölvettek a ‘maradványok’ és ‘holttest’ jelentést), így Károli és fordítótársai számára „csont” és „tetem” még majdnem szinonimák lehettek.⁴⁵ (Innen érthető, hogy a többes számú „tetemei” vagy akár Petőfinél a „tetemimre” nemcsak régiesnek hangzik manapság, hanem nyelvtanilag furcsának is, miután eltűnt az a hajdani jelentése, amelyet még probléma nélkül el lehetett képzelni többes számban. Ugyanez magyarázza, hogy Ezékiel 37,7 egyik részlete, amely a King James Bibliában „the bones came together, bone to his bone”, miért lehetett Károlinál 1590-ben „és egybemenének a tetemek, mindenik tetem az ő teteméhez”, mégpedig anélkül, hogy a holttestek párosodásának nem túl szerencsés képzetét fölkelte volna, mint e szöveg mai jelentése tenné.) Míg tehát a King James Biblia e szakaszának uralkodó képe *csontokat* szemléltet, a Károli Biblia mai olvasata *holttesteket*. Ha minden más tényezőt egyenlőnek veszünk, egy King James Biblián felnőtt olvasónak a *The Waste Land*-ben előforduló „dry bones” hamarabb és biztosabban eszébe juttatja Ezékiel látomását a csontok völgyéről, mint a Károli-Bibliához szokott magyar olvasónak.

Habár kevésbé sorsdöntő, mint a „dry bones” utaláshívó erejének váltakozása, a másik szembeötlő eltérés, ami a csontok völgye felidéződésének esélyét különbözővé teszi a King James Biblia és a Károli-Biblia ismerői számára, az Ezékiel látomásának eltérő színhelye: az előző fordítás egy völgy képét vetíti az események mögé, az utóbbi egy mezőét. Az eredeti héber szöveg Ezékiel 37,1-ben בתוך הבקעה [be-tokh ha-bikah], ami azt jelenti, hogy ‘egy völgy-sík közepén’, de Károlinál kimarad a völgy, és csak a sík marad: „az mező közepett”. Bár fordításának 20. századi kiadásai 1908 óta a „mező”-t már „völgy”-re cserélték, Vas István a maga válogatta kiadásában 1986-ban visszatért az 1590-es szöveghez és benne a „mező”-höz, de talán ezért is kárpótlásul a *Csontvázak völgye* fejezetcímet iktatta be a szakasz elé, eltérően mind az 1590-es kiadástól, amelyben nem szerepelt fejezetcím, mind a *Károli-Biblia* újabb javított kiadásaitól, amelyekben a 37. fejezet egésze az *Izráél feltámadása* címet szokta kapni. Maga Vas láthatólag megelégedett a mező képével, mert *Ezékiel* című saját költeményében is, mely Ezékiel

⁴⁵ BENKŐ 1970–1984, III., 909–910.

37,1–14 átköltése, ugyanúgy megtartotta, ahogy a „tetemek” szót is mindazon helyeken, ahol Károli ezt választotta „csontok” helyett. (Bár az utóbbiak elvesztéséért még busásabban kárpótolta átköltése képvislőjét: bővítő parafrázisának első szakaszai szinte tobzódnak a csontok említésében, s végül a szöveg egészében kilencszer bukkannak fel, így szerepük a vers képvislőjében hatalmasan megnő a Károli-szövegben található mindössze két előfordulásához képest, miközben a tetemek ugyanúgy nyolcszor fordulnak elő, mint Károlinál.) Mindezeknek döntő jelentősége lehet, amikor egy fordító Eliotnál hegyek közti üregről olvas a száraz csontok szövegkörnyezetében.

(3) FORDÍTÁS ELŐTT: FÜST MILÁN HATÁSA,
WEÖRES ÉS A JEREMIÁS SIRALMAI, VAS EZÉKIEL-VERSE

Pierre Nora szakkifejezése, „les lieux de mémoire”, átfogó jelentésűvé tágult, mert többféle átvitt értelemben kezdték használni, de mindmáig jelölheti azokat a konkrét helyeket is, ahová emlékezni megyünk, vagy ahol szándékunkról függetlenül emlékezünk. Az utóbbihoz hasonlít, ami egy versbeli utalás olvastán történik velünk: szövege az emlékezés terepe, olyan tartomány, ahol a múltból valami önkéntelenül felidéződik; az utalás mint az emlékezés szöveghelye lehetővé teszi ezt a tudati folyamatot, s egy vagy több korábbi szöveghely felkeresésére ösztönöz. Amikor Eliot olvasói a *The Waste Land* terepén találkoznak a száraz csontokkal, ez a kép Ezékiel 37,1–14 szöveghelyére utal, amely egyúttal a leigázottság és száműzetés egykori földrajzi helyére és az Úr ígéretére hivatott emlékeztetni. Eliot szövege azért idézheti fel Ezékielt, mert emlékezünk a próféta könyvére, Eliot szövege ebből az emlékezésből él, másfelől Ezékielt is az emlékezés éleszti fel és tartja életben, sőt az utalás, mely kapcsolatukat megeleveníti, további szöveghelyeket is felidézhet a magyar olvasóban, hiszen a *The Waste Land* egyik legnagyobb hatású magyar fordítója, Vas István, maga is írt egy *Ezékiel* című költeményt, amely a csontok völgyéről szóló ezékieli szöveg átirata, s ezt más Ezékiel-versek is követték a magyar irodalomban. Így a magyar olvasó, aki Eliot utalásával a *The Waste Land* magyar fordításában találkozik, itt az emlékezés további szöveghelyeinek fölkeresésére kaphat ösztönzést, beleértve Eliot angol nyelvű költeményét, Ezékiel bibliai szövegének különböző változatait és több ide kapcsolódó magyar költeményt. Nem kell egyetértünk a félig tréfás ítélettel, hogy a legszebb magyar vers Shelley *Ode to the West Wind*je Tóth Árpád fordításában,⁴⁶ de érdemes komolyan vennünk a mögötte rejlő előfeltevést, mely szerint a költői szövegek, akár eredetiek, akár fordítottak, bizonyos szempontokból ugyanazon vonatkoztatási rendszerbe tartozhatnak.⁴⁷ Olvasásuk közben képzettársí-

⁴⁶ Vö. SZABÓ 1942, 7–15.

⁴⁷ Lásd erről még a „Van-e balsam Gileádban?” A Jeremiás- és Ésaiás-utalások sorsa Kosztolányi Poe-fordításában című tanulmányt.

tásaink más határvonalakat is könnyen átszelnek (például a ma irodalminak, illetve vallásinak számító szövegek között), s a *The Waste Land* angol vagy magyar szövegéről a magyar olvasónak az emlékezés számos olyan szöveghelye juthat eszébe, amelyek más körülmények közt ma is el lennének választva egymástól. Ám hogy az emlékezés adott szöveghelyén végül mi jut eszünkbe, s mi nem, az nagyrészt attól az egyéni úttól függ, amelyet addigi életünkben megtettünk.

Weöres Sándor és Vas István más-más úton érkezett 1958-ban, illetve 1961-ben a *The Waste Land* szöveghelyére, ahol az Ezékielre utaló száraz csontok látványa várta őket. A hely annyira eltérő jelentésűnek látszott, hogy már a cím is másként visszhangzott bennük: Weöres *A puszta ország*-nak fordította, vagyis a választott jelző által nemcsak a síkság, kopárság és terméketlenség képzeteivel, hanem a magyar kultúra egyik jellegzetes ősmotívumával, a (koronként és regionálisan változó jelentésű) pusztával is kapcsolatba hozta; Vas *Átokföldjének* fordította, ami a megátkozottságra és kudarcra ítéeltségre utal, s a címben kiemelt helyszínt közvetve akár az ótestamentumi próféták átkaival is összekapcsolja. Maga a fordítás mint tevékenység mindkettőjüknek rendkívül sokat jelentett, és saját költői gyakorlatukhoz is szorosan kötődött, de különböző módon;⁴⁸ Eliotot mindketten jelentős költőnek tartották, de más-másképpen közelítették műveikhez. Weöres korán fölfedezte magának Eliot költészetét, tanulmányozásra okvetlenül érdemesnek tartotta, hatását kész volt befogadni, majd saját pályája egyik későbbi csúcán (1968-ban) tisztelettel adózott emléke előtt, de sohasem akart hosszas szellemi tartózkodásra berendezkedni költészetében. Vas 1959-ben személyesen is felkereste Eliotot, egész kötetre való fordított le költeményeiből és drámáiból, esszét írt találkozásukról és a fordítás közben szerzett tapasztalatairól, s hosszú idővel fordításai megjelenése után is szívesen foglalkozott javítgatásukkal. Mint a *The Waste Land* fordítója átérezte az erőpróba rendkívüli nehézségét, ezért tanulmányozta a tudós kommentárokat, Eliottól is tanácsot kért a szövegbeli utalások és hivatkozások ügyében, s örömmel fogadta, hogy problémák esetére a költő maga ajánlkozott segítőtül.⁴⁹ Eliot költészete iránti tiszteletét jól mutatja, hogy egy 1970-ben kelt levele szerint Weöres nagy költő ugyan, de sem ő, sem bármely más magyar kortársa nem olyan nagy, mint T. S. Eliot, Saint-John Perse vagy Nelly Sachs.⁵⁰

Sokatmondó egyezés, hogy költői pályafutásukat mindketten Füst Milán csodálójaként kezdték, vagyis az akkori magyar költők legprófétáibbjának a lábánál ültek. Füstnek nemcsak költészeti stílusa emlékeztetett a prófétákéra, hanem az idő múlásával testi megjelenése is: fényképe Michelangelo sixtusi freskójának Joel prófétája mellé

⁴⁸ Vö. WEÖRES 1972, 467–473; VAS István, *Eliot fordítása közben* (1965) = VAS 1974, 632–640; VAS István, *Mit nehéz fordítani?* (1979) = VAS 1987, 169–197; lásd még egyik költeményét: VAS István, *A fordító köszönete*.

⁴⁹ VAS István, *Vallomás Eliotról. 2. Látogatás Eliotnál (Feljegyzés 1959-ből)* = ELIOT 1966, 9–12.

⁵⁰ VAS István Nemes Nagy Ágneshez és Lengyel Balázshoz, 1970. január 1-jén = MONOSTORY 1994, 376.

téve kísérteties hasonlóságot mutat.⁵¹ Mind Weöres, mind Vas levelezést folytatott vele, mindketten ismertetést írtak egy-egy kötetéről (Weöres 1942-ben *A feleségem történetéről*, bár ezt a kritikát végül nem tudta megjelentetni; Vas 1934-ben Füst válogatott költeményeiről), s mindketten nagyra becsülték meg nem alkuvó művészetét. Weörest láthatólag az érdekelte, hogyan lehet egy előd maszkját és hangját a sajátjaként kipróbálni; a Nyugatban megjelent első közleménye épp Füst költészetének pastiche-ja volt, a *Levél Füst Milánnak* című vers, amelyet saját bevallása szerint a vonzás és taszítás együttese ihletett.⁵² Ugyanakkor elragadtatva figyelte, hogy Füst miként dolgozta át egy kortárs költő, Kaszab Ilona verseit, sőt ez lehetett az egyik legkorábbi hatás azok közül, amelyek végül saját *Psyché*-jéhez vezettek, azaz egy képzelt hajdani költő verseinek és levelezésének kötetéhez. Ezzel szemben Vas ismertetése Füst költészetében az Őszövetség héber prófétáinak magányos és makacs hangját üdvözölte. Úgy látta, Füst költészetében a vallásosság fontos helyet kap, és hogy művei vallási képzetköre jellegzetesen zsidó, azaz nem hisz a túlvilágban vagy más vigasztaló ígéletben. Idézte Füst *A magyarokhoz* című versének zárósorát: „Én prófétáktól származom”, és e hagyomány vállalását hitelesnek találta, mert a versekben megszólaló lírai alany mélységesen elégedetlen a környező társadalommal, költői hanghordozása pedig Ezékielre hasonlít.⁵³ (Hozzátehetnénk, hogy Füst egyik költeménye, *A jelenés* éppen Ezékiel 1,24-ből vette mottóját: „És hallám az ő szárnyaik zúgását”, képvilága pedig, főként a csontokkal teli mező képe, Ezékiel 37,1-re utal vissza, ugyanakkor általánosan is jellemző Füst költészetére, amelyben a csontok kiemelt szerepet kapnak az öregség és a halál jelképeként, például a *Ha csontjaimat meg kellett adni* című nagy versben.) Igaz ugyan, hogy Füst prófétikus hanghordozása nagyon messze van akár Vas költeményeinek többnyire fesztelen és hétköznapi nyelvhasználatától, akár Weöres sziporkázó metrikai virtuozitásától, de Füst mindkettejüknek példát mutatott, hogyan kell bátran új utakat törni a magyar költészetben.

Mindamellet az utalt szöveg, Ezékiel 37,1–14 sem jelenthette ugyanazt kettejük számára. Weöres 1913-ban Szombathelyen született, egy dunántúli család sarjaként, amely a 17. században kapta nemességét; apja katonatiszt, aki meggyőződéséhez minden körülmények közt ragaszkodott; anyja négy nyelven olvasott és beszélt, klasszikus műveket adott a hat-hét éves fiú kezébe, néhány év múlva pedig magával vitte egy antropozófiai kör összejövetelére, hogy megismerkedjen a keleti és európai miszticizmus tanaival.⁵⁴ Weöres csodagyerekként tűnt fel a magyar költészetben, és hamarosan lázasan kereste a használható mintákat nagyívű költői törekvéseihez, melyek jegyében mind következetesebben próbált túllépni a személyes tudat határain, egyesítve a nyu-

⁵¹ Vö. SOMLYÓ 1969, 84–85.

⁵² WEÖRES Sándor Füst Milánhoz, 1935. április 6-án = WEÖRES 1998, II., 221–224.

⁵³ VAS István, *Füst Milán olvasásakor* = VAS 1974, 744.

⁵⁴ KENYERES 1983, 12–27.

gati és keleti ösztönzéseket, Egyiptom, India és (egy tanulmányút során) Kína örökségét. Jellemző, hogy a munkáit ihlető kulturális hatások felsorolását Lao-ce *Tao Te kingjével* kezdte, majd a Gilgames-eposszal folytatta, harmadikként említve a Bibliát, ezután következett az újabbak közül Mallarmé, Babits, „továbbá a matematika, a zene, az ablaküvegen mászkáló légy: körülbelül minden, amire csak ráeszméltem”.⁵⁵ Persze ettől nem kevésbé hatott rá a Biblia, noha annak sem adta át magát mindenestül. Evangélikusként 1932-ben azt fontolgatta, hogy áttér unitáriusnak és pap lesz, mert az unitarizmus, úgymond, jobban megfelel gondolkodásának, lévén az a relativizmus vallása, a keresztények és a tudomány szerint egyaránt komolytalan, és „nem határozza meg Istent közelebbről, a bibliával szemben pedig egyáltalán nem áll a kritikátlanság álláspontján”.⁵⁶ Itt szinte mindegy, hogy mennyire érvényes ez a jellemzés az unitarizmusra; fontosabb, hogy Weöres ezért érezte közel magához és emiatt választotta volna. Ha rákérdeztek, azt nyilatkozta, hogy a Biblia nagy hatást gyakorolt rá,⁵⁷ de legtöbbször feltűnően különféle ihletforrásokkal együtt említette. 1944-ben megvallotta egy barátjának, hogy a költőnek, ha igazán modern, azaz orpheusi költészetet akar létrehozni, nem az európai költőktől kell tanulnia, hanem „a szanszkritoktól, a benin négerektől, a népköltészet-től, az elemisták fogalmazványaitól és méginkább a gyermekgyógyogéástól, az örültektől, a madárdaltól, a prófétáktól”.⁵⁸ Nem mintha hiányzott volna belőle a fogékonyság az Ószövetség bizonyos prófétai szövegei iránt, de amikor (1932-ben) a Jeremiás siralmi 3,1–18 átköltéseként megírta *Jajgatás* című versét, egy sor másféle ihletű költeménnyel együtt közölte őket, az *Ó-egyiptomi versek* mellett, amelyeket jellemző módon szinte ugyanakkor írt, 1931-ben és 1932-ben. Jónéhány verse átköltés, mely bibliai történeten alapul (*Ábrahám áldozása*, *Dávid tánca*, *Ének a teremtésről*, *Józsefet eladják testvérei*), mások bibliai témákra utalnak vagy bibliai metaforákat használnak, mint az 1944-ben írott és 1946-ban megjelent *Mennyekzői kar*, amely olyan mértékig utal az *Énekek énekére*, hogy kapcsolódásai számbavételét joggal tekintették a hiteles értelmezés feltételének.⁵⁹ Még jellemzőbb Weöres bibliai, mítikus és kulturális utalásrendjére a *Téli reggel* című verse, amely az *Énekek énekén* és Angelus Silesius *Arkangyali vándorán* kívül egyes keleti mítoszok alapelemeiből, például a *Mahábhárata* férfi- és nő-princípiumainak sajátos viszonylagosságából építkezik.⁶⁰ Weöres költészetének összetettsége nincs messze Eliotétól: ahogy a *The Waste Land* egyszerre utal Jessie Weston *From Ritual to Romance* című könyvére, a Bibliára, valamint különféle mítikus és kulturális motívumokra, Weöres *Téli reggele* egyesíti a különböző misztikus írásokból és

⁵⁵ WEÖRES Sándor, *Önvallomás* = KABDEBÓ 1971, 190.

⁵⁶ WEÖRES Sándor Kosztolányi Dezsőhöz, 1932. október 13-án = WEÖRES 1998, I., 163.

⁵⁷ *Beszélgetés Weöres Sándorral*, készítette GYÖR Sándor = WEÖRES 1993, 108–109.

⁵⁸ WEÖRES Sándor Kenyeres Imréhez, 1944. február 29-én = WEÖRES 1998, II., 382.

⁵⁹ KENYERES 1983, 102.

⁶⁰ *Uo.*, 102–103.

a Bibliából kölcsönzött elemeket. Weöres annyira el tudott merülni mítikus és misztikus forrásaiban, hogy élete és költészete hozzáférhetetlenné vált a korszakban dúló politikai ragályok számára. Költészete saját nyelvén pontos látleletben fejezte ki irtó-zását a hatalmat bitorló rezsimtől, de nem volt hajlandó közvetlen párbeszédbe bocsátkozni. Így lehetett egyike azon kevés magyar szerzőknek, akik fenn tudták tartani alkotókedvüket a háború utáni legfojtogatóbb rezsim közepette, vagyis az 1940-es évek végétől az 1950-es évek végéig, amikor költészetét hevesen támadták és csak ritkán adtak engedélyt publikálására.⁶¹ Póztalan, természetes és elegáns függetlensége persze szemet szúrt a hatóságoknak és nehezen tűrték; 1962-ben a Szépirodalmi Kiadó egyik illetékeseként Illés Endre beismerésnek is sokatmondó megjegyzéssel indokolta egy versgyűjteménye kéziratának elutasítását: „Azért abban mégiscsak van valami bőszítő, hogy egy költőt meg se karcoljon a kor, amelyben él.”⁶²

Weöres első kötetét, a *Hideg van* címűt (1934) ismertette Illyés kevesellte a költő személyes jelenlétét, a legjobbnak mégis egy bibliai átdolgozását ítélte, „melyben elemi erővel tör fel a fékezhetetlen panasz – Jeremiás panasz.”⁶³ Bár később Weöres a régebbi magyar költészetet tanulmányozván fölfedezte a jeremiádot mint a 16–17. század jelentős műfaját, ebben a versében nem próbálta a bibliai szöveget valamely hazai témára vagy erkölcsi tanulásra kifuttatni. Ehelyett úgy írta át a Jeremiásnak tulajdonított siralmak egy szakaszát (Jeremiás siralmi 3,1–18), a Károli-fordítást használva alapszöveggként, hogy finom eltérései nagy részét csak tüzetes összehasonlítással lehet felfedezni, s alig észrevehetően rajzolódnak ki belőlük a maga költői látomásának körvonalai. Külön-külön csak eseti változtatásnak látszhatna, hogy például kihagyja 3,7-et, azaz a bekerítetttség és megláncoltatás képét, vagy hogy kihagyja 3,12–13-at, amely szerint az Úr felajzotta volna íját, hogy az emberre célozván, nyilat annak veséjébe löje. Bár szembeötlőbb változtatás, önmagában annak sem volna átértelmező jelentősége, hogy minden második sor után refrénként beiktatta a lamentáció ismételt szavát: „jaj, jaj”. Ehhez képest rendkívül fontos, hogy módosítja 3,6-ot, amely Károlinál úgy szólt volna, hogy „Sötét helyekre ültetett engem, mint az örökre meghaltakat”, nála azonban kihagyatik az „örökre” szó, s ezáltal az átdolgozás elhárítja a halál örök érvényének képzetét, hallgatólagosan visszaállítja a feltámadás lehetőségét, s megnyitja a véges létezés meghaladásának (Weöres számára mindig fontos) távlatát. További betoldásai hol szemléletesebbé teszik a bibliai alapszöveget, hol módosítják összefüggésrendjét. Az előbbire példa 3,1 átírása a költemény nyitósoraiban: a Károli-Biblia (1901-es, még revideálatlan kiadása) itt egyszerű tömörségében erőteljes: „Én vagyok a sanyarúság-látott ember, az ő haragjának vesszeje miatt”; Weöres bővítvényei azt is láttatják, miként

⁶¹ DOMOKOS 1986, 280–281.

⁶² DOMOKOS 1996, 136.

⁶³ ILLYÉS 2003, 42.

zajlik a sanyargatás: „Én vagyok az a bizonyos ember, ki sínylődvé szenved az Úr miatt, / kinek a teste kínban vonaglik az Ő haragjának vesszeje alatt”. Értelmezési következményeit tekintve jelentősebb a másik típus, főként a bibliai szakasz 3,4. versének kiszáritási motívuma, amely érintkezik a *The Waste Land*-ben felbukkanó száraz csontok képvilágával. Itt kap jelentőséget, hogy Weöres az 1908 előtti, revideálatlan Károli-fordítást használta alapszöveggként, ugyanis a revideálás utáni kiadások (mindmáig) a testnek vagy bőrnek nem a kiszáritását említik a csontok megtöretése mellett („Megfonnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsolta csontjaimat”,⁶⁴ ahogy a King James Bible szövegében is inkább csak öregítésről van szó („My flesh and my skin hath he made old; he hath broken my bones”); ezzel szemben a revideálatlan (még 1901-es) Károli-Bibliában a kiszáritás még szerepelt, sőt kiemelt helyre került: „Meggázartotta az én testemet és bőrömet, öszverontotta az én csontaimat!” Weöres feltehetőleg ismerte mind a revideálatlan, mind a revideált változatot, mert mindkettő igéjét átveszi e részlethez: „megfonnyasztotta testemet, kiszáritotta bőrömet, mozsárban zúzza a csontjaimat”. Nem tudni, Weöres mit gondolt a hagyományos, bár tudományosan megcáfolt feltevésről, amely *Jeremiás siralmait* a *Jeremiás könyvéből* ismert prófétának tulajdonította, s ugyanígy nincs nyoma, hogy emlékezett-e arra, hogy az utóbbi maga is utalt a tetemek völgyére (Jer 31,40), ha nem is a csontokéra. Mindenesetre ez az átköltése is mutatja, hogy odafigyelt a szárazság és a csontok motívumára, s ebben a saját személyes indítékai éppúgy szerepet játszhattak, mint a bibliai előfordulások ismerete, például Jeremiás siralmi 3,4, Jeremiás 31,40 vagy Ezékiel 37,1–4 emléke.

Vas máshonnan érkezett az Ószövetség prófétáihoz. Olyan zsidó családban született 1910-ben, amely valaha több rabbit számlált tagjai közt, s a kisfiú ezek egyikének köszönhette legmeghatározóbb költészeti és vallási élményét. Ugyanis nagyapja, a bártaszéki zsidó közösség rabbija 1919 nyarán az ínség elől odavitt és átmenetileg gondjaira bízott gyereket bevezette a héber nyelvbe és a héber Bibliába, amelyek a költészet első forrásává és szimbólumává váltak számára.⁶⁵ Két évtizeddel később, 1938-ban, Vas áttért a római katolikus hitre, és pedig nem kénytelen-kelletlen, mint Füst Milán, hanem mélyen átértzett vallási szükségletből, kései költészetében újszövetségi motívumokkal dolgozott, s végül katolikusként halt meg 1991-ben, de mindezek közben ragaszkodott korábbi örökségéhez, ami versein is meglátszik. Barátja, Radnóti Miklós erre célzott 1942-ben, amikor a saját zsidóságát műveire nézvést lényegtelennek ítélve összehasonlította költői termésüket. „A tanúsítványos Vas István költészetében több szerepe van a zsidóságnak, mint az enyémben, vagy a zsidó Zelk Zoltánéban.”⁶⁶ Ugyanakkor Vas játékosan ironikus és józanul földközeli költői alakmása és csevegően hétköznapi

⁶⁴ KÁROLI 1992.

⁶⁵ Vö. VAS 1983, I., 97.

⁶⁶ RADNÓTI Miklós Komlós Aladárhoz, 1942. május 17-én = RADNÓTI 2003, 191.

nyelvhasználata látszatra egyáltalán nem állt rokonságban az Ószövetség prófétáival, s elsődlegesen értelmi fogantatásuk és fegyelmük sem hasonlít azok felsőbb sugallatát közvetítő révületére. Weöres már 1935-ben észrevette, hogy Vas költeményei „nem megálmodott, hanem kigondolt művek, nem a »szent téboly«, hanem a logika vezeti őket”.⁶⁷ *Ultima realitas* című költeménye elején a vers megszólaló lírai alanyától halljuk a költő ars poeticájának is beillő vallomást, miszerint néha maga is szégyelli, de őt egyszerűen nem érdekli az apokaliptikus, mennyet-poklokat rengető, transzcendens távlatú, felújított mítoszszövegekből építkező költészet; később másoknak is feltűnt, hogy sohasem áhítózott bármiféle prófétai szerepre.⁶⁸

Ennélfogva az *Ezékiel*, amely valamikor 1957 és 1959 közt íródott, majd először 1960-ban, vagyis nem sokkal a *The Waste Land* fordításának megkezdése előtt jelent meg,⁶⁹ egyszerre kivételes és jellemző része életművének. Ez a költemény a bibliai szöveg átírata olyan drámai monológ formájában, amelyet maga a próféta mond el, s ennek megfelelően az ószövetségi próféták emelkedett hanghordozásával szól, egyúttal azonban feltűnően hasonlít Füst Milán hosszan kígyózó verssorainak lejtésére, vagyis az egykor mentoraként tisztelt költőére, akiről 1934-ben azt írta, némelyik versét akár Ezékiel írhatta volna. Néhány évvel azután, hogy Füst szenvedélyes cikkben támogatta az épp fordulópontjához érkezett 1956-os forradalmat,⁷⁰ Vas sejtetően azért írta meg versét, hogy megpróbáljon eljutni a forradalom tragikus végkifejletének mégiscsak fel-emelő jelentéséhez. Ugyanakkor az sem lehet véletlen, hogy az *Élet és irodalomban* együtt közölte *Radnóti naplóját olvasva* című versével (*Részlet egy hosszabb költeményből* alcímmel, mely a *Rapszódia a hűségéről* című versciklusra utalt), a végén hűségesküt téve a háborúban megölt barát és társai emlékének; az együttes közlés megvilágítja a két vers összefüggését: ahogy Vas számára az 1956-os forradalom jelentése nem volna teljes a II. világháború nélkül, a holtak feltámasztásának nagy bibliai alapszövegét sem vonatkoztatja kizárólag egyetlen történelmi eseményre.

Vas költeménye Ezékiel 37,1–14 költői parafrázisa, helyenként már-már szoros fordítása, amit a finom kihagyásokon, betoldásokon és átalakításokon kívül az avat saját költeményévé, hogy mint ilyent közli (azaz saját szerzői nevével jegyezve és egy műcím-ként szedett cím alatt) először egy irodalmi hetilapban majd saját versei gyűjteményes kötetében. Kihagyásai közül az a legbeszédesebb, hogy bibliai alapszövegéből teljesen eltünteteti Ezékiel 37,11–12-t, amelyben az Úr maga adja meg a parabola kulcsát: „És monda nékem: Embernek fija! Ezek a tetemek az Izrael egész háza. Ímé azt mondják:

⁶⁷ WEÖRES Sándor Vas Istvánhoz, 1935. szeptember 15-én = WEÖRES 1998, II., 47.

⁶⁸ Vö. FERENCZ 1992, 542.

⁶⁹ Első megjelenése: *Élet és Irodalom* IV. (1960/15.), 1960. április 8., 5; illetve kötetben: VAS 1960. (A két szöveg eltérése: a kötetben Vas hét esetben elhagyta, illetve vesszővel helyettesítette az „s” kötőszót, három esetben pedig „és”-re cserélte.)

⁷⁰ FÜST 1956, 3.

Elszáradtak a mi csontaink, és elveszett a mi reménységünk, és kivágtunk mi magunkban! Annakokáért prófétáld és mondd nekik: Így szól az Úr Isten: Ímé én megnyitom a ti koporsóitokat, és kihozlak titeket a ti koporsóitokból, én népem és vislek titeket az Izráel földre.” Vas tehát kihagy minden hivatkozást Izráelre és földjére, és csak az önmagában sokkal általánosabb „az én népem” kifejezést veszi át, és az Úr megerősített ígérését, hogy feltámasztja a holtakat. „E tetemek, ez az én népem, és megtartom, amit ígértem – Ember Fia, mondd nekik. / És megteszem a sosevoltat, kijönnek a sírból a holtak, és vagyok, aki vagyok.” Nincs kifejtve, hogy a feltámasztásnak mi a célja, ugyanis az utóbbi tagmondat, „és vagyok, aki vagyok”, nem a művelet céljaként hivatott szolgálni, csak arra mutat rá, hogy miért fog biztosan megtörténni. Vas így változtatja az Úr allegóriáját költeménnyé, sőt, a költemény fő metaforájának jelentéstartalmát (I. A. Richards szavával: *tenorját*), vagyis a nemzeti megújulás ígérését annyira általános érvényűvé teszi, hogy a megmaradt jelentéshordozó (Richardsnál *vehicle*⁷¹), azaz a megöltek feltámasztása újabb teljes metaforává önállósul, vagyis ami eredetileg szinte allegorikus megfelelések önmagukat magyarázó rendszere volt, abból egy sokértelmű és különböző értelmezések számára nyitott költői alkotás jön létre. Továbbá 37,11–12 kihagyásával és ezáltal Izráel említésének megszüntetésével összhangban elhagyja 37,14-ből azt a részt, amely megerősítette volna az Úr végső ígérését („és megnyugotlak titeket a ti földetekén”), vagyis gondosan eltüntet minden olyan mozzanatot, aminek az eredeti szövegben konkrét földrajzi értelmet is lehetett tulajdonítani, s ami miatt Ezékiel 37,1–14-et mindmáig hivatkozási alapként használják a bibliai föld iránti területi igényhez.⁷² Noha a Kádár-rendszer ideológiai őrei nem nézték volna jó szemmel az Izráelre való hivatkozást, Vas e kihagyásait feltehetőleg nem (vagy nem csupán) a cenzúra követelményeihez való igazodás tette szükségessé, hanem inkább (vagy főként) az ösztönözte, hogy nélkülük a költemény mint új parabola az 1956 utáni Magyarországra is vonatkozhasson.

Csakhogy Ezékiel látomása annyira közismert, legalábbis a Biblián felnőtt olvasók körében, hogy egy fontos részének kihagyása nem maradhat észrevétlen. Ellenkezőleg, kihagyása annyira szembeötlő, hogy negatív utalásnak látszik; emlékeztvén az eredeti szövegre, s észrevéve az eltérést, a hiányzó rész jelentősége csak még hangsúlyosabbá válik. Vas láthatólag tisztában volt ezzel és számított kiemelő hatására; ugyanakkor jól tudta, hogy olykor a Biblia is elhallgatja valakinek hovatarozását, hogy ezáltal egyetemesebb érvényt adjon a róla szóló történetnek. (Saját Biblia-válogatásának bevezetőjében Vas kifejti, hogy a Jób könyve emelkedettebb gondolkodású és egyetemesebb érvényű, mint a próféták könyvei, mert Izráel neve nem fordul elő benne, sőt Jehováé

⁷¹ Vö. RICHARDS 1965, 95–96.

⁷² Erre példa Benjamin Netanyahu beszéde 2010. január 27-én, az auschwitzi koncentrációs tábor felszabadításának 65. évfordulóján: szerinte az ottani hamvakból a zsidó nép úgy támadt fel, ahogy Ezékiel 37-ben az Úr ígérte a száraz csontok feltámasztását és a föld visszaadását, s ezáltal a prófécia beteljesült.

sem, és Jób zsidósága sem kerül szóba, tehát „itt az ember, az egy ember áll szemben Istennel”.⁷³) Költeményében az „Ember fia” szókapcsolatot használva Vas azt a kifejezést őrizte meg a bibliai szövegből, amellyel az Úr csakis itt, Ezékiel könyvében szólította meg prófétáját, vagyis bármiféle szűkebb (akár zsidó, akár prófétai) vonatkozásának kiemelése nélkül, emberi mivoltát állítva előtérbe. Bár ettől még Ezékiel próféta marad, és amit az Úr közöl vele, az így is különös jelentőséget ad neki, a megszólítás nem utal többre, mint egy emberre a sok közül, aki azonban itt az összeset képviseli. Ha a prófétai szerephez nem is, ehhez Vas közel érezhette magát, hiszen az *Ezékiel* megjelenése után tíz évvel, 1970-ben nagyon hasonló vonatkozásban utal magára új verseskötete címében: *Mit akar ez az egy ember?* Stiliztikájára nézvést Ezékiel általában kevésbé poétikus, mint más próféták, nagyobb arányban folyamodik az egyszerű nyelvhez, mely helyénvalóbb és hatékonyabb, amikor fogságban élő, megalázott emberekhez kell szólani.⁷⁴ Ezékiel szokásos nyelve az a prófétai beszédmód, amely a leginkább illet Vas saját költészetének hangvételéhez; az Ezékiel könyve már csak ezért is közel állhatott a költő szívéhez.

Mindazonáltal ha Ezékiel látomásával áttételesen az 1956-os forradalomról akart sugallni valamit, többre volt szüksége annál, hogy a próféta mondandóját kibontsa eredeti szövegösszefüggéséből. Tisztában lévén e látomás bibliai jelentésével (1986-ban a nemzeti megújulás ősi parabolájaként értelmezte⁷⁵), meg is kellett változtatnia szövegét, hogy átfogóbb történelmi érvényt, s ezáltal egy más kor sorsdöntő eseményére vonatkozatható jelentést adhasson neki. Az 1956-ra érvényes szöveget és olvasatot az teszi lehetővé, hogy a bibliai szöveg nem egyszerűen a holtak, hanem (Ezékiel 37,9-ben) kifejezetten a *megöltek* csontjairól beszél, mégpedig a feltámasztási szertartás Istentől származó formulájának részeként. „Monda továbbá nekem: Prófétáld a léleknek, prófétáld embernek fíja, és mondd a léleknek: Ezt mondja az Úr Isten: A négy szelek felől jöjj elő te lélek, és lehelj ezekbe a megölettekbe, hogy éljenek.” Már az feltűnő, hogy az itteni *prófétálásból* Vas költeményében *jóslat* lesz, ezzel még bizonyosabban bekövetkezendőnek mutatva a feltámasztás ígérését, ami a szövegváltoztatások rendszere által majd úgyis a költemény legbiztosabb üzenetévé erősödik („Mondj jóslatot«, így szól, »az aszott vázának énhelytettem. / Hallják, hogy az Úr így szól: Leszen új élet a tetemekben [...]«); ugyanilyen fontos azonban, amin Vas nem változtat: gondosan megőrzi a megölettetés kulcsszavát, sőt a főnévi szerepű igenevet önálló igévé, a határozói szerkezetet önálló állítmányú tagmondattá lépteti elő („Jöjj és lehelj ezeknek tetemébe, kik megölettek, hogy megéledjenek”), összhangban azzal, hogy költeményében előzőleg az Úr már azzal utalt a szétszórt csontokra, hogy „elesett vázak, tetemek”, s itt a méltóság-

⁷³ VAS 1986, 18.

⁷⁴ S. FISCH, *Introduction* = FISCH 1994, xii.

⁷⁵ VAS 1986, 17.

teljes „elesett” jelző kiemeli hősi halálukat a csatamezőn. Mint 1945 után, 1956 után is sokak álmát és ébrenlétét kísértették megölt szeretteik tetemeinek és sírjainak rémképei, valódi vagy elképzelt exhumációjuk jeleneteivel együtt; Vasnak is volt fogalma arról, hogy a rothadás milyen átható szaga lenghet körül egy versekkel teli iskolásfüzetet, miután kiásták a tömegsírból, egy emberi testtel együtt, mely valaha az ő barátja volt.⁷⁶ Vas költeményében a „kik megölettek”, mint a bibliai alapját képező „ezekbe a megölettekbe”, nem mondja meg, hogy a szerte heverő csontok vagy tetemek *mikor* ölettek meg, ezért Ezékiel 37,12-ből az Izráelre hivatkozást elhagyva nem volt többé akadálya annak, hogy ezek a magyar történelem bármely múlt- vagy jelenbeli áldozataira vonatkozassanak, s az „én népem” is ehhez igazodva kapjon új jelentést. Vas költeményét nemcsak azért lehetett a felnyíló történelmi vonatkozások közül 1956-ra érteni, mert néhány évvel ez után jelent meg, hanem mert képvilága érzékelteti, hogy az áldozatok fiatalok voltak, amikor megölték őket; egykori hajuk és bőrük jelzői erre utalva sejtetik az ifjúság tüntetésével kezdődött és a közösségi emlékezetben mindmáig hozzájuk kapcsolódó 56-os forradalmat. „Mert húst, ínakat, lobogó hajakat hozok én csupaszult tagokra, / S majd lesznek az elesett vázak, tetemek fiatal bőrrel beborítva.”

Vas betoldásai közül az a legfeltűnőbb, amikor a feléledő tetemek az élet fája iránt tudakozódnak. „Az élet fája hol van? Kivágattunk magunkban! A Halálnak völgye ez itt!” Ilyesmi egyáltalán nem szerepel Ezékiel 37,1–14-ben, és bár a 47,7-ben és 47,12-ben említett fák együtt és közvetve jelenthetik az élet valamiféle fáját,⁷⁷ ez nem maga az élet fája, amelynek gyümölcse örök életet ad, ahogy arról Mózes első könyvében és a Jelenések könyvében olvashatunk. Első említésével 1Móz 2,9-ben találkozunk, közvetlenül az után, hogy az épp megteremtett embert (1Móz 2,7) az Úr az édenkertbe helyezte (2,8), ahol az Úr sokféle fát nevelt, köztük „az életnek fáját is, a kertnek közepe”; ezután 1Móz 3,22–24-ben bukkan fel, a bűnbeesés után, amikor az ember éppen azért üzetik ki az édenkertből, nehogy a tudás fájának gyümölcse után az élet fájának gyümölcséből is egyen; végül az Újszövetségben fordul elő, Jel 2,7-ben és 22,1–2-ben. Ezekből főként az első előfordulása, az 1Móz 2,9-beli vésődhetett legmélyebbre Vas emlékezetében, mert az részét képezte a Héber Bibliából kapott gyerekkori leckéknek, a rabbi nagyapával olvasott teremtéstörténetnek, amely a hajdani kisfiú világra eszmélésének első költői élményvilágát adta. De e bibliai helyek kapcsán a legfontosabb kérdés nem az, hogy mi szolgálhatott belőlük Vas költeménye forrásául vagy indítékául, hanem hogy milyen jelentést és jelentőséget kaphattak, amikor átértelmeződve bevittették a költemény szövegösszefüggései közé. Miért kérdezik a feltámasztottak, hogy hol az élet fája, és miért olyan csalódottak, amikor megszólalnak? Talán azt várták, hogy visszakerülnek az édenkertbe, ahol az élet fáját látták? Ha ezt a betoldást Mózes első

⁷⁶ VAS 2009, 704.

⁷⁷ RENN 2005, 985.

könyve összefüggésében olvassuk, amire az élet fája mint utaláshívó kifejezés készlet, akkor azt kell feltételeznünk, hogy a feléledők, a halálból visszatérve, vagy azért gondolnak az élet fájára, mert magyarázatot keresnek a haláluk után nem várt élet rejtélyére, vagy mert olyan csodálatos eseményeket láttak haláluk előtt (az 56-os forradalom napjaiban), amelyeket egyébként csak a paradicsomban tudtak volna elképzelni. Akárhogy is, a költemény következő részében az Úr utasítja Ezékielt, mondja meg a feltámasztottaknak, hogy ő az, aki ígéretéhez híven visszahozza őket a halálból. „E tetemek, ez az én népem, és megtartom, amit ígértem – Ember Fia, mondd nekik. / És megteszem a sosevoltat, kijönnek a sírból a holtak, és vagyok, aki vagyok.” Bár az „és megteszem a sosevoltat” tagmondat teljes egészében Vas betoldása, hiteles bibliai parafrázisként hangozhatik, mert az Úr azelőtt még csakugyan sohasem támasztott fel egy seregnyi embert a szétszórt csontjaikból. Ugyanakkor „a sosevoltat” kifejezés egyaránt jelent valami hallatlant, váratlant, sőt csodaszerűt, mintha arra célozna, hogy az Úr olyasmit cselekszik, amit sem Ezékiel, sem a feltámasztottak nem várhattak volna, sőt nem is tarthatnak lehetségesnek az élet fája nélkül, azaz a bűnbeesés után. Ennyiben 1956-ra vonatkoztatva a költemény e rejtett jelentése erőforrásként kínálkozhatott, annál is inkább, mert egyébként a forradalom leverése után bármiféle igazságszolgálat gondolata eleve reménytelennek látszott, sőt még az is kétségessé vált, hogy az egész forradalom nagy-szerű, de utólag reménytelennek bizonyult fellángolásában volt-e bármiféle ésszerűség. Az 1956 utáni elkeseredettségben az Úr ígérete, e versbeli szavával „jóslat”-a, hogy feltámasztja a holtakat (és ezáltal mintegy erkölcsileg is igazolja áldozatukat), nemcsak a szokásos geopolitikai hatalmi viszonyokon és az esélytelenség belőlük következő érzetén tudhatta felülemelni a magyar olvasót, hanem visszaadhatta önértékét, méltóságát és életkedvét, mondhatni szinte ugyanúgy életre kelthette, mint az Úr a szétszórt csontokat. Weöres *Jajgatás* című verse 1932-ben csupán a siralmak bibliai mintájú kimondásával enyhítette az emberi fájdalmat, Vas *Ezékielje* 1956 után azzal öntherett erőt olvasóiba, hogy felvillantotta a feltámasztás ígéretének változatlan érvényű, mégis új jelentését.

Míg azonban Eliot számára az Úr Ezékielhez intézett kérdése, hogy tudnak-e, illetve fognak-e valaha még élni a völgyben heverő csontok („Can these bones live?”), az I. világháború után azt a szorongatóan időszerű kérdést szólaltatta meg, hogy az osszifikálódott európai kultúra még feltámasztható-e, vagy az elmúlt idők ártalmatlan és tehetetlen hagyatékává jelentéktelenedik („Dry bones can harm no one”), Vas számára az 1956-os forradalom után már azt jelentette, hogy az elesettek hiába áldozták-e életükért a szabadságért vagy sem. Az ósrégi kérdés új tétje az lett, hogy e forradalom mint történelmi esemény kaphat-e pozitív jelentést, lehetséges-e így értelmezni szükségszerű veresége, halottjai és bebörtönzöttjei ellenére. Mi több, korábbi magyar történelmi sorscsapásokhoz hasonlóan a nagy dilemma 1956 után az volt, hogy a felkelés brutális leverését és megtorlását lehet-e transzcendens viszonylatban értelmezni. E végső kér-

dés gyakorlati alakmása, miszerint a forradalom halottjait lehet-e abban az értelemben áldozatnak tekinteni, hogy elvesztésüket a nemzeti történelem későbbi vívmányai igazolhatják, ugyanígy elhangzott már az 1848-as szabadságharc leverése után, s a korszak nagy irodalomkritikusa, Gyulai Pál, igenlő választ adott rá.⁷⁸ Ugyanez volt a kérdés végső tétje 1945 után is, amikor egy másik kritikus, Komlós Aladár, a koncentrációs táborokban megölt magyar zsidók fölötti gyászbeszédében az 1755-ös lisszaboni földrengés okozta világnézeti megrendülésre, a gondviseléshit megingására utalva töprengett az új történelmi tömegkatasztrófa értelmezhetőségén, s végül szenvedélyesen tagadta a transzcendens jelentésadás lehetőségét.⁷⁹ Vas 1956 után nem elsőként nézett szembe e problémával; lényegét Füst Milán már a forradalom alatt megfogalmazta egy ékesszóló cikkében, amely november 2-án jelent meg az Irodalmi Újság hasábjain („Emlékbeszéd Thukydész modorában az elesett hősök sírja felett”), majd nemsokára a *Szózat a sírból* című költeményében, amelynek reformkorias nyelvezetű szövege kimondva-kimondatlanul ragaszkodik az áldozat értelmébe vetett hithez.⁸⁰ Vas *Ezékiel*-jében a feltámasztottak csalódására válaszol az Úr azzal, hogy mindenben meg fogja tartani ígéretét; ez a kinyilatkoztatás annak bizonyága is, hogy ami történt és történni fog, az még mindig az ő műve, azaz értelmezhető transzcendens keretben.

(4) EGY UTALÁS TÚLÉLÉSI ESÉLYEI:

A „DRY BONES” FORDÍTÁSAI ÉS A MAGYAR KÖLTÉSZET

Magára eszmélésétől fogva Weöres és Vas más-más utat járt be, de az 1950-es évek végén bibliai felkészültségük elegendő volt ahhoz, hogy alkalomadtán felfigyeljenek egy Ezékiel-utalásra Eliot költeményében. Nehéz volna megmondani, hogy melyiküknek volt rá több esélye. A keleti bölcsességre szomjúhozó Weöres számára a *The Waste Land* végén felbukkanó „Shantih” legalább olyan sokat jelentett, mint az Ezékiel látomására utaló szókapcsolat, Vas azonban Ezékiel látomásának különleges jelentőséget tulajdonított. Másrészt Weöres költői hajlamának jobban megfelelt a személytelen költészet elioti törekvése; maga is hasonló nézeteket vallott korai levelezésében, nemegyszer épp Eliotra hivatkozva. Már 1939-ben az tanácsolta egy költőbarátjának, hogy olvassa Eliot és Pound (valamint Carl Sandburg és Robinson Jeffers) verseit, mégpedig az eredeti angol szövegükben.⁸¹ Egy másik fiatal költőt 1946-ban arra ösztökélt, hogy lépjen túl személyes érzelmei és életrajzi eseményei kifejezésén, mert ezt a lehetőséget a 19. századi költészet már gyakorlatilag kimerítette, s kövesse inkább olyan szerzők példáját, mint

⁷⁸ GYULAI 1961, 23–24, 195–196, 440; GYULAI 1902, II., 38; vö. DÁVIDHÁZI 1972, 583.

⁷⁹ KOMLÓS 1997, II., 312–313, 317–318.

⁸⁰ FÜST 1956, 3; vö. NYÁRÁDY 1989, 5–6.

⁸¹ Weöres Sándor Takáts Gyulához, 1939. január 20-án = WEÖRES 1998, II., 121.

Eliot (valamint Mallarmé, Valéry, George, Rilke, Joyce, Lawrence, Wilder, Sartre), azaz tegye félre léte egyéni összetevőjét, s tárja föl ember-volta mélyét a közös, változatlan, személytelen és elemi alaprétegben.⁸² Hamvas Béla 1944-ben megjelent ismertetése Weöres *A Medúza* című kötetéről már nem elsőként hívta fel az ekkor már javában kíséreltező költő figyelmét Eliot jelentőségére. Weöres költői fejlődéstörténetében mégis nehéz volna túlbecsülni e cikk hatását, ugyanis élesen rávilágított arra, hogy Eliot személytelen poétikája lényegileg egybevágott a feléledő orphikus költészettel, a szent elragadtatás, a bensőség, a metafizikai alap és a transzcendencia költészetével, vagyis a legutóbbi költői lázadással a fény, textúra, érzékletesség és mindaz ellen, amit Mallarmé homéroszi eltévelyedésnek bélyegzett, s ami a külsődlegességet utánzó hagyományos költészet jól kidolgozott, ragyogásával megtévesztő látszatvilágához tartozik. Weöres nagy meglepedésére Hamvas kitörő örömmel üdvözölte az ősi orphikus költészet megújulását, amelyet Whitman, Mallarmé és Rilke készített elő, majd Franciaországban Valéry, Angliában Eliot vitt tovább, nálunk pedig Weöres új kötetének legjobb darabjai próbálgattak, még öntudatlanul, de ígéretesen sejtetve a továbbfejlődés irányát.⁸³ Weöres költészetének Eliotéval rokon orphikus jellege is okozhatta, hogy két évtizeddel később „T. S. Eliot emlékének” ajánlotta egyik legfontosabb költeményét, a *Merülő Saturnust*, a néhány évvel Eliot halála (1965) után, 1968-ban megjelent kötete címadó darabját, melynek ítélezésében az ószövetségi prófétákra, hanghordozásában Füst Milánra, de kiábrándultságában a *The Waste Landre* ismerhetünk. Weöres hatalmas költői tehetsége meg tudta találni azokat a szavakat és ritmusokat, amelyek egy bibliai próféta beszédét felidézheték, s bár talán kevesebb személyes emlék fűzte a mögötte rejlő kulturális örökséghez, mint Vast, kitűnő érzékkel ráhangolódva a legkisebb ismertető jegy sem kerülhetett el figyelmét.

Míg Eliot versének 19–24. soraiban mind Weöres, mind Vas magyar változata felismerhetően megőrizte a „Son of man”-t (mindkettőjüknel „Embernek fia”),⁸⁴ a 386–391. sorokat nagyon eltérően fordították, s ebből az első és az utolsó sort („In this decayed hole among the mountains [...] Dry bones can harm no one”) csak Weöres adta vissza úgy, hogy az a csontok völgyének ezékieli látomására utalhasson: „E málló katlanban hegyek között [...] S a száraz csontok jámborak.”⁸⁵ Eltérően szinte minden későbbi fordítótól, akiknél a „hole”-ből „üreg” lett, Weöres a „katlan”-t használta, ami egyaránt jelent földbe ásott tűzhelyet és hegyek közti meredek völgyet. (Utóbbi jelentésében a „katlan” hasonló a kifejtettebb „völgykatlan” szóösszetételhez, ami érintkezik Ezékiel

⁸² Weöres Sándor Csorba Győzőhöz, 1946. február 10-én = WEÖRES 1998, II., 382.

⁸³ HAMVAS Béla, *A Medúza* = DOMOKOS 2003, 116–120. Vö. Weöres Sándor Kenyeres Imréhez, 1944. február 29-én = WEÖRES 1998, II., 381–383.

⁸⁴ T. S. ELIOT, *A pusztaság*, ford. WEÖRES Sándor = WEÖRES 1958, 527; T. S. ELIOT, *Átokföldje*, ford. VAS István = ELIOT 1986, 47.

⁸⁵ T. S. ELIOT, *A pusztaság*, ford. WEÖRES Sándor = WEÖRES 1958, 538–539.

37,1–2 újabb magyar fordításaival, például a Károli-Biblia újabb kiadásai már „völgy”-ről beszélnek.) Weöres elősegíti az utalás életben maradását, ugyanis nemcsak épen megőrzi a „dry bones” nyelvtani formáját, hanem határozott névelővel vezeti be: „a száraz csontok”, s ezáltal valami ismertre hivatkozik, pontosabban (visszatérve Országh finom megfigyeléséhez) valami ismertnek *feltételezettre*, amit már (mint Culler más versnél kimutatta) egy vagy több korábbi állításnak kellett megalapoznia. Kinyomozhatatlan, s hiába is találnánk, hogy Weöres csakugyan felismerte a bibliai utalást, s ezért őrizte meg formáját érintetlenül, vagy csupán túl fontosnak tartotta a kifejezést ahhoz, hogy módosítson rajta, vagy egyszerűen nem volt oka rá, hogy megváltoztassa. Mindenesetre a megoldása hű marad hangoztatott alapelvehez, miszerint a fordítónak még akkor is meg kell tartania (amennyire lehet) az eredeti szöveg nyelvtani alapszerkezetét, szórendjével együtt, ha a magyartól annyira különböző nyelvekből fordít, mint a szanszkrit vagy a kínai.⁸⁶ Másfelől Weöres saját tapasztalataiból ismerte a szárazság, főként az intellektuális vagy lelki értelemben vett kiszáradás veszélyét,⁸⁷ ezért e probléma iránti érzékenysége is közrejátszhatott abban, hogy lehetőleg érintetlenül átmentse Eliot szókapcsolatát, ami által az megőrizhette utaláshívó szerepét a magyar olvasók számára.

Ellenben Vas vagy nem vette észre az utalást, vagy esetleg (ez valószínűtlenebb) nem tartotta megőrzésre érdemesnek. A 386–391. sorokban előforduló „dry bones”-ből nála alig marad valami, s ami marad, abból a bibliai szövegre nem lehet már visszakövetkeztetni. Nem tartja fontosnak a „bones” többes számát, ami pedig jellemző volna Ezékiel látomásának képvilágára, az egyes számba tett „csont” jelzőjéül meg olyan szót választ, amely óhatatlanul kiiktatja a szárazság hangsúlyos motívumát: „A hegyek közt e beomlott üregben [...] Nem árthat pusztá csont.”⁸⁸ Miután a teljes egészében először 1966-ban megjelent fordítás⁸⁹ nagy feltűnést keltett és kivételes tekintélyre tett szert, annál szembevetőbb, hogy a 391. sor elsikkadt utalása nem tűnt fel kritikusaiknak. Szili József 1970-ben összehasonlító elemzést adott közre a két fordításról, általános tételként megállapítva, hogy e költemény minden átültetésének betű szerinti pontosságra kell törekednie, ugyanis itt bármelyik szó utalások vagy jelképiség hordozójának bizonyulhat, mindazonáltal Szili úgy ítélte, hogy Vasnak sikerült megőriznie az utalásokat és fordítói teljesítménye egészében jobb, mint Weöresé.⁹⁰ Mi több, Vast nem figyelmeztette e hibájára sem az 1966-os kötet szerkesztője, Kéry László, sem később annak fiatal egyetemi kollégája, az elioti költészetszemléletet jól ismerő Takács Ferenc,⁹¹ aki pedig 1984-ben felhívta Vas figyelmét néhány más elveszített utalásra, s ezeket a fordító helyreállította

⁸⁶ WEÖRES 1972, 468.

⁸⁷ *Uo.*, 472–473.

⁸⁸ T. S. ELIOT, *Átokföldje*, ford. VAS István = ELIOT 1986, 84.

⁸⁹ Egy részét (*A tűzbeszéd*. Részlet *A pusztaság*-ból) már közölte a Nagyvilágban, ELIOT 1961, 885–888.

⁹⁰ SZILI 1970, 34.

⁹¹ Vö. TAKÁCS 1978.

szövegében.⁹² Ennélfogva Eliot költeményeinek és drámáinak új, 1986-os, több fordító munkájából válogatott kiadása, amely Vas átültetésében közölte a *The Waste Landet*, még mindig kijavíthatatlanul szerepeltette a 391. sort. Időközben számos tudományos mű (1963-ban Northrop Frye könyve, 1966-ban Florence Jones, 1984-ben Marianne Thor-mählen tanulmánya) foglalkozott az Ezékiel 37-re utaló sorok értelmezésével, s eredményeket már tekintetbe lehetett volna venni, de 1986-ban a magyar anglistika művelői ezeket még valószínűleg nem ismerték. Mint nemrég egy visszatekintés megállapította, Vas nyilván azért nem vette észre a költemény egy másik utalását, az 1912-ben nagy sikernek örvendett ragtime-ra célzó „O O O that Shakespeherian Rag” sorban, mert nem volt tisztában az angol „rag” szó e sajátos jelentésével, nem hallotta az említett ragtime-ot, valamint nem olvasta B. R. McElderry *Eliot's „Shakespeherian Rag”* című tanulmányát, amely 1957-ben jelent meg az *American Quarterly*-ben, ugyanis az elszigetelt magyar értelmiségnek nem lehetett módja megismerkedni az angol és amerikai kultúra nyelvi és tárgyi jellegzetességeivel.⁹³ Csakhogy maga Vas nem volt elzárva e kultúrától (1959-ben meglátogathatta Eliotot Londonban, egyúttal tudományos könyveket vehetett fordítói munkájához), sőt az elszigeteltség másokra nézvést is fokozatosan enyhült (az 1970-es években fiatal anglisták egész tanévnyi ösztöndíjat kaphattak angol egyetemekre), és már csak azért sem magyarázhatná az Ezékiel 37-re utaló „dry bones” felismerésének elmaradását, mert ez a szókapcsolat könnyen érthető, és Vas bármikor hozzáférhetett bibliai forrásszövegéhez, amelyet nemcsak jól ismert, hanem pár évvel a *The Waste Land* fordítása előtt átdolgozandó alapszöveggént használt a maga *Ezékiel* című költeményéhez. Ugyancsak észrevehette volna, hogy előtte Weöres és a vers más későbbi magyar fordítói igyekeztek szóról szóra átültetni a „dry bones can harm no one” sort. Látnia kellett Weöresét 1958-ban vagy később, Szász János meg 1972-ben küldött neki egy dedikált példányt 1970-ben megjelent fordításából,⁹⁴ de ennek hatására sem változtatott a maga szövegén az 1986-os kiadásban.

Tekintve az utalások túlélési esélyeinek szokásos meghatározóit már az is különös, hogy Vasnak egyáltalán szüksége lett volna figyelmeztetésre. Esete világosan szemlélteti, hogy egy utalás túlélését önmagában még sem nyelvének megértése, sem a benne töredékesen vagy átdolgozottan felbukkanó forrásszöveg eredetijének ismerete nem szavatolja. Ezek legfőljebb szükséges, de nem elégséges feltételei az utalás felismerésének, mert nem garantálhatják a *képzettársítást*, mely ugyancsak nélkülözhetetlen. Amikor Vas hegyek közti üregről, felfordult sírokról és száraz csontokról olvasott, elmaradt az Eliot jegy-

⁹² TAKÁCS Ferenc Vas Istvánhoz, 1984. október 22-én; VAS István Takács Ferenchez, 1984. október 31-én = TAKÁCS 2010, 1132–1134.

⁹³ TAKÁCS 2010, 1136.

⁹⁴ Lásd a dedikációt („Vas Pista bátyámnak megkésve, de a régi szeretettel küldi Szász János. Bukarest, 1972 május”) Vas példányában, ELIOT 1970. Vas egykori könyvtárát a pécsi Tudásközpontban Szakács Eszter segítségével tanulmányozhattam; ezúton köszönöm neki.

zeteiben is szükségként emlegetett „association” mozzanata, vagyis nem jutott eszébe róluk a száraz csontok völgye Ezékiel 37,1–14-ben, ahol az Úr azt üzeni, hogy kihozza a holtakat sírjaikból. Ismervén Vas meggyőződését az utalások fontosságáról általában és a *The Waste Land* esetében egyaránt, feltételezhetjük, hogy ha eszébe jutott volna az ezékieli hely, az arra utalást megőrizte volna fordításában. Jellemző, hogy amikor figyelmet fordítottak valamely utalás eltűnésére, azt készséggel visszaállította; valószínű tehát, hogy ezt itt egyszerűen nem vette észre. Fordítását alighanem joggal ünnepezték a „cultural imprinting” elvégzéséért, azaz hogy Eliot költészetét maradandóan bevészte a magyar kulturális emlékezetbe,⁹⁵ de ha így volt is, az Ezékielre utalás nem vált részévé e közösségi emlékképnek. (Sokáig a jegyzetek sem váltak azzá: ahogy 1958-ban Weöres, 1966-ban még Vas is nélkülük publikálta a költeményt, s azok először a *Hét tenger éneke* című műfordításgyűjteményének 1972-es, majd 1982-es kiadásában, illetve az 1986-os Eliot-kötetében jelentek meg, mindig külön címmel a vers után: *T. S. Eliot jegyzetei az Átokföldjéhez*.) Bár egyes későbbi fordítások, főként Szász János és Adrian Krudy munkái, fenntartották a 391. sor utalását (Szász: „A száraz csontok nem zavarnak senkit”;⁹⁶ Krudy: „Száraz csontok nem bántanak senkit”⁹⁷), nem tudták visszanyerni a kulturális emlékezet számára, mert egészükben észrevétlenek maradtak, főként Weöres és Vas fordításainak szinte máig tartó megvitatásához képest. Szili József egészében érdekes újabb (2000-ben megjelent) kísérlete megtartotta a „dry” melléknév jelentését, a „bones” főnevet azonban áttette egyes számba („Száraz csont senkinek sem árt”⁹⁸) és ezzel elbizonytalanította az utaláshívó felismerhetőségét. (Jóval korábban, 1962-ben Szili egyszer már lefordította a vers V. részét,⁹⁹ de az akkori változatban a kérdéses sor nem érintkezett Ezékielével: „aszott tetem senkit se bánt”). Láthatólag egyedül Vasnak lett volna esélye rá, hogy 1966-ban továbbadja az utalást a magyar kulturális emlékezetnek. Eliotról szóló esszéjében úgy vélte, az elérhető Eliot-szakirodalom általában megvédte őt attól, hogy figyelmen kívül hagyja vagy félreértse a *The Waste Land* utalásait,¹⁰⁰ vagyis számított rá, hogy nem mindig védte meg; mégis alighanem meglepte volna, ha még életében kiderül, hogy a bibliai utalások közül éppen az Ezékiel 37-re, egy saját költeménye alapszövegére vonatkozó került el a figyelmét.

Az utalás kimaradása észrevétlen, de messzemenő következményekkel járt, mert Vas nem csupán magyarra, hanem egyúttal a magyar költészetbe ültette át Eliot versét, azaz fordítása 1966-tól fogva egyrészt nagyhatású modellként szolgált arra nézvést, hogy milyen is lehet a modern költészet, másrészt betagozódott a magyar, tehát a ma-

⁹⁵ TAKÁCS 2010, 1136.

⁹⁶ T. S. ELIOT, *A pusztai ország*, ford. Szász János = ELIOT 1970, 56.

⁹⁷ ELIOT 2006a, 35.

⁹⁸ T. S. ELIOT, *A Kopár Föld*, ford. SZILI József = KAPPANYOS 2000, 446.

⁹⁹ LUTTER–GYERGYAI 1962, VI/1. 308–310. Vö. SZILI 2009, 459–479.

¹⁰⁰ VAS István, *Vallomás Eliotról. I. Eliot fordítása közben* = ELIOT 1966, 11.

gyarul írott vagy magyarra fordított versek szövegeinek közös rendjébe. Az idegen nyelvű versek lefordítása ugyanis (legalább is a 18. századtól Babits és Kosztolányin át Weöresig és tovább) kitűnő eszköznek számított fordítók saját költészetének kikísérletezéséhez és általában a magyar költői nyelv kimunkálásához; sőt a lefordított verseket gyakran tekintették a magyar nyelvű költészet szerves részének. Babits annak ellenére nevezte a legszebb magyar versnek Shelley *Ode to the West Wind*-jét Tóth Árpád fordításában,¹⁰¹ hogy az „igen szép” fordításnak tartott szövegről úgy vélte, csak „Némi ízt adhat” az eredeti műről.¹⁰² Innen nézve nem kivételes egyéni sajátosság, hogy Kosztolányi a maga átültetéseit az eredetihez való viszonyukban és önálló művekként is szemlélte, egyszerre próbálván megfeleltetni őket e kétféle létmód szerinte ellentétes normáinak.¹⁰³ Magyar viszonylatban az írott és fordított versek közös halmazára vonatkoztathatjuk Eliot klasszikus tételét, miszerint az új műalkotás megérkezése visszamenőleg módosítja az addigi művek rendjét,¹⁰⁴ s megfigyelhetjük, hogy az új fordítás belépésekor utalásai milyen változásokat okoznak a rendszerben, mert ezek különösen beszédes példái lehetnek a régi és az új közt végbemenő újrendeződésnek, amiről Eliot általános tétele szólt. Utalni annyi, mint elődöket szóhoz juttatni és új kapcsolatokat létesíteni egy új szövegekörnyezetben, ilyenformán Weöres, illetve Vas eltérő fordításai révén a *The Waste Land* nagyon különböző esélyt kapott arra, hogy kapcsolatba lépjen (az olvasók tudatában) más magyar költeményekkel, különösen Ezékiel látomásának vagy más prófétikus szövegeknek magyar átköltéseivel. Ahogy a *The Waste Land* angol szövegének Ezékiel-utalását olvashatjuk azon angol nyelvű költői szövegek egyikeként, amelyek szintén utalnak Ezékiel látomására, mint például Dryden *To the Pious Memory of the Accomplishd Young Lady, Mrs. Anne Killigrew* című költeménye („When rattling Bones together fly / From the four Corners of the Skie, / When Sinews o’er the Skeletons are spread, / Those cloath’d with Flesh, and Life inspires the Dead;”) vagy W. B. Yeats *The Dreaming of the Bones* című színjátéka („Have not old writers said / That dizzy dreams can spring / From the dry bones of the dead?”¹⁰⁵), a *The Waste Land* magyar fordításának hasonló utalását is olvashatjuk annak a magyar költészeti hagyománynak részeként, amely Ezékiel látomásához kapcsolódik.

Ha tehát megőrződik egy magyar fordításban, a *The Waste Land*-ben felidézett száraz csontok képe nemcsak Vas István Ezékieljével létesíthet kapcsolatot, hanem visszamenőleg Füst Milán költészetének Ezékielre utaló részleteivel, valamint olyan későbbi versekkel, mint Tandori Dezső *Ezékiel lordja* című költeménye (1996) és Imre Flóra

¹⁰¹ SZABÓ 1942, 7–15.

¹⁰² BABITS, 318; KARDOS 1955, 339, 439.

¹⁰³ KOSZTOLÁNYI 1913, és kötetben: JÓZAN 2008, 259–260. Lásd még Kosztolányi 1913 novemberében kelt előszavát a *Modern költők* első kiadásához = KOSZTOLÁNYI 1988, II., 531.

¹⁰⁴ T. S. ELIOT, *Tradition and the Individual Talent* = ELIOT 1948, 15.

¹⁰⁵ Köszönöm Kőszeghy Annának, hogy erre az utalásra felhívta a figyelmemet.

Ezékielje (2003).¹⁰⁶ Az utóbbi éppen Ezékiel 37,1–14 jelenetének mintájára kezdődik („Látám akkor a száraz csontok völgyét”), de csak azért, hogy azután ironikusan aláássza Ezékiel Istenének tekintélyét, végül ugyanis azt mondhatja vele, hogy a száraz csontokat csakis önmagáért támasztja fel: „Nem timiattatok / teszem ezt, csak önnön nagy nevéért.” Első pillantásra úgy látszik, mintha ez a szándéknyilatkozat Ezékiel 37,13–14-re támaszkodnék, ahol az Úr azt mondja, olyat fog tenni, amire csak ő képes, és ez teszi majd felismerhetővé, hogy kinek a műve, ami történt. „És megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, mikor megnyitándom a ti koporsóitokat, és kihozlak titeket a ti koporsóitokból én népem. És adom az én lelkemet ti belétek, és éltek, és megnyugotlak titeket a ti földetek; és megtudjátok, hogy én Úr szólottam, és megcselekeszem, ezt mondja az Úr!” De közelebről megnézve kiderül, hogy a költői átírat eltúlozza és öncélúként jellemzi a feltámasztás alanyának itteni hangsúlyozását, mintha az Úr itt lelepleződő, (szinte elszólásként) bevallott célja pusztán saját felmagasztalása lett volna, azaz csakis hiú önös érdekből, elismerésért és hírnévért tett volna csodát. Vas nem olvashatta már e költeményt, de nagyon ígéretesnek tartotta Imre Flóra korábbi verseit; Imre Flóra (aki 1961-ben született, azaz félévszázaddal volt fiatalabb) nagyra becsülte Vas költészetét és átdolgozta a bizonyos vonatkozásokban mesterének tekintett előd némelyik versét. Bár ezúttal mindketten ugyanazt a bibliai szöveget vették alapul, Imre Flóra nyilvánvalóan ismerte Vas művét, s ennek fényében még jelentősebb a két átköltés közti eltérés. Vas arra használja Ezékiel látomását, hogy annak fényében felvillantsa az 1956 tragédiájából majdan sarjadható új élet reményét, s egyúttal belerejtse saját összebékülését nemzetével; Imre Flóra arra, hogy általa hangot adhasson egy finoman visszafogott, játékos iróniába burkolt, de mégiscsak kiábrándultan lázadó véleménynek a versében megszólaló érzéketlen és önző Istennel szemben.

Ugyanakkor a *The Waste Land* szóban forgó utalása, ha átkerül egy-egy magyar fordításba, nem csupán a modern magyar költészet utalásrendszerébe léphet be, hanem visszamenőleg is kapcsolatokat létesíthet, például Arany János 1853-ban megjelent *Keveháza* című költeményével, mely egyébként Vas legkedvesebb művei közé tartozott.¹⁰⁷ Ez az epikus mű úgy láttatta a hunok seregének két ütközetét, az első utáni megfogyatkozását és a második előtti magára találását, hogy metaforikusan utalt a feltámadás ősképeire.¹⁰⁸ Szövegszerűen Jézuséra utal, az Apostoli Hitvallás kifejezésével: „Harmadnap a hunok hada / Mint új vihar, feltámadá”, amellet más módokon Ezékiel látomására, ugyanis Aranynál itt mind a helyszín, mind a halottak elnevezése és meghalásának módja, mind a feltámadás metaforikus jellege és sugallt értelme hasonló, mint Ezékiel 37,1–14-ben. A *Keveháza* 17. és 21–23. versszakai a halál völgyéről tudósítanak,

¹⁰⁶ TANDORI Dezső, *A Semmi Kéz*, Magvető, Budapest, 1996; IMRE F. 2003, 1508–1509.

¹⁰⁷ Vö. VAS 1983, II., 173–182.

¹⁰⁸ Lásd erről e kötet „Harmadnap”. Arany János és feltámadás költészete című tanulmányát.

hiszen Tárnokvölgye itt „óriás völgy”, illetve „a széles völgy”, amelyben egy teljes emberöltő pusztult el; Ezékiel 37,1–14-ben is egy völgyben hevernek a feltámasztandó csontok. Ahogy a *Keveházában* egy nagy „had” elesettjeiről, „Százhusz ezer jó hún halott” temetéséről szól a narrátor, s a második csata után „a sereg” ünnepel, Ezékielnél a csontok „felette igen nagy sereg”, s a „sereg” szó itt sem pusztán a holtak nagy számának jelzésére szolgál, hiszen valamennyire már héber eredetijének (חייל) [*hajil*] harci szöveggörnyezete volt, a völgyben ugyanis olyanok csontjait látjuk szétszórva, akiket valaha megöltek, s az Úr e „meg-ölettekbe” (בהרוגים) [*ba-harugim*] lehel új életet. A hunok hadának feltámadása hasonlít a völgybeli szétszórta csontok, majd inakkal, hússal és bőrrel felruházott testek feltámasztásának metaforikusságára, hiszen Ezékielnél maga az Úr magyarázza el, hogy összegyűjtésük és feltámasztásuk képe Izrael nemzeti megújulásának ígérteét hivatott szemléltetni, a *Keveháza* pedig 1849 után éppenséggel olyan jelentést is sugallhatott, hogy a magyar nemzet ugyanúgy feltámadhat még, mint hajdan a hunok hada, s ehhez az ad reményt, aki harmadnap feltámadott. A *Keveháza* példáján látható, hogy a magyar történelem nagy megrázkódtatásai után milyen erőforrással szolgálhatott az ezékieli jelenet vigasza és reménye, s milyen problémákkal segíthetett szembenézni. Az Úr kérdése Ezékiel 37,3-ban, hogy tudnak-e, fognak-e még élni a völgyben szétszórva heverő száraz csontok, különleges jelentőséget kapott a magyar költők számára az 1848-as szabadságharc, az első, majd a második világháború, illetve az 1956-os forradalom után, előhíva a feltámadás egyszerre vágyott és félt képeit, vele az eltávozott barátok emlékét, s megszenvedett hiányukkal és őszinte visszasóvárgásukkal együtt nemcsak a holtak visszatérésének képzetéhez fűződő atavisztikus iszonyatot, hanem a túlélők homályos szégyenérzetét és büntudatát. (Ahogy Arany 1849 utáni verseit évtizedeken át kísérti a szabadságharcban megölt barát, Petőfi emléke, azt sugallva, hogy jobb lett volna neki is meghalnia, úgy kísért Vas költeményeiben a tömegsíról kihantolt Radnóti emléke, fölébe helyezve saját, ehhez képest méltatlanság árán nyert túlélésének, például *Rapszódia a hűségéről* című versében: „Terád a kínhalál várt, a végső tisztaság, / Én szoktem, menekültem a szennyen, a törökön át. / Mennyi bújkálás, színlelés, mennyi csel és csalás!”) Amivel ilyenkor a versek küzdenek, az közel van az elfojtott tartalmak visszatérésének lélektanához, felremlő képek, amiket a túlélő nem akarna látni, elkerülhetetlen önvádak, amiket nem akarna hallani, s elrendezetlenül félbeszakadt emberi viszonyok, amiket nincs mód elrendezni többé.

Mihelyt a *The Waste Land* utalása belép a magyar költészet összefüggésrendjébe, rögtön láthatóvá válik, hogy módszere mennyire eltér attól, ahogyan a 20. századi magyar költői szövegek bánnak az Ezékieltől vagy más ótestamentumi prófétától kölcsönzött szövegekkel. Noha az Ezékiel látomására való utalás egyike a *The Waste Land* fontos motívumainak, és egyike azon prófétikus hangoknak, amelyeket a költeményben

fölerősített Ezra Pound más részeket kihagyó szerkesztői eljárása,¹⁰⁹ azért más észlelhető hangok egyikeként szólal meg, beleértve a narrátorét, s mindez éles ellentétben áll azzal, ahogy a 20. századi magyar költők versbeli alakításai szerényen háttérbe húzódnak vagy teljesen eltűnnek, amikor átadják a szót Ezékielnek vagy más ószövetségi prófétának. Eliot utalásai, mint a „Son of man” vagy a „dry bones” a bibliai szöveg kicsiny, mondhatni *legkisebb még felismerhető* töredékeivel dolgoznak, nem pedig hosszabb idézetekkel vagy nagyobb egységnyi parafrázisokkal, de a költeményről szóló egyik tanulmány szellemes címe, a „T. S. Eliot among the Prophets” (T. S. Eliot a próféták között) mégsem hangzik nevetségesnek vagy képtelennek, ugyanis ez a vers lényegileg még mindig a bibliai hagyomány idézetes és utalásos átdolgozó módszeréhez kapcsolódik, és úgy is olvasható, mint a világ állapotának újkori elátkozása, mely inkább csak nyelvezetében különbözik, de nem formátumában vagy magabiztosságában, a bibliai prófétákétól. Ez részben azért lehet így, mert a költemény civilizációnkat nagymúltú romok szétszórta törmelékeinek mutatja, és (mint F. R. Leavis 1932-ben megfigyelte¹¹⁰) azt látszik sugallni, hogy többé nem tudunk összefüggő értelmet kihámozni belőle. Frank Kermode jogosan bírálta a felszínes szokást, hogy e költeményt olvasván egyre csak a „dekadencia mítoszát” emlegetik, s megtárgyalását „az összeomlásról és széttagolódásról szóló csevegésre” használják, holott e költeményt egyaránt értelmezhetjük egy birodalom katasztrófájának leleplezéseként és egy birodalom nagyságának eposzaként;¹¹¹ de hozzátehetjük, hogy a prófétákra utaló szövegtöredékei is eléggé talányosak ahhoz, hogy e kétféle értelmezés bármelyikét kiszolgálják. Ezzel szemben Vas huzamosan parafrázeálja Ezékielt, az egész 37,1–14-et a maga jelentésteli egységében, de pontosan ezért lett volna nehéz belefoglalnia egy olyan költői szöveg keretébe, amely az ő saját stílusában (vagy stílusai egyikében) íródott. Ha ugyanis hosszan idézik, a bibliai próféta beszédéhez nehéz felnőni, s ez magyarázhatja a modern magyar költőket feszélyező kisebbségi érzetet vagy akár (az „anxiety of influence”¹¹² fordításaként elterjedt műszóval) hatásiszonyt, ami lehet éppen a kulturális emlékezet veszélyeinek tudatosulása bennük, s arra készteti őket, hogy elnémuljanak, mielőtt hangjuk közvetlenül összehasonlíthatóvá válnék Ezékielével, Ésaíaséval vagy Jeremiáséval.

Feltűnő ugyanis, hogy amikor a 20. századi magyar költők bedolgozzák a bibliai próféták megszólalásait verseikbe, szinte mindig vagy leszállítják saját kommentárjaik műfaji státusát, vagy teljesen megtartóztatják magukat bármiféle saját kijelentés hozzáfűzésétől a szövegen belül. Ady Endre, a század első két évtizedének talán legnagyobb magyar költője, vonzódott ugyan a prófétai szerephez és beszédmóddhoz, de *Ésaías könyvének margójára* című verse mégis a becsvágy és alázat kettős gesztusából keletkezik,

¹⁰⁹ Vö. MARTZ 1998, 24–30.

¹¹⁰ LEAVIS 1962, 89–90.

¹¹¹ Frank KERMODE, *A Babylonish Dialect* = ELIOT 1968, 231–234.

¹¹² Vö. BLOOM 1973, 140–141.

hiszen szövegét (már címe szerint is) egyrészt Ésaíasé *mellé* szánja, másrészt azonban széljegyzetté (mondhatni) *lefokozva* a hajdani próféta könyvéhez mint főszöveghez képest. Ugyanerre vall Ady másféle gesztusa, amellyel (saját forrásmegjelölése szerint) Ezékiel 7-ből veszi *Mai próféta átka* című versének mottóját, amely megjósolja, milyen lesz az elkárhozott világ, de maga a költemény megvallja, hogy a beszélőnek nincs ereje elátkozni a világ jelenlegi alávaló és méltatlan állapotát, ahogy valaha a próféták tették. Adynál az 1906-ban megjelent *Új versek* híres nyitódarabjában a beszélő Góg és Magóg fiának vallja magát, ami kimondatlanul Ezékiel 38. és 39. fejezetére utal, és úgyszólván prófétai daccal hívja ki maga ellen a hatalmasságokat, de költeménye nem foglal magába szövegszerű idézetet valamelyik prófétai könyvből, így megszólalásmódját közvetlenül nem veszélyeztetheti semmilyen félelmetes rivális a régmúltból. Másfelől Vas *Ezékieljében* magát Ezékielt halljuk beszélni, sőt ő még az Urat is idézi, mivel azonban az egész szöveg Ezékiel 37,1–14 parafrázisa, a költő szerzői jelenlétét mintegy csak közvetve érzékelhetjük, kihagyásai, hozzátoldásai és behelyettesítései révén. Saját költészetében Vas távol állt a próféták szerepétől és nyelvezetétől, de (vagy épp ezért) itt készséggel átadja a szót Ezékielnek és hagyja őt beszélni, nem vegyítve saját jellegzetes köznyelvi stílusát annak fenséges szavai közé. Weöres hasonló módszerhez folyamodik a *Jajgatásban*, *Jeremiás siralmainak* átdolgozásakor. Első pillantásra Radnóti *Töredéke* épp az ellenkezőjét teszi, mert pontosan ott ér véget, ahol Ésaías elkezdhetné mondani rettenetes átkát. Valamilyen értelemben igaz, hogy itt végül „az elnémuló költő [...] Ésaíasnak adja át a szót”, s hogy a folytatást „a prófétára bízva”, mert „ami hátra van, az már a próféták dolga”,¹¹³ de legalább ilyen fontos, hogy Ésaías *nem veszi át* a szót, s bár e versszak után a kézirat jelzi a megszakíttóságot, olyan ponton szakad meg, hogy a kényszerűségről zárószakasszá vált utolsó sorok is igazolhatják a megfigyelést, miszerint ez a vers „épp befejezetlenségében válik teljessé”.¹¹⁴ Ugyanis az utolsó sorokat azért nem követhetné semmi, mert kifejezetten azt mondják, hogy „méltó átkot itt úgysem mondhatna más, – / a rettentő szavak tudósa, Ésaías”: ez a feltételes mód minden mást kizárna Ésaías valamely bibliai átkának pontos *idézésén* kívül, kizárva persze mindjárt az olyan átkot is, amelyet maga a költő próbálna kitalálni és Ésaías szájába adni. Ésaías idézhető bibliai átkai meg legföljebb áttételesen vonatkozhatnak a jelenre, ezért az „itt úgysem mondhatna más” formula voltaképp azt mondja, hogy még Ésaías is csak akkor mondhatna méltó átkot, ha élne és láthatná, mi történik e korban, amelyben a vers beszélő alanya él, de Ésaías persze nem láthatja e kort, tehát *senki* sem mondhat méltó átkot. (Itt derül ki, hogy az idézett versmondattal a feltételes mód *casus irreális* fajtájához, illetve a filozófiai műszóval *counterfactual*-nek nevezett állítások közé tartozik.) Eszerint a költeménynek ezután már *szükségképpen* hallgatással kell zárulnia. Így ez

¹¹³ FERENCZ 2005, 655, 657–658.

¹¹⁴ Uo., 657.

a vers még az előzőeknél is élesebb ellentétet sejtet a modern magyar költő két lehetősége között, azaz hogy vagy csak utal egy ószövetségi prófétára, vagy engedi megszólni is, az utóbbi esetben vállalva, hogy nehezebb folytatnia a költeményt, hiszen saját nyelvezetének föl kell érnie az idézett vagy parafrázisra. A kihívás nagyságát sokan érezték, és az ebből fakadó szorongás nemegyszer felszínre tört idevágó megjegyzéseikben.¹¹⁵ Éppen a magyar költészet e végletesen eltérő megoldásokat ihlető feszélyezettségéhez képest láthatjuk legvilágosabban, hogy a *The Waste Land* töredéknyi és jegyzeteletlen, sőt jelöletlen utalása a száraz csontok völgyére mennyire másként kezeli a bibliai szöveget, mint a kortársi magyar költészetben szokás.

¹¹⁵ Vö. Komlós 1997, 312.

„Most taposnak rajtam”

Az újraírások poétikája egy bibliai zsoltártól Thienemann verséig

„A kézirat írója a hagyományt akarja ápolni ép úgy, mint a szóhagyományt megőrző és átszarmaztató előadó. Hagyományos tárgyat tárgyal, hagyományos rímmel rímel, újból leírja azt, amit már előtte leírtak, mert a hagyomány hűséges reprodukciója emeli a szerző érdemét, az eredetiség pedig lerontja. Augustinus szavával a kéziratot irodalom mindegyik szerző személye mondhatná: »Quod credunt, credo; quod tenent, teneo; quod prædicant, prædico.« Az írás nem a szerző egyszeri egyéni mivoltát fejezi ki, hanem közös épületes munka, mint a középkor legnagyobb műalkotásai: monumentális templom-építkezései lényegük szerint névtelenek közös alkotásai, mégha véletlenül fenn is maradt egy-két kőfaragó személyneve.”

(Thienemann Tivadar, *Irodalomtörténeti alapfogalmak*, Pécs, 1931, 112.)

Thienemann Tivadar életművének ismerőit meglepheti a szokatlan felvetés, hogy a tudós valaha is bármiféle költeményt írt volna. Pedig azt állítom, hogy legalább egyet biztosan írt, sőt hogy e néhány rövid sorral a magyar költészet egyik halhatatlan alkotását hozta létre, amely helyet érdemel (s remélem: kap) a *Hét évszázad magyar versei* új kiadásában. Alighanem ő maga is csodálkozna becsúszó tételemen, ugyanis nem kevesebbet szeretnék bizonyítani, mint hogy amit késő öregkorában csak hevenyészett fordításnak szánt egy épp eszébe jutott, szerinte megmosolyogatóan naiv középkori szösszenetből, az saját költői művének tekinthető és egész munkásságának díszére válik, mert olyan szuverén módon írja újra évszázadok, sőt évezredek öröklődő hagyományát az ószövetségi zsoltártól Augustinus kommentárján át egy Szt. Gallen-i tudós barát magyarázatos fordításáig, hogy megrendítő szövege végül tökéletesen beilleszthető a magyar költészet létértelmező négy sorosainak legszebb vonulatába.

Ennek megvizsgálásához elfogulatlanul szembe kell néznünk egy sor zavarba ejtő kérdéssel. Kezdve a legfurcsábbal, melyet valaha csak gúnyos szónoki kérdésként halhattam, de ideje lenne komolyan venni: írhat-e bárki költeményt, s főleg remekművet, tudtán kívül és mintegy véletlenül? Azután: eléggé számolunk-e azzal, hogy még kitől vagy kiktől is származik a költemény, amelyet egy szerző nevével jegyzünk? Esetünkben beszélhetünk-e, illetve milyen értelemben beszélhetünk (mint tanulmányom alcímében) *Thienemann* verséről, azaz mennyire jogos ez a mégoly ártatlannak látszó nyelvtani birtokviszony, és egyáltalán mit jelent? *Ki* ez a kis vers tulajdonképpen, illetve általánosítva, ki írja (bármikor) a (bármelyik) verset, ki mindenki írt (rajta, belőle) valamit előzőleg, s mióta írták már, mielőtt valaki (azt hiszi, hogy) írni kezdi? Milyen veszteség

árán szoktunk ezektől öntudatlanul elvonatkoztatni, valahányszor egy régi hagyomány (költői vagy bármiféle) szöveges újraírását csupán egy-egy szerzőként kiemelt személynek próbáljuk tulajdonítani? Ugyanakkor vajon mennyivel kevésbé szűkítenénk, ha az újraírásban nem látnánk többet, mint az átvett örökség változatlan továbbadását, bármiféle egyedi és egyszeri vonás nélkül, ahogy főntebb a Thienemanntól mottóként idézett jellemzés sugallja, miközben épp Augustinus hitvallására vezet vissza a hagyomány változtatás nélküli továbbításának eszményét és az „átszármaztató” alkotásmód középkori modelljének közös, névtelen, egyénfölötti jellegét? Vajon maga Augustinus valóban ugyanazt adta tovább, amit a Bibliából átvett, majd tőle egy középkori szerző szintén ugyanúgy közvetítette, s végül mi történt, amikor az utóbbi szövegét Thienemann pusztán le akarta fordítani kortársai számára? Vagyis a főnti mottó egyáltalán nem arra való, hogy kritikátlanul elfogadjuk válaszként, s az egykori és újabb kérdéseket végleg betemesse; épp ellenkezőleg, problémafelvetésként szolgál, hogy magabiztos állításait rendre megkérdőjelezve visszaáshassunk az újraírás gyakorlatának ősi alapjaihoz, e vers hosszú keletkezéstörténetének épen maradt leleteit az irodalomtudomány eszközeivel igyekezzünk megtrisztogatni és ezáltal létrejöttük poétikáját megismerni.¹

„ESZEMBE JUT EGY ÓFELNÉMET VERSIKE”:

HOGYAN SZÜLETIK ALKALMI FORDÍTÁSBÓL ÖNÁLLÓ KÖLTEMÉNY

Megfigyelhető, hogy az agg tudósnak kétszer is akkor jut eszébe a középkori német szöveg, amikor szabad képzettársításai folyamára bízta magát. A West-Roxburyben élő emigráns mindkétszer, előbb 85, majd 91 esztendősen, életműve otthoni megítélésére gondolva keres megkönnyebbülést az önkéntelenül felidéződő sorok magára alkalmazott üzenetében. Igaz, egykori kedves barátjának, Szerb Antalnak özvegyével levelezve mindig a régi ismeretség meghitt hangján szólnak egymáshoz („Édes Klári”, „Drága Klári”, „Klárkám”, illetve „Drága Tini”, „Drága Tini + Vera”), s Thienemann ilyenkor egyébként is örömmel átengedi magát a fesztelen tudatáramlásnak: „megint rajta kapom magam, hogy »free-association«-ba merülök, de ha Hozzád szólok, szeretem leírni, ami pont eszembe jut”.² Talán azért is, mert valaha a régi baráttal ugyanilyen önfeledten csevegett. Miután 1975-ben megkapta a Szerbről megjelent monográfiát, május 1-jén kelt válaszlevelében erre utalva szabadkozik Poszler Györgynek. „Bocsáss meg, hogy sokat írtam, de valahogy az volt az érzésem, hogy Sz. A.-hoz szólok, őszintén, közvetlenül,

¹ E régészeti metaforával Török Lászlónak, az Ókortudományi Társaság előző elnökének szeretnék köszönetet mondani, aki meghívott e téma előadására (2014. május 30.), útbaigazított a szőlőtaposás hajdani ábrázolásaihoz, majd inspiráló kommentárjaival végig segítette munkámat.

² Thienemann Tivadar Szerb Antalnéhoz, 1978. november 20., OSzK Kézirattár, Fond 152/8.

minden fenntartás nélkül, ahogy beszélgetni szoktunk”.³ De a Szerb Klárának október 20-án írt levelében más is készíthette arra, hogy az otthonról kapott híreket gondolatainak szabadjára engedésével kommentálja: nyugtalanító fejleményeket kellett el-
lensúlyoznia. Miután ugyanis a Poszler Györgyhöz írott májusi levelét az Irodalomtörténet azonnal, már tavaszi számában közölte, s egyes körökben nagy vihart keltettek a Horváth Jánost és az egykori Eötvös Collegiumot bíráló részei, Szerbné augusztusban figyelmeztette: „Gyergyai már feni a tollát, hogy megvédje ellenedben Horváth Jánost!”⁴ A betegségéből lábadozó Thienemann szeptemberben még kurtán azzal hárította el a témát, hogy ő maga már nem a régi, mert elveszítette életerejét (Musset *Tristesse*-ét idézve: „J’ai perdu ma force et ma vie”),⁵ majd október 20-án érdemben visszatért rá („Felőlem [Gyergyai] írhat akármit Horváthról, a collegiumról, akár rólam, a róla való jó véleményemen nem tud változtatni”), s ekkor mintegy képzettársításul idéz három sort, idézőjelek és központozás nélkül, de a kézzel írott levélben a sor szélénél beljebb kezdve, címtelenül, de nyilvánvalóan versformaként elrendezve:

Szölőfürt voltam
Most taposnak rajtam
Bor leszek ha meghaltam

Mivel ezután a levélnek már csak záróformulája következik („Ölel / Th”),⁶ a titokzatosan felbukkanó három sor megértését semmiféle magyarázat nem segítette, Szerbné pedig Thienemann előző leveleiből sem sejtette, hogy itt egy középkori német szöveg (korábban készített vagy ide rögtönzött) magyar fordítását fogja olvasni. Így e soroknak egyelőre csak közvetlenül szövegkörnyezeti jelentése lehetett kihámozható: azért nem bánom, hogyan támadnak otthon, mert olyan ez, mint amikor a szőlőt tapossák, mielőtt bor lesz belőle.

Mint minden szövegkörnyezet, ez is azonnal a maga céljaihoz igazította, ami belékerült, új határt szabva lehetséges értelmezéseinek. Az eredetközlés hiánya és az idézőjelek elmaradása lehetővé tette az egyes szám első személyű idézet varratmentes beszövezését az addig is egyes szám első személyű levélbe, ezáltal a három sor állításainak teljesen azonosuló kisajátítását, de ezáltal jelentésüknek visszametszve meg is kellett maradnia az otthonhagyott művek sorsát szemléltető metafora funkciójának keretei közt. Ennélfogva a halál utáni borrá levés is legfőljebb csak e művek jövőbeli elismerésének evilági reményét sugallhatta, s kevésbé utalhatott vigaszul a bibliai motívumai-

³ Thienemann Tivadar Poszler Györgyhöz, 1975. május 1. = POSZLER 1975, 475. A levél bővebb eredetijének fénymásolatát Poszler György bocsátotta rendelkezésemre; ezúton is megköszönném neki, ha még tehetném.

⁴ Szerb Antalné Thienemann Tivadarhoz, 1975. augusztus 21., OSzK Kézirattár, Fond 152/8.

⁵ Thienemann Tivadar Szerb Antalnéhoz, 1975. szeptember 23., OSzK Kézirattár, Fond 152/8.

⁶ Thienemann Tivadar Szerb Antalnéhoz, 1975. október 20., OSzK Kézirattár, Fond 152/8.

ban rejlő transzcendenciára. Az itteni levél kontextusába zártan a megtaposott szőlőből borra levés egyáltalán nem vagy csak alig jelenthetett többet Thienemann számára, mint azok az alkalmi hasonlatok vagy metaforák, amelyekkel ekkoriban próbálta szemléltetni és (önmagának is) bizonygatni érzelmi eltávolodását, sőt végleges tudati elszakadását saját hajdani énjétől és otthon hagyott életétől. Ahogy például 1975 május 1-jén, 85. születésnapján kelt levelében a rovarvilágból vett hasonlattal fejezte ki ugyanezt Poszler Györgynek: „De meg kell vallanom, hogy már oly messze kerültem saját multamtól, hogy elismerés vagy kritika hidegen hagy. Annyi közöm van hozzá, mint a lepkének a levetett hernyóhoz.”⁷ Vagy ahogy néhány évvel később, 1979-ben egy irodalmias hasonlattal Lengyel Bélának: „Otthon hagyott árnyékkal mi történik, ahhoz már nincs közöm, mint nincs köze annak, aki már túl van az életen.”⁸ A lepkehasonlat annyira magától értetődő, hogy nem igényelt kommentárt; a jelöletlen irodalmi utalásként használt árnyékmetaforát Adalbert von Chamisso novellájából vette;⁹ a Szerbnének küldött levél kommentálatlan szőlőmetaforája évezredek kultúrájának ősi képzeteire és szakrális jelképeire utalt, amellet már versként tagolt és rímes formája is elárulhatta, hogy *valahonnan* származik. A levelezésben nem maradt nyoma, hogy a címzett felfigyelt volna az utalás különös többletére vagy eltűnődött volna a vendég-szöveg eredetén; ezután az idézet évekre eltűnt Thienemann írásaiból.

Mikor legközelebb felbukkan, 1981. november 8-án, nagyobb nyilvánosság előtt kap szerepet Thienemann „...nem lelé honját a hazában” című előadásában, amelyet a Boston környéki magyar értelmiség Harvard Körének tartott. Az immár évtizedek óta pszichológusként is kutató tudós itteni lebilincselő eszmefuttatása lélektani szempontból tekintett a magát és hallgatóságát közös sorsként összekötő emigráns-létre. Pszichoanalitikai módszerű, többek közt egy saját emigrációs álmát is feltáró előadása stílszerűen rábízta magát a „free association” spontán rögtönzésű, képzettársításokra hagyatkozó beszédmódjára, mégpedig az összejövétel egykori házigazdája (Koncz Lajos és felesége, Judith) tanúsága szerint bármiféle írott szöveg, vázlat vagy akár csak jegyzetcedula nélkül, saját bevallása szerint azért, hogy a szabad beszédflowam kényszere előbb-utóbb elvezesse legbenső problémáinak kimondásához.¹⁰ Előadása lelegején, amikor köszönetet mond az est szervezőjének, a vele barátként és orvosként egyaránt törődő Koncz Lajosnak, a maga jelen- és jövőbeli állapotát említve rezignált megjegyzést fűz egykori művei várható magyarországi sorsához. „Hát, ami azt a jövőt illeti, megvallom, nincsenek nagy illuzióim. Én már otthon egy rég letűnt generációhoz tartozónak számítok és látom, mit csináltak velem. [...] Ha optimista volnék, talán másképp

⁷ Thienemann Tivadar Poszler Györgyhöz, 1975. május 1. = POSZLER 1975, 469.

⁸ Thienemann Tivadar Lengyel Bélához, 1979. augusztus 16. = LENGYEL B. 1990, 1409.

⁹ THIENEMANN Tivadar, „...nem lelé honját a hazában”. Előadás a Harvard Körben, 1981. november 8. = THIENEMANN 2010, 21.

¹⁰ Uo., 18–19, 21.

gondolkoznék.” Ez a lemondó és eltávolító vallomás, hasonlóan a Szerbnének írt levél megfelelő helyéhez, megint kiváltja belőle ugyanazt az asszociációt, de ezúttal valamit már elárulva a szöveg eredetéről: „Eszembe jut egy ófelnémet versike, amit egy bencés barát írt a Szt. Gallen-i kódex margójára, a IX. században”. Ekkor az emlékezetében felbukkanó néhány sor egy újabb rögtönzött fordításra készíti („Hát magyarra áttéve, körülbelül ezt mondja”), a szöveg azonban valószínűleg időközben is foglalkoztatta, mert szinte pontosan, mindössze egyetlen szónyi különbséggel (többlettel) megismétli a Szerbnéhez írt levélben előfordult változatot. A hangfelvételen megmaradt előadás részeként ez hátrahagyott életrajzi feljegyzéseinek posztumusz kötetében (2010) négy sorba tördelve látott napvilágot:

Szőlőfürt voltam,
Most taposnak rajtam.
De bor leszek,
Ha meghaltam.

Amit itt még hozzáfűz, mielőtt továbblépne előadása voltaképpen tárgyához, az emigráns lét lélektanához, az megint csak nem hagyja az idézetet kitörni magateremtette kontextusának határai közül, sőt kurta utólagos minősítésével mintha csak egy könnyed vállrándítással akarná elhárítani bármiféle magasztos értelmezését vagy akár komolyan vételét: „Az optimista. De hát hagyjuk ezt a távoli jövőt.”¹¹

Másutt Thienemann már (tudtommal) nem idézi e szöveget, s nem is ír róla, így eredetét az itt közölt fordításból és a hozzáfűzött, jobbára téves adatokból még jeles középkor-kutatók segítségével sem volt könnyű azonosítani.¹² Íme a megtalált eredeti szöveg betűhíven és a kódexben használatos felemelt pontokkal: „Vua uuas ih · ketréttot uuard ih · uinum uuirdo ih ·”¹³ Írjuk át mai betűkkel és pontokkal (de nem mai helyesírással) és szembesítsük magyar fordításával:

Az eredeti szöveg	Magyar fordítás
„Vua was ih. ketréttot ward ih. vinum wirdo ih.”	Uva [szőlő] voltam én, taposva lettem én, vinum [bor] leszek én.

¹¹ Uo., 18. Az itt fontos „körülbelül” szót a magnófelvétel alapján írtam vissza a Koncz Lajos által megszerkesztett szövegbe.

¹² Korábban neves külföldi medievalisták sem találták, lásd erről DÁVIDHÁZI 2009, 164. Ezúton mondok köszönetet Vizkelety Andrásnak (MTA) és kollégáinak (Christine Glaßner, Österreichische Akademie der Wissenschaften; Elke Krotz, Wien; Andreas Nievergelt, St. Gallen), akik összehangolt csapatmunkával sikeresen azonosították.

¹³ NOTKER 1981, 191. Az oldal facsimiléje 2016. február 13-án: <http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg//0021/191/medium>

Első pillantásra szembeötlő, hogy ami az előadó szerint „ófelnémet versike”, az nyelvet tekintve csak nagyrészt ófelnémet, hiszen szövegébe itt-ott latin szavak keverednek, mégpedig egy korábbi latin szövegből, amelyet az ófelnémet magyarázni hivatott. Lelőhelyének megnevezése túl általános, konkrétumaiban pedig félrevezető: e nyúlfarknyi szöveg nem egyszerűen „a” Szt. Gallen-i kódexben, hanem a 21. számúban keresendő, s nem a *margóján*, még csak nem is egy máshogyan elkülönülő (például sorok közti) bejegyzésként található rá a szemünk, hanem ez a kódex eredeti szövegének, az ószövet-ségi zsolttárok magyarázatának része, nevezetesen az itt 55. számú zsolttár értelmezésében fordul elő. Ez a különbség nem csupán e sorok helyét, hanem műfaját is illeti, s kizárja, hogy e néhány sor olyan volna, mint a kódexek margójára írt egykorú vagy utólagos széljegyzetek, azaz merőben személyes megnyilatkozás, afféle szösszenet, mely a jegyzet írójának pillanatnyi hangulatát vagy akár általános életszemléletét, de mindenképp az ő személyes közlendőjét akarná kifejezni. Sajátos közvetítő műfajából adódóan nehéz megmondani, hogy ez egy zsolttárfordítás értelmező kommentárja vagy egy zsolttár értelmező kommentárjának fordítása, mert lényegileg mindkettő egyszerre, de annyi bizonyos, hogy a főszöveg része és annak műfajában íródott. Thienemann magyar változata már csakugyan rímelt, és minden szempontból versnek tekinthető, de eredetijét „versiké”-nek, azaz kis versnek feltehetőleg azért nevezhette, s azért hihette önálló bejegyzésnek, mert mindhárom tagmondata végén azonos szó állt, ami idézetként kiemelve és kontextusának műfajától eltekintve utólag rím hatását kelthette. Megírásának idejét Thienemann a 9. századra teszi, de nem is lehetne előbbi a 10.-nél, mert e zsolttármagyarázat szerzője annál korábban még nem élt. (Mivel ráadásul e mű jóval későbbi másolatban, egy 11. századi kódexben maradt fenn, e kódex margójára 9. századi szerzetes végképp nem írhatta volna sorait.) Bármennyire igaz, még az is megtévesztő, hogy „egy bencés barát” írta, mert nem egy a sok közül, hanem maga a Notker III, illetve Notker Labeo (Notker a Nagyajkú) vagy Notker Teutonicus (Notker der Deutsche, Notker a német) néven ismert jelentős szerző, aki kb. 950-ben született a kelet-svájci Thurgau kantonban, és 1022. június 29-én a pestis következtében halt meg a Szt. Gallen-i kolostorban, amelynek iskoláját vezette.

Azonosítását ugyanaz a körülmény akadályozta, amely feltehetőleg Thienemannt is megtévesztette: a 9. században Notker néven már élt és dolgozott Szt. Gallenben egy másik nevezetes „bencés barát” is, Notker I, azaz Notker Balbulus vagyis Notker a hebegő, aki 840 körül született és 912. április 6-án hunyt el, szintén fontos műveket hagyva hátra, köztük *Liber hymnorum* címen szekvenciáit, egy levélformulák mintadarabjaiból álló könyvet, Szent Gallus életrajzát, s a *Gesta Caroli Magni* címen ismert történeteket Nagy Károlyról. Thienemann könnyen összetéveszthette a két Notker rég nem látott adatait egy más témájú előadás épp csak felöltő képzettársítása hevében, de hogy egyikük szövegének idézésekor egyáltalán nem igyekezett szerzőt megnevez-

ni, az összefüggethetett azzal a meggyőződéssel, mely szerint a kéziratos művek szerzői a középkorban *lényegileg* névtelenek, ahogy a középkor legnagyobb alkotásai, a katedrálisok „lényegük szerint névtelenek közös alkotásai, mégha véletlenül fenn is maradt egy-két kőfaragó személyneve.”¹⁴ A merész hasonlat teherbírását mindkét Notker életműve alaposan próbára tenné, s Notker Teutonicus műveinek már pusztá áttekintése kételyt ébreszthet: az összes bibliai zsolttár Augustinust követő magyarázatának elkészítésével és más jelentős munkáival, köztük Arisztotelész, Boethius, Cato, Vergilius, Terentius műveinek fordításával jellegzetes alkotóként járult hozzá az ófelnémet kultúrához. Nevéhez fűződik még egy nagy horderejű helyesírási reform is, mely az írásmódot a kiejtéshez igazította, s hatása a 11. századból fennmaradt Szt. Gallen-i kódexben is megmutatkozik. Fogas kérdés, hogy mennyire maradhatott észrevétlen Notker Teutonicus egyénisége e hatalmas életművében, vagy akár ha mindebből csak néhány sornyi szöveget vizsgálunk meg, például épp a Thienemann előadásában szerzői név nélkül, „egy ófelnémet versike”-ként, „egy bencés barát” margináliájaként felidézett sorokat, s hogy amit kifejeznek, az csakugyan eltörli-e az ő „egyszeri egyéni mivoltát,” s így lényegileg névtelen alkotásnak kell-e tekintenünk.

Nem tudni, Thienemann mióta őrizgette emlékezetében Notker Teutonicus e sorait, de már a század első évtizede végén alapos germanisztikai stúdiumokba fogott, s az 1910-es évek elején összehasonlító nyelvészeti és nyelvtörténeti dolgozatokat közölt, így feltehetőleg már jóval az *Irodalomtörténeti alapfogalmak* előtt ismerkedni kezdett életművével. E könyve írásakor minden bizonnyal ismerte mindkét Notkert, bár itt név szerint csak egyiküket említi, s feltehetőleg Teutonicusra gondol: azt állítja, többek közt „pl. Otfried vagy Notker” megerősítő híradására utalva, hogy amikor a latin betűket használni kezdték az addig íratlan vulgáris nyelv leírására, az eredmény „a latin nyelvhez szokott szemre komikusan hatott”.¹⁵ Bár a legkorábbi Notker, azaz Balbulus 9. századi volt, mint Otfried von Weissenburg, s így e nyelvtörténeti stádiumról hasonló tapasztalatuk lehetett, valószínűbb, hogy e jelenségre inkább Notker Teutonicus figyelt fel, aki helyesírási reformján dolgozva és a kolostor tanáráként hivatásszerűen foglalkozott a latin betűk és ófelnémet szavak kapcsolatával, sőt kommentáló fordításait írva a latin betűk köntösében nála közvetlenül egymás mellé keveredtek latin és ófelnémet szavak, így őt érzékenyen érinthette, hogy magasztos tárgyát az írásképp egyesek szemében talán komikussá teszi.

Ami az idézett sorok közvetlen forrását, Notker Teutonicus zsolttárkommentárját illeti, ezt Thienemann már pályája elején olvashatta, akár Heinrich Hattemer 1844–49-ben kiadott középkori nyelvemlékei közt (*Denkmahle des Mittelalters: Sanct Gallens altteutsche Sprachschaezle*), akár Paul Piper 1882–83-ban megjelent gyűjteményében

¹⁴ THIENEMANN 1931–1985, 112.

¹⁵ *Uo.*, 81.

(*Die Schriften Notkers und seiner Schule*), akár esetleg később (is), már Amerikában, Edward H. Sehr 1952–54–55-ös kiadásában (*Der Psalter [...] nebst Cantica und catechetischen Stücken*) a Sehr és Starck szerkesztette *Die Werke Notkers des Deutschen* sorozat részeként. (Mivel a Harvard Körnek tartott előadásra 1981-ben az év vége felé, november 8-án került sor, elvileg már láthatta volna az utóbbi sorozat bővebb új kiadásának frissen megjelent 9. kötetét is, amelyben az 51–100. zsoltár magyarázata szerepel, de ez valószínűtlen, hiszen egyrészt későbbi, mint az 1975-ös levélbeli idézet, másrészt ha ezt vagy akár az 1979-ben megjelent előző kötetet, az első 50 zsoltár magyarázatát közvetlenül előadása előtt kézbe vette volna, aligha téved egy évszázadot a datálásban.) Hajdan budapesti, lipcsei és berlini egyetemi tanulmányai során egyaránt találkozhatott a szöveggel, s az ófelnémet nyelv már akkor szenvedélyesen érdekelt. Még 1983 novemberében, 93 évesen is élénken emlékszik arra, hogy Lipcsében életreszóló hatást gyakorolt rá a hatalmas tudású Eduard Sievers óráin elsajátított anyag. „Az ófelnémet nyelv Sievers óráin meglevenedett, élő beszéddé lett. Magam minden ófelnémet verses szöveget kívülről megtanultam, ahogy Sievers előadta, egy részüket máig tudom.”¹⁶ Másodévesen, lipcsei tanéve elején a dékán megmutatta neki a teológiai könyvtárnak azt a szobáját, amely *Die patristische Bibliothek von Ferdinand Thienemann* címet viselte nagyapja hagyatékeként,¹⁷ és patrisztikai gyűjtőköre Augustinus saját elmaradhatatlan művei mellett feltehetőleg azok fontosabb német nyelvű feldolgozásait is magába foglalta. Jóllehet a Harvard Körnek tartott előadás gondolatmenetében nem volt szükség arra utalni, hogy a „bencés barát” műve Augustinusét követte, szinte elképzelhetetlen, hogy Thienemann ezzel ne lett volna tisztában, hiszen ez a notkeri zsoltármagyarázat ismeretével együtt járt, s már az *Irodalomtörténeti alapprogramok*, majd az évtizedekkel későbbi *The Interpretation of Language* (I–II., New York, 1973) többször idézte Augustinust. Mivel kései művében nemegyszer olyan szavakon, szövegrészleteken és problémákon gondolkodik, amelyek más szempontból már egy bő félévszázaddal korábban is foglalkoztatták, valószínűleg az 1975-ben és 1981-ben idézett Notker-sorok is régről visszhangzottak benne. Csak el kellett jönnie az időnek, közel a halálhoz, mikor a neki szóló üzenetet már kihallhatta belőlük.

Összehasonlításként tegyük egymás mellé négy szöveget: Notker Teutonicusét (a könynyebb olvashatóságért nem betűhíven), ennek nyersfordítását, majd Thienemann első, levélben fennmaradt, máig kiadatlan, sajátkezű kéziratos változatát (K1), végül a második, 1981-ben saját maga által felolvasott és hangszalagon megőrzött változat 2010-ben megjelent nyomtatott átiratát (M1), hogy lássuk, milyen (egyelőre csak közvetlen) szöveg-hagyományból kiemelve avathatjuk Thienemann fordításnak szánt sorait önálló költeménnyé. Az összehasonlítás kedvéért itt én is három sorba tördelem Notker folyó

¹⁶ THIENEMANN Tivadar, *Szellem-történeti önismeret* = THIENEMANN 2010, 92.

¹⁷ Uo., 78.

prózában írott mondatát, ugyanakkor semmit nem változtatok a Thienemann sajátkezű leírásában fennmaradt háromsoros első változaton, és meghagyom a második változat első nyomtatott megjelenésének négy soros tördelését, egyelőre központosásával együtt.

Notker szövege	Nyersfordítása	Thieneman K1	Thienemann M1
Uva was ih. ketréttot ward ih. vinum wirdo ih.	Uva voltam én, taposva lettem én, vinum leszek én.	Szőlőfürt voltam Most taposnak rajtam Bor leszek ha meghaltam	Szőlőfürt voltam, Most taposnak rajtam. De bor leszek, Ha meghaltam.

M1 itteni nyomtatott formája kellő megfontolás után azért is módosítható, mert nem Thienemanntól való. Hangszalagon maradt fenn, így ha az *ultima manus* kifejezést szó szerint vesszük, akkor annak a korábbi K1 felel meg, hiszen az örzi a szerző *kezétől* származó utolsó stádiumot, ellenben M1 legfőbb a *szájának* utolsó szövegváltozata, ezért egyes formai részletkérdések eldöntésére eleve csak korlátozottan alkalmas. Az előadás egészét hangszalagról Koncz Lajos jegyezte le és rendezte sajtó alá, tehát tőle származik M1 teljes központosítása és négy sorba tördelése. Mivel ő valószínűleg nem ismerte Notker eredeti szövegét, s láthatólag nem tekintette irányadónak K1-et, amelyet Thienemann sor eleji (és mondat eleji) nagybetűkkel, de teljesen központosítás nélkül írt végig, sajtó alá rendezéskor szabadon, a maga értelmi elképzelése szerint alakította ki a megjelent változat központosítását. Így jöhetett létre M1 első sorvégi vesszője és a második sor végére tett pont, s általuk az egész szöveg két mondatra bontása, ami eltér mind Notker szövegének, mind K1-nek hármastagolásától. Ami a tördelést illeti, a hagyaték gondozójaként Koncz Lajos ismerhette a Szerb Klárahoz szóló levél háromsoros változatát, tehát vagy nem emlékezett rá, vagy attól szándékosan eltérve írta négy sorba a sajtó alá rendezett szöveget, sok szempontból kitűnő érzékkel, bár a hangfelvételen Thienemann nem tart vesszőnyi szünetet a „leszek” után, vagyis nincs kizárva, hogy ő maga itt is három sorba írta volna.

Mindezt figyelembe véve és a szöveg sok évszázados előtörténetével összhangban teszek kísérletet egy új változat (M2) kialakítására. Bár K1 Thienemanntól származó háromsoros tördelése Notker mondatainak folyó szövegben is érvényesülő tagolásához igazodott, több okból inkább meghagyom Koncz Lajos négy soros tördelését. Egyrészt mert M1 harmadik sorában a „De” beiktatása K1-hez képest mindenképpen új ritmikai hangsúlyeloszlást teremt, ami a harmadik és negyedik sort így két egyenlő szótagszámú egységgé formálja, s a köztük létrejövő értelmi és mondattani cezúra mintegy természetesen kínálja két sorra bontásukat, következetesen végigvive az egy-egy igei állítmány köré szerveződő kijelentések külön sorokba tagozódását, s a központosítás-tól függetlenül is sugallva a versszak egészének *aaxa* rímképletű négy soros formáját.

Szintén a négy soros elrendezés mellett szól, hogy Thienemann versének témája is a magyar költészet létértelmező négy sorosainak hagyományába illeszkedik. Ugyanakkor azonban Notker pontokkal (a kódexben hol vesszőként, hol pontként szolgáló *felemelt* pontokkal) három részre tagolt egyetlen mondatához és K1 egyöntetűen központosítlan három sorához igazodva a négy soros változatban is visszaállítom a hármas tagolást, mégpedig (múlt, jelen és jövő drámai különbözősége miatt) három önálló mondat által nyomatékositva. Ezért K1 központosítás nélküli sejtelmessége helyett, amelynek megvolt a maga szépsége, szükség lesz központosításra, hiszen csak ezáltal lehet érzékelteni, hogy a négy sor három mondat. Ennek érdekében az első sor végére M1 vesszője helyett pontot teszek, majd a harmadik mondat közepén a vessző utáni sorkezdő „ha” szót kis kezdőbetűvel írom, hogy a harmadik és negyedik sor mondattani összetartozása szembeötlőbb legyen. (Mivel Thienemann e változata 1981-ből származik, s ekkor már a magyar költészetben nem dívott, hogy a sorkezdő szót akkor is nagy kezdőbetűvel írják, ha egy mondaton belül foglal helyet, nem látnám itt értelmét a Koncz Lajostól származó nagybetű megőrzésének.) Mindamellet az új változat nagyobb horderejű újdonságokat is kínál:

Thienemann Tivadar
Ófelnémet versike

Szölgőfűrt voltam.
Most taposnak rajtam.
De bor leszek,
ha meghaltam.

Mindenek előtt: a szöveg státuszára nézvést perdöntő fejlemény, hogy Thienemann eddig hallgatólagosan is csak fordítóként odaértett nevét a vers *főlé* írom, azaz Thienemannt e sorok *szerezőjeként* nevezem meg, nem pedig fordítóként a vers alá írva. Ezáltal szövegét az ő saját *művének* minősítem; vagyis amit ő fordításnak szánt és hitt, annak önálló költeményi státuszt adok, az átminősítés minden irodalomelméleti és poétikai implikációját vállalva. Sok mindent von maga után mind a szerző, mind a műalkotás fogalmának értelmezésében, ha Thienemann neve kerül (bármilyen megszorítás nélkül, azaz teljes jogúan) a szerzőé helyére, nem pedig Notkeré, noha a magyar szövegnek mintegy háromnegyede, négy sorából az első három közvetlenül Notker latin-ófelnémet szövegére vezethető vissza és gyakorlatilag akár fordításának volna tekinthető, sőt Notkeré is hasonló arányban igazodik egy korábbi szöveghez, az meg egy még korábbihoz. Nyilvánvaló, hogy ilyen körülmények között a Thienemannhoz rendelt szerzőség fogalmilag nem épülhet elsődlegesen a költésre mint *invencióra* (kitalálásra), de ugyanígy nem

épülhetne arra, ha elődei bármelyikéhez (Notkerhez, Augustinushoz, sőt akár a zsolnárszerzőhöz) rendelnénk. A szerző feladatát itt mindenképp az újraírás poétikáján belül kell meghatároznunk, azaz mint egy adott szöveg-hagyomány átírását, s ebben az átírat másnyelvűsége, azaz fordításjellege csak másodlagos körülmény. Thienemann azt hitte, hogy az általa alapul vett szöveget már Notker is versikének szánta, de ma már tudjuk, hogy sem Notker, sem előtte Augustinus nem annak szánta a magáét. Mindkettőjük szövege egy-egy nagyobb exegetikai mű részének készült, ettől azonban ők nem kevésbé voltak (átírói értelemben) szerzők, mint Thienemann, s mindannyian hozzá is tesznek ahhoz, amit kaptak, vagyis *továbbírják*, bár nem önálló műként s nem versként. Közülük elsőként Thienemann emeli ki a szöveget kontextusából, ő avatja önálló költeménnyé, s már csak ezáltal is szerzői aktust hajt végre. Ugyanakkor nem mellékes, hogy Thienemann nevének magyar változatát írom a szerző helyére, mégpedig ugyanabban a formában, ahogy valaha magyar műveit jegyezte, tehát nem Thass-Thienemann Tivadar néven, ahogy a háború után itthon politikai okokból egy összeírásban szerepelt,¹⁸ és nem Theodore Thass-Thienemann néven, ahogy később Amerikában kiadott angol nyelvű könyvét és több más kisebb publikációját jegyezte. Így a hazai tudományosságban jól ismert nevű magyar szerző, az *Irodalomtörténeti alapgörmök* című klasszikus mű írója lesz annak a versnek költője, amely (reményeim szerint) bevonulhat a magyar költészet reprezentatív antológiájába, s a névazonosság felhívhatja a figyelmet tudományos elveinek és költői alkotásmódjának viszonyára, hasonlóságaival és különbségeivel együtt.

Szintén fontos újdonság, hogy az eddig címtelen szöveg itt címet kap. Persze csak utólagos beavatkozás által kaphat, azaz én adom neki, de nem teljesen szabadon (azaz önkényesen) választva, hanem a már megnevezett szerzőtől véve. Hiszen maga Thienemann nevezte így a szöveget, ha nem is címnek szánta: „Eszembe jut egy ófelnémet versike [...]”.¹⁹ Bár az „ófelnémet” jelző nem tud igazságot szolgáltatni az eredetiben szórványosan előfordult latin szavaknak, a magyar mű címének részeként felvillant valamit a szöveg közvetlen forrásából és annak nyelvtörténeti idejéből, egy stádiumot jelezve keletkezéstörténetéből. A könnyed, kedveskedő, de egyúttal picit lefokozó „versike” szó pedig ellenpontozza a cím alatt olvasható sorok nagy témáját és magasztos utalásrendjét. Főként a tömörség kedvéért elhagyom az előtte állt „egy” névelőt, annál is inkább, mert a benne rejlő, némileg játékosan lefokozó minősítést nélküle is épp eléggé kifejezi a főnév kicsinyítő képzője. Thienemann szándékától aligha idegen ez a visszafogó, legendaoszlító vagy illúzióromboló gesztus, hiszen a szöveget idézése után nyomban „Az optimista!” minősítéssel kommentálta, elhatárolódva a szerinte alapta-

¹⁸ THIENEMANN Tivadar, *Bad Hall-i napló* = THIENEMANN 2010, 31; illetve THIENEMANN Tivadar, *Életrajzi beszámoló* = THIENEMANN 2010, 146–147.

¹⁹ THIENEMANN Tivadar, „...nem lelé bonját a hazában”. *Előadás a Harvard Körben*, 1981. november 8. = THIENEMANN 2010, 18.

lan bizakodásától. (Jellemző módon a vallási élettől és misztikus áhítatától általában igyekezett távol tartani magát; Amerikában például nehezményezte, hogy a kisvárosi illem kedvéért vasárnaponként templomba kell járnia, holott végre pihenhetne.²⁰) Láthatólag úgy érezte, hogy itt csak egy jámbor szerzetes naiv észjárásáról mond ítéletet, s megengedhet magának némi jóindulatú fölényeskedést; nem vette észre, vagy nem törődött vele, hogy ezzel az egész zsidó-keresztény hagyományra legyintett. Ugyanakkor a mosolyogva lekicsinylő cím nem semmisíti meg, sőt ellentétével még jobban kiemeli a versbeli metaforasor komolyságát, mely annál megrendítőbb lesz, minél többet ismerünk előtörténetéből.

„UVA ERAM, VINUM ERO”: EGY SORSMETAFORA SZÜLETÉSE
AUGUSTINUS ZSOLTÁRMAGYARÁZATÁBAN

Thienemann az egyes szám első személyű szőlő- és bormetaforát közvetlenül Notkertől fordítja, de nem utal arra, hogy Notker meg Augustinustól, aki az 55. zsoltár magyarázatában e kettős metaforát ebben az alakban elsőként leírta: „Uva eram, vinum ero” (Szőlő voltam, bor leszek). Noha ez szinte maga is egy kis költemény, s mintapéldája lehetne annak, amit az augustinusi nyelv utánozhatatlan epigrammai szépségeként emlegetnek,²¹ mégsem állíthatnánk, hogy létrejöttét egyedül neki köszönhetjük. Noha a megtaposott szőlő és ember helyzeti hasonlósága még alig észrevehető e zsoltár nyelvében, lehetőségként már abban is felsejlik, s még inkább néhány más hasonló, még korábbi, szintén bibliai vagy klasszikus irodalmi szóképben, amelyek Augustinus ihletett összefoglalását szemléletileg mintegy előkészítették.

Nehéz szétválasztani, hogy mi jön Augustinusnál a megmagyarázandó zsoltárból, illetve mi a magyarázó kommentárból. Megkülönböztetésüket inkább akadályozza, mintsem segítené az exegetikai magyarázat sajátos teológiai műfaja, amelyet Augustinus és nyomában Notker művelt. Bármennyire igyekeznek mondatról mondatra behelyezkedni a magyarázandó bibliai szöveg világába, a jelentés kibontásához gyakran mégiscsak olyan mozzanatokot használnak, amelyek az adott helyen nem szerepeltek, s bár a kiválasztásukhoz vezető asszociációt is magából a szövegből igyekeznek levezetni, azt legalább részben a magyarázat teológiai célja sarkallja. Augustinus művének egyik mai szerkesztője arra figyelmeztet, hogy az *Enarrationes in Psalmos* módszere nem tévesztendő össze a tudományos exegézisével, sőt magyarázatainak mindenüvé újszövetségi megfeleléseket beszövő ábrándos leleményessége („fanciful ingenuity”) első olvasásra akár mosolyt is fakaszthat, hiszen az ő célja még éppen az volt, hogy mindent

²⁰ Thienemann Tivadar Zolnai Bélához, 1957. szeptember 19. = LENGYEL B. 1990, 1408.

²¹ A. CLEVELAND COXE, *Editor's Preface* = AUGUSTINUS 1995, vi.

Krisztusra mint alfára és omegára vonatkoztasson, semmit az így előképként is elenyésző Dávidra, evangéliumi asszociációkat aggasson minden egyes ágra és gallyacskára, mely Jesse [Isai, azaz Dávid apja] fájának gyökeréből sarjadt, s még a bibliai zsidó keresztényeket is elszakítsa a mózesi törvényre való ösztönös hivatkozásaiktól.²² Ennyiben az ő eljárására is illenek az archetípussal dolgozó Biblia-értelmezések Robert Alter bírálta „szuperszezzionizmusa” („supersessionism”, a latin *supersedeo* nyomán ‘ráülés’, itt átvitt értelemben ‘alárendelő átértelmezés’), amely azért igyekezett századokon át módszeresen elvonatkoztatni a héber Biblia szövegeinek konkrét részletgazdagságától, hogy az evangéliumok halvány előképének láttathassa őket. („Through centuries of Christian supersessionism, Hebrew Scripture was systematically detached from the shifting complications of its densely particular realizations so that it could be seen as a flickering adumbration of the Gospels that were understood to fulfill it.”²³) Augustinusnál azonban a fölénybiztosítás igyekezete összekapcsolódott szenvedélyes érdeklődésével és kifinomult érzékével a latin és a (kellő nyelvtudás híján szófejtő segédkönyvből tanulmányozott) héber szöveg részletei iránt, így érvelési találékonysága éppen azokra hivatkozva tudott eljutni a bizonyítani kívánt jelentésig.

Míndezekből érthető, hogy hagyományörző nyilatkozata, miszerint ő csak azt hirdeti, amit már hirdettek és hirdetnek („quod credunt credo, quod tenent teneo, quod docent doceo, quod prædicant prædico”²⁴), miért nem vezethetett már nála sem olyan ártatlan és érintetlen átörökítéshez, mint a mások tevékenységének pusztán másolását állító igeismélteléseiből gondolhatnánk. Thienemann kissé hiányosan idézte Augustinus e hitvallását, kifelejtve belőle (nyilván csak véletlenül) a „quod docent, doceo” tagmondatot,²⁵ de az egészben joggal láthatta a személytelenül hagyományos középkori alkotás- és kultúrafelfogás elvének kifejeződését; ugyanakkor (mint Augustinus zsoltármagyarázatai is tanúsítják) e rokonszenves program mélyén a teljes azonosulás és érintetlen megőrzés kettős eszménye nemcsak megvalósíthatatlan, hanem több problémát vet fel, mint amennyit megoldani hivatott. Alapjában véve igaz ugyan, hogy a kéziratos művek minden hajdani írója „a hagyományt akarja ápolni ép úgy, mint a szóhagyományt megőrző és átszármaztató előadó”, s hogy magukénak vallhatnák Augustinus nyilatkozatát, mert szerintük is „a hagyomány hűséges reprodukciója emeli a szerző érdemét, az eredetiség pedig lerontja”, s ezért még mindegyikük „teljesen idegenül áll az eredetiségnek és plágiumnak későbbi értékelésével szemben”;²⁶ de közelebről megnézve a szóbeli és kéziratos áthagyományozás közt tételezett analógia *mindkét* oldala túlságosan egyszerűsít, s a „hűség” reprodukció problémátlannak sugallt alapértékét hangoztatva

²² Uo.

²³ ALTER 2002, 21. Vö. DÁVIDHÁZI 2014, 113–114.

²⁴ AUGUSTINUS Hipponensis, *Contra Iulianum Pelagianum*, Liber primus, 5.20. = AUGUSTINUS 1838, 933.

²⁵ Vö. THIENEMANN 1931–1985, 112.

²⁶ Uo.

megfelelnek az előadói és szerzői beavatkozások hallgatólágyos műveleiről és egész folyamataról. Hiszen a szájhagyományt átörökítő hajdani énekmondók sem okvetlenül azonos mód és ugyanúgy adták tovább, amit kaptak, s például a Mátyás-korabeli dalnokok szerzeményeinek épkezláb epikai formáját vagy akár a nemzedékek formálta népköltészet alkotások szépségét Arany János épp abból eredeztette, hogy továbbadók az öröklött változatokból fokozatosan elhagyták, amit nem éreztek elég jónak bennük, s hozzátették, ami szerintük hiányzott, míg a sokat alakított szöveg, mint a patakban hosszasan csiszolódott kavics, „az idomtéljesség nevezetes fokáig gömbölyülhetett”.²⁷ Másképpen, de Augustinus gyakorlata is óhatatlanul változtatások sorozata: zsolttárgyarázataiban számos olyan mozzanat hirtetését tulajdonítja a szövegnek, amelyet az még nem hirtetett, s ezeket hol megfontoltan, hol önkéntelenül, hol akár öntudatlanul, de ő maga vegyíti bele, inkább a saját hitét szolgálva hűségesen, mint a szöveg jelentését.

Ha tetten akarjuk érní, hogyan kerülhetett Augustinus zsolttárgyarázatába az „uva eram, vinum ero”, viszonyításul meg kell néznünk a szóban forgó (nála 55., jelen számozásban 56.) zsolttár szövegét, mégpedig ugyanabban a latin fordításban, amellyel Augustinus itt mindvégig dolgozott.²⁸ Mellékelem az augustinusi értelmezéshez igazodó magyar nyersfordítását.

Psalm. 55,1–5 Augustinusból rekonstruálva	Magyar nyersfordítása
1 In finem, pro populo qui a sanctis longe factus est, ipsi David in tituli inscriptionem, cum tenuerunt eum allophyli in Geth.	1 Végül a népért, mely távol van a szentektől, Dávidnak a felirat titulusában, amikor a filiszteusok fogva tartották őt Gátban.
2 Miserere mei domine, quoniam conculcavit me homo, tota die bellans tribulavit me.	2 Könyörülj rajtam, Uram, mert taposnak engem az emberek, szüntelenül harcolva gyötörnek.
3 Conculcaverunt me inimici mei tota die ab altitudine diei, quoniam multi qui debellant me	3 Ellenségeim szüntelenül taposnak, fényes nappal, de sokan, akik ellenem harcolnak,
4 timebunt. Ego vero in te sperabo, domine.	4 félni fognak. Én azonban tebenned remélek, Uram.
5 In deo laudabo sermones meos, in deo sperabo, non timebo quid faciat mihi caro.	5 Istenben dicséretre fordítom beszédemet, Istenben remélek, nem félek; mit árthatna nekem haldó.

Pusztán ebből, Augustinus magyarázatának ismerete nélkül, nehéz lett volna megjósolni a szőlőmetafora megjelenését, ugyanis e versekben s a zsolttár egészében ugyanúgy sehol nem jelenik meg az *uva* (szőlő) vagy bármilyen szinonimája, ahogy a héber eredetiben sem az *ענב* [*anav*] vagy bármelyik rokon értelmű társa. Mégsem mondhatnánk, hogy e szövegben nyoma sincs olyasminek, amiből képzettársításként a szőlőre lehetne gondolni.

²⁷ ARANY János, *Naiv eposzunk* = ARANY 1962, 266–271; lásd még ARANY 1968, 326–327.

²⁸ Ezúton köszönöm Madas Editnek az Augustinus magyarázta zsolttár sajátosságaira és a notkeri szöveg átirására vonatkozó tanácsait.

Már Augustinus figyelte arra, hogy az 1. versben szereplő Gát (גַּת) helynév héberül szőlőprést jelentett, s allegorikus megfeleltetések által illesztette értelmezésébe.²⁹ Közvetlenebbül ideillő asszociációt kelthet a 2. versben felbukkanó „conculcavit me homo” („az emberek eltipornak”, szorosabb nyersfordításban: ember tapos engem), illetve a 3. versben olvasható „Conculcaverunt me inimici mei tota die” („Ellenségeim egész nap taposnak”), ugyanis a *conculcare* annak a *calcare* igének közeli alakváltozata, amely hagyományosan a szőlőtaposás műveletének jelölésére szolgált, szabatos előírás vagy költői kép részeként egyaránt. Itt főként a latin lehetett az asszociáció ihletője, mert a héber eredetiben szereplő *שָׁפַן* [*seafani*] (tapos engem) és *שָׁפַן* [*saafu*] (taposnak) igének nincs ilyen szöveztani vonzata, s eredetileg inkább *porrá* dörgölésre vagy döngölésre utalt, mintsem levet eresztő préselésre. (Szőlő- vagy olajprés taposására a héber *Biblia* állandó fordulatot használ a *דָּרַס* [*DRK*] igével, lásd például Ésa 63,2–3, JSir 1,15; Neh 13,15.) Ugyanakkor a szőlőprést héber *גַּת* [*gat*] neve akár magában is elég lehetett volna Augustinus asszociációjához, hisz például Jeremiás síralmainak elején (1,15) kísértetiesen hasonló rémképben szerepel: az Úr haragja összetöri az erős ifjakat és szőlőprésbe tapossa Júda szűz leányát. Latin szövegben felbukkanva a Gát (Augustinusnál Geth) hívószóként mégis a *calcare* ige segítségével működhetett hatékonyan, mert ez a szőlőtaposáshoz kötődött. Plinius a *Naturalis historia* XIV. könyvében (XXIII. 119) ennek igenévi származékát használja a művelet rituális köteleiről írván: „prohibere dis nefastum habetur vina [...] vulneratis pedibus calcata”, tilos az isteneknek olyan borral áldozni, amelyhez a szőlőt sebes lábbal taposták. Igenévként Ovidius kétszer is alkalmazza, hogy az ősz emblémájaként villantsa fel a megtaposott szőlő okozta szennyeződést; a *Metamorphoses* második könyvében (2,29) így: „et Autumnus, calcatis sordidus uvis” (Devecseri Gábor fordításában: „az Ősz – taposott szőlőtől foltos a teste”), illetve a *Fasti* negyedik énekében (IV. 897) így: „venerat Autumnus calcatis sordidus uvis: / reddunt merito debita vina Iovi” (Gaál István fordításában: „És hogy az ősz, taposott szőlőtől mocskosan, eljön, / Juppiter ezt az ígért bort nyeri áldozatul”). Ugyanakkor az ismerős nyelvi jel felidéző erejét Augustinus számára nyilvánvalóan növelte, hogy a szőlőtaposás látványát közvetlen tapasztalatból jól ismerhette: az ő korából az akkor már évezredek óta terjedő eljárásnak sokféle emléke fennmaradt, például a római Santa Costanza templomban egy 350 körülre datált mozaik örzi, hogy akkoriban miként végezték, s az ő lakóhelyét adó kontinens már századokkal korábban híres volt szőlőjéről. Plinius szerint (XIV. könyv, III. 14) a fürtök Afrika belsejében akkorára nőttek, mint egy-egy csecsemő, fesszek voltak, ízük kellemes, a belőlük készült bor azonban rendkívül fanyar. Augustinus számára talán ilyen fürtök érzékletes látványa tette elképzelhetővé azok legendás bibliai párját, amelyet 4Móz 13,23–24 szerint két embernek kellett rúdon vinnie.

²⁹ AUGUSTINUS 2004, 186–187.

Megkönnyíthette továbbá az ember megtapostatásáról beszélő zsoldár szőlőművelési asszociációit, hogy Augustinus a Bibliában és azon kívül számos formában találkozhatott bor és vér metaforikus egymásra vonatkoztatásával. Így a szövegben ismételt előforduló *conculcare* igen kívül a vér mozzanata lehetett a másik összekötő láncszem, amely a megfeleltetést biztosító *tertium comparationis*-ként szolgált a zsoldár közvetlen témájául választott emberi szenvedés, illetve az Augustinus magyarázatában felbukkanó szőlőmetafora között. Metaforák iránti fogékonysága révén Augustinus már Mózes könyveiben felfigyelhetett arra, hogy Jákob áldása szerint Júda majd borban mossa köntösét és a szőlők vérében (וְבַדְּמֵי-וַיְבִיחֵם) [*u-be-dam anavim*] ruháját (1Móz 49,11), s képzeletét megragadhatta a találó szókép, mely szerint a borban a szőlő vérének itták: וְדָם-וְעֵבֶר וְרַחֵם-הָאֵלֹהִים [ve-dam énav tiste hamer] (5Móz 32,14); a latinban gondolkozván azt is könnyen észrevehette, hogy e birtokviszonyos szókapcsolat milyen jól érvényesül a latin fordításokban: *et sanguinem uvae biberet meracissimum* (5Móz 32,14). Őt már nem zavarhatta, hogy a szőlő vére metaforában (ha borra értették) esetenként még felrémlt valami kétes értékre utaló, sőt elriasztó célzat: a vérivás benne lappangó vagy hozzá társítható gondolata. Ilyen idegenkedés nyoma más ókori szövegben is megfigyelhető: Plinius a *Naturalis historia* XIV. könyvében (VII. 58.) nyilvánvalóan elmarasztaló ítéletet közvetít Androcydest idézve, aki Nagy Sándort azzal próbálta a mértéktelen ivástól és a részegen elkövetett emberöléstől elrettenteni, hogy figyelmeztette: amikor bort iszik, ne feledje, hogy a föld vérének („sanguinem terrae”) issza. Augustinus zsoldármagyarázatainak mindent lehetőleg Krisztusra vonatkozó beidegződése eleve kiiktatta ezt a lehetséges negatív értéktársítást a metaforában rejlő vér mellől, amint azt már Jézus hatálytalanította, amikor azt mondta tanítványainak, hogy a bort mint az ő vérének igyák (Máté 26,27–28; Márk 14,23–24; Luk 22,20). Augustinus már az így szentesített vérré számíthatott az „uva eram, vinum ero” értelmezésében: ahogy a megtaposott szőlőnek kicsordul a leve, mely azután borra lesz, a beszélő alanynak, aki állítása szerint szőlőfürt volt, megtapostatásakor ennek analógiájára nyilván a vére csordult ki, s ő így, ebből, ezáltal lesz majd borra. A *conculcaverit* és *conculcaverunt* igék felidézte szőlőtaposásból készülő bor Augustinus számára már nemcsak a szőlő vére, vagy a földé, hanem Krisztusé, s ezt a zsoldárba is habozás nélkül visszavetíti.

Magyarázatában a szőlő/bor metafora egyes mozzanatait már az „Uva eram, vinum ero” formula megjelenése előtt felbukkannak, de kezdettől Krisztusra mint példaképre utalva. Már amikor az 1. vers szerint Dávidot a filiszteusok elfogták Gátban, Augustinus azért vonja be magyarázatába a Gát helynév héber szőlőprés jelentését, mert a Biblia nem ír arról, hogy Dávidot Gátban elfogták volna, legföljebb hogy ott tartózkodott (vö. 1Sám 21,11–16), ez a helymegjelölés tehát nem lehet földrajzilag értendő, s a Dávid név sem jelentheti azt a Dávidot, hanem „David nostrum, Iesum Christum natum ex semine illius David” (a mi Dávidunkat, az egykori Dávid magvából származó Krisztust),

s az állítás minden körülménye hasonlóképpen „figuraliter” értendő: Krisztus testét, azaz egyházát szorították szőlőprésbe, hogy borra váljék, azaz vállalnia kell termékeny megpróbáltatásait. Ugyanígy itt már az „ipsi David” is Krisztusra utal, az „in tituli inscriptionem” meg a „Rex Iudaeorum” felíratra a megfeszítésekor, sőt az „in finem” (végül) is „in Christum”-ként értendő, mert hiszen róla mondatott, hogy „Finis legis Christus”, ő a végső törvény.³⁰ Ilyen előkészítés után Augustinus a 2. vers meggyötört emberének könyörgését idézve („Miserere mei Domine, quoniam conculcavit me homo”) már nem meglepő módon érvelhet azzal, hogy a *conculcavit* (taposnak) ige megszűnik félelmetesnek lenni, ha szőlőről van szó, vagy olyasvalakiről, akinek megtipratását szőlőtaposásnak tekinthetjük. Ugyanis ekkor a szenvedő vigasztalhatja magát a megpróbáltatásért kárpótló majdani eredménnyel, mely saját létének célja. „Noli timere quia conculcat te homo: vinum eris, uva factus es ut calceris”, ne félj, hogy megtaposnak: bor leszel, s *avégett* lettél szőlő, hogy kipréseltessél.³¹ Augustinus tudta, amit majd Babits is részben tőle tanul, hogy semmi sem vigasztal annyira a szenvedésért, mint a meggyőződés, hogy értelme van.³² Természetesen itt a présbeli meggyötetésnek értelmet adó érvelés is Krisztus példájára hivatkozik: ő az elsőként présbe szorított fürt („Primus botrus in torculari pressus”), s amikor szenvedés árán kipréselik, egy másik zsoldár szavával (Zsolt 23,5) mámorító ital tölti csordultig a gyönyörű kelyhet; mivel pedig meg van írva (2Tim 3,12), hogy mindenki üldöztetést szenved, aki hozzá méltóan akar élni, előre fel kell készülni a megtapostatásra, s azért nem szabad belül száraznak (aridus) maradni, hogy majd legyen minek kijönnie a préselésből.³³ Ezáltal minden átértékelődik: az érintetlen szőlő hiába ép és sértetlen, hiszen meddő, semmi nem jön belőle, ellenben a présben olyan sérelem éri, mely termékeny. („Sed in torculari fructuosa pressura est. Uva in vite pressuram non sentit, integra videtur; sed nihil inde manat. Mittitur in torcular, calcatur, premitur: iniuria videtur fieri uvae. Sed ista iniuria sterilis non est; immo si nulla iniuria accederet, sterilis remaneret.”)³⁴ Ami az „iniuria”, az erőszak általi sérelem megítélését illeti, Augustinus szemléletében ez végső soron nem is lehet igazságtalan. Amikor a zsoldár 2. verséből azt idézi, hogy „Miserere mei domine, quoniam conculcavit me homo”, a „miserere” (könyörülj, szánj meg) ige nem véletlenül érintkezik egy híres tételének „miser” szavával, mely a szálnalmas nyomorult állapotot jelöli; a „misericordia” (könyörületesség) szerinte fölösleges volna „miseria” nélkül, de az utóbbi sohasem ok nélkül szakad az emberre: „Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest.”³⁵ (Az igazságos Isten uralma alatt senki nem lehet nyomorult, aki azt nem érdemli.)

³⁰ AUGUSTINUS 2004, 181–186.

³¹ AUGUSTINUS 2004, 51–100, 188.

³² Vö. MÁRAI 1941, 82.

³³ AUGUSTINUS 2004, 186–187, 189–190.

³⁴ Uo., 187.

³⁵ AUGUSTINUS, *Operis Imperfecti Contra Julianum*, Lib. I. = AUGUSTINUS 1838, 1492. Vö. LEIBNIZ 1996, 300.

Augustinus számára az eredendő bűn indokolja mindenki szenvedését, de ez a szenvedés termékeny – mint a szőlőé.

Mindezek diadalmas összefoglalásaként jelenik meg a költői szépségű „uva eram, vinum ero” formula, mely Augustinusnak nyilvánvalóan nem díszként kellett, s nem is pusztán vigaszul vagy bátorításul megjegyezhető szentenciaként, hanem az érvelés hadrendjébe állított heurisztikai eszközként, amely a zsolttár gondolatmenetének egy lehetséges ellentmondását hivatott megszüntetni. Mivel ő nem csupán magyarázni, hanem egyúttal igazolni akarta a zsolttár értelmét, egyaránt eleget akart tenni a teológia igazság és logikai érvényesség normáinak. Itt éppen arra keres választ, hogy miképpen egyeztethető össze az 1. és 2. versben drámai erővel megjelenített megtapostatás a 5. vers kijelentésével, miszerint az Istenben bízónak egyáltalán nincs félnivalója attól, amit vele „hús”, azaz bármilyen hús-vér, vagyis halandó ember tehet. Ugyanis szerinte e két mozzanat, melynek összebékíthetőségét itt (és másutt: Zsolt 118,6; Zsid 13,6) a szövegben kiemelt istenhit hivatott szavatolni, még az erősen hívő számára is annyira ellentétesnek látszhatnék, mintha kizárnák egymást. A megoldásul kínált formula az 5. vers kommentárjában jelenik meg, hogy szemléltetésül rávilágítson egy lehetséges analógiára, melynek odaértése biztosítja a beszélő észjárásának logikai következetességét:

Augustinus, Enarrationes in Psalmos ³⁶	Augustinus, Zsoltármagyarázatok ³⁷
IN DEO LAUDABO SERMONES MEOS, IN DEO SPERABO; NON TIMEBO QUID FACIAT MIHI CARO. [...] Quid tibi faciet? Tu ipse paulo ante dixisti: CONCULCAVIT, TRIBULAVIT: nihil faciet cum ista faciet? Respexit ad vinum quod manat de calcatura, et respondit: „Plane conculcavit, plane tribulavit, sed quid mihi faciet? Uva eram, vinum ero: IN DEO SPERABO, NON TIMEBO QUID FACIAT MIHI CARO.”	ISTENBEN DICSÉRETRE FORDÍTOM BESZÉDEMET, ISTENBEN REMÉLEK; NEM FÉLEK, MIT ÁRTHATNA NEKEM HALANDÓ. [...] Mit árthat neked? Te magad mondtad kicsivel előbb: TAPOSNAK, GYŐTÖRNEK: semmit sem árthat, aki ezt teszi? A borra tekintett, mely a szőlőprésből kifolyik, és így felelt: „Bizony taposnak, bizony szorongatnak, de mit árt nekem? Szőlő voltam, bor leszek: ISTENBEN REMÉLEK; NEM FÉLEK, MIT ÁRTHATNA NEKEM HALANDÓ.”

„Uva eram, vinum ero”; szőlő voltam, bor leszek. Ami itteni szűkebb szöveggörnyezetében alig akar több lenni, mint a zsolttár érvelésének következetességét igazoló heurisztikai segédeszköz, arról már itt sejthető, hogy olyan (nevezzük így) *sorsmetaforát* teremt, mely hatalmas kulturális örökséget sűrít néhány szóba, s ezért jelentős hatástörténetnek nézhet elébe. A szőlőtaposás több évezredes borkészítési eljárásáról ősi régészeti leletek és ókori ábrázolatok tanúskodnak (például már három és fél évezreddel ezelőtt egy fal-festmény Nakht síremlékén, aki IV. Tuthmosis fáraó írnoke és papja volt), s látványként

³⁶ AUGUSTINUS 2004, 194–196.

³⁷ Mivel Augustinus e művének magyar nyelvű kiadásáról nem tudok, itteni részletének fordítása tőlem való.

annyira beivódott a vele foglalkozó népek tudatába, hogy amikor zsolttármagyarázatában Augustinus ezt az emblemikus műveletet a szerinte itt kezdettől Dávid neve alatt értendő Krisztusra mint az ugyanezt (persze itt is „figuraliter”³⁸) elszenvedett példaképre vonatkoztatva avatja sorsmetaforává, már biztos lehet abban, hogy a borra levés mint átlényegítő feltámadás analógiája mélyen átjárta a zsidó-keresztény kultúra ihlető képzetét. Ráadásul a statikus (nevezzük így) lényegmetaforáktól eltérően ez a sorsmetafora, mely itt egyelőre csak egy múltbeli állapotot szembesít egy jövőbelivel, alkalmas arra, hogy e sors más fázisait is magába fogadja, további részletekkel bővíljen, megtartva a beszélő narratív identitását. Ugyanígy már itt látható, hogy az egyelőre prózai szövegbe tagozódott prózai formájú mondat belső költőisége idővel kiszabadulhat és önállósulhat, s ami itt még csak hasonlít a *prosopopoiia* néven ismert retorikai eszközre, azaz egy beszélni nem tudó állatnak vagy tárgynak (esetünkben egy gyümölcsnek) személyként való beszélgetésére, az majd az érvelő szöveggörnyezetből kiszabadulva egy önálló költemény beszédmódjának poétikai jellemzőjévé válhat. Itt még a szöveggörnyezet dramaturgiája szerint egy ember beszél, aki sorsát a szőlőéhez hasonlítja és ezért *mintegy* a szőlő nevében mondja el, de az életét két szóképpel összefoglaló mondata úgy van megfogalmazva, hogy később a szöveggörnyezetből kiemelve már közvetlenül a szőlő vallomásává válhat, mintha az beszélni tudna, vagyis igazi *prosopopoiia* módjára. Önkéntelenül már Augustinus megteremti annak lehetőségét, hogy a magyarázó érvelés retorikai eszközét majd egy lírai beszédhelyzet poétikai alapjaként láthassuk viszont, a lírában ismert drámai monológ műfajának igénye szerint.

„KETRÉTTOT WARD IH”: NOTKER BETOLDÁSA, ÁLRÍMEI ÉS A KOMMENTÁLÓ
FORDÍTÁS ÖNKÉNTELEN KÖLTÉSZETE

Már Augustinusnál is a zsolttármagyarázat parafrázissal közvetítő s így eredendően köztes műfaja miatt volt nehéz megmondani, hogy az ő „enarratio”-iból mi volt meg már eredetileg a zsolttárban, s mit tett hozzá ő maga. Notker a zsolttárt és Augustinus parafrázisát egyszerre parafrazeálja, mégpedig a közös latin továbbvitele helyett mindezt egy más nyelvre átvéve, ezért a maga hozzájárulásának pontos megkülönböztetése még nehezebb, olykor szinte reménytelen feladat. Annyi bizonyos, hogy miközben programszerűen követi Augustinus zsolttármagyarázatát, s műve befejezése után úgy gondolja, hogy lényegében sikerrel („totum Psalterium et interpretando et secundum Augustinum exponendo consummavi”³⁹), már csak azért is hozzá kell tennie ahhoz,

³⁸ AUGUSTINUS 2004, 182.

³⁹ Vö. ERNST HELLGARDT, *Notkers des Deutschen Brief an Bischof Hugo von Sitten* = GRUBMÜLLER–HELLGARDT–JELLISSSEN–REISS 1979, 173.

amit közvetít, mert öröklött anyagát egyúttal lefordítja ófelnémetre, mégpedig a rá jellemző „kommentierende Übersetzung” (kommentáló fordítás) módszerével, amelyről nehéz megmondani, meddig fordítás és mettől kommentár. Első lépésként többnyire átalakítja az eredeti latin szórendet az úgynevezett *ordo naturalis* (természetes rend) szerint, vagyis a korabeli oktatásban használt alany-ige-tárgy egymásutánjához igazítva; másodikként ehhez saját vagy átvett (szintaktikai, morfológiai és lexikai) magyarázó jegyzeteket fűz, melyekben szinonimákat ad a bonyolultabb szavakhoz, megvilágítja etimológiájukat, kiteszi a szöveg csak hallgatólagosan odaértett alanyait és tárgyait, kifejti retorikai alakzatait, értelmezi a felbukkanó mitológiai vonatkozásokat; végül harmadikként ófelnémet fordítást kínál, további magyarázatokkal és latin szavakkal megtűzdelve;⁴⁰ ez is inkább összevegyíti a magyarázandót és magyarázatát, mintsem különválasztaná őket.

Esetünkben azonban nyilvánvalóan úgy érezte, hogy a zsoltár 5. versét Augustinus eredményei nyomán rendkívül tömören megmagyarázhatja: a vers latin szövegének idézése után elég azt rögtön ófelnémetre fordítania, majd értelmezésül Augustinus kéttagú formuláját egy közbülső taggal kibővítve ófelnémetül közölnie. Mivel a kódex központoszási szabálya a tagmondatok közé mindenütt ugyanúgy pontot tesz, mint a mondatok végére, s mindig nagy kezdőbetű jelzi, hol kezdődik új mondat, az itteni betoldás után létrejövő szerkezet egy mondatnak tekinthető, benne három tagmondattal:

Notker szövege a kódexből, betűhíven ⁴¹	Magyar nyersfordítása
<i>In deo speravi non timebo quid faciat mihi caro.</i> An Gót kedíngta ih. uuaz mir ménnisco tûe nefúrhto ih. Vua uuas ih. ketréttot uuard ih. uinum uuirdo ih.	<i>In deo speravi non timebo quid faciat mihi caro.</i> Is- tenben hiszek én, amit velem ember tehet, nem félem én. Uva [szőlő] voltam én, taposva lettem én, vinum [bor] leszek én.

Notker betoldása, a „ketréttot uuard ih” (taposva lettem én) poétikailag nagyhatású szerkezeti újítás. Persze a megtapostatás mozzanatát hallgatólagosan már Augustinus is beleértette az „Uva eram, vinum ero” formulába, sőt szerinte a szőlővé teremtetés célja már eleve a majdani megtapostatás és kipréseltetés volt; ő azonban ezt nem ékelte be közbülső tagmondatként a beszélő múltját és jövőjét összefoglaló metaforikus formulába. Notker betoldása mindössze átrendezi kapott anyagát, de ezáltal valami kerek, kiérdemeltebben lezáruló (és végül kinyíló) sorstörténetet hoz létre, a célba érés bizonyosabb érzetével. Háromtagú mondata ugyanazt az üdvtörténeti utalásrendszert mozgósítja, mint Augustinusé, szövegkörnyezete szintén Krisztusra mutat példaként,

⁴⁰ Anna A. GROTHANS, *Notker Labeo (ca. 950–1022)* = EMMERSON 2006, 483–484.

⁴¹ NOTKER 1981, 191.

de még evidenciaszerűbb menetét formájának is köszönheti. Gondolatmenete ugyanis logikailag egy szillogizmusnak is beillene, amint a megfeleltetésekből lépésről-lépésre haladva kialakul: első premissza (szőlő voltam), második premissza (taposva lettem), konklúzió (bor leszek). Még fontosabb, hogy Notker betoldása nyomán a beszédhelyzetben kibontakoznak az Augustinus által előkészített majdani *prosópopoiia* időviszonyai: a betoldás igei állítmánya („ketréttot uuard”) közvetve, de már nem csupán hallgatólagosan jelzi a szőlő megszólalásának saját idejét, s ezáltal meghatározza a kis monológ (jelen) pillanatát a szőlő egykori érintetlensége (múlt) és majdani borrá levése (jövő) között, a közelebbi múltban kezdődött megtapostatása közben vagy végén. Notker mondata nem használja ugyan a „még”, „már” és „most” szavakat, de szembeesíti a már elmúltat, a most történést (vagy épp megtörténtet), s a majd (halál után) bekövetkezőt; ezáltal a mondat felépítése és állításainak működése feltűnően hasonlít ahhoz, amit fél évszázaddal ezelőtt egy úttörő tanulmány az „időszembesítő” verstípus beszédhelyzeteként és „létösszegző” számvetéseként elemzett magyar példákon.⁴² Notker szövege még mindig csak folyó próza akart lenni egy alapvetően tudományos szöveg érvelésének részeként, de már jól látszik, hogy onnan kikerülve milyen könnyen átváltozhat költeménnyé.

Mindhárom tagmondat vége elárulja, hogy e majdani költeményhez itt a véletlen is észrevétlenül hozzájárulhatott. Sorzáró szavainak azonossága ugyanis rímként hat, sőt ódon szépségű, a régi magyar költészetből ismerős szóismételő rímként, s Thienemann talán ennek hatására is nevezte „ófelnémet versiké”-nek és fordította lehetőleg tiszta rágó-rímekkel. Már évtizedekkel korábban, itthoni főművében úgy látta, hogy a kéziratos mű középkori írója „hagyományos rímmel rímel”,⁴³ s most valószínűleg ennek példáit vélte felismerni Notker sorvégein. Pedig minden jel arra mutat, hogy Notker nem rímnek szánta a három mondat végére tett azonos névmást. Előtte Augustinus formulájában sem voltak rímek, s Notker folyó szövegbe simuló prózai részletének látszólagos rímszerűségeit valószínűleg csak a nyelvtani magyarázat szokásos mondatkifejtő eljárása hozta magával. Mindhárom „ih” egy-egy állítmány alanyának egyértelmű azonosításához kellett (a latinban kettőnél nem volt szükség névmásokra), valamint a metaforikus megfeleltetések rendszerének átvilágítására szolgált az exegetikai érvelés igénye szerint. Erre vall a szöveg kétnyelvűsége is, ami még nyilvánvalóbbá teszi, hogy merőben gyakorlati célt akart megvalósítani; Notker ófelnémet-latin keveréknél, az ún. „Notkersche Mischsprache” egy bizonyos értelmező feladatra kiképzett *saknyelv*, mely kiválóan alkalmas arra, hogy magyarázat közben számot adjon a két nyelv különbségeiből adódó sokféle eltérés logikájáról és megértesse fordításbeli áthidalásuk módját. Notker még helyesírásában is a maga tudományosan kidolgozott elveivel igyekezett biztosítani

⁴² NÉMETH G. 1970, 671–699.

⁴³ THIENEMANN 1931–1985, 112.

hang és betű összhangját; épp az ő betoldásaként megjelenő „ketréttot uuard ih” sor példázhatja a *Notkersches Anlautgesetz* vagyis a notkeri kezdőhang-törvény érvényesítését: mivel az előző tagmondatot záró „ih” zöngétlen mássalhangzóra végződött, a szóköz utáni „ketréttot” szöveji mássalhangzóját, amelyet ma g-nek írunk (getretet), elzöngétlenül ejtése miatt zöngétlen párjával, k-val kellett írni, s ez a reform Szt. Galenben olyan maradandó hatású volt, hogy még a Notker halála után készült kódexben is érvényesül. E sokféle tudományos szempontot kiszolgáló szövegben mintegy véletlenül létrejövő költőiség persze ettől nem lesz kevésbé értékes. Mindenképp jó érzékre vall, hogy egy rég visszavonult irodalomtörténész, mint az ekkor már két évtizede főként pszichológusként működő Thienemann, meglátta Notker e soraiban egy önálló mű lehetőségét, kiemelte hajdani szöveggörnyezetéből, a saját nyelvére lefordítva továbbírta, ily módon párbeszédet kezdeményezett vele, és felhívta rá kortársai figyelmét.

„HA MEGHALTAM”: THIENEMANN, A PROSÓPOPOIIA ÖRÖKSÉGE
ÉS A HAGYOMÁNYRÉTEGZÉS POÉTIKÁJA

Tekintsük át a zsoldár hajdani latin fordításától Augustinus, majd Notker magyarázó átiratán át Thienemann költeményéig vezető keletkezéstörténeti utat. Kezdetnek (1) a zsoldár tapostatás-motívumához a szőlő képét társítva Augustinus kifejlesztett egy Jézusra utaló sorsmetaforát („Uva eram, vinum ero”),; ezután (2) Augustinus két tagmondata közé Notker harmadiknak betoldotta a zsoldár megtapostatásról szóló állítását, s az „ih” névmás rímszerűen ismétlődő hozzárendelésével mondattani magyarázatként jelezte, hogy mindhárom állítás egyazon beszélő alanyra vonatkozik; végül (3) Thienemann kiszakította a versszerű szöveget elődei folyamatos prózai kontextusából, szövegét több helyen módosítva, egy negyedik tagmondatral megtoldva és a sorokat már igazi rímekkel ellátva kis verssé önállósította. Ha azonban a szóban forgó szövegek legfontosabb részeit kis táblázatba foglaljuk, félkövérrel kiemelve az egyes motívumok első előfordulásait, már nem is olyan egyértelmű, hogy ki, hol és mikor kezdte írni a szöveget, amelyet Thienemann fordít. Miközben ugyanis szándéka szerint Thienemann a középkori szerzetest fordítja, semmi olyat nem találhat nála, ami motívumként annak újdonsága volna, nem pedig előtte Augustinusé vagy már a zsoldáré, kivéve a saját első három sorának tematikai *sorrendjét*, mely csakugyan a lefordítandó szöveg sajátja.

Psalmus 55,3	Augustinus	Notker Teutonicus	Thienemann M2
conculcaverunt me [...] tota die	Uva eram, vinum ero.	Uva was ih. ketréttot ward ih. vinum wirdo ih.	Szőlőfürt voltam. Most taposnak rajtam. De bor leszek, ha meghaltam.

Jól látszik, hogy az Augustinus magyarázta zsoldár harmadik versének igéje és annak tárgya, „conculcaverunt me” (taposnak engem) lett az a nyelvi mag, amelyből a szőlő/bor átmenet mint sorsmetafora kibomlott és egyre kidolgozottabb változattá terebélyesedett; ugyanezért a „most taposnak rajtam” lett Thienemann szövegének legarchaikusabb sora, amelyben minden külső viszontagságon át megőrződött a bibliai zsoldárszöveg egy darabkájának nyelvtani formája és hajdani jelentése. Pedig könnyen el is tűnhetett volna, hiszen miközben Augustinus magyarázata többször és bőven kiaknázta a *conculcare* ige adta lehetőségeket, magában az *Uva eram, vinum ero* formulában a megtapostatás mozzanata hallgatolagos maradt. Notkernél újra kimondatik, de az ő három sora ezáltal sem hoz be semmiféle új elemet, hiszen amit Augustinus kéttagú formulája közé beiktat, azt a zsoldár szövege készen kínálta, s Notker csakugyan onnan egészíti ki az Augustinus képzettársításából származó metaforapárt, a sorsörténekek közbülső stádiumának megfelelően, de szenvedő igeszerkezetté változtatva: „ketréttot uuard ih”. Miközben tehát Thienemann azt hiszi, hogy Notkert fordítja, voltaképpen Notkerből a zsoldár és Augustinus szövegének zárányaival dolgozik, finoman átalakítva őket, és megtoldva a maga hozzátételeivel, nem méltatlanul az előzmények költőiségéhez.

Fordításának azonban van egy lényeges újdonsága, amelyhez nem kellett sem hozzátétel, sem bármiféle változtatás a szövegen belül. Amikor ugyanis az egykori szöveggörnyezetből kiemelve önállósítja, versként tördeli és versikének nevezi Notker sorait, az eredetileg heurisztikai eszközként alkalmazott retorikai *prosópopoia* kiszabadul szöveggörnyezete érveléséből, amit addig alárendelődve szolgált, s immár poétikai sajátosságként fölülkerekedik az új költemény beszédhelyzetén, sőt ezáltal lírai műfaját is meghatározza: egy fiktív szereplő által elmondott *drámai monológot* hallunk. Nemhiába foglalkoztatta az idős Thienemannt a prosópopoia mint *arcadás*: emigrációja viszonylagos elszigeteltségében született gondolatai, melyeket kései nyelvpszichológiai főművében olvashatunk, kiállják az összehasonlítást Paul de Man idevágó felismerésével,⁴⁴ ebben a fordításból kinőtt versében pedig megmutatkozik a magára maradt és ezáltal képzeletbeli szöveggösszefüggésbe került prosópopoia számos rejtett poétikai lehetősége. Augustinusnál az „Uva eram, vinum ero”, majd Notkernél a „Uva was ih.

⁴⁴ Paul de MAN, *Autobiography As De-Facement* = MAN 1984, 75–77; Paul de MAN, *Hypogram and Inscription* = MAN 1986, 44; THIENEMANN 1973, II., 57. Vö. DÁVIDHÁZI 2009, 26–30.

ketréttot ward ih. vinum wardo ih” még nem lehetett igazi prosópopoia, náluk ugyanis e kijelentésekben nem közvetlenül a *szőlőt* hallottuk megszólalni, hogy elmondja nekünk sorsát. Épp ellenkezőleg, ezeket a kijelentéseket mindkét korábbi szerző a zsol-tárban megszólaló *ember* szájába adta, aki a szőlő megtapostatásában és majdani borrá válásában ismerte fel a maga sorsának mintáját és ezáltal a saját narratív identitását, s ezért a szőlő nézőpontjába helyezkedve és annak vallomását szemléltető analógiának szánva érzékeltette saját múltját és jövőjét. Thienemann önállósított szövegében az addigi szövegkörnyezet megszűnése miatt eltűnik a személy, aki szőlőhöz hasonlította sorsát és a szőlő nevében beszélt, s megjelenik helyette maga a szőlő, a prosópopoia műszó etimológiai jelentése szerint adott arccal, s hozzá a beszédnek, a múltra emlékezésnek és a jövő reményének jellegzetesen emberi készségeivel. Kiszabadulván a bibliai szöveg magyarázatának heurisztikai és teológiai kötelmeiből, itt és ezáltal válik a megszólalásmód közvetlenül prosópopoiiává, mely ugyanakkor szóképei zárványában magával hozza és közvetlenebbül szemlélhetővé teszi a már több évezredes hagyomány jellegzetes motívumait. Mindez a talált tárgynak mégsem csupán megtisztítása, Thienemann ugyanis nem csak kiemeli egy szöveget az addigi (mégoly változó) kontextusából, hanem elődeihez hasonlóan egyúttal ő is átalakítja és megtoldja, új és többféle értelmezhetőséggel. Stílszerűen szólva, az exegetika kipréselt szőlőjének levét a szemünk előtt lényegíti át a költészet borává.

Ihletett változtatásai a megjelenített eseménysornak részben dramaturgiáját, részben filozófiáját érintik. Már visszatekintő első sorának kezdőszava is mindkét szempontból telitalálat: az egyszerű „uva” (szőlő) helyébe tett *szőlőfürt* egyrészt a maga érzékletes-ségével dúsabb, plasztikusabb, kibontakozottabb formát láttat, melynek életteli épsége a múlt idejű létige („voltam”) nyomán máris drámaibb ellentétet készít elő a később lapossá széttaposott és formátlanná roncsolt állapotához képest; másrészt jelképként is szemléletesebben kötődik a bibliai szőlőmotívum gazdag formavilágú hagyományához. Gondoljunk a második templom előcsarnokán díszlő hatalmas arany szőlőfürtre, vagy a pusztában szőlőfürtökként megjelenített Izráelre (Hós 9,10), vagy az alacsonyan szétterülő (Ezék 17,6), buján termő (Hós 10,1), Egyiptomból kihozott (Zsolt 80,9–15) szőlőtökére, mely éppúgy Izráel megjelenítése, mint a plántálásakor még nemes, de később fattyúhajtású szőlővessző (Jer 2,21); vagy gondolhatunk Jézusra mint szőlőtőre, aminek szőlővesszei gyümölcsöt teremnek (Ján 15,1–8), illetve mint Augustinus szerint első szőlőfürtre a présben.⁴⁵ Thienemann versének ezért nyilván javára válik, hogy a *szőlőfürt* utalási hívószóként is hatékonyabb a szőlőnél, s még a motívum talán legemlékezetesebb bibliai példáját, az ígéret földjéről hozott óriási szőlőfürtöt is könnyebben felidézheti. „Mikor pedig eljutának Eskol völgyéig, lemetszének ott egy szőlővesszőt

⁴⁵ AUGUSTINUS 2004, 189.

egy szőlőfürttel (וְאֶשְׂכֹּרֶל עֲנָבִים) [*ve-eskol anavim*], és ketten vivék azt rúdon; [...]. Azt a helyet elnevezék Eskol [Szőlőfürt] völgyének (נַחַל עֲשְׂכֹרֶל) [*nahal eskol*]; a szőlőfürtért, a melyet lemetszettek vala onnét Izráel fiai.” (4Móz 13,23–25) Középkori ábrázolásokon a két ember közt rúdon függő szőlőfürt (együttes keresztformája és a szőlőből préselt bor vérmetaforája által) hol a keresztjét vivő Krisztusnak, hol keresztre feszítetetésének, hol a megkeresztelésnek vált tipológiai előképévé.⁴⁶

Thienemann második sorának kezdőszava új elemként behozza a Notkernél nem szerepelt „Most” időhatározót, mely meghatározza a következő drámai pillanatképnek és egyúttal a versbeli megszólalásnak közös idejét, mégpedig Notker „ketréttot ward ih” sorától eltérően nem a megtapostatás után és annak mintegy eredményéről tudósítva, hanem a megtapostatás *közben*. Aki itt megszólal, az nem visszatekint a már átélt szenvedésre, hanem szenvedésének jelen pillanatnyi, mégis huzamos átélését érzékelteti, hasonlóan az Augustinus értelmezte zsol-tár *tota die*, illetve eredetijének כָּל-הַיּוֹם [kol ha-jom] kifejezéséhez, amelyek szó szerinti jelentése ‘egész nap’, de itteni átvitt értelmük ‘szüntelenül’. Ugyanakkor a „Most” megjelenésével az időszembesítő vers élesen kimetszett időbeli nézőpontot kap, s a beszélő innen, a szenvedés egy kritikus pillanatából néz hátra és előre. Ennek birtokában Thienemann a notkeri szöveg árnyalatnyi, de költészetileg lényeges módosításával folytatja második sorát: noha itteni „taposnak” igéje Notkeren át visszanyúlik egészen az Augustinus elemezte zsol-tárfordítás latin szövegéig vagy akár mögötte a héberig, az ige tárgyára nézvést sokatmondó az a leheletfinom változtatása, hogy a „conculcaverunt me” (taposnak engem) vagy akár a héber שֶׁפָּנִי [seafani] (tapos engem) helyett nála már „taposnak rajtam” szerepel, s ezáltal mi olvasók a nyelvi nézőponttal azonosulva alulról látjuk, az elszenvedő helyzetéből érezzük át mindazt, ami a megtiport szőlőfürttel, illetve a helyébe képzelt emberrel történik.

Mivel ez a sorstörténet addigi mélypontja, utána nem kevésbé jelentős újítás a harmadik sor elején megjelenő „De” a „bor leszek” augustinusi zárványa előtt. Nem csupán az augustinusi és notkeri előzményekhez, hanem Thienemann saját 1975-ös szöveg-változatához képest is új fejlemény; kiemelt dramaturgiai helye nyomatékosítja az itt kilátásba helyezett reményteli fordulatot, ugyanakkor a hangsúly- és szótageloszlás megváltoztatásával formailag elősegíti a négysoros elrendezést, amely egyébként irodalomtörténeti szempontból is előnyösnek ígérkezik, mert rokonságba hozza a magyar költészet hasonló témájú négysoros remekműveivel. Ugyanakkor a „De” beiktatásának verstani következményei nemzetközi távlatban akár a műfaji átsorolásig is elérhetnek. Noha saját formaemlékeink egyéni körétől függ, hogy az *aaxa* rímképletet a „de” el-lentétező kötőszó beiktatásával együtt milyen hagyományhoz kapcsoljuk, egy megfontolandó vélemény szerint e vers formája így a perzsa *rubáival* is rokonítható, mivel nem

⁴⁶ FABINY 1992, 107–108.

egyszerűen a bemutatás-kidolgozás-fordulat-összegzés szerkezet érvényesül benne, mint sok más négysorosnál, hanem perzsa (arab) sajtáságként ezt a rímelés társtalan sorvége is kiemeli, mint Omar Khajjámnál (1048–1131) és utánczóinál, akik ráadásul mindezt szintén gazdag bormetaforikával társították.⁴⁷ (Érdekes formai asszociáció, mert általa a zsidó-keresztény kultúra évezredek gondolati és képi alapmotívumaiból építkező szöveg máshonnan kölcsönözne versformáját.) Végül e sor talán legmeglepőbb újdonsága, hogy Augustinustól és Notkertől eltérően Thienemann ezt a bizakodó kijelentést *nem* hagyja meg utolsó szónak.

Ezután következik ugyanis az elődszövegekben egyáltalán nem szerepelt 4. sor, melynek végén ráadásul az *aaxa* újra visszatérő ríme egy újabb sorsmozzanatként ad hosszan kizengő nyomatékot, mely ráadásul jellegében más, mint a vers előző három sorában szemléltetett megfeleltetések a szőlő és az én sorsa között. Addigi közös történetüket a „meghaltam” ige tisztán antropomorf jellegű mozzanattal toldja meg, amely már csak emberre illik. Ha még a zsolnármagyarázat közegében volnánk, mint Augustinusnál vagy Notkernél, akkor a szövegkörnyezetből (már a közvetlen előzményből is) érthető lenne, hogy a szőlő nevében megszólalt ember végül a maga *haláláról* beszél, azonban a költeményben önállósult proszopopoiia minden előzmény nélkül magát a *szőlőt* szólaltatta meg, s ezért vallomásához első pillanatra nem illik a „ha meghaltam” igéje. Össze nem illésük termékeny értelmezési dilemmát visz a vers addig kibontakozott jelentésvilágába, s mint meglepő új elem újragondolandóvá teszi a vele kiegészült egészet. Költői formaérzékre vall, hogy a mindenestül új „ha meghaltam” sort Thienemann a mű végére hagyta. Ez egyáltalán nem volt magától értetődő, s legföljebb annyiban látszhatott kézenfekvőnek, hogy mint utólagos hozzátétel a notkeri három sor egymásra következőjét érintetlenül hagyja, s így az átvett anyag lehetőleg változatlan átörökítését szolgálja. Voltaképp azonban e hozzátétel megbotítja a sorsfázisok természetes időrendjét (ami szőlőfürt > megtapostatás > halál > bor lett volna), s ehelyett csak a végső stádiumot képviselő borra válás után pillant vissza a halálra, csak ekkor, mintegy búcsúzóul kínálva fel gondolati többletét az áthagyományozott szöveghez képest, vagyis az ő fanyar, eltűnődő, kijózanító glosszáját a notkeri szóképek sorának addig töretlenül önviszталó gondolatmenetéhez. Igen, bor leszek, ami utólag értelmet ad a megtapostatásnak, de előbb mégiscsak teljesítenem kell egy aprócska, talán magasabb szempontból elenyésző, de nekem épp elég riasztó feltételt: meg kell halnom.

Thienemann utolsó sorában és versének így kiteljesedett világában számos korábbi mű egy-egy motívumának akaratlan újraírására ismerhetünk, nagyon különböző forrásokból, az exegetikai szakirodalomtól az újabb magyar költészetig. Nem tudni, Thienemann ismerte-e, de hasonló glosszát olvashatott volna Cornelius à Lapide kommentár-

⁴⁷ Déri Balázs szíves levélbeli kommentárja, 2014. május 31-én; fontos észrevételét ezúton köszönöm.

jában Jeremiás siralmihoz, ott is Augustinusra hivatkozó szövegkörnyezetben. „Audi S. Aug. in psalm 55. *Dei uva factus es ut conculceris. Uva eram, vinum ero, sed prius calcabor.*” Ez a „sed prius calcabor” (de előbb megtörettem) ugyanúgy hátravetett, időrendből kiszakított utógondolat, mint Thienemann „ha meghaltam” zárósora. Míg azonban Cornelius közvetlenül ezelőtt Krisztusra hivatkozott, akit az emberek bűneinek megváltásául a kereszt présébe („in torculari crucis”) szorítottak, sőt széljegyzetként még azt is hozzátette, hogy a vigasz bora csak azt illeti meg, aki a kereszt présében kisajtoltatott,⁴⁸ Thienemann nem beszél már Krisztusról és keresztről, s legföljebb csak a „bor leszek, / ha meghaltam” metaforája utal közvetve az augustinusi és notkeri értelmező hagyomány krisztusi vonatkozásaira, amelyek közül vétetett. Thienemann verse mégis ennek az örökségnek köszönheti, amit az időrendből kiemelt és végül szinte meditációra felkínált zárósorával sugall, azaz hogy az embernek nem adatik meg addigi mi-voltából közvetlen folyamatossággal valami magasabb rendűvé átlényegülnie, hanem csak meghalás és másként való feltámadás által, ahogy voltaképpen a szőlőfürt számára sincs borként való továbbélés anélkül, hogy előbb meg ne szűnne szőlőnek lenni. Itt a metaforasor logikája (akár még bibliai eredetének feltárása előtt) feltárja a zsidó-keresztény kultúra egyik jellegzetes posztulátumát, miszerint valami lényegileg mássá csak a halál árán lehet válni. Erre talált rá Babits *Őszi pincézés* című versciklusának első darabja már címével is, *1-ső vers mely a Bor szellemének ébredését s Szőlő roncsaiból a Feltámadáshoz hasonlítja*, majd szövegével: „A sárga murci bugyborog; / ébred a must a csömögén, / mint Lélek a holt váz felett. // Ó pinceszáj, illatos kripta! / Igy leng e bús présház felett / a Feltámadás drága titka.” A halál általi átlényegülés gondolatára mint előfeltevésre utalt Pap Károly „eszmévé halni” kifejezése,⁴⁹ és őt parafrázálva Németh László hasonló logika jegyében folyamodott éppen a (Papnál nem szerepelt) szőlőmetaforához: „Jézussal a zsidóság »eszmévé halt«, legkegyetlenebb kínzóit, a rómaiak kisajtolják belőle a Világ Megváltóját, s ő itt marad, mint a megtört szőlő, melynek elvették borát.”⁵⁰ Persze még a megtört szőlő is szőlő, az *Ófelnémet versike* szemlélete ennél sokkal radikálisabb: aki itt megtapostatása közben szól hozzánk, az már csak *volt* szőlőfürt, s akkor *lesz* borra, ha majd meghalt. Thienemann negyedik sorának egyszerre jelentéskifejtő és jelentésdúsító reflexiója éppen azért illeszkedik elődeinek a hagyományt egyszerre elfogadó és kiegészítő módszeréhez, mert neki is van jellegzetes mondanivalója.

Thienemann változtatásainak áttekintéséből kirajzolódik, hogy az áthagyományozás középkori poétikája, amelyre az *Irodalomtörténeti alapprogramok* is éppen Augustinustól hozott elvi példát,⁵¹ nem csupán egy volt az általa vizsgált irodalom-felfogások

⁴⁸ CORNELIUS 1717, 634.

⁴⁹ PAP Károly, *Zsidó sebek és bűnök különös tekintettel Magyarországra* = PAP 2000, 31–35.

⁵⁰ NÉMETH László, *Két nép. Hozzászólás Pap Károly Zsidó sebek és bűnök című könyvéhez* = NÉMETH 1989, I., 421–422.

⁵¹ THIENEMANN 1931–1985, 112.

között, hanem egy hozzá személyesen is nagyon közel álló változat. Innen nézve mind problematikusabbá válik a *verset írni* cselekvés máskor egyértelműnek tűnő képze, hiszen visszafelé nyomozva kiderül, hogy egy költői remekmű létrejöhet úgy is, hogy valaki egy századokkal korábbi szöveg *fordításának* szánva létrehoz néhány sort, a fordítás alapja azonban egy még sokkal régebbi kommentár magyarázatos fordításának készült, mégpedig (látszólagos rímszerűségei ellenére) *prózának* szánva, az a *kommentár* meg egy bibliai zsoltár szintén *prózai* értelmezése akart lenni, sőt maga a *zsoltár* is korábbi motívumok átköltéséből jött létre. Miközben a több nyelven áthúzódó (héber, latin, ófelnémet, magyar) hagyományozás egyszerre értelmez, fordít és költ, minden szövegről kiderül, hogy már legfőljebb újraírás eredménye lehet, minden szerzőjéről, hogy legfőljebb társszerző, sőt még az irodalomtörténész is óhatatlanul rajta hagyja keze nyomát a bemutatott szövegen, hiszen címet kell adnia, tördelési dilemmákat eldöntenie és versalakot meghatározni, értelmezésre ható központosítási kérdésekben állást foglalnia, egyszóval sokféleképpen részt vesz a mű tevőleges alakítóinak láncolatában. Egy irodalomtörténész életének ritkán adódó kiváltságos pillanata, hogy remekművet fedezhet föl egy szerző hátrahagyott iratai közt, de az *Ófelnémet versike* esetében ez azonnal fölveti a szerzőség ilyenkor egyértelműnek vélhető, itt mégis szinte megfoghatatlan kérdését. Bármennyire jogosan nevezhetjük (gyakorlati célból) szerzőjének Thienemannt, s használhatjuk a birtokviszonyt, miszerint ez az ő költeménye, mégis hozzá kell tenni, hogy vele együtt írta a bibliai zsoltár szerzője (és megannyi fordítója), vele a zsoltárt magyarázó Augustinus, vele az Augustinust kommentálva lefordító Notker Teutonicus, de még ezek együtt is csak *többek között*. Másfelől viszont azt is megfigyelhetjük, hogy a kézzől kézre vándorolva alakuló szöveg milyen messzire sodródik létrejöttének egykori alkalmától: ami Augustinusnál a zsoltárt magyarázó allegória részül szolgált, az utána egyre inkább metaforizálódott, végül a teológiai érvelés kötelékeiből kibontakozva már költészetté, alkalmazott szövegből önelvű irodalmi művé, szerzővel és címmel jegyezhető szuverén költeménnyé válik. Szerteágazó és évezredek áthúzódó keletkezéstörténete fényében érteni kezdjük az újraírás poétikáját, amelyben a *ki írta?* és *kié?* kérdése annyira átértelmeződik, hogy már nem adhatunk rá kizárólagos választ, s a végső megírás dátuma vagy dátumai (esetünkben az 1975. október 20-a és 1981. november 8-a) a filológia datálási szakkifejezésével élve mindig csak *ante quem*-ként értendők, vagyis hogy megírásuk bizonyosan *annál előbb* kezdődött, mint amit az adott szerzőnél adatolni tudunk, csak éppen *mások* kezdték, akár évszázadokkal, sőt évezredekkel korábban.

HAZAÉRKEZÉS: THIENEMANN VERSE BELÉP A MAGYAR KÖLTÉSZET
ESZKATOLÓGIAI NÉGYSOROSAI KÖZÉ

Többről van itt szó, mint T. S. Eliot lassan évszázados esszéjében, amelynek alap gondolata szerint minden jelentős új mű a régiek közé lépve kapja meg saját jelentését és helyi értékét, miközben visszamenőleg átalakítja az addigiak egész rendszerét. Bár ez valamilyen (egyszerre elvont és metaforikus) értelemben igaz, Thienemann *Ófelnémet versikéjének* sorsa jól mutatja, hogy a mű nem magától lép be valahová. Csak akkor tud bárhová megérkezni, ha kívülről segítséget kap hozzá, s nagyjából ott foglal helyet, legalábbis először, ahová befogadják. Különösen így van ez egy idegenbe szakadt tudós hatalmas kései életművének könnyen elkallódó költői darabkájával: ez a soknyelvű előzményei után elsőként végig magyar nyelvű és önállóan értelmezhető szöveg a maga metaforikus kifejezésmódja és versformája jussán nyilvánvalóan a magyar költészet része, de érdemes átgondolni, hogy azon belül hová kalauzoljuk a tudósi életművével már hazajutott emigráns egyetlen költeményét. Egyrészt a beillesztés helyétől függ, hogy mit kap a magyar költészettől, felismerhetővé válik-e remekműi státusza, és nem süllyed-e vissza a feledésbe; másrészt ugyanettől függ, hogy mit tud adni cserébe a befogadásért, hiszen a magyar költészet meglévő értékeit is sokféleképpen átrendezheti, sőt gyarapíthatja annak eldöntése, hogy az új jövevény pontosan hová tartozik. Megvallom, utólag azért is örülök annak, hogy Thienemann versét a Harvard-köri előadás szövegének publikálásakor a sajtó alá rendező Koncz Lajos négy sorba tördelve közölte (az autográf levélben olvasható korábbi változat háromsoros formája ellenére), mert ezáltal könnyebben beilleszthető oda, ahol meggyőződése szerint leginkább megérdemelten kaphat helyet: a magyar költészet jellegzetes négysorosai közé, amelyek a halált, illetve a halál utáni életet vagy annak hiányát fürkészik.

Mi jellemzi e költeményeket? Általában megfigyelhető náluk az időszembesítő verstípus létösszegző törekvése,⁵² de sajátos nézőpontjukból leginkább a jövőre s azon belül is a végkifejletre tekintenek: mi tárul fel majd ott, s mi következik belőle az emberi lét egészére nézvést. Bár az eszkatológia közkeletű szótári meghatározása túlságosan kitágítja a fogalmat, amikor azt mondja, hogy „a hittudománynak az az ága, amely a világ sorsával és elmúlásának problémáival foglalkozik, és azzal, hogy mi lesz az emberekkel haláluk után,”⁵³ hiszen a hittudományi eszkatológia szorosabban a világ végéről, Krisztus második eljövételéről és a végítéletéről szól, ha most kivételesen mégis a népszerű tágabb értelmezést vesszük alapul, akkor e költeményeket jól felismerhető eszkatológiai irányultság jellemzi, sőt leginkább ez szervezi belső világukat s ettől tartoznak egyazon műfajhoz. Nem kötik őket a hittudomány tételei és szabályai, de költői

⁵² NÉMETH G. Béla, *Még, már, most. József Attila egy kései verstípusáról* = NÉMETH G. 1970, 675–676.

⁵³ BAKOS 1976, 231.

érvelésükben élhetnek hasonló logikával (mondhatni híven József Attila egyik költeményének állításához, hogy „a líra: logika, / de nem tudomány”), sőt mint Thienemann verse példázta, akár nyelvi elemeiket is vehetik vallási vagy éppen hittudományi műfajú szövegekből. Beszédhelyzetük lehet önletrajzi, vagy más személy nevében nyilatkozó, vagy teljesen fiktív és képzeletbeli, de lélektani magjuk szinte mindig főként abban rejlik, hogy valaki a szenvedéssel és halállal szemben valamiféle evidenciát keres, bizonyosságot, amibe fogódzni lehet. Ugyanakkor a megszólaló számára e vágy kifejezése fontosabb, mint megtalálásának kényszerű, de hiteltelen bizonygatása volna; ezért némelyiküknek elég, ha evidenciaként megállapíthatja, hogy végképp nincs mibe kapaszkodnia. Mindehhez igazodik a megszólalás módja, többnyire (bár nem mindig) egyes szám első személyben, feltétlen, megszorítás nélküli kijelentések sorával, néha (esetleg csak részben) önmegszólító jelleggel. Szinte minden ide tartozó vers az emberi élet alapmetaforáiból építkezik és toposzként ismerős motívumaival számos korábbi műre utal vissza, egészen a régmúlt homályába vesző eredetig, ahol már semmit sem tudunk egyetlen megfogalmazásnak tulajdonítani.

Noha a műfaj egyes darabjain nem látjuk viszont az összes ismérvet, s egyenként más-más alapon sorolhatók ide, ha végigtekintünk rajtuk, legszebb példáinak összetartozása nyilvánvaló, s Thienemann hazatért verse köztük találja meg előkelő őseit és nevezetes egykorú rokonait. Zrínyi *Befed ez a kék ég...* kezdetű négysorosa, melynek szinte minden mozzanatát korábbi szövegekre vezetik vissza,⁵⁴ olyan ember fohászát szólaltatja meg, akinek legnagyobb gondja a halál előtti helytállás, s ehhez a létezés alapszerkezetének és a felsőbb világ változatlanságának evidenciájából merít erőt, „Befed ez a kék ég, ha nem fed koporsó, / Órák tisztességes csak légyen utolsó. / Akár farkas, akár emésszen meg holló: / Mindenütt felyül ég, a föld lészen alsó.” Mikes Kelemen a *Törökországi levelek* lapjait több emlékezetes versbetéttel dúsitotta, közülük ide tartozik a Bercsényi haláláról beszámoló 67. levél ékessége; ez a Dante *Isteni színjátékának* és Rákóczi *Vallomásainak* egy-egy részletével kapcsolatba hozott négy sor⁵⁵ szintén időszembesítő és önmegszólító vers, s a megszólaló ebben is megnyugvást keres, de múlt, jelen és jövő végigpergetésével épp a birtokba vehető és biztosan megtartható boldogság ábrándját foszlatja szét, mert már csakis e felismerés illúziótlan vállalásában és megformált kimondásában talál valamiféle rezignált, elégikus bizonyosságot. „Elmúlt gyönyörűség csak suhajtást okoz, / jelenvaló pedig hasonló árnyékhoz, / a jövődébélin kapsz bizonytalanhoz, / ah! mért hasonlítod magadat boldoghoz.” Arany János *Sejtelem* című költeményének eszkatológiai alapmotívuma az a szorongató kérdés, hogy mi történik majd a halál után; eredetileg önletrajzi adatból kibontott beszédhelyzetéhez a költemény ősi kultúrtörténeti motívumok gondosan választott sorát társítja, meg-

⁵⁴ Vö. Kovács S. 1979, 74–111; Kovács S. 1985, 280–286; KAPOSZI 2012; KISS FARKAS 2012, 262.

⁵⁵ L. Hopp Lajos jegyzetét = MIKES 1966, 573.

nyugvást kereső metaforái évszázadok nép- és műköltészetét visszhangozzák. „Életem hatvanhatodik évébe / Köt engemet a jó Isten kévébe, / Betakarít régi rakott csűrűbe, / Vet helyemre más gabonát cserébe.” Pilinszky János versei közül több is ide tartozhatna, köztük a *Négysoros*, vagy a közvetlenebbül Jézusra utaló *Harmadnapon*, mégis inkább az *Ama kései...* címűt idézem, mely egyes kifejezéseit szintén sok helyről kölcsönzi (a Bibliától Németh Lászlóig), mégis mindvégig a maga sajátos költői nyelvében beszél végső reményéről. „Ama kései, tékozló remény; / Az utolsó, már nem a földet lakja, / mint viharokra emelt nyárderű, / felköltözik a halálos magasba.” Látszólag kevésbé tartozik ide másféle beszédhelyzete és konkrét bibliai tárgya miatt Nemes Nagy Ágnes *Lázár* című négysorosa, de ide kapcsolja, hogy az itt narrátorként megszólaló lírai alany érezhetően azért próbálja elképzelni, mit érezhetett a Jézus által feltámasztott ember, mert valamiért őt magát is mélyen foglalkoztatja a történet kimondatlan maradt része, azaz hogy a feltámasztás vajon milyen érzés, mihez lehet egyáltalán hasonló az emberi élményvilágból, s főként hogy csakugyan annyira könnyű és mindenestül örömteli-e átélni, ahogy a nagy ígéret sejteti. „Amint lassan felült, balvállat-tájt / egy teljes élet minden izma fájt. / Halála úgy letépve, mint a géz. / Mert feltámasztani éppolyan nehéz.” Ide sorolható a mindmáig nem eléggé vagy csak kevesek által méltányolt, pedig nemegyszer Pilinszky és Nemes Nagy költészetéhez emelkedő Székely Magda több négysorosa, például *A fény*, mégis inkább *A len meséje* címűt emelem ki közülük, mert ebben Thienemann versének dramaturgiájára ismerhetünk, szőlőtaposás helyett más alapmetaforával, de nem kevésbé sokatmondó befejezéssel. „Most jajgatok, ha megtilolnak, / de vásznak fényessége holnap, / s a legutolsó lobbanás, / a füst után lobog valami más.” Ehhez képest a magát többszöri nyilatkozatában vallásilag „unmuzikálisnak” vagy „amuzikálisnak” tekintő,⁵⁶ nemegyszer mégis vallásilag értelmezhető költészetű Petri Györgynek egy játékosabb, de nem kevésbé komoly négysorosa, a már halálakor komoly figyelmet kapott, újabban több magyar zeneszerzőt meghihletett *Én*,⁵⁷ épp egy szőlőmetaforára bízva a maga formabontó eszkatológiáját. „Isten egy szem / rohadt szőlője, amit / az öregúr magának tartogat / a zúsmarás kertben.” Milyen más, ha erről nemcsak az juthat már eszünkbe, hogy Babits *Magamról* ciklusának első szonettje, a *Nel mezzo...* mennyire hasonló sorsmetaforát választott („hiába! csöpp szőlőszemnek születtem, / mely a nagy naptól édesedve romlott [...] Az Isten sem változtat rajta többé”), hanem Thienemann verse is, amely visszavilágít e nagy múltú metafora előtörténetébe, s felismerteti hagyománya rétegződését.

⁵⁶ PETRI 2005, 46, 101–102, 173, 251, 428–429, 643.

⁵⁷ Vö. MÁRTON 2000, 1526–1529. A Petri György-díj átadásakor 2015. december 22-én hangzott el Klenyán Csaba, Balogh Máté, Horváth Balázs, Kedves Csanád és Tornyai Péter egy-egy szerzeménye; <http://fuga.org.hu/koncert-a-vi-petri-gyorgy-dij-atadasanak-alkalmabol/>

Ezek a mutatóba kiválasztott versek és hasonló társaik mondhatni várják Thiene-
mann négysorosát. Az *Ófelnémet versike* nemcsak méltó hozzájuk, hanem évezredek
eszkatológiai motívumkincsét újraíró mintapéldaként szemléltetheti összetartozá-
sukat, ezáltal is kiemelve jelentőségüket, s kiindulópontot kínálva együttes vizsgálá-
tukhoz.

Köszönet

Munkám során mindig éreztem, milyen sokkal tartozom másoknak. Mivel itteni témám
a szokásosnál is erősebben feszegette, sőt nemegyszer aggasztóan áttörte képzettsé-
gem korlátait, hálásan köszönöm a határterületek szakértőinek, hogy önzetlenül se-
gítettek. Bányai Viktória, aki az ELTE Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékén
Komoróczy Géza támogatásával több, mint egy évtizede elvállalta egy erősen túlkoros
diák bibliai héber nyelvi oktatását, majd ezen a röggös, de gyönyörű terepen tovább
egyengette utamat, minden új írásom elkészültekor gondosan átnézte és megvitatta
velem a kérdéses helyeket, s végül mindezt megtette e könyv egészének lektorálásá-
val. Nádasdy Ádám nyelvész tudással, analitikus éleslátással és költői érzékenységgel
első könyvem óta fáradhatatlanul olvassa, kommentálja és (ha belátom igazát) javítja,
amit írok.

Mások egyes részeket elolvasván adtak kritikai ösztönzést a továbbgondoláshoz,
így Ferenczi Attila és Ritoók Zsigmond klasszika-filológiai, Török László régészeti,
Vizkelety András középkori irodalmi, Madas Edit zsoltsárfordítási, Cieger András és
Pajkossy Gábor történelmi, Fabiny Tibor teológiai, Déri Balázs verstani, Fórizs Gergely
és S. Varga Pál magyar irodalomtörténeti, Takács Ferenc anglistikai, Hites Sándor
gazdaságtörténeti vonatkozásban. Ketten nagymértékben segítettek a *Szózat*-elem-
zést: Csorba László, az ELTE Művelődéstörténeti Tanszékéről, előbb útbaigazított
Széchenyi bibliáinak holléte ügyében, majd a készülő szöveghez fontos észrevételeket
fűzött; Ráth Balázs, a BME Matematikai Intézetében a Sztochasztika Tanszék do-
censeként előbb témám sajátos problémáimhoz kezembe adta Rényi Alfréd (csak erős
idegzetű bölcészeknek ajánlható) valószínűség-számítási tankönyvét, majd a szöveg
teljes első változatát ellátta termékeny széljegyzeteivel.

Sokat kaptam egyes közösségektől: az MTA I. Osztályának tagjaitól, az MTA Böl-
csészettudományi Kutatóközpontjának Gyáni Gábor szervezte interdiszciplináris mun-
kacsoportjától, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének Korompay H. János
vezette 19. századi osztályától és az Arany János kritikai kiadás munkacsoportjától;
a 19. századi irodalom kutatóinak *Vetésforgó* néven évente kétszer tartott hétvégi vándor-
gyűléseitől; az ELTE Anglisztika Tanszékén Pikli Natália irányításával működő
Work-in-Progress szeminárium tanár és diák résztvevőitől, és ugyanott a nagyszerű Kállay
Géza (†2017. XI. 17.) köré gyűlt PhD-hallgatók (Bodó Bence Levente, Bojti Zsolt, Dávid
Gergő, Füzessy-Bonác Ágnes) kezdeményezéséből alakult EMERG (Early Modern

Research Group) rendezvényeitől; a Stratford-upon-Avonban kétévente összegyűlő Shakespeare-kutatóktól, köztük a színháztörténész Carol Rutter házában táborozó Camp Crimsote tagjaitól; amíg (1989–2014) létezett, a *Holmi* című folyóirattól, amelynek szerkesztői minden közlésre átadott írást tanulságosan véleményezték.

Visszatekintve hálával tartozom első magyartanáraimnak: Kósa Katalinnak, aki az általános iskola 6. és 7. osztályában (1960–1961) egy életre meg tudta szeretetni Vörösmarty és Arany költészetét; a tavaly februárban elhunyt Mayer Zoltánnak, aki a technikum nehéz körülményei közt (1962–1966) csodálatos irodalomórákat tartott. Sajnos nem ő az egyetlen, akinek hangját már csak magamban hallhatom: egyetemi tanáraim közül Ruttkay Kálmán, Németh G. Béla és Mezei Márta tanácsai gyakran eligazítanak munka közben, vagy néha vitatkozni lehet velük, és még ezzel is segítenek. „Mit az élet megvon, megadják a holtak.”

Élők vagy holtak, mindezek persze nem felelősek a könyvben lappangó hibákért, amelyek vagy elkerülték figyelmemet, vagy esetleg annyira beépültek egy-egy koncepcióba, hogy nem tudtam elég szigorúan megítélni őket. Hálás vagyok a Ráció Kiadó szerkesztőjének, Dobás Katának, mert Jób az ő szeméről is bizvást elmondhatta volna, hogy hiba nem maradhat rejtve előtte. De mint Jóbnál, a háttérben alighanem a Sátán is megteszi, amit fondorlatosan tehet, s kaján örömétől talán soha nem tudjuk egészen megfosztani.

Végül, mint mindig, egy alig megfogalmazható köszönet: Kelevéz Ágnesnek. Második székfoglalóm alkalmával Ritoók Zsigmond rendkívül megtisztelő laudációjának egy szívmelengető humorú, de nagyon is komolyan vehető félmondata arra utalt, hogy persze könnyű nekem, mondjuk, a *Jónás könyvéről* írni, hiszen egy kiváló Babits-kutatót „tartok” otthon. Bizony könnyű! Sőt, ez nem csak babitsi témákra érvényes, hanem sok másra is, hosszú éveken át a Biblia közös végigolvasására, számtalan apró részletnek és kommentárjainak megbeszélésére, a hozzá kapcsolódó utazásokra, Jeruzsálemtől Korinthoszig. Egyszerűbben: mindenre.

Bibliográfia és rövidítésjegyzék

- ABAFI 1882 – ABAFI Lajos, *Szemere Pál a Vörösmarty „Szózat”-járól*, Figyelő 12. (1882), 112–123, 191–205.
- ABRAHAM 1999 – Nicolas ABRAHAM, *Jonas et le cas Jonas. Essai de psychanalyse littéraire*, Flammarion, Paris, 1999².
- ÁCS 2008 – *Irodalom a történelemben – irodalomtörténet*. Budapest, 2008. június 9., szerk. Ács Margit, Magyar Művészeti Akadémia Alapítvány, Budapest, [2008]. (Tanácskozások az Írószövetségben)
- ADAMIKNÉ 2001 – *A magyar olvasástánítás története*, szerk. ADAMIKNÉ Jászó Anna, Osiris, Budapest, 2001².
- ADY 2006 – ADY Endre *Összes versei, IV., Költemények, alkalmi versek (1908–1909)*, s. a. r. és jegyz. N. PÁL József – JANZER Frigyes – NÉNYEI Sz. Noémi, Argumentum, Budapest, 2006.
- ADY L. 1923 – ADY Lajos, *Ady Endre*, Amicus, Budapest, 1923.
- ALFÖLDY 2002 – ALFÖLDY Jenő, *Halandó kézzel halhatatlanul. Illyés Gyula Őszi vendéglátás című könyvéről*, Forrás 2002/11., <http://www.forrasfolyoirat.hu/0211/alfoldy.html>.
- ALTER 1981 – Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York, 1981.
- ALTER 1992 – Robert ALTER, *The World of Biblical Literature*, SPCK, London, 1992.
- ALTER 2000 – Robert ALTER, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, W. W. Norton & Company, New York – London, 2000.
- ALTER 2002 – Robert ALTER, *Northrop Frye between Archetype and Typology = Northrop Frye and the Afterlife of the Word*, szerk. James M. KEE – Adele REINHARTZ, Semeia 89. (2002/21), 9–21.
- ALTER 2004 – *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, ford. és jegyz. Robert ALTER, W. W. Norton & Company, New York – London, 2004.
- ANGYAL 1927 – ANGYAL Dávid, *Kölcsey Ferenc*, Pallas, Budapest, 1927. (Irodalomtörténeti Füzetek 16.)
- ANONYMUS 1977 – ANONYMUS, *Gesta Hungarorum. Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről*, ford., jegyz. PAIS Dezső, Magyar Helikon, Budapest, 1977². (Bibliotheca historica)
- APÁCZAI 1959 – APÁCZAI CSERE János, *Magyar encyclopaedia*, s. a. r. BÁN Imre, jegyz. GYENIS Vilmos, Szépirodalmi, Budapest, 1959.
- ARANY 1888–1889 – ARANY János *Levelezése író-barátaival*, I–II., Ráth Mór, Budapest, 1888–1889. (Arany János hátrahagyott iratai és levelezése, 3–4.)
- ARANY 1951 – ARANY János *Kisebbségi költemények*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, I., Akadémiai, Budapest, 1951.
- ARANY 1951a – ARANY János *Az elveszett alkotmány, Toldi, Toldi estéje*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, II., Akadémiai, Budapest, 1951.

- ARANY 1952 – ARANY János, *Elbeszélő költemények*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, III., Akadémiai, Budapest, 1952.
- ARANY 1952a – ARANY János, *Zsengék, töredékek, rögtönzések*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, VI., Akadémiai, Budapest, 1952.
- ARANY 1953 – ARANY János, *Keveháza, Buda halála, A hun trilógia töredékei*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, IV., Akadémiai, Budapest, 1953.
- ARANY 1953a – ARANY János, *Toldi Szerelme, A Daliás Idők első és második dolgozata*, s. a. r. VOINOVICH Géza = Uő. *Összes művei*, V., Akadémiai, Budapest, 1953.
- ARANY 1962 – ARANY János, *Prózai művek I.*, s. a. r. KERESZTURY Mária = Uő. *Összes művei*, szerk. KERESZTURY DEZSŐ, X., Akadémiai, Budapest, 1962.
- ARANY 1968 – ARANY János, *Prózai művek 2. (1860–1882)*, s. a. r. NÉMETH G. Béla = Uő. *Összes művei*, XI., szerk. KERESZTURY DEZSŐ, Akadémiai, Budapest, 1968.
- ARANY 1975 – ARANY János *Levelezése (1828–1851)*, s. a. r. SÁFRÁN Györgyi – BISZTRAY Gyula – SÁNDOR István = Uő. *Összes művei*, szerk. KERESZTURY DEZSŐ, XV., Akadémiai, Budapest, 1975.
- ARANY 1982 – ARANY János *Levelezése (1852–1856)*, s. a. r. SÁFRÁN Györgyi – BISZTRAY Gyula – SÁNDOR István = Uő. *Összes művei*, szerk. KERESZTURY DEZSŐ, XVI., Akadémiai, Budapest, 1982.
- ARANY 2004 – ARANY János *Levelezése (1857–1861)*, s. a. r. KOROMPAY H. János = Uő. *Összes művei*, szerk. KOROMPAY H. János, XVII., Universitas, Budapest, 2004.
- ARANY 2014 – ARANY János *Levelezése (1862–1865)*, s. a. r. Új Imre Attila = Uő. *Összes művei*, szerk. KOROMPAY H. János, XVIII., Universitas, Budapest, 2014.
- ARANY 2015 – ARANY János *Levelezése (1866–1882)*, s. a. r. KOROMPAY H. János = Uő. *Összes művei*, szerk. KOROMPAY H. János, XIX., Universitas, Budapest, 2015.
- ARISZTOTELÉSZ 1982 – ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford., jegyz., utószó ADAMIK Tamás, Gondolat, Budapest, 1982.
- ARISZTOTELÉSZ 1997 – ARISZTOTELÉSZ, *Poétika és más költészettani írások*, ford. RITOÓK Zsigmond, szerk. és jegyz. BOLONYAI Gábor, PannonKlett, [Budapest,] 1997. (Matúra Bölcsélet)
- ARNOLD 1972 – *Selected Criticism of Matthew ARNOLD*, szerk. Christopher RICKS, The New American Library, New York – Scarborough (Ontario) – London, 1972.
- ASCHER 1941 – ASCHER Oszkár, *A „Húsvét előtt”-től a „Jónás könyvé”-ig* = ILLYÉS 1941, 249–251.
- AUGUSTINUS 1838 – Sancti Aurelii AUGUSTINI Hipponensis episcopi, *Opera omnia*, X., Apud Gaume Fratres, Parisiis, 1838.
- AUGUSTINUS 1995 – AUGUSTINE, *Expositions on the Book of Psalms*, [ford. Thomas SCRATTON, James Peers TWEED, Henry WALFORD, Henry Musgrave WILKINS], szerk. A[rthur]. Cleveland COXE, Hedrickson, Peabody (Massachusetts), 1995. (Nicene and Post-Nicene Fathers, 8.)
- AUGUSTINUS 2004 – Sancti AUGUSTINI *Opera. Enarrationes in Psalmos 51–100*, Pars 1, szerk. Hildegund MÜLLER, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2004.
- AUSTIN 1979 – John L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, szerk. J[ames]. O[pie]. URMSON – G[eoffrey]. J[ames]. WARNOCK, Oxford University Press, Oxford – New York – Toronto – Melbourne, 1979.

- AUSTIN 1980 – John AUSTIN, *How To Do Things with Words*, szerk. J[ames]. O[pie]. URMSON – Marina SBISA, Oxford University Press, Oxford – New York – Toronto – Melbourne, 1980².
- AUSTIN 1990 – John AUSTIN, *Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*, s. a. r. J[ames]. O[pie]. URMSON, ford. PLÉH Csaba, Akadémiai, Budapest, 1990.
- BABITS 1920 – BABITS Mihály, *Pávatollak. Műfordítások*, Táltos, Budapest, 1920.
- BABITS 1939 – BABITS Mihály *Kisebb műfordításai*, Athenaeum, [Budapest], [1939²].
- BABITS 1961 – BABITS Mihály, *Jónás könyve*, illusztrálta KÁDÁR György, utószó UNGVÁRI Tamás, Magyar Helikon, Budapest, 1961.
- BABITS 1973 – BABITS Mihály, *Könyvről könyvre*, s. a. r. és utószó BELIA György, Magyar Helikon, Budapest, 1973.
- BABITS 1978 – BABITS Mihály, *Esszék, tanulmányok*, I–II., szerk. BELIA György, Szépirodalmi, Budapest, 1978.
- BABITS 1979 – BABITS Mihály, *Az európai irodalom története*, szövegmond. és jegyz. BELIA György, Szépirodalmi, Budapest, 1979.
- BABITS 1980 – BABITS Mihály *beszélgetőfüzetei. 1938, 1940–1941*, I–II., szerk. BELIA György, Szépirodalmi, Budapest, 1980.
- BABITS 1993 – BABITS Mihály *Összegyűjtött versei*, s. a. r. KELEVÉZ Ágnes, Századvég, Budapest, 1993². (Századvég Klasszikusok)
- BABITS 1996 – BABITS Mihály, *Az igazi haza* = TÉGLÁS 1996, 320–324.
- BABITS 1997 – BABITS Mihály, *„Itt a halk és komoly beszéd ideje”*. *Interjúk, nyilatkozatok, valóságok*, szerk., vál., szövegmond., jegyz. TÉGLÁS János, Pauz–Westermann, Celldömölk, 1997. (Babits könyvtár 1.)
- BABITS 2005 – BABITS Mihály *Levelezése 1909–1911*, s. a. r. SÁLI Erika – TÓTH Máté, Akadémiai, Budapest, 2005.
- BADICS 1901 – BADICS Ferenc, *Magyar írók ügyvédi vizsgálatai*, ItK 11. (1901/2.), 203–209.
- BAJZA–TOLDY 1969 – BAJZA József és TOLDY Ferenc *levelezése*, s. a. r., jegyz. OLTVÁNYI Ambrus, Akadémiai, Budapest, 1969.
- BAKOS 1976 – *Idegen szavak és kifejezések szótára*, szerk. BAKOS Ferenc, Akadémiai, Budapest, 1976.
- BÁLINT 1983 – BÁLINT György, *Jónás példája* = PÓK 1983, 244–246.
- BALLAGI 1850 – BALLAGI Mór, *Magyar példabeszédek, közmondások és szójárások gyűjteménye*, I–II, Réthy Lipót, Szarvas, 1850.
- BALLAGI 1864 – BALLAGI Mór, *Tanulmányok a magyar bibliafordítások körül*, Nyelvtudományi Közlemények, III/1., Pest, 1864.
- BÁN 1989 – *Magyar történelmi fogalomtár*, szerk. BÁN Péter, I–II., Gondolat, Budapest, 1989.
- BÁRCZI–ORSZÁGH 1978–1980 – *A magyar nyelv értelmező szótára*, I–VII., szerk. BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László és mások, Akadémiai, Budapest, 1978–1980³.
- BÁRCZI 1982 – BÁRCZI Géza, *A Halotti Beszéd nyelvtörténeti elemzése*, s. a. r. E. ABAFFY Erzsébet – N. ABAFFY Csilla, Akadémiai, Budapest, 1982. (Nyelvészeti tanulmányok)
- BARTA 1961 – BARTA I. István, *Ki írta Kölcsey „Wesselényi védelme” című munkáját? Századok* 95. (1961), 720–728.
- BARTA 1962 – BARTA I. István, *Zárószó a vitához*, Századok 96. (1962), 841.

- BARTA 1976 – BARTA János, *Klasszikusok nyomában. Esztétikai és irodalmi tanulmányok*, Akadémiai, Budapest, 1976.
- BARTA 1987 – BARTA János, *A pálya végén*, Szépirodalmi, Budapest, 1987.
- BARTAL 1901 – ANTONIUS BARTAL, *Glossarium mediae et infimae latinitatis regni Hungariae*, Teubner, Lipsiae, 1901.
- BARTHA 1993–1995 – *Keresztyén bibliai lexikon*, I–II., szerk. BARTHA Tibor, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1993–1995.
- BARTON 2007 – JOHN BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- BATÍZI 1880 – BATÍZI András, *Jónás prófétának historiája* = RMKT, II., XVI. századbeli magyar költők művei, 1527–1546, A. M. T. Akadémia Könyvkiadó-hivatala, Budapest, 1880.
- BATTHYÁNY 1999 – Gróf Batthyány Lajos miniszterelnöki, hadügyi és nemzetőri iratai, I–II., vál., jegyz. és előszó URBÁN Aladár, Argumentum, Budapest, 1999.
- BENKŐ 1970–1984 – *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, főszerk. BENKŐ Loránd, I–IV., Akadémiai, Budapest, 1970–1984.
- BÉRANGER 1847 – Pierre-Jean de BÉRANGER, *Œuvres complètes*, I–II., Perrotin, Paris, 1847.
- BERKELEY 1975 – GEORGE BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge. Three Dialogues between Hylas and Philonous*, szerk. G[eoffrey]. J[ames]. WARNOCK, Collins, London–Glasgow, 1975.
- BERKELEY 1985 – GEORGE BERKELEY, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, ford. FARAGÓ SZABÓ István – FEHÉR Márta – VAMOSI Pál, Gondolat, Budapest, 1985.
- BERRY 2007 – *The Geneva Bible. A Facsimile of the 1560 Edition*, bev. Lloyd E. BERRY, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007.
- BESSENYEI 1898 – BESSENYEI György, *A természet világa vagy A józan okosság*, Franklin, Budapest, 1898. (Régi magyar könyvtár 7.)
- BESSENYEI 1930 – BESSENYEI György, *Tariménes utazása. Szatirikus állambölcseleti regény 1804*, Berzsenyi Dániel reálgimnázium ifjúsága, Budapest, [1930].
- BIBLE SOCIETY 1881 – *The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments*, The British and Foreign Bible Society, London, 1881.
- BIBLIAFORDÍTÓ SZAKBIZOTTSÁG 1975 – *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*, ford. a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága, a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1975.
- BIRÁNYI 1848 – BIRÁNYI Ákos, *Pesti forradalom (Martius 15–19. 1848)*, Trattner–Károlyi, Pest, 1848.
- BÍRÓ–BUCSAY–TÓTH–VARGA 1949 – BÍRÓ Sándor – BUCSAY Mihály – TÓTH Endre – VARGA Zoltán, *A magyar református egyház története*, előszó RÉVÉSZ Imre, Kossuth, Budapest, 1949.
- BLAKE 1988 – *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, szerk. David V. ERDMAN, Anchor Books, New York, 1988³.
- BLENKINSOPP 2000 – JOSEPH BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 2000. (The Anchor Bible 19.)

- BLOCH 1840 – BLOCH Móricz, *A' zsidókról*, bev. VAJDA Péter, Trattner–Károlyi Ny., Pest, 1840.
- BLOCH 1841 – BLOCH Móricz, *Felszólítás egy magyar-zsidó tanítókat képző intézet ügyében*, Athenaeum 1841. február 9., 269–271.
- BLOCH 1841a – Mózes öt könyve. *Leviticus*, ford. és jegyz. BLOCH Móricz, Magyar Kir[ályi]. Egyetem, Buda, 1841.
- BLOCH 1848 – BLOCH Móricz, *Új kimerítő magyar-német és német-magyar zsebszótár minden rangnak használatára, Magyar-német rész*, Geibel Károly, Pest, 1848².
- BLOOM – DE MAN – DERRIDA – HARTMAN – MILLER 1979 – HAROLD BLOOM – PAUL DE MAN – JACQUES DERRIDA – GEOFFREY H. HARTMAN – J. HILLIS MILLER, *Deconstruction and Criticism*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1979.
- BLOOM 1973 – HAROLD BLOOM, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, New York, 1973.
- BODOR 2007 – BODOR Béla, *József Attila – az eszményi és a létező*, Holmi 19. (2007/5.), 662–685.
- BÓKAY 2006 – BÓKAY Antal, *Líra és modernitás – József Attila én-poetikája*, Gondolat–Infonia, Budapest, 2006.
- BOLDIZSÁR 1982 – BOLDIZSÁR Miklós, *Királyok és alattvalók*, Magvető, Budapest, 1982.
- BÓNIS 2015 – BÓNIS Ferenc, *Rákóczi-induló, Kossuth-szimfónia, Székely fonó. Hűsz írás a magyar zenéről*, Balassi, Budapest, 2015.
- BÓNIS–KOVÁCS 1961 – BÓNIS György – KOVÁCS Ferenc, *Régi magyar esküminták*, Magyar Nyelv 57. (1961), 279–295.
- BORBÉLY 2014 – BORBÉLY Szilárd, *Férfikor és forradalom. Az ismétlés poetikája* = SZILÁGYI 2014, 367–384.
- BORI 1984 – BORI Imre *Huszonöt tanulmánya. A XX. századi magyar irodalomról*, Forum, Újvidék, 1984.
- BÖKÉNYI 1891 – BÖKÉNYI Dániel, *A magyar ABC-és olvasókönyvek történeti fejlődése. A legrégibb időktől napjainkig*, Máramaros-Sziget, 1891.
- BUBER 1991 – MARTIN BUBER, *A próféták hite*, ford. BENDL Júlia, Atlantisz, Budapest, 1991.
- BUCHANAN 1983 – GEORGE BUCHANAN, *Tragedies*, szerk. P[eter]. SHARRATT – P[atrick]. G[erard]. WALSH, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1983.
- BUNYITAY 1886 – BUNYITAY Vince, *A váradi káptalan legrégebbi statutumai*, Franklin-társulat, Nagyvárad, 1886.
- CALEPINUS 1585–1912 – AMBROSII CALEPINI *Dictionarivm decem lingvarvm*, Lvgdvni, 1585, kiadva: CALEPINUS *latin-magyar szótára 1585-ből*, s. a. r. MELICH János, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912.
- CARTLEDGE 1992 – TONY W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement, 147., JSOT Press, Sheffield, 1992.
- CERTAYNE SERMONS 1547 – *Certayne sermons or homelies appoynted by the Kynges Maiestie to be declared and redde...*, Richard Grafton, London, 1547.
- COHEN 1965 – *The Five Megilloth. With Hebrew Text English Translation and Commentary*, szerk. A. COHEN, The Chesham Press, Chesham, 1965 (Soncino Books of the Bible).
- COLERIDGE 1967 – SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, *Shakespearean Criticism*, szerk. THOMAS MIDDLETON RAYSOR, II.. Dent–Dutton, London – New York, 1967.

- COLERIDGE 1991 – Samuel Taylor COLERIDGE, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, szerk. George WATSON, J. M. Dent & Sons Ltd – Charles E. Tuttle Co. Inc., London–Rutland, 1991.
- COLLINS 1993 – John J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress, Minneapolis, 1993.
- CONCHA 1918 – CONCHA Győző, *Eötvös és Montalembert barátsága. Adalék a magyar katolikusok autonómiájának kezdeteihez*, Szent István-Társulat, Budapest, 1918.
- CORNELIUS 1717 – CORNELIUS à Lapide, *Commentaria in Quatuor Prophetas Maiores*, Venetiis, Typis [...] Hieronymi Albritii, 1717.
- CULLER 1981 – Jonathan CULLER, *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge & Kegan Paul, London–Henley, 1981.
- CUMMINGS 2011 – *The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662*, szerk. Brian CUMMINGS, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- CUMMINGS 2013 – Brian CUMMINGS, *Mortal Thoughts. Religion, Secularity and Identity in Shakespeare and Early Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- CZUCZOR–FOGARASI 1862–1871 – *A magyar nyelv szótára*, szerk. CZUCZOR Gergely – FOGARASI János, I–VI., Emich Gusztáv, Pest, 1862–1871.
- Cs. SZABÓ 1941 – Cs. SZABÓ László, *Mérleg*, Nyugat 34. (1941/7.), 475–490.
- CSONTOS 1890 – CSONTOS József, *A vizsolyi biblia nyelve = Károli-émlékkönyv*, szerk. KENESSEY Béla, Hornyánszky Viktor Könyvnyomdája, Budapest, 1890, 97–101.
- CSOÓRI 2002 – CSOÓRI Sándor, *Egy mondatról – két tételben = „Örök művek világa” Tisztelegés Illyésnek, vál., összeáll., szerk. TASNÁDI Gábor, fotók FEJÉR Zoltán, Hogyf Editio, Budapest, 2002, 76–77.*
- CSORBA 1988 – *Társasági Füzetek I.*, szerk. CSORBA Sándor, Kölcsey Társaság, Fehérgyarmat, 1988.
- CSORBA–NYAKAS 1993 – CSORBA Sándor – NYAKAS Miklós, *A Kölcsey-család genealógiája és címere*, Kölcsey Társaság, Fehérgyarmat, 1993. (A Kölcsey Társaság Füzetek 5.)
- CSORBA L. 2010 – CSORBA László, *A vallások szabadságától a vallásszabadságig. „Anyám könyvezve kérelt, gondoljak mégis néhanapján az örök életre” = „Zengett Szíonon a zsoltár”. A magyar kálvinizmus kulturális és civilizációs hatásai*, szerk. KULIN Ferenc – VELIKY János, Argumentum, Budapest, 2010, 89–98.
- CSORBA L. 2010a – CSORBA László, *Széchenyi István*, M-érték Kiadó, Budapest, 2010³.
- CSÖRSZ–HEGEDÜS–VADERNA 2009 – *Margonauták. Írások Margócsy István 60. születésnapjára*, szerk. CSÖRSZ Rumen István, HEGEDÜS Béla, VADERNA Gábor és mások, rec.iti, Budapest, 2009.
- DANTE 2016 – DANTE, *Isteni színjáték*, ford. NÁDASDY Ádám, Magvető, Budapest, 2016.
- DÁVIDHÁZI 1972 – DÁVIDHÁZI Péter, *Gyulai Pál történelemszemlélete*, ItK 76. (1972/5–6.), 580–600.
- DÁVIDHÁZI 1974 – DÁVIDHÁZI Péter, *Gyulai Pál Romhányija. Műfaj és értékelés*, ItK 78. (1974/4.), 496–501.
- DÁVIDHÁZI 1994 – DÁVIDHÁZI Péter, *Hunyt mesterünk. Arany János kritikusi öröksége*, Argumentum, Budapest, 1994².

- DÁVIDHÁZI 1998 – DÁVIDHÁZI Péter, *Per passivam resistantiam. Változatok hatalom és írás témájára*, Argumentum, Budapest, 1998.
- DÁVIDHÁZI 1998a – DÁVIDHÁZI Péter, *The Romantic Cult of Shakespeare. Literary Reception in Anthropological Perspective*, Macmillan – St. Martin's Press, London – New York, 1998. (Romanticism in Perspective. Texts, Cultures, Histories)
- DÁVIDHÁZI 2004 – DÁVIDHÁZI Péter, *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*, Akadémiai – Universitas, Budapest, 2004.
- DÁVIDHÁZI 2004a – DÁVIDHÁZI Péter, *Camel, Weasel, Whale. The Cloud-Scene in Hamlet as a Hungarian Parable = Shifting the Scene. Shakespeare in European Culture*, szerk. Ladina BEZZOLA LAMBERT – Balz ENGLER, University of Delaware Press, Newark, 2004.
- DÁVIDHÁZI 2005 – DÁVIDHÁZI Péter, *Mintaművek fénye és árnyéka = SZEGEDY-MASZÁK-VERES 2005*, 46–63.
- DÁVIDHÁZI 2009 – DÁVIDHÁZI Péter, *Menj, vándor. Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés*, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2009.
- DÁVIDHÁZI 2014 – Péter DÁVIDHÁZI, *A Tribute to the Great Code. Voltaire's Lisbon Poem, Mikes's Letter CXCVIII and the Book of Job = Northrop Frye 100. A Danubian Perspective*, szerk. TÓTH Sára – FABINY Tibor – KENYERES János – PÁSZTOR Péter, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 109–139.
- DÁVIDHÁZI 2015 – Péter DÁVIDHÁZI, *„O Jephthah, judge of Israel”. From Original to Accreted Meanings in Hamlet's Allusion*, Shakespeare Survey 68, Shakespeare, Origins and Originality, szerk. Peter HOLLAND, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 48–61.
- DÁVIDHÁZI–KOMÁROMY 2015 – *Párbeszédben Ruttkay Kálmánnal. Egy rejtőzködő életmű újraolvasása*, szerk. DÁVIDHÁZI Péter – KOMÁROMY Zsolt, reciti, Budapest, 2015.
- DEÁK 1882 – DEÁK Ferenc, *Beszédei, I., 1829–1847*, összegyűjt. KÖNYI Manó, Franklin-társulat, Budapest, 1882.
- DEGRÉ 1983 – DEGRÉ Alajos, *Visszaemlékezéseim*, s. a. r., UGRIN Aranka, Szépirodalmi, Budapest, 1983. (Magyar századok)
- DELABASTITA 2003 – Dirk DELABASTITA, *More Alternative Shakespeares = PUJANTE-HOENSELAARS*, 2003, 113–133.
- DESSEWFFY 1930 – DESSEWFFY József, *A Hitel című munka taglalata = SZÉCHENYI István, Hitel. A Taglalata és a Hitellel foglalkozó kisebb iratok*, szerk. IVÁNYI-GRÜNWARD Béla, Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1930. (Széchenyi István összes munkái 2.)
- DICK 1983 – Michael Brennan DICK, *Job 31, The Oath of Innocence, and the Sage*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 95. (1983/1.), 31–53.
- DOMOKOS 1986 – DOMOKOS Mátyás, *Leltárhiány = Újhold-Évkönyv 1. (1986/2.)*, szerk. LENGYEL Balázs – LAKATOS István – NEMES Nagy Ágnes, Magvető, Budapest, 1986, 249–287.
- DOMOKOS 1996 – DOMOKOS Mátyás, *Leletmentés. Könyvek sorsa a „nemlétező” cenzúra korában, 1948–1989*, Osiris, Budapest, 1996.
- DOMOKOS 2003 – *Öröklét. In memoriam Weöres Sándor*, szerk. DOMOKOS Mátyás, Nap, Budapest, 2003.
- DÖMÖTÖR–KOVÁCS 1980 – DÖMÖTÖR Zsuzsa – KOVÁCS Mária, *Liszt Ferenc magyarországi hangversenyei 1839–40 = DÖMÖTÖR Zsuzsa – KOVÁCS Mária – MONA Ilona, Liszt tanulmányok*, Zeneműkiadó, Budapest, 1980, 7–79.

- DUGONICS 1803–1804 — DUGONICS András, *Jólánka, Etelkának leánya*, I–II., Fűskúti Landerer Mihály, Pozsony–Pest, 1803–1804.
- DUGONICS 2002 — DUGONICS András, *Etelka*, s. a. r. PENKE Olga, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002. (Csokonai Könyvtár. Források 8.)
- EBACH 1996 — Jürgen EBACH, *Schrift und Gedächtnis = Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und Konstruierte Erinnerung*, szerk. Hanno LOEWY – Bernhard MOLTMANN, Campus Verlag, Frankfurt a. M. – New York, 1996, 101–121.
- ECKERMANN 1885 — Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, I–III., bev., jegyz. Heinrich DÜNKER, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1885.
- ECKERMANN 1973 — Johann Peter ECKERMANN, *Beszélgetések Goethével*, ford. GYÖRFFY Miklós, Magyar Helikon, Budapest, 1973.
- EGRESSY 1848 — EGRESSY [!] Gábor, *Képek a pesti forradalomból martius 15-kén*, Életképek 1848. március 26., 404–410.
- EGRESSY 1867 — Egressy Galambos Gábor emléke. *Saját műveiből síremléke javára rendezték fiai*, Emich Gusztáv, Pest, 1867.
- ELEK 1913 — ELEK Artúr, *Poe Hollójának legújabb fordítása*, Nyugat 6. (1913/20.), 591–593.
- ELIOT 1934 — T. S. ELIOT, *After Strange Gods. A Primer of Modern Heresy*, Faber and Faber, London, 1934.
- ELIOT 1948 — T. S. ELIOT, *Selected Essays*, Faber and Faber, London, 1948.
- ELIOT 1961 — T. S. ELIOT, *A pusztaság*, ford. VAS István, Nagyvilág 6. (1961/6.) 881–886.
- ELIOT 1963 — T. S. ELIOT, *Collected Poems 1909–1962*, Harcourt Brace & Company, New York – San Diego – London, 1963.
- ELIOT 1965 — T. S. ELIOT, *To Criticize the Critic and Other Writings*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1965.
- ELIOT 1966 — T. S. ELIOT, *Válogatott versek. Gyilkosság a székesegyházban*, ford. VAS István, Európa, Budapest, 1966.
- ELIOT 1968 — T. S. ELIOT, *The Waste Land. A Casebook*, szerk. C. B. COX – Arnold P. HINCHLIFFE, Macmillan, London, Basingstoke, 1968.
- ELIOT 1970 — T. S. ELIOT *legszebb versei*, ford. LŐRINCZI László – SZÁSZ János – SZEMLÉR Ferenc, jegyz. SZILÁGYI Domokos, Albatrosz, Bukarest, 1970.
- ELIOT 1975 — *Selected Prose of T. S. ELIOT*, szerk. Frank KERMODE, Faber and Faber, London, 1975.
- ELIOT 1981 — T. S. ELIOT, *Káosz a rendben. Irodalmi esszék*, ford. BÓDIS Edit – FALVAY Mihály és mások, vál. és előszó EGRI Péter, Gondolat, Budapest, 1981.
- ELIOT 1986 — T. S. ELIOT, *Versék. Drámák. Macskák könyve*, ford. FERENCZ Győző, FODOR András és mások, Európa, Budapest, 1986.
- ELIOT 2006 — T. S. ELIOT, *The Annotated Waste Land with Eliot's Contemporary Prose*, szerk. Lawrence RAINEY, Yale University Press, New Haven – London, 2006².
- ELIOT 2006a — T. S. ELIOT, *The Waste Land / A kopár föld*, ford. Adrian (KÉGL) KRUDY, Ohio, Hunting Valley, 2006.
- ELIOT 2009 — T. S. ELIOT, *On Poetry and Poets*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2009.
- ELIOT 2009a — *The Letters of T. S. ELIOT*, I–II., főszerk. John HAFFENDEN, I., 1898–1922, II., 1923–1925, szerk. Valerie ELIOT – Hugh HAUGHTON, Faber and Faber, London, 2009.

- ELLEDGE 2006 — C. D. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead. Exploring Our Earliest Evidence Today* = James H. CHARLESWORTH with C[asey]. D. ELLEDGE – J[ames]. L. CRENSHAW – H[endrikus]. BOERS – W. W[aiter]. WILLIS Jr., *Resurrection. The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T & T Clark, New York – London, 2006, 22–52.
- EMMERSON 2006 — *Key Figures in Medieval Europe. An Encyclopedia*, szerk. Richard K. EMMERSON, Routledge, New York, London, 2006.
- ENDRŐDI 1898 — ENDRŐDI Sándor, *Összegyűjtött költeményei*, IV., Athenaeum, Budapest, 1898. (Endrődi Sándor összegyűjtött munkái)
- ENDRŐDI 1911 — ENDRŐDI Sándor, *Petőfi napjai a magyar irodalomban 1842–1849*, összeáll. ENDRŐDI Sándor, Kunossy, Szilágyi és Társa, Budapest, 1911. (Petőfi-könyvtár 29–30.)
- ÉNEKES KÖNYV 1853 — *Közönséges isteni tiszteletre rendeltetett énekes könyv, mely Szent Dávid zsoltárin kívül magában foglal némely kiválókat és a' helvétziai vallástételt követő négy Szuperintendentzia által jóvá hagyott énekeket egynehány imádságokkal egygyütt, a' város könyvnyomdájában*, Debrecen, 1853.
- ÉNEKESKÖNYV 1791 — *Isten' közönséges tiszteletére rendeltetett énekeskönyv [...]*, Huszthy Riskó Sámuel, Debrecen, 1791.
- ENGLER 1990 — Balz ENGLER, *Poetry and Community*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 1990.
- ENGLER 1993 — Balz ENGLER, *The Poem and Occasion = Twentieth-Century Poetry. From Text to Context*, szerk. Peter VERDONK, Routledge, London, 1993, 160–170.
- EÖTVÖS–SZALAY 1967 — EÖTVÖS József levelei SZALAY Lászlóhoz, s. a. r. NIZSALOVSZKY Endre – LUKÁCSY Sándor, bev. LUKÁCSY Sándor – NIZSALOVSZKY Endre, jegyz. NIZSALOVSZKY Endre, Akadémiai, Budapest, 1967. (Irodalomtörténeti füzetek 55.)
- ERDÉLYI 1854 — ERDÉLYI János, *Petőfi Sándor*, Divatcsarnok 1854. július 5., 37. sz., 841–847; 1854. július 10., 38. sz., 865–873.
- ERDÉLYI 1886 — ERDÉLYI János, *Pályák és Pálmák*, Franklin-társulat, Budapest, 1886.
- ERDÉLYI 1890 — ERDÉLYI János, *Tanulmányok*, Franklin-társulat, Budapest, 1890.
- ERDÉLYI 1960–1962 — ERDÉLYI János *Levelezése*, I–II., s. a. r., jegyz. T. ERDÉLYI Ilona, Akadémiai, Budapest, 1960–1962.
- ERDÉLYI 1986 — ERDÉLYI János *Válogatott művei*, Szépirodalmi, Budapest, 1986.
- ERDÉLYI 1991 — ERDÉLYI János, *A magyar népdalok = Uő., Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, s. a. r. T. ERDÉLYI Ilona, jegyz. T. ERDÉLYI Ilona – SZATHMÁRI István, Akadémiai, Budapest, 1991, 109–171.
- ERDÉLYI 2007 — ERDÉLYI János *Összes költeményei*, s. a. r. T. ERDÉLYI Ilona – IVANCSICS Evelin – VÁRADI Eszter, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2007.
- ÉRSZEGI 1987 — *Árpád-kori legendák és intelmek*, ford. CSÓKA J. Gáspár – ÉRSZEGI Géza – KURCZ Ágnes – SZABÓ Flóris, szerk. ÉRSZEGI Géza, Szépirodalmi, Budapest, 1987².
- EVANS 1810 — *Jepha Judge of Israel = Old Ballads, Historical and Narrative...*, I., összegyűjt. Thomas EVANS, revised by R[obert]. H[arding]. EVANS, W. Bulmer, London, 1810.
- FABINY 1992 — Tibor FABINY, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Macmillan – St Martin's Press, Basingstoke – New York, 1992.
- FÁJ 1977 — FÁJ Attila, *A Jónás-téma a világirodalomban*, [szerzői kiadás], Róma, 1977.
- FARKAS 1999 — FARKAS János László, „Logika, de”, *Világosság* 40. (1999/12.), 65–87.

- FÁY 1914 – FÁY András, *Attila. Történeti regény*, Athenaeum, Budapest, 1914.
- FEKETE 1936 – FEKETE Antal, *Gróf Széchenyi István vallásossága, Élet*, Budapest, 1936. (Palaestra Calasanciana. A piaristák doktori értekezései az 1932. évtől 16.)
- FENSKE–SCHWENK 2009 – JILL N. FENSKE – THOMAS L. SCHWENK, *A kényszerbetegség kivizsgálása és kezelése, Orvostovábbképző Szemle* 16. (2009/10.), 37–44.
- FERENCZ 1992 – FERENCZ Győző, *Ami a fontosabb*, *Holmi* 4. (1992/4.), 540–543.
- FERENCZ 2003 – *A magyar költészet antológiája*, vál., szerk. FERENCZ Győző, Osiris, Budapest, 2003.
- FERENCZ 2005 – FERENCZ Győző, *Radnóti Miklós élete és költészete. Kritikai életrajz*, Osiris, Budapest, 2005.
- FINTA–SIPOS 2006 – *Véges végtelen. Isten-élmény és Isten-hiány a XX. századi magyar költészetben*, szerk. FINTA Gábor – SIPOS Lajos, Akadémiai, Budapest, 2006.
- FISCH 1994 – S[olomon]. FISCH, *Ezekiel. Hebrew Text and English Translation with an Introduction and Commentary*, Soncino Press, London – Jerusalem – New York, 1994².
- FODOR 1991 – FODOR Géza, *Petri György költészete*, Szépirodalmi, Budapest, 1991.
- FOHRER 1974 – GEORG FOHRER, *The Righteous Man in Job 31 = Essays in Old Testament Ethics*, szerk. JAMES L. CRENSHAW – JOHN T. WILLIS, KTAV, New York, 1974, 13–17.
- FONTANIER 1977 – PIERRE FONTANIER, *Les Figures du Discours*, bev. GÉRARD GENETTE, Flammarion, Paris, 1977.
- FOUCAULT 1954–1988 – MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits*, I–IV., 1954–1988, szerk. DANIEL DEFERT – FRANÇOIS EWALD – JACQUES LAGRANGE, Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT 1996 – MICHEL FOUCAULT, *A hatalom szeme. Beszélgetés J.–P. Barrou-val és M. Perrot-val*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR, 2000 8. (1996/10.), 3–9.
- FRANK 1985 – FRANK TIBOR, *Egy emigráns alakváltásai. Zerffi Gusztáv pályaképe, 1820–1892*, Akadémiai, Budapest, 1985.
- FRIED 1979 – FRIED ISTVÁN, *Kölcsey Ferenc ismeretlen versei*, Szabolcs-Szatmári Szemle 1979/4., 25–36.
- FRYE 1957 – NORTHROP FRYE, *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- FRYE 1963 – NORTHROP FRYE, *The Well-Tempered Critic*, Indiana University Press, Bloomington, 1963.
- FRYE 1963a – NORTHROP FRYE, T. S. Eliot, Oliver and Boyd, Edinburgh–London, 1963.
- FRYE 1972 – NORTHROP FRYE, *The Archetypes of Literature = 20th Century Literary Criticism. A Reader*, szerk. DAVID LODGE, Longman, London, 1972.
- FRYE 1978 – NORTHROP FRYE, *Culture and Literature. A Collection of Review Essays*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1978.
- FRYE 1982 – NORTHROP FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, Henley, Routledge & Kegan Paul, London–Melbourne, 1982.
- FRYE 2003 – NORTHROP FRYE, *Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts = Uő., Collected Works*, 13., szerk. ROBERT D. DENHAM, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2003.
- FÜST 1956 – FÜST MILÁN, *Emlékbeszéd Thykididész modorában az elesett hősök sírja felett*, Irodalmi Újság 7. (1956/42.), 3.

- GÁBORJÁNI SZABÓ 1996 – GÁBORJÁNI SZABÓ BOTOND, *A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában”. Neveléstörténeti tanulmány XVIII. századi forrásgyűjteménnyel*, Tiszántúli Ref. Egyhker. Gyűjt., Debrecen, 1996.
- GALSAI 1982 – GALSAI PONGRÁC, *Tabló. „Keveháza”, Népszabadság* 1982. november 21., 7.
- GÉHER 2005 – GÉHER ISTVÁN, *A magyar „Hamlet”. Arany János furcsa álcája*, *Holmi* 17. (2005/12.), 1511–1540.
- GELLÉRT 1958–1962 – GELLÉRT OSZKÁR, *Egy író élete*, I–II., Bibliotheca–Gondolat, Budapest, 1958–1962.
- GEROLD 2014 – GEROLD LÁSZLÓ, *Nemzeti vagy vers? Petőfi Sándor: Nemzeti dal = SZILÁGYI 2014*, 385–403.
- GINTLI–SCHEIN 2003 – GINTLI TIBOR – SCHEIN GÁBOR, *Az irodalom rövid története*, I., *A kezdetektől a romantikáig*, Pécs, Jelenkor, 2003.
- GINTLI 2010 – GINTLI TIBOR, *A Babits-líra viszonya a modernséghez*, *Új Dunatáj* 15. (2010/4.), 18–25.
- GIRARD 1982 – RENÉ GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1982.
- GOLDZIHNER 2000 – GOLDZIHNER IGNÁC, *A zsidóság lényege és fejlődése*, összeáll. KÖBÁNYAI JÁNOS, szerk. ZSENGELLÉR JÓZSEF, *Múlt és Jövő*, Budapest, 2000. (Zsidó tanulmányok, 1418–3366.)
- GÖRCSÖNI – BOGÁTI FAZEKAS 1990 – GÖRCSÖNI AMBRUS – BOGÁTI FAZEKAS MIKLÓS, *Mátyás király históriája = RMKT*, IX., s. a. r. HORVÁTH IVÁN – LÉVAY EDIT – ORLOVSZKY GÉZA – STOLL BÉLA – SZABÓ GÉZA – VARJAS BÉLA, Akadémiai, Budapest, 1990.
- GRABENHORST 1990 – THOMAS KYRILL GRABENHORST, *Das argumentum a fortiori. Eine Pilot-Studie anhand der Praxis von Entscheidungsbegründungen*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1990.
- GREENBLATT 2001 – STEPHEN GREENBLATT, *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- GRUBMÜLLER–HELLGARDT–JELLISSSEN–REISS 1979 – *Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft*, szerk. KLAUS GRUBMÜLLER – ERNST HELLGARDT – HEINRICH JELLISSSEN – MARGA REISS, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979.
- GULYÁS 2010 – GULYÁS JUDIT, *„Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?”. A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában*, Akadémiai, Budapest, 2010.
- GYÁNI 2010 – GYÁNI GÁBOR, *A tér nemzetesítése: elsajátítás és kisajátítás*, *Helikon* 61. (2010/1–2.), 239–257.
- GYULAI 1902 – GYULAI PÁL, *Emlékbeszéd*, I–II., Franklin, Budapest, 1902².
- GYULAI 1927 – GYULAI PÁL, *kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1927.
- GYULAI 1956 – GYULAI PÁL, *Válogatott művei*, I–II., s. a. r. HERMANN ISTVÁN, Szépirodalmi, Budapest, 1956.
- GYULAI 1961 – GYULAI PÁL, *Bírálatok, cikkek, tanulmányok*, s. a. r. és jegyz. BISZTRAY GYULA – KOMLÓS ALADÁR, Akadémiai, Budapest, 1961.
- GYURGYÁK 2001 – GYURGYÁK JÁNOS, *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszméletörténet*, Osiris, Budapest, 2001.

- HAMLIN 2013 – Hannibal HAMLIN, *The Bible in Shakespeare*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- HANKISS 1922 – HANKISS János, *Petőfi és a francia költők*, Budapesti Szemle 192. (1922/551.), 1–28.
- HARMAT 1992 – HARMAT Béla, *A vers utóélete*, Érdi Újság 1992. október 22., 25. sz., 2.
- HAVAS 2004 – *Sancti Stephani regis primi Hungariae libellus De institutione morum sive Admonitio spiritualis*. Szent István, *Erkölcstanító könyvecske avagy Intelmek*, I., szöveggond. és ford. HAVAS László, Ex officina typographica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, Debrecen, 2004.
- HÄNSSLER 2005 – *Neues Leben. Die Bibel*, Hänssler-Verlag, Holzgerlingen, 2005.
- HEGEL 1970 – Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I–II., szerk. Johannes HOFFMEISTER, Akademie Verlag, Berlin, 1970.
- HEGEL 1973 – Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A szellem fenomenológiája*, ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Budapest, 1973.
- HELTAI 1551 – *A Biblianac első része, azaz, Mosesnek ött könyve Mely Magyar Nyelvre fordítottat, a Régi és Igaz Szent Könyvekből* [ford. HELTHAI Gaspar – GYULAI Estvan – OZORAI Estvan – WIZAKNAI Gergely], Colosvar, 1551.
- HELTAI 1574–1962 – HELTAI Gáspár, *Cancionale, azaz históriás énekeskönyv*, Kolozsvár, 1574. Kísérő tanulm. és (faksimile) szöveggond. VARJAS Béla, Akadémiai, Budapest, 1962. (Bibliotheca Hungarica Antiqua 5.)
- HELTAI J. 1997 – HELTAI János, *Balassi és Buchanan Iephtese*, ItK 101. (1997/5–6.), 541–549.
- HIERONYMUS 2003 – HIERONYMUS, *Commentarius in Ionam Prophetam / Kommentar zu dem Propheten Jona*, ford. és bev. Siegfried RISSE, Brepols Publishers, Turnhout, 2003.
- HILL 1984 – Geoffrey HILL, *Our Word is our Bond = Uő., The Lords of Limit. Essays on Literature and Ideas*, André Deutsch, [London,] 1984.
- HILL 1992 – Scott D. HILL, *The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective = Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, szerk. Robert B. COOTE, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992.
- HITES 2013 – HITES Sándor, *A vagyon kegyelme. Gazdaság és vallás kapcsolatáról Széchenyinnél = „Visszhangot ver az időben”. Hetven írás Szegedy-Maszák Mihály születésnapjára*, szerk. BENGI László – HOVÁNYI Márton – JÓZAN Ildikó, Kalligram, Pozsony, 2013.
- HITES 2015 – HITES Sándor, *Az irodalom és a gazdaság valóságáról és fiktitásáról = Tény és fikció. Tudomány és művészet a nemzetépítés büvkörében a 19. századi Magyarországon*, szerk. LAJTAI Máttyás – VARGA Bálint, MTA BTK TTI, Budapest, 2015.
- HORVÁT 1820 – HORVÁT István, *Magyar ország gyökere régi nemzetségeiről*, Trattner János Tamás, Pest, 1820.
- HORVÁTH 1922 – HORVÁTH János, *Petőfi Sándor*, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 1922.
- HORVÁTH 1956 – HORVÁTH János, *Tanulmányok*, Akadémiai, Budapest, 1956.
- HORVÁTH 1957 – HORVÁTH János, *A reformáció jegyében. A mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Budapest, Gondolat, 1957².
- HORVÁTH 1969 – HORVÁTH János, *Rendszeres magyar verstan*, Akadémiai, Budapest, 1969.

- HORVÁTH 1976 – HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete*, Akadémiai, Budapest, 1976.
- HORVÁTH 1983 – HORVÁTH János, *Babits Mihály = Pók* 1983, 51–73.
- HORVÁTH 2006 – HORVÁTH János *irodalomtörténeti munkái*, II., szerk. KOROMPAY H. János – KOROMPAY Klára, Osiris, Budapest, 2006. (Osiris klasszikusok)
- HORVÁTH 2007 – HORVÁTH János, *Irodalomtörténeti munkái*, III., szerk. KOROMPAY H. János – KOROMPAY Klára, Osiris, Budapest, 2007. (Osiris klasszikusok)
- HORVÁTH 2008 – HORVÁTH János, *Irodalomtörténeti munkái*, IV., szerk. KOROMPAY H. János – KOROMPAY Klára, Osiris, Budapest, 2008. (Osiris klasszikusok)
- HORVÁTH K. – LUKÁCSY – SZÖRÉNYI 1975 – „Ragyognak tettei...”. *Tanulmányok Vörösmartyról*, szerk. HORVÁTH Károly – LUKÁCSY Sándor – SZÖRÉNYI László, Fejér Megyei Tanács Művelődésügyi Osztálya, Székesfehérvár, 1975.
- HORVÁTH K. 1990 – HORVÁTH Károly, *Arany János Dante ódája*, ItK 113. (2009/1.), 21–45.
- HUNFALVY 1873 – HUNFALVY PÁL, *Tanulmányok*, Ráth, Budapest, 1873.
- HÜBNER 1986 – Johann HÜBNER, *Zweymal zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien Aus dem Alten und Neuen Testamente, Der Jugend zum Besten abgefasst*. (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1731.) Mit einer Einleitung [...] kiad. Rainer LACHMANN – Christine REENTS, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 1986.
- IGNOTUS 1989 – IGNOTUS Pál, *Csipkerózsa. Budapesti és londoni emlékek*, s. a. r., előszó és jegyz. NAGY Csaba, Múzsák, Budapest, 1989.
- ILLYÉS 1941 – *Babits Emlékkönyv*, szerk. ILLYÉS Gyula, Nyugat, [Budapest], [1941].
- ILLYÉS 1947 – ILLYÉS Gyula, *Franciaországi változatok*, Nyugat, Budapest, 1947.
- ILLYÉS 1969 – ILLYÉS Gyula, *Puszták népe*, Szépirodalmi, Budapest, 1969. (Diákkönyvtár)
- ILLYÉS 1975 – ILLYÉS Gyula, *Iránytűvel*, I–II., Szépirodalmi, Budapest, 1975.
- ILLYÉS 1983 – ILLYÉS Gyula, *Babitsról a fiataloknak* (1954) = Pók 1983, 366–373.
- ILLYÉS 1992 – ILLYÉS Gyula, *Egy mondat a zsarnokságról*, Élet és Irodalom 36. (1992/44.), október 30., 10.
- ILLYÉS 2003 – ILLYÉS Gyula, *Hideg van. Weöres Sándor első könyve = DOMOKOS* 2003, 40–42.
- ILLYÉS é. n. – ILLYÉS Gyula, *Magyarok. Naplójegyzetek*, I–II., Nyugat, [Budapest], é.n.
- IMRE F. 2003 – IMRE Flóra, *Ezékiel*, Holmi 15. (2003/12.), 1508–1509.
- IMRE L. 1962 – IMRE Lajos, *A műfaj kérdése Petőfi 1848–49-es lírájában = PÁNDI–TÓTH* 1962.
- IMRE 2010 – IMRE László, *Új protestáns kulturális önszemlélet felé. Cikk, tanulmányok*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.
- ITTZÉS 2006 – *A magyar nyelv nagyszótára*, I., főszerk. ITTZÉS Nóra, MTA Nyelvtudományi Intézet, Budapest, 2006.
- JAMES 1957 – Edwin Oliver JAMES, *The Nature and Function of Myth, Folk-Lore* 68. (1957/4.), 474–482.
- JAMES 1967 – William JAMES, *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, szerk. John J. McDERMOTT, Random House, New York, 1967.
- JAMES 1987 – William JAMES, *Writings 1902–1910*, szerk. Bruce KUKLICK, Viking Press, New York, 1987. (The Library of America)
- JANKOVICS 2001 – JANKOVICS József, *Babits Mihály fegyelmi büntetésének revíziós eljárása ismeretlen dokumentumok tükrében*, ItK 105. (2001/1–2.), 183–213.

- JANZER 1997 – JANZER Frigyes, *József Attila és a romantika*, ItK 101. (1997/5–6.), 557–565.
- JAUSS 1997 – Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997².
- JEFFREY 1992 – *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, szerk. David Lyle JEFFREY, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- JELENITS 2000 – JELENITS István, *Az ének varázsa*, vál., szerk. MOHAY Tamás, Új Ember, Budapest, 2000. (Jelenits István összegyűjtött írásai 2.)
- JELENITS 2007 – JELENITS István, „...a régi forma új eszmének öltönyeként kerekedjen újra” = *Summa. Tanulmányok Szelestei N. László tiszteletére*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2007, 132–134.
- JELENITS 2013 – JELENITS István, *Zárszó = Széchenyi hite*, szerk. BENKŐ Ágota – VÉRTESALJAI László SJ, JTMR Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2013, 149–154.
- JEROME 1999 – JEROME, *Select Letters*, ford. F. A. WRIGHT, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London, 1999. (Loeb Classical Library 262.)
- JOHNSON 1968 – *The Yale Edition of the Works of Samuel JOHNSON*, VII., *Johnson on Shakespeare*, I–II., szerk. Arthur SHERBO, Yale University Press, New Haven – London, 1968.
- JÓKAI 1967 – JÓKAI Mór, *Cikkek és beszédek*. (1848. március 19 – 1848. december 31), 2., s. a. r. SZEKERES László = Uő. *Összes Művei*, szerk. LENGYEL Dénes – NAGY Miklós, Akadémiai, Budapest, 1967.
- JÓKAI 1989 – JÓKAI Mór, *Elbeszélések 2.* (1850), I–II., s. a. r. GYÖRFFY Miklós = Uő. *Összes Művei*, szerk. LENGYEL Dénes – NAGY Miklós, Akadémiai, Budapest, 1989.
- JONES 1966 – Florence JONES, *T. S. Eliot Among the Prophets*, *American Literature*, XXXVIII. (1966/3.), 285–302.
- JOOSTEN 1996 – Jan JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1996.
- JÓZAN 2008 – *A műfordítás elveiről. Magyar fordításelméleti szöveggyűjtemény*, szerk. JÓZAN Ildikó, Balassi, Budapest, 2008. [Pont fordítva 7.]
- JÓZAN 2009 – JÓZAN Ildikó, *Mű, fordítás, történet, Elmélkedések*, Balassi, Budapest, 2009. (Pont fordítva 9.)
- JÓZSEF 1958 – JÓZSEF Attila, *Cikkek, tanulmányok, vázlatok*, s. a. r. SZABOLCSI Miklós = Uő. *Összes művei*, III., Akadémiai, Budapest, 1958.
- JÓZSEF 1976 – JÓZSEF Attila *Válogatott levelezése*, s. a. r. FEHÉR Erzsébet, Akadémiai, Budapest, 1976.
- JÓZSEF 1990 – JÓZSEF Attila, *Szabad-ötletek jegyzéke*, közzéteszi STOLL Béla, Atlantisz, Budapest, 1990.
- JÓZSEF 2005 – JÓZSEF Attila *Összes versei. Kritikai kiadás*, I–III., s. a. r. STOLL Béla, Balassi, Budapest, 2005.
- JUHÁSZ 1969 – JUHÁSZ Gyula, *Prózai írások 1918–1922* = Uő. *Összes művei*, VI., Akadémiai, Budapest, 1969.
- JULOW 1975 – JULOW Viktor, *Árkádia körül*, Szépirodalmi, Budapest, 1975.
- KABDEBÓ 1971 – *Írói vallomások*, szerk. KABDEBÓ Lóránt, Petőfi Irodalmi Múzeum – NPI, Budapest, 1971.

- KÄFER 2000 – KÄFER István, *A szlovákok és Petőfi*, Kalligram 9. (2000/10.), <http://www.kalligram.eu/Kalligram/Archivum/2000/IX.-evf.-2000.-oktober/A-szlovakok-es-Petofi> [Hozzáférésem dátuma: 2017. aug. 7.]
- KAISER 1931 – Hellmuth KAISER, *Kafkas Inferno. Eine psychologische Deutung seiner Strafphantasie*, *Imago. Zeitschrift der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften* XVII. (1931), 41–103.
- KAJTÁR 2004 – KAJTÁR István, *Bevezetés a jogi kultúrtörténetbe*, Dialóg Campus, Budapest–Pécs, 2004.
- KÁLDI 1626 – *Szent Biblia. Az Egesz Keresztyensegban bevött Régi Deák bötükből* [...] ford. KÁLDI György, Formika Máté, Bécs, 1626.
- KALLA 1994 – *Tények és legendák, tárgyak és ereklyék*, szerk. KALLA Zsuzsa, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 1994.
- KÁLLAY 1940 – KÁLLAY Kálmán, *A vizsolyi biblia ótestamentomi részének exegetikai értéke = Károlyi emlékkönyv. A vizsolyi biblia megjelenésének háromszázötvenedik évfordulójára*, szerk. VASADY Béla, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, [1940]. (A Coetus theologorum Református Theologusok Munkaközösségének kiadványsorozata 1.)
- KÁLLAY G. 2008 – KÁLLAY Géza, *Semmi vérjel: szövegbe helyező kísérletek*, Liget, Budapest, 2008.
- KÁLLAY G. K. 2007 – KÁLLAY G. Katalin, *Komolyra fordítva?* Liget XX. (2007/2.), 34–40.
- KALLÓS–MARTIN 1989 – *Tegnap a Gyimesben jártam... Gyimes-völgyi lírai dalok*, gyűjt. KALLÓS Zoltán – MARTIN György, szerk. DOMOKOS Mária, Európa, Budapest, 1989.
- KÁLMÁN 1990 – KÁLMÁN C. György, *Az irodalom mint beszédaktus. Fejezet az irodalomelmélet történetéből*, Akadémiai, Budapest, 1990.
- KANDRA 1897 – KANDRA Kabos, *Magyar Mythologia*, Beznák Gyula, Eger, 1897.
- KANT 1979 – Immanuel KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Reclam, Leipzig, 1979.
- KANT 1999 – Immanuel KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. JOHN Éva – TENGELYI László, Atlantisz, Budapest, 1999.
- KAPOSI 2012 – KAPOSI Krisztina, *Zrínyi-paratextusok*, Első Század, <http://elsoszazad.elte.hu/kaposi-krisztina-zrinyi-paratextusok>.
- KAPPANYOS 2000 – *Angol költők antológiája*, vál., szerk. KAPPANYOS András, Magyar Könyvklub, Budapest, 2000.
- KAPPANYOS 2001 – KAPPANYOS András, *Kétséges egység. Az Átokfoldje és amit tehetünk vele*, Janus/Osiris – Balassi, Budapest, 2001.
- KARÁTSÓN–NEMÉNYI 1985 – KARÁTSÓN Endre – NEMÉNYI Ninon, *Milyen mű a fordítás? Edgar Allan Poe A holló című költeményének magyar változatairól*, *Helikon* 31. (1985/1.), 56–75.
- KARÁTSÓN 1971 – André KARÁTSÓN, *Edgar Allan Poe et le groupe des écrivains du «Nyugat» en Hongrie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
- KARDOS 1955 – KARDOS László, *Tóth Árpád*, Akadémiai, Budapest, 1955.
- KARDOS S. 1905 – KARDOS Samu, *Br. Wesselényi Miklós élete és munkái*, I–II., Légrédy Testvérek, Budapest, 1905.

- KÁRMÁN 1794 – KÁRMÁN József, *A' Nemzet Tsinosodása*, Uránia 1794/3., 263–315.
- KÁROLI 1590–1981 – *Szent Biblia az az Istennek Ó es Wy Testamentumanac prophétác es apostoloc által meg iratott szent könyvei*, I–II., ford. KÁROLI Gáspár, Mantskovit Bálint, Vizsoly, 1590. (Reprint kiadás: Magyar Helikon, Budapest, 1981.)
- KÁROLI 1770 – *Szent Biblia, az-az Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatt egész Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár, Im-Hof Rodolf János, Basilea, 1770.
- KÁROLI 1803 – *Szent Biblia, az-az: Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatt egész Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár, Patzko Ferentz Josef, Po'sony és Pest, 1803.
- KÁROLI 1901 – *Szent Biblia. Azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatt Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár, Brit és külföldi Biblia Társulat, Budapest, 1901.
- KÁROLI 1958 – *KÁROLI Gáspár válogatott munkái*, összeáll. VARGHA Balázs, Magvető, Budapest, 1958.
- KÁROLI 1986 – *Biblia. Válogatás a Vizsolyi Bibliából*, ford. KÁROLI Gáspár, vál. és bev. VAS István, szerk. GERENCSÉR Zsigmond – KIRÁLY László, Európa, Budapest, 1986.
- KÁROLI 1992 – *Szent Biblia azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatt egész Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár, Magyar Biblia-Tanács, Budapest, 1992.
- KÁROLI 2002 – *Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatt egész Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár, Boldog Élet Alapítvány, Budapest, 2002.
- KATONA 1959 – KATONA József *Összes művei*, I., s. a. r., jegyz. SOLT Andor, Szépirodalmi, Budapest, 1959.
- KATONA L. 1909–1910 – KATONA Lajos, *A magyar elbeszélő költészet a XVI. században*, I–II., előadásai után lejegyezte ifj. Kiss Gyula, [s. n.], Budapest, 1909–1910.
- KAZINCZY 1859 – *Akadémiai emlékkönyv a Kazinczy Ferenc születése évszázados ünnepéről oct. XXVII. M. DCCC. LIX*, Magyar Tudományos Akadémia, Pest, 1859.
- KAZINCZY 1860 – *Kazinczy-emlény. A Miskolczon 1859. Octob. 27-én tartott Kazinczy-ünnepély rajza*, Miskolcz, 1860.
- KAZINCZY 1890–1911 – KAZINCZY Ferencz *Levelezése*, I–XXI., kiad. VÁCZY János, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1890–1911.
- KAZINCZY 1991 – *Biblia Kazinczy Ferenc szavaival*, szerk., szöveggond., utószó és jegyz. BUSA Margit, Cserépfalvi, Budapest, 1991.
- KELEVÉZ 1992 – KELEVÉZ Ágnes, *Az írás folyamatától a létrejött szövegig. A Szabad-ötletek jegyzéke a genetikus textológia szemszögéből*, ItK 96. (1992/3.), 327–335.
- KELEVÉZ 2008 – KELEVÉZ Ágnes, „Kit új korokba küldtek régi révek”. *Babits útján az antikvitástól napjainkig*, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 2008, 56–64.
- KELEVÉZ 2009 – KELEVÉZ Ágnes, „Szántszándékos anachronizmusok” (*Idézésfajták időjátéka Babits műveiben*), Holmi 21. (2009/4.), 471–490.
- KELEVÉZ 2011 – KELEVÉZ Ágnes, „A leghomerosibb zamatú költemény”. *Babits jegyzéke a Keveháza és az Iliász párhuzamairól*, ItK 115. (2011/1.), 430–479.
- KEMÉNY 1971 – KEMÉNY Zsigmond, *Élet és irodalom. Tanulmányok*, szerk. TÓTH Gyula, Szépirodalmi, Budapest, 1971.
- KENYERES 1983 – KENYERES Zoltán, *Tündérsíp. Weöres Sándorról*, Szépirodalmi, Budapest, 1983.
- KÉPES 1976 – KÉPES Géza, *Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és modern költészetéről*, Magvető, Budapest, 1976.

- KERÉNYI 1981 – KERÉNYI Ferenc, *A régi magyar színpadon. 1790–1849*, Magvető, Budapest, 1981.
- KERÉNYI 1990 – KERÉNYI Ferenc, *Színjátás a polgári forradalomban és a szabadságharc idején (1848–1849) = Magyar színháztörténet. 1790–1873*, szerk. KERÉNYI Ferenc, Akadémiai, Budapest, 1990, 352–365.
- KERÉNYI 2008 – KERÉNYI Ferenc, *Petőfi Sándor élete és költészete. Kritikai életrajz*, Osiris, Budapest, 2008.
- KERESZTESNÉ 1996 – KERESZTESNÉ VÁRHELYI Heléna, *A Himnusz költőjének istenképe*, Távlatok 1996/3–4., 439–446.
- KERMÓDE–HOLDEN–MARRIS–FOLLETT–STAFFORD–MARCIANI 2004 – Frank KERMÓDE – Anthony HOLDEN – Robin MARRIS – Ken FOLLETT – Linden STAFFORD – Daniel MARCIANI, *The Odds against Hamlet*, The Times Literary Supplement 2004. február 6., 11.
- KÉRY 1989 – KÉRY László, *Talán álmodni. Hamlet-tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1989.
- KÉZAI 1781 – M. Simonis de KEZA, *Chronicon Hungaricum*, kiad. Alexius HORÁNYI, Kurzbek, Vienna, 1781.
- KÉZAI 2004 – KÉZAI Simon, *A magyarok cselekedetei*, ford. BOLLÓK János = ANONYMUS, *A magyarok cselekedetei*, KÉZAI Simon, *A magyarok cselekedetei*, ford. VESZPRÉMY László – BOLLÓK János, Budapest, Osiris, 2004.
- KIEFER 1983 – KIEFER Ferenc, *Az előfeltevések elmélete*, Akadémiai, Budapest, 1983.
- KING 2011 – Linda KING, *Jesus Argued Like a Jew*, Leaven 19. (2011/2.), 74–79.
- KING JAMES 1611–2010 – *The Holy Bible. 1611 Edition King James Version*, [facsimile kiadás], Hendrickson Publishers – Peabody, Massachusetts, 2010.
- KIS 1815 – Kis János, *Versei*, 2., kiad. KAZINCZY Ferenc, Trattner, Pest, 1815.
- KISS FARKAS 2012 – KISS FARKAS Gábor, *Imagináció és imitáció Zrínyi eposzában*, L'Harmattan, Budapest, 2012.
- F. KISS 1987 – F. KISS Erzsébet, *Az 1848–1849-es magyar minisztériumok*, Akadémiai, Budapest, 1987.
- KISS 1987 – *Petőfi-adattár*, I., *Petőfi az egykorú sajtóban és egyéb nyomtatott forrásokban*, gyűjt., s. a. r., jegyz. Kiss József, Akadémiai, Budapest, 1987.
- KISS 1992 – *Petőfi-adattár*, III., *Petőfi-okmányok, függelék (családi adatok), pótlások az I. és II. kötethez*, gyűjt., s. a. r., jegyz. Kiss József, Akadémiai–Balassi, Budapest, 1992.
- KLAUCK 1991 – Hans-Josef KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn–Zürich, 1991.
- KLÉH 1848 – KLÉH István, *A pesti forradalom története 1848-ban. Adatul politikai életünk erkölcstörténetéhez*, Beimel, Pest, 1848.
- KNEALE–KNEALE 1962 – William KNEALE – Martha KNEALE, *The Development of Logic*, The Clarendon Press, Oxford, 1962.
- KNORR 1871 – *A magyar büntető jog és eljárás. Kérdések és feleletekben*, szerk. KNORR Alajos, Eggenberger, Pest, 1871.
- KOCZISZKY 2004 – KOCZISZKY Éva, *A kéz és a zsigerek, avagy a testi szenvedés és a bűn a „Jób könyvé”-ben*, Holmi XVI. (2004/9.), 1070–1079.
- KODÁLY–GYULAI 1952 – KODÁLY Zoltán – Gyulai Ágost, *Arany János Népdalgyűjteménye*, szerk. SZABOLCSI Bence, Akadémiai, Budapest, 1952.

- KOMLÓS 1997 – KOMLÓS Aladár, *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig*, s. a. r. KISS József, előszó KÖBÁNYAI János, I–II., Múlt és Jövő, [Budapest], 1997.
- KOMORÓCZY 2013 – KOMORÓCZY Géza, „Nekem itt zsidónak kell lenni”. *Források és dokumentumok (1965–2012)*, Kalligram, Pozsony, 2013.
- KOMORÓCZY 2013a — KOMORÓCZY Géza, *Történelem a történetben (Bírák könyve, 10–12)*, Holmi 25. (2013/5), 574–578.
- KOROMPAY 2015 – KOROMPAY H. János, „»egy dióhéjban ellaknám« Hamletkint”. A Hamletfordítás Arany János életművében = „Eszedbe jussak”. *Tanulmányok Arany János Hamletfordításáról*, szerk. PARAIZS Júlia, reciti, Budapest, 2015, 35–50.
- KOROMPAY B. 1958 – KOROMPAY Bertalan, *A Szózat eszmevilágához*, It 46. (1958/3–4.), 436–444.
- KÓSA 1991 – *A magyarságtudomány kézikönyve*, szerk. KÓSA László, Budapest, Akadémiai, 1991.
- KÓSA 2003 – KÓSA László, *Nemesek, polgárok, parasztok*, Osiris, Budapest, 2003.
- KOSSUTH 1841 – KOSSUTH Lajos, *Felelet Gróf Széchenyi Istvánnak Kossuth Lajostól*, Landerer és Heckenast, Pest, 1841.
- KOSSUTH 1842 – KOSSUTH Lajos, *Adalék a nemzeti önismerethez*, Pesti Hírlap 2. (1842/148.), június 2.
- KOSSUTH 1847 – KOSSUTH Lajos, *Adó = Ellenőr. Politicai zsebkönyv*, A pesti Ellenzéki Kör megbízásából szerk. BAJZA József, Németországban, 1847.
- KOSSUTH 1902 – KOSSUTH Lajos, *Iratai*, IX., s. a. r. KOSSUTH Ferenc, Athenaeum, Budapest, 1902.
- KOSZTOLÁNYI 1913 – KOSZTOLÁNYI Dezső, *A Holló. Válasz Elek Artúrnak*, Nyugat 6. (1913/21.), 641–644.
- KOSZTOLÁNYI 1988 – KOSZTOLÁNYI Dezső, *Idegen költők*, I–II., összegyűjt., szöveggond., jegyz. RÉZ Pál, Szépirodalmi, Budapest, 1988.
- KOSZTOLÁNYI 1990 – KOSZTOLÁNYI Dezső, *Nyelv és lélek*, vál. és s. a. r. RÉZ Pál, Szépirodalmi-Forum, Budapest–Újvidék, 1990².
- KOSZTOLÁNYI 2010 – KOSZTOLÁNYI Dezső, *Édes Anna*, szerk. és jegyz. VERES András, s. a. r. PARÁDI Andrea – JÓZAN Ildikó – VERES András – SÁRKÖZI Éva – LIPA Tímea = Uő. *Összes Művei*, sorozatszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály – VERES András, Kalligram, Pozsony, 2010.
- KOVÁCS-KÖRMENDY-MÁZI-OPLATKA 2014 – „Ezt köztünk! Isten áldja!” *Széchenyi István válogatott levelei*, szerk. és ford., KOVÁCS Henriett, KÖRMENDY Kinga, MÁZI Béla, OPLATKA András, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2014.
- KOVÁCS S. 1979 – KOVÁCS Sándor Iván, *Zrínyi-tanulmányok*, Szépirodalmi, Budapest, 1979.
- KOVÁCS S. 1985 – KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Szépirodalmi, Budapest, 1985.
- KÖLCSEY 1960 – KÖLCSEY Ferenc *Összes művei*, I–III., s. a. r. SZAUDER Józsefné – SZAUDER József, Szépirodalmi, Budapest, 1960.
- KÖLCSEY 1998 – KÖLCSEY Ferenc *Szépprózai művek*, s. a. r. SZILÁGYI Márton = Uő. *Minden Munkái*, sorozatszerk. SZABÓ G. Zoltán, Akadémiai, Budapest, 1998.
- KÖLCSEY 2001 – KÖLCSEY Ferenc *Versek és versfordítások*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán = Uő. *Minden Munkái*, sorozatszerk. SZABÓ G. Zoltán, Akadémiai, Budapest, 2001.

- KÖLCSEY 2007 – KÖLCSEY Ferenc *Levelezés II. 1820–1831*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán = Uő. *Minden Munkái*, sorozatszerk. SZABÓ G. Zoltán, Universitas Kiadó, Budapest, 2007.
- KÖLCSEY 2011 – KÖLCSEY Ferenc *Levelezés III. 1832–1833*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán = Uő. *Minden Munkái*, sorozatszerk. SZABÓ G. Zoltán, Akadémiai, Budapest, 2011.
- KULIN-MARGÓCSY 1990 – *Klasszika és romantika között*, szerk. KULIN Ferenc – MARGÓCSY István, Szépirodalmi, Budapest, 1990.
- KULIN 1986 – KULIN Ferenc, *Közelítések a reformkorhoz. Tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1986.
- KULIN 2007 – KULIN Ferenc, *Ő mondja meg, ki voltál? Az Egy mondat... és utóélete*, Magyar Szemle, Új folyam XVI. (2007/1–2.), 7–25, (2007/3–4.), 7–23, (2007/5–6.), 15–26.
- KULIN 2012 – KULIN Ferenc, *Küldetéstudat és szerepkeresés*, Argumentum, Budapest, 2012.
- KUNSZERY 1967 – KUNSZERY Gyula, *Arany és Dante. Megjegyzések a Paradiso egyik tercínájához*, Filológiai Közöny 13. (1967/1–2.), 176–177.
- KURDI 1994 – KURDI Imre, *Kilenc versorról. Egy Rilke-vers két magyar fordításban*, Holmi 6. (1994/6.), 860–865.
- LAKOFF-JOHNSON 1980 – GEORGE LAKOFF – MARK JOHNSON, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1980.
- LASINE 1990 – STUART LASINE, *The Trials of Job and Kafka's Josef K.*, The German Quarterly 63. (1990/2.), 187–198.
- LAUKA 1879 – LAUKA Gusztáv, *A múlttól a jelennek. Emlékjegyzetek*, Petőfi-Társaság – Aigner, Budapest, [1879.]
- LEAVIS 1962 – F. R. LEAVIS, *The Waste Land* = T. S. ELIOT. *A Collection of Critical Essays*, szerk. Hugh KENNER, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1962, 89–103.
- LEGROS 1819 – *La Sainte Bible*, ford. LEGROS, Th. Desoer, Paris, 1819.
- LEIBNIZ 1996 – Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, for. Artur BUCHENAU, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996. (Philosophische Bibliothek 499.)
- LENDVAI 1996 – LENDVAI István, *Haza és emberiség. Nyílt levél Babits Mihályhoz* = TÉGLÁS 1996, 325–336.
- LENGYEL 1968 – LENGYEL Dénes, *Jókai Mór*, Gondolat, Budapest, 1968. (Nagy magyar írók)
- LENGYEL B. 1990 – LENGYEL Béla, *Thienemann Tivadar levelei az emigrációból. Születésének századik évfordulójára*, Nagyvilág 35. (1990/9), 1407.
- LÉON-DUFOUR 1986 – *Biblikus teológiai szótár*, szerk. Xavier LÉON-DUFOUR, a magyar kiadást szerk. SZABÓ Ferenc SJ – NAGY Ferenc SJ, ford. KARDOS Klára és mások, Szent István Társulat, Budapest, 1986.
- LINDBLOM 1962 – Johannes LINDBLOM, *Lot-casting in the Old Testament*, Vetus Testamentum 12. (1962/2.), 164–178.
- LOSONCZY 2000 – LOSONCZY Anna, *Himnusz és Szózat, vagy a sorsközösség rituáléi*, Mozgó világ 26. (2000/12.), <http://epa.oszk.hu/01300/01326/00012/dec7.htm>.
- LÖW 1944 – Leopold Löw, *Sendschreiben an Herrn Dr. Joseph Székács, Prediger der evang. Gemeinde zu Pesth*, Allgemeine Zeitung des Judenthums 1944. november 25., 681–690.
- LUCRETIUS 1870 – TITUS LUCRETIUS CARUS *tankölteménye a természetről*, ford., bev., jegyz. FÁBIÁN Gábor, Athenaeum, Pest, 1870.

- LUCRETIVS 1969 – LUCRETIVS, *De rerum natura. Szemelvények*, szerk., bev., jegyz. BORZSÁK István, Tankönyvkiadó, Budapest, 1969.
- LUKÁCSY 1989 – *Ez volt március 15-e. Kortársak írásai a forradalomról*, közléteszi LUKÁCSY Sándor, Minerva, Budapest, 1989.
- LUKÁCSY 1990 – LUKÁCSY Sándor, *A Hymnus koordinátái*, Holmi 2. (1990/8.), 922–928.
- LUKÁCSY 1995 – LUKÁCSY Sándor, *A hazudni büszke író*, Balassi, Budapest, 1995.
- LUTHER 2005 – *Stuttgarter Erklärungs-bibel mit Apokryphen. Die heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2005.
- LUTTER–GYERGYAI 1962 — *Világírodalmi antológia*, VI/1., szerk. LUTTER Tibor – GYERGYAI Albert, Tankönyvkiadó, Budapest, 1962.
- MACHACEK 2007 – Gregory MACHACEK, *Allusion*, PMLA 122. (2007/2.), 522–536.
- MADÁCH 1958 – MADÁCH Imre, *Válogatott művei*, szerk. SÓTÉR István, Szépirodalmi, Budapest, 1958.
- MAJTÉNYI 2006 – MAJTÉNYI László, *A fenyegetett én. Az információs kor előérzete József Attila egyik nagy versében*, Holmi 18. (2006/2.), 167–172.
- MALINOWSKI 1926 – Bronisław MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, Kegan Paul, London, 1926.
- MAN 1984 – Paul de MAN, *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York, 1984.
- MAN 1986 – Paul de MAN, *The Resistance to Theory*, bev. Wlad GODZICH, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- MANN 2002 – MANN Lajos, *Variációk egy Rilke-versre*, Holmi 14. (2002/12.), 1547–1556.
- MÁRAI 1941 – MÁRAI Sándor, *Lélek = ILLYÉS* 1941, 82–83.
- MARETT 1932 – Robert Ranulph MARETT, *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion*, The Macmillan Company, New York, 1932.
- MARGÓCSY 1988 – *Jöjjön el a te országod... Petőfi Sándor politikai utóéletének dokumentumai*, vál., szerk. MARGÓCSY István, Szabad Tér, Budapest, 1988.
- MARGÓCSY 1999 – MARGÓCSY István, *Petőfi Sándor. Kísérlet*, Korona, Budapest, 1999.
- MARGÓCSY 2015 – MARGÓCSY István, *Eleven hatyú. Kritikagyűjtemény*, Kalligram, Pozsony, 2015.
- MARKOVICS 1883 – MARKOVICS Sándor, *A legelső magyar ábéczés-könyv*, Magyar Könyvszemle 8. (1883/1–4.), 87–99.
- MARTINKÓ 1983 – MARTINKÓ András, *Értjük, vagy félreértjük a költő szavát?* RTV-Minerva, Budapest, 1983.
- MÁRTON 2000 – MÁRTON László, *Egy szem szőlő (Petri Györgyről halála után)*, Holmi 12. (2000/12.), 1526–1529.
- MARTZ 1998 – Louis L. MARTZ, *Many Gods and Many Voices. The Role of the Prophet in English and American Modernism*, University of Missouri Press, Columbia–London, 1998.
- MÁTYUS 1793 – MÁTYUS István, *Ó és új diaetetica...*, Pozsony, Landerer, 1793.
- MAUSS 2004 – Marcel MAUSS, *Szociológia és antropológia*, ford. SALY Noémi – VARGYAS Gábor, Osiris, Budapest, 2004. (Osiris könyvtár. Antropológia)
- McMANAWAY 1970 – James G. McMANAWAY, *Ophelia and Jephthah's Daughter*, Shakespeare Quarterly 21. (1970/2.), 198–200.

- MELCZER 1972 – MELCZER Tibor, *Egy költői magatartás kettőssége Babits Jónás könyvében*, ItK 76. (1972/3.), 307–332.
- MELCZER 1975 – MELCZER Tibor, „Mindenkor idejük van a zsoldároknak” – Szenci Molnár Albert és József Attila (1975) = SÁRKÖZY 2005, 169–185.
- MELCZER 1984 – MELCZER Tibor, *Babits Mihály „iskolai füzetek”*, ItK 88. (1984/2.), 172–191.
- MELCZER 1993 – BABITS Mihály, Jónás könyve és más költemények. *Pályakép versekkel*, szerk., pályakép, s. a. r., jegyz. MELCZER Tibor, IKON Kiadó, Budapest, 1993. (Matúra Klasszikusok 9.)
- MÉSZÁROS 1960 – MÉSZÁROS István, *Első magyar ábécés-könyveink*, Pedagógiai Szemle 10. (1960/11.), 1004–1015.
- MEZEI–KULIN 1975 – *Miért szép? A magyar líra Csokonaitól Petőfigig*, szerk. MEZEI Márta – KULIN Ferenc, Gondolat, Budapest, 1975.
- MEZEI 1983 – *Magyar költők, 18. század, vál., szöveggond., jegyz. MEZEI Márta*, Szépirodalmi, Budapest, 1983.
- MIKES 1966 – MIKES Kelemen, *Törökországi levelek és misszilis levelek*, szerk. HOPP Lajos = Uő. *Összes Művei*, I., Balassi, Budapest, 1966.
- MILBACHER 2009 – MILBACHER Róbert, *Arany János és az emlékezet balzsama. Az Arany-hagyomány a magyar kulturális emlékezetben*, Ráció, Budapest, 2009.
- MILBACHER 2015 – MILBACHER Róbert, *Bábel agóráján. Esszék, tanulmányok a nemzeti irodalomról*, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2015.
- MILGROM 1991 – Jacob MILGROM, *The Anchor Bible Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 1991.
- MILGROM 1999 – Jacob MILGROM, *The Anchor Bible Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1999.
- MILGROM 2000 – Jacob MILGROM, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 2000.
- MILLER 1979 – J. Hillis MILLER, *The Critic as Host* = BLOOM–De MAN–DERRIDA–HARTMAN–MILLER 1979, 217–253.
- MILLER, C. 1994 – Cynthia L. MILLER, *Introducing Direct Discourse in Biblical Hebrew Narrative = Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, szerk. Robert D. BERGEN, Summer Institute of Linguistics, Dallas, 1994, 199–241.
- MILTON 2007 – *The Complete Poetry and Essential Prose of John MILTON*, szerk. William KERRIGAN – John RUMRICH – Stephen M. FALLON, The Modern Library (Random House), New York, 2007.
- MIRABEAU 1791 – Honoré-Gabriel de Riquetti de MIRABEAU, *Discours prononcés à la Tribune Nationale. 1er janvier 1791* = *Ceuvres de MIRABEAU*, 9., *Discours et opinions*, 3., Brissot-Thivars, Paris, 1826, 90.
- MONOSTORY 1994 – Lengyel Balázs, *Nemes Nagy Ágnes és Vas István levélváltása*, szerk. MONOSTORY Klára, Holmi 7. (1994/3.), 372–384.
- MOWAT 2012 – Barbara A. MOWAT, *Shakespeare Reads the Geneva Bible = Shakespeare, the Bible, and the Form of the Book. Contested Scriptures*, szerk. Travis DeCOOK – Alan GALEY, Routledge, New York, 2012, 25–39.

- MUNK 2004–2005 – Linda MUNK, *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*, University of Toronto Quarterly 74. (2004–2005/1.), 570–572.
- N. HORVÁTH 2008 – N. HORVÁTH Béla, *A líra logikája. József Attila*, Akadémiai, Budapest, 2008
- NEMES NAGY 1989 – NEMES NAGY Ágnes, *Szó és szótlanság. Összegyűjtött esszék I.*, Budapest, Magvető, Budapest, 1989.
- NEMES NAGY 1992 – NEMES NAGY Ágnes, *A magasság vágya. Összegyűjtött esszék II.*, Magvető, Budapest, 1992.
- NEMESKÜRTY 1990 – *Magyar biblia-fordítások. Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig*, vál., összeáll., szöveggond., jegyz. NEMESKÜRTY István, Szépirodalmi, Budapest, 1990.
- NÉMETH 1969 – NÉMETH László, *Az én katedrám. Tanulmányok*, Magvető és Szépirodalmi, Budapest, 1969.
- NÉMETH 1989 – NÉMETH László, *Életmű szilánkokban. Tanulmányok, kritikák, vallomások, I–II.*, Magvető és Szépirodalmi, Budapest, 1989.
- NÉMETH A. 1973 – NÉMETH Andor, *A szélén behajtvva. Válogatott írások*, s. a. r. RÉZ Pál, bev. DÉRY Tibor, Magvető, Budapest, 1973.
- NÉMETH G. 1970 – NÉMETH G. Béla, *Mű és személyiség. Irodalmi tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1970.
- NÉMETH G. 1972 – *Az el nem ért bizonyosság. Elemzések Arany lírájának első szakaszából*, szerk. NÉMETH G. Béla, Akadémiai, Budapest, 1972.
- NÉMETH G. 1976 – NÉMETH G. Béla, *Létharc és nemzetiség. Irodalom- és művelődéstörténeti tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1976.
- NÉMETH G. 1985 – NÉMETH G. Béla, *Századutóról századelőről*, Magvető, Budapest, 1985.
- NÉMETH P. 1811 – NÉMETH Pál, *Egy, a maga nemét, fedhetetlen kegyes élete, ditséretes és felséges tettei által, holta után-i ékeskedő aszszony a kit néh. Musai Wittnyédi Theresia aszszonyságban Dukai Takács Istvány úr házos-társában egészben fel-talált s szomorú eltemtetése alkalmatosságával tisztelőivel meg-esmertetett kis-aszszony havának 3. napján 1811. eszt.*, Perger Ferencz, Szombathely, 1811.
- NÉVTELEN 1826 – [NÉVTELEN], *A' tisztbéli irás módjának saját szavai. Mellyek T. Pest, Pilis és 'Solt törvényesen egyesült Vármegyék' Rendeléséből öszveszedettek 's újonnan kiadattak*, Petrózai Trattner Mátyás, Pest, 1826.
- NIDA–TABER 1969 – Eugen A. NIDA and Charles R. TABER, *The Theory and Practice of Translation*, E. J. Brill, Leiden, 1969.
- NIDA 1959 – Eugene A. NIDA, *Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating = On Translation*, szerk. Reuben A[rthur]. BROWER, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959, 11–31. (Harvard Studies in Comparative Literature No. 23)
- NIDA 1964 – Eugen A. NIDA, *Towards a Science of Translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- NIETZSCHE 1997 – Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift = Friedrich NIETZSCHE, Werke in Drei Bänden, I–III.*, szerk. Karl SCHLECHTA, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.
- NISSINEN 2008 – Martin NISSINEN, *What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective = Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honor of Herbert B. Huffmon*, szerk. John KALTNER – Louis STULMAN, T&T Clark, London – New York, 2008.

- NOSZLOPY 1910 – NOSZLOPY Tivadar, *Berzsenyi Dániel és családja*, Somogyvármegye nyomda- és lapkiadó R. T., Kaposvár, 1910.
- NOTKER 1981 – NOTKER der Deutsche, *Der Psalter. Psalm 51–100*, szerk. Petrus W. TAX, Max Niemeyer, Tübingen, 1981. [*Die Werke Notkers des Deutschen*, 9; Altdeutsche Textbibliothek 91.]
- NOY 2000 – David NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Gerald Duckworth & Co. Ltd and The Classical Press of Wales, London, 2000.
- NYÁRÁDY 1989 – NYÁRÁDY Gábor, *Szívükre hajtott fejjel. Füst Milán ötvenhatja*, Új Tükör 1989. szeptember 24., 5–6.
- NYÁRI 1989 – NYÁRI Albert, *A magyar forradalom napjai = LUKÁCSY 1989*, 171–229.
- OAKESHOTT 2014 – Michael OAKESHOTT, *Notebooks 1922–1986*, szerk. Luke O'SULLIVAN, Imprint Academic, Exeter, 2014.
- OLTVÁNYI 1987 – *Petőfi-adattár, II., Petőfi a kortársak leveleiben és naplóiban*, gyűjt., s. a. r., jegyz. OLTVÁNYI Ambrus, szerk. KISS József, Akadémiai, Budapest, 1987.
- OLTVÁNYI 1994 – OLTVÁNYI Ambrus, *A szellem szenvedélye. Tanulmányok, cikkek, bírálatok*, bev. NÉMETH G. Béla, jegyz. KERÉNYI Ferenc, bibl. OLTVÁNYI Noémi, Gondolat, Budapest, 1994.
- ORBÁN 1870 – ORBÁN Balázs, *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismeretből*, 4., Ráth, Pest, 1870.
- ORSZÁGH 2007 – ORSZÁGH László *Válogatott írásai*, szerk. VIRÁGOS Zsolt, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007.
- OVIDIUS 1986 – Publius OVIDIUS Naso, *Római naptár. Fasti*, ford., GAÁL László, jegyz. és utószó BOLLÓK János, Helikon kiadó, [Budapest,] 1986. (Prométheusz Könyvek 12.)
- ŐZE 1991 – ŐZE Sándor, *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 1991. (Bibliotheca humanitatis historica a Museo Nationali Hungarico digesta 2.)
- PALLAS 1893–1897 – *A Pallas Nagy Lexikona. Az összes ismeretek enciklopédiája, I–XVI.*, Pallas, Budapest, 1893–1897.
- PÁNDI 1961 – PÁNDI Pál, *Petőfi. A költő útja 1844 végéig*, Szépirodalmi, Budapest, 1961.
- PÁNDI 1976 – *Petőfi állomásai. (Versek és elemzések)*, szerk. PÁNDI Pál, Magvető, Budapest, 1976.
- PÁNDI–TÓTH 1962 – *Tanulmányok Petőfiről*, szerk. PÁNDI Pál – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1962.
- PAP 2000 – PAP Károly, *Zsidó sebek és bűnök és más publicisztikák*, összeáll. PETRÁNYI Ilona – KÖBÁNYAI János = Uő. *Művei*, VII., Múlt és jövő, Budapest, 2000.
- PAP 2009 – PAP Kinga, *A magvető válasza = Esti kérdés. Az Esztergomban 2009. április 24–25–26-án rendezett Esti kérdés-konferencia szerkesztett és bővített anyaga*, szerk. FÜZFA Balázs, Savaria Univ. Press, Szombathely, 2009. 179–187. (A 12 legszebb magyar vers 4.)
- PÁPAY 1808 – PÁPAY Sámuel, *A' magyar literatúra' esmérete*, Számmer, Veszprém, 1808.
- PAPP E. 2008 – PAPP Endre, *„Rút sybarita váz”. A nemzetnélküliség programja A magyar irodalom történeteiben = Ács 2008*, 39–52.
- PAPP V. 1996 – PAPP Vilmos, *A reménység himnusza*, Keresztyén nevelés 1996/4.
- PERCY 1876 – Bishop Thomas PERCY, *Reliques of Ancient English Poetry, I–III.*, szerk. H. B. WHEATLEY, Bickers and Son, London, 1876.

- PÉTER 2007 – PÉTER Ágnes, *Késbet a tavasz? Tanulmányok Shelley poétikájáról*, Akadémiai, Budapest, 2007.
- PÉTER L. 1987 – PÉTER László, *Párhuzamos verselemzés*, Tiszatáj 41. (1987/5.), 63–73.
- PÉTER L. 1990 – PÉTER László, *A magyarok Istene*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, 26. (1990), 101–108. Netes elérése 2017. augusztus 18-án: http://digit.bibl.u-szeged.hu/00000/00004/00025/hist_litt_hung_026_101-108.pdf
- PÉTER L. 2002 – PÉTER László, *Juhász Gyula. Válogatott írások*, Argumentum, Budapest, [2002].
- PETŐFI 1951 – PETŐFI Sándor *Költevényei*, jegyz. VARJAS Béla = Uő. *Összes művei*, I–III., Akadémiai, Budapest, 1951.
- PETŐFI 1952 – PETŐFI Sándor, *Szép-prózai és drámai művei*, s. a. r. VARJAS Béla = Uő. *Összes művei*, IV., Akadémiai, Budapest, 1952.
- PETŐFI 1956 – PETŐFI Sándor, *Vegyes művei. Útirajzok, naplójegyzetek, hírlapi cikkek és egyéb prózai írások*, s. a. r., V. NYILASSY Vilma, KISS József = Uő. *Összes művei*, V., Akadémiai, Budapest, 1956.
- PETRI 2005 – PETRI György, *Összegyűjtött interjúk* = Uő. *Munkái*, III., szerk. RÉZ Pál – LAKATOS András – VÁRADY Szabolcs, Magvető, Budapest, 2005.
- PETRICHEVICH 1845 – PETRICHEVICH HORVÁTH Lázár, [A *Heti szemle* rovat bevezetője], *Honderű* 5. (1845/41.) 441–442.
- PISKÁRKOSI SZILÁGYI 2007 – *Első konfirmációs Ágendánk (1751)*, PISKÁRKOSI SZILÁGYI Sámuel névtelen munkája, s. a. r., szerk. és kíséző tanulmány FEKETE Csaba, Debrecen, 2007. (Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár 10.)
- PODHRADCZKY 1838 – *Chronicon Budense*, Textum recognovit, notis illustravit, lemmata ac indices adiecit, et praefatus est Iosephus PODHRADCZKY, Gyurián et Bagó, Buda, 1838.
- PODMANICZKYNÉ VARGHA 1934 – PODMANICZKYNÉ VARGHA Ilona, *Arany János és az Evangélium*, Budapest, 1934.
- POE 1984 – Edgar Allan POE, *Essays and Reviews*, Viking Press, New York, 1984.
- PÓK 1983 – *Babits Mihály száz esztendeje. Kritikák, portrék*, szerk. PÓK Lajos, Gondolat, Budapest, 1983.
- POLLÁK 1896 – POLLÁK Miksa, *A zsidók története Sopronban a legrégebb időktől a mai napig*, IMIT, Budapest, 1896.
- POLLÁK 1904 – POLLÁK Miksa, *Arany János és a Biblia*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1904.
- POMOGÁTS 2006 – POMOGÁTS Béla, *Ötvenhat csillaga – emlékezések és tanulmányok* –, Széphegység Könyvműhely, Budapest, 2006.
- POMOGÁTS 2007 – *A nemzet imája. Tanulmányok a Himnuszról*, összeáll. POMOGÁTS Béla, Pro Universitate Partium Alapítvány, Nagyvárad, 2007.
- POPE 1965 – Marvin H. POPE, *Job. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 1965.
- POSZLER 1975 – POSZLER György, *Thienemann Tivadar levele*, It 57. (1975/2.), 467–475.
- PRICE–NIDA 1978 – Brynmor F. PRICE– Eugene A. NIDA, *A Translators Handbook on the Book of Jonah*, United Bible Societies, Stuttgart, 1978. (Helps for Translators, Vol. XXI.)

- PRICKETT 1989 – Stephen PRICKETT, *Words and The Word. Language, poetics and biblical interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1989.
- PRICKETT 1992 – Stephen PRICKETT, *The Changing of the Host. Translation and Linguistic History = Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, ed. Tibor FABINY, Department of English, Attila József University, Szeged, 1992, 111–125.
- PUJANTE – HOENSELAARS 2003 – *Four Hundred Years of Shakespeare in Europe*, szerk. Á. Luis PUJANTE és Ton HOENSELAARS, előszó Stanley WELLS, University of Delaware Press – Associated University Presses, Newark–London, 2003.
- QUINTILIANUS 1995 – Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, V., x., 87–94 = QUINTILIAN, *Institutio oratoria*, I–IV., ford. H. E. BUTLER, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London, 1995. (The Loeb Classical Library, 125.)
- QUINTILIANUS 2008 – Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Szónoklattan*, ford. és jegyz. ADAMIK Tamás – CSEHY Zoltán – GONDA Attila – KOPECZKY Rita – KRUPP József – POLGÁR Anikó – SIMON L. Zoltán – TORDAI Éva, szerk. ADAMIK Tamás, Kalligram, Pozsony, 2008.
- RÁBA 1969 – RÁBA György, *A szép hűtlenek (Babits, Kosztolányi, Tóth Árpád versfordításai)*, Akadémiai, Budapest, 1969.
- RÁBA 1981 – RÁBA György, *Babits Mihály költészete 1903–1920*, Szépirodalmi, Budapest, 1981.
- RÁBA 1983 – RÁBA György, *Babits Mihály*, Gondolat, Budapest, 1983.
- RÁBA 1986 – RÁBA György, *Csönd-herceg és a nikkel szamovár*, Szépirodalmi, Budapest, 1986.
- RAD 1962 – Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, I–II., ford. D. M. G. STALKER, Harper & Row, New York and Evanston, 1962.
- RADNÓTI 2003 – RADNÓTI Miklós, *Ikrek hava – Napló*, szerk. FERENCZ Győző – MELCZER Tibor, Osiris, Budapest, 2003.
- RANKE 1885 – Leopold von RANKE, *Sämtliche Werke*, 33–34., *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, Reimer, Leipzig, 1885.
- RATZKY 2015 – RATZKY Rita, *Bibliai motívumok Petőfi Sándor költői képeiben* = R. R., „*Halhatlan a lélek*”. *Válogatott tanulmányok, cikkek, kritikák a XVIII–XIX. század magyar irodalmáról*, Napkút, Budapest, 2015, 98–116.
- RAVASZ 1932 – RAVASZ László, *Az eleveelrendelés*, Sylvester Ny., Budapest, [1932.].
- REISINGER 1983 – REISINGER János, „*Hanem hát ki vált meg engem?*” (*Babits és a kereszténység; Babits és a katolicizmus*) = *Mint különös hírmondó. Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára*, szerk. KELEVÉZ Ágnes, Petőfi Irodalmi Múzeum, Népművelési Propaganda Iroda, Budapest, 1983, 43–67.
- REISINGER 1983a – REISINGER János, *A Jónás könyve – parafrázis? It 15/65. (1983/4.)*, 852–873.
- RENN 2005 – *Expository Dictionary of Bible Words. Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts*, szerk. Stephen D. RENN, Peabody, Hendrickson Publishers, 2005.
- RÉNYI 1954 – RÉNYI Alfréd, *Valószínűségszámítás. Egyetemi tankönyv*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1954.
- RÉVAI 1803 – RÉVAI Miklós, *Antiquitates Litteraturae Hungaricae*, Vol. 1., Trattner, Pest, 1803.
- REVICZKY 1944 – REVICZKY Gyula *Összegyűjtött művei*, Athenaeum, Budapest, 1944.

- REVICZKY 1996 – REVICZKY Gyula *Összes költeményei*, szerk. és utószó S. VARGA Pál, Unikornis, Budapest, 1996. (A Magyar Költészet Kincsestára 40.)
- REVICZKY 2007 – REVICZKY Gyula, *Összes verse. Kritikai kiadás*, s. a. r., jegyz., előszó és mutatók Császtrvay Tünde, I–II., Argumentum – Országos Széchenyi Könyvtár, Budapest, 2007.
- RICHARDS 1924 – Ivor Armstrong RICHARDS, *Principles of Literary Criticism*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London, 1924.
- RICHARDS 1925 – Ivor Armstrong RICHARDS, *A Background for Contemporary Poetry*, Criterion 3. (1925/július), 511–528.
- RICHARDS 1931 – Ivor Armstrong RICHARDS, *Between Truth and Truth*, Symposium 2. (1931), 226–241.
- RICHARDS 1935 – Ivor Armstrong RICHARDS, *Science and Poetry*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London, 1935.
- RICHARDS 1965 – A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1965².
- RICHARDS 1976 – I. A. RICHARDS, *Practical Criticism. A Study of Literary Judgment*, Routledge & Kegan Paul, London–Henley, 1976².
- RICHARDSON 1999 – John RICHARDSON, *After The Imagination of Our Own Hearts. Biblical Prophecy And The Waste Land*, English 48. (1999/192.), 187–198.
- RICKS 1998 – Christopher RICKS, *Essays in Appreciation*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1998.
- RICKS 2002 – Christopher RICKS, *Allusion to the Poets*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- RIEDL 1937 – RIEDL Frigyes, *Vörösmarty Mihály élete és művei*, s. a. r. SZENTGYÖRGYI László, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1937. (Magyar Irodalmi Ritkaságok, szerk. VAJTHÓ László, 37.)
- RÓNAY 1964 – RÓNAY György, *A város és a délibáb*, Budapest, Magvető, 1964.
- ROWLANDS 1605 – Samuel ROWLANDS, *A theater of delightfull recreation*, A. Johnson, London, 1605.
- RÓZSA 2008 – *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, s. a. r. RÓZSA Huba, ford. GÁL Ferenc – GÁL József – GYÜRKI László és mások, Szent István Társulat, Budapest, 2008.
- RÓZSA O. 1977 – RÓZSA Olga, *T. S. Eliot fogadtatása Magyarországon*, Akadémiai, Budapest, 1977.
- RUDASNÉ BAJCSAY 2009 – RUDASNÉ BAJCSAY Márta, *Egy kötetlen műfaj kötöttségei*, Ethnographia 120. (2009/3.), 355–373.
- RUSO 1989 – John Paul Russo, I. A. Richards. *His Life and Work*, Routledge, London, 1989.
- S. VARGA 2005 – S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Balassi, Budapest, 2005.
- S. VARGA 2014 – S. VARGA Pál, *Az újraszótt háló. Kulturális mintázatok szerepe a felvilágosodás utáni magyar irodalomban*, Ráció, Budapest, 2014.
- SAADIAH 1988 – Ben Joseph Al-Fayyumi SAADIAH, *The Book of Theodicy. Translation and Commentary on the Book of Job*, ford. L. E. GOODMAN, Yale University Press, New Haven, London, 1988.

- SALAMON 1885 – SALAMON Ferenc, *Buda-Pest története*, II., Kocsi, Budapest, 1885.
- SALAMON 1889 – SALAMON Ferenc, *Irodalmi tanulmányok*, I–II., Franklin-társulat, Budapest, 1889.
- SÁRKÖZY 1996 – SÁRKÖZY Péter, *„Kiteritnek ügyis”. József Attila kései költészete*, Argumentum, Budapest, 1996.
- SÁRKÖZY 2005 – *Föl a szívvel... Az istenkereső József Attila, Versek – Tanulmányok*, szerk., SÁRKÖZY Péter, Szent István Társulat, Budapest, 2005.
- SARTRE 2006 – Jean-Paul SARTRE, *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. SEREGI Tamás, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2006.
- SARTRE 1976 – Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1976 [1943].
- SASSON 1990 – Jack M. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretations*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1990. (The Anchor Bible, Vol. 24B)
- SCHEIBER 1996 – SCHEIBER Sándor, *Folklór és tárgytörténet*, Makkabi, Budapest, 1996.
- SCHEIBER 2005 – SCHEIBER Sándor, *József Attila istenes verseinek tárgy- és képzettörténeti háttere* (1946) = SÁRKÖZY 2005, 145–168.
- SCHLACHTER 1952 – *Die ganze heilige Schrift. Miniatur-Bibel*, 20te Aufl., kiad. Franz Eugen SCHLACHTER, átdolg. K. LINDER – E. KAPPELER, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1952.
- SCHMIDT 1907 – Hans SCHMIDT, *Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1907.
- SCHUMANN 2013 – Andrew SCHUMANN, *Logical Cornerstones of Judaic Argumentation Theory*, Argumentation 27. (2013/3.), 305–326.
- SEARLE 1997 – John SEARLE, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- SHAKESPEARE 1854 – William SHAKSPERE, *Hamlet, Prince of Denmark*, szerk. Nicolaus DELIUS, Verlag von R. L. Friderichs, Elberfeld, 1854. (Shakspere's Werke 1854–1861, 7.)
- SHAKESPEARE 1865 – William SHAKESPEARE, *Macbeth. Hamlet*, ford. François-Victor HUGO, Paris, Librairie Gründ, [1865].
- SHAKESPEARE 1867 – SHAKSPERE *Szinművei*, fordítják többen, VIII., *Hamlet, Felsült szerelmesei*, Ráth Mór, Pest, 1867. (Shakspere minden munkái 8.)
- SHAKESPEARE 1961 – SHAKESPEARE *Összes művei*, szerk. KÉRY László, I–VI., Európa, Budapest, 1961.
- SHAKESPEARE 1998 – William SHAKESPEARE *The Complete Works*, főszerk. Stanley WELLS – Gary TAYLOR, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- SHAKESPEARE 2003 – William SHAKESPEARE, *Sämtliche Werke*, I–IV., ford. August Wilhelm SCHLEGEL – Dorothea TIECK – Ludwig TIECK – Wolf Graf BAUDISSION, kiad. Günther KLOTZ, Aufbau-Verlag, Berlin, 2003.
- SHAKESPEARE 2006 – William SHAKESPEARE, *Hamlet*, szerk. Ann THOMPSON – Neil TAYLOR, Bloomsbury Publishing Pls, London, 2006. (The Arden Shakespeare, third series.)

- SHAKESPEARE 2012 – William SHAKESPEARE, *Három dráma. Hamlet, Szentivánéji álom, Lear király*, ford. NÁDASDY Ádám, Magvető, Budapest, 2012.
- SHARRATT 2001 – Bernard SHARRATT, *Dayadhvam. Looking for the Key*, CIEFL Bulletin, New Series 11. (2001/1–2), 33–47.
- SIDNEY 1989 – Sir Philip SIDNEY, *An Apology For Poetry or The Defence of Poesy*, szerk. Geoffrey SHEPHERD, rev. R. W. MASLEN, Manchester University Press, Manchester, New York, 1989.
- SÍK 1969 – *A kettős végtelen. Sík Sándor válogatott munkái*, I–II., KARDOS Klára közreműködésével szerk. RÓNAY György, Ecclesia, Budapest, 1969.
- SION 2014 – Avi SION, *A Fortiori Logic. Innovations, History and Assessments*, CreateSpace, Geneva, 2014.
- SMITH 1889 – W[illiam] Robertson SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, Edinburgh, 1889.
- SOMLYÓ 1969 – SOMLYÓ György, *Füst Milán. Emlékezés és tanulmány*, Szépirodalmi, Budapest, 1969.
- SPIRA 1983 – SPIRA György, *Petőfi kardja = Uő., Négy magyar sors*, Magvető, Budapest, 1983, 99–129.
- SPIRA 1984 – SPIRA György, *Petőfi napja*, harmadik kiadás, Akadémiai, Budapest, 1984.
- STANKOVÁTSI 1789 – STANKOVÁTSI Leopold, *Vasárnapokra szolgáló predikációk*, Straibig, Győr, 1789.
- STERNBERG 1987 – Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- STUBBES 1584 – Philip STUBBES, *The Anatomie of Abuses [...]*, Richard Jones, London, 1584.
- SYMPHERD 1948 – Wilbur Owen SYMPHERD, *Jephthah and his Daughter. A Study in Comparative Literature*, University of Delaware, Newark, Delaware, 1948.
- SZABÓ 1942 – SZABÓ Lőrinc, *Tóth Árpád, a versfordító = TÓTH 1942*, 7–15.
- SZABÓ A. 1981 – SZABÓ András, *Károli Gáspár Vizsolyi Bibliája*, Magyar Helikon, 1981.
- SZABÓ G. 2007 – SZABÓ G. Zoltán, *A Hymnus retorikája = „Nem súlyed az emberiség...”*. *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, főszerk. JANKOVICS József, MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2007.
- SZABÓ I. 1746 – Pater SZABÓ István, *Három esztendőre-való vasárnapi predikációk [...]*, Akadémia, Nagy-Szombat, 1746.
- SZABÓ J. 2001 – SZABÓ Jolán, *Gyöngyös önkormányzata 1687–1848*, [k. n.], Eger, 2001.
- SZABÓ R. 1860 – SZABÓ Richárd, *Kazinczy-album*, Werfer Károly, Pest, 1860.
- SZABOLCSI 1975 – SZABOLCSI Miklós, *Petőfi Sándor: Nemzeti dal = MEZEI-KULIN 1975*, 465–479.
- SZABOLCSI 1998 – SZABOLCSI Miklós, *Kész a leltár. József Attila élete és pályája 1930–1937*, Akadémiai, Budapest, 1998.
- SZABOLCSI 2005 – SZABOLCSI Miklós, *József Attila élete és pályája*, I–II., Kossuth, Budapest, 2005.
- SZACSVAY 1786 – SZACSVAY Sándor, *Zakkariásnak a pápa titkos író-deákjának az austriai tartományokban lett vallásbéli megvilágosításról, Romából költ levelei*, 1786.
- SZAMOTA-ZOLNAI 1902–1906 – SZAMOTA István – ZOLNAI Gyula, *Magyar Oklevél-szótár. Pótlék a Magyar Nyelvtörténeti Szótárhoz*, Hornyánszky Viktor, Budapest, 1902–1906.

- SZAUDEI 1961 – SZAUDER József, *Megjegyzések Barta István Kölcsey-tanulmányához*, It 49. (1961/3.), 294–295.
- SZAUDEI 1975 – SZAUDER József, *Kölcsey Ferenc: Himnusz = MEZEI-KULIN 1975*, 217–232.
- SZEBERÉNYI 1849 – SZEBERÉNYI Lajos, *Politikai szónoklat-tan. Alapos utmutatás nyilvános beszédekben és a parlamenti vitatkozásokban. Görög, romai, angol, frank, német és magyar minta-beszédekből példákkal*, Heckenast Gusztáv, Pest, 1849.
- SZÉCHENYI 1830 – SZÉCHENYI István, *Hitel*, Petrózai Trattner J. M. és Károlyi István, Pest, 1830.
- SZÉCHENYI 1831 – SZÉCHENYI István, *Világ vagy is felvilágosító töredékek némi hiba 's előtétel eligazítására*, Landerer, Pest, 1831.
- SZÉCHENYI 1833–1984 – SZÉCHENYI István, *Stadium*, Wigand Ottó, Lipcse, 1833. (Reprint kiadás: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1984.)
- SZÉCHENYI 1838 – SZÉCHENYI István, *Néhány szó a' löverseny körül*, Heckenast Gusztáv, Pest, 1838.
- SZÉCHENYI 1925–1939 – Gróf SZÉCHENYI István *Naplói*, I–VI., szerk. és bev., VISZOTA Gyula, Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1925–1939.
- SZÉCHENYI 1978 – SZÉCHENYI István, *Napló*, vál., szerk., jegyz., OLVÁNYI Ambrus, Gondolat, Budapest, 1978.
- SZÉCHENYI 1991 – SZÉCHENYI István *Válogatott művei*, I–III., vál., gond., jegyz., utószó GERGELY András – SPIRA György – SASHEGYI Oszkár, szerk. SPIRA György, Szépirodalmi, Budapest, 1991.
- SZEGEDY-MASZÁK 1975 – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kozmikus tragédia romantikus látomása. Az Előszó helye Vörösmarty költészetében = HORVÁTH K. – LUKÁCSY – SZÖRÉNYI 1975*, 333–364.
- SZEGEDY-MASZÁK 1991 – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Irodalom és művészetek a XVIII. század elejétől napjainkig = KÓSA 1991*, 541–725.
- SZEGEDY-MASZÁK-VERES 2005 – *Elért bizonyosság. Németh G. Béla 80. születésnapjára*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály – VERES András, Krónika Nova, Budapest, 2005.
- SZEGEDY-MASZÁK 2007 – *A magyar irodalom története*, I–III, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Gondolat, Budapest, 2007.
- SZEGEDY-MASZÁK 2010 – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kosztolányi Dezső*, Pozsony, Kalligram, 2010.
- SZEGEDY-MASZÁK 2010a – SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A fordíthatóság határai: tulajdonnév, cím, közmondás = Szó és betű szerint a világ*, szerk. JENEY Éva, Balassi, Budapest, 2010. (Pont fordítva, 10.)
- SZEKFI 1920 – SZEKFI Gyula, *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*, Élet, Budapest, 1920.
- SZEMERE 1890 – *Szemerei SZEMERE Pál munkái*, I–III., szerk. SZVORÉNYI József, Franklin-Társulat, Budapest, 1890.
- SZEMERE S. 1941 – *Az izr. Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve*, szerk. SZEMERE Samu, Franklin, Budapest, 1941. (Az Izr. Magyar Irodalmi Társulat kiadványai LXIII.)
- SZENCI MOLNÁR 1971 – SZENCI MOLNÁR Albert *Költői művei*, s. a. r. STOLL Béla, Akadémiai, Budapest, 1971. (Régi magyar költők tára XVII. század, 6.)

- SZENDREI 2014 – SZENDREI László, *A „magyarok Istene”. Művelődéstörténeti tanulmány*, Attaktor, Budapest, 2014.
- SZENTPÉTERY 1938 – *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, szerk. Emericus SZENTPÉTERY, Budapest, 1938.
- SZIGETI 2007 – SZIGETI Balázs, *A kárhozat károგása*, Liget XX. (2007/2.), 28–33.
- SZIKLAY 1962 – SZIKLAY László, *A szlovák irodalom története*, Akadémiai, Budapest, 1962.
- SZILÁGYI 1992 – SZILÁGYI Márton, *Horvát István és Ferenczy János levelezése*, ItK 96. (1992/1.), 124–130.
- SZILÁGYI 2005 – SZILÁGYI Márton, *Arany János és a sírversek = Minden Gyűjtemény I. Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapjára*, szerk. Csörsz Rumen István, Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 2005, 167–179. (Artes Populares 21.)
- SZILÁGYI 2014 – *Ki vagyok én? Nem mondom meg... Tanulmányok Petőfiről*, szerk. SZILÁGYI Márton, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 2014.
- SZILÁGYI 2016 – SZILÁGYI Márton, *Hagyománytörések. Tanulmányok az 1840-es évek magyar irodalmáról*, Ráció, Budapest, 2016.
- SZILI 1970 – SZILI József, *A Waste Land magyarul*, Kritika VIII. (1970/10.), 26–34.
- SZILI 1996 – SZILI József, *Arany hogy istenül. Az Arany-líra posztmodernsége*, Argumentum, Budapest, 1996.
- SZILI 2009 – SZILI József, *Pound-recepciók pikantériái*, Literatura 35. (2009/4.), 459–479.
- SZÖRÉNYI 1972 – SZÖRÉNYI László, *A humoros elégia (Visszatekintés) = NÉMETH G. 1972*, 201–290.
- SZÖRÉNYI 1989 – SZÖRÉNYI László, *„Multaddal valamit kezdeni”. Tanulmányok*, Magvető, Budapest, 1989.
- SZÖRÉNYI 2009 — Szörényi László, *Petőfi és a nemzeti ősbűn. Ünnepi beszéd a pozsonyi Petőfi-szobornál 2009. március 15.* = Csörsz – Hegedüs – VADERNA 2009, 407–414.
- SZÜCS 1845 – SZÜCS István, *Kis törvény, vagy népszerű törvénytudomány, gyermekek számára*, Tóth Endre, Debrecen, 1845.
- T. ERDÉLYI 1998 – T. ERDÉLYI Ilona, *Politikai restauráció és irodalmi újjászületés*, Balassi, Budapest, 1998.
- TAKÁCS 1978 – TAKÁCS Ferenc, *T. S. Eliot a költői nyelvhasználatról*, Akadémiai, Budapest, 1978.
- TAKÁCS 2010 – TAKÁCS Ferenc, *„Shakespeare a sláger...”. Egy levélváltás emlékművei*, Holmi 22. (2010/9.), 1130–1137.
- TAKÁCS 2001 – TAKÁCS József, *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett*, ItK 105. (2001/3–4.), 316–324.
- TAKÁCS 2007 – TAKÁCS József, *Ismérés idegen terep. Irodalomtörténeti tanulmányok és kritikák*, Kijarat Kiadó, Budapest, 2007, 171–201. (Első megjelenése, némi különbséggel: ItK 102. (1998/5–6.), 668–686.)
- TÁLASI 1957 – TÁLASI István, *A termelés és a nyelv kapcsolata aratóműveleteinkben*, Ethnographia 68. (1957/2.), 217–251.
- TANDORI 1996 – TANDORI Dezső, *A Semmi Kéz*, Magvető, Budapest, 1996.
- TARJÁN 2003 – TARJÁN Tamás, *Csendestárs. Tanulmányok, esszék, bírálatok*, Pont, Budapest, 2003.

- TARNÓI 1996 – *Deutschsprachige Lyrik im Königreich Ungarn um 1800*, szerk. László TARNÓI, Germanistisches Institut der Eötvös-Loránd-Universität, Budapest, 1996.
- TAXNER-TÓTH 1992 – TAXNER-TÓTH Ernő, *Kölcsey és a magyar világ*, Akadémiai, Budapest, 1992.
- TÉGLÁS 1996 – *A vádlott: Babits Mihály. Dokumentumok, 1915–1921*, szerk. TÉGLÁS János, Universitas, Budapest, 1996.
- THALY 1872 – THALY Kálmán, *Adalékok a Thököly- és Rákóczi-kor irodalomtörténetéhez Thaly Kálmántól, I., A bujdosók és Thököly kora (1670–1700)*, Ráth Mór, Pest, 1872.
- THIENEMANN 1931–1985 – THIENEMANN Tivadar, *Irodalomtörténeti alapfogalmak*, Pécs, Danubia, 1931. (Minerva-könyvtár XXV.), Reprint kiadás, szerk. Tüskés Tibor, Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1985.
- THIENEMANN 1973 – Theodore THASS-THIENEMANN, *The Interpretation of Language*, I–II., Jason Aronson, New York, 1973.
- THIENEMANN 2010 – *Az utókor címére. THIENEMANN Tivadar hátrahagyott életrajzi feljegyzései*, s. a. r. KONCZ Lajos, bev. DÁVIDHÁZI Péter, jegyz. ERŐSS Zsolt, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2010.
- THOMAS 1823 – *Ceuvres complètes de [Antoine-Léonard] THOMAS, de l'Académie française*, édition établie par M. GARAT, tome 6, Didot, Paris, 1823.
- THOMPSON 2001 – John L. THOMPSON, *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2001. (Oxford Studies in Historical Theology.)
- THORMÄHLEN 1984 – Marianne THORMÄHLEN, *Dry bones can harm no one. Ezekiel XXXVII in The Waste Land V and Ash-Wednesday II*, English Studies 65. (1984/1.), 39–47.
- THWROZ 1488 – Iohannes de THWROZ, *Chronica Hungarorum*, Augsburg, 1488.
- TOLDY 1828 – *Handbuch der ungrischen Poesie*, In Verbindung mit Julius FENYÉRY, hrsg. Franz TOLDY, I–II., G. Kilian und K. Gerold, Pesth und Wien, 1828.
- TOLDY 1842 – *A haramják, szomorujáték 5 felvonásban*, SCHILLER után fordította D. SCHEDEL Ferenc, Színműtár, kiadja Nagy Ignác, III. kötet, 1842, XL, 561–610. hasáb.
- TOLDY 1851 – TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története*, I–II., Emich Gusztáv, Pest, 1851.
- TOLDY 1854 – TOLDY Ferenc, *A magyar költészet története*, I–II., Heckenast Gusztáv, Pest, 1854.
- TOLDY 1859 – TOLDY Ferenc, *Kazinczy Ferenc és kora*, Magyar Tudományos Akadémia, Pest, 1859.
- TOLDY 1864–1865 – TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időkől a jelenkorig rövid előadásban*, Emich Gusztáv, Pest, 1864–1865.
- TOLDY 1872–1873 – TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időkől a jelenkorig rövid előadásban*, I–II., Pest, Athenaeum, 1872–1873³.
- TOLDY 1878 – TOLDY Ferenc, *Irodalmi arcképek és szakaszok*, Ráth Mór, Budapest, 1878².
- TOLDY 1888 – TOLDY Ferenc *irodalmi beszédei*, I–II., Ráth Mór, Budapest, 1888.
- TOLNAI 1922 – TOLNAI Vilmos, *Arany Keveháza című költeményéről. Forrástanulmány*, ItK 32. (1922/1.), 27–38.
- TÓTH 1942 – TÓTH Árpád *Összes versfordításai*, szerk. SZABÓ Lőrinc, Révai, Budapest, 1942. Pest, 1857.

- TÓTH A. 1956 – TÓTH András, *A pesti egyetemi könyvtár a modern fejlődés útján. Toldy Ferenc igazgatásának első évei 1843–1849 = Tanulmányok Budapest Múltjából*, XI., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956, 243–276.
- TÓTH D. 1951 – TÓTH Dezső, *Vörösmarty nyelve*, It 39. (1951/2.), 186–206.
- TÓTH D. 1965 – TÓTH Dezső, *Vörösmarty Mihály (1850–1855) = A magyar irodalom története*, főszerk. SÓTÉR István, III., *A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, szerk. PÁNDI Pál, Akadémiai, Budapest, 1965, 442–480.
- TÓTH D. 1974 – TÓTH Dezső, *Vörösmarty Mihály*, Akadémiai, Budapest, 1974².
- TÓTH D. 1975 – TÓTH Dezső, *Vörösmarty Mihály: Szózat = MEZEI-KULIN 1975*, 265–273.
- TÓTH L. 1857 – TÓTH Lőrincz, *Elméleti s gyakorlati útmutató úrbéri ügyekben*, Heckenast Gusztáv, TRÓCSÁNYI 1962 – TRÓCSÁNYI Zsolt, *A „Wesselényi védelme” szerzőségének kérdéséhez*. Századok 97. (1962), 836–840.
- TRÓCSÁNYI 1965 – TRÓCSÁNYI Zsolt, *Wesselényi Miklós*, Akadémiai, Budapest, 1965. 420.
- TUCKER 2006 – W. Dennis TUCKER Jr., *Jonah. A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press, Waco (Texas), 2006.
- TURÁN 2004 – TURÁN Tamás, *Képfogyatkozás. Vázlat az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban = Roskó Gábor – TURÁN Tamás, Képfogyatkozás*, Akadémiai, Budapest, 2004.
- TURNER–TURNER 1978 – VICTOR TURNER – Edith TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York, 1978.
- TUR-SINAI 1957 – N. H. TUR-SINAI, *The Book of Job. A New Commentary*, Kiryath Sepher Ltd., Jerusalem, 1957.
- TÜSKÉS – KNAPP 2004 – TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva, *Jacob Balde magyarországi befogadástörténetéhez*, ItK 108. (2004/5–6.), 568–583.
- TVERDOTA 1987 – TVERDOTA György, *Ihlet és eszmélet. József Attila, a teremtő gondolkodás költője*, Gondolat, Budapest, 1987.
- TVERDOTA 1999 – TVERDOTA György, *József Attila*, Korona Kiadó, Budapest, 1999.
- TVERDOTA 2004 – TVERDOTA György, *Tizenkét vers. József Attila Eszmélet-ciklusának elemzése*, Gondolat, Budapest, 2004.
- ÚJVÁRI 1944 – ÚJVÁRI Lajos, *Kölcsey és Hymnusa*, Új Magyar Museum [Kassa] 2. (1944/2), 196–205.
- VÁCI 1979 – VÁCI Mihály, *Összegyűjtött művei*, Magvető, Budapest, 1979.
- VAJDA 1970 – VAJDA János, *Politikai röpiratok*, s. a. r. MIKLÓSSY János = Uő. *Összes művei*, VI., szerk. BARTA János, Akadémiai, Budapest, 1970.
- VAJDA A. 1972 — VAJDA András, *Látomásteremtés — jelképátformálás = NÉMETH G. 1972*, 161–199.
- VALLER 1999 – Shulamit VALLER, *The Story of Jephthah's Daughter and the Midrash = Judges*, szerk. Athalya BRENNER, Sheffield Academic Press Ltd, Sheffield, 1999. (A Feminist Companion to the Bible, Second Series)
- VÁLYI – VÁLYI András, *Beszéd a' nemzeti nevelésről*, Landerer, Pest, 1791.
- VARGA 1969 – VARGA János, *Jobbágyrendszer a magyarországi feudalizmus kései századaiban 1556–1767*, Akadémiai, Budapest, 1969.
- VAS 1960 – Vas István, *Rapszódia egy őszi kertben. Versek és úti jegyzetek*, Magvető, Budapest, 1960.

- VAS 1974 – Vas István, *Az ismeretlen Isten. Tanulmányok 1934–1973*, Szépirodalmi, Budapest, 1974.
- VAS 1983 – Vas István, *Nehéz szerelem*, I–II., Szépirodalmi, Budapest, 1983.
- VAS 1986 – Vas István, *Ajánlás a Bibliához = KÁROLI 1986*.
- VAS 1987 – Vas István, *Igen is, nem is*, Szépirodalmi, Budapest, 1987.
- VAS 2009 – Vas István, *A boldog költő. Jegyzetek Radnóti Miklósról*, Holmi 19. (2009/6.), 703–710.
- VASY 1998 – VASY Géza, *Illyés Gyula évszázada. Tanulmányok*, Felsőmagyarországi Kiadó, Miskolc, 1998.
- VELCSOV 1978–1979 – VELCSOV Mártonné, *Heltai Gáspár német anyanyelvének nyomai magyar nyelvű műveiben. Az elbeszélő múlt vallomása*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae, Sectio Ethnographica et Linguistica, Néprajz és Nyelvtudomány 22/23. (1978/1979), 47–69.
- VERES 1984 – VERES András, [Petőfi Sándor] *Politikai költészete a forradalomban = SZEGEDY-MASZÁK Mihály – VERES András – BOJTÁR Endre – HORVÁTH Iván – SZÖRÉNYI László, ZEMPLÉNYI Ferenc, Irodalom a gimnázium II. osztálya számára*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1984, 318–319.
- VERMES 1995 – VERMES Géza, *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, ford. HAJNAL Piroska, Osiris, Budapest, 1995.
- VERMES 1997 – VERMES Géza, *Jézus és a judaizmus világa*, ford. HAJNAL Piroska, Osiris, Budapest, 1997.
- VERMES 2008 – Geza VERMES, *The Resurrection*, Penguin, London, 2008.
- VEZÉR 2004 – VEZÉR Erzsébet, *Megőrzött öreg hangok. Válogatott interjúk*, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 2004.
- VÍGH 1981 – VÍGH Árpád, *Retorika és történelem*, Gondolat, Budapest, 1981.
- VOIGT 2011 – VOIGT Vilmos, *A zsidóeskü körül. Múlt és Jövő XXII.* (2011/2.), 55–60.
- VOINOVICH 1929–1938 – VOINOVICH Géza, *Arany János életrajza*, I–III., Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1929–1938.
- VÖRÖSMARTY 1960 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények 1. (1826-ig)*, s. a. r. HORVÁTH Károly = Uő. *Összes Művei*, szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, I., Akadémiai, Budapest, 1960.
- VÖRÖSMARTY 1960a – VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények 2. (1827–1839)*, s. a. r. HORVÁTH Károly = Uő. *Összes Művei*, II., szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1960.
- VÖRÖSMARTY 1962 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények 3. (1840–1855)*, s. a. r. TÓTH Dezső = Uő. *Összes Művei*, III., szerk. HORVÁTH Károly, TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1962.
- VÖRÖSMARTY 1963 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Nagyobb epikai művek 1.*, s. a. r. HORVÁTH Károly – MARTINKÓ András = Uő. *Összes Művei*, IV., szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1963.
- VÖRÖSMARTY 1965 – VÖRÖSMARTY Mihály *Levelezése*, I–II., s. a. r. BRISITS Frigyes = Uő. *Összes Művei*, XVII–XVIII., szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1965.

- VÖRÖSMARTY 1969 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Dramaturgiai lapok. Elméleti töredékek – színbírálatok*, s. a. r. SOLT Andor = Uő. *Összes Művei*, szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, XIV Akadémiai, Budapest, 1969.
- VÖRÖSMARTY 1971 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Drámák*, V., s. a. r. FEHÉR Géza = Uő. *Összes művei*, X., szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1971.
- VÖRÖSMARTY 1977 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Publicisztikai írások*, s. a. r. SOLT Andor, FEHÉR Géza, *Akadémiai és Kisfaludy-társasági iratok*, s. a. r. GERGELY Pál = Uő. *Összes művei*, XVI., szerk. HORVÁTH Károly – TÓTH Dezső, Akadémiai, Budapest, 1977.
- VÖRÖSMARTY 2005 – VÖRÖSMARTY Mihály, *Válogatott versei*, összeáll. és utószó BORBÉLY Szilárd, Palatinus, Budapest, 2005.
- WAARD–NIDA 2002 – Jan de WAARD – Eugene A. NIDA, *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*, ford. PECSUK Ottó, Kálvin Kiadó, Budapest, 2002.
- WALSH 2006 – Jerome T. WALSH, *Ahab. The Construction of a King*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2006.
- WARGA 1838 – WARGA János, *Az elemi tanulmányok' alapvonatai*, Magyar Királyi Egyetem Társaság, Buda, 1838.
- WEBER 1964 – Max WEBER, *The Sociology of Religion*, ford. Ephraim FISCHOFF, bev. Talcott PARSONS, Beacon Press, Boston, 1964.
- WELLEK 1963 – René WELLEK, *Essays on Czech Literature*, Mouton & Co., The Hague, 1963.
- WELLEK 1982 – René WELLEK, *The Attack on Literature and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.
- WELLEK René 1955–1992 – WELLEK, *A History of Modern Criticism 1750–1950*, I–VIII., Yale University Press, New Haven, London, 1955–1992.
- WENZEL 1860–1874 – *Árpád kori új okmánytár*, kiad. WENZEL Gusztáv, I–XII., Pest (majd Budapest), 1860–1874.
- WEÖRES 1958 – WEÖRES Sándor, *A lélek idézése. Műfordítások*, Európa, Budapest, 1958.
- WEÖRES 1972 – WEÖRES Sándor, *Milyen szerepe van a költő életében a fordításnak?* Filológiai Közlöny 18. (1972/3–4), 467–473.
- WEÖRES 1972a – WEÖRES Sándor, *Psyché. Egy hajdani költőné írása*, Magvető, Budapest, 1972³.
- WEÖRES 1993 – *Egyedül mindenkivel. WEÖRES Sándor beszélgetései, nyilatkozatai, vallomásai*, Szépirodalmi, Budapest, 1993.
- WEÖRES 1998 – WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött levelek*, I–II., szerk. BATA Imre, NEMESKÉRI Erika, Pesti Szalon – Marfa Mediterrán, Budapest, 1998.
- WESZPRÉMI 1776 – WESZPRÉMI István, *Gazda ember' könyvetskéje [...]*, 2., Landerer, Pozsony, 1776.
- WITTGENSTEIN 1953 – Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, [kétnyelvű kiadás, az angol változatot, ford. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE], B. Blackwell, Oxford, 1953.
- WITTGENSTEIN 1993 – Ludwig WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* = Uő., *Philosophical Occasions 1912–1951*, szerk. James C. KLAGGE – Alfred NORDMANN, Hackett, Indianapolis–Cambridge, 1993.

- WITTGENSTEIN 1997 — WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, német-angol kétnyelvű kiadás, ford. G. E. M ANSCOMBE, Blackwell Publishers, Oxford, 1997.
- WORDSWORTH 1974 – William WORDSWORTH, *Preface to Lyrical Ballads = Wordsworth's Literary Criticism*, szerk. W. J. B. OWEN, Routledge & Kegan Paul, London–Boston, 1974.
- YOUNG 1774 – Arthur YOUNG, *Political Arithmetic Containing Observations on the Present State of Great Britain; and the Principles of Her Policy in the Encouragement of Agriculture*, W. Nicoll, London, 1774.
- ZERFFI 1948 – ZERFFI Gusztáv, *Martius 15dike 1848 Pesten. Egy lap néptörténet*, Hartleben, Pest, [1848.]
- ZERFFI 1948a – G. I. ZERFFI, *Der 15te März 1848 in Pest. Ein Blatt Volksgeschichte*, Hartleben, Pest, [1848].
- ZSOLDOS 1844 – ZSOLDOS Ignác, *A' szolgabírói hivatal. Törvénykezési rész, Reform. Főiskola, Pápa, 1844².*

Bibliai helyek mutatója

MÓZES ELSŐ KÖNYVE

1Móz 1,1	322
1Móz 1,1–3	297
1Móz 1,5	297
1Móz 1,7	297
1Móz 1,8	297
1Móz 1,9	322, 297
1Móz 1,11	297
1Móz 1,13	297
1Móz 1,15	297
1Móz 1,19	297
1Móz 1,21	297
1Móz 1,23	297
1Móz 1,24	297
1Móz 1,25	297
1Móz 1,26	297
1Móz 1,27	297
1Móz 1,30	297
1Móz 1,31	297
1Móz 2,7	422
1Móz 2,8	422
1Móz 2,9	422
1Móz 3,22–24	422
1Móz 4,5–8	244
1Móz 4,8	133
1Móz 4,10	133
1Móz 4,11	133
1Móz 4,12	133
1Móz 4,15	134
1Móz 9,13	71
1Móz 18,20–33	38
1Móz 18,27	391
1Móz 19,26	243
1Móz 23,4	18
1Móz 28,20–22	107
1Móz 29,31	11
1Móz 30,22	11
1Móz 37,25	344
1Móz 41	313
1Móz 43,11	344
1Móz 49,11	450

MÓZES MÁSODIK KÖNYVE

2Móz 4,10–16	160
2Móz 5,3	216
2Móz 7,1	160
2Móz 8,28–31	38
2Móz 20,2–3	216
2Móz 20,5	84, 248

MÓZES HARMADIK KÖNYVE

3Móz 1–7	142
3Móz 1,1–17	107
3Móz 1,3	137
3Móz 1,9	287
3Móz 1,13	287
3Móz 17–26	24
3Móz 18,26	19
3Móz 25,15–16	112
3Móz 25,23	8, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 26, 27, 29, 35, 36, 54, 69, 103, 112
3Móz 25,26–27	112
3Móz 25,35	18
3Móz 25,50–52	112
3Móz 47	18

MÓZES NEGYEDIK KÖNYVE

4Móz 13,23–24	449
4Móz 16,32	11
4Móz 21,2	107
4Móz 21,6–8	356
4Móz 22,28	11
4Móz 26,10	11
4Móz 26,52	312
4Móz 30,2	284
4Móz 30,22	11
4Móz 33,54	312
4Móz 34,13	312
4Móz 35,9–15	350
4Móz 35,15	18
4Móz 36,2	312

MÓZES ÖTÖDIK KÖNYVE	2Sám 7,14	122	
5Móz 4,2	306	2Sám 12,1	98
5Móz 4,19	294		
5Móz 4,43	350	KIRÁLYOK ELSŐ KÖNYVE	
5Móz 5,26	217	1Kir 1,21	270
5Móz 6,4	216	1Kir 2,2	270
5Móz 8,15	356	1Kir 2,10	270
5Móz 12,32	306	1Kir 11,21	270
5Móz 17,18–20	306	1Kir 11,43	270
5Móz 18,15–20	160	1Kir 14,10–13	270, 321
5Móz 23,22–23	284	1Kir 14,20	270
5Móz 26,5–10	395	1Kir 17,1	355
Móz 28,13–14	306	1Kir 17,6	355
5Móz 30,1–4	247	1Kir 17,21–22	236, 243
5Móz 32,14	450	1Kir 17,22	239
JÓZSUÉ KÖNYVE		KIRÁLYOK MÁSODIK KÖNYVE	
Józs 7	312	2Kir 8,1	236
Józs 13,6	312	2Kir 8,5–6	236
Józs 14–17	312	2Kir 13,21	236
Józs 18–19	312	2Kir 14,25	321
Józs 21	312	2Kir 18,21	9, 85
Józs 21,4–6	292	2Kir 19,25–26	336
Józs 21,8	292		
Józs 23,14	270	KRÓNIKÁK ELSŐ KÖNYVE	
BÍRÁK KÖNYVE		1Krón 6,39	312
Bír 2,16–19	247	1Krón 29,15	18
Bír 6,8	98	KRÓNIKÁK MÁSODIK KÖNYVE	
Bír 11,1–40	297	2Krón 13,20	321
Bír 11,4	297	2Krón 32,20	133
Bír 11,29	297	2Krón 32,21	133
Bír 11,29–40	278, 279, 280, 286, 292	EZSDRÁS KÖNYVE	
Bír 11,30	293	Ezsdr 9,9	236
Bír 11,30–31	107, 108, 283, 286	NEHÉMIÁS KÖNYVE	
Bír 11,31	286	Neh 13,15	449
Bír 11,32	293	ESZTER KÖNYVE	
Bír 11,35	297	Eszt 3,7	311
Bír 11,35–36	284	Eszt 9,24	311
Bír 11,39	286	Eszt 9,26–32	311
Bír 12,1–7	297	JÓB KÖNYVE	
SÁMUEL ELSŐ KÖNYVE		Jób 1,21	181
1Sám 9,25	24	Jób 1,3	111
1Sám 21,11–16	450	Jób 1,7–8	363, 371
1Sám 25,29	270, 378	Jób 2,2–3	363, 371
1Sám 30,22–24	112	Jób 2,3	371
SÁMUEL MÁSODIK KÖNYVE		Jób 3,3–13	99
2Sám 3,16	10		
2Sám 7,12	270		

Jób 3,19	386	Zsolt 37,1–2	332
Jób 4,17	382	Zsolt 39,13	18
Jób 4,18–19	382	Zsolt 43,3	98
Jób 5,10	98	Zsolt 56	448, 456, 461
Jób 7,19	363	Zsolt 56,1–2	452
Jób 9,2	382	Zsolt 56,1–5	448
Jób 9,20–21	382	Zsolt 56,2	451
Jób 10,4–7	364	Zsolt 56,3	457
Jób 10,9	389	Zsolt 56,5	452, 454
Jób 10,14	363	Zsolt 66	268
Jób 10,14–15	283	Zsolt 66,7	371
Jób 12,22	363	Zsolt 66,13–14	284
Jób 13,12	292	Zsolt 78,25	98
Jób 14,1–2	329, 392	Zsolt 80,9–15	458
Jób 14,1–3	333	Zsolt 90	273
Jób 14,4	382	Zsolt 90,4	332
Jób 14,10–15	238	Zsolt 90,5–6	331
Jób 14,13–14	378	Zsolt 90,8	371
Jób 14,16–17	378	Zsolt 92,7–9	332
Jób 15,14–16	382	Zsolt 96(95),4–5	96
Jób 19,23–24	391	Zsolt 96(95),7	96
Jób 19,24	392	Zsolt 96(95),10	96
Jób 19,25	388, 389, 390	Zsolt 97(96),5–6	96
Jób 19,25–26	392	Zsolt 97(96),9	96
Jób 19,26	388, 389	Zsolt 99(98),1–2	96
Jób 23,8–9	364	Zsolt 100(99),1–2	96
Jób 23,14–15	364	Zsolt 103,15–16	329, 333
Jób 25,4	382	Zsolt 103,15–17	333
Jób 25,4–6	382	Zsolt 104,30	98
Jób 27,5–6	382	Zsolt 106,17	11
Jób 28,20–24	115	Zsolt 118,6	452
Jób 28,23–24	363	Zsolt 129,6–7	260
Jób 30,19	389, 391	Zsolt 139,15–16	385
Jób 30,20–22	364, 386	Zsolt 139,2–4	385
Jób 34,15	389	Zsolt 139,23–24	385
Jób 34,21–23	363	Zsolt 146,5–6	373
Jób 38,18	363	PÉLDABESZÉDEK KÖNYVE	
Jób 38–41	115	Péld 15,8	137
Jób 42,6	389	Péld 16,33	147, 293, 294, 312, 320
Jób 42,7	383	Péld 18,18	312
Jób 42,12–14	111	PRÉDIKÁTOR KÖNYVE	
Jób 42,14	352	Préd 1,2	100
ZSOLTÁROK KÖNYVE		Préd 1,2–3	100
Zsolt 10,5	386	Préd 1,2–9	329
Zsolt 11,4	386	Préd 1,3	100
Zsolt 20,3	98	Préd 2,11	100
Zsolt 23,5	451	Préd 3,9	100
Zsolt 23,5–6	24, 35	Préd 5,15	100
Zsolt 27,4	24, 35	Préd 9,4	139
Zsolt 33,18	371		

Préd 9,5	139	Jsir 3,1	417
Préd 9,13	139	Jsir 3,1–18	416, 417
Préd 12,5	405	Jsir 3,4	418
Préd 12,7	405	Jsir 3,6	417
		Jsir 3,7	417
ÉZSAIÁS PRÓFÉTA KÖNYVE		Jsir 3,12–13	417
Ésa	432	Jsir 3,37	98
Ésa 6,1–7	355		
Ésa 6,2	355	EZÉKIEL PRÓFÉTA KÖNYVE	
Ésa 6,3	355	Ezék 1,24	415
Ésa 6,4	355	Ezék 2,1	405
Ésa 6,6–7	354	Ezék 2,3	98
Ésa 6,7	355	Ezék 7	433
Ésa 6,8	98	Ezék 12,25	98
Ésa 10,24–26	122	Ezék 12,28	98
Ésa 19,20	98	Ezék 15,1–8	100
Ésa 26,19	236	Ezék 17,24	98
Ésa 33,22	386	Ezék 17,6	458
Ésa 36,6	9, 85	Ezék 22,12–13	101
Ésa 37,24–27	336	Ezék 27,17	344
Ésa 40,6–7	329	Ezék 27,30	391
Ésa 40,6–8	333	Ezék 29,6–7	9, 85
Ésa 45,23–24	98	Ezék 33,23–24	117
Ésa 47,13–14	294	Ezék 33,24	116
Ésa 55,10–11	98, 183	Ezék 33,27	117
Ésa 63,2–3	449	Ezék 33,31	100
		Ezék 37	420
JEREMIÁS PRÓFÉTA KÖNYVE		Ezék 37,1	412, 415
Jer 1,7	98	Ezék 37,1–2	407, 426
Jer 2,21	458	Ezék 37,1–3	406
Jer 7	133	Ezék 37,1–4	418
Jer 7,16	133	Ezék 37,1–14	236, 239, 395, 403,
Jer 8,13–9,23	348		406, 407, 408, 409,
Jer 8,22	344, 348, 352		411, 413, 415, 419,
Jer 9,20–22	261		420, 422, 428, 430,
Jer 10,2	294		431, 432, 433
Jer 10,10	217	Ezék 37,2	407
Jer 11,20	246, 302	Ezék 37,3	408, 410, 431
Jer 17,10	246, 302	Ezék 37,4	407
Jer 17,15	156	Ezék 37,5	239, 243
Jer 20,12	246, 302	Ezék 37,7	412
Jer 21,2	38	Ezék 37,9	421
Jer 25,29	117	Ezék 37,11	243, 409
Jer 27,18	39	Ezék 37,11–12	419, 420
Jer 31,40	406, 418	Ezék 37,12	410
Jer 37,3	38	Ezék 37,12–13	11, 409
Jer 42,1–4	38	Ezék 37,13–14	430
		Ezék 37,14	420, 422
JEREMIÁS SIRALMAI		Ezék 47,7	422
Jsir	433, 461	Ezék 38–39	433
Jsir 1,15	449	Ezék 47,12	422

DÁNIEL PRÓFÉTA KÖNYVE		Jón 4,6	324, 333, 334
Dán 4,28	156	Jón 4,6–7	331
Dán 6,21	217	Jón 4,6–8	262, 318
Dán 6,27	217	Jón 4,7	324, 333, 334
Dán 9,23	156	Jón 4,8	324, 333, 334
Dán 9,25	156	Jón 4,9	324
Dán 12,2	236	Jón 4,10–11	115, 116
		Jón 4,11	247, 323
HÓSEÁS PRÓFÉTA KÖNYVE			
Hós 4,6	236	HABAKUK PRÓFÉTA KÖNYVE	
Hós 4,12	312	Ha 1,12	98
Hós 6,1–2	236		
Hós 6,1–3	239	ZAKARIÁS PRÓFÉTA KÖNYVE	
Hós 6,2	239	Zak 4,9	98
Hós 9,10	458	Zak 8,14–15	160
Hós 10,1	458	Zak 14,9	216
JOEL PRÓFÉTA KÖNYVE		MALAKIÁS PRÓFÉTA KÖNYVE	
Joel 2,14	160	Mal 3,1	98
ÁMÓS PRÓFÉTA KÖNYVE		JUDIT KÖNYVE	
Ámós 5,15	160	Jud 8,14	116
Ámós 5–6	39	Jud 9,5–6	98
Ámós 7,2–3	39		
JÓNÁS PRÓFÉTA KÖNYVE		MÁTÉ EVANGÉLIUMA	
Jón 1,1	321	Máté 3,17	156
Jón 1,3	322	Máté 5–7	73, 148, 149, 315
Jón 1,5	309, 319	Máté 6,22–23	152
Jón 1,5–7	313	Máté 6,26–31	152
Jón 1,6	321	Máté 6,28–29	112
Jón 1,7	310, 312, 314, 315,	Máté 7,8–11	152
	316, 317, 318, 319,	Máté 10,29	112, 300
	320, 321, 322	Máté 10,29–30	152
Jón 1,8	310, 321	Máté 10,29–31	118, 152, 300, 301, 371
Jón 1,9	321, 322	Máté 11,29–30	246
Jón 1,10	322	Máté 12,10–12	152
Jón 1,12	320	Máté 12,40	232
Jón 1,14	311, 316, 318, 322	Máté 13,30	260, 261
Jón 1,15	320	Máté 16,16	218
Jón 2,4	320	Máté 16,17	218
Jón 2,5	320	Máté 16,21	235
Jón 2,11	320	Máté 17,5	156
Jón 3,3	322	Máté 17,22–23	235
Jón 3,4	160	Máté 20,1–16	112
Jón 3,7–8	323	Máté 20,19	235
Jón 3,9	160	Máté 21,23–27	8
Jón 3,10	160	Máté 25,16	100
Jón 4,2	247	Máté 25,27	100
Jón 4,4	324	Máté 26,27–28	450
Jón 4,5	324	Máté 25,29	100
		Máté 26,36–46	8

Máté 26,63	218	PÁL LEVELE A RÓMAIAKHOZ	
Máté 27,46	241	Róm 3,29–30	216
Máté 27,51	241	Róm 10,12	216
MÁRK EVANGÉLIUMA		PÁL ELSŐ LEVELE	
Márk 11,27–33	8	A KORINTHUSIAKHOZ	
Márk 14,23–24	450	1Kor 15,4	235
LUKÁCS EVANGÉLIUMA		1Kor 15,52	231
Luk 6,34–35	101	PÁL LEVELE AZ EFEZUSIAKHOZ	
Luk 7,6–10	98	Efez 4,6	216
Luk 8,5–8	101	PÁL ELSŐ LEVELE A	
Luk 8,9–15	101	THESSZALONIKAI AKHOZ	
Luk 9,22	235	1Thess 4,16	231
Luk 9,35	156	PÁL MÁSODIK LEVELE TIMÓTEUSHOZ	
Luk 10,30–37	247	2Tim 3,12	451
Luk 11,9–13	118	A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉL	
Luk 11,13	152	Zsid 11,32	285
Luk 12,6–7	152	Zsid 12,9–10	118
Luk 12,24	152	Zsid 13,6	452
Luk 12,24–29	152	JAKAB LEVELE	
Luk 12,27–28	153	Jak 2,14–20	101
Luk 12,48	105	PÉTER ELSŐ LEVELE	
Luk 13,15–16	115	1Pét 1,24	329, 333
Luk 18,33	235	JÁNOS ELSŐ LEVELE	
Luk 19,23	101	1Ján 2,1–2	37
Luk 20,1–8	8	1Ján 4,20	117
Luk 22,20	450	A JELENÉSEK KÖNYVE	
Luk 24,46	235	Jel 2,7	422
JÁNOS EVANGÉLIUMA		Jel 11,12	156
Ján 12,28	156	Jel 14,2	156
Ján 15,1–8	108, 458	Jel 22,1–2	422
Ján 16,13	39	Jel 22,18–19	307
Ján 18,11	289	AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI	
AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI		ApCsel 9,4	156
ApCsel 10,13	156	ApCsel 10,13	156

Névmutató

Abaffy Csilla, N.	471	304, 315, 321, 327, 348, 371, 430–431,
Abaffy Erzsébet, E.	471	448, 464, 467–470, 474, 479, 481,
Abafi Lajos	83, 126, 469	485–487, 489, 490, 492, 498–499, 501
Abraham, Nicolas	303, 469	Arany Jánosné Ercsey Julianna
Ágoston, Szent (Aurelius Augustinus)	14,	Arany Julianna
435–436, 441–442, 445–462, 470		Arany László
Ács Margit	128, 469, 491	Arisztotelész
Ács Zsigmond	289	76, 81, 131, 149, 158, 226,
Adamik Tamás	470, 493	228, 249–251, 255, 399, 441, 470
Adamikné Jászó Anna	227, 469	Arnold, Matthew
Ady Endre	69–71, 246, 432–433, 469	271, 470
Ady Lajos	69, 469	Árpád magyar fejedelem
Agamemnón	45	21, 56, 58–59,
Albach atya (Albach József Szaniszló)	49	68, 72
III. Alexandrosz makedón király (Nagy		Ascher Oszkár
Sándor)	450	339, 377, 470
Alföldy Jenő	263, 469	Auden, Wystan Hugh
Alter, Robert	10, 18, 284, 384, 447, 469	188
Ámósz próféta (Ámós)	38, 133	Aulich Lajos
III. András magyar király	19	31
Androküdesz (Androcydes)	450	Austin, John Langshaw
Angyal Dávid	102	75, 77, 81, 93, 117,
Angyalosi Gergely	366, 469	177, 180, 182–187, 200, 303, 470–471
Anonymus (P. mester)	21, 55, 69, 469,	Babits Mihály
485		13, 98, 109, 126, 183, 217,
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret		236, 248, 266–267, 269, 273–275, 298,
502–503		302–311, 314–340, 346–347, 349, 351,
Ányos Pál	257	354, 356, 358, 371, 375–377, 391, 394,
Apáczai Csere János	26, 469	416, 429, 451, 461, 465, 468, 471, 479,
Aragóniai Beatrix	23	481, 484, 487, 489, 492–493, 499
Arany János	9–11, 13–14, 69–71, 84–85,	Bach, Alexander
107–108, 124, 134, 140, 142, 145–148,		190
174, 190, 206, 215, 226–292, 294–302,		Badics Ferenc
		120, 471
		Bajcsy-Zsilinszky Endre
		360
		Bajza József
		61–66, 91, 121, 471, 486
		Bakos Ferenc
		463, 471
		Balassi Bálint
		283, 480
		Balázs, Szent
		274
		Balde, Jacob
		500
		Balducci ezredes
		215
		Bálint György
		305, 471

- Ballagi Mór (Bloch Móric) 16, 30–35, 103, 471, 473
 Balogh Máté 465
 Bán Imre 469
 Bán Péter 29, 471
 Bangó Pető 204
 Bánk szlavón bán 137, 200
 Bányai Viktória 467
 Barabás Miklós 169
 Barcza József 36
 Bárczi Géza 94, 296, 314, 365, 471
 Barta István 40, 497
 Barta János 80, 241, 271, 472, 500
 Bartakovics József 283
 Bartal Antal (Antonius Bartal) 26, 472
 Bártfay László 43, 47, 65
 Bartha Tibor 472
 Bartók Béla 393
 Barton, John 161, 472
 Bata Imre 502
 Batízi András 310–311, 321–323, 331, 472
 Batthyány Lajos 175, 185, 197, 214–215, 472
 Baudelaire, Charles 381
 Baudissin, Wolf Graf von 405
 I. Béla király 469
 Belia György 471
 Benda Kálmán 36
 Benda Mihály 372
 Bendl Júlia 473
 Beney Zsuzsa 380
 Bengi László 480
 Benkő Ágota 482
 Benkő Loránd 472
 Bentham, Jeremy 369, 371
 Beöthy Zsolt 71
 Béranger, Pierre-Jean de 178–179, 472
 Bergen, Robert D. 489
 Bergson, Henri 302
 Berkeley, George 404, 472
 Berlioz, Louis Hector 174, 225
 Berry, Lloyd E. 280, 293–294, 472
 Berzsenyi Dániel 66, 87, 128, 491
 Berzsenyi Lajos 259
 Bessenyei György 71, 154, 472
 Bethlen Gábor erdélyi fejedelem 90
 Bihari János 173, 225
 Birányi Ákos 175, 189, 194, 205, 207, 211–212, 216, 472
 Bíró Sándor 45, 472
 Bisztray Gyula 470
 Blake, William 87, 354, 357, 361, 472
 Blenkinsopp, Joseph 336, 355, 472
 Bloom, Harold 432, 473, 489
 Bocskai István 90
 Bódis Edit 476
 Bodó Bence Levente 467
 Bodor Béla 387, 473
 Boers, Hendrikus 477
 Boethius, Anicius Manlius Severinus 441
 Bogáti Fazekas Miklós 23, 479
 Bojtár Endre 501
 Bojti Zsolt 467
 Bókay Antal 123, 473
 Boldizsár Miklós 135, 473
 Bollók János 485, 491
 Bolonyai Gábor 470
 Bónis Ferenc 173–175, 225, 473
 Bónis György 218, 473
 Borbély Szilárd 128, 164, 166, 169, 222, 473, 502
 Bori Imre 380, 473
 Borzsák István 488
 Botto, Ján 170
 Bökényi Dániel 227, 473
 Bradley, Francis Herbert 401
 Brenner, Athalya 500
 Brisits Frigyes 501
 Brower, Reuben Arthur 490

- Buber, Martin 103, 249, 356, 380, 382, 473
 Buchanan, George 281–282, 473, 480
 Buchenau, Artur 487
 Bucsay Mihály 45, 472
 Bulcsú Károly (Bulcsu) 253
 Bunyitay Vince 25, 473
 Busa Margit 484
 Butler, Harold Edgeworth 493
 Byron, George Gordon Noel 354
 Calepinus, Ambrosius 19, 473
 Camus, Albert 380
 Cartledge, Tony W. 280, 473
 Casagrande, Marco 193
 Cato Minor, Marcus Porcius 441
 Czeglédi István 258–259
 Chamisso, Adalbert von 438
 Charlesworth, James Hamilton 477
 Cicero, Marcus Tullius 122
 Cieger András 467
 Cohen, Abraham 100, 473
 Coleridge, Samuel Taylor 9–10, 292, 473–474
 Collins, John J. 239, 474
 Concha Győző 86, 424
 Coote, Robert B. 480
 Cox, C. Brian 476
 Coxe, Arthur Cleveland 446, 470
 Crenshaw, James L. 477–478
 Culler, Jonathan 407, 426, 474
 Cummings, Brian 295, 301, 474
 Czakó Zsigmond 175
 Czobor Mihály 90
 Czuczor Gergely 91, 153–154, 296–297, 474
 Császtvay Tünde 353, 494
 Cseh Zoltán 493
 Csengery Antal 289
 Csermák Antal György 225
 Csernátonyi Lajos 205
 Csóka J. Gáspár 477
 Csokonai Vitéz Mihály 71, 257, 273, 489
 Csontos József 29, 474
 Csoóri Sándor 393, 474
 Csorba Győző 425
 Csorba László 95, 103, 467
 Csorba Sándor 55, 57, 474
 Csörsz Rumen István 474, 498
 Dante Alighieri 252, 265–266, 399, 464, 474, 481, 487
 Dávid Gergő 467
 Dávidházi Péter 8, 10, 12, 31, 82, 89, 91, 107, 129, 137, 140, 201, 241, 249, 255, 279, 292, 312, 424, 439, 447, 457, 474–475
 Dayka Gábor 43
 de Man, Paul 457, 473, 488–489
 DeCook, Travis 489
 Deák Ferenc 27–28, 32, 83, 89, 125–126, 175, 215, 258, 475
 Defert, Daniel 478
 Degré Alajos 176, 198, 475
 Dekker, Thomas 281
 Delabastita, Dirk 34, 36, 475
 Delius, Nicolaus 278–279, 282, 296, 299, 495
 Denham, Robert D. 478
 Déri Balázs 460, 467
 Déry Tibor 490
 Derrida, Jacques 473, 489
 Desseffy József 103, 119, 475
 Devecseri Gábor 449
 Dick, Michael Brennan 383, 475
 Diósy Márton 203, 212
 Dobás Kata 468
 Domokos Mária 483

Domokos Mátyás 271, 275, 360, 393, 417, 425, 475
 Donne, John 77, 182
 Dosztojevskij, Fjodor Mihajlovics 380
 Döbrentei Gábor 256, 390
 Dömötör Zsuzsa 173, 475
 Dreyfus, Alfred 173
 Dryden, John 429
 Dugonics András 71, 218–219, 476
 Dukai Takács István 490
 Dux Adolf 195
 Dünker, Heinrich 476

 Ebach, Jürgen 392, 476
 Eckermann, Johann Peter 224, 476
 Egressy Béni 190, 225
 Egressy Gábor 171, 175–176, 190–191, 195–196, 198–200, 202–206, 208, 214, 476
 Egressy Gáborné Szentpétery Zsuzsanna 203
 Egri Péter 476
 Elek Artúr 345, 347–348, 357–358, 476, 486
 Eliot, Esme Valerie 476
 Eliot, Thomas Stearns 163, 252, 395–411, 413–414, 416, 423–429, 432, 463, 476, 478, 482, 487, 494, 498
 Elledge, Casey D. 239, 477
 Éluard, Paul 362
 Emerson, Richard Kenneth 454, 477
 Endrődi Sándor 137, 477
 Engler, Balz 163, 223–224, 475, 477
 Eötvös József 30, 64, 215, 258, 474, 477
 Ercsey Ilona 145
 Ercsey Sándor 145–146, 148, 291
 Erdélyi Ilona, T. 49, 477, 498
 Erdélyi János 48 – 49, 53, 179, 215, 217–218, 234, 246, 251, 302, 304, 477
 Erdman, David V. 472
 Erkel Ferenc 59, 168, 173–174, 225
 Érszegi Géza 21, 477
 Erőss Zsolt 499
 Ésaiás próféta 14, 98, 133, 183, 329, 344, 354–357, 409, 413, 432–433
 Esterházy Miklós nádor 90
 Esterházy Pál 215
 Ewald, François
 Evans, Robert Harding 477
 Evans, Thomas 285, 477
 Ezékiel próféta 14, 236, 243, 347, 395–396, 403–415, 418–433, 478, 481, 499

 Fábrián Gábor 45, 487
 Fabiny Tibor 459, 467, 475, 477, 493
 Fáj Attila 303, 305, 477
 Fallon, Stephen M. 489
 Falvay Mihály 476
 Faragó Szabó István 472
 Farkas János László 123, 145, 477
 Fáy András 23, 478
 Fáy Józsefné 27
 Fehér Erzsébet 482
 Fehér Géza 502
 Fehér Márta 404, 472
 Fejér Zoltán 474
 Fekete Antal 86, 478
 Fekete Csaba 227, 492
 Fenske, Jill N. 119, 142, 478
 Fenyéry Julius lásd Zádor György (Stettner) 499
 Fényes István 218
 I. Ferdinánd magyar király 108
 Ferdlicska János 27
 I. Ferenc magyar király 63
 Ferenczi Attila 122, 467
 Ferencz Győző 221–222, 273, 419, 433, 476, 478, 493
 Ferenczy János 498
 Finta Gábor 361, 380, 478

Fisch, Solomon 421, 478
 Fischhoff, Ephraim 502
 Fodor András 476
 Fodor Géza 252, 275, 478
 Fogarasi János 91, 153–154, 296–297, 474
 Fohrer, Georg 383, 478
 Follett, Ken 296, 485
 Fontanier, Pierre 75, 180–182, 202, 478
 Főrizs Gergely 467
 Foucault, Michel 368–371, 384–386, 394, 478
 Fourier, Jean-Baptiste Joseph 369
 Frank Tibor 196, 478
 Frazer, James George 398, 401–402, 502
 Fried István 55, 478
 Frye, Northrop 9–10, 28, 37, 124, 314, 357, 361, 382, 395, 404, 427, 469, 475, 478, 490
 Füredy Mihály 196
 Füst Milán 413–415, 418–419, 424–425, 429, 478, 491, 496
 Füzfa Balázs 491
 Füzessy-Bonác Ágnes 467

 Gaál István 449
 Gaál László 491
 Gáborjáni Szabó Botond 227, 230, 479
 Gál, Szent 440
 Gál Ferenc 494
 Gál József 494
 Galey, Alan 489
 Galsai Pongrác 251, 479
 Garat, M. 499
 Garay János 219
 Gáspár Endre 80
 Géher István 289, 479
 Gellért Oszkár 304–305, 327, 479
 Genette, Gérard 478
 George, Stefan 425
 Gerencsér Zsigmond 484
 Gergely András 497
 Gergely Pál 502
 Gerold László 164, 170–171, 221–222, 479
 Gerő András 218
 Gintli Tibor 170, 358, 479
 Giotto di Bondone 393
 Girard, René 38, 479
 Glaßner, Christine 439
 Godzich, Wlad 488
 Goethe, Johann Wolfgang von 179, 224, 476
 Goldziher Ignác 284, 479
 Gonda Attila 493
 Goodman, Lenn E. 494
 Gönczy Monika 265
 Gönczy Pál 283
 Göröcsöni Ambrus 23, 479
 Görgey Artúr 31
 Grabenhorst, Thomas Kyrill 120, 479
 Greenblatt, Stephen 301, 479
 Griswold, Rufus Wilmot 344
 Grotans, Anna A. 454
 Grubmüller, Klaus 453, 459
 Gulyás Judit 233, 264, 279
 Guzmics Izidor 313
 Gvadányi József 71

 Gyáni Gábor 12–13, 467, 479
 Gyenis Vilmos 469
 Gyergyai Albert 428, 437, 488
 Gyömrői Edit 387–388
 Györffy Miklós 476, 482
 Gyulai Ágost 266, 485
 Gyulai István 22, 320, 480
 Gyulai Pál 40, 67–68, 82–83, 85–86, 125, 132, 136–137, 140, 148–149, 156–157, 159, 161, 197, 227, 230–231, 254, 272, 282–283, 304, 424, 474, 479
 Gyurgyák János 33, 479
 Gyürki László 494

Haffenden, John 476
 Hajnal Piroska 501
 Hamlin, Hannibal 280, 480
 Hamvas Béla 425
 Hankiss János 179, 480
 Harmat Béla 372, 480
 Hartman, Geoffrey H. 473, 489
 Hatala Péter 198
 Hattemer, Heinrich 441
 Haughton, Hugh 476
 Havas László 21, 480
 Hegedüs Béla 474, 498
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 97, 386, 480
 Heidegger, Martin 381
 Hellgardt, Ernst 453, 479
 Helmeczy Mihály 65
 Heltai Gáspár (Kaspar Helth) 16, 20–24, 28, 30, 32, 34–35, 103, 480, 501
 Heltai János 283, 480
 VI. Henrik angol király 280
 Henslowe, Philip 281
 Hermann István 479
 I. Heródes zsidó király 206
 Hérodotosz 10
 Hill, Geoffrey William 78, 184, 480
 Hill, John Spencer 354
 Hill, Scott D. 355, 480
 Hillél 114, 131, 149
 Hinchliffe, Arnold P. 476
 Hites Sándor 102–103, 467, 480
 Hitler, Adolf 360
 Hoffmeister, Johannes 480
 Hoenselaars, Ton 475, 493
 Holden, Anthony 296, 485
 Holland, Peter 475
 Hellgardt, Ernst 453, 479
 Hopp Lajos 464, 489
 Horányi Elek (Alexius Horányi) 233, 485
 Horvát István 21, 480
 Horváth Balázs 465
 Horváth Béla, N. 123, 490
 Horváth Iván 479, 501
 Horváth János 11, 22, 37, 71, 86–87, 155, 166–167, 201, 256, 337, 340, 437, 480–481
 Horváth Károly 121, 260–261, 497, 501–502
 Hoványi Márton 480
 Huffmon, Herbert B. 490
 Hughes, Ted 407
 Hugo, François-Victor 294, 495
 Hugo, Victor 87
 Hunfalvy Pál 12, 481
 Hunyadi János 490
 Hunyadi László 174
 Hübner, Johann 313, 335, 481
 Ignotus Pál 360, 365, 394, 481
 Illyefalvi István 282
 Illyés András 45
 Illyés Gyula 13, 60, 135, 263, 305, 339, 360–362, 365–368, 372–373, 375–378, 387–391, 393–394, 417, 469–470, 474, 481, 488, 501
 Illyés Mária 372
 Illés Endre 392–393, 417
 Imre Flóra 429–430, 481
 Imre Lajos 170, 481
 Imre László 246, 481
 Irinyi József 210
 István Ferenc Viktor főherceg, Habsburg–Lotaringiai 185
 I. (Szent) István magyar király 21, 51, 71
 Ittész Nóra 137, 481
 Ivancsics Evelin 477
 Iványi-Grünwald Béla 475

Jacotot, Jean Joseph 230
 James, Edwin Oliver 153, 481
 James, Henry 383
 James, William 94, 471, 481
 Jankovics József 126, 481, 496
 Janzer Frigyes 80, 88, 469, 482
 Jauss, Hans Robert 374, 482
 Jeffers, John Robinson 424
 Jeffrey, David Lyle 354, 482
 Jelenits István 105, 314, 360, 377, 482
 Jellissen, Heinrich 453, 479
 Jeney Éva 497
 Jeremiás próféta 14, 38, 206, 217, 246, 261, 288, 302, 339, 344, 347–349, 352, 357, 362, 377, 406, 409, 413, 416–418, 432–433, 449, 461
 II. Jeroboám Izrael királya 321
 Jeromos, Szent 293, 307, 311–313, 318, 480
 Joel próféta 414
 John Éva 483
 Johnson, James Weldon 407
 Johnson, Mark L. 399, 487
 Johnson, Samuel 186, 482
 Jókai Mór 175–176, 179, 192, 197–198, 203, 207, 215, 242, 482, 487
 Jones, Florence 402–403, 409, 427, 482
 Jones, Richard 496
 Joosten, Jan 19, 24, 482
 Jósika Miklós 174
 Joyce, James Augustine Aloysius 425
 Józán Ildikó 345–347, 357–358, 429, 480, 482, 486
 II. József császár 63
 József Attila 13, 74–75, 79–80, 88, 102, 123, 144, 360–365, 367, 373–377, 379–388, 463–464, 473, 482, 488–489, 490, 495–496, 500
 Juhász Gyula 135, 375, 482, 492
 Julow Viktor 46, 482
 Kabdebó Lóránt 416, 482
 Kacskovics Lajos 211
 Kádár György 471
 Kádár János 87, 420
 Käfer István 170, 483
 Kafka, Franz 380, 382–384, 483, 487
 Kaiser, Hellmuth 380, 483
 Kajafás főpap 218
 Kajtár István 214, 483
 Káldi György 16, 30, 34–35, 91, 103, 116, 133, 152, 156–157, 261, 282, 389, 483
 Kalla Zsuzsa 218, 483
 Kállay Kálmán 25, 483
 Kállay Géza 330, 467, 483
 Kállay G. Katalin 351, 355, 483
 Kallós Zoltán 262, 483
 Kálmán C. György 483
 Kálózdí János 193
 Kálti Márk 232–233
 Kaltner, John 490
 Kálvin János 49, 300–301
 Kambúdzsija perzsa király (Cambyses) 46
 Kandra Kabos 265, 483
 Kant, Immanuel 144, 150, 483
 Kaposi Krisztina 464, 483
 Kappanyos András 395, 398, 428, 483
 Kappeler, Ernst 495
 Karacs Zsigmond 210
 Karátson Endre 346, 483
 Kardos Klára 487, 496
 Kardos László 347, 429
 Kardos Samu 188
 Kármán József 135, 484
 Károli Gáspár 9, 15–16, 19–20, 24–30, 32, 34–35, 37, 54, 70, 85, 91, 103, 108, 116, 133, 139, 156–157, 231, 235, 239, 260–261, 270, 282–286, 292–293, 297, 300–301, 303, 305–311, 318–320, 322, 324, 329–334, 344, 351, 363, 386,

- 388–389, 405, 411–413, 417–418, 426,
474–475, 484, 496, 501
Katona Antal 205
Katona Lajos 323, 484
Katona József 154, 484
Kazinczy Ferenc 12, 38, 45, 47–50, 65–67,
71, 227, 229, 256, 311, 313–314, 335, 390,
484–485, 496, 499
Kazinczy Gábor 172
Keats, John 272
Kedves Csanád 465
Kee, James M. 469
Kelevéz Ágnes 236, 314, 327, 329, 335, 387,
468, 471, 484, 493
Kemény Zsigmond 118–119, 148–149,
162, 289, 300, 315, 371, 484
Kende Zsigmond 43–44, 135
Kenessey Béla 474
Kenner, William Hugh 487
Kenyeres Imre 416, 425
Kenyeres János 475
Kenyeres Zoltán 415–416, 484
Képes Géza 251, 484
Kerényi Ferenc 166, 169–170, 173, 176, 179,
201–202, 209, 220, 353, 485, 491
Kerényi Frigyes 129
Keresztesné Várhelyi Heléna 44, 46, 485
Keresztury Mária 470
Keresztury Dezső 470
Kerrigan, William 489
Kéry László 299, 426, 485, 495
Kermode, John Frank 295–296, 432, 476, 485
Kézai Simon 232–235, 485
Khajjám, Omar 460
Kiefer Ferenc 95, 485
Killigrew, Anne 429
King, Linda 114, 485
Király László 484
Királyi Pál 171, 209
Kis János 134–135, 154, 485
Kisfaludy Károly 65, 92
Kiss Erzsébet, F. 31, 485
Kiss Farkas Gábor 464, 485
Kiss Gyula, ifj. 484
Kiss József 168, 175, 179, 190, 193–197,
199–200, 203–204, 208–210, 212,
485–486, 491–492
Klagge, James C. 502
Klauck, Hans-Josef 39, 49, 485
Klauzál Gábor 210, 215
Kléh István 191, 196, 212, 485
Klenyán Csaba 465
Klostermann, August Heinrich 17
Klotz, Günther 495
Knapp Éva 283, 500
Kneale, Martha 158, 485
Kneale, William 158, 485
Knorr Alajos 214, 485
Kocziszky Éva 367, 485
Kodály Zoltán 173–175, 225, 266, 485
Komáromy Zsolt 8, 475
Komjáthy Jenő 257
Komlós Aladár 30, 149, 418, 424, 434, 479,
486
Komoróczy Géza 215, 284, 467, 486
Koncz Judith 438
Koncz Lajos 438–439, 443–444, 463, 499
Kónyi Manó 475
Kopeczky Rita 493
Korompay Bertalan 87, 90–92, 121, 139,
161, 486
Korompay H. János 290–291, 467, 470,
481, 486
Korompay Klára 481
Kósa Katalin 468
Kósa László 256, 263, 486, 497
Kossuth Lajos 27, 83, 91, 125, 140, 181, 188,
191, 197, 215, 220, 486

- Kosztolányi Dezső 13, 253, 273–274,
340–342, 344–353, 356–359, 364–365,
375, 377, 385, 387, 394, 413, 416, 429,
486, 493, 497
Kovács Ferenc 473
Kovács Henriett 486
Kovács János 51–53, 232
Kovács Mária 475
Kovács Samu 204
Kovács Sándor Iván 464, 486
Kőbányai János 479, 486, 491
Kölcsey Ferenc 7, 11, 27, 37–50, 53–61, 65,
67, 69, 71–73, 86–88, 102, 132, 135,
138–139, 146–148, 161, 172, 189, 196,
204, 223–225, 245–246, 302, 377, 390,
408, 469, 471, 474, 478, 486–487, 497,
499–500
Körmeny Kinga 93, 96–97, 104, 486
Kőszeghy Anna 429
Krudý, Adrian (Kégl) 428, 476
Krupp József 493
I. Khsajársá perzsa király (I. Xerses) 311
Kuklick, Bruce 481
Kulin Ferenc 47, 59–60, 247–248, 377, 474,
487, 489, 496–497, 500
Küllös Imola 498
Kunszery Gyula 265–266, 487
Kurcz Ágnes 21, 477
Kurdi Imre 268, 487

Lachmann, Rainer 481
Lagrange, Jacques 478
Lajtai Mátyás 480
Lakatos András 492
Lakatos István 475
Lakoff, George P. 399, 487
Lamartine, Alphonse de 125
Lambert, Ladina Bezzola 475
Landerer Lajos 211
Lapide, Cornelius à 460, 474
Lasine, Stuart 383–384, 487
Lao-ce 416
Lauka Gusztáv 64, 487
Lavotta János 225
Lawrence, David Herbert Richards 425
Leavis, Frank Raymond 432, 487
Legros, Nicolas 97, 487
Leibniz, Gottfried Wilhelm 451, 487
Lendvai István 126, 487
Lengyel Balázs 414, 475, 489
Lengyel Béla 438, 487
Lengyel Dénes 135, 482, 487
Léon-Dufour, Xavier 24, 487
Lévay Edit 479
Lindblom, Christian Johannes 292, 312,
318, 487
Linder, Karl 495
Lipa Tímea 486
Liszt Ferenc 168, 173, 475
Lodge, David John 478
Loewy, Hanno 476
Longfellow, Henry Wadsworth 314
Losonci István 235
Losonczy Anna 89, 487
Lowell, James Russell 344
Lőrinczi László 476
Löw, Leopold 30, 487
Lucretius Carus, Titus 45–46, 487–488
Lukácsy Sándor 57, 86, 90, 191, 197, 199,
205, 207, 220, 477, 481, 488, 491, 497
Luther Márton 22, 97, 100, 488
Lutter Tibor 428, 488

Machacek, Gregory 348 – 349, 397, 403,
405, 488
Madách Imre 70, 146, 193, 348, 488
Madách Károly 193
Madas Edit 448, 467

- Majláth Béla 97
 Majtényi László 385, 488
 Malinowski, Bronisław 153, 488
 Mallarmé, Stéphane 356, 416, 425
 Mann Lajos 268, 488
 Márai Sándor 128, 140, 451, 488
 Marciani, Daniel 296, 485
 Marcus Aurelius 381
 Marett, Robert Ranulph 153, 488
 Margócsy István 47, 51–52, 128, 169, 474, 487–488
 Mária Dorottya Lujza Vilma Karolina württembergi hercegnő 97
 Mária Terézia magyar királynő 29, 63, 68
 Markovics Sándor 227, 488
 Marris, Robin 296, 485
 Martin György 262, 483
 Martinkó András 39, 159–160, 488, 501
 Márton László 465, 488
 Martz, Louis L. 405, 432, 488
 Marvell, Andrew 13, 411
 Maslen, Robert W. 496
 I. Mátyás magyar király 23
 Mátyus István 135, 488
 Mauss, Marcel 102, 488
 Mayer Zoltán 468
 Mázi Béla 93, 96–97, 104, 486
 McDermott, John J. 481
 McElderry, Bruce R. 427
 McManaway, James G. 292, 488
 Medgyes Lajos 220
 Melamed, Ezra Zion 18
 Melczer Tibor 302–303, 310, 317–318, 329, 331, 361, 374, 489, 493
 Melich János 473
 Mészáros István 227, 489
 Mészáros Lázár 215
 Meyer, Johann Friedrich von 97
 Mezei Márta 256, 468, 489, 496–497, 500
 Michelangelo Buonarroti 414
 Mikes Kelemen 464, 475, 489
 Miklóssy János 500
 Mikó Imre 258
 Milbacher Róbert 12, 89, 166, 189, 349, 489
 Milgrom, Jacob 17–18, 107, 489
 Miller, Cynthia L. 157, 160, 489
 Miller, J. Hillis 22, 473, 489
 Milton, John 354, 489
 Mirabeau, Honoré-Gabriel Riquetti de 181, 489
 Mohay Tamás 482
 Moltmann, Bernhard 476
 Mona Ilona 475
 Monostory Klára 414, 489
 Montalembert, Charles de 474
 Mowat, Barbara A. 294, 489
 Mozart, Wolfgang Amadeus 173–175, 225
 Munday, Anthony 281, 293
 Munk, Linda 9, 490
 Mureşanu, Andrei 170
 Musai Wittnyédi Theresia 259, 490
 Musset, Alfred de 437
 Müller, Hildegund 470
 II. Nabú-kudurri-uszur (Nabukodonozor) 156
 Nádasdy Ádám 266, 299, 467, 474, 496
 Nagy Csaba 481
 Nagy Ferenc 487
 Nagy Ignác 499
 Nagy Károly császár 440
 Nagy László 474, 476
 Nagy Miklós 482
 Nagy Sándor 52
 Nagyajtai Cserey Farkas 154
 Nakht óegyiptomi írnok 452
 I. Napóleon francia császár 164
 Neményi Ninon 346, 483

- Nemes Nagy Ágnes 251, 330, 338, 340, 414, 465, 475, 489–490
 Nemeskéri Erika 502
 Nemeskürty István 320, 490
 Németh Andor 380, 490
 Németh G. Béla 69, 71, 455, 463, 470, 490–491, 497–498, 500
 Németh László 8–9, 85, 250, 280, 288, 461, 465, 468, 490
 Németh Pál 259, 490
 Nényei Sz. Noémi 469
 Netanjáhu, Benjámin 420
 Nida, Eugen A. 16, 26, 34–35, 319, 490, 492, 502
 Nietzsche, Friedrich 30, 490
 Nissinen, Martin 160, 490
 Nizsalovszky Endre 477
 Nora, Pierre 413
 Nordmann, Alfred 502
 Noszlopy Tivadar 259, 491
 Notker I (Notker Balbulus) 440–441
 Notker III (Notker Teutonicus, Notker der Deutsche, Notker Labeo) 14, 439–446, 448, 453–457, 459–462, 491
 Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg) 87
 Noy, David 20, 491
 Nyakas Miklós 55, 474
 Nyárády Gábor 424, 491
 Nyári Albert 165, 178, 192, 205, 491
 Nyáry Pál hadvezér 90
 Nyáry Pál politikus 211
 Nyilassy Vilma, V. 492
 Oakeshott, Michael Joseph 153, 491
 Oltványi Ambrus 62–63, 105, 188, 193, 471, 491, 497
 Oltványi Noémi 491
 Oplatka András 93, 9–97, 104, 486
 Orbán Balázs 135, 491
 Orbán Ottó 271
 Orczy Lőrinc 256
 Orlovsky Géza 479
 Ország László 94, 314, 365, 397, 426, 471, 491
 O'Sullivan, Luke 491
 Osvát Ernő 339
 Ottinger Ferenc 185
 Ottlik Géza 44
 Ovidius Naso, Publius 93, 180, 254–255, 449, 491
 Owen, Wilfred J. B. 503
 Óze Sándor 44, 491
 Pais Dezső 469
 Pajkossy Gábor 40, 467
 Pálffy János 199
 Pál József, N. 469
 Pándi Pál 201, 481, 491, 500
 Pap Endre 55
 Pap Károly 461, 491
 Pap Kinga 335, 491
 Pápay Sámuel 154, 491
 Papp Endre 128, 491
 Papp Vilmos 39, 491
 Parádi Andrea 486
 Paraizs Júlia 486
 Parsons, Talcott 502
 Pásztor Péter 475
 Pataky Ferenc 204
 Paulinyi Ödön 125
 Pázmány Péter 45, 490
 Pécsi Tamás 320
 Pecsuk Ottó 502
 Pékár Gyula 50–53
 Pelagius 447

- Penke Olga 476
 Peőcz Károly 134
 Percy, Thomas 293, 491
 Perse, Saint-John 414
 Péter apostol 218, 329
 Péter Ágnes 347, 492
 Péter László 217–218, 360, 362, 372,
 375–376, 492
 Petőfi Sándor 8, 11, 38, 50–53, 71, 163–166,
 168–180, 186–187, 189–207, 209–212,
 214, 216–217, 219–221, 223–225,
 240–241, 257, 267, 360, 397, 412, 431,
 477, 479–485, 487–489, 491, 493, 496,
 498, 501
 Petrányi Ilona 491
 Petri György 271–272, 275–277, 465, 478,
 488, 492
 Petrichevich Horváth Lázár 12, 492
 Pikli Natália 467
 Pilinszky János 465
 Pintér Jenő 80
 Piper, Paul 441
 Piskárkosi Szilágyi Sámuel 227, 492
 Pyrker László János 137
 Pléh Csaba 471
 Plinius Secundus, Caius 449–450
 Plutarkhosz 72
 Podhradczky József 233, 492
 Podmaniczky Vargha Ilona 248, 492
 Poe, Edgar Allan 344–346, 348–350,
 353–359, 413, 476, 483, 492
 Pók Lajos 471, 481, 492
 Polgár Anikó 493
 Pollák Miksa 70 – 71, 84, 134, 231, 236,
 243, 260, 273, 348, 492
 Pomogáts Béla 189, 362, 492
 Pope, Alexander 354
 Pope, Marvin H. 378, 492
 Poszler György 436–438, 492
 Pound, Ezra 424, 432, 498
 Prezsmér Jánosné Molnár Rózsa 262
 Price, Brynmor F. 319, 492
 Prickett, Stephen 16–17, 35, 319, 493
 Pujante, Ángel Luis 475, 493
 Pulszky Ferenc 125
 Quinn, John 398
 Quintilianus, Marcus Fabius 76, 151, 180,
 202, 493
 Rába György 302, 304, 338, 346, 380, 384,
 493
 Rad, Gerhard von 107, 493
 Radnóti Miklós 72, 273, 418–419, 431, 433,
 478, 493, 501
 Rainey, Lawrence 476
 II. Rákóczi Ferenc 174, 176
 I. Rákóczi György erdélyi fejedelem 90
 Rákosi Mátyás 87
 Ranke, Leopold von 176, 188, 493
 Rapaport Samu 387
 Ráskay László 349, 356
 Ráth Balázs 467
 Ratzky Rita 217, 493
 Ravasz László 249, 493
 Raysor, Thomas Middleton 473
 Reents, Christine 481
 Reichard Piroska 338
 Reinhartz, Adele 469
 Reiss, Marga 453, 479
 Reisinger János 302, 317, 493
 Remellay Gusztáv 179
 Renn, Stephen D. 422, 493
 Rényi Alfréd 143, 467, 493
 Révai Miklós 297, 493
 Révész Imre 472
 Reviczky Gyula 257, 272–273, 347,
 351–353, 493–494

- Réz Pál 486, 490, 492
 II. Richárd angol király 294
 Richards, Ivor Armstrong 75–76, 228–229,
 399, 401, 409, 420, 494
 Richardson, John 409, 494
 Ricks, Christopher 183–184, 406, 470, 494
 Riedl Frigyes 71, 137, 494
 Rilke, Rainer Maria 268, 276, 425,
 487–488
 Risse, Siegfried 480
 Ritoók Zsigmond 250, 467–468, 470
 Robbe-Grillet, Alain 383
 Romhányi Török Gábor 478
 Rónay György 135, 494, 496
 Roskó Gábor 500
 Rowlands, Samuel 281, 494
 Rozvány Erzsébet 148, 291
 Rózsa Huba 115, 216, 494
 Rózsa Olga 395, 494
 Rózsavölgyi Márk 225
 Röslér, Johann Christoph 91
 Róth Klára (gadóczi) 257
 Rudasné Bajcsay Márta 262, 494
 Rumrich, John 489
 Russo, John Paul 75, 494
 Ruttikay Kálmán 8, 468, 475
 Rutter, Carol Chillington 468
 Saadiah, Ben Joseph Al-Fayyumi (Szádja
 Gáon) 384, 494
 Sachs, Nelly 414
 Sáfrán Györgyi 230, 232, 470
 Salamon Ferenc 135, 304, 495
 Sáli Erika 471
 Saly Noémi 488
 Sandburg, Carl 424
 Sándor István 470
 Sárközi Éva 486
 Sárközy Péter 361, 365, 374, 379, 489, 495
 Sartre, Jean-Paul 366–368, 386, 394, 425, 495
 Sárvári Pál 258
 Sashegyi Oszkár 497
 Sasson, Jack M. 321, 495
 Sbisà, Marina 471
 Schedel, Franz, id. 69
 Scheiber Sándor 258, 361–362, 388, 495,
 Schein Gábor 170, 479
 Schlachter, Franz Eugen 100, 495
 Schlechta, Karl 490
 Schlegel, August Wilhelm 282, 293, 296, 495
 Schmidt, Hans 323, 495
 Scholl, Nikolaus 173
 Schumann, Andrew 149, 495
 Schwenk, Thomas L. 119, 142, 478
 Scratton, Thomas 470
 Searle, John Rogers 184, 495
 Sehrt, Edward H. 442
 Seregi Tamás 495
 Shakespeare, William 8, 34, 36, 74, 183,
 185–186, 202, 278–285, 289, 291–296,
 299–301, 309, 400, 473–475, 480, 482,
 488–489, 493, 495–496, 498
 Sharratt, Bernard 281, 408, 496
 Sharratt, Peter 473
 Shelley, Percy Bysshe 347, 413, 429, 492
 Shepherd, Geoffrey 496
 Sherbo, Arthur 482
 Sidney, Philip 74, 496
 Sievers, Eduard 442
 Sík Sándor 260, 266–267, 271, 496
 Silesius, Angelus (Johannes Scheffler) 416
 Simon L. Zoltán 493,
 Sion, Avi 81, 110, 114 – 115, 120, 131, 144,
 300, 496
 Sipos Lajos 361, 380, 478
 Smith, William Robertson 496
 Solt Andor 484, 502
 Somlyó György 415, 496

Somssich Pongrác 40
 Sótér István 488, 500
 Spira György 164–165, 173, 496–497
 Stafford, Linden 296, 485
 Stalker, David M. G. 493
 Stankovátsi Leopold 135, 496
 Starck, Taylor 442
 Stauder Mária 372
 Sternberg, Meir 317, 325, 328, 496
 Stoffer József 185
 Stoll Béla 479, 482, 497
 Stubbes, Philip 281, 496
 Stulman, Louis 490
 Susman, Margarete 380
 Sypherd, Wilbur Owen 281, 496

Szabó András 285, 496
 Szabó Dániel 259
 Szabó Ferenc 487
 Szabó Flóris 477
 Szabó Géza 23, 479
 Szabó G. Zoltán 89, 486–487, 496
 Szabó István 260, 496
 Szabó Jolán 214, 496
 Szabó László, Cs. 128, 338, 361, 377, 474
 Szabó Lőrinc 202, 327, 347, 372, 413, 429, 496, 499
 Szabó Richárd 50, 496
 Szabolcsi Bence 485
 Szabolcsi Miklós 80, 171, 360, 365, 482, 496
 Szacs vay Sándor 135, 496
 Szaicz Leó 218
 Szakács Eszter 427
 Szalay László 55, 64, 477
 Szamota István 25, 496
 Szántó Gyula 363
 Szántó Kovács János 51–53
 Szász Gerő 124, 253
 Szász János 427–428, 476

Szász Károly, ifj. 13, 50, 266, 289, 344, 350–351, 353
 Szathmári István 477
 Szauder József 40, 57, 486, 497
 Szauder Józsefné 486
 Szeberényi Lajos 181, 191, 497
 Széchenyi Ferenc 102
 Széchenyi István 12, 31, 86, 90–123, 131, 136, 142–143, 149–150, 152–153, 174–175, 206, 215, 233, 235, 241–244, 246, 347, 467, 474–475, 478, 480, 482, 486, 497
 Széchenyi Istvánné Seilern-Aspang Crescence 92, 95, 99
 Szegedy-Maszák Mihály 87, 128, 350, 475, 480, 486, 497, 501
 Székács József 487
 Székely József 197
 Székely Magda 465
 Szekeres László 482
 Szekfű Gyula 86
 Szelestei N. László 482
 Szél Piroska 239
 Szemere Bertalan 215
 Szemere Pál 27, 43–44, 47, 56–57, 83, 91, 125–126, 159, 266–267, 469, 497
 Szemere Samu 338, 480, 497
 Szemlér Ferenc 476
 Szenci Molnár Albert 331–332, 373–374, 489, 497
 Szendrei László 217–219, 498
 Szentgyörgyi László 494
 Szentmártoni Szabó Géza 23
 Szentpétery Imre 21, 498
 Szerb Antal 436
 Szerb Antalné Bálint Klára 436–439, 443
 Szigeti Balázs 351, 358, 498
 Szigetvári István 256
 Szigligeti Ede 174, 176
 Sziklay László 170, 498

Szilágyi Domokos 476
 Szilágyi István 247
 Szilágyi Márton 39, 41, 163, 166, 174, 209, 218, 227, 271, 473, 479, 486, 498
 Szilágyi Sándor 215, 242
 Szili József 260, 271, 395, 426, 428, 498
 Szín-ahhé-eriba (Szanhérib) 133
 Szondi György 72, 85
 Szontagh Pál 49
 Szörényi László 69, 171, 209, 245–246, 481, 496–498, 501
 Sztálin, Joszif Visszarionovics 360
 Szűcs István 29
 Szvorényi József 497

Taber, Charles R. 34, 490
 Takács Ferenc 400, 426–428, 467, 498
 Takáts Gyula 424
 Takáts József 12, 89–90, 498
 Tálasi István 261–263, 498
 Táncsics Mihály 194, 207
 Tandori Dezső 429–430, 498
 Tarján Tamás 222, 498
 Tarnói László 91, 499
 Tasnádi Gábor 474
 Tasso, Torquato 230, 236, 249, 264, 297, 300, 315
 Tax, Petrus W. 491
 Taxner-Tóth Ernő 56, 499
 Taylor, Gary 495
 Taylor, Neil 495
 Téglás János 471, 487, 499
 Teleki József 67, 83, 139, 140
 Teleki Józsefné 97
 Tengelyi László 483
 Terentius Afer, Publius 441
 Tertullianus, Quintus Septimius Florens 337
 Thaisz András 257
 Thalherr, Jozefin 65

Thaly Kálmán 259, 499
 Thass-Thienemann, Theodore lásd Thienemann Tivadar
 Thienemann Ferdinand 442
 Thienemann Tivadar 129, 264, 313, 319, 435–436, 438, 440–442, 444–445, 447, 455–459, 461, 463–464, 466
 Thomas (12. századi költő) 256
 Thomas, Antoine Léonard 256, 499
 Thompson, Ann 495
 Thompson, John L. 280, 499
 Thormählen, Marianne 395, 409, 499
 IV. Thotmesz egyiptomi fáraó 452
 Thuküdidész 478
 Thuróczy János 232–234, 237
 Tieck, Dorothea 293, 495
 Tieck, Ludwig 293, 495
 Tinódi Lantos Sebestyén 235
 Tisza Domokos 232
 Toldy Ferenc 12, 30–31, 50, 54, 59, 61–71, 83, 121, 139–140, 189, 232–233, 259, 297, 314–315, 471, 475, 499–500
 Tolnai Vilmos 232, 499
 Tompa Mihály 50, 70, 107, 125, 129, 230, 239, 246, 253, 257–258, 288–290, 348
 Tordai Éva 493
 Tornyai Péter 465
 Tóth András 500
 Tóth Árpád 340, 346–347, 349–350, 413, 429, 483, 493, 496, 499
 Tóth Dezső 87–88, 127, 373, 481, 491, 500–502
 Tóth Endre 45, 472, 498
 Tóth Gyula 484,
 Tóth Lőrinc 29–30, 500
 Tóth Máté 471,
 Tóth Sára 475
 Török László 436, 467
 Tremellius, Immanuel 20, 24–25, 500

- Trócsányi Zsolt 40–41, 500
 Tucker, W. Dennis, Jr. 334, 500
 Turán Tamás 366, 500
 Turner, Edith 312, 500
 Turner, Victor Witter 312, 500
 Tur-Sinai, Naftali Herz 378, 500
 Tüskés Gábor 283, 500
 Tüskés Tibor 499
 Tverdota György 80, 381, 383, 500
 Tweed, James Peers 470
- Ugrin Aranka 475
 Új Imre Attila 470
 Újlaki Bálint 320
 Újvári Lajos 37, 500
 Ungvári Tamás 303, 318, 471
 Urbán Aladár 472
 Urmson, James Opie 470–471
- Váci Mihály 361, 500
 Váczy János 484
 Vaderna Gábor 474
 Vahot Imre 193, 199, 205–207, 220
 Vajda András 134, 500
 Vajda János 139, 164, 197, 500
 Vajda Péter 30, 473,
 Vajthó László 37
 Valéry, Paul 425
 Valler, Shulamit 280
 Vályi András 135, 500
 Vámosi Pál 472
 Váradi Eszter 477
 Várady Szabolcs 401, 492
 Varga Bálint 480
 Varga János 20, 21, 25, 500
 Varga Pál, S. 161, 215, 259, 351, 467, 494
 Varga Zoltán 45, 472
 Varga Zsigmond 175
 Vargha Balázs 306, 484
- Vargyas Gábor 488
 Varjas Béla 479–480, 492
 Vas István 13, 167, 230, 244, 251, 396, 398,
 401, 403, 412, 413, 414–415, 418–433,
 437, 441–442, 476, 484, 489, 500–501
 Vasady Béla 483
 Vasvári Pál 190
 Vasy Géza 378, 501
 Velcsov Mártonné 22, 501
 Veliky János 474
 Veres András 171, 486, 497, 501
 Verdonk, Peter 477
 Vergilius Maro, Publius 257, 410, 441
 Vermes Géza 114, 231, 501
 Verseghy Ferenc 91, 156
 Vértesaljai László 482
 Veszprémy László 485
 Vezér Erzsébet 387, 501
 Vigh Árpád 182, 501
 Vikárius László 398
 Virág Benedek 62, 91–92, 257
 Virágos Zsolt 491
 Viszota Gyula 497
 Vizkelety András 439, 467
 Voigt Vilmos 501, 215
 Voinovich Géza 234, 271, 289, 469–470, 501
 Vörösmarty Mihály 7, 11, 64–65, 72–75,
 78–80, 82–84, 86–88, 90–93, 110, 113,
 119–123, 125–126, 128–129, 132–134,
 136–140, 143, 146–149, 152–157, 159–161,
 187–189, 196, 204, 206, 222–225, 330, 347,
 360, 377, 468–469, 481, 494, 497, 500–502
- Waard, Jan de 16, 26, 35, 319, 502
 Wagner, Joseph 208
 Walford, Henry 470
 Walsh, Jerome T. 355, 502
 Walsh, Patrick Gerard 473
 Warga János 135, 502

- Warnock, Geoffrey James 470, 472
 Watson, George G. 474
 Weber, Max 249, 502
 Weissenburg, Otfried von 441
 Wellek, René 121, 502
 Wells, Stanley 493, 495
 Wenzel Gusztáv 19, 502
 Weöres Sándor 13, 64, 396, 413–419,
 423–429, 433, 475, 481, 484, 502
 Wesselényi Miklós 40, 43–44, 96, 104,
 174–175, 177, 187–189, 471, 483, 500
 Weszprémi István 135, 502
 Weston, Jessie Laidlay 398, 401–402, 416
 Whitman, Walt 77, 182
 Wheatley, Henry Benjamin 491
 Wilder, Thornton Niven 425
 Wilkins, Henry Musgrave 470
 Willis, John T. 478
 Willis, Nathaniel Parker 344
 Willis, W. Waite, Jr. 477
 Wittgenstein, Ludwig 58, 146, 148, 253,
 343, 502–503
- Wizaknai Gergely 480
 Wordsworth, William 79–80, 354, 503
 Wright, Frederick Adam 482
- Yeats, William Butler 188, 398
 Young, Arthur 102, 503
- Zách Klára 287
 Zádor György (Stettner) 65, 499
 Zelk Zoltán 418
 Zemplényi Ferenc 501
 Zerffi Gusztáv 191, 195–196, 478, 503
 Zilahy Károly 179
 Žižka, Jan 154
 Zola, Émile 173
 Zolnai Béla 446
 Zolnai Gyula 25, 496
 Zrínyi Miklós 39, 71, 90, 314–315, 483,
 485–486
- Zsengellér József 479
 Zsoldos Ignác 215, 503

Ráció Kiadó

Budapest, 2017

www.racio.hu

Kiadványszám: 239

Felelős kiadó: Lajtai L. László

Felelős szerkesztő: Dobás Kata

Borító- és tipográfiai terv: Arany Imre

Nyomdai előkészítés: Layout Factory Grafikai Stúdió

Nyomdai munkák: *mondAe Kft.*, www.mondat.hu

ISBN 978-615-5675-13-3

DÁVIDHÁZI PÉTER KÖNYVEI

„Isten másodszülöttje”

A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza
Gondolat, Budapest, 1989

Hunyt mesterünk

Arany János kritikus öröksége
Argumentum, Budapest, 1992, 1994

The Romantic Cult of Shakespeare

Literary Reception in Anthropological Perspective
Macmillan, London; St. Martin's Press, New York, 1998

Per passivam resistentiam

Változatok hatalom és írás témájára
Argumentum, Budapest, 1998

Egy nemzeti tudomány születése

Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet
Akadémiai – Universitas, Budapest, 2004

Menj, vándor

Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés
Pro Pannonia, Pécs, 2009

„Vagy jöni fog”

Bibliai minták nemzetiesítése a magyar költészetben
Ráció, Budapest, 2017

3990 Ft

ISBN 978-615-5675-13-3



Új könyvében Dávidházi Péter a magyar kultúra bibliai örökségének stúdiumához kíván irodalomtörténészként hozzájárulni, azt kutatva, hogyan szolgálhatja a bibliai minták feltárása fontos költemények értelmezését, illetve mit tudhatunk meg e minták nemzetiesítésének költői módjairól és közösségi használatáról.

Innen nézve különös figyelmet érdemel a 19. századi magyar költészet három alapműve: Kölcsey *Hymnus*ának bibliai szerephagyományával és szimbolikus honfoglalásaival két tanulmány foglalkozik, majd kismonográfiányi a Vörösmarty *Szózat*ának rejtett bibliai logikáját, prófétai szerepmintáját és egykori vallásos jelentését felszínre hozó elemzés, illetve füzetnyi a Petőfi *Nemzeti dal*át az egykorú hivatalos, bibliai eredetű esküformulákkal szembesítő és a toborzás költői és zenei műfajaihoz kapcsoló tanulmány. Több dolgozat szól a halál, áldozat és feltámadás motívumairól Arany János verseiben (*Keveháza*, *Széchenyi emlékezete*, *Sejtelem*) és *Hamlet*-fordításában. A 20. századból Babits (*Jónás könyve*, *Esti kérdés*), Kosztolányi (*Halotti beszéd*), József Attila (*Levegőt!*) és Illyés (*Egy mondat a zsarnokságról*) költeményei, illetve Kosztolányi, Weöres és Vas István műfordításai kerülnek egy-egy bibliai szempontú vizsgálat fókuszába, de persze szó esik más költők verseiről is, Adytól és Füst Milántól egészen Székely Magdáig vagy Imre Flóráig.

Mindezekből kirajzolódik az újraírás poétikája. Ennek ritka szépségű példáját elemzi a zárótanulmány, évezredek után követve, hogyan formálódott egy zsoltár töredéke Augustinus, majd Notker Teutonicus kezén odáig, hogy végül Thienemann Tivadar ihletett átiratában beillik a magyar költészet négy soros remekei közé.