A magyar művelődés és a kereszténység

La civiltà ungherese e il cristianesimo

III.

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság—Scriptum Rt.
Budapest—Szeged
1998

Congressi dell' Associazione Internaziole di Studi Ungheresi
A Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság Kongresszusai

http://www.bibl.u-szeged.hu/filo

1981, Budapest
La filologia ungherese nel mondo
Hungarológiai oktatás régen és ma
La poesia ungherese
A magyar vers

1986, Vienna
La cultura ungherese nella valle del Danubio
A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében

1991, Szeged
La peregrinazione scientifica degli ungheresi all'estero – Stranieri in Ungheria
Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön – külföldiek Magyarországon

1996, Roma – Napoli
La civiltà ungherese e il cristianesimo
A magyar művelődés és a kereszténység

2001, Jyväskylä
Il potere e la cultura
A hatalom és a kultúra

A magyar művelődés és a kereszténység III.
La civiltà ungherese e il cristianesimo III.

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ÉS A KERESZTÉNYSÉG
A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai
Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14.

LA CIVILTÀ UNGHERESE E IL CRISTIANESIMO
Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Ungheresi
Roma–Napoli 9–14 settembre 1996

Szerkesztette / a cura di

Jankovics József
Monok István
Nyerges Judit
Sárközy Péter

ISBN 963 8335 53 X Ö (összkiadás)
ISBN 963 8335 56 4 (III. kötet)

http://www.bibl.u-szeged.hu/filo
nmft@c3.hu

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság
Associazione Internazionale di Studi Ungheresi

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ÉS A KERESZTÉNYSÉG
A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai
Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14.

III.

Szerkesztette

Jankovics József
Monok István
Nyerges Judit

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság—Scriptum Rt.
Budapest—Szeged
1998

IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus
Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14.

Rendezők

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság
Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi in Italia
Università degli Studi di Roma „La Sapienza"
Istituto Universitario Orientale di Napoli

Megjelent az OKTK Közalapítvány támogatásával.

Indice – Tartalomjegyzék

I.

La civilta ungherese e il cristianesimo 1
Di Francesco, Amedeo: La letteratura Ungherese e il cristianesimo (Ipotesi di lavoro e proposte di ricerca) 4

Le origini. La cristianizzazione del popolo ungherese

Györffy György: La christianisation des Hongrois et de la Hongrie 19
Róna-Tas András: The Christianity of the Hungarians before the Conquest 29
Somorjai Ádám: Sant'Adalberto e il Cristianesimo ungherese nel contesto centroeuropeo 36
Érszegi Géza: Le 'libertà' di Montecassino a Pannonhalma 44
Klaniczay Gábor: Il culto dei santi ungheresi nel Medioevo in Europa 53

Paganesimo, cultura popolare e il cristianesimo

Voigt Vilmos: Ursprung der Ungarischen „Urreligion" 67
Corradi Musi, Carla: Reminiscenze pagane nella cultura ungherese 73
Erdélyi Zsuzsanna: Gli strati arcaici della poesia religiosa popolare ungherese 84
Agostini, Paolo: Lo strato più „antico" del lessico religioso magiaro 90
Rózsavölgyi Edit: L'influsso del cristianesimo sullo sviluppo della lingua ungherese 103

Rapporti italo-ungheresi nel Medioevo

Schiavetto, Franco-Lucio: Un intrigo internazionale tra la Curia papale e la Corte di Ungheria nelle cronache del XIII secolo. Antefatti e motivi dell'uccisione di Gertrude d'Andechs 115
Kovács Zsuzsa: Italiani alla corte di Andrea III, re d'ungheria (1290–1301) 132

Andrási Dorottya: I rapporti dei giuristi ungheresi con l'Italia nel XIII° e XIV° secolo 140
Mihályi Melinda: La pavimentazione medievale dell'Abbazia cistercense ungherese di Pilis 146
Lukács Márta: Santi ungheresi nel Trecento italiano 163
Prokopp Mária: L' ex-chiesa di Donnaregina a Napoli e i suoi affreschi 171

L'Umanesimo, Rinascimento, Barocco

Vasoli, Cesare: Tra la Firenze di Lorenzo de' Medici e la Buda di Re Mattia Corvino 183
Birnbaum, Marianna D.: Janus Pannonius' Italianate Self-Fashioning 199
Miggiano, Gabriella: „Etiam tacente Christo": l'eresia laica di Galeotto Marzio 208
Ślaski, Jan: Ungheria, Polonia e Roma cristiana dal Medioevo al Barocco 227
Téglásy Imre: Giovanni Sambuco, lo scrittore Italo-Ungherese 242
Szabó Ferenc: Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII[e] siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány 248
Borzsák István: Latinità, cristianesimo e la cultura ungherese 256
Sherwood, Peter: Tested Remedies: Manuscript Folk Medical Notes in a Copy of Apáczai Csere's Magyar Enciklopédia in London 265

Rapporti italo-ungheresi nei secoli XVIII°–XIX°

Köpeczi Béla: Nuova idea dell'Ungheria, 1700 275
Pantini, Emilia: Le radici ungheresi di un grande giornale romano: il Cracas 281
Sinopoli, Franca: Imre Károly Reviczky e la tradizione dei classici alla fine del settecento 284
Ubrizsy Savoia, Andrea: La botanica come legame scientifico-culturale tra l'Italia e l'Ungheria 295
Madarász Imre: Cristianesimo, liberalismo e patriottismo nell'opera di Eötvös e Manzoni 312

La ricerca di Dio nella cultura nei secoli XIX°–XX°

T. Erdélyi Ilona: Deutschsprachige Dichtung in Ungarn und ihre Gegner um 1820–1830 319
Szkárosi Endre: Inno del Niente Ateismo, paganesimo e cristianesimo nelle avanguardie storiche italiane e unghersi 328
Masini, Matteo: Dezsö Kosztolányi Homo Moralis 338
Ferroni, Nicoletta: La ricerca di dio nell'opera di Attila József 343
Pál József: Ispirazioni religiose nella poesia di Sándor Weöres 351
Ruspanti, Roberto: Roma Ritrovata 358
Sciglitano, Mariarosaria: Due gemelli alla ricerca della madre/patria dell'umanità I due gemelli di Giorgio Pressburger 382
Keserü Katalin: Liturgy and Ritual in Contemporary Hungarian Art 394
Franchi, Cinzia: Dio e paesaggio nella poesia transilvana ungherese contemporanea 405

Un capitolo della storia dei rapporti tra l'Italia e l'Ungheria (1945–1956)

N. Szabó József: Rapporti culturali italo–ungheresi (1945–1948) 409
Csorba László: Un Capitolo della Storia dell'Accademia Ungherese: La sezione culturale della legazione situata in Via Giulia 418

Relazioni di chiosura

Szegedy-Maszák Mihály: Christian Traditions and Modern Hungarian Literature 437
Fischer, Holger: Kirche und nationale Identität in Ungarn 445
Wakabayashi Kazuhiro: Hirten, Herodes, Christkind – Weihnachtsspiel als Spiegel der Kulturen – 460
Vattimo, Gianni: Christianity and Modern Europe 466

Indirizzo di saluto di **Papa Giovanni Paolo II°** ai partecipanti del IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi. Castelgandolfo, 14 settembre 1996 473

II.

Régi magyar kultúra

Pražák, Richard: Mór püspök Szent Zoerard és Benedek remetékről szóló legendája a történelmi, irodalmi és művészettörténeti összefüggések tükrében 481
Kristó Gyula: Vallási türelem az Árpád-kori Magyarországon 485
Font Márta: Magyarok és keleti szlávok az Árpád-korban. Adalékok a kapcsolatok egyháztörténeti hátteréhez 497
Ritter, Ralf-Peter: Az Ehrenfeld-Kódex latin megfelelőjéhez 507
Vizkelety András: Egy ismeretlen magyar dominikánus írásai a 13. századból 517
Körmendy Kinga: Padova kánonjogi doktorai és kódexeik az esztergomi káptalanban a XIV–XV. században 527
Petneki Áron: Zarándokság és a zarándoklatok kritikája 538
Sroka, Stanisław: Mieszko veszprémi püspök pontificaléjának jelentősége a középkori magyar kultúrában 552
Móser Zoltán: Szent László lándzsájának hegyéről. A Szent László-legenda falképciklusról 554
Jankovits László: Egy elutasítás háttere – az 1465-ös magyar követség Firenzében 562
Kulcsár Péter: Mátyás király és a vallás 570
Csernus Sándor: Lancelot király és Magyarország mint a Kereszténység védőbástyája 580
Sulyok Hedvig: Egy magyarországi humanista egyházfő műveltségéhez 597
Pomozi Péter: Báthory István király szerepe Lívföld művelődéstörténetében (vatikáni–erdélyi–lengyel–balti érintkezések) 606
Kruppa Tamás: Adalékok Báthory Zsigmond havasalföldi hadjáratához 613
Huszti Vilmos: Oláh Miklós pályafutása, levelezése és leveleskönyvének humanista vonásai 622
Deé Nagy Anikó: Régi bibliák egy erdélyi könyvesházban, a marosvásárhelyi Teleki–Bolyai könyvtárban 631
Szelestei N. László: Magyarországi diákok a bécsi jezsuita gimnáziumban 1578-ban (Rekreációs diárium töredéke) 644
Király Péter: Magyar–olasz zenei kapcsolatok a 17. század végéig 651
Szakály Ferenc: A harmadik skizma hatása a török kori magyar művelődésre 668
Gábor Csilla: Szent Ignác-i lelkiség, barokk világkép Káldi György prédikációiban 679

Kovács András: *„Simulált is szegény fejedelem az religio dolgában...”* Bethlen Gábor fejedelem gyulafehérvári szószék- és orgonarendeléséről 689
Rákos Péter: Európa és Magyarország Comenius életében és műveiben 698
Gussarova, Tatjana: A vallási kérdések tárgyalásának légköre a magyar országgyűléseken a XVII. század első felében 705
Bitskey István: Ókeresztény szerzők Pázmány Kalauzában 710
Mester Fiore: Pázmány Péter mentalitása és személyisége 717
P. Vásárhelyi Judit: Szenci Molnár Albert bibliakiadásának háttere 723
Hargittay Emil: A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben 731
Kecskeméti Gábor: Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban 743
Dukkon Ágnes: A bibliai idézetek szerepe Tótfalusi Kis Miklós írásaiban 754
R. Várkonyi Ágnes: Kereszténység és béke-kultúra a koraújkori magyar politikában 761
Varga J. János: Kollonich Lipót és az „Einrichtungswerk”. A bíboros érsek egyházpolitikájának változatai 770
Csetri Elek: Tolerancia és erdélyi felvilágosítók 777
Kibédi Varga Áron: A halotti beszéd pragmatikája Verestói György ürügyén 786
Szilágyi Ferenc: Fiziko-teológia a XVIII. századi hazai irodalomban 794
Molnár Szabolcs: Az „Öreg Szikszai” 804
Bjørn Andersen, Zsuzsanna: Ludvig Holberg *Hegyi Erasmus*a mint jezsuita iskoladráma 813
Kilián István: Egyház, iskola, dráma és színjáték a XVII–XVIII. században 821
Pintér Márta: Egyházi és világi mecenatúra a 16–18. századi színjátszásban 836
Fülöp Lajos: A gyöngyösi ferences könyvtár művelődéstörténeti értékei 848
Chiorean, Ioan: A római egyetemi kollégiumok szerepe a 18. századi erdélyi román értelmiség alakulásában 860
Debreczeni Attila: Felvilágosult szemlélet és felekezetiség? 867
Mózes Huba: A lírai költészet műfajai korai magyar bibliafordításokban 873
Hölvényi György: Antonio Ludovico Muratori hatása Magyarországon 882
Oláh Anna–Zárug Péter Farkas: Itáliai matematikusok erőfeszítései a Bolyai-kéziratok kiadása érdekében 892
Beke Margit: Az esztergomi érsekek temetései Pozsonyban a XVIII. században 900
Peykovska, Penka: Fermendzsin Özséb és a magyar történetírás 907

Népi kultúra és a kereszténység

Kósa László: Kereszténység és magyar népi kultúra 913
Lukács László: Szent István király a magyar néphagyományban 925
Nagy Ilona: Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a 20. századi folklórig (részlet) 935
Liszka József: Szent Vendel kultuszának elterjedése a Kárpát-medencében (a szlovákiai Kisalföld emlékei alapján) 947
Tánczos Vilmos: Középkori szentkultusz a moldvai népi imádságokban 957
Faragó József: A mennybe vitt leány balladája a magyar népköltészetben 968
Kríza Ildikó: Halotti búcsúztatók az irodalom és folklór határán 975
Silling István: A bácskai népi vallásosság szent szövegei és a ferencesek 984
Lantosné Imre Mária: Forráskultusz és paraliturgia. Egy vallásos néphagyomány továbbélése a pécsi egyházmegyében 989
Küllős Imola: Népi vallásosság és történelmi identitás (Egy XX. századi református prófétaasszony tevékenysége a Kárpátalján) 1000
Bárth János: Vallási alapismeretek oktatása a kalocsai érsekség területén a XVIII. század közepén 1009
Paládi-Kovács Attila: Egyházak, iparosok, munkások a 19–20. század fordulóján 1016
Penavin Olga: A szlavóniai magyarok nyelve. In memoriam Kórógy 1026

Nyelvünk és a kereszténység

Benkő Loránd: Az itáliai kultúra nyelvi emlékei az Árpád-kori Magyarországon 1037
Ruzsiczky Éva: A kereszténység fölvételének szerepe a magyar szinonima kialakulásában 1043
T. Somogyi Magda: A keresztény eszmekör első szövegemlékeink szókincsének tükrében 1051
Zelliger Erzsébet: Pálos eredetű munkák és a magyar irodalmi nyelv 1056
Hajdú Mihály: A kereszténység fölvételének hatása a magyar névhasználatra 1062
Gergely Piroska: Az erdélyi egyházak hatása a keresztnévhasználatra az erdélyi akadémiták középkori és korai újkori névanyagában 1068
Ördög Ferenc: A harangnevekről 1078
Murvai Olga: Két cirill betűs magyar nyelvű Miatyánk Erdélyben 1085
De-Bie Kerékjártó, Ágnes: Bibliai és pogány eredetű kifejezések a magyarban 1093

Szűts László: Vallási vonatkozású kifejezések, frazeológiai egységek, szólások, közmondások szerkezeti és nyelvhelyességi vizsgálatáról 1106
Artowicz, Elżbieta: A katolikus és a protestáns iskolai hagyomány szerepe a mai magyar nyelv grammatikai modelljének kialakulásában 1110
Előry Vilma: Archaizálás és megújítási igény a protestáns énekirodalomban 1116
Péntek János: A hitélet anyanyelvisége a mai Erdélyben 1123
Sándor Klára: A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál* 1130
Paczolay Gyula: Bibliai közmondások és szólások a magyarban és más nyelvekben 1151
Szász Erika: A magyar katonai nyelv fejlődése 1161
Révay Valéria: Az ősi magyar szókincs a Biblia nyelvében 1164
Tóth Szilárd: Rovásírás és latin betűs írás a magyar művelődésben 1171
Katona Edit: Interferencia-jelenségek vizsgálata a *Hitélet* című vajdasági magyar katolikus folyóiratban 1181

III.

Irodalom és művelődés

Kulcsár Szabó Ernő: (Fel)adott hagyomány? A keresztény művelődésszerkezet örökségének néhány kérdése 1944 utáni irodalmunkban 1189
Mezei Márta: Vallásváltoztatások és megítéléseik a 19. század elején 1205
Gyapay László: „Részegnek mondassék a józan, ha magát a világosságot mérték felett kívánja" (Vallás és filozófia viszonya Kölcsey gondolatvilágában) 1212
Dávidházi Péter: A *Hymnus* paraklétoszi szerephagyománya 1219
Szabó G. Zoltán. A Hymnus Istene (Isten és sors összefüggései Kölcsey Hymnusában) 1237
Várhelyi Ilona: Kölcsey istenképének fejlődése 1242
Korompay H. János. Romantikus azaz keresztyén (Az 1840-es évek kritikatörténeti tanulságai) 1254
Lizanec, Petro: Az olasz tudomány és keresztény kultúra szerepe Mihajlo Lucskaj ungvári esperes hagyatékában 1259
Tarnói László: Értékítéletek a magyarországi német nyelvű irodalmi életben a XVIII–XIX. század fordulóján 1265
Ratzky Rita: Bibliai motívumok Petőfi Sándor költői képeiben 1279
Gerevich-Kopteff Éva: A *hübrisz* és a *superbia* megjelenési formái Madách *Tragédiájá*ban 1290
Nagy Miklós: Róma ellen (Jókai és a katolikus egyház magyar bírálói a kiegyezés évtizedében) 1299

Kozma Dezső: Kereszténység-élmény és létértelmezés a XIX. század második felének magyar költészetében 1305
Szörényi László: „Kinek én ezt írám tört címere mellett"? (Lajos dalünnepe) R. Takács Olga: Fraknói Vilmos olasz kapcsolatai 1311
R. Takács Olga: Fraknói Vilmos olasz kapcsolatai 1323
Császtvay Tünde: A szent célok és az üzlet Lonkay Antal és Mikszáth Kálmán szolgálata 1328
Kolmanová, Simona: Jókai humora és az egyházak 1339
Tamás Attila: Kereszténység és „latinos" pogányság Kosztolányi Dezső műveiben 1347
Sieroszewski, Andrzej: Az emberi magatartás példái Németh László regényeiben 1354
Görömbei András: Németh László és a kereszténység 1360
Lahdelma, Tuomo: Az úr érkezése mint újtestamentumi transzfiguráció 1365
Tomiš, Karol: Vallásos motívumok Ady Endre és Ivan Krasko költészetében 1376
D'Alessandro, Marinella: Hitek, vallások, felekezetek Ady publicisztikájában 1382
G. Komoróczy Emőke: Biblikus emblémák Kassák költészetében 1390
Tverdota György: Pauler Ákos és József Attila 1402
Szőke György: „Hogy valljalak, tagadjalak..." (Hit és nem-hit kettőssége József Attilánál) 1407
N. Horváth Béla: Isten-képek József Attila költészetében 1414
Kabdebó Lóránt: Az út poétikája („Vendégség"-élmény a huszadik század költészetében) 1421
Imre László: Reményik Sándor vallásos lírája és a kisebbségi etika 1429
Kántor Lajos: Erdélyi zsoltár – kisebbségi zsoltár? (Változatok a XX. század első feléből) 1435
Sájter Laura: Keresztény motívumok a magyar szecessziós drámairodalomban 1442
Visky András: Mítosz vagy zsáner (Tamási Áron és a magyar színházi tradíció) 1449
Gerold László: Tóth Ferenc: Jób 1456
Szabó Lilla: A magyar művelődés és a kereszténység összefüggésének kérdése a „római iskola" tükrében 1463
Máté Zsuzsanna: Sík Sándor élmény-esztétikájáról 1480
Bosnyák István: „Atyámfia anyag!" avagy egy ellen-gubbiói krisztiánus esztétika és kortörténeti háttere 1487
Tamás Ferenc: Egy evangéliumi ember a XX. században (Az esszéista Rónay György szellemi magatartása) 1493
Bodnár György: Mirjamok és Máriák (Kaffka Margit mitikus elbeszélései) 1501
Bányai János: Füst Milán biblikus versélménye 1509

Megela, Ivan: Kodolányi János történeti trilógiája (Eurázsiai lélek és kereszténység egyetemessége) 1515
Botka Ferenc: 700 éves Szent Ferenc vagy az Assisi film (Déry Tibor hosszú-költeménye 1926-ból) 1523
Gömöri György: Radnóti Miklós és a Biblia 1541
Wassiljeva, Natascha: „Én katolikus vagyok" (Babits Mihály katolicizmusa és vallásos ösztönzések kisprózájában) 1548
Kelevéz Ágnes: „Hiszem az ezer istent" (A fiatal Babits rendhagyó *Credó*ja) 1553
Karafiáth Judit: Mauriac Magyarországon 1568
Sárközi Mátyás: Istenkeresés a nyugati magyar költészetben 1578
Márkus Béla: Szabad akarat, predestináció, munkaetika (Sarkadi Imre bibliai-dogmatikai motívumairól és utalásairól) 1584
Harkai Vass Éva: Bibliai példázat és regény (Mészöly Miklós: Saulus) 1590
Büky László: Az *ördög* és az *angyal* Nagy László költészetében 1595
Jastrzębska, Jolanta: Az Egy családregény vége mint apokrif írás 1603
Dobos István: A vallásos horizont Esterházy Péter regényeiben 1608
Faragó Kornélia: Biblikus-keresztény jelentéselemek profán élettérben 1615
Szabó Zita: Az úton lévő Dante Kosztolányinál és T. S. Eliotnál 1621
Thomka Beáta: A látomás alakzattana 1625
Szigeti Lajos Sándor: Evangélium és esztétikum a modernségben 1636
Danyi Magdolna: Pilinszky János költészete és a keresztény hitvilág (tanulmányvázlat) 1645
Berszán István: Bibliai toposz, liturgikus látás és a szöveg agóniája Pilinszky János verseiben 1652
Juhász Erzsébet: Az áldozat eleme Pilinszky János költészetében 1664
Tasi József: „Zárás és nyitás az utolsó fejezetre?" (Korszakváltás Pilinszky költészetében a hatvanas–hetvenes évek fordulóján) 1670

Kereszténység és nemzettudat

Kiss Gy. Csaba: Nemzeti identitás – vallási identitás a közép-európai nemzeti himnuszokban 1681
Csorba Sándor: Nemzeti himnusz és európai gondolkodás 1690
Brandt, Juliane: Magyar protestantizmus és társadalmi változás 1867–1914: az egyházi értekezletek mint a tartalmi és szervezési adaptáció kísérletei 1709
Illés László: Az egyház szociális tanításai és a magyar katolikus sajtó az 1930-as évek elején 1717
Halmesvirta, Anssi: Mindszenty József bíboros közéleti moralizmusa 1728
Egyed Péter: A kolozsvári iskola 1740

Szabó Ferenc: A protestáns egyházak autonómiája körüli politikai küzdelmek a Bach-korszakban 1749
Tatár Mária Magdolna: Bjørnson és szlovák informátorai: Mi történt Csernován? (Andrej Hlinka perének sajtóvisszhangja) 1755
Nagy Olga: Az egyház kulturális és mozgalmi szerepe az erdélyi kisebbségi létben 1759
Salat Levente: A kisebbségi helytállás modelljei 1765
Pozsony Ferenc: Egyház, népi kultúra és identitás kapcsolata a romániai magyar szórványközösségekben 1778
Várdy Béla: Magyar vallási élet gyökerei Amerikában a századforduló idején 1785
Várdy Huszár Ágnes: Az amerikai magyar egyházközségek megszületése és kifejlődése 1796

Iskola és könyvtár

Fedinec Csilla: Az ungvári görög katolikus tanítóképző kultúrmissziója az észak-keleti Felvidéken 1813
Mihalovics Árpád–M. Lengyel Alojzia: Katolikus gimnáziumok Észak-kelet-Magyarországon (1920–1948) 1820
Cseke Péter: Keresztény erkölcs és kisebbségi ifjúságnevelés a két világháború közötti Erdélyben 1842
Engel Köllő Károly: Az Erdélyi Katolikus Akadémia megalakulása és működése 1851
Csicsery-Rónay István: Könyvkiadás az emigrációban a keresztyén humanizmus jegyében 1863
Kovács Ilona: Az amerikai magyar egyházi kiadványok 1868
Csapó Julianna–Csáky S. Piroska: Áhítat vagy divat? (Magyar nyelvű egyházi kiadványok Vajdaságban 1945–1995 1885

Irodalom és művelődés

Kulcsár Szabó Ernő *(Berlin–Budapest)*

(Fel)adott hagyomány? A keresztény művelődésszerkezet örökségének néhány kérdése 1944 utáni irodalmunkban

Talán az tünteti ki ezt a világkorszakot, hogy el van zárva az üdv dimenziója. Talán ez az egyedüli átok.
(Heidegger)

A napnyugati műveltség és civilizáció új válságkorszakai ellenére sem könnyű elképzelnünk olyan értelmezői érdekeltséget, amely komolyan vitatná a kereszténység kultúraalkotó képességére vonatkozó kérdés jelentőségét. Olyat azonban már sokkal inkább, amelyet nem annyira a kereszténység radikális kritikájának (túlságosan jól nem is ismert) nietzschei öröksége, hanem saját feltáratlan premisszái visznek tévútra. S ezen talán nincs oly sok csodálkoznivaló. Hiszen annak a kérdésnek, mit is adhat nekünk a vallás az emberi önmegértés lehetőségéül, már maga az irodalmi historikuma tereli olyan irányba a válaszokat, ahol régóta az esztétikai ideológia nyelvjátékai uralják a terepet. Ahhoz ugyanis, hogy hagyományosan honnan jön s miféle igényekkel szokott fellépni az ilyen kérdés, elegendő egyetlen pillantást vetnünk a közelmúlt magyar kritikatörténetének egyik nevezetes epizódjára. „A mai vallásos ateizmus ideológiai gyökerei – írja *Az avantgardizmus világnézeti alapjai* című vitairatában Lukács György – egyrészt oda nyúlnak vissza, hogy a hitetlenség elvesztette társadalmi, emberfelszabadító pátoszát: a kiürült ég mint a gyász tárgya csak a megújulásban már nem reménykedő emberi világ kivetített képe. Másrészt, e helyzet következményeiképpen a vallásos ateizmus onnan táplálkozik, hogy a vigaszra és megváltásra sóvárgó vallásos vagy az isten nélküli világban változatlanul eleven marad, és teljes intenzitását az így létrejövő semmi felé zúdítja."[1]

A művészi alkotás ún. „világnézeti alapjai" körüli vizsgálódásoknak ma persze nem annyira, vagy nem csupán a jól ismert irodalomtörténeti következményei tanulságosak. A politológiai nyelvhasználat mögött sokkal inkább a látásmód és értékelés szerkezete figyelmeztet az érvkészlet cserélhetőségére. Ennek az argumentációnak négy évtized távlatából főként azért meggondolkodtató az emlékezete, mert sokkal mélyebb nyomokat hagyott hátra a kritikai közgondolkodásban annál, hogysem puszta mementószerepre korlátozódnék a jelentősége. Annál is kevésbé, mert az esztétikai ideológia kifinomultabb változatai – az emberi emancipáció, a logoszmítosz és az ontoteológia elleni harc szolgálatában – át- meg átszövik a kortárs szellemtudo-

[1] Lukács György: *Művészet és társadalom.* Bp., Gondolat, 1968. 354–355.

mányi diszkurzust is. A „trópusok episztemológiájára"[2] berendezkedett filozófia például azért értékeli fel a (jelentés)szóródás, a disszemináció tapasztalatát, mert tagadja a lényegiségre, *mint olyan*ra való hivatkozás hermeneutikai autoritását. A tropológiai „szóródást" kiiktatni képtelen írás játéka ugyanis kizárja a dolog „lényegszerű" elgondolhatóságát. Az ilyen írás játékának tehát „sem léte, sem igazsága nincsen (...) a *différance* (...) mint »szó« nem tartalmaz semmi kérügmatikusat".[3]

A „kérügma" fogalmának ez az ideológiakritikai értelmezése – mely történetileg a strukturalizmusnak a költői nyelvről vallott felfogásából származik –, így immár a maga hatástörténeti kontextusában vezet minket vissza irodalom és keresztény tradíció kérdéséhez. Annyiban nevezhető mindez az esztétikai ideológia esetének, amennyiben a dekonstrukció éppen a „művészi" közlésmódnak tulajdonított *alaki* többértelműséget használta fel az (eladdig többnyire) elokvenciaként értett retoricitás átértelmezésére. Ami egyidejűleg azzal járt, hogy a maga részéről a konstatív és a performatív nyelvhasználat értékkülönbségét hangsúlyozva alapozhatta meg a kinyilatkoztató nyelvi metafizika kritikáját. (Meg kell itt jegyeznünk, hogy ebbéli törekvése távolról sem volt mindenben ellentétes a művészi közlést elsősorban *beszédként* értő hermeneutikáéval).[4] A „kérügma" fogalma – különösen a rá vonatkozó teológiai diszkurzussal a hátterében – szinte afféle gyűjtőmetaforája lett az irodalmi modernség és a keresztény hagyomány kapcsolattörténeti értelmezésének. Az autoritatív beszéd hagyományának teológiai „újraszituálás", illetve a kinyilatkoztató (és ilyenként gyakran asszertív) beszédmód nyelvi státuszának kérdései sok tekintetben nagyon is párhuzamosak századunk teológiájában és poetológiájában. Amilyen termékeny lehet, éppúgy óvatosságra is inthet azonban ez a tapasztalat, mert igen könnyen képes elrejteni az esztétikai ideológiák igényét. Ez pedig elsősorban abban figyelhető meg, hogy közös és egységesítő kijelentésekben olvadjanak össze olyan (szellemi) cselekvésformák sajátosságai, amelyeknek egymással akár ellentétes is lehet a megértési érdekeltségük. Az esztétikai ideológia esetében itt mindenekelőtt annak vélelmezéséről van szó – s a gondolat valóban ott kísért Hegeltől Mukarovskyig –, hogy az esztétikum olyan vezérlő értékként foglal magában más értékformákat, amelyek egyenként a lét más és más területén otthonosak ugyan, de szintézisük egyedülálló értékképződéshez vezethet. Ideértve annak a megoldásnak az antropológiai reménye fogalmazódik meg

---

[2] Paul de Man: *Allegorien des Lesens.* Frankfurt a. M., Shurkamp, 1988. 175.

[3] Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie.* Wien, Passagen Verlag, 1988. 51.

[4] Döntő különbség itt, persze, hogy a hermeneutika – szemben a dekonstrukció tropológiai érdekeltségével – a szövegnek nem tulajdonít kitüntetett jelentőséget: „hermeneutikai szempontból – ez minden olvasó szempontja – a szöveg puszta köztes termék, a megértés történésének egy fázisa..." Hans-Georg Gadamer: *Text und Interpretation.* In: Ph. Forget (Hg.): *Text und Interpretation.* München, Fink, 1984. 35.

tehát, hogy az *esztétikai* „szintézisben" a művészet használható válaszokat kínálhat társadalmi, politikai sőt akár vallási kérdésekre is.

Nem csekély éleslátással tárja fel ezt az ideológiai összefüggést Paul de Man, amikor azt írja: „A Szépnek »az eszme érzéki *látszása*«-ként való híres definíciója (...) maga is ama kijelentéssel fordítható le legjobban, hogy: a Szép szimbolikus. A szimbolikus pedig az a közvetítés szellem és természeti világ között, amelyben nyilvánvalóan részesül a művészet, történjék ez bár kő, szín, hangzás vagy nyelv formájában."[5] A közvetítés e hegeli értelemben nyilvánvalóan értékjellegű: a művészet voltaképpeni (természetesen csak „történeti", tehát múltbeli) érdeme itt abban volna, hogy az érzékletességben képes valami rajta túlit, nála lényegibbet, az *Eszmét magát* megnyilvánítani.

A „meghirdetés" – a kései modernség horizontjában

Ha tehát abból indulunk ki, hogy az esztétikum nem egymástól elágazó életproblémák kényszerlakhelye, és nem is politikai, erkölcsi, szociális vagy vallási kérdések kikényszerített összjátékának „szintetizációs" színtere, egymástól elválasztva vehetjük szemügyre azokat a kérdésirányokat, amelyek talán *nem-ideologikus* horizontban teszik hozzáférhetővé irodalmunk és a keresztény hagyomány modernkori kapcsolatának néhány elemét. S bár igaz, hogy a keresztény „kérügma" beszédének, illetve a biblia „nagy kódjának" kulturális elidegenedését dogmatikailag, teremtésteológiailag és krisztológiailag is másként magyarázzák, a teológiai hermeneutikák túlnyomó többségének annyiban közös az előfeltevése, hogy mivel „a keresztény hit a hallott szó hálaadó tanúsításaként él", „a teológiának a szó olyan megértésére kell tekintettel lennie, amely egy teljességgel megkerülhetetlen szó, az üdv szavának állítását tartja szem előtt".[6] Ennek a hívottságnak, megszólítottságnak a halványuló tapasztalata nem pusztán a távollévő Isten teológiájában kereste a (lehetséges evangéliumi) magyarázatát, hanem Bultmann teológiakritikájáról Max Weberen és Jaspersen át egészen Heideggerig foglalkoztatta a rokon szellemtudományokat is. S bár a hittudományi világmagyarázatok „mitológiátlanításával" (Bultmann) úgyszólván párhuzamosnak mondható „a nyugati kultúrában évezredeken át folytatódó varázstalanítási folyamat"[7] lezárulása, a világ evilági szekularizációjára adott teológiai válaszok elégtelensége is nagyban hozzájárult „a keresztény hithagyományok megbénulásához".[8]

---

[5] De Man: *Die Ideologie des Ästhetischen.* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993. 41.

[6] Gerhard Ebeling: *Hermeneutische Theologie?* In: H-G. Gadamer–G. Boehm (Hg.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften.* Frankfurt a. M., Rowohlt, 1978. 328–329.

[7] Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen, Niemeyer, 1968. 594.

[8] Hans-Georg Gadamer: *Gedicht und Gespräch.* Frankfurt a. M., Insel, 1990. 139.

Ugyanakkor az evangéliumi nagy elbeszélés annyira azért mégiscsak be van íródva az európai művelődés történetébe, hogy Jaspers háború utáni jóslata sem hathatott egészen indokolatlannak: „Az azonban, hogy hitünknek a bibliai valláshoz való viszonyán végül is a napnyugati emberlétünk jövőjéről való döntés múlik, bizonyosnak látszik".[9]

Az irodalom és a keresztény tradíció kapcsolatának 2. világháború utáni szakaszában láthatólag az volt a kulcskérdés, miként jut túl az irodalom a klasszikus-modern individualizmus válságának 30-as évek végi mélypontján, illetve hogy a *Deus absconditus* tapasztalatával szemközt kínál-e olyan kulturálisan releváns válaszokat a teológiai gondolkodás, amelyek kölcsönösen termékenyítőleg hathatnak egymásra. Amint azt Benn, Celan, René Char, Pierre Emmanuel vagy Pilinszky példája mutatja, e viszonylat értelmezésétől függően többféle válasz keletkezhetett – az Én metafizikai alapjainak elvesztésétől a Semmivel szembesülő agnosztikus reményen át a hit későmodern reaffirmációjáig. A költészettörténetileg érvényesnek bizonyult válaszok szinte mindegyikében felfedezhető azonban az a közös vonás, hogy a „kérügma" státuszának fellazulása, illetve az „isteni képmásként" elgondolt szubjektum metafizikájának felbomlása mind a teológiai, mind pedig a művészeti gondolkodásban a nyelviség újraértelmezéséhez kötődött. Úgy is fogalmazhatnánk, a nyelv élő létének tapasztalatára: a tevékenységként, beszédként értett, teremtő nyelv gondolatára volt szükség ahhoz, hogy a kinyilatkoztató, evangéliumi beszéd, illetve az önmagát a szubjektivitás felől megértő személyiség a megértés új horizontjába kerülhessen.

Nem nehéz észrevenni, hogy a teológiai gondolkodás nem követi ugyan Bultmannt a kinyilatkoztatás rendíthetetlenségének kritikájában,[10] de – különösen a protestáns hittudomány – hajlik arra, hogy a hívottság és a passzív megszólítottság helyzetéből maga is kimozdítsa a hit alanyát. E felfogás szerint az Ige meghallója, nyelvileg legalábbis, a hívás és a válasz *közötti* „térben" helyezkedik el, s ha „Jézus annyiban jön elénk, amennyiben szóbeli a találkozása velünk",[11] akkor a megszólítottság helyzete mindig szótörténés, azaz – annak minden kölcsönösségével együtt – nyelvi esemény lesz. Ebben a helyzetben „aztán a voltaképpeni kérdezett dolog már nem biztos, hogy az lesz, amit a szöveg mondani akar, hanem az, amit elárulni kényszerül".[12] In-

---

[9] Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* München, Piper, 1983 (8. kiad.), 281.

[10] Bultmann szerint az Ige megértéséhez mindenekelőtt a „megszólított" ember részéről már előzetes megértésére van szükség: „Eseményekről mint isteni cselekedetekről szóló híradások megértése éppen így feltételezi annak előzetes megértését, hogy mit is nevezhetünk egyáltalában Isten cselekedetének (...)", azaz, „az ember nagyon is tudhatja, kicsoda Isten, nevezetesen a rá irányuló kérdésben." Rudolf Bultmann: *A hermeneutika problémája.* In: Csikós E.–Lakatos L. (szerk.): *Filozófiai hermeneutika.* Bp., 1990. 111.

[11] Ernst Fuchs: *Hermeneutik.* Bad Cannstatt, 1954. 70.

[12] Ebeling *i. m.* 337.

nen tekintve azonnal komoly költészettörténeti következtetések vonhatók le akárcsak az említett alkotók közti – nyelvfelfogásból adódó – világképi különbségekre nézve is. Mert Pierre Emmanuel 1963-ban azt írja: „A szót kitalálhatjuk, előhívhatjuk; de sosem teremtjük. A szó adott számunkra: a Lét részeként, amit úgy kapunk, hogy átadjuk neki magunkat..." *(Le gout de l'Un).* Látható, hogy a nyelvfölfogás, noha már nem eszközjellegű, az egyik esetben mégis a hit reaffirmációját szolgálja, míg a másik változatban a köztes helyzet egy alapvetően eltérő értelmezésével van dolgunk:

Ősrégi követelésed,
ősrégi a nap meg az éj
álmok és remegések –
homálybagondolt veszély,
mind végződőbb s tisztább: te,
kit a messze magába szív,
mind hallgatagabb, ezután se
lesz, aki vár, aki hív.

(Gottfried Benn: *Mind hallgatagabb*)

A megfordított beszédhelyzetből kiinduló kérdésre Benn-nél az elválasztottság helyzete a nyelvi esemény hiányával „válaszol". Minthogy a válasz kikényszerítésének, illetve a hívottság köztes helyzetének nincs „beszédvalósága", az én-nek nem állnak többé rendelkezésére annak feltételei, hogy továbbra is szubjektumként tanúsíthassa önmagát. A Benn-versben éppen ezért sem az (nyelven keresztüli) odatartozás, sem pedig csend, a hallgatás – Pilinszkytől oly jól ismert – termékeny reaffirmációja nem következhet be. Mindez annak belátását hozhatja közel, hogy az 1929-es(!) Benn-vers saját korszakán sokkal inkább túlmutató jelentéshorizontot tár elénk, mint több évtizeddel később keletkezett – de a későmodernség korszakküszöbén belül elhelyezkedő – társai.

A hívottság és a saját kérdés erőterében megnyilatkozó nyelvi szubjektum a maga későmodern poetológiai lehetőségeit azért képes irodalomtörténetileg is hitelesen feltárni a keresztény gondolkodási hagyomány ekkori kontextusában, mert időindexük közössége még akkor is nyilvánvaló, ha a hitben való döntés kényszere nem kölcsönös adottsága az irodalmi, illetve a hitéleti praxisnak. Az a Northrop Frye például, aki a Biblia „nagy kódjában" nemcsak az emberi képzelet alapszerkezetét látja, hanem az egész napnyugati kultúra értelmezhetőségének feltételeit is, maga is nyelvi eseménynek tartja ugyan az Úrral való találkozást, ám a *kérügma* „megérkezését" – meglehetősen, de érthető ellentmondással – mégiscsak monologikus *közlési eseményként* értelmezi. Felfogása szerint ugyanis ez a találkozás nem „beszélgetéssé" lesz, hanem világot közvetít: „A Biblia – fejti ki egy vele készült interjúban –

nekem a szavak olyan együttese, amelynek révén a világot kozmosznak látom, vagyis rendnek, és az emberre úgy tekintek, mint akinek a természete megváltható, mint aki mégis jogosult a túlélésre."[13] Az így közvetített világ – mint a kérügma „üzenete" – azonban csak „olyan parancs, amely szabadon hagyja az akaratot: vagy követi az ember, vagy nem."[14] Minthogy azonban ez a parancs – láttuk – világot közvetít, a reá adott (meglehet: szabad) felelet Frye minden naiv-hermeneutikai igyekezete ellenére sem válhat *nyelvi eseménnyé.* Nem, mert beszéd helyett lényegében *tárgyisággal* szembesít. Az üzenetvivő beszédnek ugyanis az a sajátossága, hogy a vele való nyelvi összekapcsolódás esélyét mindössze a választási döntésre korlátozza. Tárgyiságok igenlésére vagy elutasítására, nem pedig a nyelvi interakcióra bízott, váratlan és előreláthatatlan jelentések közös megalkotására.

Ez a passzív döntésekre berendezkedett, elfogadó hermeneutika a maga tanaival ugyan kevésbé, mentalitástörténeti karakterét tekintve viszont nagyon is ismerős a magyar irodalom későmodern paradigmájában. Értelemszerűen túl már persze a Szabó Dezső-féle – múltszázadi gyökérzetű – kultúrprotestantizmuson, de a babitsi egyetemes (művelődési) katolicitáson is.[15] Ez hatja át lényegében Németh Lászlónál és – hasonló mértékben – Pilinszkynél is azt a habituális beállítódást, amely mindkettőjüknél alapjául szolgál a kultúra befolyásolásáról[16] kialakított elképzeléseiknek. (Kultúrabefolyásoló ez az elképzelés annyiban, hogy az irodalomalkotás gyakorlatát mindketten irodalmon túli szerepválasztásban alapozzák meg.) Mindez alighanem azzal a habituális vagy mentális attitűddel hozható összefüggésbe, amelynek még alapvetően a kései modernség konzervatívabb – nyelv- és individuumszemléletileg konzervatívabb – változatához kötődött a repertoárja. Mi sem bizonyítja jobban a benne kialakult szerepminták folytonosságát, mint hogy az „inkorporált szükségszerűségként megnyilvánuló habitus"[17] a közvetlen művelődési esetlegességek sokféleségét akár még nemzedéki különbségekkel is hasonló rendszerekben volt képes áthidalni vagy „újratermelni". Az emberkép teológiai szerkezetének alapvonásai ezért emlékeztetnek egymásra az egyébként nagyon is eltérő világnézetű Némethnél és Pilinszkynél.

Itt ugyanis nemcsak az tűnhetik fel, hogy – a passzív hermeneutikai alapszituáció természete szerint – *tárgyiságként* közvetített világ mindkettejüknél olyan nyelviséggel párosul, amely különlegesen erős értékválasztó

---

[13] Northrop Frye: *A Biblia igézetében.* Bp., 1995. 77.

[14] Uo. 73.

[15] Bizonyos értelemben ugyanis egyikőjük keresztény-világképi premisszái sem haladják meg annak a liberális teológiának az alapelveit, amelynek a rómaiakhoz írott levél magyarázatában (1919!) – hamarosan hittudományi fordulatot kiváltó – bírálatát adta Karl Barth.

[16] A határozott és tudatos szerepválasztás *szerkezeti* felépítése szempontjából ugyanis nincs számottevő különbség az „engagement immobile" és a „harmadik út" gondolata között.

[17] Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede.* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987. 278.

magatartást alapoz meg. A szabad döntés helyzetét például valamennyien antropológiai indokoltságú erkölcsi választásként vonatkoztatják az individuális élet jelentésegészére. Nemcsak Németh Lászlónál és Pilinszkynél van ez így, de jól megfigyelhető a kései Márainál is. A *Föld, Föld!* belső „Hang"-ja lényegében ugyanúgy kinyilatkoztató, sőt, követendő utasítást közöl, mint a Némethnél emlegetett, igazságra vezérlő, szókratészi „phoné this daimonios". S hogy mindez nem a világgal folytatott beszélgetés formája, nem „részesülő" jelentésalkotás, hanem a hívottság meghallgatása, jól mutatja a hasonló értékválasztás modalitása. „Növényi béke – hivatkozik már 1961-ben Németh Lászlóra Pilinszky – (...) a növények élete a szellemi élet jelképe lehetne, ahogy zajtalanul, szinte a semmiből – napfényből és klorofilból – szülik termékeny gyümölcsüket."[18] Vagyis, ahogyan a szókratészi „belső hang" nem beszélgetés, hanem a megszólítottság és hívottság formája, ugyanúgy elfogadó és átvételre szabott a szelíd növényi lét jellege, szerkezete is. A világnak ez az optimális („növényi") berendezkedése ugyanakkor Pilinszkynél is kerügmatikus nyelvhasználatot hív elő. Úgy is fogalmazhatnánk, a szelídség autoritása alapozza meg e beszédmód értékválasztását. A hatásfokozó ékesszólás a továbbiakban annak a lónak az esetét idézi, amelyet „Torino utcáján pillantott meg Nietzsche, amint egy részeg kocsis ostora alatt vergődött. Az eset világhírű lett: az »Übermensch« apostolából ez a szerencsétlen pára robbantotta ki a lappangó tébolyt. Zokogva, a részvét paroxizmusában tapasztotta arcát a vérző állat fejéhez. S ne ironizáljunk felette: ez az ölelés a század legmegrázóbb ölelése volt."[19] A szóválasztás elokvenciája *(apostol, téboly, zokogva, paroxizmus, legmegrázóbb)* láthatóan nemcsak a közlés „meghirdető" jellegét fokozza, hanem végül az értelmezés módját is előírja („ne ironizáljunk felette").

Vagyis nemcsak Némethnél és Márainál figyelhető meg a nyelvi eseményt helyettesítő, tárgyias értékválasztás hermenutikája, hanem Pilinszkynél is. Költészettörténetileg azért árulkodó itt az értékválasztás és a kinyilvánító nyelv összefonódása, mert nemegyszer kifejezetten ellentmondást rejt magában. Dosztojevszkij páratlan felértékelése Pilinszkynél például éppen nem a tudatok dialogikusságára s nem a nyelvi megosztottság tapasztalatára támaszkodik, hanem olyan kegyelmi filozófiára, amelynek mindig hirdető, kerügmatikus üzenete van. A közlésnek ez a megnyilvánító karaktere aztán nemegyszer autoritatívvá teszi az esszéisztika értékválasztó beszédét is: „A múlt században egy Dosztojevszkij épp keleten írta meg az egyén, s jelen századunkban egy Simone Weil az emberi massza leghitelesebb passzusait" – olvasható *A „teremtő képzelet" sorsa korunkban* című nevezetes esszében.[20] A fentebbi összefüggéseknek azért is van jelentősége, mert a konzervatív

[18] Pilinszky János: *Szög és olaj.* Bp., Vigilia, 1982. 41.
[19] Uo. 42.
[20] Pilinszky: *Nagyvárosi ikonok.* Bp., Szépirodalmi, 1970. 156.

magyar kései modernség ilyen típusú nyelvhasználattal lépte át az 1944/45-ös politikai korszakhatárt. Abban tehát, ahogyan ez a modernség az irodalmi szerepválasztások repertoárját nyelvileg megalapozta, éppenséggel a '20/'30-as évek fordulójával kezdődő irodalomtörténeti korszak folytonossága figyelhető meg.

A kérdezhetőség katakrézisei

A szuverén államiság megszűntét jelző 1944-es politikai korszakhatárnak azonban mégiscsak van közvetett irodalom- és befogadástörténeti jelentősége. Ottlik regénye, az *Iskola a határon* innen tekintve például úgy vált szinte hallgatólagos emblémájává ennek a korszaknak, hogy éppenséggel nem tartozik az egyezményes értékválasztású művek sorába. A rómaiakhoz írt levél rejtelmes mondatának az – egész művet besugárzó – nyitott jelentése kapcsán joggal állapítja meg Szegedy-Maszák Mihály, hogy az leginkább Karl Barth értelmezésére emlékeztet. Annak szellemében viszont feszültség áll fenn az isteni világ rendje és az emberi világból kiolvasható törvényszerűségek között. Márpedig ha – s a regény századvégi olvasata ebben erősíti meg a recepciót – a kegyelem egyedül Isten döntésének függvénye, valójában a mégoly feddhetetlen tapasztalatai értékválasztás sem befolyásolhatja az üdvözülés reményét. A regény Medve és Both Benedek „magatartását egyaránt érvényesnek tünteti fel".[21] Azaz: a regény hőseinek etikai dilemmái mindenekelőtt az önmaguk számára alkotott, saját habitusra szabott identitásérték kérdéseként jelennek meg. Ez az identitásérték ugyanis nem támaszkodhat a transzcendens garanciák tudásának vagy ismeretének ígéretére: „Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei." A művelődési mentalitás története szempontjából itt alighanem tehát az a legbeszédesebb, hogy a Deus absconditus gondolatából kiinduló és az individuális függetlenséget ezért az értékválasztás *sokféleségében* igenlő regény – az olvasás morális és politikai allegóriáin keresztül – éppenséggel a *közös és zárt* értékválasztó magatartásnak lett napi olvasmányává. Az *Iskola a határon* szakszerű recepciója alighanem ezért is váratott magára egészen a '80-as évek végéig. Nem lehet ugyanis nem észrevennünk, hogy a korábbi recepció olvasási allegóriái pontosan azt a nyelvhasználatot hagyták figyelmen kívül, amely mindvégig ellenében hatott a monologikus jelentésképzés illúziójának: „bármennyire példázatszerű legyen az *Iskola a határon,* fölépítése nem magán-, hanem párbeszédhez hasonlít, melynek nincs egyértelmű végkicsengése".[22]

Nincs különösebb értelme, persze, azt a történeti episztémét kárhoztatnunk, amely az 1944 utáni időszakban egy egyébként sem különösebben ta-

[21] Szegedy-Maszák Mihály: *Ottlik Géza.* Pozsony, Kalligram, 1994. 102.
[22] Uo.

golt repertoárját örökölte a térség művelődési mentalitásformáinak. Márai háború alatti/utáni feljegyzései – ha némi általánosítás árán is, de – ismételten olyan kétosztatúságot panaszolnak fel, amely valóban tüneteként értelmezhető a mentalitáskultúra szűk játékterének: „Magyarországon, igazában, társadalmi és politikai értelemben mindig csak kétféle ember élt: a liberális és aztán aki nem volt az."[23] A keresztény kulturális tradíció nézetéből mindez azt is jelentette, hogy még az a néhány alkotói szerepfelfogás is konzervatívabb visszhangra talált, amely – mint Ottlik példája mutatta – szemlátomást rokoníthatónak bizonyult a „theologia semper reformanda" gondolatával. A második világháború utáni politikai körülmények között pedig hosszú időre meg is szűnt egy ilyenfajta kölcsönhatás minden nyilvános lehetősége. A modern keresztény hagyománnyal érintkező új irodalmi szerepformák kialakulása útjában egyszerre állt ott a tradíció tagolatlansága és a kultúra erőszakos kollektivista kisajátítása is.

A magyar irodalomnak – mint szélesebb értelemben vett kultúraalkotó tényezőnek – ilyen okoknál fogva sem volt módja követni azokat a folyamatokat, amelyeket a vallásszociológia a modernség „protestantizálódásának"[24] nevez. E felfogásban a világképi „széttöredezés" és szóródás a szemléleti sokféleség olyan kibontakozásának vált forrásává, amely jelentős részben a „semper reformanda" keresztény gondolatára is visszavezethető. (Hozzáfűzhetnénk ehhez még, hogy – amennyire az ebből a nézetből megítélhető – a '60/70-es évektől valamelyest újraéledő hazai vallásos szépirodalom tájékozódása viszont annyira érintetlen maradt az akkori reformteológia élő kérdéseitől, hogy ma már inkább csak a konzervatív szerepminták szegényességének regionális dokumentációjaként olvasható.) Abban az irányban azonban, amerre a modern teológiai gondolkodás (Bultmann, Pannenberg, Moltmann, Sauter, Fuchs, Ebeling és mások) a nyelviség újraértelmezésén keresztül kereste a maga kitörési pontjait, a magyar irodalomban egészen a nyolcvanas évekig nincs nyoma komolyabb kezdeményezésnek. Ha maradt némi jelzése valamelyes halovány folytonosságnak, az mindössze néhány olyan alkotónak köszönhető, mint Pilinszky vagy Nemes Nagy Ágnes.

Ottlik nyelvfelfogásának jelentőségét azért is hangsúlyozza joggal Szegedy-Maszák Mihály, mert nála épp a politikai korszakhatár közelében jelentkezett a kései modernség egyik olyan meghatározó költészettörténeti dilemmája, amely ekkortájt egy filozófiai és teológiai irodalmi megjelenéseként is felfogható. Némi egyszerűsítéssel: a jelentésképződés hermeneutikai státuszának a tárgyiságról a nyelviségbe, közelebbről is a nyelv (pár)beszédszerűségébe való átfordulása vált meghatározó kérdéssé ebben a periódusban. Az időszak kezdetén a magyar irodalom – számos jelzés tanúsítja – intenzív részese e szellemi folyamatoknak. S nemcsak a kései Kosztolányi, Szabó Lő-

[23] Márai: *Föld, Föld!* 265.

[24] Vö.: Paul Tillich: *The Protestant Era.* Chicago, 1948.

rinc vagy József Attila műveinek poetológiája kapcsolódik sokban hozzájuk. Kultúrmorfológiai horizontban például már 1936-ban felbukkan Heidegger *Sein und Zeit*jának(!) néhány keresztény művelődéstörténeti kérdése. Többek közt Hamvas Béla ekkori írásaiból is kitetszik, hogy nemcsak a leginkább ismert Spengler, de bizonyos művészeti körökben mind Heidegger, mind Jaspers tanai visszhangra találtak. Alighanem csak a jelzett folyamatok iránti érzékenységgel magyarázható tehát, hogy Németh László már ekkor jelentékenyebbnek látja a freiburgi filozófust: „Mondjam-e, hogy Hamvas Jasperst az ő külön mennyébe rakta, Heideggert pedig Dosztojevszkijjal közös Inferno-bugyorba?"[25] (Talán az sem egészen tanulságmentes, hogy kortárs bölcseleti kérdésekről jelentős magyar írók között ilyen jellegű eszmecserének később, sajnos, már nemigen van nyoma háború utáni irodalmunkban.)

És valóban, a Hamvasnál is hangsúlyozott – ám Jaspers egzisztenciafelfogása mögé helyezett – „gond" filozófiája adta az egyik alapvető ösztönzést a gondolkodástörténet nyelvi fordulatának. A teológiai hermeneutika szempontjából Heideggernek itt abban van a jelentősége, hogy nem Isten és ember/világ olyan oppozíciójából indult ki, amely szerkezetileg vagy az Istentől elhagyott emberi világ, vagy pedig az emberi világtól elhagyott Isten egyenértékű konstrukciójához vezetett. A „gond" alá vetettség ugyanis nem transzcendens szerkezetben ismétli meg a „bűnbeesés keresztény gondolatát",[26] hanem a belevetettség helyzetének nyílt „köztességére" utal. Itt a világ nyilvánvalóan nincs „Istennel magával szembeállítva".[27] Heidegger szerint ez sokkal inkább az a helyzet, amelyben, az ember, minthogy nem valamilyen „tárgyi" Istenképzettel „szembesül", sem pozitívan, sem negatívan nem kényszerül Isten léte felől dönteni.[28] A köztes helyzet értelmében „a világfogalmat úgy kell érteni, hogy a világ ugyan szubjektív, azaz létheztartozó, de éppen ezért nem mint létező esik egy »szubjektív« szubjektum belső szférájába. Ugyanezen okból azonban nem is pusztán csak objektív, ha ez azt jelenti: a létező objektumok közé tartozó."[29]

Innen tekintve látható csak be, miért fokozza le a hagyományos istenkereső gondolkodás alany–tárgy viszonylatra egyszerűsített formája magát a lehetséges Istenképzet értékét. Ezért mondhatja Heidegger: „Az értékek objektivitásának bizonyításán való sajátságos fáradozás nem tudja, mit tesz. Ha »Istent« az ember végül »a legfőbb érték gyanánt« hirdeti, az Isten lényegének leértékelése."[30] Az Istenhez való viszony ilyen jellegű értelmében tehát

---

[25] Németh László: *Kiadatlan tanulmányok* I. Bp., Magvető, 1968. 515.

[26] Uo.

[27] Martin Heidegger: *Gesamtausgabe,* 1. Abt. Bd. 9.: Wegmarken. Frankfurt a. M., Klostermann, 1976. 146.

[28] Uo. 159.

[29] Uo. 158.

[30] Uo. 348.

mindenfajta kerügmatikus beszéd értékimplikációja magában hordozza annak veszélyét, hogy olyan szubjektivitást termel újra, amely Isten tárgyi lefokozásában végződik. A mindig nyitott választásba mutató nyelviség gondolata ezen a ponton találkozik a hermeneutikai teológiának azzal az igényével, amely épp az objektivizmus kritikájával igyekszik túljutni – mint Bonhoeffer fogalmazta – a Karl Barth-féle „kijelentéspozitivizmuson".[31]

Az Isten lehetséges létére vonatkozó kérdést újabb irodalmunkban alig néhány kiemelkedő alkotás tette egyúttal nyelvi-poétikai kérdéssé is. Közülük minden bizonnyal Pilinszky *Apokrifja* a legismertebb. Irodalmi modernségünk e mértékadó alkotásáról joggal írta Németh G. Béla, hogy „az apokalipszises elem (...) uralkodó benne; kivált a vers modalitását, hanghordozását, hangnemét meghatározóan domináns".[32] A vers több regisztert egybeolvasztó dikciója mindenekelőtt azonban olyan tárgyias és látványszerű világot *tematizál,* amelyben az Én-nek a Te-hez való (meg)térése hiúsul meg végérvényesen. Az apokaliptikus hangnem tragikus értelme éppen abban nyilvánul meg igazán, hogy az Én és a – végül Isten képzeteként konkretizálódó – Te találkozása nem egyéb metafizikai lehetetlenségnél. Én és Te viszonya itt is a megmásíthatatlan alávetettség tárgyi-dologi viszonyaként válik véglegessé. Az üdv dimenziójának ez a lezárulása azonban modálisan is befejezettnek bizonyul. Mert amennyiben a versnek mindig az olvasó az intonációs alanya, vagyis: a vers Én-jében konstituált én-szerepet saját hangján keresztül kell megszólaltatnia,[33] akkor az *Apokrif* megszólaltathatósága az azonosuló beszéd szerepmintájára korlátozódik. A vers intonációs eldöntöttsége és nyelvi tudásának eszkatologikus befejezettsége meglehetősen lezárja a recitációs megvalósulás nyelvi játékterét. Minthogy a képiség agnosztikus elemei is a reaffirmáció nyelvébe íródnak bele, az a különös paradoxon áll elő, hogy ez a jelentéstanilag nagyon is többértelmű vers a hangnem szintjén úgyszólván kizárja az olyan reinterpertációs újramondást, amely másfajta világtapasztalat esztétikai érdekeltségétől vezettetve fordul a szöveghez. Ebben az utánamondásban – amikor a vers hangjaként a saját hang beszél – jelenik meg igazából az *Apokrif*nak az a tulajdonsága, hogy valójában inkább tematizálja, mintsem nyelvi magatartássá teszi a versbeszéd dialogikáját.

A későmodern nyelvi magatartásnak egy másik jelentős, ám kevésbé kanonizált változata ismerhető fel Nemes Nagy Ágnes *Között* című versében. Ez az alkotás annyira talán nem kényszeríti ki a metafizikai olvasatot, mint Schein Gábor kiváló értelmezése[34] feltételezi, éspedig alighanem a Pilinszkyétől eltérő nyelvhasználata okán. Nemcsak azért, mert nem képződik benne tárgyi-dologi értelmű oppozíció Isten és a világ között, hanem mert

---

[31] Vö.: Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén.* Bp., Balassi, 1993. 232.

[32] Németh G. Béla: *Századutóról – századelőről.* Bp., Magvető, 1985. 441.

[33] Heinz Schlaffer: *Die Aneignung von Gedichten.* Poetica XXVII. 1–2., 38–43.

[34] Ld.: Schein Gábor: *Nemes Nagy Ágnes költészete.* Bp., Belvárosi, 1995. 81–87.

(talán éppen ezért?) a versnek kölcsönözhető hang játéktere is tágasabbnak bizonyul. Minthogy a mű látványvilágában közvetlenül sehol nem lép színre emberi lény, a retorikai megalkotottságon keresztül sem alakul ki olyan aposztrofálási kényszer, amelynek egy általában vett *szemléleti formá*nál konkrétabb „beszédhelyzetet" kellene azonosítania. A közöttiségnek ez a szituáltsága azonban nemcsak szemantikai és grammatikai támogatással alakul ki, hanem poétikailag igen sokat köszönhet a katakrézisek jelenlétének is.

A katakrézis alakzata „olyan meg-nem-nevezettnek a helyén áll, amelyre nincs szó a betű szerinti használatban",[35] tehát aminek még nincs betölthető helye a diszkurzusban. Funkciója ezekben az esetekben jelek olyan – részint, sőt többnyire akár önkényes – létesítése, amely létesítés többfajta újraolvasásra ad lehetőséget. A *Között* e katakrézises nyelvhasználat következtében semmiféle olyan befogadási módot nem ír elő, amely szerint a szöveget – ellentétben Tellér Gyula[36] és Schein Gábor állításával – „az egység kivívására"[37] tett kísérletként kellene olvasnunk. Mert ha például nem az egységképzés igényétől vezérelt olvasás horizontjában értelmezzük a vers zárlatát („Az ég s az ég között"), akkor vele együtt a „két sötét tábla jelrendszerei" kifejezés sem a világszerű látvány konkordanciáját erősíti:

Éghajlatok. Feltételek.
Között. Kő. Tanknyomok.
Egy sáv fekete nád a puszta-szélen,
két sorba írva, tóban, égen,
két sötét tábla jelrendszerei,
csillagok ékezetei –

Az ég s az ég között.

Elképzelhető ugyanis olyan értelmezés, amely a vers konzisztenciáját abban látja, hogy a „szemléleti" beszédhelyzetből adódóan az ég-fogalmak egyike katakrézisnek bizonyul. „Az ég s az ég között" két ég-szava ebben az értelemben semmiképp nem ugyanazt, nem lent és fent hasonlóságát jelöli. Sokkal inkább annak beláthatóságához vezet, hogy az ég s az ég között olyan perceptív-szemléleti köztesség helyzete alakul ki, ahol a beszéd az egyik szóval a tapasztalati, a másikkal a meg-nem-nevezhető zónára utal. De hasonló mondható el „a *függőlegesek* tűrhetetlen feszültségei" kifejezés katakrézisfunkciójáról is. Nemes Nagytól ráadásul az esszéprózában sem idegen a ha-

[35] Bettine Menke: *De Mans Prosopopöie der Lektüre. Die Entleerung des Monuments.* In: K.-H. Bohrer (Hg.): *Ästhetik und Rhetorik: Lektüren zu Paul de Man.* Frankfurt a. M., 1993. 38.

[36] Tellér Gyula: *Között.* In: *Miért szép?* Bp., Gondolat, 1981. 330–334.

[37] Schein *i. m.* 83.

sonló nyelvhasználat. A katakrézis jel-létesítő funkciója figyelhető meg az alábbi vélekedésében is: „Talán azért olyan átkozottul nehéz bármit mondani arról, hogy mire való a művészet, mert (bármiféle) rendezettsége ontológiai faktorokon, a lét formai meghatározóin nyugszik és ilyeneket működtet, e működést »jelenti«. Az a tény, hogy a költő verset akar mondani (...), annyit jelent, hogy a vers elemi, biológiai-egzisztenciális közegét létrehozva, napvilágra hoz bennünk, olvasókban, olyan ismeretlen jelentéseket, érzelemcsomókat, amelyeket a versjelenség nélkül nem közelíthetnénk meg, amelyek a vers által jönnek létre. Nincsenek, vagy *szinte* nincsenek a vers (művészet) nélkül."[38]

A *Közöttnek* feltevésünk szerint magából a nyelvi magatartásból adódóan más a kérdezésiránya, mint az *Apokrif*nak. Bizonyos értelemben költészettörténetileg is más, amennyiben ez a vers nem tárgyi viszonylatként kérdez a metafizikai elv létének lehetőségére. Látványvilága – noha hangsúlyosan mozdíthatatlan természeti létezést „tematizál" – ezért nem kelt statikus hatást. Minthogy a „látvány" nem értékkoordináták képezte horizontból „tárul elénk", nem is kényszerít értékelő reaffirmációra. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha úgy véljük: a vers ma annak a kérdező helyzetnek a kereséseként olvasható, amelyből az Istenre vonatkozó kérdés nem a hagyományos „jelenlét *vagy* távollét" ellentéteként ölt nyelvi alakot. Valamelyest egyszerűsítve: a beszéd itt nem a másikat, nem a Te-t keresi. A nyelvi megnyilatkozás a látvány olyan tükörszerkezetébe illeszkedik, ahol magának az új megértés tükörszerkezetének nyithat teret. Azt a „látópontot" keresi tehát, amelynek módja lehet „az üdv dimenziójának" *másfajta* felnyitására. Azt a szemléletformát, amely a nyíltságba mutató nyelvben ad otthont a keresettnek, s ily módon az ember véges, mert temporális létében helyezi el az üdvözülés ügyét. Éspedig abban a reményben, hogy a nyelv, ha egzisztenciát adott, tartalmazza annak lehetőségét is, hogy újraértelmeződjék az Istenhez való viszony jelentése. Isten mindaddig megértetlenül – tehát nem az ember számára – „van", amíg a rá irányuló megértés az emberi dimenziót leválasztva, mintegy az időtlenség igényével közeledik hozzá. Vagyis, amíg az előzetes megértés maga is egy *adott* elhelyezkedési rend képzetéhez kötődik. Ha metafizikai olvasatnak vetjük alá a *Közöttet*, abban a tapasztalatban részesít bennünket, hogy az ember teremtésbeli helyének megértése elsősorban *feladatként,* a kérdezés feladataként áll előttünk.

A kései modernség világirodalma kétségkívül azt ismerte föl, hogy a létre való nem-metafizikai kérdezés azon múlik, visszajuttatható-e a nyelv a maga időbeli létmódjába. Ez a létmód persze mindig történeti is egyben, amennyiben minden kérdés eleve előzetes tudást, előzetes megértést foglal magában. Érvényre juttatható-e tehát a nyelvnek az a képessége, hogy a kér-

[38] Nemes Nagy Ágnes: *Metszetek.* Bp., Magvető, 1982. 187–188.

désbeli érdekeltséget a megnevezhetetlenre, a figuratív „létesíthetőségre" irányítsa. A nyelvjátékok irodalma nem véletlenül vette kezdetét éppen ennek a századnak az első harmadában. A korszak másik mértékadó mintája, Musil regénye, *A tulajdonságok nélküli ember* viszont úgy is olvasható, mint ahol épp az a megértésmód fut újra meg újra zátonyra, amelyet a változatlan és lezárható jelentésképzés eszménye alakított ki. S itt nem egyszerűen a testvérszerelem mint a „lehető peremén tett utazás" megérthetőségéről van csupán szó, hanem a be nem játszott tér olyan imaginatív újrarendezéséről is, ahol a rendelkezésre álló szabályrendszer már nem képes követni a történő megértést: „Az álom, hogy két embernek lenni és egynek –: e képzeletszülte dolog hatása némely pillanatban nem teljesen különbözött egy olyan álométól, amely átlépi az éjszaka határait, és olyan érzelmi állapotban lebegett most is hit és tagadás között, ahol az eszmének nincs keresnivalója" – olvasható Agathe egyik monológjában. Érthető tehát, ha Musil műve egy ponton arra a következtetésre jut, hogy „amit nem lehet bizonyítani, annak van a legnagyobb értéke".

A nyelvi létesítésnek ez a későmodern poétikája köztudottan nem teljesedhetett ki az 1944 utáni magyar irodalomban. Különösen nem abban a vonulatában, amelyet – a teológiai transzcendenciaelvhez való ragaszkodása miatt – leginkább sújtott a szellemiség keleti szekularizációja. Ama néhány esetben azonban, ahol a keresztény művelődésszerkezeti hagyomány ép formában épült be az írói világkép alapjaiba, nem véletlenül mutatkoznak meg bizonyos kontinuitásnak a jelzései. Mert míg a posztrealista irodalom egyfajta szociális messianizmus nyelvére írta át az evangélium nagy elbeszélését, a konzervatív esztétizmus pedig az irodalmi szentély evilági őrzésére rendezkedett be, Ottliktól Esterházyig kimutatható egy olyan – kétségkívül szakadozott – modernségtörténeti folytonosság is, amely úgyszólván irodalmunk külső feltételrendszere ellenében jött létre. „Voltaképpen csak olyan könyvektől tanulunk, melyeket nem tudunk megítélni" – olvasható a *Termelési-regény*ben. Persze, csak azt az olvasót lephetik meg Esterházy effajta kijelentései, aki számára nincs jelentősége a modernség folytonossága kérdésének. És alighanem az ilyen olvasásmód észleli a legkevésbé műveinek gyakran nagyon is erős vallásos regiszterét. Ez a vallásos regiszter a *Bevezetés...*-ben természetesen másféle modalitással szólal meg, mint akárcsak a hatvanas évek irodalmában is. Éppen, mert a modernség utolsó korszakküszöbének közelében „beszél". Ezért nem áll tehát ellen – jó példa erre a *Hrabal könyve* – a játékos-ironikus olvasásmódnak, és nem zárul be az olyan megközelítések előtt sem, amelyek nem hisznek az „üdv dimenziójának" felnyithatóságában.

Újabb irodalmunk itt annak adja példáját, miként szólaltatható meg a szakralitás beszéde olyan megnyilatkozás formájaként, amely nem a Hang autoritásában érdekelt többé:

...Harapd! Harapd, ne szopd... Hajlíts! Ne tülkölj, hajlítsd a hangot, mit csinálsz?! oktávot ugorj, Bruno! menj rá a harmóniára! ugorj, az istenit!
– Na! – horkant az Úr.
– Bruno, ilyen a mesében van... Miből van a te kezed?!
– Megkérlek, „Bird", ne üvöltözzél velem.
– Már hogy az Úristenbe ne...
– Hát ez az.
– Jól van, nyugodj meg, Bruno... Ne gondoljál semmire, verd ki a fejedből a hasonlatokat...

A teremtés égi és a művészet földi instanciájának egymásrautaltsága, persze, nemcsak abban a profán kölcsönösségben mutatkozik meg, hogy az Úr még tanulni is kész Charlie Parkertől. Inkább annak módjában, ahogyan e kétféle nyelvi regiszter összjátéka végül olyan beszédformát teremt, melynek magában a modalitásában tárul fel az égi és földi önmegértés kölcsönös tükörszerkezete. Az Úr és Charlie Parker találkozásának deszakralizált beszédeseménye ezért történik meg olyan katakrézisként, amelyben a képzelet elbeszélésének „trópusa" úgy „játssza be" az elgondolható nyelvi terét, hogy végül a regényalakok és őket tematizáló szöveg tapasztalata között sem tudunk különbséget tenni:

> *Az Úr közelről Charlie Parker szemébe nézett. Hol látta már ezt az iszonyatot, amit ő is csak a tükörben, hol nézett rá vissza szomorúság, didergés és tudás így, a tekintetet egymás közt felosztva, a meghódított területekhez újakat szerezve, majd elvesztve? Igen, órákat tudott állni abban a kis benyílóban a bécsi Kunsthistorisches-ben, ahol az önarcképek függnek, és csak a tekinteteket, a szemeket figyelte. A sajátját ismerte föl bennük és az édesanyjáét. Ezt Rembrandt mutatta meg neki, azt, hogy örökölte az édesanyja pillantását. Az a kis, fehér elcsúszott festékpötty, az az, ami az egészről beszél. Az Úristen szerette az anyagot, megengedhette ezt a nagyvonalúságot magának. Agy, cavolfiore, tej, Fragonard. Charlie Parker, a beteg angyal.*

Jól látható itt, hogy a szövegnek a transzcendensre vonatkozó kérdése nem a „van" vagy „nincs" horizontjában helyezkedik el. Azzal ugyanis, hogy az olvasás retorikájában az Úr önmegértése elválaszthatatlannak bizonyul az emberi önmegértés alkotó gesztusától, a regény nem a meglét *vagy* hiány ontológiai határait, hanem e hagyományos kérdezésmód nyelvi határait igyekszik átlépni. Megvonva egyszersmind annak lehetőségét is, hogy a mű értékessége felőli döntés – mint esztétikai tapasztalat – a hit dolgában való állásfoglalástól váljék függővé.

Ha tehát elfogadjuk azt a feltételezést, hogy a keresztény művelődési hagyománynak kimutatható irodalomtörténeti szerepe volt a modernséget lezáró fordulat előkészítésében, akkor Ottlik nyilvánvaló hatása Esterházyra éppúgy e folyamatot dokumentálhatja, mint a Szabó Lőrincé vagy a Weöresé Oraveczre, illetve a Pilinszkyé a hetvenes évek új lírájára. Mindez azonban azt is jelenti, hogy újabb irodalmunk alakulástörténete nem szüntette meg azt az összefüggést, amely a továbbadható művelődésszerkezet sértetlensége és az időtálló esztétikai értékek között fönnáll. Ennyiben mind a kultúra protestáns, mind pedig katolikus hagyománya – ha a felszínről kitöröltetett is – alighanem a legszilárdabb alapzata maradt az elmúlt öt évtized viszontagságos irodalomtörténetének. Ebből a szempontból persze még teljességgel föltáratlan a közelmúlt történetének irodalmi valósága. Mert ez idő szerint valóban nem tudjuk, miként is múlt el az, ami majd megmarad.

Mezei Márta *(Budapest)*

Vallásváltoztatások és megítéléseik a 19. század elején

„100 Convertita között nints egy, a' ki vagy magát vagy azokat a'kikhez állott, vagy mindkettőjöket meg ne tsalná"; „a jó rosta tsak a' férges gabonát szokta kihullatni"; „nem tudom többé barátaim közé sorolni" – e súlyos ítéletek Kazinczytól, Benkő Ferenctől, Kovachich Márton Györgytől valók,[1] még 1791-ből, s Vályi Andrásra vonatkoznak. Vályi a pesti egyetemen a magyar nyelv első tanára volt, s 1790-ben, épp ez állás érdekében tért át a katolikus hitre. Elítélése alapja morális, nem hittételeken alapul, nem azon, hogy a baráti konszenzus az egyik vagy a másik vallást tartja magasabbrendűnek, elfogadhatóbbnak. Kazinczy hozzá is fűzi, hogy a „betsületes ember minden Religio nevezeti alatt meg-fér", amelyben nemcsak az foglaltatik, hogy a hitehagyó nem becsületes, hanem az is, hogy a vallásokban van egy mindenki számára elfogadható közös, erkölcsi alap.

Kazinczy ekkor a kérdésről elmélkedve valóban a különböző hitek meghatározó elvét, általánosan elfogadható tanítását keresi: „Szánakozást érdemlő Bolond, vagy utálásra méltó Gonosz, a'ki a' Keresztyén Vallásból nevettséget űz, ha a' Keresztyén vallás alatt tudniillik nem azt a theológiai zavart értjük, a'mellybe most sűlyedett, hanem azt az erköltsök tisztaságát tanító valamit, a'melly volt Alkotója elméjében és szándékában."[2] A vallásban az erkölcsi tanítás hangsúlyozásával későbbi, kantiánus elveket alapoz meg, amelyeket majd végiggondolva más vélemény alakul ki az áttérésekről is. Kazinczy az 1790-es években nézeteit magyarázva egy protestáns morálfilozófusra, teológusra hivatkozik. Azt írja a fenti levélben, hagy gondolkodása „Bahrdthoz közel látszik járni, de Bahrdttal eggyütt nints, hanem tulajdon elmélkedésemből származott". Bahrdt a morális vallás rendszeréről írta főművét; alaptétele szerint az ember szüntelen vágyódik az igazságra, Isten tetszésének elnyerésére, s azt a jótettekben, emberszeretetben próbálja elérni; az így felfogott kereszténység pedig voltaképpen nem más, mint az erény általánossá tételének megteremtése.[3] Minthogy Kazinczy nem fejtette ki nézeteit, nem tudjuk, miben nem értett egyet Bahrdttal. Talán abban, hogy a protestáns teológus szinte kizárólagosan a keresztény vallás tanításaiban látta az erkölcsös élethez vezető kalauzt,[4] vagy esetleg azt utasította el, hogy Bahrdt a morális nevelésben, tökéletese-

---

[1] KazLev. II. 126., 266., 117.

[2] KazLev. II. 188.

[3] Bahrdt, Carl Friedrich: *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denken.* Berlin, 1787. I–II. 231.

[4] Bahrdt: *i. m.:* I. 495–497., 773–777.; II. 225–227.

désben az imáknak, az istentiszteleten való részvételnek hangsúlyozottan fontos szerepet tulajdonított.[5]

Az azonban bizonyos, hogy Kazinczy – miként a *Pályám emlékezetében* megírta – elfogult protestáns nevelést kapott, vallásához nagyon is ragaszkodott, intézményes formáit sem ítélte el, s ezekben az években még a kultúra ügyeiben sem mentes a kálvinista elfogultságtól: „Magát tartom a' Kálvinistát a' Magyar Litteratura elővitelére választott Népnek" – írta 1789-ben Arankának.[6] Kazinczynak aztán életútja, pályája alakulása során van alkalma toleranciát tanulni: katolikus felesége és lányai vannak; az Árkádia-perben pedig mérlegelni kell a hozzá közelálló, tisztelt és szeretett emberek ellenvéleményeit. Nem huny szemet továbbá a kálvinizmus elvakultsága (Servet máglyahalála), a „kálvinista vastagság" egyéni, magánéleti megnyilvánulásai fölött;[7] hosszan tárgyalják levelezésében annak a református tanítónak kálváriáját, akit azért üldöztek el állásából, mert katolikus lányt vett feleségül.[8] Mindezek azonban esetleges, különleges elemek ahhoz a nagy világnézeti, vallásfilozófiai tisztázódáshoz, amelyen a magyar literátorok, Kazinczy is, Kölcsey is átmegy az 1810-es években.

Mindketten világnézetük megoldatlan, nyitott kérdéseivel szembesülve, válságok után jutnak el Kanthoz. Kazinczy a gondviselés, a megismerés megválaszolatlan problémáit éli át, s ezután olvassa Sipos Pál vezetésével a königsbergi filozófust; Kölcsey a görög filozófia és a francia materialista irány, Anaxagórász és Holbach, majd Descartes tanulmányozása után, a feltámadó szkepszisben az értelmen, az érzékeken túli megismerő funkció lehetőségét kutatva kezdi kivonatolni *A tiszta ész kritikáját*.[9] Amit megismerhetünk, tanítja Kant, az csupán jelenség, a dolgok lényegét, magánvalóságát soha nem tudjuk felfogni. Ez a lényeg a világ dolgaiban nem okszerűségben, leírható törvényekben, hanem mint a természetben, az emberben megnyilvánuló rend ragadható meg. A természeti léthez kötött ember ugyan képtelen felismerni és megvalósítani a tökéletes rend, a legfőbb jó, az erény, a boldogság ideáljait, de él és szüntelen munkálkodik benne elérésének vágya. Fel kell tennie tehát egy legfőbb lény letét, akiben mindez megtestesül, akiben a kívánt összhangot szemlélteti, s akit leginkább az erkölcs világában közelíthetünk meg. A vallás, az egyházak liturgikus előírásai, törvényei, írja Kant vallásfilozófiai értekezésében *(A vallás a puszta ész határain belül)*, csupán közvetítői az erkölcsi tanításnak, szükségesek, de nem abszolutizálhatók. Különbözőségük történeti képződmény, rendszerük, szabályaik eltérése nem

---

[5] Bahrdt: *i. m.:* II. 233–236.

[6] KazLev. I. 396.

[7] KazLev. VIII. 130.; VII. 500.; X. 247.

[8] KazLev. IV. 27., 61., 68., 80.; V. 267., 363.

[9] Szauder József: *Kölcsey, Kant s a görög filozófia.* In: *A romantika útján.* Bp., 1961. 170–173.

lényeges a hit, az erkölcsi kötelezettség mellett. A vallás célja a hit, „s a hit által a moralitás" – írja Kölcsey.[10] Az erkölcs legfőbb törvényeit az ember leginkább a jó iránti vágyában, törekedésében, saját lelkiismeretében leli meg: „a'mit kerestél, Nyúlj bé kebledbe 's felleled" – írta Kazinczy kantiánus nézeteket hirdető *Gróf Török Lajoshoz* címzett episztolájában.

Nincs adatunk arra, hogy Kazinczy, Kölcsey vagy más olvasta-e Kant főműve mellett vallásfilozófiai értekezését is, inkább az észlelhető, hogy tanai lényegét megértve vonják le következtetéseiket a vallások értékelésében, a vallásváltoztatások megítélésében, hozzátéve a maguk történeti, pragmatikus, emberi megfontolásait. Kant vallásfilozófiai értekezésében az áttéréseket jogtalannak, fölöslegesnek tartja. Az ember beleszületik egy vallásba, készen kapja, írja Kant, s minthogy nem maga alakította, változtatni sincs joga; másfelől, mivel nem tudhatjuk, hogy a történeti hitek közül melyik az igazi, a lényeg, a morális vallás mellett cseréjük fölösleges és szükségtelen feltűnést keltő tett.[11] A magyar literátorok másféle következtetésekre jutnak. Ők úgy gondolják, hogy ha a történetileg kialakult vallások legfőbb küldetése a közvetítés az Istennek tetsző, a tiszta, erkölcsös élet elérésére, különbözőségükben fontos szempont, hogy melyik teljesíti jobban a feladatot, melyik az, amelynek sajátságai, liturgiája hathatósabban segíti az embert a legfőbb jó elérésében. Azt tanulták Kanttól, hogy e legfőbb jót pusztán ésszel nem ismerhetjük meg. Tehát „ismerjük meg értelmünknek gyengeségeit, s engedjük magunkat a szívnek és a religiónak megtisztult érzelmeinél vezettetni" – írja Kölcsey.[12] A religió „szivet kiván, nem fejet", hozzá „hit és érzés kell" – véli Kazinczy.[13]

Ugyanilyen fontos szerepet tulajdonítanak a liturgiában az érzékien felfogható szépnek. „Aestheticus ember könnyebben lesz pápista mint a nem aestheticus, mert a' catholicusok *értelmetlen* cultussa hatalmasan hat az érzékekre, holott a protestánsoké csak az értelemhez szól" – írja Kazinczy 1809-ben Friedrich Schlegel áttérésével kapcsolatban.[14] S bár az a nézetük, hogy a vallások között a mindegyikben elsődleges közvetítő szerep alapján nincs lényeges különbség: „az ördögnek sem jut eszébe, hogy az eggyiknek igaz volta a' másiknak hamis volta felől disputáljon", bennük csak a külsőségek térnek el;[15] ám mégis van rangsor: a liturgiában az érzelmeket, az érzéki szépet érvényesítő katolicizmus fölényéről írnak. „Nem annak kell tulajdo-

---

[10] Kölcsey Ferenc: *Töredékek a vallásról.* In: *Kölcsey Ferenc Összes Művei* I–III. A továbbiakban: KFÖM. Bp., 1960. I. 1068.

[11] Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül.* Ford. Vidrányi Katalin. Bp., 1974. 278.

[12] Kölcsey: *i. m.* KFÖM. I. 1046.

[13] KazLev. XVIII. 308., 432.

[14] KazLev. VII. 78.

[15] KazLev. IX. 117.; XII. 549.

nítani az elsőséget, a'ki pótolékul Muzsikát, festést, Architekturát ád az felett, a'melly póltolékúl semmit nem ád?" – teszi fel a szónoki kérdést Kazinczy.[16] „Ha választanom kellene a' secták között, bizonyosan én is annak adnék pálmát melly magát Romáról nevezi" – írja válaszában Kölcsey.[17]

Ítéleteiket történeti vizsgálódásaik is megerősítik. Kazinczynak 1813-ban vitája támad Tóth Ferenc pápai teológussal arról, hogy a protestáns a vizsgálódás, a katolikus az engedelmesség vallása; Kazinczy szerint a protestánsban is döntő az utóbbi. Itt fejti ki, s írja le többeknek, hogy Luther csak ártott, meghasonlást, makacsságot hozott, nélküle a keresztény vallás „elhányta volna szennyeit", s a „szivnek és imaginationak szép vallása fogott volna lenni."[18] Kölcsey egyetért vele, s e levélváltás után, 1814–1816-ban egy négyrészes, befejezetlen (fentebb idézett) tanulmányában fejti ki nézeteit vallásról, a katolicizmus és a protestantizmus történeti szerepéről.[19] Kölcsey is úgy látja, hogy a reformáció ártott, a vallási viták szításával visszavetette azt a világosodási folyamatot, amely a katolicizmuson belül, Itáliában a humanizmusban megindult, s értékeli a pápák poétákat, képzőművészeket pártoló szerepét.[20] A kulturális érdem elismerése nagy súllyal esik most latba a katolicizmus értékelésében. Kazinczy revideálja korábbi protestáns kulturális elfogultságait: még Kölcsey előtt leírja, hogy a „Római Ecclesiáé az érdem, hogy az embernemesítő Mesterségeket fenn tartotta"; most elismeri, hogy nemcsak a kálvinisták a letéteményesei a kultúrának, a nyelvnek, a katolikus írók, vallja most, „tudósabban" írnak.[21]

A vallások általános, közvetítő szerepe, ebben, s történeti vizsgálódásaikban a katolicizmus fölénye a vallásváltoztatások megbírálásában is más, a korábbinál körültekintőbb, toleránsabb megítéléséhez vezetett. Legkevésbé az egzisztenciális indokot fogadják el. Ez Vályi tettét sem mentette. Köztudott volt, hogy az egyetemi állás érdekében tért át, s Kazinczy, aki együtt dolgozott vele a kassai tanfelügyelőségben, még ajánlotta is az állásra,[22] érdeklődik is, hogy elnyerte-e azt.[23] Mégis, ennek egyik eszköze, az áttérés erkölcstelen tett maradt ítélete, s többek ítélete szerint is. A „haszonért" való vallásváltoztatást Kazinczy kantiánus irányultsága után is fenntartásukkal ítéli meg. Amikor Bölöni Farkas Sándor 1815-ben csak panaszkodik Kazinczynak, hogy semmilyen állásra nincs kilátása, mert unitárius, Kazinczy

---

[16] KazLev. XI. 72.

[17] KazLev. XI. 91.

[18] KazLev. XI. 71–722., 112., 141., 203.

[19] Kölcsey tanulmányának kantiánus alapjait, Kazinczy inspirációját, Villers reformációt értékelő könyvét mint vitairatot Szauder József fenti tanulmánya elemezte: *i. m.*: 201–202.

[20] Kölcsey: *i. m.* KÖFM. I. 1062–1065.

[21] KazLev. IX. 410., 15.

[22] Kazinczy Ferenc: *Vályi András.* In: *Magyar Pantheon.* Kiad. Abafi Lajos. é. n. 304.

[23] KazLev. II. 115.

rögtön a vallásváltoztatástól óvja; az érvényesülésért, olvassuk levelében, nem szabad megtagadni a „belső érzést", inkább szerezzen segítő barátokat.[24] 1816-ban Ungvárnémeti Tóth László katolizálásáról értesül, s amíg úgy tudja, hogy azt az egri tanári állásért tette, rosszallásáról számol be Sárközynek.[25] 1824-ben a Magyar Kurírban olvassa, hogy a közelebbi baráti köréhez tartozó Rumy Károly György egy állás érdekében katolizált. Kazinczy a hírre reflektálva változatlan barátságáról biztosítja ugyan Rumyt,[26] később azonban ellenérzéséről ír Guzmicsnak. A haszonért, egzisztenciális előnyökért tett vallascserét kategorikusan elítéli: „a'ki csak azért hagyja-el atyájinak vallásokat, mert segít magán, az botot érdemel. A szent nem arra való, hogy abból kereskedést űzzünk vagy játékot."[27] Hozzátartozik különben az összképhez, hogy az áttérésért várt társadalmi elismerés egyik írónál sem következett el: Ungvárnémeti Tóth kapott ugyan pénzt versei megjelentetéséhez, de a kívánt állást másnak adták; Rumy rövid ideig házitanítóskodik, magyart tanít egy nevelőintézetben, de sikertelenül pályázik a bécsi egyetem magyar jogi tanszékére.[28]

Mindkét író aztán hévvel bizonygatja Kazinczynak, hogy áttérése meggyőződésből származott. Ungvárnémeti Tóth arról ír, hogy nem haszonért tette meg lépését, „az én rugóm más". Arról számol be, hogy „meg fáztam előbbi Felekezetemtől, 's fel sem hevűltem eránta mind eddig", ellenben leírja, hogy Fischer egri érsek és Fejér György[29] miként világította meg számára a katolicizmus „lelki 's polgári öszvefüggéseit", megtanulta becsülni e vallást, átlátva, hogy csak előítéletek távolítják el tőle az embereket. Rumy egyfelől tekintélyekkel mentegeti tettének hasznos indokát: Schwartnerre és Schediusra hivatkozik, akik szerint helyesen cselekedett, mert így elnyerheti a tehetségéhez, tudásához méltó helyet a társadalomban.[30] Másfelől igen részletesen és nagy hévvel taglalja ő is meggyőződése alapjait. Azt írja, hogy pozsonyi tanársága alatt megismerte és meggyűlölte a lutheránusok vaskalaposságot, Luther reformációját különben sem tartotta abszolút szükségszerűnek, s irtózott a protestáns elfogultságoktól; a katolicizmustól pedig csak a belénevelt előítéletek tartották vissza. Öntudatosan írja, hogy meg tudja különböztetni a vallásokat, s „mit gutem Gewissen" tette még lépését.[31] Tanulságosan hasonló érvelések: mindkét író egyaránt bizonyítja az elhagyott protestáns vallás számukra való kevésségét, csalódásaikat, s mindketten a

[24] KazLev. XIII. 211., 242.

[25] KazLev. XIV. 467.

[26] KazLev. XIX. 253.

[27] KazLev. XX. 311.

[28] Rákóczy Géza: *Ungvárnémeti Tóth László.* Sopron, 1892. 18–20; Kőrösy László: *Rumy élete.* Bp., 1880. 62–66.

[29] Kazinczy úgy tudta, hogy Kulcsár István is a rábeszélők között volt. *Ungvárnémeti Tóth László.* In: *Magyar Pantheon.* id. kiad. 305.

[30] KazLev. XV. 74–75.

[31] KazLev. XXX. 490–492.

katolicizmust emelik a vállalható, a nagyobb megnyugvást adó vallás méltóságára.

Kazinczy elfogadja a magyarázkodást, s mindkettejüknek megértéséről szól. Olyannyira, hogy az Ungvárnémeti Tóthnak küldött levelében még az egzisztenciális indokoknak is talál mentséget. Mindenekelőtt körültekintésre int az ítélkezésben: „Minden dolognak sok oldala van" – írja. „Tudni kell tehát, mikor a proselytust bántjuk, melly okok által indíttatott."[32] Példákat idéz hosszan: egyet saját családjából, az áttérés a kivégzéstől mentette meg egyik ősét, aki ezután nagy hivatalt is nyert; a testőrírók, Bessenyei és Barcsay, mint írja, „levitásból" tették meg e lépést, lévén, hogy egyik vallásban sem hittek; Winckelmann ez által jutott el Rómába s írhatta meg könyveit az ókor művészetéről; IV. Henrik királysága megtartásáért változtatott vallást.[33] S bár az előnyökért tett eltérést elvben elítélte, úgy látszik, hogy ha erre valami magasrendű érték (a lét megtartása, nagyhatású, hasznos társadalmi rang, alkotómunka) teremtődik meg, mégis elfogadható. Álláspontja persze nem következetes, még azzal együtt sem, amit Rumynak ír, hogy tudniillik az egészet olyféle külsőségnek tartja, mint az öltözet cseréjét.[34] Kant, mint láttuk, a vallások lényegéből következően utasította el a vallásváltoztatást, a magyar literátorok más alapokon állnak. Ők társadalmi tapasztalataik, pragmatikus fogékonyságuk, baráti érzelmeik indítékaira figyelnek inkább mint az elméleti következetességre, különösen, ha még a meggyőződést is megtalálják a valláscsere mögött. (Kazinczy ez utóbbiban csak a felületességet kárhoztatja.)[35] Kazinczy Rumynak nyugalmat és szerencsét kíván;[36] Sipos Pál meg (egy homályos utalással) azt írja, hogy lehetnek esetek, amelyekben a valláscsere még szép is lehet.[37]

A korábbi morális elutasítás azért nem tűnt el nyomtalanul. Igaz, Kazinczy fenntartásait hangoztatva főként a közvélekedésre, a társadalmi rosszallásra hivatkozik. A vallásváltoztatás „gyanúba hoz bennünket, barátainkat, rokonainkat elidegeníti", a hitehagyókat „mind azok, a kikhez magokat csatlották, vagy bolondoknak nézik, vagy imposztoroknak."[38] Ő különben elméleti és történeti belátásai alapján egy „Catholicismus által megnemesített Protestantismust" tartana ideálisnak, olyan vallást, amelyben „Ész és Revelatio" összhangban van.[39] Azt viszont mindvégig erősen hangsúlyozza, hogy maga soha nem akart vallást cserélni: „életemnek soha nem volt oly percze, a

[32] KazLev. XVII. 2.
[33] KazLev. XVII. 2.
[34] KazLev. XX. 51.
[35] KazLev. XI. 112.
[36] KazLev. XIX. 253.
[37] KazLev. XI. 117.
[38] KazLev. XIII. 242.; XVII. 2.
[39] KazLev. XIX. 87.; XXI. 382–383.

mellyben az a gondolat közelített felém, hogy meg kell változtatnom vallásomat"; „semminek sem születtem kevésbé, mint Zelotának"; „élek halok" a protestantizmusban; számára ez olyan lépés „welche mich nichts angeht."[40] Másokat, különféle indokokat mérlegelve már megértően néz, s minden társadalmi előítélet számontartásával is levonja a következtetést: egyéni ügy, belső ügy ez, csak magunknak és Istennek tartozunk érte felelősséggel: „Wir sind Verantwortung darüber niemand andern als Gott und uns selbst schuldig."[41]

Belső ügy, egyéni ügy Kölcsey számára is. Maga a vallás is az, olyannyira, hogy még a barátnak küldött, vallomásos önéletrajzi levelében sem akar beszélni róla, csak élete lezárulása, esetleg pályája nyugvópontján, a jövőnek szánt visszatekintésben tudna írni erről: „Religiomról szollani csak akkor leszen idő, midőn vagy többé nem leszek, vagy magam is írói s emberi pályámra a jövendőség számára visszatekintek".[42] A vallásváltoztatást is kizárólagosan személyes, belső indítékokból származó tettként fogadja el. „Egyik vallásból másba menetelnek belső meggyőződésen kell alapulni" – hirdeti 1833-ban *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában* tartott beszédében. A személyes meggyőződés joga, a lelkiismeret szabadsága azt is jelenti számára, hogy nincs helye semmilyen társadalmi felülbírálásnak: „a hit felől mindenkinek saját szíve, ne pedig emberi hatalom intézkedjék." Az áttérések szükségtelen és jogtalan hivatalos procedúráit taglalva minden intézményes beavatkozást kizár, s Kazinczytól eltérően minden külső megítélést jogtalannak tart: „halandó ember – bárki légyen az – nem ítélhet, róla számot nem kérhet."[43] Kazinczy kantiánus irányultsága, vizsgálódásai hatására a vallásváltoztatásokat meg tudja érteni, toleráns, de még fenntartásokat is magába foglaló álláspontot alakított ki; Kölcsey a vallárcserében az emberhez, közösséghez egyedül méltó egyéni szabadság jogának lett hirdetője s harcosa.

---

[40] KazLev. XVII. 1.; XVIII. 359.; XIX. 55., 253.; XX. 51.

[41] KazLev. XIX. 253.

[42] *Kölcsey önéletrajzi levele Szemere Pálhoz.* 1833. márc. 20. In: *Kölcsey Ferenc levelezése.* S. a. r. Szabó G. Zoltán. Bp., 1990. 146.

[43] Kölcsey: *A vallásról vallásra általmenetel tárgyában.* KFÖM. II. 95., 94., 95.

Gyapay László *(Budapest)*

„Részegnek mondassék a józan, ha magát a világosságot mérték felett kívánja"
(Vallás és filozófia viszonya Kölcsey gondolatvilágában)

A vallás és a filozófia sokszor azzal az igénnyel lép fel, hogy kizárólagos útmutatással szolgáljon a világban való eligazodáshoz. „Ne legyen más istened rajtam kívül!"– szól a Tízparancsolat, „Én vagyok az út, az igazság és az élet, senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam" tanít Jézus.[1] Platón szerint pedig az „emberi nem [...] mindaddig nem fog kikerülni nyomorúságából, amíg a helyesen és igazán filozofálók nemzetsége nem kerül uralomra".[2] Platónéhoz hasonló határozott nézeteket vall az újkori bölcselet kezdetén Descartes is, aki szerint csak a filozófia „különböztet meg minket a vadaktól és barbároktól, [...] annál civilizáltabb és kiművéltebb minden nemzet, minél jobban filozofálnak fiai, [...] ezért nem lehet nagyobb jó az állam számára, mint az, hogy igazi filozófusai vannak."[3]

Kölcsey nagy érdeklődéssel fordul a vallás meg a filozófia felé, és mind a kettőt a kultúra áldásos termékének, a fejlődés nélkülözhetetlen kellékének tartja. „Vizsgálódás nélkül nincs tudomány, s tudomány nélkül kultúra."[4]– mondja. Egy haláleset kapcsán pedig vigasztalásként írja Kende Zsigmond barátjának, hogy a „filozófia, s a filozófiánál jobb és boldogítóbb vallás segítsen bennünket azon iszonyodást eltűrni, mely az ilyen szcénák feltüntekor a gyönge emberi természetet felriasztja."[5] Feltűnő azonban, hogy saját gondolati rendszerében mindezen elismerések ellenére nem enged egyiknek sem olyan kizárólagosságot, melyet azok gyakran maguknak követelnek.

A bölcselet iránti érdeklődés Kölcsey egész életén végigvonul. „1808-ban kezdék filozófiát tanulni – emlékezik –, s ez megkapott. Másik évben is, midőn már jurista voltam, a filozófia történetével sok időt tölték."[6] A lelkes

---

[1] *Biblia.* Istennek az ószövetségben és újszövetségben adott kijelentése. Magyar nyelvre fordította a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága. Kiad.: a Magyar Bibliatanács megbízásából a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp., 1979. 2Móz 20,3.; Jn 14,6

[2] Platón: *Hetedik levél.* Platón: *Összes művei.* I–III. Bp.,1984. III/104l.

[3] René Descartes Cl. Picot abbéhoz, a „Principia philosophiae" francia fordítójához írt leveléből. Idézi: Turay Alfréd, Nyíri Tamás, Bolberitz Pál: *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai.* Bp., 1981. 26.

[4] Kölcsey: *Töredékek a vallásról. Kölcsey Ferenc összes művei.* I–III. S. a. r. Szauder József és Szauder Józsefné. Bp., 1960. I/1072. (A továbbiakban: KÖM.)

[5] Kölcsey–Kende Zsigmondhoz. Cseke, 1823. aug. 21. KÖM. III/303.

[6] Kölcsey–Szemere Pálhoz. Pozsony, 1833. márc. 20. KölcsLev. 142. *Kölcsey Ferenc levelezése. Válogatás.* S. a. r. Szabó G. Zoltán. Bp., 1990. 142. (A továbbiakban: *KölcsLev.*) A filozófiai stúdiumairól l. még: Kölcsey–Kazinczy Ferenchez. Álmosd, 1813. okt. 21. KÖM. III/97.

tanulás oda vezetett, hogy 1815-ben, huszonöt évesen, mint Döbrentei Gábornak írja, szívesen készítene az Erdélyi Muzéum számára értekezést a görög filozófia történetéről, mivel ifjúkora legkedvesebb stúdiuma volt az, és sok jegyzetet készített a témáról.[7] Ezek a jegyzetek az alapjai a *Görög filozófia* című, töredékben maradt írásának, melyről 1823-ban úgy beszél, hogy inkább szívén fekszik, mint talán barátja, Szemere Pál gondolná.[8] A megkezdett munka befejezését még 1836-ban is napirenden tartja, és tervezi, hogy tanulmányát az Atheneumban folytatásokban közli. Filozófiai érdeklődése persze nem korlátozódott az antik bölcseletre, hiszen ifjúkori jegyzetei és levelezése egyebek között Descartes, Holbach és Kant tanulmányozásáról és mély megértéséről tesznek bizonyságot.[9] Feltűnő azonban, hogy soha sem érzett indíttatást arra, hogy az önmagára és a világra reflektáló ember alapkérdéseire kizárólag a filozófia eszközeivel kíséreljen meg felelni. Mintha mohó érdeklődése ellenére valami jelentős hiányérzet is jellemezné a bölcselethez való viszonyát. 1815-ben például azt magyarázza, hogy a metafizika megzavarja a legerősebb fejeket is; „világot s nyugtot pedig soha sem ád. A szkepszisnek lelke száll meg bennünket azon pillanatban, melyben küszöbére lépünk, s nincs ok, nincs szisztema, mely többé bennünket az örvényből kivonjon. Ha minden szisztémákat megvetünk, örök bizonytalanság s tudatlanságnak kínzó érzelme lesz hóhérunk; ha valamelyiket elfogadjuk, bizonyosságunk kútfeje úgy sem lesz egyéb, mint tudatlanság."[10] A filozófiához, a filozófiai rendszerekhez való *személyes* viszonyát tehát az elementáris érdeklődés és a távolságtartás sajátos kettőssége határozza meg.

A különnemű érzések hasonló keveréke jellemzi Kölcsey személyes kapcsolatát a valláshoz is: mint vizsgálandó tárgy egész életében gondolkodásának központjában volt. Az 1827-ben csonkán megjelent *Töredékek a vallásról* című tanulmányán 1813 végén kezdett dolgozni, és a ránk maradt végső változat kialakításáig jó néhányszor átdolgozta.[11] A harmincas években

---

[7] Kölcsey–Döbrentei Gáborhoz. Álmosd, 1815. máj. 3. KÖM. III/177.

[8] Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. ápr. 6. KÖM. III/277.

[9] Vö.: *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai 1809–1811.* (Kölcsey és Kállai Ferenc műhelyének kéziratairól). Kiad.: Bánhegyi György, Szauder József, Szauder Józsefné. Bp., 1968.; Kölcsey–Szemeréhez. Pozsony, 1833. ápr. 12. KÖM. III/538.

[10] Kölcsey–Szemere Györgyhöz. Surány, 1815. szept. 1. *KölcsLev* 64.

[11] Vö.: Kállay Ferenc–Kölcseyhez. Bécs, 1814. febr. 22. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye, Szemere-tár 4. kötet 88. tétel; Kölcsey–Kállayhoz. Álmosd, 1814. márc. 7. KÖM. III/135–136.; Kállay–Kölcseyhez. [Bécs,] 1814. márc. 20. *KölcsLev.* 37.; Kölcsey–Kállayhoz. Álmosd, 1814. ápr. 11. *KölcsLev.* 44.; Kölcsey–Kállayhoz. Pécel, 1814. júl. 12. *KölcsLev.* 46.; Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. ápr. 6. KÖM. III/276.; Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. április-közepén. KÖM. III/289–290.; Szemere Pál–Kölcseyhez. Pest, 1823. jún. 12. *Szemerei Szemere Pál munkái.* I–III. Szerk. Szvorényi József. Bp., 1890. 211. (A továbbiakban: *Szemere P. 1890.*); Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. jún. 27. KÖM. III/293–294.; Szemere Pál–Kölcseyhez. Pest, 1823. jún. 30. *Szemere P. 1890.*

keletkezett írásaiban is jelentős szerepet kap a vallás.[12] A személyes vallásos élményére utaló viszonylag kevés adat arra mutat, hogy fiatal éveiben inkább olvasmányai, mint az egyházi szertartások révén volt olyan vallásos élményben része, melyre írásaiban reflektál. 1813 őszén, tehát a *Töredékek* első változatának keletkezése körül ezt írja Kazinczynak: „Én a keresztyén vallást egyedül az Evangéliumokból, s Klopstocknak Messiásából ismerem. Olyan az egészen, mint az Eleusisi mistériumok, vagy a Sybillának barlangja, tele sejdítésekkel, bámulattal, elfogódással. Ha választanom kellene a szekták között bizonyosan én is annak adnék pálmát mely magát Rómáról nevezi, s ha kérdenék miért? nem felelnék semmit is, hanem Schillernek tragédiáit nyitnám fel a kérdező előtt."[13] Mint Horváth Károly felfigyelt rá, a harmincas évektől Kölcsey leveleiben „több vallási jellegű nyilatkozatot találunk".[14] Számos esetben kéri legbensőbb barátait arra, hogy imádkozzanak érte, a hazáért vagy a balsorsban küzdőkért.[15] Ez arra mutat, hogy Kölcsey vallásosságában bizonyos nehezen dokumentálható változással kell számolni. Számunkra azonban most nem ez a fontos, hanem az, hogy ezek a megnyilatkozások is alkalmanként magukon viselik a távolságtartás jelét. 1824-ben, mikor alkotói válságával küszködve azt érzékeli, hogy semmit nem bír befejezni, és a számára kiszabott életidő fogy, azzal a kéréssel fordul Szemere Pálhoz, hogy „Ha hited nagyobb mint az enyém, imádkozzál érettem."[16] A teljes vallási odaadás hiánya a harmincas évekre is jellemző. 1835-ben az országgyűléstől való kényszerű búcsúzása idején például Szemeréhez írott soraiból nem az imádság erejébe vetett töretlen bizalom hangja szól: „A remény oly messze van, hogy talán nem is remény az, ami int, csak óhajtás heve által támadó képzemény. Mondanám: imádkozzatok a népért, de ezért talán már imádság sem használ. Mert hiszen önmaga miatt akar elveszni."[17] A vallásos világképpel szembeni távolságtartást jól mutatják Kölcseynek azok a szövegei, melyeknek célja, hogy egy-egy haláleset kapcsán vigasztalást nyújtsanak. Kölcsey búcsúztatói és kondoleáló levelei számos példát szolgáltatnak

---

212.; Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. júl. 12. KÖM. III/297.; Szemere Pál–Kölcseyhez. Pest, 1823. aug. 6. *Szemere P. 1890.* III/214–216.; Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1823. szept. 19. KÖM. III/304–305.

[12] Ld. Kölcsey: *Vilma.* (1829.) KÖM. I/1178–1179.; Kölcsey: *Emlékbeszéd Berzsenyi Dániel felett.* (1836.) KÖM. I/723–724.

[13] Kölcsey–Kazinczyhoz. Álmosd, 1813. okt. 21. KÖM. III/97

[14] Horváth Károly: *A Hymnus és a Vanitatum vanitas. Kölcsey Pályafordulója.* Literatura 1985. 1–2. köt. 51–52.

[15] Kölcsey–Kállay Ferenchez. Pécel, 1814. júl. 12. *KölcsLev.* 47.; Kölcsey–Szemere Pálhoz. Cseke, 1827. aug. 6. KÖM. III/141.; Kölcsey–Bártfay Lászlóhoz. Pozsony, 1833. jan. 8. KÖM. III/469.; Kölcsey–Bártfay Lászlóhoz. Pozsony, 1833. máj. 20. KÖM. III/552.; Kölcsey–Bártfay Lászlóhoz. Pozsony, 1834. szept. 7. KÖM. III/668.

[16] Kölcsey–Szemeréhez. Cseke, 1824. jan. 30. KÖM. III/309.

[17] Kölcsey–Szemeréhez. Pozsony, 1835. január 11. KÖM. III/695–696.

erre.[18] 1836-ban a Berzsenyi felett mondott emlékbeszédében például abból kiindulva, hogy az emberi szív „legtermészetesb indúlata, vágya és küzdése [...] a jövendőt tárgyazza", felteszi a nyugtalanító kérdést, hogy „a megholtak jövendője hol vagyon?" A feleletet azonban nem a papi érvelés és retorika szerint adja. Ilyen beszédhelyzetben ugyanis a prédikátor tisztéből fakadóan vallása (egyháza) tételeivel azonosulva hivatott mondandóját a megnyugtatás elérése céljából minél hitelesebben előadni. Kölcsey ezzel szemben kívülről nézi a vallás kínálta megoldást mint a feleletek egyik lehetségesét. Az idézett kérdés után így folytatja beszédét: „Kettő a felelet. Egy, mely a hit vezérkarjaira útasít; s a jövendőt túl a síron, sejdítési homály alatt mutatja. Más, mely az emberiség egésze felé fordúl; s innen a síron, az enyészet nyomain mindig újonnan keletkező életre figyelmeztet."[19] A továbbiakban Kölcsey eleget tesz a beszédhelyzetből fakadó feladatnak, és feloldja az élesen megfogalmazott kérdés okozta feszültséget, de nem az egyházi gyakorlat által használt vallásos eszközökkel.

Az következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy milyen tudatos, Kölcsey által jól átgondolt okai lehetnek annak, hogy az ellentétes érzelmek ilyen ötvözete fűzi őt a valláshoz és a filozófiához.

A *Nemzeti hagyományok* című tanulmányában a kultúra eredetéről gondolkozva Kölcsey párhuzamba állítja az egyes ember és a nemzetek fejlődését. Így a kollektív tudat különböző korszakait az ember egymást követő életkorának lelki beállítottságával és az ebből fakadó világszemlélettel jellemzi. Kölcsey felfogásában a gyermekkorból kilépő ifjú világlátásának van a későbbiek szempontjából a legfontosabb szerepe. Ekkor az ifjúban már jelen van a jövendő férfi ereje, de még „principiumokat nem követ csak sejdítéseket; gondolatjai a képzeletben süllyednek el, s képzeleteinek a kívánság" emel fáklyát. Ekkor még a lelki képességek, a gondolkodás, érzés, képzelet és akarat zavaros, de termékeny működésben vannak, és minden újdonságra rácsodálkozik a fiatal szemlélődő. „Az ég – írja Kölcsey –, mely a láthatár halmain nyugodni látszik, [...] a habokon lebegő csolnak s minden egyebek úgy hatnak reánk, mint valamely tündérvilágnak képei. Mindaddig, míg okot és következést messzéről sem sejdítünk, a tüneményeket úgy tekintjük, mintha azok ismeretlen magasságú lénynek rendkivűl való munkálódásai lennének. Egy valóságos költői helyhezet! A fejleni kezdő fiatalka léleknek éppen úgy sötéttisztában, homályon általsúgárzó glória közt tetszik fel a természet, mint a Költő előtt, csakhogy a költő a lelkesedés pillanatiban a tapasztalás nyomvasztó világából kikapva él, a fiatal lélek pedig még abba nem lépett."[20]

---

[18] Kölcsey–Kende Zsigmondhoz. Cseke, 1823. aug. 21. KÖM. III/303.; *Vilma*. KÖM. I/1178–1179.

[19] *Emlékbeszéd Berzsenyi Dániel felett*. KÖM. I/723.

[20] Kölcsey: *Nemzeti hagyományok*. (1826.) KÖM. I/491–492.

A bemutatott szemléletmódnak az az alapja, hogy az ifjú még nincs elég tapasztalás birtokában, és a mindennapi életben megbízható segítséget nyújtó ok-okozati összefüggéseket nem tanulta meg. Ebből következik, hogy a szemlélt jelenségek feldolgozásakor a felnőtthöz képest kisebb szerephez engedi a érzékszervi tapasztalatot feldolgozó racionális gondolkodást, és nagyobbhoz a fantáziát meg a belső érzéseket. Kölcsey nem azt vizsgálja, hogy az ifjú vagy a felnőtt szemléletmódja jobb-e, hogy az ifjú vagy a felnőtt alkot-e hitelesebb lelki képet – mint ő mondja – a körülfogó természetről,[21] hanem csupán megpróbálja körülírni és érzékletessé tenni azt a lelkiállapotot, azt a világlátást, mely egy bizonyos életkorban jellemző az emberre, és amely nélkül szerinte nincs költészet. A tanulmány folytatásában pedig kifejti, hogy a szerencsés nemzeteknél, mint például a görögöknél, a költészet révén e szemléletmód jegyében olyan hagyományrendszer született, mely világképet és létértelmezést adott a közösségnek,[22] és egyben alapul szolgált a filozófia meg a vallás létrejötte számára. Ezért mondja, hogy a „míveltség kezdő korában minden nemesb érzemény és ismeret költő által énekelteték. Vallás, filozófia, és történettudomány költészet karjain léptek fel."[23] A filozófiának és a vallásnak nemcsak eredete, hanem kialakulásuk kezdetén a tárgyuk is közös: „Isten, világ, lélek, erkölcsiség, boldogság: – olvasható filozófiatörténete bevezetőjében – ezek azon pontok, [...] melyekre nézve a religió bennünket *megnyugtatni*, a filozófia pedig *megelégíteni* törekszik."[24] Az eltérő hatás, melyet az emberre gyakorolnak, szorosan összefügg a két gondolkodásmód sajátos módszerével.

Kölcsey meghatározása szerint a „legelső filozóf a[z] volt, aki legelőször merészelt saját emberi értelmére támaszkodni; s ezen értelem határain belől keresni a természetben okokat, melyeknél fogva principiumokat állítson fel, vagy döntsön le".[25] Az okok keresése rövid úton elvezet a végső ok kérdéséhez, melynek megismerhetőségével kapcsolatban Kölcsey többször, egymástól távoleső időpontokban, 1823-ban és 1834-ben hivatkozik Démokritoszra, aki – mint mondja – „a valót, filozófi vizsgálatok tekintetéből kút fenekén lenni mondotta". Ezek szerint a bölcselet története azt tudatosítja az emberrel, hogy a filozófia mint a világban való tájékozódás egyik eszköze önmagában végső soron alkalmatlan feladata betöltésére, hiszen módszerének következetes alkalmazása éppen arról győz meg, hogy az ember nem tud hozzáférni a világ, a létezés végső okához, értelméhez. Kölcsey az alábbiakban összegzi gondolatmenete következményét: „Kettőt lehet észrevenni: egyet, hogy a kételkedésnek a filozófiába elkerülhetetlenül kellett becsúsz-

[21] KÖLCSEY: *Görög filozófia* KÖM I/1002.
[22] *Nemzeti hagyományok.* KÖM. I/496–498. Vö.: *Görög filozófia.* KÖM. I/998.
[23] *Emlékbeszéd Berzsenyi Dániel felett.* KÖM. I/725.
[24] *Görög filozófia.* KÖM. I/998.
[25] *Görög filozófia.* KÖM. I/1001.

nia; másat, hogy a kételkedés becsúsztával a filozófia a maga méltóságát elvesztette. Mert többé nem a[z] volt a nagy, a fő kérdés, hogy azon tárgyak, melyek után az emberi szív esdeklett, megfejtessenek: hanem az, ha lehetséges-e az emberi léleknek valamit tudnia, vagy még inkább, ha van-e valami az emberi lelken, vagy azon valamin kivűl, ami a filozófban gondol és vizsgál?"[26] A bölcselet ahelyett, hogy az igazán fontos kérdésekkel tudna foglalkozni, saját módszertani kérdéseiben merül el, miközben, mint Kölcsey mondja, hagyja eltévedni az embert.[27] Ez lehet az alapja a korábban idézett, metafizikával kapcsolatos véleményének is.

Az eddig elmondottakból már következik a filozófia és a hagyomány viszonya. A világra és önmagára eszmélő ember, a férfivá érett ifjú vizsgálat tárgyává teszi a hagyomány állításait, ami feltétele annak, hogy a filozófia határain belülre kerüljön, mert míg „valaki akar a hagyományból, akar azon kivűl úgy állított fel valamely értelmi vagy erkölcsi alkotványt, mint törvényt vagy kijelentést: mind addig távol maradt a filozófia határaitól."[28] A hagyomány felülvizsgálatának folyamatát Kölcsey Bayle-t idézve úgy jellemzi, hogy a filozófiát „az oly nagyon emésztő porokhoz lehet hasonlítani, melyek a sebben elromlott húst megemésztvén, az elevenig rágnák magokat, emésztenék a csontot, s a velőkig hatnának. A filozófia megcáfolja először a tévelygést, de itt meg nem áll, hanem az igaz ellen indul, s ha fantáziája szerint engedjük cselekedni, oly messze megyen, hol nem tudja többé hol van, nem tudja többé, hol nyúgodjék meg."[29] A hagyomány felülvizsgálatának végén a filozófia tehát csak olyan ok-okozati rendszert tud eredményként felmutatni, mely a végső ok ismeretének hiányában megalapozatlan.

Más módon viszonyul a vallás a hagyományhoz: mivel nem teszi vizsgálat tárgyává annak *minden* állítását, hanem a meglévő világmagyarázatban vagy világmagyarázat töredékekben magát megfundálja. Innen van, hogy a religió „az emberi ismeretnek bizonyos határt von, s azon határon belől öntekintetének engedést, azaz, hitet kíván."[30] Látható, hogy ezen felfogás szerint a vallás nem törekszik minden állítást racionálisan igazolni, hanem bizonyosokat tekintélyével hitelesít. Kölcsey finom lélektani érzékkel azt állítja, hogy a vallás éppen azokat a pontokat támogatja meg tekintélyével, melyek „velünk amalgamáltattak, s boldogság érzetével s reményével lévén öszvekötve, mindent teszünk, nehogy a boldogító hittől elszakadjunk".[31] Ezzel összhangban a vallásalapítót úgy jellemzi, hogy az egységes rendszert alkot a hagyományok különböző töredékeiből, de ezt csak akkor tudja tenni, ha fe-

---

[26] *Görög filozófia.* KÖM. I/1000–1001.
[27] *Görög filozófia.* KÖM. I/998.
[28] *Görög filozófia.* KÖM. I/1001.
[29] *Görög filozófia.* KÖM. I/1001.; *Töredékek a vallásról.* (1813–1827.) KÖM. I/1069.
[30] *Görög filozófia.* KÖM. I/998.
[31] *Töredékek a vallásról.* KÖM. I/1050.

lette vagy kívüle áll a „filozófi kételkedő vizsgálódásnak". Az ő elsődleges célja „hit és belső nyugalom", és törekszik „megfoghatóvá tenni egy felső valóságnak lételét, vagyis inkább az arról való ideákat a tradició homályaitól elválasztani".[32] Ez a felső valóság az, melynek létével kapcsolatban a filozófia kételkedést tud csak ébreszteni. Fontos azonban Kölcsey fogalmazására figyelni. Az első tagmondatban felső valóságról mint az emberen kívüli létezőről beszél, a másodikban azonban már visszafogottabban csak felső valóság bennünk kialakult ideáiról, fogalmairól. A vallás tehát nem azért fog előbbre kerülni Kölcsey értékítéletében, mert segítségével pontosabb, hitelesebb képünk alakul ki a valóságról. A vallás alkotta világképet ugyanúgy nem lehet a valósággal hitelesíteni, mint a filozófusi gondolkodás segítségével létrejöttet. A különbség mégis nagy. A filozófia ismeretelméleti szkepszise miatt kérdésessé tette a jó és rossz fogalmának létjogosultságát: „Amely principium az ismeretet kétségbe hozta, ugyanaz a cselekedet minémüségeit is öszvezavarta; s jó és rossz [...] felett támadván pör, abból veszedelmes indifferentizmus fejlett ki".[33] Ezzel szemben a vallás „felmutat előttünk bizonyos célt, mely bennünk nemesb, mint állati törekedést, s nagyobb mint végeshez illő szenvedelmeket gerjeszszen; kíván hitet, s igér nyúgodalmat; parancsol engedelmességet, s jutalommal biztat vagy rettent bűntetéssel".[34] A különbség vallás és filozófia között tehát nem ismeretelméleti, hanem morális: az előbbi megnyugtat és segít morálisan élni, az utóbbi nem.

A következő lépés természetesen annak vizsgálata lenne, hogy miként próbálja Kölcsey meghatározni a morális cselekedet kritériumát. Tisztában van a probléma nehézségével, mégis minden írásából sugárzik a teremtett világba vetett bizalma. Nagyon különbözik ő Kemény Zsigmondtól, akinek regényei sokszor arról szólnak, hogy a jószándékú cselekedet is szinte törvényszerűen tragédiát okoz. Kölcseynek ezzel szemben meggyőződésévé vált az a remény, hogy a jószándékú okos cselekedet végső soron a jót mozdítja elő. Ez sugárzik abból a biztatásból, melyet Szemere Pálnak küld, mikor barátja egy tervbe vett írást régóta nem tud elkezdeni: „fogj hozzá a munkához, s csináld; bizonyosan jó lesz, mert ami lélek, figyelem és melegség által létez, az rossz nem lehet".[35]

---

[32] *Töredékek a vallásról.* KÖM. I/1077.
[33] *Görög filozófia.* KÖM. I/1001.
[34] *Töredékek a vallásról.* KÖM. I/1077.
[35] Kölcsey–Szemere Pálhoz. Pozsony, 1833. ápr. 12. KÖM. III/538.

Dávidházi Péter *(Budapest)*

A *Hymnus* paraklétoszi szerephagyománya

Lépjünk hátra, hogy a részletekből összeálló egészet, s még hátrább, hommage a Northrop Frye,[1] hogy az egész archetípusát felismerhessük. A *Hymnus* szerepmintájának azonosításához tanácsos messzebbről 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 messzi tájait. Hátrább lépve, s most az egyszer akár elmosódni engedve a nyelvi részletek fenséges textúráját, immár 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, válaszunkból máris kirajzolódik az irány, amelyben elindulva visszajuthatunk e szerep nagy ősmintájához: egy közösség nevében és érdekében szószólóként *közbenjár*, hogy *kiengesztelje* Istent. Ennek értelmében a *Hymnus* cselekvésmintájának a szakirodalomban külön-külön és váltogatva emlegetett kétféle értelmezését, szakrális, vagyis (nemzeti) imaként,[2] illetve világi, amennyiben jogászi retorikájú védőbeszédként[3] 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. A 'paraklétosz' eredeti (joggyakorlati) jelentése szerint ugyanis a vádlott mellé kirendelt (para-kaleo, 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 irom 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" (1 János

---

[1] Northrop Frye: *The Archetypes of Literature*. In: *20th Century Literary Criticism: A Reader*. Ed. David Lodge. London 1972. 427.

[2] Horváth János: *A Himnusz*. (1823. január 22.) Napkelet, 1923. I. 98.: Horváth János: *Tanulmányok*. Bp., 1956. 185.

[3] Ujvári Lajos: *Kölcsey és Hymnusa*. Új Magyar Museum. [Kassa] 1944. II. évf. IV. köt. 2. füz. 196–205.

2,1–2,3.).[4] (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 („Megbünhödte 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 fölöslegessé 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 archetípusára (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 jogászi) 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.

Paraklétoszi 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 Szodomáért az Úrnál, aki „az egész föld bírája" (Mózes I, 18,20–33), Mózes imádkozik a fáraó népéért (Mózes II, 8,28–30). A közbenjárás itt a próféta hivatásának részei közé tartozik: a nép, sőt a királyok is Jeremiáshoz fordulnak, hogy képviselje őket az Úr színe előtt, kérdezzen tőle valamit számukra vagy könyörögjön érettük valamiért (Jeremiás 21,2; 37,3; 42,1–4), a legkorábbi példa erre Ámós, aki álmában közbenjárt Jákóbért (Ámós 7,2-3; 7,5–6), s a könyörgés általi közbenjárás megkísérlése az igazi próféta ismérveként van feltüntetve (Jeremiás 27,18); az Újszövetségben viszont a paraklétoszi szerepnek része a prófécia, hiszen a Jézus távozása után eljövő másik paraklétosz többek közt a jövő

[4] Szent Biblia. Ford. Károli Gáspár. Vizsoly 1590.

[5] Vö. René Girard: *Le Bouc émissaire*. H. n. (Éditions Grasset & Fasquelle.) 1982. 305.

feltárásával segít (János 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 azonban többféle régebbi elemet egyesít: mint kimutatták, a paraklétosz 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 bírákat megfenyegető (fizetett) közbekiabálókig sokféle világi szerepváltozat társul az Istent imával és égő áldozattal engesztelő bűntelen főpap vallási ősképével.[6] A *Hymnus* költője a magyar nép „zivataros" (értsd: XVI–XVII.) századainak prédikátori szerepébe visszahelyezkedve szintén többrétegű vallástörténeti utalásrendszerrel dolgozik: a paraklétoszi szerephagyomány szellemében kérleli az ószövetségien mennydörgő haragú (de villámával zeuszian lesújtó) Istent, (aki a „védő kart" is mintha vagy ószövetségien kinyújtaná,[7] vagy aigiszként tartaná[8] a magyarok fölé[9]), érvelésének a bűn és bűnhődés megfelelő arányára apelláló logikája, sőt talán az áldozat megtérülését váró és hiábavalóságát felpanaszló észjárás („'S ah szabadság nem virul / A' holtnak véréből,") is inkább ószövetségi eredetű, 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" (értsd: igazságos) Jézus közbenjárását utánozza az Atyánál, a további büntetés elengedését remélve. „Szánd meg Isten a' Magyart / Kit vészek hányának, / Nyújts feléje védő kart / Tengerén kínjának. / Bal sors a' kit régen tép / Hozz rá víg esztendőt, / Megbűnhődte már e' nép / A' múltat 's jövendőt!"

---

[6] Hans-Josef Klauck: *Der erste Johannesbrief.* Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn. 1991. 103–105.

[7] Vö. Papp Vilmos cikkével, mely 5. Mózes 26, 5–10 analógiájára értelmezi e sort. *A reménység himnusza.* Keresztyén nevelés, 1996. 4. sz. 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 'föléje' értelemben olvasta, aki ezt a (helyes) olvasatot így indokolta: „Védőpajzsot, védő kart nem valaki *felé* szoktunk nyújtani, hanem valaki fölé szoktunk tartani." (Martinkó András: *Értjük, vagy félreértjük a költő szavát?* Bp., 1983. 106–107.) De a mi szokásunk mint analógia itt félrevezető, hiszen hiába nyújtanánk valaki fölé védőpajzsot, „ha küzd ellenséggel", azzal csak a felülről érkező csapások vagy lövedékek ellen védenénk meg, de az elölről, oldalról vagy hátulról jövőkkel szemben nem; az utóbbiakat csak akkor háríthatja el a küzdő *fölé* nyújtott védő kar, ha az egyszerre minden irányból tud oltalmazni, ami már csak természetfölötti módon lehetséges, ahogy például Zeusz tehet sérthetetlenné egy harcost az aigisz fölébe tartásával.

Kölcseyt alkatának több alapvonása és külső körülmények predesztinálták arra, hogy költeménye föld és ég határán, közbenjáróként engesztelve szólaljon meg. A nagy 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 bűntelen volt, amíg a közösséggel azonosulva annak bűneit magára nem vette. Mivel a *Hymnus*t 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* szólni. Vallási és hazafias érzelmeinek összeolvadását korán észrevették;[10] ugyanígy megfigyelhető, hogyan siet segítségére a jogászi képzettség az összeforrt hazafias és vallásos érzületnek: 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 szemére vak, 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; mi több, fiatalabb írótársai szemében költőnk nemcsak hallatlan erkölcsi tekintélynek örvendett, hanem kifejezetten paraklétoszivá lényegült. Sokatmondó példa erre az a máig kiadatlan epigramma, amelyet 1839. november 9-én Erdélyi János írt *Kölcsey szelleme* címmel: „E haza, nép ügyeért ha szavaddal imádkozom, oh szent! / Légy közbenjáróm emberek' atyja előtt." A vers kéziratán olvasható javítás elárulja, 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 metaforaválasztás nem egészen illik szerzője felekezetéhez („Miként a katolikusok Jézushoz fohászkodva szentjeik közbenjárását kérik, a protestáns Erdélyi, akinek vallása nem ismeri az effajta közbenjáró szerepét, a politikus Kölcseyhez mint a haza, a nép szentjéhez fordult"[11]); de tegyük hozzá, hogy ezt a felekezeti határátlépést a paraklétoszi szerep nemzetiesítésén túl valószínűleg éppen a mindkét oldalon elfogadott jézusi minta földerengése tette

---

[10] Gyulai Pál: *Kölcsey Ferenc.* Gyulai Pál: *Emlékbeszédek.* I–II. 1902. I. 292.

[11] T. Erdélyi Ilona: *Politikai restauráció és társadalmi újjászületés. Értékek és eszmények keresése a reformkor hajnalán.* Nagydoktori disszertáció. Kézirat. 166. Ezúton köszönöm T. Erdélyi Ilonának, hogy engedte megnéznem a vers kéziratát, mely az Erdélyi Tárban a *Zsengék* címen számon tartott darabok közt, a 120. lapon, a 415. szám alatt található.

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.[12]) 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 kereszténi 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!"[13]

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: jogászi munkáinak időtlen emelkedettsége és szakrális utalásrendje a transzcendencia érzetére vallanak, Istenhez szóló (költői vagy magánemberi) fohászaiból viszont nemegyszer kihallatszik a jogászias érvelésmód. Bár igazi perben nem volt védő, e szerep többször átdereng 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,[14] s az eredményt újabban előkerült kéziratok módosíthatják,[15] 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 Wesselényiére.[16] Az alperes, akinek

---

[12] Vö. Hans-Josef Klauck: *Id. mű*, 106.

[13] Szontagh Pál Erdélyi Jánoshoz, 1840. Tavaszhó [április] 8. *Erdélyi János levelezése*. I–II. S. a. r. és jegyz. T. Erdélyi Ilona. Bp., 1960., 1962. I. 105–107.

[14] Barta István: *Ki írta Kölcsey „Wesselényi védelme" című munkáját?* Századok, 1961. 720–728.; Szauder József: *Megjegyzések Barta István Kölcsey-tanulmányához*. It, 1961. 294–295.; Trócsányi Zsolt: *A „Wesselényi védelme" szerzőségének kérdéséhez*. Századok, 1962. 836–840.; Barta István: *Zárószó a vitához*. Századok, 1962. 841.; Trócsányi Zsolt: *Wesselényi Miklós*. Bp., 1965. 420.

[15] A Pajkossy Gábor fölfedezése nyomán kiadás előtt álló iratok befolyásolják a *Wesselényi védelme* ugyancsak általa sajtó alá rendezendő kritikai kiadását.

[16] Például amikor (1939 januárjában) Somssichot figyelmezteti, hogy majdan együtt járulnak Isten ítélőszéke elé, ő maga nyugodtan, a másik reszketve; vö. Trócsányi Zsolt: *Wesselényi Miklós*. Bp., 1965. 422.

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 bírái előtt ítéletet várva áll, ez ítélet kimondása után bíráival együtt álland a jelen és jövő kor törvényszéke előtt, [...] s bíráival 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."[17]

Az engesztelő közbenjárás szerepmintája és szókincse feltűnik két fiktív védőbeszédében is, akár a vádlott ártatlanságát akarta bizonyítani, mint a férjgyilkossággal gyanúsított és halálbüntetéssel sújtható asszony esetében (*Védelem P. J. számára*), akár a vádlott bűnösségét elismerve enyhítő körülményeket vonultatott fel a kegyelem reményében (*Gyermekgyilkos R. d. M. ügyében*).[18] Az engesztelő alapgesztus érzelmi hitelességét nem csökkenti, hogy Kölcsey saját műfaji osztályozásának ismérvei szerint e két írás mármár határesetnek számít a (mindig gyönyörködtetni hivatott) költészet, illetve a (tettre serkentő) szónoklat között.[19] 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 *Védelem P. J. számára* keretét és beszélőjét figyelve csakugyan „a megyei törvényszék, a sedria bíráskodási mechanizmusára ismerhetünk" konkrét mintaként, s orátora ennek megfelelően „a választott bírák egyike, aki a vádlott védelmére kel";[20] a védő érvelésmódja ugyanakkor azt is többször elárulja, hogy az ő tudatában a pörnek transzcendens színtere és túlvilági (halál utáni) tétje is van, ugyanis a földi törvényszéken 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 törvényszék felelősségét azért hangsúlyozza, mert a vádlottnak velük szemben nincs egyebe „iste-

---

[17] *Wesselényi védelme. Kölcsey Ferenc összes művei.* I–III. Szerk., s. a. r., jegyz. Szauder Józsefné és Szauder József. Bp., 1960. (A továbbiakban: Kölcsey 1960.) II. 1018.

[18] Kölcsey műveinek készülő kritikai összkiadásának Szilágyi Márton gondozta (megjelenésre váró) kötetében e két fiktív védőbeszéd más címmel szerepel: *A' férj-ölő*, illetve *A' gyilkos anya*. Érvelése teljesen meggyőző, de kötete megjelenéséig a Szauder József gondozta összkiadásból idézek, s ezért átmenetileg megtartom a szokásos címváltozatokat.

[19] Kölcsey Ferenc: *Egyházi beszéd*. Kölcsey 1960. I. 487.

[20] Szilágyi Márton keletkezéstörténeti jegyzete a mű sajtó alatt levő kritikai kiadásában. Kézirat. 6.

nénél, ki ártatlanságát jól tudja, de fellegeiből megdördűlni, s érette csudát tenni nem fog"; a lelkiismeret rémlátomásai gyötörnék a gondolattól, hogy „védelem nélkül hagytuk az ártatlant, kinek istenen kívűl 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 tanúnak kiállván" bizonyságot tesz a vádlott ártatlanságáról.[21] 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 *A' férj-ölő. Törvényszéki beszéd* címmel megjelent, a szerkesztőség ehhez választotta a lap minden számban más, alkalmi mottóját, mely a fejléc alján s közvetlenül az első közleményként tördelt beszéd fölött mintegy előre bocsátott tanulságként figyelmeztet a bírák istentől kapott megbízatásának felelősségére: „Bírák! végzéseiteket igazságszeretet és mély megfontolás vezesse, mert ti istennek vagytok e' földön képviselői 's isten szemmel tartja a' maga sáfárjainak cselekedetét. *Régi egyházi beszéd.*"[22] Ugyanez a transzcendens nézőpontú perspektíva alakítja a *Gyermekgyilkos R. d. M. ügyében* szövegét. Apja halálakor a leány még „tisztán állott isten és emberek előtt", teherbe esvén már „ott álla [...] lesűllyedve teremtője előtt"; gyermekgyilkossága „az ég [...] szent boltozata alatt [...] történe"; 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 paraklétoszi 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 érzéke sodorták a kétségbeesésbe, amelynek mélypontján önkívületben követte el 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 nyomorúlt ez, kinek nem annyira büntetést, mint útat kell szabnia, melyen 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."[23] Az elkövetett bűn megítélése tehát elválaszthatatlan Isten kiengesztelésének esélyétől, s a védő ennek érdekében emel szót; nem vagyunk olyan messze a *Hymnus* paraklétoszi szerepmintájától, mint az eltérő műfaj és téma alapján gondolnánk.

A nagy szerepminta (igazi, fiktív vagy közvetett) védőügyvédi, tehát földi kisváltozataihoz illeszkedik Kölcsey életében a másokért imádkozás

---

[21] Kölcsey Ferenc: *Védelem P. J. számára.* Kölcsey 1960. I. 1145–1157.

[22] Athenaeum, 1837. június 11. 369.

[23] Kölcsey Ferenc: *Gyermekgyilkos R. d. M. ügyében.* Kölcsey 1960. 1158–1171.

segélykérő aktusa, mely hol egyesekért, hol a haza egészéért történik, de lényegében mindig pártfogói közbenjárás Istennél, s kicsiben a paraklétoszi engesztelés utánzása. (Főként ha saját közösségéért imádkozik: a paraklétoszi 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 antik, mint keresztény reminiszcenciákkal átszőtt *Andalgások* lírai alanya így fohászkodik 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 oltalmazzon, ha emberek többé nem oltalmazhatnak."[24] A *Hymnus* megírása után egy évvel, 1824 januárjában, attól gyötörten, hogy évei múlnak s nem tudja befejezni műveit, írói tehetetlenségében Szemere Pált kéri meg rá („Ha hited nagyobb, mint az enyém, imádkozzál érettem."[25]); a kolera dúlása idején, 1831 nyarán, Bártfay Lászlóékat („Imádkozzatok érettünk; [...] imádkozzatok magatokért is, és böjtöljetek!"[26]); a pozsonyi országgyűlés lázas munkája közben, 1833 elején megint őket;[27] törekvései meghiúsultát látva ugyanitt szakad ki belőle, májusban, az egyszerre személyes és közösségi segélykérés Bártfayhoz („Imádkozzál érettünk, s a hazáért!"[28]); hazájáért egyre jobban aggódva júliusban Kende Zsigmondhoz fordul („Imádkozzál érettem; mert szenvedek kimondhatatlanúl, látván az iszonyú fekélyt, mely a szerencsétlen országot emészti s talán örökre elemészti."[29]); keserű csalódások után 1834 augusztusában Wesselényi Miklóst kéri hasonlóra, mégpedig a kölcsönösség jegyében („Imádkozzatok érettünk, mint mi érettetök, talán a balsorsban küzdők imádsága kölcsönösen használand istennél."[30]). *A balsorsban küzdőké használand*: közel vagyunk a *Hymnus* egykori indítékának vallási logikájához.

A *Hymnus* paraklétoszi szerepmintájának vallási fogalomkincse és logikája ugyanígy át- meg átszövi Kölcsey gondolatvilágát. Említi az Atyát (Is-

[24] Kölcsey Ferenc Wesselényi Miklóshoz, 1837. november 30. Kölcsey 1960. III. 803.
[25] Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1824. január 30. Kölcsey 1960. III. 309.
[26] Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1831. július 2. Kölcsey 1960. III. 395–396.
[27] Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1833. január 8. Kölcsey 1960. III. 469.
[28] Kölcsey Ferenc Bártfay Lászlóhoz, 1833. május 20. Kölcsey 1960. III. 552.
[29] Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondhoz, 1833. július 16. Kölcsey 1960. III. 575.
[30] Kölcsry Ferenc Wesselényi Miklóshoz, 1834. augusztus 31. Kölcsey 1960. III. 663.

tent) mint szigorú végső bírót, akitől csak a bűntelennek nincs félnivalója. Fél évvel a *Hymnus* után írja egy levelében: „Boldog, aki az ártatlanságnak felemelő érzései közt indúl ama hosszú útra! A mi Palink nemeslelkű szeretetreméltó ember volt, s akit a szeretetnek s barátságnak szinetlen könnyüi kísérnek sírjába, az nyugodtan fog lépni a bíró elébe."[31] 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 büntetéstana[32] 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 következkezésében, már régen el kellett volna süllyednünk. De a hatalmasnak béketűrése még el nem fogyott."[33] 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 szorosan 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,"[34] 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,"[35] 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 érzelemvilágából.[36] (Megváltójukról olykor éppen azok nem akarnak vagy nem tudnak nyilatkozni, akik létezésük alapjának érzik.[37])

---

[31] Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondhoz, 1823. augusztus 21. Kölcsey 1960. III. 303.

[32] Vö. Őze Sándor: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet". Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Bp., 1991.

[33] Vö. Kölcsey Ferenc: *Országgyűlési Napló.* Kölcsey 1960. II. 600.

[34] Keresztesné Várhelyi Heléna: *A Himnusz költőjének istenképe.* Távlatok, 1996. 3–4. sz. 450.

[35] Kölcsey Ferenc: *Töredékek a vallásról.* Kölcsey 1960. I. 1039.

[36] Kölcsey Ferenc Szemere Pálhoz, 1833. március 20. Kölcsey 1960. III. 515.

[37] Vö. Ottlik Géza: *Körkérdés Jézusról.* Ottlik Géza: *Próza.* Bp., 1980. 213–214.

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, tűköre volt a szelídségnek"; 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"; hagyatékából spekulatív rendszert később építettek („Jézus tökéletes, de magányos vonásokkal rajzolta elénkbe a vallást, melyre az ő követői egy egész nagy tudományt, egy mesterséges teológiát alkottak"), s mivel ő követőit „szelídségre, emberszeretetre, tűrésre" tanította, nem tehet arról, hogy a vándorút megvilágítására szánt fáklyával 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.[38] 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 relligio* etc."[39] Számíthatott rá, hogy Kazinczy két szóból is érti s helyeselni fogja a lucretiusi tanulságot („Tantum religio potuit suadere malorum"), melyet kortársuk, Fábián Gábor majd csakugyan szörnyülködő felkiáltásként fordít magyarra: „Mily gonoszokra birá 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 szembeállítása 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.[40] 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."[41]) De még a korabeli magyar

[38] Kölcsey Ferenc: *Töredékek a vallásról*. Kölcsey 1960. I. 1035–1081.

[39] Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, 1814. december 22. Kölcsey 1960. III. 165.

[40] Lucretius: *De rerum natura. Szemelvények*. Szerk., bev., jegyz. Borzsák István. Bp., 1969. 28–29.; *Titus Lucretius Carus tanköltemény a természetről*. Ford., bev., jegyz. Fábián Gábor. Pest 1870. 6–7.

[41] Bíró Sándor–Bucsay Mihály–Tóth Endre–Varga Zoltán: *A magyar református egyház története*. Előszó Révész Imre. Bp., 1949. 320.

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 életeket a religio gyakorlásaiban elsüllyesztvén, az emberi kívánságoknak meghaljanak; a sokaság hódíthatatlan kívánságaival, s a gyarlóság kisérteti között félénken vetette olykor-olykor a vallás kifüggesztett törvényeire pillantatait [...]."[42] Bár e helyzetképben is felsejlik egy talán lucretiusi vonás, mégpedig épp a Kölcsey által másutt idézett részlet tőszomszédságából (*De rerum natura*, I. 62–65. sorok), a gyarló emberhez lehajlás mozdulatának természetessége és finomsága 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 bensőséges kapcsolata vagy a teológiai rendszerekkel szembeni tartózkodása, Kölcsey vallásosságának szinte egész érzelmi világa ellentmond a költő theizmusáról és személytelen istenség-fogalmáról szóló egyoldalú feltételezésnek, magyarázatként szolgálhat viszont a *Hymnus* kérlelhető Istenéhez és lírai alanyának engesztelő szerepvállalásához. A természetfölötti hatalom Kölcsey számára váltakozva, sőt akár egyszerre személytelen és személyes; vallási érzékenysége készséggel befogad eltérő hagyományokat. Mint filológiai kutatások és családi élmények egybehangzó tanulságaként megjegyezték, a XVIII. század végén Debrecenben oda jutott „a református vallásnak és egyháznak példátlan laicizálódása és a prakticizmus 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".[43] Ugyanerre utal az újabb keletű vélemény, miszerint a debreceni református kollégium, ahol Kölcsey 1796-tól 1809-ig tanult, akko-

[42] Kölcsey Ferenc: *Nemzeti hagyományok*. Kölcsey 1960. I. 501.

[43] Julow Viktor: *A debreceni felvilágosodás problémái*. Julow Viktor: *Árkádia körül*. Bp., 1975. 116–117.

riban „nem a személyes istenkapcsolatra, imádságos lelkületre, hanem valamiképpen a katolicizmus ellen irányuló intézményes vallásosságra, kálvinista öntudatra nevelte diákjait".[44] Ám ha így volt, annál feltűnőbb, hogy Kölcsey érzelemvilágában ennek nem maradt nyoma, vagy legföljebb talán kiváltott ellenhatásként. Ha egykori kollégiuma „a babonásnak, bálványimádónak tartott katolikus rítussal szemben"[45] másra oktatta növendékeit, akkor fokozott jelentőséget kap a *Töredékek a vallásról* nyitómondata, mely a bálványimádó népek példás vallási türelmének riasztó ellentéteként említi a perzsa Cambysest, „ki nem imádott bálványokat, de [...] szentségtörő kezekkel rabolta ki Egyiptusnak templomait, s ikonoklastai dühösséggel vágá agyon az imádtatott Apist".[46] Mi több, már a kollégium elhagyása után néhány évvel (1813) megvallja, hogy ha a felekezetek közül választania kellene, a pálmát (Kazinczyval egyetértve, de nem azonos indítékból[47]) a római katolikusnak nyújtaná,[48] s vallástanulmánya is inkább ezzel rokonszenvez saját felekezete szerinte történelmileg káros fejleményével szemben; ebbe a vonzalmába belejátszott a tárgyi és rituális közvetítés megbecsülése is, nem a közvetlen vallási ihlet helyett, hanem annak kiegészítőjeként. A vallást legalább részben személyes érzelemként fogta fel; a felekezeti kötődést országgyűlési beszéde szerint (1833) ő nem az örökléssel egyszer s mindenkorra eldöntöttnek, hanem szabad lelkiismerettel újraválaszthatónak tekintette, meggyőződésen alapuló magánügynek, amelyben „más emberi hatalom" nem illetékes, hanem síron innen és túl kizárólag „Isten itélőszéke eleibe tartozik az, ki szíveket vizsgál"[49]; 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.[50]

Vallásossága mégsem utólagos lázadás a kollégium ellen; Kölcsey ragaszkodik a személyes érzelem jogához, de nem akarja kiszorítani vele az intézményesen megszabottat. Az előre kimért formákat és ceremóniákat 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-

---

[44] Keresztesné Várhelyi Ilona: *Id. mű*

[45] *Uo.* 445.

[46] Kölcsey Ferenc: *Töredékek a vallásról.* Kölcsey 1960. I. 1035.

[47] Vö. Kulin Ferenc: *Kölcsey Ferenc* Töredékek a vallásról *című tanulmányának eszmetörténeti helye.* In: *Klasszika és romantika között.* Szerk. Kulin Ferenc és Margócsy István. Bp., 1990. 212–213.

[48] Kazinczy Ferenc Kölcsey Ferencnek, 1813. szeptember 28.; Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferencnek, 1813. október 21. Kazinczy 1890–1911. XI. 71–72., 91–92.

[49] Kölcsey Ferenc: *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában.* Kölcsey 1960. 94–95.

[50] Kölcsey Ferenc Szemere Pálnak, 1833. március 20. Kölcsey 1960. III. 515.

védi alkalmaikor 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 bámulatra 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."[51] A *kimért formák* engedélyezte határoknak tiszteletben tartására és áttörésére egyaránt találunk nála példát; 1831 nyarán, a kolera idején azért kéri Bártfayékat arra, hogy imádkozzanak értük, mert Pesten „még az oltárhoz szabad járulás adatik", ellenben Csekén „harangszó és templombajárás tiltva vagynak; e formák világában pedig, hogyan eshetik meg valami, a maga kimért helyén kivűl?"[52] Szónoki kérdés, belenyugvó, de némileg panaszos mellékzöngével, 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 rögtönzésszerű megnyilvánulásokhoz, mint a nyilvános, közösségi és intézményesített változatokhoz. (Némileg hasonló ehhez, hogy olykor hevesen kikívánkozott 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,[53] 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 ceremoniálnak minden kötelékit öszve nem kellene tépnem. [...] Érezzed boldogságomat, érezd mi teszen engem büszkévé véled is nagy férfiú a barátságnak legbiztosabb hangján szólani."[54] 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 „megtisztúlt" 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

[51] Kölcsey Ferenc: *Egyházi beszéd*. Kölcsey 1960. I. 488–489.

[52] 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, ld. Bártfay László Kölcsey Ferenchez, 1831. szeptember 8. *Kölcsey Ferenc levelezése. Válogatás.* S. a. r. Szabó G. Zoltán. Bp., 1990. 121.)

[53] Kazinczy Ferenc Kölcsey Ferencnek, 1810. március.; Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferencnek, 1810. május 6. Kazinczy 1890–1911. 345., 434.

[54] Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, 1813. január 25. Kölcsey 1960. III. 76–77.

nélkül a vallások filozófi szektákká lennének és hidegségbe süllyednének el"; ami az értelem számára elérhetetlen, azt a ceremónia sötéttiszta megvilágítása „a szívnek sejdítéseivé varázsolja", termékeny és boldogító régiót tárva föl a képzelet számára.[55]

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 szókincsének, analógiáinak és szertartásvilágának vallási átszíneződésével és allegorikus rendszerré fejlésével, 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, oly 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 Muzárionban és a Magyar Tudós Társaság Évkönyveiben egyaránt megjelent) megrendítő képet festett az újabb irodalom korszaknyitójaként tisztelt literátor 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 igéret 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"[56]), előképét teremtve meg ezzel 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".[57]

---

[55] Kölcsey Ferenc: *Töredékek a vallásról.* Kölcsey 1960. I. 1048, 1074.

[56] Kölcsey Ferenc: *Emlékbeszéd Kazinczy Ferenc felett.* Kölcsey 1960. I. 715., 722.

[57] Toldy Ferenc: *Pillantás Kazinczy írói pályájára.* Toldy 1888. II. 176–191.; *Kazinczy Ferenc évszázados örömemléke Eperjesen, november 1. 1859. esztendőben.* Sárospatak 1859. 6–7, 9.; Kazinczy-emlény 1860. 172.; Szabó 1860. 2, 54.

Mindebből a költő paraklétoszi 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 visszavisszatérő 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 mártírnak 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-centenárium évének ünnepi harangszavát Pekár azzal küldi „a csonka határon 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 hívő 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 nékünk ezeréves egész hazánkat és ne vígy kísértetbe, hogy valaha is belenyugodjunk ama határok elrablásába, amelyeket Te szent szolgádnak, Szent István királyunknak egykor országul adtál..."[58] 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

[58] *Jöjjön el a te országod... Petőfi Sándor politikai utóéletének dokumentumaiból.* Szerk. Margócsy István. Bp., 1988. (A továbbiakban: Margócsy 1988.) 129–134.

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 ősváltozatának egykori szentesítőjéhez, Jézushoz, akit a magyarrá aktualizált imaszöveg hallgatólagosan szintén a maga oldalára állít, innen végül az Atyához, aki immár a „[m]agyarok 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 paraklétoszi 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 érzelemvilágú politikai közösség alkalmi rituáléja közepette. A hódmezővásárhelyi földmunkásegylet 1894. évi közgyűlésén Szántó Kovács János föllemelte szavát a kizsákmányolók ellen, idézvén Petőfi *Akasszátok föl a királyokat* című verséből, majd általános helyesléstől kísérve 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 tag 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 mégegyszer 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..."[59] Itt ugyan nem egy megcsonkított ország kiegészítéséért kell közbenjárnia Petőfinek, hanem társadalmi igazságtalanságok megszüntetéséért, s nem a nemzet nevében, hanem annak egy rétege számára kellene kérnie Isten országának eljövetelét, szerepe azonban változatlan, s annyira tudatosul a

[59] Margócsy 1988. 47–50.

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 Petőfinek a jézusi paraklétosz *imát támogató* küldetését tulajdonítja, s az ima meghallgatásának eszközlését várja tőle. Öntudatlanul vagy tudatosan, a hatalmi igény legitimálásának céljaira használt 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 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 ámen. 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.

Paraklétoszi megszólalásával a *Hymnus*, a legszélesebb 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 (vátesz, 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 önigazolás védelmi alapformái közé; a lírai alany engesztelő közbenjárása Istennél lényegében hasonló *vindicatio*, mint az elbeszélés általi közösségi önigazolás 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 paraklétosziról utólag bizonyosodhatunk meg igazán: ahogy a *Hymnus* alanya közbenjárt Istennél a magyarságért, úgy fog Erdélyi János epigrammája az elhunyt Kölcsey szelleméhez fohászkodni, hogy az járjon közbe hazája ügyében az emberek atyjánál, s úgy fohászkodnak majd későbbi szónokok Petőfi szelleméhez, hogy járjon közbe a megcsonkított ország kiegészítéséért vagy a kisemmizett 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.

Szabó G. Zoltán *(Budapest)*

A Hymnus Istene
Isten és sors összefüggései Kölcsey Hymnusában

Önéletrajzi vallomásában, a Szemerének 1833. márc. 20-án küldött hosszú levelében vallásáról, Istenhez fűződő viszonyáról Kölcsey annyit írt pusztán, hogy „Religiómról szollani csak akkor leszen idő, midőn vagy többé nem leszek, vagy magam is irói s emberi pályámra a jövendőség számára visszatekintek."[1] Ez a visszatekintés elmaradt. Nem tehet mást a kutató, mint tudomásul veszi a „többé nem leszek" kitételt, és közvetett források alapján mégis kísérletet tesz arra, hogy a költő religiójáról szólni próbát tegyen.

Valóban meglepő, hogy az egyébként könnyen, és önmagáról őszinte hévvel és a vallásról mélyen, elfogultságok nélkül, komolyan valló költő milyen ritkán, s nagyon az alkalomhoz illő módon vette tollára Isten nevét. Persze különbséget kell tennünk e szó használatának esetei között. Nagyjából négy elkülöníthető jelentéscsoportról beszélhetünk. Isten neve leggyakrabban jelzőként vagy szólásokban fordul elő. (Pl. az 1813-as *Ábránd* című költeményben: „Az isteni Hymnus", vagy az „isten fizesse meg tinéktek gazdagon" – féle szerkezet a Szemeréhez írt, 1820. ápr. 29-i levélben.) Elég pontosan elhatárolható a fogalom tisztán ismeretelméleti szempontú használata. (Itt önként kínálkozó példa a *Görög filozófia* vagy a *Töredékek a vallásról* című írások.) Néha a kontextus ismerete szükséges ahhoz, hogy világosan felismerjük, miszerint ironikus értelemben használja Kölcsey e szót. (Ilyen az *Országgyűlési napló* legtöbb kitétele, pl. „Isten és Révai bűnűl ne vegyék! A magyar fordításokkal készen vagyunk;" [1833. márc. 25-26.]) Végül – ha szabad így nevezni – a személyes, a kereszténység voltaképpeni istene. Ebben a jelentésben a legritkább Kölcseynél e szó előfordulása. A versek közül talán az *Édeskedő*ben, de az inkább szólásminőségűnek tetszik, Kölcsey egyéb írásai közül leginkább a *Parainesis*ben, még a *Berzsenyi emlékbeszéd*ben, a *Nemzeti hagyományok*ban és néhány levelében.

Vajon hová sorolható a *Hymnus* istene? Ennek meghatározásához tisztában kell lennünk a fogalom műfaj szerinti és a belső konkordancia által meghatározható jelentésével.

Tudjuk, a himnusz a legősibb lírai műfajok egyike vagy éppen a legősibb, melynek hagyománya a régebbi előzmények után a görög himnuszoktól és a bibliai zsoltároktól kezdve, liturgikus és irodalmi változataival, napjainkig él. Maga az elnevezés görög eredetű: *hümnosz*, jelentése dicsőítő ének, isteneket vagy hősöket ünneplő költemény. Érdemes az igei alak, a

---

[1] *Kölcsey Ferenc levelezése.* S. a. r. Szabó G. Zoltán. Bp., 1990. 146.

hümneo jelentését is megnézni, ez nemcsak az énekel valamirőlt jelenti, hanem az ünnepel, magasztal jelentést is magában foglalja, de a szó egyéb származéka, például a *hümnészisz* is felmagasztalást, dicsőítést jelent. A latin *hymnus* nemcsak a szó formáját, de a tartalmát is megőrizte. Később persze különböző változatok jöttek létre, s Kölcsey verse közelebbről abba a típusba tartozik, melyet a III. századi rétor, Menandrosz, aki a műfaj osztályozását talán először végezte el, könyörgő éneknek, *hümnosz euktikosz*nak nevezett. Eredetét tekintve a himnusz tehát az Isten magasztalását szolgáló kultikus közösségi ének, mely tematikusan és funkcionálisan is szorosan meghatározott mint egy vallási közösség érzelmeinek kifejeződése. Ebből a szempontból alig vagy egyáltalán nem különbözik az imától. Ahhoz, hogy a költő egy közösség (például népe, nemzete) nevében tudjon megszólalni, nagyon alkalmas tehát ez az ősi lírai versforma. A megszólalásnak azt az önfeladó közvetlenségét, mely a régi himnuszoknak olyan természetes jellemzője volt, az egykori debreceni diák is jól ismerte és nagyjából követte. Ugyancsak jól ismerte Kölcsey a régi magyar irodalmat, közelebbről a XVII. századit, melynek hangján a *Hymnus*ban megszólal,[2] azt a kort, amikor az Istenhez való viszonyt még ezeknek a himnuszoknak, zsoltároknak szelleme határozta meg. Ez viszont azt az Isten-képet is implikálja, mely a régi zsoltároknak és egyházi himnuszoknak közös sajátja, az Ótestamentum haragvó, büntető, kiengesztelhető Istenét.

Ám Kölcsey személyes istene nem teljesen azonos ezzel az Isten-képpel. Az övé leginkább annak a klasszikus theista felfogásnak felel meg, melyet Németh G. Béla elemzett *A magát formáló ember, a történelmet alakító személyiség* című tanulmányában,[3] mely szerint nem személyes megnyilvánulásaiban, hanem „a világot, a mindenséget s benne az embert létrehívó és mozgató erők és rendező elvek összességében véli annak [azaz Istennek] létét és bizonyítékát megnyilvánulni."[4] Ezt sok idézettel lehetne alátámasztani. Nem véletlen, hogy Kölcsey több esetben istenséget ír Isten helyett. De néhányszor a megnevezés és a kontextus is elbizonytalanító e tekintetben, s helyenként azt az értelmezést is megengedi, mely megfelel a *Hymnus* istenének. A megbízhatóbbnak látszó levelekből idézünk: „lépéseim [...] foganatlanok maradtanak. Kemény időket hozott reánk Isten..." (Szemere Pálhoz, 1820. nov. 25.)[5] „Isten az embernek szenvedést mért, bizonyosan azért, hogy annak keserűjét érezze;" – írta szintén Szemerének Képlaki Vilma halálhírére,

---

[2] A történelmi visszahelyezkedés gondolatát Horváth János és Szauder József is meggyőzően bizonyították: Horváth János: *A Himnusz.* Napkelet, 1923. I. 101.; Horváth János: *Tanulmányok.* Bp., 1956. 184.; Szauder József: *Kölcsey Ferenc: Himnusz.* In: *Miért szép?* Szerk. Mezei Mária és Kulin Ferenc Bp., 1975. 223–225. – a továbbiakban: Szauder

[3] *„A mag kikél".* Előadások Kölcsey Ferencről. Szerk. Taxner Tóth Ernő. Bp.–Fehérgyarmat, 1990. 11–18.

[4] Uo. 13.

[5] *Kölcsey Ferenc összes művei* III. S. a. r. Szauder József. Bp., 1960. 270. – a továbbiakban: KÖM

1828. ápr. 6-án.[6] Vagy az *Országgyűlési napló*ban egyértelműen, de ironikusan: „Ne félj, mond egykor Wesselényi, isten a magyart mint választott népét nem hagyja el.

Meg kell vallani: e választott nép semmivel sem jobb, mint ama másik, melyet Isten hosszú türelem után végre széjjelszórt."[7]

Annyi mindebből bizonyára kitetszik, hogy a Kölcsey-életműben előforduló, elég nagyszámú Isten vagy istenség szó vagy fogalom jelentése – a legutóbb felhozott példák és talán még néhány elszórt eset kivételével – különbözik a *Hymnus* Isten-fogalmának jelentésétől, mely elég egyértelműen a bibliai zsoltárokból ismert ószövetségi Isten képét idézi.

Mint szó volt róla, Kölcsey, az egykori debreceni diák jól ismerte és nagyjából követte a zsoltárokra vonatkozó műfaji előírásokat. Ma már nem lévén túl ismert, hadd idézzünk egy ilyen előírást egy 1836-ban kiadott kötetből, mely későbbi ugyan, mint a *Hymnus*, de magyar nyelven megjelent korábbi ilyen jellegű művet nem ismerünk, s ezek az előírások alapvetően különben sem változtak:

„Midőn könyörgő hymnust kiván a' poéta készíteni: 1-ör is azokra kell neki terjeszkedni, mellyek az Isten' dicsőségét hirdetik; – azután említse azon jótéteményeket, mellyekkel naponként illeti az embereket. Végre berekeszti hymnusát egy ájtatos buzgó fohászkodással, 's esdeklléssel, és egy kirándulásban mintegy emlékezteti az Istent azon kegyelmekre, mellyeket másokra is, kik előtte hasonlóúl esedeztek, kiárasztott 'sa't. [...]

Lehet illyen éneket az Isten' segítségül hivásával is kezdeni, hogy felvett mivében nyújtsa kegyelmét, 's annak megnyerhetésére előszámlálja az Istennek azon jótéteményeit, mellyeket vagy magával, vagy másokkal tett; különösen pedig egyet a' jelesebb jótétemények közűl bővebben említ."[8]

Kölcsey számára – mint tudjuk – nem jelenthetett problémát ezen műfaji előírások betartása. Tehát Isten segítségül hívása, hogy „nyújtsa kegyelmét", s azon jótétemények felsorolása, melyek megnyerhetésére törekszik, s természetesen a berekesztés „egy ájtatos buzgó fohászkodással". Közben azonban van egy kis kitérés, egy „kirándulás", retorikai műszóval digressio, mely a jótétemények elvesztésén, a bűnök miatti büntetés súlyosságán keseredik. Ez már nem szerves tartozéka egy könyörgő himnusznak. Igaz, a zsoltárokban gyakran szó van büntetésről és bűnhődésről, de soha nem válik vitatárggyá vagy akár kérdésessé a büntetés súlyossága. Idegen elem tehát minden alázata ellenére a büntetés súlyosságát panaszló, szinte perlekedő hang. Ez nem a hívő, hanem a mélyen érző honfi hangja.

És itt mi is szeretnénk egy kis kitérőt, digressiót tenni. Tudjuk vagy legalábbis tudni véljük, hogy mit jelent a *Hymnus* istenének fogalma. De vajon tudjuk-e, hogy a „szép hazám", melynek népéért e fohász elhangzik, hogy

---

[6] KÖM I. 360.

[7] KÖM II. 600.

[8] Horváth Elek: *A szép tudományok ismertetése.* Pest, 1836. 223–224.

ennek fogalma itt pontosan mit jelent? Ha visszatekintünk Kölcsey hazafias lírájára, láthatjuk, hogy a *Rákos nymphájá*tól, a *Fejdelmünk hajh*-on és a *Rákos*on keresztül jutott el Kölcsey a *Hymnus*hoz, s a Zrínyi-énekek között még ott a három epigramma, a *Szondi*, a *Huszt* és a *Munkács*. Ezek tartoznak Kölcsey hazafias lírájába. Már az első költeményeknél is elég határozott volt a felütés vagy ráhangolódás: elkötelezés a honszeretet mellett (1814), lelkesülés a múlt dicső tettein (1817), a dicső múlttal szemben a romlott jelen (1821). S ezután következett a *Hymnus*. Kétségtelennek látszik, hogy Kölcsey hazafias lírájában a *Hymnus* fordulópont, a korábbi vallomások, reflexiók után itt fogalmazódik meg először határozottan az a nemzetet vagy hazát illető sorsprobléma, mely a Zrínyi-énekeknek kizárólagos témája lett.[9] Ez a haza azonban a történelmi utalások, képek ellenére (vagy azokkal együtt) még ugyanaz az ideál, vagy azzal rokon, melyről a *Rákos nymphájá*nak emlékezetes zárósoraiban Kölcsey úgy vallott, hogy

„Ah, mert omladékidon
Reszketve fognék szétomolni
Hazám, hazám!

Ez a haza a művelt literátor hazája, aki 1814-es vallomásának szebb, teljesebb mását adja 1832-ben, az *Országgyűlési naplójá*ban: „Ime ez a haza, mely gyermekségem álmaiba, mely ifjú és férfi korom érzelmeibe lángvonásokkal szövé szent képét! ez a haza, melynek dicsőségeért meghalni oly régi, oly szép gondolata vala lelkemnek; s melynek háromszáz évű sebeit szívem alatt ezerszer érzém megújulni! Ez a haza, mely Plutarch hőseit olvastomban egyetlenegy ideála volt az ifjúnak; melynek nevével öszveolvadt kebelemben minden, amit hit és remény, hűség és szerelem, – minden, amit az emberiség legforróbb és tisztább érzelmei nyújthatnak."[10] Ez a haza ideál az 1823-ban keletkezett *Hymnus*ban is, mint ahogy a költő maga is annak nevezte az előbb idézett vallomásában. Ebből a szempontból tehát hazafias lírájának korábbi darabjaihoz kötődik a *Hymnus*. Van azonban egy másik elem, mely a verset a *Zrínyi második éneké*hez is köti. A testvérharcot, a széthúzást idéző „Hányszor támadt tennfiad / Szép hazám kebledre," sorok a *Hymnus*ban annak a szövegnek részeként fordulnak elő, hol a nemzet bűnhődésének változatait sorolja fel a költő. Ugyanez a bűnhődésként említett megosztás, pártviszály stb. a *Zrínyi második éneké*ben mint a nemzeti bűnök legsúlyosbika szerepel:

„S a vad csoport, mely rá dühödve támad, / Kiket nevelt, öngyermeki."

De a „kánya, kígyó, féreg" felsorolás is feltehetően erre utal. Ez a motívum, pontosabban a nemzeti bűntudatnak a régibb hazafias költészetben is gyakran feltűnő toposza, mely noha a *Hymnus*ban bűnhődésként, a Zrínyi-énekekben bűnként fordul elő, ennek a lényeges különbségnek ellenére ez a

[9] ld. erről Szauder 225–229.
[10] KÖM II. 345–346.

motívum a *Hymnus*t a Zrínyi-énekek körébe is vonzza, csakúgy, mint a verskezdetek megszólító formája. Csakhogy ott az Isten helyett a Sors a megszólított. Tudjuk, hogy a *Zrínyi második éneké*nek első változatában[11] még Isten neve szerepelt a következőképp: „Te lássd meg Isten szép hazámat!", mely a végső variánsban a „Te lássd meg, ó Sors, szenvedő hazámat," lett, mely ezáltal az egész vers (tehát az Istenhez fohászkodó korábbi szöveg) szellemét, szemléletét megváltoztatta. A végső változat „sors"-a, pontosabban „Sors"-a feltehetően a korábbi variáns egyik szövegközépi kitételéből, a sors könyvére való utalásból vált a költemény ilyen meghatározó elemévé. Ezáltal a *Hymnus* könyörületes vagy megbocsátó Istene helyét, szerepét a *Zrínyi második éneké*ben a befolyásolhatatlan, a kérlelhetetlen (a görög *ananké* értelmű) sors kapta (mely változtatás igazi súlyát majd az utolsó versszak mutatja). Ezzel együtt a haza „szép" jelzőjének „szenvedő"-re való változása nemcsak metrikai okokkal indokolható, hiszen az első változat az Isten által teremtett, eredendően szép ország képét implikálja, míg ennek a sors vonzatában csak a szenvedő felel meg.

Nyilvánvaló tehát, hogy a *Hymnus* Istene, s vele a haza fogalma is megváltozott a tizenöt évvel később írt Zrínyi-versben. Az okok talán hasonlóképp nyilvánvalóak. Azok a történelmi-politikai célok, melyekért követi munkája során olyan sokat áldozott, melyek megvalósíthatóságának kudarca lemondásra késztette Kölcseyt, majd az országgyűlési ifjak elleni eljárás, Kossuth elfogatása, Wesselényi pere stb. idején/után már nem lehetett a *Hymnus*hoz hasonló fohászt írni. Ezek a gyakorlati politikai tapasztalatok lehetetlenné tették annak az ideális haza-képnek a fenntartását, mely a *Hymnus* megírásának idején vagy még később, 1832-ben, az országgyűlés kezdetén is olyan eleven hitet táplált. Közös ugyan ezekben a versekben a haza, a haza sorsa, jövője miatti aggodalom, fájdalom, azonban a Zrínyi-énekekben a haza már „más hon", a történelmi jelen honja, arra reflektál Kölcsey Zrínyi szellemét idézve. S ennek a hazának vétkeivel szemben nem állítható dicső múlt, sem pedig fényes jövő. A múltunkhoz való viszonyunk, a múltunkkal való számadás Istenre (és önmagunkra) tartozik. A jövő, az ismeretlen már inkább a sors kezében van. Istentől kérhetünk ugyan jobb jövőt, ha van e kérésnek valaminő fedezete, de a sors kérlelhetetlen, jövője csak az arra méltónak lehet. Ez a jelen méltatlan saját múltjára (éppen erről szól a meglepően korai, 1830-as *Zrínyi éneke*, a „Hol van a hon"... stb.), de saját jobb jövőjére is. Ezért volt lehetetlen Kölcsey számára akár az Ószövetség haragvó, büntető Istenét idézni a *Zrínyi második éneké*ben. Csak a kérlelhetetlen sorsot lehetett. A reménytelen kétségbeesés hangja ez persze, de felelőtlenség lenne ezt meg nem hallanunk, s főleg pontosan nem értenünk.

A felhozott szövegek és értelmezésük alapján természetesen le lehet vonni Kölcsey történetfilozófiájára vonatkozó következtetéseket, de itt megelégszünk pusztán a szöveg és jelentés meghatározásával, hiszen enélkül minden elemzés, értelmezés többé-kevésbé csak spekuláció.

---

[11] ld. Szauder József hivatkozott Himnusz-tanulmányát

Várhelyi Ilona *(Debrecen)*

Kölcsey istenképének fejlődése

Amint az köztudomású, nemzeti himnuszunk költőjének, a felvilágosodás eszmei talajából táplálkozó reformkori politikusnak, a földjét becsülő magyar nemesnek, a szatmári főjegyzőnek és a pozsonyi országgyűlési követnek, az igazságot kereső jogásznak és az antik ideálokon nevelkedett filozofikus hajlamú embernek alapvető világértelmezése erkölcsi alapokra épült. Ennek legismertebb bizonysága, hogy öccsének özvegyét és árván maradt fiát, Kálmánt pártfogásába veszi, ezért egyéni ambícióit is feladja. Erkölcsi beállítódását mutatja országgyűlési részvétele éppen úgy, mint majd követi megbízásának felmondása. Beszédeiben a jogtalanságok ellen, a nemzet önállóságát szolgáló közügyek érdekében, a gyengék védelmében lép fel. De életének minden más szférájában is következetesen igyekszik kikristályosodott elvei szerint cselekedni.

E kivételesen intenzív, és mai ítéleteink szerint is mértékadó erkölcsi szemléletének alapját – véleményem szerint – Kölcsey Istenhez való viszonyában kell keresni. Ez a viszony azonban – mint minden embernél – Kölcseynél is hosszú és ellentmondásos belső fejlődés eredménye, amelynek vázlatos nyomon követését tűztem ki jelen munkám céljául. Kölcsey istenképének fejlődése természetesen egyetlen rövid tanulmányban akkor sem lehetséges, ha a téma feldolgozásában gazdag szakirodalomra építhetek.[1]

Kölcsey református családban született.[2] (A kiterjedt família lakhelyein[3] a helyi gyülekezetek mindmáig kegyelettel őrzik azokat az úrasztali edénye-

---

[1] Vajda Viktor: *Kölcsey mint morálista.* Kecskemét, 1896. – Szauder József: *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai.* Bp., 1968. – Szauder József: *Kölcsey világnézeti válsága az ifjúkori jegyzőkönyvek tükrében.* In: *Az Estve és Az Álom.* Bp., 1970. – T. Erdélyi Ilona: *Kölcsey és a tett filozófiája.* In: *A Hymnus költője.* Nyíregyháza, 1974. – Csorba Sándor: *Kölcsey és Debrecen.* Debrecen, 1982. – Kulin Ferenc: *Kölcsey személyiségének fejlődése – lírája tükrében.* In: *Közelítések a reformkorhoz.* Bp., 1986. – Takács Péter: *A teljességre törekvő élet etikai szintézise.* In: Csorba Sándor–Takács Péter: *Kölcsey és Szatmár megye.* Nyíregyháza, 1988. – Horváth Károly: *A Hymnus és a Vanitatum Vanitas.* Literatura, 1989. 37–46. – Csorba Sándor: *Kölcsey valláselméleti nézetei és biblikus képeinek értelmezési lehetőségei.* In: Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis, Tom. 12. 51–58. Nyíregyháza, 1990. – Németh G. Béla: *A magát formáló ember, a történelmet alakító személyiség.* In: *„A mag kikél".* Bp.–Fehérgyarmat, 1991. 11–18. – Csetri Lajos: *A Vanitatum Vanitas értelmezéséhez.* In: *„A mag kikél".* 53–57. – Dávidházi Péter: *A Vanitatum Vanitas és a magyar kritika.* In: *„A mag kikél".* 139–158.

[2] Születési helye a szilágysági (akkor Külső-Szolnok vármegyei) Sződemeter, anyai dédanyjának, Bideskúti Zsigmondnénak háza. (1790. augusztus 8.)

[3] A család jelentősebb birtok-központjában, Álmosdon, Milotán, Kölcsén és Szatmárcsekén néztem át a református egyház tulajdonában megmaradt kegytárgyakat és a rájuk vonatkozó írásos forrásokat.

ket, terítőket, amelyekhez bizonyíthatóan a Kölcsey család mecenatúrája útján jutottak.) Kölcsey Ferenc a gyermekkori gyászait[4] minden bizonnyal még az átöröklött, hagyományos vallásosságával élte meg. Életének, szellemi tájékozódásának különböző korszakaiban azonban személyes istenképére rárávetülnek más, a keresztény istenképtől idegen képzetek is. Református debreceni iskolázásának[5] és Kazinczynak, a fiatal költő igazi mesterének[6] hatására a klasszikus, főként a görög mitológia, irodalom és filozófia panteisztikus istenképet alakított ki benne. Julow Viktor[7] alapos elemzése szerint a Debreceni Református Kollégium nem a személyes istenkapcsolatra, imádságos lelkületre, hanem valamiképpen a katolicizmus és Bécs ellen irányuló intézményes vallásosságra, kálvinista öntudatra nevelte diákjait. Még talán azt sem túlzás állítani, hogy a babonásnak, bálványimádónak tartott katolikus rítussal szemben a „kálvinista ateizmus, agnoszticizmus" is teret nyert az iskolai nevelés szemléletében.

A gyermek Kölcsey családja ősi származását nagy értékként ismerte meg.[8] Ahogyan ezt már Jancsó Benedek[9] megállapítja, a család a honfoglalás előtti időkig visszavezeti származását, vagyis az egyik legősibb magyar családnak tekintették magukat.[10] Ősei pogány mivoltát is természetesnek tartotta, s bizonyos fokig erre a hitre ismert rá a görögöknél.[11] E családi hagyomány később büszke veretességgel hangzik fel *Kölcsey* című töredékében.[12]

---

[4] Ötévesen apját, tizenegy évesen anyját és gondoskodó nagybátyját, közben még két kishúgát, majd első (gyermek) szerelmét vesztette el.

[5] Majdnem 14 évig volt a Debreceni Református Kollégium diákja.

[6] Csokonai temetésén látja Kazinczyt először. 1808-tól aktívan leveleznek.

[7] Julow Viktor: *Mesterség és alkotás. A debreceni felvilágosodás problémái.* Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1972. 194–195.

[8] *„Ez a nemzetségi régiség el nem korcsosult ivadékban arisztokráciai büszkeséget is ugyan, de szeretetet is táplál a hon, a nemzet és nemzetiség iránt"* – írja híres életrajzi levelében Szemere Pálnak 1833. március 20-án Pozsonyból.

[9] Jancsó Benedek: *Kölcsey élete.* Bp., (1885)

[10] Vö.: Vajda Viktor: *Kölcsey élete.* Bp., 1875. – Kerecsényi Dezső: *Kölcsey Ferenc.* Bp., 1940. – Szauder József: *Kölcsey Ferenc.* Bp., 1955. – Rohonyi Zoltán: *Kölcsey Ferenc életműve.* Kolozsvár, 1975. – Taxner-Tóth Ernő: *Kölcsey és a magyar világ.* Bp., 1992.

[11] A család Ond vezértől származtatja magát. Vö.: Kölcsey Dezső: *A Kölcsey, másképp Szente-Mágócs nemzetség.* Bp., 1930.; valamint Csorba Sándor–Nyakas Miklós: *A Kölcsey-család genealógiája és címere.* Fehérgyarmat, 1993.

[12] Büszke magyar vagyok én, keleten nőtt törzsöke fámnak,
Nyúgoti ég forró kebelem nem tette hideggé;
Szép s nagy az, ami hevít; szerelemmel tölti be lelkem
Honni szokás és föld, örököm kard s ősi dicsőség.
...
Kölcsey nemzetség, Ete hű maradéka, kit egykor
Don hullámai körűl, a Hét magyar eggyike, hős Ond,
Lángölelés zálogja gyanánt neje karjairól vőn.
(*Kölcsey Ferenc Összes művei.* I–III. Bp., 1960. KFÖM Szerk.: Szauder József)

Az ifjú Kölcsey a szokásosnál mélyebben tanulmányozta az ontológiai problémákat. A Szauder József által kiadott[13] filozófiai feljegyzései tanúskodnak a görög filozófia alapos tanulmányozásáról és egyéni értelmezési törekvéséről.[14] Különösen nagy hatással van rá Anaxagorász rendszere, amelyből az ragadja meg, hogy az értelem, a szellem hozza mozgásba az anyagot. Ez az értelem az embert képessé teszi az Abszolútummal való kapcsolat létesítésére.[15] Az érzékelés tökéletlenségével szemben az értelem lehet az igazság és valóság megismerésének kulcsa. Kölcsey ekkor még ingadozik a materializmus és az idealizmus, illetve a racionalizmus és a szenzualizmus között, de hajlamos arra, hogy a lelket az értelemmel azonosítsa.[16] Szókratész arra tanítja meg Kölcseyt, hogy a világnézet formálásához az esztétikai, etikai kérdések tanulmányozása is szükséges. Epikurosz hatására tiltakozik az ellen, hogy az istenek mindent tudnak, ami az ember gondolataiban megszületik, mert ez korlátozná az emberi cselekvés szabadságát. Ugyanezért veti el ekkor még a bennünk lévő erkölcsi kontrollt, a lelkiismeret létét. Fiatalkori világnézeti útkeresésének nyugvópontja az, hogy az ember részesedik az abszolút racionalitásból, ez biztosítja az egyéniség szabadságát saját világának megismerésében és alakításában. Néhány évvel később, 1815-ben, *A' Poësis és Kritika* című töredékes munkájában[17] olvashatjuk: „Minden Lélekben megvan a' Tökéletnek (Perfectum) ideálja, 's ezen Tökélet minden külömböző formák alatt is épen oly szükségesen *Egy, mint* az Istenség."[18] Pláton gondolatára ismerhetünk itt is, de esztétikai gondolkodásának is ez az egyik legfontosabb alaprétege, amely majd Kant eszméinek átvételéhez is hozzásegíti. Az említett munkában nyíltan is hivatkozik Plátonra: „... a Genie mívekből abstrahált regulák szerént állitja-fel az Ideált, melyet a' legerősbb Genie is egészen nem érhet-el, úgy a' mint, Platonnak gondolatjaként a' Mindenható Lény sem formálhatott a' gyarló Matériából minden részben tökéletes világot..."[19] A görögség bűvöletében élő fiatal költő világnézeti fejlődésében nagy lépés az egyetlen Isten tételezése.

A görög szellem iránti vonzalom megmutatkozik Kölcsey lírájában is.[20] Gyakran a természetet ruházza fel isteni résztulajdonságokkal. Szerelmes

---

[13] *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai 1809–1811.* Bp., 1968. *(KFKÍ)* (Szerk. Szauder József)

[14] Vö.: Szauder József: *Kölcsey világnézeti válsága az ifjúkori jegyzőkönyvek tükrében.* In: Sz. J.: *Az estve és Az álom.* 1970.

[15] Talán ide nyúlik vissza Hegel definíciójának gyökere is, miszerint az abszolútum az emberiség együttes intelligenciája. (Vassányi Miklós észrevétele. In: *Kölcsey fiatalkori görög tárgyú kéziratai az európai eszmetörténetben: Anaxagorász, Szókratész, Epikurosz.* Kézirat, 1994.)

[16] *KFKÍ* 173.

[17] Kézirat OSZK Kézirattára Quart. Hung. 2832. (Cseke, 1815. júl. 3.)

[18] Uo.

[19] Uo.

[20] Ez a téma külön tanulmányt igényel. Itt csak önkényesen kiragadott példákon van mód szemléltetni a jelenséget.

istenek és istennők bolyongnak verseinek bukolikus „virányain", nimfák rajzanak idilli ligeteiben. Isten a föld is, pontosabban görögös istennő, az ő gyermeke az ember, aki belőle születik és hozzá távozik holtában: *Szent kebeledből / Fesle ki hajdan / az emberi nem, / S szent kebeledbe / Tér meg ismétlen / A napok szálltával, / Föld, hüv anyánk!* S ami a születés és halál között van, az a „felvilágosult" ember nagyravágyása a megismerésben: *Mégis az ember / Téged elhagyván / Csillagokig fel / Vágyakozik, / S lebegő szárnnyal / Készül törni / Útat magának a nap felé;* Ez az emberi-prométeuszi törekvés kudarccal végződik: *De visszahanyatlik / Küzdése közt, / S légi szeleknek / Játéka leszen, / Mint barna felhők / A sziklatetőn.* Az ember nyugalmát a földanya öle, a sír biztosítja: *De te, szent anya, / Délceg gyermekedet / Várod öleddel, / és kebeledben / Nyugtatod őt, / Lenge füvekből / Szőve reája / Hűs fedelet.*[21]

A Földhez című vers, Kölcsey egyik legtisztább – érdemtelenül kevés figyelmet kapott – lírai remeklése a csekei korszak elejéről való,[22] jól mutatja a költő letisztult, de a felvilágosodás eszméi által dúsított klasszicizmusát. Hasonlóan antik eszményt fogalmaz meg a *Rény* című vers is, amely előző nap keletkezett.[23] E versben föl kell figyelnünk arra, hogy az objektív valóságot, a *„komoly valót"* ruházza fel az igazságra világító fénnyel, amely azonban nem homályosítja el az *„isteni lelket": Csalfa alakok / Bolyganak köztünk / Gyakran, hazudván / Téged, istenné. / A komoly való / Meggyújtja fáklyáját, / S mint éji lidércek / Tűnnek el ők. / De te állasz / Éjjel és nappal, / Csendben, viharban, / Gyász s öröm között, / Nem változó fényben, / Mint az örök sors.* A felvilágosult racionalizmus materializmusa a végső ponton belezuhan a keresztény szemlélet felfogásába: de *az isteni lélek / Nem süllyed el.*[24] (Megvizsgálva Kölcsey lírájának igen gyakori sírhant-motívumát, azt tapasztaltam, hogy gyakran csak a szentimentalista, romantikus bukolika rekvizítumaiként tűnnek elő a temetői képek, a síri világot a gondoktól, fájdalmaktól szabadult lélek boldog, élő állapotának tekinti. A test rabságából, a földi bánatból az emberi szellem egy minőségileg másfajta, könnyed, boldog, szabad létbe távozik, ahol az élet szenvedéseiért kárpótlásban részesül. Ebben a szemléletmódban fontos keresztény elemek is fellelhetők, zömmel azonban antik képzetek telítik.)[25]

---

[21] *KFÖM* I. 74–75.

[22] Ő maga életrajzi levelében ezt az időszakot így jellemzi: „1815–1817 kevés verset írtam, lelkem sötét volt. Akkor jövendőm minden kedves képeinek elsüllyedése után iszonyú hánykódásban valék. Örömmel választottam volna klastromot is." (Vö: 7. jegyzet)

[23] *A Földhez*: 1816. május 6. *Rény*: május 5. A két hasonló lírai alkotás előtti és utáni hónapokból nem maradt fenn verse.

[24] *KFÖM* I. 72–74.

[25] Várhelyi Ilona: *„Lenge füvekből szőve reája hűs fedelet"*. (Tényszerű és képszerű sírhantok Kölcsey lírájában). In: *Kegyelet és irodalom.* Kultusztörténeti tanulmányok. Szerk. Kalla Zsuzsa. Petőfi Irodalmi Múzeum, Bp., 1997. 29–36.

Kölcseynek az istenségtől az Istenig vezető útján több sorsdöntő elágazás is van. Az antik gondolkodók ismeretén túl sok adatunk van Descartes, Rousseau, Bayle, Kant, Leibnitz, Herder és mások beható tanulmányozására, amelynek most csupán végeredménye érdekes számunkra. Minden útelágazás feltérképezésére e tanulmány keretei nem adnak lehetőséget. Egyetlen útkereszteződésre azonban mindenki felfigyel életművében, gyakran éppen a *Hymnus* tereli rá a figyelmet. A *Vanitatum vanitas* ez, az életmű legkülönlegesebb helyzetű műve, melyet Arany János „kedélyflastrom"-nak titulál, és amely csak néhány hónappal a *Hymnus* után keletkezett, 1823 áprilisában. (Nagyon valószínű, hogy a mű hosszabb időszak alatt nyerte el végleges formáját. Nem lehetetlen, hogy írását már a *Hymnus* előtt megkezdte.)[26] Lukácsy Sándor[27] felelevenítette a feledésbe merülő tényt, hogy a *Vanitatum* visszautal a középkori vallásos „Cur mundus militat" kezdetű énekekre, amelyek – miként Bajza megállapította – a régi énekeskönyvekben, katolikusokéban és protestánsokéban egyaránt, – pl. először éppen a Huszár Gálében – sűrűn előfordulnak. Kölcsey jó néhány egyházi könyvet forgatott.[28] De nem gondolhatjuk komolyan, hogy magát az ősforrást, a Prédikátor könyvét ne ismerte volna. A hit útkeresésében az ifjúkori szkepszis most – úgy látszik – ismét uralomra jut gondolkodásában, s ez a válaszút még egy kis ideig fogva tartja.

Csak egy lépéssel előzte meg a *Vanitatum vanitas* befejezését a *Hymnusé*. Lehetetlen nem hozni szellemi összefüggésbe a lírai életmű e két csúcsteljesítményét. A hiábavalóságok sorában még a világ történelme is csak *„buborék"*, hát akkor mennyire illanó *„pára"* egy kis nemzet zivataros sorsa!

A már idézett, fontos életrajzi levelében erről az alkotói időszakról ezt írja: „Kölcsén és Csekén igen-igen keveset dolgoztam, de dalaim alakja ekkor fejlett ki. Reggeltől más hajnalig szobámban járkáltam (volt egész év, hogy az udvarról nem mentem ki), s ha sötét képeim engedték, a parasztdal tónját találgatám. Nehezebb stúdiumom egész életemben nem vala. ... Ezen epochában jöttél egyszer Csekébe, s láttad dalaim elsőit, s láttad a Vanitatum elejét; mi a sokat vesztett kebelből azután származhatott, minekutána veszteségeit az emberi élet nevetséges parányiságához és mulandóságához mérve, nyúgalmas megvetéssel tekinthette. Ezen érzésnek, mit az utolsó szavak nagyon csonkán fejeznek ki, nyomait láthatod sok akkori versemben."[29]

---

[26] Vö.: 29. jegyzetszámmal jelzett levélrészlet.

[27] Lukácsy Sándor: *Kölcsey: Vanitatum Vanitas. Remény s emlékezet.* Bp.–Fehérgyarmat, 1990.

[28] Pécsi Lukács, Komáromi Csipkés György, Pázmány Péter, Illyés András műveiről találunk említést, a debreceni református énekeskönyv új kiadásáról pedig esztétikai véleményt is formált Kazinczynak írott levelében.

[29] A 8. jegyzetben jelzett levél.

Az idézett levélrészlet alátámasztja azt a feltételezésünket, hogy a *Hymnus* a *Vanitatum vanitas* alkotói folyamatába ágyazódott be kronológiai és pszichikai értelemben egyaránt. Ám ez a szemelvény Kölcsey alkotói módszerébe is bepillantást enged. A *„parasztdal tónja"* ritkán jut eszünkbe éppen a *Hymnus* kapcsán, pedig éppen erről az időszakról vall levelében a költő. Maga az a tény, hogy egy klasszikus műfaj nevét emeli címbe, eltereli a figyelmünket a vers népies vonásairól. Pedig az antik himnuszok vagy a középkori vallási énekek műfajának ismert sajátosságai csak üggyel-bajjal mutathatók ki a versből. Nincs benne semmi dicsőítő mozzanat, hiszen még az is, amit Istennek köszönhetne a nemzet; a honfoglalást, a termékenységet, a harci sikereket, az is romba dől a vers második felében, akár Csokonainál a remény. Nem egy szerető és szerethető atyai istenkép rajzolódik itt ki, hanem inkább egy haragvó, büntető, megtorló Zeusz sújtja villámait hálátlan alattvalóira. Nem irgalom, együttérzés jellemzi ezt az istent, hanem uralom, hatalom. Nem személy van itt jelen, hanem fátum. Még ha tudjuk is, hogy az igazságszolgáltató, büntető Isten az ószövetségi istenképtől sem idegen, s a Kölcsey-kori prédikációk gyakori motívuma ez, majdnem az egész vers függetleníthető a keresztény szellemiségtől.[30] Talán csak az utolsó versszak szánalomért való esengése villant fel valamit az imádság lelkületéből, zsoltárparafrázisként. Az eleve elrendelésnek sincs tág tere a versben, hiszen Isten büntetése *„bűneink miatt"* következik be. Ám arról, hogy miben áll a nemzet bűnössége, nem tudunk meg semmit. Így az elvont bűn és konkrét büntetés hiányt ébreszt, s nem indokolja az előre megbűnhődés hatásosan ismételt tételét. Persze, a *Hymnus* az életmű kiemelkedő alkotása, esztétikai minőségét nem érinti az iménti megállapítás, amelyre pusztán Kölcsey istenképének alakulását bemutatandó van szükség.

Ha figyelembe vesszük, hogy a Hymnus 1823 januárjában készült el, adódik a gondolat, hogy egy újévi köszöntővel lehet dolgunk. S azt tudva, hogy ekkoriban a költő *„a parasztdal tónját találgatá"*, majdnem egy művészi varázslatnak, költői regölésnek tekinthetjük. Persze, nincs olyan regölési szokás, amely ekkora történelmi tablót tárna elénk, s ilyen komponált szerkezetben jelenítené meg a múltat. Ám a jókedv, bőség, siker, víg esztendő kívánása, múlt és jövő összevonása a regölésnek is sajátossága. A népi kultúrában általános jókívánság-formula: „adjon az Úristen bort, búzát, békességet" stb. a folklórra ekkor nagyon is figyelő Kölcsey számára sem lehetett ismeretlen. Ezért gondolom azt, hogy a kiinduló vershelyzet erre a népi szokásra asszociáltat, majd kibontakozik belőle a történelmi körkép, Tokaj borával, kunsági búzával, harci győzelmekből származó békével, majd pedig a régi dicsőség és jólét elvesztésével. A történelmi panoráma feloldó zárása még

[30] Gyökeresen ellentmond véleményemnek Csorba Sándor *Hymnus* című kitűnő tanulmánya, amely pl. a szőlő és a búza képében a bor és kenyér szimbólumait látja. (A szerzőnek köszönöm a kéziratos dolgozatba való betekintés lehetőségét.)

egyszer a víg esztendő kérésével villant vissza az újévi szituációra. Ha ez a vers nem is vált volna nemzeti himnuszunkká, akkor is az életmű egyik legjellemzőbb és legcsiszoltabb alkotásának kellene tartanunk. Meg merem kockáztatni azt a lélektani feltételezést is, hogy a nemzet azért tarthatta meg himnuszaként ezt a verset, amely viszont megtartotta a nemzetet, mert ez a látens népiesség tudat alatt is hat. Véleményem szerint Kölcsey költeményét nem imádságként írta, de a magyar nemzet minden tagja megalkothatja, meg is alkotja belőle saját bensőséges imádságát.

A *Hymnus*ban megtaláljuk Kölcsey jellemző istenképének összetettségét, amely mégis egy életszakasz szemléleti lezáródását sejteti, hogy a *Vanitatum vanitas*szal eljusson arra a pontra, ahol a kiürítettség állapota felszabadítja a filozófia okoskodása alól a személyes Isten hittel történő megismerésére.

A diákkori filozófiai tanulmányok alaposság a Kölcsey egész munkásságában kamatozik. Részint mindvégig megtartja a filozófia iránti érdeklődésének rugalmasságát, másrészt műveinek meghatározó, gyakran használt műveltségi alaprétegét alkotja majd az egyéni értelmezés igényével feldolgozott filozófiatörténet.

Gondolatgazdag – és témánk kibontásához – nélkülözhetetlen *Töredékek a vallásról* című munkája már a személyes hit szükségességét is kimondja: „...az emberi okosság olyan, mint a mózesi törvény, mely nem egyébre való, hanem saját gyengeségünket ismerteti meg velünk... nincs senki, ha az okossággal élni akar, hogy isteni vezérre ne lenne szüksége. Enélkül az okosság oly vezér, mely eltéveszti magát... Nincsen a gondviselésnek nagyobb jótéte a vallásnál. Amit magunk sohasem fogtunk volna megtudhatni, megállíthatni, azt a vallás, a reveláció tudatja velünk, s meg hagy nyúgodni."[31] Ez a munka már a vallástörténet panorámájába állítva a keresztény tanítás lényegét boncolgatja, bizonyítva Kölcsey kiváló bibliaismeretét, teológiai jártasságát, vallástörténeti stúdiumainak mélységét.

A Biblia szíves tanulmányozására ugyan túl sok adatunk nincs, de az evangéliumok ismeretéről maga is vall Kazinczynak, igaz kissé kívülállóként: „Én a keresztyének vallását egyedül az Evangéliumokból, s Klopstocknak Messiásából ismerem. Olyan az egészen, mint az Eleusisi misztériumok, vagy a Sybillának barlangja, tele sejdítésekkel, bámulattal, elfogódással."[32]

Ám épp a *Töredékek a vallásról* című műve árulkodik leginkább arról, hogy Jézus történelmi személye és isteni embersége mélységesen megragadja. Az evangéliumi hivatkozások mellett gyakran idéz Pál apostol leveleiből is. Többször emlegeti az egyháztörténeti eseményekkel szembehelyezve a „szelíd Jézust,"[33] pl. így: „Jézus pedig szelídségre, emberszeretetre, s tűrésre

---

[31] *KFÖM* I. 1068–69.

[32] Levele Kazinczy Ferenchez, 1813. okt. 21.

[33] Pl. *KFÖM* I. 1041, 1042.

tanítja követőit, s azok mégis dühöket az oceánon is keresztűlvivék."[34] Vagy nem sokkal ezután: „Jézus azt mondá: oszd el minden javaidat a szegények között s kövess engemet!"[35] Talán nem tévedek nagyot, ha azt állítom, hogy pl. a következő megállapítása mögött igen mély belső elmélkedés sejlik föl Jézus lelkületéről: „A szív, melyben ezen nagy idea származott, kétségkívül szelíd volt, s ki nem akart pusztító revoluciót indítani, tudatlanoknak s együgyűeknek jelentette ki magát. Élt velök a legszebb barátság körében, mint ezek is éltek azután követőikkel."[36] Amikor szó szerinti újszövetségi idézeteket használ Kölcsey, éppen ezt a szelíd, egyszerű, nem a filozófiai tanításra törekvő és engedelmes Jézust jeleníti meg: „Megvallom rólad atyám, szól Jézus (Mát. XI. 25.) ura mennynek és földnek, hogy elrejtéd ezeket a bölcsektől s értelmesektől, és az együgyűeknek fedezéd föl". S midőn Simon az örökkévalónak fiát megismerte: „Boldog vagy Simon, monda az (Mát. XVI. 17.), mert test és vér nem fedezték fel ezt előtted, hanem az én atyám az égben."[37] Az istenhit tudományos módszerekkel nem működhet, állapítja meg Kölcsey, és itt is Jézusra hivatkozik: „Jézus a maga egyszerű vallását titkos sejdítésekkel szőtte keresztűl, hogy az értelmi vizsgálatok elakasztatván, a szívet tegye foglalatosságba s a szív által a fantáziát. Mert nem mindezen megjegyzés alá taroznak-e a váltságot illető titkok; a háromság; az eredeti romlás hathatós éreztetése; a jutalmakról s büntetésekről tétetett igéretek s fenyegetések; s maga az a képekkel gazdag előadás, melybe Jézus a legtisztább s legegyszerűbb morált öltözteté?"[38] Hosszan lehetne még felsorakoztatni Kölcseynek Jézussal kapcsolatos gondolatait. Külön tanulmányban szeretném is ezt megtenni. De az eddigiekből is bizonyítható, hogy a távoli istenség Jézusban személyessé tette magát Kölcsey számára is. Már 1815–1816-ban a Szappho-versek, talán éppen az Aphrodité-himnusz fordítása döbbenti rá, hogy az Isten és a földi világ érintkezésének nemcsak az értelem és az érzékelés lehet az útja, hanem az imádság is. A folyamat kezdetét ebben kell keresni. Hogy a döntő fordulat mikor és miként következett be, nem lehet pontosan tudni, de a tengelyét a *Hymnus* és a *Vanitatum vanitas* képezi az életműben. A versek hátteréül gazdasági gondok és emberi csalódások szolgálhattak.[39]

Az az ifjú, aki még tiltakozik Isten mindentudása ellen is, nem fogadhatta meggyőződéssel a predestináció kálvini értelmezését. Később is csak abban – a több művében is visszatérő gondolatban – tudja feloldani dilemmáját, amit a *Parainesis*ben így fogalmaz: „Alig van ember, kinek kebelében

[34] Uo. 1042.
[35] Uo. 1043.
[36] Uo. 1049.
[37] Uo. 1069.
[38] Uo. 1074.
[39] A készülő komplex életrajzi kronológia adatai ehhez is támpontokat adhatnak.

a jó és szép magvai természettől hintve ne lennének."[40] Belső ellenállása arra késztette, hogy egyháztörténeti ismereteit is áttekintse, átértékelje. Meglepően korrekt elemzést ad az imént sokat idézett *Töredékek a vallásról* című műve az egyházszakadások okairól és következményeiről. Főként az itáliai kultúra tisztelete vezeti el a katolicizmus védelméig,[41] *Villers*[42] művével belső vitába száll, miszerint a felvilágosodás ellentmond a katolicizmusnak. Azt hangoztatja, hogy a felvilágosodás Dante, Petrarca, Tasso és mások műveivel kezdődött. „Villers a reformációt az újonnan született világosodás leányának nevezte. Honnan tehát a világosodás? A katolicizmus kebeléből. Honnan a reformáció? A katolicizmus felvilágosodásából."[43] A katolicizmus heves mentegetése korábbi eredetű Kölcseynél. S ennek is erkölcsi megfontolás, a háború és viszály elítélése az alapja. Még Villers olvasása előtt, 1813-ban Álmosdról keltezett – a már idézett – levélben írja: „Ha választanom kellene a szekták között, bizonyosan én is annak adnék pálmát, mely magát Rómáról nevezi, s ha kérdenék miért? nem felelnék semmit is, hanem Schillernek tragédiáit nyitnám fel a kérdező előtt... Villersnek munkáját a reformációról hogy elolvassam, mindeddig reá nem vehettem magamat... Ha egyszer elolvasom, gyönyörködve fogom ezen újonnan felélesztett gondolatokkal egybevetni."[44]

Mint láttuk, a mű nagyon is elgondolkodtatta, és a reformáció szakítását a katolicizmussal határozottan erkölcsi rossznak minősíti. A hit célját pedig az erkölcsös életben látja. Nem titkolja, hogy a szakadás okai között mindkét részről emberi gyarlóságok találhatók, s azt sem, hogy a francia forradalom és a reformáció egyaránt nemes eszméket tűzött zászlajára, mégis iszonyatos bűnök forrásává vált. „S mit nyert mindezzel az emberiség? Mirajtunk keresztülment az orkán, szenvedtünk és jajgattunk; s lesz idő, mikor a nép, melyben reformátorok születtek, mikor a nép, melyben a királyölők születtek, úgy enyészik el, mint Babylon és Athéna..."[45] Az erkölcsi egyensúlyt eszményítő költő-gondolkodó a harmónia megbomlasztásának következményeként előrevetíti a szekularizmus veszélyét: „Bontsd meg az egyarányt, s akár világosság a homályon, akár homály a világosságon vegyen erőt, mindenik esetben elvakítottad az emberi gyenge szemeket, s kit fogsz majd a sötétben tévelygő mellé vezetőül rendelni?"[46] Még előbb említi e művében: „Semmi

---

[40] *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz.* In: *KMÖM* I. 1100.

[41] Részletes érvei, fejtegetései e tárgyban a *Töredékek a vallásról* c. művéből ismerhetők meg.

[42] Villers (1765–1815): *Essai sur l'esprit et l'influcenc de le reformation de Luther.* (Értekezés Luther reformációjának szelleméről és hatásáról) 1804.

[43] *Töredékek a vallásról* 3. In: *KFÖM* I. 1064.

[44] Levele Kazinczy Ferenchez. Álmosd, 1813. okt. 21. In: *KFÖM* III. 95–99.

[45] *Töredékek a vallásról* 4. In: *KFÖM* I. 1081.

[46] Uo.

sincs könnyebb; mint valakitől a hitet elvenni; de semmi sincs nehezebb, mint egy kételkedő valakit megnyugtatni."[47]

A megosztottságot eredményező reformáció nemcsak vallási, hanem társadalmi-politikai szinten is foglalkoztatta Kölcseyt. Bármennyire is elítéli a megosztottságot, a történelmileg létrejött társadalmi szituációt méltányolja, s mert a felekezetekben sajátos értékeket is lát, a türelem teljes érvényesülését kívánja nemcsak a protestánsok, hanem akár a zsidók számára is.[48] Ékes bizonyítékai ennek a következetességnek *A vallás ügyében,* illetve *A papi dézma tárgyában* tett követi megnyilatkozásai a pozsonyi országgyűlésen. A főrendek sorozatos visszautasítása ellenére is elszántan küzd a felekezeti szabadságért, az egyenlő jogok érvényesüléséért. Ezek megszegése ugyanis a társadalomban robbanásveszélyes békétlenségeket szül.[49] A politikai beszédek természetesen keveset árulnak el az istenhit személyességéről, ám arról az erkölcsi tartásról sokat, amelynek hátterét mégiscsak a hit képezi. Az országgyűlés megosztottságát, a főrendek ellenállását a korhoz méltatlan, szégyenletes állapotnak tartja.[50] A felekezeti jogegyenlőség akadályoztatása még gúnyt és heves indulatot is kivált a politikus Kölcseyből.[51] Mindez azonban nem bizonyít mást, mint tetteinek erkölcsi felfogásával való szoros egységét. A felekezeti áttérés ügyében a lelkiismereti szabadságot már biblikus megfogalmazásban adja elő: „Egyik vallásból másba menetelnek belső meggyőző-

---

[47] Uo. *KFÖM* I. 1072.

[48] „...akkor, mikor egy nagy nemzetnél már a zsidó nép emancipációjáról van kérdés, magunkat egész Európa szemei előtt sötétségi elvek gyanújába nem ejthetjük. Egyébként is nékünk híven kell maradni azon nemes lelkű nyilatkozásokhoz, miket ez ügyre nézve kerületi s országos üléseinkben e képviselő test katolikus tagjai haza- és emberszeretet, s magas míveltség által vezetve egymással vetekedvén tettenek..."

A vallás ügyében 1. *KFÖM* II. 86–87.

[49] „Nem ismeri a népet, ki tagadni merné, hogy a vallás ügy az ország minden ügyei között még most is a legfontosabb; ... Mit kívánnak, mit kívánhatnak tőlünk [a főrendek]? ...Hogy küldőink iránt hűségtelenek legyünk? hogy huszonöt, harminc nagyrangú férfiú ellenmondásának önkényt feláldozzuk azt, amit protestáns és nem protestáns egyformán kíván, amitől milliomok életök egész nyúgolmát, s jelen és jövendő boldogságokat kirekesztőleg függesztik fel." Uo. 88.

[50] „...ha a főrendek egyezéseket továbbra is megtagadják, nem fogja hinni a maradék, hogy e két tábla tagjai ugyanazon idő, ugyanazon világosságterjesztő század emberei valának." Uo. 87.

[51] „...köszönöm én az egész protestáns népség nevében az ily megegyezést! Köszönöm én Szatmár vármegye nevében törvényeinknek ily védelmét! Köszönöm én a Bethlen és Bocskay mellett elhullott bajnokok unokáinak nevében a békekötések ily megtartását! ... Mert a törvény sérelme egyaránt közös; a szabadság megszorítása egyaránt fájdalmas, s a nép közti szakadás, s az ország belső nyugalmának veszélyes állásban léte minden hazafit méltó gondban tart. ... s ha a méltóságos Fő R R ezután is útainkba állanak; ha a nemzet 40 esztendős panaszait a királyi felség elébe vinnünk ezután is tiltják; Isten és haza és az egész művelt Európa legyen bíró közöttünk és közöttök: s jaj annak, kit e bíróság kárhoztatni fog!" Uo. 89–90.

désen kell alapulni... s ezen meggyőződésről halandó ember – bárki légyen az – nem ítélhet... Isten ítélőszéke eleibe tartozik az, ki szíveket vizsgál..."[52]

Annak a Kölcseynek, aki még húszévesen nem hisz a lelkiismeret létezésében, egész irodalmi, politikai, jogi, gazdasági munkásságának és magánéletének legkarakteresebb vonása az a magasrendű és következetes, lelkiismeretes moralitás, amely legtisztábban majd a *Parainesis*ben fogalmazódik meg. Hazafiságának erkölcsi tartalmára pedig nagyszerű kilátás nyílik a *Nemzeti hagyományok* életmű-magaslatáról. (Az utóbbi mű szempontom szerinti vizsgálatát itt nincs módom elvégezni.) E művei már csak a személyes élményt feltételező keresztény istenkép adekvát árnyékaként viselik a tökéletesség abszolútumában meghatározható filozofikus istenség-képzetet. Ezeknek a műveknek világnézeti előzményei azonban már nem kizárólag a görög és a francia filozófusoknál keresendők, hanem személyes istenélményből fakadó letisztult és cselekvéssé verifikált egyéni világnézetről tanúskodnak.

Személyes hitének és istenélményének legbőségesebb példatára a *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz* című nagyszabású erkölcsi intelemrendszere. Rokonságát a Tízparancsolattal már régen felismerték. Vallomásosságában tetten érhetjük még Kölcsey istenképének múltbeli kettősségét, de meggyőző bizonyítékait találjuk annak, hogy a személyes, keresztény istenélmény saját javára lendítette a korábbi szemléletét. Mindjárt a mű elején sajátosan keresztényi beállítással találkozunk, amikor a szenvedésekért ad hálát Istennek, amelyek képessé tették őt *„az emberiség becsét érteni"*. De az „Imádd az istenséget" kezdetű intelem Pythagórászra hivatkozva az első *„rendszabás"* nem a személyes Istent, hanem a teoretikus istenséget helyezi előtérbe. Azt a szellemi izgalmat magasztalja az örökhagyó, amelyet maga is átélt: „Semmi sincs, ami az emberi szívet annyira felemelhetné, ... megtisztíthatná: mint az istenség nagy gondolatával foglalatoskodás".[53] Ám, hogy már nemcsak filozofálgatásról van itt szó, hanem intenzív személyes érzelmi viszonyról is, az kitűnik a következő sorokból: „Egész lényedet, fenntartásod s tökéletesülésed minden eszközeit egyedül e hatalmi és értelmi összehatásnak köszönheted: akkor fog kebeledben felébredni a csudálat, tisztelet és hála legmélyebb érzeteinek azon kimagyarázhatatlan vegyülete, mit emberi nyelven imádásnak mondanak."[54] S talán Kölcsey egyéni istenélményét rejti a rész záró gondolata: „Mert minden érzemény, mely bennünk szokatlan emelkedésre hág, lelkeinknek felsőbb erőket kölcsönöz; s nem süllyedésben érezzük magunkat, hanem közeledésben a nevezhetetlenhez, ki felé kebeleinknek oly fejthetetlen sejdítései vonzanak."[55]

---

[52] *A vallásról vallásra szabad általmenetel tárgyában.* In: *KFÖM* II. 95.
[53] *KFÖM* I. 1102.
[54] Uo. 1103.
[55] Uo.

Ebben a Kölcsey istenkép-fejlődésének – távolról sem teljes – bemutatásában feltűnik az a tendencia, amely a teoretikus közelítéstől a személyes érzelmi kapcsolat felé mutat. Láthatjuk, hogy ez a fejlődés nem az életkor vagy a társadalmi konvenció hatására, hanem az intellektus erőfeszítései eredményeként jön létre. De bármennyire is jellemzi Kölcseyt – még lírájában is – önmaga objektív távoltartása tárgyától, erkölcsi ítéleteihez való szenvedélyes érzelmi viszonyát is elárulja. Erre a szenvedélyre az a felismerés – mondhatjuk: kegyelem – vezette, amely által Jézus személyében felfedezte és az egyház történelmi botrányaitól megkülönböztette a szeretet, a társadalmi igazságosság példáját, a felvilágosodás jelszavaival egybecsengő szabadságot, egyenlőséget és testvériséget.

Korompay H. János *(Budapest)*

Romantikus azaz keresztyén
Az 1840-es évek kritikatörténeti tanulságai

Ha *romantika* szavunkat mai, tudjuk, sokféleképpen értelmezhető jelentésében vonatkoztatjuk a magyar irodalomkritikai gondolkodás történetére, arra az eredményre jutunk, hogy nincsen olyan romantikus program vagy kiáltvány, amely önmagát a klasszicista hagyományokkal szemben határozta volna meg s attól elszakadva kívánt volna önállósodni. A szépirodalom ilyen irányú, elméletileg megfogalmazatlan törekvéseivel szemben tanulmányok és bírálatok jelölték ki az irodalomfelfogás határait, közvetett módon, a fogadtatás által jellemezve az újjal kapcsolatos magatartást. A *romantika* terminus reformkori, különösen pedig 1840-es évekbeli jelentése ezzel szemben sokkal többet árul el, elsősorban azért, mert összefüggésben áll a korszak irodalomszemléletének alapelveivel.

Henszlmann Imre 1846-ban terjedelmes értekezést közölt *A hellen tragoedia tekintettel a keresztyén drámára* címmel, amelynek anyagát Bécsben, az 1830-as évek végén gyűjtötte össze. Ennek egyik fejezetét Erdélyi János már 1843-ban felolvasta a Kisfaludy-Társaságban,[1] s egy másik részlete mutatványként még a teljes szöveg kiadása előtt, 1844-ben napvilágot látott a Regélő Pesti Divatlapban.[2]

A cím némi magyarázatot kíván. Klasszicizmus és romantika szembesítéséről van itt szó, de nem a terminusok mai értelmében: a „classicai" művészet Henszlmann szóhasználatában kizárólag az antikvitásra vonatkozik, s kirekesztendő belőle „a ferdén classicainak nevezett régibb francia dramaticusok iskolája";[3] másrészt e szűkebb jelentésében sem tekinthető egységes fogalomnak, hanem „hellenre, római és görög-rómaira" osztandó föl. A tanulmány e három közül az elsőt vizsgálja, s ezen belül is a tragédia műfaját viszonyítja a „keresztyén" drámához. Ez a második műszó azt jelöli, „mit régenten romanticai müvészetnek neveztünk";[4] az összehasonlításban tehát – mint a terminológiában is – meghatározó szerepet játszik a görög mitológia és a keresztyén vallás szembesítése.

Henszlmann romantikafelfogása közel áll ahhoz az értelmezéshez, amelyet Erdélyi János fejtett ki 1847-ben *Valamit a romanticizmusról* címmel a Magyar Szépirodalmi Szemlében. A tanulmány a „régi" (tehát antik) és a

---

[1] E fejezet címe: *Tudták-e a hellen tragikusok a nemeket megkülönböztetni?* KisfTÉvl V. 1846. 209–223.

[2] *A hellenek rajzoló müvészei Nagy Sándor koráig arcképet nem készitettek.* RPDl 1844. I. (jún. 13.) 737–740, (jún. 16.) 753–757, (jún. 20.) 767–773, (jún. 23.) 790–794, (jún. 27.) 801–805. Vö. KisfTÉvl 1846. V. 148–180.

[3] KisfTÉvl V. 1846. 204.

[4] Uo. 200.

XVII–XVIII. századi klasszicizmussal szembesíti a *romanticizmus* szó kettős jelentését: a terminus első, tágabb értelmezése a „keresztyén" költészetre, a szűkebb pedig a Chateaubriand-nal indult francia irodalmi irányzatra vonatkozik. Ez a megkülönböztetés érteti meg Erdélyinek azt a megállapítását, amely szerint Dante főműve „kezdet volt a régi görög studiumokból a romanticába", s azt a fejtegetését, amely a *Népdalok és mondák* II. kötetében népköltészetünk és a, mint mondja, „keresztyén, vagy romanticus költészet" közötti azonos szellemet mutatja ki.

Keresztyénség és romantika ilyen megfeleltetése német alapvetések közvetítésére épült, mindenekelőtt Schiller, Jean Paul, A. W. Schlegel és Hegel munkáira. Az 1840-es évek irodalomkritikai szemléletének egyik jelentős hazai előzménye volt Teleki József 1818-ban publikált, *A régi és új költés különbségeiről* című cikke, amely A. W. Schlegel nyomán „a *régi*, különösen *görög*, és az újabb, nevezetesen *keresztény költés*" közötti összehasonlításokat tette meg, s az újabbat egyúttal „romántos"-nak nevezte. Fontosak az évszámok: Schiller 1795-ben publikálta *Über naive und sentimentalische Dichtung* című tanulmányát, Jean Paul 1804-ben *Vorschule der Ästhetik* című könyvét, A. W. Schlegel 1808-ban és 1809-ben adta elő *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* című előadásait, Hegel *Esztétikája* pedig 1820 és 1829 között hangzott el. Mindez azt jelenti, hogy Henszlmann és Erdélyi a német esztétikának a XIX. század elején kiérlelt gondolatait értelmezte és vonatkoztatta a századközép irodalomszemléletére.

A két nagy történeti korszak összehasonlításának egyik célja az antikvitással szemben megfogalmazott önmeghatározás volt. Az 1840-es évek magyar irodalomkritikusai antik elméletírókon, mindenekelőtt Horatiuson nevelkedtek az iskolákban: ezt bizonyítják a bírálatok gyakori hivatkozásai a latin költő ars poeticájára. Szükség volt a *Querelle des Anciens et des Modernes* hazai változatára, amely tisztázza az ókori auktorokhoz való viszonyt: elsősorban azt, hogy változatlan-e felfogásuk érvényessége, s azt, hogy az antik irodalom továbbra is a követendő minta szerepét tölti-e be.

Toldy Ferenc egyebek között ennek a viszonynak szempontjából is különbözött a nála fiatalabb kritikusnemzedéktől. A görög–latin ókort nem csak művészi felsőbbsége szempontjából tartotta példának: „szabályosság, tisztaság és műgondra nézve" annak bizonyultak számára „a régi classicus nyelvek" is.[5] Vele szemben Henszlmann fölérendelte a keresztyén drámát a hellen tragédiának,[6] Erdélyi János pedig örök szabály képviselőjeként beszélt Homéroszról,[7] akit nem tartott magasabb rendűnek, de akinél, mint írta, „többnek lenni akarni vakmerőség".[8] Az ókori klasszikusokat és a hazai szerzőket összehasonlítva

---

[5] *Nyelvtisztaság széptani szempontból.* MSzSz 1847. I. (márc. 7.) 159.

[6] KisfTÉvl V. 1846. 374.

[7] *Vörösmarty minden munkái.* Irodalmi Őr, 1845. aug. 16./ 30. és Erdélyi János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek* (a továbbiakban ITP). S. a. r. T. Erdélyi Ilona. Bp., 1991. 22.

[8] *Egy századnegyed a magyar szépirodalomból.* PN 1855. nov. 14. és ITP 245.

Heténvi János 1841-ben igyekezett megcáfolni a régiek felsőbbségének tételét. Kisfaludy Sándor dalait Theokritoszhoz, Kisfaludy Károly színdarabjait Terentiushoz, Fáy András meséit Phaedrushoz, Berzsenyi, Kölcsey és Vörösmarty ódáit Horatiushoz, Wesselényi, Felsőbüki Nagy Pál, Balogh János, Eötvös József és Deák Ferenc szónoklatait pedig Démosztenészhez és Ciceróhoz viszonyította, s ítélete szerint „Még az izlés műveiben sem kell, csak nekünk magyaroknak is, a régi irók előtt pirúlnunk". Szerinte az idézett hazai költők értékesebb műveket alkottak, mint elődeik, szónokaink pedig csaknem elérték az ókor nagyjait.[9] Mint Henszlmann idézett tanulmánya, Heténvi János cikke is ahhoz az olvasóközönséghez szólt, amelyik az antik irodalmat felülmúlhatatlan és örök normák tárházának tekintette. Az alá- és fölérendelésekben megnyilatkozó naivságok, az átmeneti kor szükségszerű velejáróiaként, nem állnak egyedül, s a XVII. század végének francia példáira emlékeztetnek.

Henszlmann, A. W. Schlegel nyomán, Szophoklészt tartotta a görög tragédiaírók legjelentősebbjének, s őt hasonlította össze Shakespeare-rel, a keresztyén kor legnagyobbjával.[10] A művészet és vallás, műalkotás és világkép összefüggésrendszerében gondolkodó Henszlmann értékítéleteiben meghatározó szerepet kap e fogalompárok mindegyike: egyrészt a műfajok szerves kifejlesztésének és kitisztulásának folyamatában, másrészt pedig a mélyebbre ható, mert „szellemibb és gyöngédebb" keresztyénségben[11] mutatta fel a tökéletesebb jellemábrázolás lehetőségeit és feltételeit. Emellett pedig „a hellen dráma sem jellemeire sem szerkezetére nézve a keresztyén drámával nem vetélkedhetik",[12] a fentieken túl elsősorban azért nem, mert – mint azt Arisztotelész *Poétiká*ja is tanúsítja – alárendelte a jellemeket a cselekménynek. Pedig – állítja szembe Jean Paul Herder-kritikáját Bajza meggyőződésével – nem a jellem függ a cselekménytől, hanem megfordítva: ahogy Jean Paul írja (Erdélyi fordításában): „Csak az egyén által, és ennek jelleme által nyer az esemény tartalmat." Nem a vak sors ellen küzdünk, hanem az életünket, sőt a történelmet is alakítani tudó szabad akarat felelősségével kell létezznünk: ez a teológiai megalapozottságú erkölcsi axióma áll az evangélikus Henszlmann és a református Erdélyi esztétikai értékítéletei mögött. A múlt és a jelen összevetése az antikvitás történeti megítélése és újraértelmezése tükrében tehát a személyiség, a jellem felfogásának erkölcsi alapelveit fogalmazta meg s tekintette mércének az irodalom megítélésében.

A „romanticizmus" Erdélyi-adta kettős definíciója közül a tágabb, amely a „keresztyén" szó szinonimája volt, alapjául szolgált a terminus szűkebb, a Chateaubriand-nal kezdődő korszakra vonatkozó jelentésének is. Fontos megjegyezni, hogy e második jelentés nem jelölte azt a legújabb irodalmat, amelyet a Magyar Szépirodalmi Szemle „littérature moderne"-nek

[9] *A nemzeti acedemiák üdvös befolyása a nemzeti jólétre.* Tudtár 1841. I. 87.
[10] KisfTÉvl V. 1846. 219.
[11] Uo. 243.
[12] Uo. 374.

nevezett; Henszlmann és Erdélyi megítélésében azok a művek már nem tartoztak ide, amelyek kétségbevonták a keresztyénség alapértékeit, vagy ellentmondtak az ezekből következő kritikai normáknak.

A romantikus, azaz keresztyén jelző ebben a felfogásban nem vonatkozott, nem is vonatkozhatott a keresztyén vallást támadó művekre, a metafizikus lázadásra, hiszen Henszlmann esztétikai hierarchiája az ítéletek túlnyomó részében elválaszthatatlan volt a világképek értékrendjétől, a keresztyén vallás magasabbrendűségétől, Erdélyinek a történeti előzményeket szintetizáló ízlése pedig az esztétikai tudat öntörvényűségét hangsúlyozva is tiltakozott genetikus és meghatározó alapjainak kétségbevonása ellen. Mindketten nagy jelentőséget tulajdonítottak a művészet kiengesztelő, kibékítő, vigasztaló funkciójának.

Henszlmann tragikumfelfogásának középpontjában az emberi személyiség erkölcsi szabadsága és felelőssége állt; a kritikus világképéből következőleg – amely a bírálat feltételeként meghatározott tapasztalással és ismeretekkel volt szoros összefüggésben – a tragikus vétek a keresztyén drámában a személyiség szenvedélyeiben gyökerezik, és szabad választás eredményeként teljes egyéni felelősséggel jár. A költői igazságszolgáltatásnak a tragédia egészében érvényesülő transzcendens garanciája a fizikai bukásnál is lényegesebb bűntudatban mutatkozik meg: a lelkiismeret megengesztelhetetlensége bűnhődés a drámai hős és megengesztelés, megnyugtatás, kibékítés a néző számára. Erdélyi is hasonlóképpen vélekedett. „A költészet az emberiség vigasztalója" – írta, másutt pedig így fogalmazott: „a költészet legnemesb feladása, az olvasót kibékéltetni sorssal s emberiséggel, és olly magas, nyugtató pontra állitani, honnét enyhült kebellel nézhessen az életbe, a jövendőbe".[13] Utazása során 1845-ben Veronában hallgatta a katonák istentiszteletét, s ezt jegyezte föl naplójába: „»Megengesztelted a földhöz az eget.« Ez az egész keresztyén vallástan teteje (culminatio)."[14] Az idézett példák bizonyítják, hogy szoros kapcsolat mutatható ki a keresztyén vallás alapelvei és a romantikus, azaz keresztyén irodalom kritikai megítélése között.

Ezek a funkciók, amelyek sorssal, emberiséggel és önmagával békítik ki a költőt és az olvasót, ellenkeznek a diszharmóniával és a világfájdalommal. Ennek az eszménynek a nevében marasztalta el Erdélyi Petőfi világ- és embergyűlöletet tükröző verseit a költőt Császár Ferenccel szemben megvédő bírálatában. A kritikus Erdélyi akkor is számonkérte a kibékítés normáját, amikor magánéletében és költészetében, felesége és kislánya halála után, ő maga is kereste a kiengesztelést: a világfájdalom az ő számára nemcsak külső, hanem belső küzdelem is volt. Ez tükröződött *A Karthausi* elemzésében is, amely szerint a regény „végső kimenetele a legszebben összeengesztel

---

[13] *Meghasonlott kedély.* Regény. Írta Kelmenfy László. [...] Pest, 1846. Irodalmi Őr, 1845. (dec. 20.) 95.

[14] *Úti napló. Úti levelek, naplók.* S. a. r. T. Erdélyi Ilona. Bp., 1985. 413. A sor a 438. számú, Lengyel Józseftől (1770–1822) való református ének negyedik szakaszában található.

örömet és bánatot, eget és földet, s egy nagy hittel, a halhatatlanság hitével ajándékozza meg lelkedet".[15] Olyan egybeesésre találunk, amely azt bizonyítja, hogy Erdélyi önmagára vonatkoztatta a regényt: kritikájában nemcsak a racionális szigor nyilatkozott meg, hanem a legyőzött világfájdalom emléke, tapasztalata és tudata is.

Az 1840-es években a lázadás egyik legmerészebb műve Czakó Zsigmond *Leona* című drámája volt. Erdélyi azt fejtette ki kritikájában, hogy Leona személyében „a keresztyén hitnek csak elferdült személyesitőjét lehet látnunk, és nem a kijelentett hit szellemét"; minden vallásnak meglehetnek a maga fanatikusai. A kritikus a keresztyén hitet látta megtámadni, s a költészet kiengesztelő funkcióját veszélyeztetni. Aquil szavaiban nem volt kifejtve az Erdélyi jellemeszményét, élet- és irodalombeli ideálját meghatározó „emberi szabadság és akarat".[16]

A Szinéri álnevű kritikus színibírálata ezt az állásfoglalást vette át: szerinte a darab „alapjában s lényegében hibás mű".[17] Ezzel szemben a feltehetőleg Vahottól származó cikk szerint túl szigorúak voltak az eddigi bírálatok, mert nem ismerték fel azt a „szép és mély költészetet, melly e műben rejtezik", s az író „azon bátorságát, miszerint illy különös s legkomolyabb irányú tárgygyal is megbirkozni mert".[18] Ez az állásfoglalás védte legjobban a lázadás merészségét Czakó darabjában.

Mint a Pesti Divatlapban Erdélyi, az Életképekben Vas Andor (azaz Hazucha) fejtette ki érveit Czakó *Leonájával* szemben. „A ki nagy tárgyak felől elmélkedik, nagyokat botolhatik; [...] véleményem szerint, illy igen nagy tárgy körül illy igen kisszerü botlás a jelen tragoedia..." A dráma minősége eszerint attól is függ, hogy a tárgy megkapta-e a hozzá méltó ábrázolást; a kiemelten fontos tárgy bemutatása tehát bírálhatatlanságából következően szakrális kell hogy legyen. Erdélyi bölcselmi, vallási és költői szempontból mutatta ki a darab gyengeségeit; az Életképek kritikusa tárgykritikai korlátot állított bölcselet és művészet közé, sőt az elsőtől a kritikát is elkülönítette: „a drámai ember szintugy lehet mindenféle hitü s gondolkozásu, mint az élet embere; s ha a költő feladatául tűzi ki, valamelly bölcseleti rendszer elsőségét akarni megmutatni a másik felett, a critica őt e tévesztett úton annál kevésbbé követheti, mert sem annak, a mi szépmüvészeti termény, sem annak, a mi szépmüvészeti értekezés, nem lehet bölcseleti rendszerek feletti vitatkozássá lennie".[19] A kor irodalomszemlélete arra törekedett, hogy megfossza a művészetet, s ezen belül a vallásos költészetet eszköz-jellegétől, egyszersmind pedig ellenállt annak, hogy a kritika e kiemelt tárgy leszállításának s a kiemelés kétségbevonásának eszköze legyen.

---

[15] *Egy századnegyed a magyar szépirodalomból.* PN 1855. okt. 16. és ITP 218.
[16] Ember Pál [Erdélyi]: *Leona.* PDl 1846. II. (aug. 29.) 694–695.
[17] PDl 1846. II. (szept. 12.) 732.
[18] PDl 1846. II. (szept. 19.) 753.
[19] Ék 1846. II. (aug. 22.) 248.

Petro Lizanec *(Uzshorod)*

Az olasz tudomány és keresztény kultúra szerepe Mihajlo Lucskaj ungvári esperes hagyatékában

Ján Kollár kiváló cseh költő és tudós *A szlávság leánya* című szonettkoszorúban Mihajlo Lucskaj nevét egy sorba helyezte olyan szlavista tudósok nevével, mint Doszifej Obradovics, Josef Dobrovsky, Ján Nejedly és Vuk Karadžič.[1]

Mihajlo Lucskaj (eredeti neve Pop) 1789. november 19-én született Kárpátalján a munkácsi járás Nagylucska (innen származik a neve) nevű falujában, Mihajlo Pop családjában. Ő volt a papcsalád hat gyermeke közt a legidősebb. Elemi iskoláit szülőfalujában és az Ungvári Elemi Iskolában járta ki. A reálgimnázium első két osztályát Ungváron végezte el, majd Nagyváradra küldik, ahol 1812-ben befejezi gimnáziumi tanulmányait. 1812-től 1816-ig a Bécsi Császári-Királyi Szemináriumban (Convitus alumneum) tanul, ahol megismerkedik külföldi diákokkal, szláv nyelveket tanul, kiváló szlavisták, köztük Jernej Kopitar és Josef Dobrovsky előadásait látogatja.

1816 szeptemberétől 1817 végéig szülőfalujában, Nagylucskán paposkodik. 1817 végén Olekszij Povcsij püspök munkát ajánl neki a munkácsi egyházmegyében. Itt előbb a püspöknek segít az ügyvezetésben, majd 1818 szeptemberétől 1827 augusztusáig a püspök titkára, a munkácsi egyházmegye könyvtárosa és levéltárosa. Beválasztják a szinódusba, ahol az egyházmegyei zsinat jegyzőjének és a munkácsi consistórium elnökének tisztségét tölti be. 1827-től Ungvár város parochusává és helynökévé nevezik ki. 1828-ban még egy megbízatást kap: „ruszin cenzor" Budán.

1829. június 17-én Bourbon Károly Lajos herceg hívására és Fogarasy Iván ajánlására Olekszik Povcsij püspök Mihajlo Lucskajt Olaszországba, Luccába küldi, ahová 1829. július 28-án érkezik. 1830 októberének végén hazatér és tovább működik mint parochus és helynök Ungváron. Ebben az időben sok energiát fektet a kárpátaljai iskolai oktatás fejlesztésébe.

Tudós szerénysége, becsületessége, az a törekvése, hogy minél jobban szolgálja népét, kiélezte viszonyát az egyházmegye vezetőivel, főleg azután, hogy pártfogója, Olekszij Povcsij püspök elhunyt. Rosszakarói rágalomhadjáratot indítottak ellene. Alaptalan vádjaikat Mihajlo Lucskaj így hárította el: „Nem lehet betömni másnak a száját."

Az ádáz támadások, az ármánykodások, a rágalmak és az irigység egyes paptársak részéről aláásták Mihajlo Lucskaj egészségét. 1840 végétől gyakran beteg, egyre rosszabbodik egészségi állapota, s 1843. december 3-án

[1] Kollár J. *Slávy dcera.* Praha, 1868. 249.

meghal. Ungváron, ahol parochusként szolgált, a Ceholnya utcai templom mellett temették el.[2]

Mihajlo Lucskajnak jelentős tudományos hagyatéka van. Kéziratai között érdekes felfedezésre bukkantak: 14 lapon foglalkozik az etióp nyelvvel. Címe: „Szótár és ábécé". Ezt a munkáját 1815-ben Bécsben írta. Ehhez rövid geez nyelvű (közel 150 szó) szótárt is csatolt a mindennapi élet neveiből és az egyházi terminológiából.

T. Tyutrjumova neves orosz etiópus nagyra értékelte a kéziratot mint az etióp nyelv kutatásának első próbálkozását nemcsak Ukrajnában, de Oroszországban is.[3]

1830-ban Budán megjelenteti a szláv-ruszin grammatikát,[4] amellyel európai elismerést vívott ki.

1831-ben Budán két részben jelent meg az *Egyházi prédikáció az év minden hetére, a nép intelmére az Ungvári Egyházközség templomában hirdetve.*[5]

1840-ben Mihajlo Lucskaj szent- és liturgikus könyvek alapján felvázolja egy ruszin–latin–magyar–német szótár tervezetét és elkészíti az A és B betűk szócikkeit. Ez a tervezet kéziratban maradt. A tervezetből kiderül, hogy Mihajlo Lucskaj feladatul tűzte ki egy kárpátaljai nyelvjárási szótár megírását, amelyben helyet kaptak volna a liturgikus könyvekben használt egyházi szláv szavak is.

1843-ban 1645 oldalon négy nagy alakú könyvben, hat kötetben kiadásra készen áll alapművének kézirata, *A kárpátaljai ruszinok története.*

Mihajlo Lucskaj életének és tudományos munkásságának rövid általános jellemzése után szeretnék kitérni arra a kérdésre, milyen szerepet játszott világnézete formálásában az olasz tudomány és a keresztény kultúra.

Már említettük, Mihajlo Lucskaj 1829. július 28-tól 1830. október 20-ig (azaz 1 év, 2 hónap és 22 nap) tartózkodik Luccába, ahová a Bourbon dinasztia[6] tagja, Károly Lajos herceg hívta meg földink, Fogarasy János, az ismert filológus, bécsi pap ajánlására.

---

[2] Mihajlo Lucskaj életrajzáról bővebben ld.: Др. Василий Гаджега: *Житэпис и твори.* – Науковий сборник товариста „Просвьта" в Ужгородь 1928/29. – С. 1–128; П. М. Лизанец: *Михайло Лучкай.* Граматика словяноруська. – Київ: Наукова Думка, 1989. – С. 5–39.

[3] Тотрюмова Т. Л.: Штернберг Я. И.: *Рукопись 1815 г. украинского ученого М. Лучкая*: (Об эфиопских язиках). – Семитские языки. Материлы первой конференции по сематским язикам. – Москва, 1965. – Вып. 2 (ч. 1). – С. 135–140.

[4] Михайло Лучкай: *Граматика словяноруська.* Упорядкування, передмова, примітки та словник діалектних слів П. М. Лизанця. Переклад з латинської П. М. Лизанця та Ю. М. Сака. Київ: Наукова Думка, 1989. – 192 с. і факсиміле С. V–XVI та 1–178.

[5] Михаил Лучкай: „Церковныя Бесьды на всь недьли рока на поучение народное в Церкви парохіальной оунгварской казанны".

[6] A Bourbonok a XVI. század végétől uralkodtak Franciaországban, a XVIII. századtól Spanyolországban, a XVIII–XIX. században Olaszországban a nápolyi királyságban, Parmában és Luccában. A XIX. század 60-as éveiben elűzték a Bourbon uralkodót, és a parmai hercegséget egyesítették Olaszországgal.

Mihajlo Lucskaj írásos jelentéséből, melyet a munkácsi egyházmegye consistóriumának 1831. február 8-án megtartott ülésén vitattak meg, megtudjuk, hogy Antonyij Labanccal és két szerzetes pappal – Talapkoviccsal és Mikuliccsal – 1829. június 17-én indult útnak Ungvárról Bécsbe. Ott 14 nap alatt megszerezték az útiokmányokat és Bécsből Velencén és Ferrarán keresztül július 28-án érkeztek Luccába. A jelentésből kitűnik, hogy a templom építését még nem fejezték be, de a munkát meggyorsították és augusztus 6-án Károly Lajos herceg jelenlétében Mihajlo Lucskaj felszentelte és megtartotta az első misét. Nyáron naponta tartott istentiszteletet, télen vasárnap és ünnepnapokon. Lucskaj leírásából megtudjuk, hogy a templom nem Luccában épült, hanem Morliban, a herceg nyári rezidenciájában. A továbbiakban részletesen bemutatja a templom belsejét: csodálatos a görög szertartású ikonosztázia, sok az ikon, két kehely – egyik arany, a másik ezüst –, aranyozott gyertyatartók és más templomi edények. Az oltár falát vörös damaszttal tapétázták, a padlón zöld szőnyeg, a kereszt és az evangélium az oltárasztalon olyan szép, „... amilyet sehol másutt Európában nem láttam". Talán ez az első ilyen részletes leírás a morli görög szertartású templomról.

Mihajlo Lucskaj igen pozitívan értékeli a herceget. Kiemeli, hogy „őfelsége nagyon kedves és jóságos, úgy bánik velünk, mint apa a gyermekeivel. Nem mulaszt el egy alkalmat sem, hogy kinyilvánítsa irántunk való szeretetét, jóhiszeműségét és jóindulatát. A herceg – folytatja Lucskaj – értékes ajándékokkal halmoz el bennünket, 1830. augusztus 5-én egy aranykereszttel ajándékozott meg, és kinevezett udvari parochussá, továbbá megadta a Szent Szűz Mária mennybemenetele templom főpapja rangot". A királyi rendelet értelmében Mihajlo Lucskaj 1831. május 20-tól használta ezt a titulust minden előjogával együtt.

Mint látjuk, Mihajlo Lucskajt és társait szívesen fogadták Olaszországban, kedvező feltételeket teremtettek számára az udvari papi teendők ellátásához és a tudományos munkához. Azonnal elkezdett olaszul tanulni, aminek később nagy hasznát látta.

Távol hazájától sem feledkezett meg szülőföldjéről, aktív tudományos munkát végzett. Barátainak küldött leveleiben azt írja, hogy sok a szabadideje, amit tudományos munkával tölt, hogy „emeljem népem becsületét". És valóban, ez az időszak volt tudományos tevékenységének virágkora. Itt fejezte be nyelvkönyvét, megírt két kötetnyi szentbeszédet, és hozzálátott a kárpáti ruszinok történetének megírásához. Szeretnék röviden kitérni e művekre.

A *Slavo-ruthena*[7] *grammatika* Mihajlo Lucskajnak meghozta az európai elismerést. Előszavában érdekes gondolatokat fogalmazott meg egyes nyelvi kérdésekről. Például: helyesen értelmezte az irodalmi nyelv és a nyelvjárások viszonyát, hangsúlyozva, hogy bizonyos nyelvi területek határain belül csak

[7] Grammatica Slavo-ruthena: seu vetero-slavicae, et actu in montibus carpathicis parvorussicae ceu dialecti vigentis lingvae. Budae, 1830. 176.

egy nyelvjárás lehet túlsúlyban, mégpedig az, amely később az irodalmi nyelv megteremtésének alapjául szolgál. Emellett Lucskaj kifejti: az irodalmi nyelv nem az egyik túlsúlyban lévő dialektusból, hanem az egyházi szláv nyelvből fejlődik ki. Érthető, hogy Mihajlo Lucskaj korában a szilárd hagyományoktól befolyásolva nem tudott felnőni addig, hogy megértse: az irodalmi nyelv alapja az élő népnyelv, ő a kárpátaljai nyelvet „az egyházi szláv nyelv lányának" tekinti. Érdekes gondolatokat fejt ki az előszóban a szlávokról mint Kárpátalja területének őslakosairól.

A grammatika konkrét fejezeteinek megírásához készülődve Mihajlo Lucskaj áttanulmányozza nemcsak az Olaszországban, hanem a más országokban már megjelent nyelvkönyveket is. Ennek bizonyítéka, hogy többször hivatkozik a Pétervári Akadémia Szmotrickij–Lomonoszov–Tappe nyelvtanára, valamint Dobrovsky, Šafárik, Mrazovič és mások grammatikájára. Ezen kívül Lucskaj jól ismerte az ószlávot és az egyházi szláv nyelvet, beszélt oroszul, ukránul, magyarul, csehül, németül és latinul, tanulta az olaszt.

Mihajlo Lucskaj nyelvtanában a kárpátaljai nyelvjárások és az egyházi szláv nyelvanyagát összeveti az orosz, szerbhorvát, cseh, magyar, német, angol, olasz, francia és latin nyelvekben levő hasonló tényekkel. Így például a 6. oldalon ezt olvashatjuk: ч, velut Italicum ce, Hung. cs, ts; ц, aequivalet Italico z, German z, Hung. tz, azaz a ч megfelel az olasz c-nek, a magy. cs-nek, ts-nek. A ц megfelel az olasz z-nek, a német z-nek, a magy. tz-nek stb.

A szerző amellett, hogy áttekinti az egyházi szláv nyelv hangjait és formáit, sorra veszi a kárpátaljai ukránok, többek között szülőfaluja, Nagylucska élő köznyelvének megfelelő eseteit. Ezért grammatikáját nevezhetjük a korabeli egyházi szláv nyelv és a kárpátaljai ukrán nyelvjárások összehasonlító nyelvtanának.

Mihajlo Lucskaj „Slavo-ruthena" grammatikáját beszélt nyelvi lejegyzései zárják: 7 mesét, 101 közmondást, 21 fokozást, 8 átkot, 9 népdalt, 4 szójátékot és 11 találós kérdést közöl.

Végezetül a kárpátaljaiak élő ukrán nyelve (rövid, de a nyelvkutatás számára oly értékes) lejegyzéseinek rövid gyűjteményét a kárpátaljai folklór jellemzésével zárja, amelyből kitűnik, hogy nagyra értékeli és jól ismeri a népköltészetet. Így ír: „A ruszinoknál sok a monda és a találós kérdés, ami szellemességükről tanúskodik, elmés és találó megfogalmazásaik lenyűgözik még a tudóst is... Maguk a népi mítoszok olyan tehetséggel vannak megszerkesztve, hogy aligha lehet találni hasonlót a műveltebb népeknél."

Az ukrán nyelvtudomány és a szlavisztika számára Lucskaj „Slavo-ruthena" grammatikája elsősorban a kárpátaljai nyelvjárásokról közölt adatok miatt értékes. Párhuzamai igen értékes és elég alapos leírások a kárpátaljai nyelvjárások hangjairól és kifejezéseiről.

Mihajlo Lucskaj grammatikáját nagyra értékelte Fedor Arisztov, Volodimir Bircsak, Iván Brik, Jákov Vagilevics, Mihajlo Voznyák, Vaszil Hadzse-

ga, Georgij Herovszkij, Jákiv Hololvacszkij, Jurij Zsatkovics, Ján Kollár, Lehoczky Tivadar, Oszip Makovej, Franz Miklosits, Eugen Nedzelszkij, Iván Panykevics, Olexander Petrov, Petro Pletnyov, Eumen Szabov, Iván Szvencickij, Vaszil Szimovics, Izmail Szreznevszkij, Frantisek Tihi, Iván Franko, Volodimir Francev, Pavel Šafarik, Markijan Saskevics, Juljan Javorszkij, Vatroslav Jagics és számos mai kutató.

Mihajlo Lucskaj nyelvkönyvét még Olaszországban való tartózkodása idején adta nyomdába Budán és 1830-ban azt ki is nyomtatták. A Lucskaj-grammatikára hivatkoznak, azt felhasználják kutatómunkájukban olyan ismert szlavisták, mint Jernej Vartolomej Kopitar, Jan Kollár, Pavel Šafarik, Franz Miklosits, Vatroslav Jagics és mások.

1831-ben Budán nyomtatásban két részben megjelentek prédikációi, amelyeket Bourbon Károly Lajos hercegnek ajánlott azért, mert kegyesen viseltetett a szláv nyelv iránt, amikor Lucca hercegségben megépítette a keleti szertartású templomot és Mihajlo Lucskajt hívta meg az istentiszteletek szolgálatára.

Az első rész címlapján az alábbi szöveg olvasható: „Isten templomának legfényesebb udvarában kívánt keleti szertartású egyházat létesíteni, ahová császári felsége meghívott engem, az istentiszteletek szolgálatára", és az aláírás: „mély nagyrabecsüléssel és hálával. Luccában 1830. március 1-én. Mihajlo Lucskaj első udvari ruszin pap".[8]

Ez terjedelmében nagy publikáció (600 oldal, 19 x 12 cm formátumú), amelyben 58 vasárnapi és különböző vallási ünnepi prédikáció található a keresztény erkölcsről és arról, hogy a földet ne lepje el a gyom. Figyelmének középpontjában az ember állt. Küldetését a földön Lucskaj abban látja, hogy jót cselekedjen magának és másoknak. Irgalmasság a hozzátartozókhoz, igazságosság az emberekhez – ezt hirdette és egész életében hű marad eszméihez.

Prédikációinak nyelve alapjában véve egyházi szláv, de tele van a népi köznyelv és a korabeli orosz nyelv kifejezéseivel.

Harmadik jelentős tudományos műve, melyen Luccában aktívan dolgozott *A kárpátaljai ruszinok története.*[9] Ez egy hatkötetes fundamentális kézirat, 1645 oldalon négy nagy alakú könyvben. Ukrán nyelvű fordítása párhuzamosan a latin szöveggel eddig négy kötetben jelent meg (1983, 1986, 1988, 1991).

Ebben a munkájában is ír vidékünk nehéz múltjáról a legrégibb időktől 1840-ig. E munka értéke vitathatatlan. A szerző felhasználta a munkácsi egy-

---

[8] „Во пресвьтлейшем дворь храм Божий определити по оуставу Восточныя Церкве устоити благоизволило в нем мене священодьйствовати удостоило Ваше царское Высочество" и пидпис „Со глубочайшим почитанием честь, и славу имею быти. В Луць 1 марта 1830. Михаил Лучкай Придворний первый священник Руский".

[9] Historia Carpato-Ruthenorum sacra et civilis (antiqua et recens) usque ad praesens tempus.

házmegye gazdag levéltári anyagát, a különböző okmányokat, leveleket, jegyzőkönyveket. Olaszországban átnézte az antik bizánci és nyugat-európai forrásokat, amelyek a mai kutató számára hozzáférhetetlenek. Ezen kívül Mihajlo Lucskaj munkájának ismeretterjesztő és nevelő jelentősége is nagy. Az első kötet mottójául ezt írta: „Kárpátalja történelmét szoros egységben tárgyalja Magyarország történelmével és az európai eseményekkel."

Ebben a munkájában vizsgálja vidékünk szociális-gazdasági, politikai és kulturális fejlődése kérdéseinek egész komplexumát.

Mihajlo Lucskaj tudományos örökségének elemzéséből kitűnik, hogy olyan igazi humanista volt, aki nagy szeretettel viseltetett népe iránt, egységre szólította fel népét a nemes célok elérésére. Így írt erről: „Az állam egységének és biztonságának alapja a honfitársak kölcsönös szeretete."

Mihajlo Lucskaj egyetemes műveltségű ember volt, számos nyelvet bírt, és ismerte korának legkiemelkedőbb tudományos eredményeit.

A mai kutató feladata sokoldalúan áttanulmányozni Mihajlo Lucskaj történész, nyelvész, néprajzkutató tudományos laboratóriumát, és közkinccsé tenni mindazt, ami kiváló földink tollából származik, figyelembe véve személyes kapcsolatait a magyar, a cseh, a szlovák, az olasz, a német, az orosz és az ukrán nép fiaival.

Büszkék vagyunk földinkre, tudományos eredményeire. E tudományos eredményekben bizonyára óriási szerepet játszott luccai tartózkodása, az olasz tudomány és keresztény kultúra megismerése.

E sorok szerzője és Jurij Szák docens ukrán nyelven megjelentette Lucskaj nyelvkönyvét. A könyv egy példányát a Római Egyetem könyvtárának ajándékoztuk.

Tarnói László *(Budapest)*

Értékítéletek a magyarországi német nyelvű irodalmi életben a XVIII–XIX. század fordulóján

A XVIII–XIX. század fordulóján különösen nagy jelentősége volt a magyarországi német nyelvűségnek. Az ország három és fél millió magyar lakosa mellett egy millió német élt, és ekkor már nemcsak a szepességi vagy a nyugat-magyarországi városokban, hanem többek mellett az ország politikai, gazdasági és szellemi életében a XVIII. század utolsó harmadától ismét a legjelentősebb szerepet betöltő és számarányaiban is robbanásszerűen fejlődő Pest-Budán is, ahol azokban az években többnyire csak vásári napokon vagy az országgyűlések éveiben lehetett magyar szót hallani. Schedel-Toldy Ferenc Budán élő szülei sohasem tanultak meg magyarul, Michael Grünwerth pesti nagykereskedő pedig, aki egy kapcsolatokban gazdag, hosszú és tevékeny életet élt Pesten, 1791-ben saját költségén németül kiadta a budai országgyűlés cikkelyeit, egy évtizeddel később ugyancsak németül jelentetett meg egy munkát az osztrák–magyar kereskedelem kérdéseiről – *egy fél évszázad után, 1843-ban, ugyanott* 79 évesen Kossuthért lelkesedve, csak úgy érthette meg a *magyar* Pesti Hírlapot, hogy annak cikkeit számára az ifjúkorában nehéz sorsú Falk Miksa órabérben németre fordította.[1]

De ebben az időben a városi polgárság mellett a magyar nemesség nagy része, sőt sok esetben más nemzetiségek egyik vagy másik jeles képviselője is könnyebben értett és szólt németül, mint magyarul, és ezért németül írta szélesebb vagy szűkebb körben publikussá tett tudományos értekezéseit, naplóit és nem ritkán verseit is. A vagyonát elkártyázó Akáts Ferencet pl. művészi képességei mellett kifogástalan német kiejtése alkalmassá tette arra, hogy 1803-ban Goethe rendkívül igényes weimari színházának, később pedig mintegy három évtizeden át az egész német nyelvterületnek sztárszínésze legyen; egyidejűleg az ugyancsak magyar Korompay József ugyanezeknek a színházaknak megírta a korabeli német sláger-lovagdrámát, a *Rudolf von Felseck oder die Schwarzthaler Mühle*t kísértetekkel, kínzókamrával, mérgezéssel és bécsies tündérjátékbetétekkel (a pesti német színházakban 1811-ig Schillert is megelőzve 34-szer adták elő), vagyis mindazzal, ami akkor a német nagyközönséget szórakoztatta.

De talán még eklatánsabb példa a korabeli K. u. K. monarchiában a német nyelvűség és magyarság bonyolult kapcsolatrendszerére, hogy a *cseh* Franz Xavier Girzik, a *pest-budai* színtársulat színésze és operaénekese *németül* írta meg az akkor egyik legjelentősebb *magyar nemzeti* tárgyú drámát Szent István királyról, a *Stephann der erste König der Hungarn*t, alcíme szerint „a magyarok nemes nemzetének ajánlva tisztelőjétől, a szerzőtől".

[1] Falk Miksa: *Kor és jellemrajzok.* Bp., Révai Testvérek Irodalmi Intézete, 1903. 3.

A korabeli, vagyis 1800 előtti és utáni német nyelvű irodalmi élet történelmi jelentősége mindenekelőtt azzal támasztható alá, hogy a nagy lélekszámú német polgárság hirtelen megnövekedett olvasói és kulturális fogadókészsége szükségszerűen kikövetelte magának a német színházakat, a német könyvkiadást, a német könyvimportot, a helyben megjelenő német zsebkönyveket, almanachokat, kalendáriumokat, főképpen pedig a legkülönbözőbb nívójú folyóiratokat, vagyis eleven irodalmi és kulturális élet támadt ott és akkor, ahol és amikor 1795 május-júniusának ítéletei (a vérveszteségek, a börtönbüntetések, a megfélemlítés) s a minden addiginál szigorúbb cenzúra a magyar nyelvű irodalmi és kulturális életet úgyszólván teljességgel megbénította. A szomorú események következményei miatt így hárult a magyarországi német nyelvű írókra az általuk mindig is érvényesített német–magyar *közvetítő* szerep mellett 1795 és mintegy 1810 között kivételesen egyfajta *helyettesítő* szerep is.

Jelentőségét különösen is aláhúzza, hogy a mind ez ideig feltáratlan hatalmas szöveganyag az abban megfogalmazott értékítéletek gazdag sokfélesége ellenére úgyszólván minden részletében azt igazolja, hogy Magyarország korabeli német nyelvű írói fenntartás nélkül kötelezték el magukat a Magyar Királyság és a magyarság iránt, mi több, a mindenkori magyar érdekek bel- és külpolitikai főirányaival teljes mértékben azonosultak. Ezt az azonosulást természetesen sokszínűvé differenciálta a szerzőknek a világnézeti, neveltetési, szociális vagy sajátos egyéb körülményeiből, pl. a regionális településtörténeti tradíciók élményéből fakadó egyéni látásmódja. (Az értékítéletek kialakulása szempontjából annak is lehet például szerepe, hogy ki mikor, honnan és hová települt a Magyar Királyságban.) Mégis, egyfelől jellegzetes magyar patriotizmusuk, másfelől műveltségüknek minden más nemzetiségnél magától értetődőbb német forrásai következtében egész szemléletvilágúk minden individuális különbség ellenére homogénebbnek bizonyult, mint a korabeli magyar nyelvű szerzőké.

Írásaikban a kifejezetten magyar értékek vállalása és a magyar érdekek képviselete számos tartalomtipológiai változatban érvényesült, többek között a nyelv, a történelem, az aktuális bel- és külpolitika megítélése során, de gyakran elvontabb kérdések fejtegetése kapcsán is, ha például művészetről, erkölcsről vagy vallási meggyőződésükről szóltak.

Nyilvánvaló, hogy a *nyelv,* amely nem véletlenül kap minden nemzetmeghatározásban elsőrendű helyet, s ezért méltán emelkedik általában is a legfőbb nemzeti érték rangjára, mindenekelőtt az *azonos nyelvű* írók és tudósok részéről számíthat kimagasló értékítéletekre és megbecsülésre. (Egészen természetes tehát, hogy Dugonics Andrástól és Kazinczy Ferenctől Kosztolányi Dezsőig és Lőrincze Lajosig a *magyar nyelv* számtalan *magyar nyelvű* dicséretét olvashatjuk, s éppígy Martin Opitztól kezdve egy szakadatlan láncolatban mind a mai napig *németül* a *német nyelvét.*) Annál feltűnőbb, hogy az 1800-as évek elején oly sokszor írnak magyarországi németek – természetesen németül – versben, cikkekben és tudós elemzésekben a magyar nyelv kimagasló értékeiről

és művészeiről. 1806-ban például „Hazánk magasztos őseinek ajánlva" *Pannonia nyelve* címen alkaioszi strófákban írt német óda dicséri Pesten a magyar nyelv „csodaerejének szárnyalását", a kulturális értékek kifejezésére való alkalmasságát, fejlődőképességét, a nagy európai nyelvek, a német, angol, orosz, spanyol, olasz és francia mellé és fölé helyezve azt. Igazolásképpen a szerző az óda lábjegyzetében „határtalan tisztelettel" sorolja fel a magyar nyelv művészeit, Gyöngyösit, Ányost, Batsányit, Virágot, (Baróti? Barczafalvi?) Szabó Dávidot, Rájnist, Révait, Kazinczyt, Csokonait, Dugonicsot, Verseghyt és végül „Himfy-Petrarcát", akiknek kiművelt magyar nyelve – így az óda – „az ezüstösen csengő franciákéval" vetekszik.[2]

A Weimarban megjelenő *Der Neue Teutsche Merkur*ban 1802-től 1808-ig tanulmányok egész sorában (40 tanulmányban mintegy 400 oldalon)[3] ünneplik magyarországi német nyelvű szerzők a magyar nyelvű költészet legújabb eredményeit, *eredeti szövegekkel,* versidézetekkel (Kisfaludy Sándortól, Dessewffytől, Kazinczytól), nyersfordításokkal és szövegmagyarázatokkal dokumentálva a magyar nyelv kitűnő alkalmasságát a költői kifejezésre. (A nyersfordítások és szövegmagyarázatok egy részének szerzője Andreas Friedrich Halitzky, a pesti egyetem 1784-ben alapított Német Tanszékének második tanszékvezetője, aki a korabeli magyarországi német költészetnek is egyik jeles képviselője volt. A tanulmányok ismeretlen szerzője kitűnő érzékkel Csokonait tartotta ugyan a magyar nyelv legjelesebb korabeli művészének, így tőle is ígért ismételten próbafordításokat, ezekkel azonban ez ideig nem találkoztunk. Talán el sem készültek. Lehetséges, hogy az ő eredetiségének németre való átültetése nehezebbnek bizonyult, mint a nyelvében, tartalmában és költői képalkotásában egyaránt „németesebb" tendenciájú Kisfaludy Sándoré vagy Kazinczyé. Annál többet és mai szemmel olvasva is találóbbat *ír* Csokonai nyelvi sokszínűségéről és költői bravúrjairól.) Vizsgálatunk szempontjából azonban a legfontosabb, hogy a korabeli Európának azon a pontján, ahol annak idején a költői értéket minden más értéknél többre tartották (vagyis Weimarban az 1800-as évek elején) *magyarországi német* szerzők meggyőző példákkal és érvekkel biztatták *weimari német* kortársaikat arra, hogy – akár más nyelvek helyett is – mindenekelőtt a magyar nyelvet tanulják. 1802 decemberében például a következőket olvashatjuk a *Merkur*ban: *Vajon nem kellene-e számos magyar költeménynek és eredeti színdarabnak a külföldieket a magyar nyelv tanulmányozására ösztönöznie? A magyar nyelvet – annak pártatlan ismerői szerint is – teljességgel a költészetre teremtették. A nyelv telve a legszebb képekkel, és természete által szabott metrikája akárcsak a görögé; a magyar költők valamennyi görög metrummal*

---

[2] *Pannonia's Sprache.* Unsern erhabnen Vätern des Vaterlandes wegen der zur herrschenden erhobenen vaterländischen Sprache geweiht. Pesth, Joseph Eggenberger 1806. (2 lap)

[3] László Tarnói: *„Der Neue Teutsche Merkur" als Quelle historisch-hungarologischer Untersuchungen für den Zietraum 1802–1808.* Berliner Beiträge zur Hungarologie. 1. Berlin–Bp., 1986. 123–151.

igen könnyen élnek, és nyelvük zenekíséret mellett jól énekelve akár az olasszal is felveszi a versenyt. (...) És mily pontosan megvilágítja a magyar nyelv a magyar nemzet karakterét! Minden tekintetben megérdemelné tehát, hogy a nyelvileg művelt németek inkább ezt a nyelvet tanulják, mint a dán, a svéd, az orosz és a spanyol nyelvet.[4]

Egy öt esztendővel későbbi tanulmány pedig ugyancsak a weimari folyóiratban a következő észrevételeket fűzi az ott bemutatott magyar versekhez: *Íme néhány bájos vers. A mellékelt német fordításból (noha az az eredeti színvonalát nem éri el) az irodalmat kedvelő német barátaink látni fogják, mely szépségre és erőre képes a költészetben a magyar nemzeti nyelv, és bizonyára el fogják ismerni, hogy a magyaroknak az Európában oly elszigetelt nyelve érdemes arra, hogy azt a nyelvek iránt érdeklődő német tudósok tanulmányozzák.*[5]

Ennél is jelentősebb azonban az a tény, hogy a magyarországi németek ismételten hivatkoztak a *magyar történelmi értékekre,* teljes mértékben magukénak vallva azokat. Ez azért is rendkívül figyelemreméltó, minthogy éppen a történelmi értékek őrzése biztosíthatja leginkább egy nép, nemzet vagy nemzetiség létének legalább viszonylag pontos meghatározhatóságát. Egy, a közelmúltban megjelent Benkő Loránd-interjú szalagcímbe emelt tételéhez, amely szerint „az a nép, amely a múltját nem becsüli, sem a jelenét, sem a jövőjét nem érdemli",[6] fenti összefüggésben a következő parafrázist kockáztatom meg: Annak a népnek, amelynek nincsen múltja, annak jelene és jövője is értelmezhetetlen. – A megdöbbentő éppen az, hogy a magyarországi *német nemzetiség* lényegében a fő vonalaiban a *magyar nép,* ha úgy tetszik a *befogadó nép* történetét osztatlanul sajátjának tekinti (minden individuális részletkülönbség mellett is, ami természetesen az anyanemzet képviselőire is vonatkozik) – éspedig bármennyire is meglepő, már a honfoglaló Árpád korától kezdve egészen a József nádor által kormányzott jelenig, képviselje bár *ezt* a történelmet északon a szepességi protestáns Samuel Bredeczky, vagy délen a szegedi születésű katolikus Carl Anton Gruber. Ebből a szempontból, úgy látszik, annak sincs jelentősebb differenciáló szerepe, hogy az egyes szerzők ősei mikor és hová települtek a Magyar Királyságon belül. (Bredeczky ősei feltehetőleg 1200 körül, Gruberéi közvetlenül a török kiűzése után, Johann Paul Köffinger budai költő, aki pedig egy külön kis füzetet adott ki a magyar dicsőséget felidéző katonadalokból,[7] első generációs budai német polgár volt, aki még Németországban született, arról tehát, hogy Magyarország Európa védőbástyája, Hunyadi és Zrínyi a megmentője, amit ismételten felidézett verseiben, szülei még mit sem tudhattak, ő azonban már ezen ősökkel tudato-

[4] *Nachrichten über Ungarns neueste Literatur und Kultur.* Der Neue Teutsche Merkur, (a továbbiakban: NTM) 1802. 1. köt. 4. sz. 269–270.

[5] *Fortgesetzte Correspondenz-Nachrichten über die neueste Literatur und Kultur in dem österreichischen Kaiserthume.* NTM 1807. 2. köt. 7. sz. 197.

[6] Magyar Nemzet, LIX. évf. 181. sz. (1996. augusztus 3.) 16.

[7] Johann Paul Köffinger: *Lieder für Ungerns Bewaffnete.* Panonien (sic!) 1809. 16.

san azonosulva serkentette magyar honfitársait, németeket, magyarokat egyaránt a Napóleon elleni hősi harcra.) Mindebben a Magyar Királyságnak elkötelezett korabeli német patriotizmus nyilvánul meg, amit a szakirodalom többnyire az ún. „hungarus-tudat" terminussal jelöl.

Ennek a magyar történelmi indíttatású értékszemléletnek meglepő következményei vannak 1800 körül. A szepességi születésű német Jacob Glatz például messzemenőkig megérti a magyarok németellenességét, vég nélkül sorolva annak történelmi indokait, Gertrudisszal, Cilleivel és Caraffával, külön ecsetelve a Hunyadi Lászlón elkövetett árulást, az átvonuló keresztes hadak rablásait, s a jelenig tartó teljes gyarmatosítási törekvéseket. Mindent egybevéve Glatz szerint a németek „kiáltó gaztetteket követtek el, vagy legalábbis arra indítottak másokat". Ahogy később kifejtette, németeken osztrákokat is értett, mégis egyetlen német ajkú csoportot leválasztott az összes többiről: „A német telepeseknek Magyarországon sohasem volt részük mindebben" – írta. – „Magatartásuk mindvégig mintaszerű volt."[8] Glatz ezzel elválasztotta magát és Magyarország német „colonusait" a Magyar Királyságon kívül élő németektől, magyarság-értése magyarság vállalássá alakult, sőt, a korabeli politikai viszonyok gyarmatosítás-bírálatával, amelyre természetesen ebben a formában csak a külföldön és név nélkül megjelent könyvében nyílt alkalma, olyan lényeges momentumokat is megfogalmazott, amelyek német nemzetiségi polgári értelmiségiek és magyar nemesek között az érdekközösség és érdekazonosság lehetőségeit is megteremthették. Így jöttek létre a korabeli elméleti munkák olyan tartalomtipológiai párhuzamai, mint amilyenek Jacob Glatz idézett műve és az ugyancsak szepességi és németül író magyar nemes Berzeviczy Gergely szintén külföldön, történetesen Weimarban 1802-ben megjelent híres *Ungarns Industrie und Commerz*[9] című cikksorozata között félreérthetetlenek.

Magyarországi németek és német nyelvű magyarok külföldi folyóiratokban és önálló kötetekben megjelenő tudományos munkái, politikai értekezései és szépirodalmi művei – fentieken kívül pl. Feßler németül írt magyar történelme és magyar történelmi tárgyú színművei – állandóan napirenden tartották a magyar történelem fontos tényeit, hogy ezzel közvetlenül vagy közvetve az aktuális magyar érdekek mellett érveljenek. (Talán 1848/1849-et, illetve 1956-ot kivéve soha olyan hatásos pozitív képet nem közvetítettek magyarok országukról külföldre, mint éppen 1800 előtt és után a német nyel-

---

[8] (Jacob Glatz:) *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars über sein Vaterland.* Auf einer Reise durch einige Ungarische Provinzen. Teutschland, 1799. 58–59.

[9] *Ungarns Industrie und Commerz* von Gregor Berzeviczy, Beysitzer am Zipser und Saroser Comitat und Inspektor der evangelischen Kirchen und Schulen dießseits und jenseits der Theiß in Ungarn. In: Neue Zeitung für Kaufleute, Fabrikanten und Manufakturisten oder wöchentliche Nachrichten von neuen Handlungsvorfällen, neuen Erfindungen und Bekanntmachungen, welche den Kaufmann, Fabrikanten und Manufakturisten interessiren und nützlich seyn können. Hrsg. v. Johann Adolf Hildt. 1802. 19–29. sz.

vű magyarok. Megjegyzem, hogy az általuk készített szövegek, tartalmi érvrendszerük és elkötelezettségük mellett, nyelvileg is kifogástalanok voltak.)

Hatásában – de művelődéstörténeti szempontból is – legalább ilyen jelentősége volt a magyar történelem teljes spektrumát felidéző *belföldi* német nyelvű irodalmi és kulturális életnek is. Ezen belül nemcsak arra gondolok, hogy a német nyelvű színházak rendszeresen napirenden tartották a magyar múltat Szent Istvánnal, Nagy Lajossal, Hunyadi Lászlóval és Mátyás királlyal, hanem még inkább a történelmi tárgyú költői műalkotásokra, minthogy 1800 körül akárcsak Közép-Európa más városaiban, a magyarországi városi lakosság körében is hihetetlen mértékben felértékelődött a nyomtatott szépirodalom, különösen a költészet, amely pedig abban az időben Pesten, Budán, Pozsonyban, Sopronban, a szepességi városokban, sőt Pécsett, Székesfehérvárott és másutt is, az olvasók részéről is hozzáférhetőbb volt német nyelven, mint magyarul.

A XIX. század első évtizedében írt s a magyar múltról szóló német himnuszok, ódák, elégiák, epikus költemények tartalom- és formatipológiai szempontból egyaránt elválaszthatatlanok a korabeli, különösen pedig a későbbi romantikus magyar irodalomtól, elsősorban Berzsenyi, a Kisfaludyak, Kölcsey és Vörösmarty múltidéző költészetétől. Filológiai szempontból is rendkívül figyelemre méltóak az olyan tartalmi, gondolati egybeesések, mint amilyenek például a holdfényes romok között felidézett és tettre serkentő dicső múlt képsorai (lásd pl. az 1807-ben névtelenül kiadott *Elegie an mein Vaterland. In den Ruinen eines alten Bergschlosses geschrieben* című vers disztichonjait),[10] vagy amilyen a magyar hazafias múltszemléletből fakadó „itt élned halnod kell" gondolat (így pl. Christophorus Rösler 1807-ben meg-

---

[10] *Elegie an mein Vaterland.* In den Ruinen eines alten Bergschlosses geschrieben. Pannonien 1807. 24. – Lásd mindenekelőtt a vers bevezető disztichonjait:

Einsam im Mondlicht, auf Trümmer der Vorzeit gelagert,
Weih' ich dir wehmutherfüllt, Vaterland diesen Gesang. –
Schweigend gleitet dein Licht schon über die bläulichen Spiegel
Jenes ruhigen See's, seelenerehiternder Mond, –
Und erhellt dort ein Kreutz, ein Dorf und schweigende Thäler,
Hier ein Herz. Ha! es schlägt! Ahndung durchbebet mich ganz.
Stumm hält eine Gestalt mir vor der Vergangenheit *Spiegel,*
Und mit enthüllender Hand, zieht sie den Schleyer davon.
Sinnend auf Schwerder gestützt, die Lenden mit Häuten bekleidet,
Steht die gebietende Schaar Väter im schweigenden Kreis
Sie, die mit mächtigem Arm, als Führer des Volkes und Edle
Sieg' erst erkämpften, und dann lenkten das Beste des Staats.
Plötzlich erschallte der heilige Schwur, mit Blut noch bekräftigt,
Welche die obergewalt Árpáds Geschlecht übertrug.
Hat euch verkündet das Schiksal Jahrhunderte welche erst kamen,
Glücklich durch Árpáds Geschlecht, Herrscher des mächtigen Volks.

jelent *Nationalstolz* című versében,[11] Gruber 1804-ben írt Pannonia-himnuszának zárósorában),[12] éppígy az elmúlt dicsőség és a „rombadőlt jelen" metaforikus ütköztetése (a Pannonia-himnusz 24–26. oldalán),[13] ugyanevvel a gyengébb unokák szembeállítása (lásd ehhez a fent idézett elégia további bevezető sorait),[14] továbbá a Magyarország a keresztény Európa védőbás-

---

[11] Christophorus Rösler: *Nationalstolz.* Zeitung für Herren und Damen. Hersg. v. Joseph Leyrer in Pesth. 1807. 18. sz. 141. – Lásd a költemény 4. és 5. versszakát:

Die Reitze unsrer vaterländ'schen Auen,
Den Werth der vaterländ'schen Nation
Soll ohne Rührung sie erkennen, schauen,
Und ohne Selbstgefühl des Landes Sohn?
Und das Verdienst der Väter alter Zeiten
Soll nicht auf sich des Enkels Stolz es deuten?

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.

(Kiemelés, T. L.)

[12] Carl Anton von Gruber: *Hymnus an Pannonia.* Wien, Anton Richler 1804. 48. – Zárósorok (a terjedelmes himnuszban az „anya"-megszólítás = Mutter mindvégig a szülőföldet, a hazát személyesíti meg):

Mutter, ich scheide – Seh ich dich wieder, Menschengeliebte?
Nimmer vielleicht? – So tönet mir allzeit das schreckliche – Nimmer –
Bebend ins Ohr. erhebe mich, Mutter! – Du schwindest! – Hier sterb'ich! –

[13] Uo. a 24–26. oldalon:

Vater Corvin! Dich rufet die Stimme des liebenden Sängers!
Mutter gebiethe der Gruft, und deinem Geheiße gehorchend,
Weichet der Stein. – Du schweigest noch? – Mächtig ruf' ich: Corvinus! –
Fürst des glücklichen Volks, des hohen Wissens Verbreiter!
Von den Göttern gesandt, von Themis zum Liebling erkohren,
Kamen die goldenen Zeiten durch dich, und nicht vor Äonen,
Wie der Grieche geglaubt, auf trügende Märchen vertrauend. –
Göttin! Was stürzet vom Giebel herab! – Es rollen die Steine –
Krachend trennen die Wände sich – nur noch Wissegrads Trümmer
Sieht mein thränendes Aug; dem öden Gemäuer entfliehen
Vögel der Nacht, umschwirren die Reste, Bäume verschwinden,
Blumen welken, Gräser verdorren im weiten Burghof.
So vernichtet die Zeit in wandelbaren Gestalten,
Was die Thatenreichen Heroen setzen zum Denkmahl.

[14] *Elegie an mein Vaterland.* Idézett mű. – A bevezető sorok folytatása:

Zeigt euch dem Auge des schwächeren Enkels, ihr Großen der Vorwelt!
Hebt diess beklommene Herz, das Euch Erhabene denkt!
Oft wenn der Mond die bemoosten Ruinen der Ahnen erleuchtet,
Wo die zerstörende Zeit auch am Erhabenen nagt, –

tyája gondolat (pl. Johann Paul Köffinger *Lied der Edlen* című dalában),[15] a dicső halál epikus megéneklése (Carl Unger *Hans Körmend oder Die Weihe für das Vaterland* című balladájában),[16] vagy akár a Mohács utáni évszázadok tragikus pártoskodásainak, testvérháborúinak felidézése verssel és szövegmagyarázattal (ugyancsak a már idézett elégiában).[17]

Oder ein Feiger, erschlichene Namen der großen Verblichnen
Schändlich durch Thaten entehrt, blutet diess wallende Herz.
Nun ergötzt mehr kein Klirren der Waffen, dem Mächtigsten schreckbar,
Nicht mehr das traute Gespräch, das bey dem Becher begann.

(Kiemelés, T. L.)

[15] Johann Paul Köffinger: *Lied der Edlen.* In: *Lieder für Ungerns Bewaffnete.* Pannonien 1809. 8. és 11. – A második és a kilencedik (utolsó) versszak:

Wir sind es noch,
Die als zahllose Scharen
Von sündlichen Barbaren
Gedroht mit Sclavenjoch,
Europen schützten, wie ein Damm,
Gen den umsonst die Menge schwamm
Wir sind es noch!

(...)

O seht herab
Der Väter Geister blicken!
Sie heischen uns zu schmücken
Mit Lorbeer'n frisch ihr Grab.
Seht Hunyad, Zrény, glanzvoll, winkt!
Schwört, daß ihr sieget oder sinkt,
Auf ihrem Grab!

[16] Johann Karl Unger: *Hans Körmend oder die Weihe für das Vaterland.* In: *Musen-Almanach von und für Ungarn auf das Jahr 1808.* Hrsg. v. Karl Georg Rumi. Leutschau, 1808. 17–20.

[17] *Elegie an mein Vaterland.* – Idézett mű, 11. és 12. old.:

Blutig erhob sich, und rasch die Zwietracht, und schärfte die Klingen
Eines verwandten Geschlechts, um zu erwürgen sich selbst.
Über andere nur gewohnt den Sieg zu erkämpfen
Überwunden noch frey – nicht von dem Schicksal besiegt,
Schwächt den erhaltenen Ruhm, ha! vaterländischer Selbstmord –
Bey dem warnenden Grab bebt noch der Enkel, und schweigt.
Röthet die Steine noch Bürgerblut? Hat diesen modernden Schädel,
Schwächerer Greis, dein Sohn dir vom Rumpfe getrennt?
Hat der verblendete Gatte den Dolch in das Herz dir gestossen?
Weil einem andern dein Sohn huldigt, und du ihn noch liebst?
Blutend schweben am Hügel dort fest umschlungne Gestalten,
Zeigen mit bebender Hand noch auf das triefende Herz, –
Zärtlich umschlang hier der Jüngling sein Mädchen, dem Liebe genügte –
Er hielt die Gegenparthey – so hat ein Vater gestraft! –
Schon sind die Wunden vernarbet, und bessere Zeiten begannen,
Und für die Ruhe besorgt, fesselt nun alle ein Sinn.

Ami a XIX. század elején keletkezett történelmi tárgyú magyarországi német költészetet a XIX. század első felének magyar múltidézésétől tartalmilag valamelyest elválasztja, az csupán bizonyos hangsúlyeltolódásokban ragadható meg. Feltűnő például, hogy a korabeli német nyelvű történelmi tárgyú szépirodalom (mennyiségi és minőségi mutatókat egyaránt figyelembe véve) tematikusan mindenekelőtt két gyújtópontra koncentrálódik: Először is kiemelkedő szerep jut benne a keresztény Magyarországot megteremtő Szent Istvánnak, másodszor pedig a keresztény Magyarországot az európai műveltség csúcsaira emelő Mátyás királynak. Kereszténység és felvilágosultság, kiművelt lélek és kiművelt szellem eszmeisége fonódik tehát harmonikus egységbe a német példázatok egész sorában. Mindez egészen természetes, hiszen akik e műveket írják, magyar elkötelezettségükkel együtt hívő keresztények is, katolikusok vagy protestánsok, egyben pedig valamennyien a német felvilágosodás műveinek szellemében nevelkedett értelmiségiek. (Sokan közülük Göttingenben August Ludwig Schlözert és Christian Gottlob Heynét, Jenában pedig Schillert és Fichtét hallgatták, esetenként Weimarban a Goethe-ház vendégei voltak, mások az irodalomszervező drezdai Böttigerrel és/vagy a bécsi Retzerrel leveleztek. A bécsi felvilágosult értelmiségiekkel többé-kevésbé valamennyien kapcsolatban álltak.)

Mindezen kisebb-nagyobb interpretációs eltérések sem változtatnak, olyanok például, mint amilyen Franz Xavier Girzik drámájának sajátos Szent István-képe, amely szerint a magyar király aligha tudta volna hatalmas történelmi tettét, a keresztény állam megteremtését a környezetében lévő németek nélkül megvalósítani. A darab eszmeiségének ezt a mozzanatát kissé leegyszerűsítve úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a németek által közvetített szellemre való fogékony nyitottság nélkül hiányoztak volna mindehhez a szubjektív feltételek, a német környezet (közöttük fegyveresek) által nyújtott biztonság hiányában pedig aligha jöhettek volna létre a még elvadult lelkületű barbár honfitársak feletti diadal elengedhetetlenül fontos objektív körülményei: Girzikkel ellentétben a fenntartások nélkül a magyar nemzeti elkötelezettség jegyében fogant *Elegie* szerint Szent István állama és alkotmánya olyan önálló teljesítmény, amely egyben az önkényt, a kényszert nem ismerő nép szabadságának garanciáját is nyújtja, olyan rendszer, amelyben – így az *Elegie* – a király immár 900 éve egy szabad nép felett uralkodik, amiben az újkori Európában is csak a brit uralkodó és a brit nemzet viszonyát szabályozó alkotmánnyal hasonlítható.[18] A két interpretáció közül az első a (magyarok által érvényesített) hősies bátorság és a (németek által közvetített) szeretet örömhírének pillérein az értékek kiegyenlítése révén emeli Szent István országát Európába, a második ezzel szemben egyedülálló példát ad nemcsak Európának, hanem az egész emberiségnek. A két értékítéletben

[18] Uo. 17. és 18. jegyzet, 24. old.

minden hangsúlyeltolódás mellett is közös azonban, amit az *Elegie* jegyzete így fogalmaz meg: „István király teremtő szelleme volt népének, amikor a keresztény vallást bevezette és ezáltal a barbárokat szelíd emberekké formálta.[19]

A magyarországi német szövegekben Mátyás és Szent István fényében meglehetősen elhomályosult a honfoglaló Árpád, akinek felidézése, noha róla is igen sokat írtak, mégis többnyire csupán arra szolgált, hogy a homályba vesző történelmi kezdeteket pontosítsa. Ahogy a Kárpátok koszorúja térben, úgy Árpád az időben jelzi a haza messze határát. Szép példa erre a szepességi Samuel Bredeczky *Vaterland* című szaffikus ódája, amelyben a Kárpátok bérceiről tekint végig a hazán és történetén. A Bredeczky által felidézett Árpádnak és utódainak dicső tettei nyomán azonban – s ez is sajátja a magyarországi német értékítéletnek – úgy látszik, túlságosan is sok vér folyik, túl sok a halál. Milyen dicsérete az a fényes győzelmeknek, amelyek során „hulla hullára tornyosul"? Ezért azután az ily módon némileg elidegenített, de legalábbis vegyes érzelmekkel vállalt „régi dicsőség" ellenpontozása is hajlik a magyar romantika ellentét-tipológiájától való eltérésekre. Bredeczkynél például a bíborszínű múlt a lemenő nap fényében végül is emlékké szelídül, s a jövőre új és más távlatok nyílnak: így a nemzet erkölcsi felemelkedése és általa a békés – tegyük hozzá – vérontás nélküli értelmes életé.[20]

Ströme von Blut sah Phöbus oft auf unsern
Fluren. – Blaßer erschien sein strahlend Antlitz,
Sah er Leich' auf Leichen gethürmt, Trophäen
Glänzender Siege.

Schimmernder Heldenthaten Nachruhm krönet
Jetzt Pannonia dich. Nun ring nach hoher
Tugend. Sey im Frieden du groß und edel!
Würdig der Palme.

Leiblicher dämmert jetzt auf hohens Karpats
Spitzen, goldenes Abendroth, wenn freundlich
Deine letzten färbenden Strahlen, Sonne!
Wolken nur treffen.

(Kiemelés, T. L.)

[19] Uo. 10. jegyzet, 23. old.

[20] Samuel Bredeczky: *Vaterland.* In: *Musenalmanach von und für Ungarn auf das Jahr 1801.* Hrsg. v. Christ. Rösler. Preßburg, Schauffischer Verlag (1800). 15–17. – A vers utolsó három versszaka.

Az erkölcsi felemelkedés a korabeli német nyelvű magyar irodalom értékítélet-rendszerének olyan kulcsfogalma, amelyben ugyancsak elválaszthatatlanul fonódik egybe a hívő emberek majd kétezer éves keresztény értékrendje és a XVIII. század utolsó harmadára kialakult klasszikus német felvilágosodás eszmeisége. Megjegyzem, hogy a századvég német felvilágosult szelleme, különösen annak olyan alapideái, mint amilyen az erkölcsi cselekedet kategorikus imperatívusza, továbbá a csupán egyéni erkölcsi tökéletesedés által megteremthető társadalmi felemelkedés tétele, nemcsak összeegyeztethető a keresztény értékrenddel (vagy éppen rekonstruálható abból), hanem fejlődéstörténetét tekintve is mindenekelőtt abból eredeztethető, és hogy e forrásokra az azokból közvetlenül merítő magyarországi németek mellett a magyarul író kortársak is rendkívül fogékonyak voltak.

A német felvilágosult és klasszicista költészet úgyszólván teljes tartalmi és formai készletére talán valamennyi magyarországi német kortársnál pontosabban ráérző (és annak idején ezért is oly sikeres) Therese von Artner kitűnően össze tudta egyeztetni meggyőződéssel vállalt szellemi forrásait vallásos hitével. A lélek hazája a túlvilág – írta például az egyik versében.[21] A német nyelvű kor- és honfitársak felekezeti hovatartozástól függetlenül osztoztak Artnerrel e hívő világszemléletben. De nemcsak ebben, hanem abban a meggyőződésben is, hogy az ember evilági életében is részese lehet a transzcendens harmóniának – feltéve, ha a német felvilágosodás által egy teljes évszázadon át felidézett klasszikus kalokagathiának, a *szépségnek* és a *jóságnak* az *igazsággal* összefonódott hármas értékrendje az egyének ítéletében együttesen vagy külön-külön – esetenként össztársadalmi érvényesülésük ígéretével – megfogant. Ez a szemlélet töretlenül kíséri végig a magyarországi német irodalom fejlődését Artner 1800-ban megjelent verseitől Schediusnak 1822-ben az *Aurorá*ban publikált esztétikai tárgyú dolgozatáig.[22] A két évtized tartalomtipológiai megfeleléseinek egy része többnyire a magyarországi németeknek a klasszikus Schiller iránti rendkívül nyitott fogadókészségéből fakad.

Az 1800-as évek elején e sajátos értékítéletnek kötelezte el magát a magyarországi német nyelvű szellemi elit valamennyi képviselője, s minél inkább magának vallotta ezt, annál inkább alárendelt ennek minden anyag- és haszonelvűséget, s megvetett minden erőszakot és hatalomvágyat. Értékek csak mértéktartással teremthetőek – vallották. „*Der kühnere Sprung ist schädlich*" – írta az *Elegie* szerzője, majd néhány sorral később hozzátette:

---

[21] Therese von Artner (írói álnév: Theone): *Die Heymath der Seele.* 1798. In: *Feldblumen auf Ungarns Fluren gesammlet von Nina und Theone.* J. G. Voigt, Jena, 1800. 2. kötet. 146–147.

[22] Johann Ludwig Schedius: *A szépség tudománya.* Aurora. Hazai Almanach. 1. köt. Pest, Trattner János, 1822. 313–320.

„*Aber die* steigende *Bildung ist bleibend*".[23] A maradéktalan igazság birtokbavétele maradéktalan erkölcsi erőt feltételez – írta Artner,[24] sőt Köffinger *An die Aufklärung* című epigrammája szerint magának a *felvilágosodás*nak a korlátozás nélküli vakító *fénysugara* is inkább rombol, mint előbbre visz.[25]

An die Aufklärung

Mütterlich nährt dein gemildertes Licht die Keime des Geistes,
Aber dein hellerer Strahl – ach! er versengt das Gefühl.

Így végül is 1800-ban minden magyarországi német író reformer volt. Többkevesebb distanciával valamennyien elfogadták a meglévő abszolutizmust, és ennek keretein belül várták az egyének összességének erkölcsi felemelkedését, a felvilágosult utópia megteremtését, minthogy fenntartások nélkül elkötelezték magukat a Magyar Királyságnak, elsősorban Magyarországon, végső soron azonban az egész világon.

A magyarországi német írók egyaránt elutasították a zsarnokságot és a forradalmat, az irtózott erőszak jegyében azonosítva azokat egymással. Elsősorban az erőszak keresztény és felvilágosult szellemű elutasításából *és nem német voltukból* (!) fakadt viszonylag egységes Napóleon-ellenességük, a legszemléletesebben talán a *Zeitung für Herren und Damen* című pesti folyóiratban 1807-ben megjelent Köffinger-versben:[26]

An einen großen Helden

Glaubst du, der Tempel des Ruhms sei Mörderhöhle geworden,
Daß du mit dreistem Schritt nahest dem Heiligthum dich?
Hast du die Hekatomben von Menschen der Menschheit geopfert?
Oder sanken sie dir, dir nur ein Opfer dahin?
Gab dir nicht Tugend das Schwert in die Hand nur Blutgier und Ehrsucht,
Wehe dir dann, o Held! Weh und unsterbliche Schmach.
Clio taucht in der Unschuld Blut den Pinsel und malet
Dich den Enkeln. Mit Fluch wenden von dir sie den Blick.

Therese von Artner szerint, amennyiben a szabadság forradalmi álma megvalósul, úgy az rabszolgasorsot teremt, a tirannus és a forradalmár nyomában ugyanis mindig ott az erőszak és a halál, a kötél és guillotine:[27]

---

[23] *Elegie an mein Vaterland.* Idézett mű, 15.

[24] Therese von Artner: *Der Fels der Wahrheit.* 1798. Idézett mű, 107.

[25] In: Johann Paul Köffinger: *Gedichte.* Pesth: Matthias Trattner 1807. 119.

[26] Johann Paul Köffinger: *An einen großen Helden.* Zeitung für Herren und Damen. Hrsg. v. Jopseph Leyrer in Pest. 1807. 9. sz. 72.

[27] Therese von Artner: *Der Hengst.* Fabel. 1793. In: *Feldblumen auf Ungarns Fluren gesammlet von Nina und Theone.* J. G. Voigt, Jena, 1800. 1. kötet, 69–74.

Es giebt euch Sclaverey, wenn ihr nach Freyheit schmachtet,
Es stürzt euch tief, wenn ihr nach Ruhm und Größe trachtet!
Der Sultan und das Volk hegt gleichen Wankelsinn,
Der lohnt euch durch den Strick, dies durch die Guillotinn'.

Mindebben nincs semmi különös, hiszen a francia forradalmat Európa csaknem teljes korabeli szellemi potenciálja mint a felvilágosodás értékrendjének és céljainak csődjét élte meg. Annál nagyobb jelentőséget kapott a magyarországi német költészetben a kifejezetten magyar érdekeknek soha semmiben ellent nem mondó reformok reménye, kérése, követelése, sőt, a keresztény felvilágosult erkölcsi értékrend imperatívuszának az uralkodóktól és a hatalmasoktól való bátor számonkérése is. E téren minden érdekazonosság ellenére az álláspontok színskálája szinte végeláthatatlan. A szepességi Johann Georg Schmitz például a József nádort köszöntő versének záróstrófáiban a városi polgár büszke öntudatával kérte számon a magyarországi városok fejlődésének előmozdítását, mindenekelőtt az ehhez elengedhetetlenül szükséges szabad kereskedelmet.[28] A tudós Johann Ludwig Schedius ezzel szemben Pesten írt nagyszabású oratóriumában alig egy évtizeddel 1795 után (annak idején maga is politikai gyanúba keverve) Szent János evangelista látomásai nyomán idézte fel az utolsó ítélet képeit, mennyet és poklot, s a Jelenések könyvének irtóztató bűnlajstromát kettőre koncentrálva, a gyehenna tüzével fenyegette meg azokat, akik önző érdekeiket szolgálva visszaéltek hatalmukkal, és azokat, akik „szánalom nélkül ontják az ártatlanok vérét".[29]

Mások a magyar haza szellemi életének gyors fejlődésében látták értékrendjükbe vetett hitük megvalósítását, ismét mások a kor nagy magyar egyéniségeinek tetteiben, például Festetics gróf Georgiconjában, Széchényi Ferenc gróf könyvtárának a nemzet számára való megnyitásában, sokan pedig abban a határtalan gazdagságban, amit annak idején a Kárpát-medence anyagi és szellemi javakban nyújtott – egy Dorion néven író, máig ismeretlen költő például abban a harmonikus országépítésben, amire szerinte 1811-ben a nádor által kormányzott Magyar Királyság kizárólag a magyar, a német, a szláv, az illír és az oláh nép, „az öt gránitoszlop" nemzeti sajátosságainak érvényesítése révén lehetett képes.[30]

1798 augusztusában az akkor még alig ismert Ernst Moritz Arndt, mintegy másfél évtizeddel később a német nemzeti öntudat ébresztőinek egyik

---

[28] Johann Georg Schmitz: *Ode auf seine k. k. Hoheit Joseph.* Erzherzog von Oesterreich, Palatin von Ungarn, bey Gelegenheit Höchstdero Ankunft zu Großlomnitz in der Zips, im August 1806. In: *Musen-Almanach von und für Ungarn auf das Jahr 1808.* Idézett mű, 47–50.

[29] Johann Ludwig Schedius: *Fragment aus einem Oratorium: Das Weltgericht.* In: Musen-Almanach von und für Ungern auf das Jahr 1804. Hrsg. v. Christophorus Rösler. Pest, Verlag bei Konrad Adolph Hartleben, 1804. 32–33.

[30] D. C. Dorion: *Pannonia.* Eine Ode am Altare des Vaterlandes. Pesth, Trattner, 1811. 10.

kiemelkedő képviselője, két hetet töltött Magyarországon, beszélt többek között saját bevallásuk szerint is magyarul már alig tudó nemesekkel, pest-budai német polgárokkal, eljárt a budai és pesti színházak előadásaira, találkozott József nádorral (útleírása szerint magyarul beszélő magyarokat, pl. parasztokat csak a pesti vásártéren és Bécs felé gyalogolva, Piliscsaba táján mindössze *látott*), és végül utazása összbenyomásaként nem titkolt irigységgel állapította meg, hogy a nemzeti karakter egységes sajátosságaiban rejlik a magyarok jövője, „ami egy népet eggyé tesz, egy országot összetart", egy országot, amely a sokféleség egysége által „a cirruszi nyilak törhetetlen kötegévé válik, minden kart felfegyverez, minden szívet egyesít, s eggyé tesz nemzetet és hazát."[31]

Arndt korabeli magyarság-csodálata a magyar városokban nyert német információkból állt össze.

[31] Ernst Moritz Arndt: *Erinnerungen an Ungarn.* Ein kleines Anhängsel. In: E. M. A.: *Reisen durch einen Theil Teutschlands, Ungarns, Italiens und Frankreichs in den Jahren 1798 u. 1799.* I. Theil. 2. verb. u. vermehrte Aufl. Lepzig, 1804. 324–325.

Ratzky Rita *(Budapest–Piliscsaba)*

Bibliai motívumok Petőfi Sándor költői képeiben

Petőfi és a vallás! Van-e ennél képtelenebb képzettársítás? Kedves franciáitól ateizmust tanult, és bizonyára valamilyen, esetleg még gyermekkori, személyes élménye miatt nem szerette a papokat. Ezt az ellenérzését legsarkítottabban *A gyüldei ifjakhoz* című költeményében fogalmazta meg. Ennek az sem mond ellent, hogy számos iskolájának köszönhetően nagyon sok pap barátja, jó ismerőse volt, a legismertebb Tompa Mihály. Országjárásai, katonáskodásai idején többnyire az érintett helység paplakjában talált kosztra-kvártélyra. Azért is, mert jórészt ők jelentették a falu értelmiségét.

Nem volt hívő ember. Mindig kis betűvel írta isten nevét. Mégis – költészete, gondolkodása, kivált történetfilozófiája, erkölcse a keresztény kultúrából táplálkozott, és ezek a hajszálgyökerek nem szakadtak el végérvényesen még akkor sem, amikor már a francia forradalmak történetét vallotta evangéliumának. Ezt az állítást négy témán keresztül igyekszem bizonyítani. A vizsgálódás a költői életműre terjedt ki, tehát a 859 költeményre. Ezt az önkényes eljárást csak az előadás keretei indokolják, a későbbiekben a prózára is kiterjesztem a feldolgozást.

I. Költői nyelvében használta a *Biblia* (evangélikus lévén, nyilván a Károlyi Gáspár-féle fordításban, nincs rá adatunk) metaforáit, példázatait. És osztva Paul Ricoeur metafora-definícióját, miszerint a metafora nem pusztán díszítő elem, ahogyan a klasszicista retorika vélte, hanem informatív, valóságfeltáró funkciója is van, a jelenség nem stilisztikai kérdés.[1]

II. Isten megjelenése a versekben. Gyakori szereplője a költeményeknek, ha nem is a főszereplő. Kezdetben az emberi történelmet irányító hatalom, később átesik bizonyos metamorfózisokon, feloldódik a természet, a szerelem, majd a szabadság fogalmában. Sajátos megjelenési formája a magyarok istene, amely a *Biblia* héberek istene fogalmára vezethető vissza.

III. Petőfi költészetének apokaliptikus jellege.

IV. A költészet szerepéről a romantika küldetéstudatának jegyében gondolkodott, ami testvéri közösségben van a Biblia prófétáinak és apostolainak küldetéstudatával. Krisztus-motívum.

---

[1] Paul Ricoeur: *La métaphore vive.* Paris, Seul, 1975. – Lásd még Northrop Fry: *Kettős tükör: a Biblia és az irodalom.* Európa, Bp., 1996.

I. Bibliai metaforák

I. a. Bibliai helyekhez kapcsolódó szimbólumok, metaforák. A paradicsom, illetve az éden, az ígéret földje, illetve a Kánaán, a mennyország – angyal, pokol – ördög, föld és ég használata.

E képek, különösen az életmű első két korszakában konvencionális nyelvi szinten jelennek meg.[2] Az alábbi versekben jelentkeznek: A *hűtelenhez*,[3] *Elválás, Első szerelem, Bucsú, A Dráván, Felköszöntés, Disznótorban, Jövendölés, Én, István öcsémhez, Bucsú a színészettől, János vitéz 12. ének, Gazdálkodási nézeteim, Láttam két hosszú nap..., Ha ébren meg nem látogatsz..., A varróleány, Nő szerelmem..., Sohasem volt az szerelmes..., Az utósó ember, Miért hogy láthatatlanok..., E gazdag úr..., Miért vagyok én még mindig a világon?, Sors, nyiss nekem tért..., Felhő és csillag, Mint megfogamszott átok, A szerelem országa, Bölcselkedés és bölcseség, Bányában, Salgó, Kérdezd: szeretlek-e?, Szép napkeletnek..., Egy apához, Van-e egy marok föld..., A XIX. század költőihez.*

b. Bibliai személyekhez, eseményekhez kapcsolódó metaforák, szólások, példázatok.

– *a vízözön, Noé, a szőlő, a galamb, az olajág.* Ószövetség Mózes I. könyve, 7. – A gonoszok elpusztulásához fűződő reményt fejezi ki, kapcsolatban van, mintegy megelőlegezi az utolsó ítéletet.

Pl. „Oh mennyi, mennyi a gazember / E földön! ... én megesküszöm: / Ha mind esőcseppé változnék, / Negyven nap, negyven éjjel esnék, / Támadna egy új vízözön" – *Hogy van, hogy azt a sok gazembert...*

Lásd még: *Anyám, anyám..., Kicsapott a folyó..., Levél Várady Antalhoz, Júliához, Lehel vezér, Kutyakaparó, Száműztem magamat...*

– *Káin és Ábel.* Mózes I. könyve, 4. A gonoszság és az ártatlanság szimbóluma.

Pl. „Ábelszivek fölfreccsent vére ez, / Mit a zsivány föld csillagnak nevez." – *Téli éj*

(Lásd még: *Midőn a földön..., Széphalom, A szabadsághoz*)

– *Mózes.* Újszövetség, A Zsidókhoz írt Levél 3, 16. A próféta, aki nem láthatja meg azt a világot, amelyet megjövendölt.

Pl. „Mért nem hagyott téged közöttünk az isten, / Ha már elérhetjük a megígért földet, / Mit vétettél, hogy ugy haltál meg, mint Mózes?... / Szegény barátom, hogy meg nem ölelhetlek!" – *Béranger legújabb dala.*

(Lásd még: *A XIX. század költőihez, Vesztett csaták, csufos futások...*)

---

[2] Az életmű könnyebb áttekintése kedvéért a következő korszakokat jelölöm meg: 1. a zsengék – 1841 végéig, 2. a népiesség – 1844 végéig, 3. a romantika – 1847 végéig, 4. a „szolgálati költemények" – haláláig.

[3] A tanulmányban *Petőfi Összes Művei.* Költemények I–III. Bp., 1951-es kiadását használtam, minthogy az új kritikai kiadásnak még csak két kötete jelent meg. A továbbiakban rövidítve: PÖM

– *Sámson.* Bírák könyve, 13–16. Az erő és a düh megtestesítője. Petőfi nemcsak a közkeletű szólás szintjén ismerte Sámson történetét, ezt bizonyítja, hogy pontosan felhasználja a bibliai hely elemeit. „És egy nyers szamárcsontot találá, és kinyújtván kezét, felvevé azt, és agyonvert vele ezer embert." Bírák könyve 15, 15.[4]

Pl. „A poéta állkapcáját / Leszakítom fegyveremnek, / S ellenségeimet, mint Sámson, / E szamárcsonttal verem meg!" – *Csak úgy omlanak most hozzám...*

(Lásd még: *A királyokhoz*)

– *Jeruzsálem.* Sámuel II. könyve 4, 6–10. Ausztriát társítja hozzá.

Pl. „Miként elpusztult Jeruzsálem, / El fogsz pusztulni Ausztria, / S mint Jeruzsálem lakói, / Földönfutókká lesznek császárjaid." – *Ausztria.*

– *Jákob lajtorjája.* Mózes I. könyve, 28, 12. Jákob álmában látja az égig érő lajtorját, amelyen az angyalok járnak föl és le. Összeköttetés a két világ között.

Pl. Az egyik Etelke-versben jelenik meg Jákob nevének említése nélkül. „Fölmennék édesörömest, / De vágyam hasztalan hevit, / Mert, ami fölsegítene, / Eltörve lajtorjám, a hit." – *Amott fönn egy csillag ragyog...*

– *Dávid hárfája, lantja.* Sámuel I. könyve 16, 18, 23. Dávid hárfajátékával felvidítja Saul királyt, a lant itt, a Bibliában a művészet metaforája.

Pl. „Körűlem éj van, fényes éjszaka, / A csillagfényes éjben méla csend, / Oly csend, hogy szinte vélem hallani, / Mit a holdban szent Dávid lantja zeng." – *Falun.*

(Lásd még: *Ivás közben*)

– *Illés próféta.* Királyok II. könyve, 2. „Az Úr Illést fel akarta vinni a szélvész által a mennyekbe." Illés a megdicsőülés megtestesítője.

Pl. Az egyik Berta-versben jelenik meg, nem biztos, hogy a fenti helyről származik. „Lelkem Illés próféta, a mennybe / Száll a dicsőség lángszekerén... / Híj öledbe, lyányka, s lángszekérről / És mennyországról lemondok én!" – *Arcképemmel...*

– *gazdagság.* Máté evangéliuma 2, Lukács evangéliuma 18, 25. „könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, hogynem a gazdagnak az Isten országába bejutni."

Pl. „Majd e szegény magasabbról néz le rád, / Ha ő a mennyben lesz s te a pokolban." – *E gazdag úr...*

– *a három királyok.* Máté evangéliuma 2, 2.

Pl. „Valamint a három napkeleti királyt / A csillag, ugy kísért engem a szerelem." – *A majtényi síkon.*

---

[4] A dolgozatban a Szent Biblia azaz Istennek Ó és Új testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre fordította Károly Gáspár. Bp., Magyar Bibliatársulat, az 1994-es kiadást használtam.

– *Józsue.* Józsue könyve 10, 13. „És megálla a nap az égnek közepén és nem sietett lenyugodni majdnem teljes egy napig." Beavatkozás a természeti rendbe.

Pl. „Megállítanám, ha volnék Józsue, / Megállítanám itt a napot, időt." – *M. E. kisasszony emlékkönyvébe.*

– *Elizeus megsokasítja az özvegy olaját.* Királyok könyve, 4. 1–7. Petőfi ezt a motívumot mint parabolát az alábbi emlékkönyv-versben egy profán életbölcsesség helyességének bizonyítására használja.

Pl. „Olvastad úgyebár a bibliába' / Az olajos-korsó történetét? / Az van megírva róla, hogy hiába' / Ömlött, mert ujra mindig megtelék." // Ez olajos-korsó az élet kéje, / Azért kacagom a bolondokat, / Kik alig mártják nyelvöket beléje / Eszélytelen gazdálkodás miatt. // A bölcs hosszu kortyokban hajtogatja / E korsó édes nedvét untalan, / Mért gazdálkodnék? amidőn jól tudja, / Hogy minden percben ismét tele van." – *F. A. emlékkönyvébe.*

– *A mennyországot őrző arkangyal.* Mózes I. könyve 3, 24. pontjának átformálása.

Pl. „S amely előtt vont karddal állt a férj, / Vont karddal és rettentőn, mint az angyal / Ki őrizé a paradicsomot."– *Salgó*, PÖM II. 72.

– *Szentháromság.* Máté, 3.

Pl. „Megcsókolá a három alvót, / Szentháromságát családéletének". – *Az apostol,* II. PÖM III. 112.

– *Szent Péter.* Ebben a formában, hogy Szent Péter engedi be a lelkeket a mennyországba, nincs a Szentírásban.

Pl. „S legyen keresztyén, nem pedig pogány, (t. i. Szilveszter) / Hogy egykor el ne útasítsa / Szent Péter bátya a menny ajtajából." – *Az apostol,* VI. PÖM III. köt. 122.

– *Krisztus koporsója.* Szólássá lett bibliai fordulat. Ebben a formában nem található a Szentírásban, Krisztus barlang-koporsójának őrzői azért kaptak pénzt, hogy azt mondják a helytartónak, hogy a tanítványok az éjjel folyamán kilopták Jézus testét a sírból. Máté 27, 64 és 28, 15.

Pl. „Képzelheted, hogy ingyen / Nem tartalak, / Mert ingyen a Krisztus koporsaját / Sem őrizék." – *Az apostol,* VII. PÖM III. köt 127.

– *Poncius Pilátus.* Máté 27, 24. A felelősség elhárításának szimbóluma.

Pl. „Hiába mossátok kezeiteket, / Ti Poncius Pilátusok / Ámíthatjátok a világot, / De lát az isten s ismer bennetek, / S nincs számotokra többé kegyelem," – *Ausztria.*

– *Judás.* Máté 26, 15. Az árulás szimbóluma.

„Csak magatokat teszitek, / Bolondokká ha vélitek, / Hogy e Judás-örömmel itt / minket bolonddá tettetek." – *A konzervatívok.*

– *Szent Mihály lova.* Szólássá lett bibliai hely. Jelenések Könyve 12, 7. Mihály arkangyal küzd itt, de nem lovon.

Jelentése a köznyelvből jól ismert: a halottakat viszi el ez a bizonyos ló. Petőfi mindkét előfordulásánál a saját halálára használja.

Pl. *E szobában küszködött..., Ujonnan visszajött a régi baj...*

II. Az istenkép a költői művekben

Az Istenre való hivatkozások típusai:

a. A teremtő mindenható, általa lehetővé válik valami, ami egyébként a halandó számára kivihetetlen. Például az idő visszafordítása.

Lásd *L...né, K... Vilmos barátomhoz*

b. Istentől származik minden a földön

b1 maga az ember

Lásd *Az apostol*, II. PÖM III. köt. 110. *A sivatag koronája, Ilyen óriás, mint..., Röpül az úti por...*

b2 a jó termés, a pénz, a szépség, a jóság, az erő

Lásd *Gazdálkodási nézeteim, Szőke asszony, szőke asszony...*

b3 a feleség, a család

Lásd *Szobámban, A téli esték, Pacsirtaszót hallok megint..., Az apostol*, XVI. PÖM III. köt. 161.

b4 a levegő

Pl. „S mohón szivá a tiszta léget, / Az isten legdrágább ajándékát, / Melytől a láb erőt kap, és a Léleknek szárnya nő." – *Az apostol*, X. PÖM III. köt. 138.

b5 a szabadság

Pl. „Az embernek nemcsak joga, / Hanem teremtőjéhezi / Kötelessége is / Szabadnak lennie, / Mert aki isten legszebb adományát / Meg nem becsüli, / Magát az istent sem becsüli az!" – *Az apostol*, XVI. PÖM III. köt. 160.

b6 ő irányítja a természeti jelenségeket, az idő múlását. A természettel egybeolvadó, abban feloldódó Isten képe

Pl. *Sovány ősz*

b7 az országot, hazát megtartó Isten. (Később külön kifejtendő)

Pl. *Isten csodája, A magyarok istene*

b8 a költői tehetség

Pl. *Homér és Osszián, A magyar politikusokhoz*

b9 a küldetés

Pl. *Sors, nyiss nekem tért..., Az apostol*, III. PÖM III. 114.

c. Isten őrzi a törvényt, az igazságot

Pl. *Bolond Istók, A magyar politikusokhoz*

d. ő az első, a legszentebb

Pl. *Dicsőséges nagyurak..., Az apostol*, III. PÖM III. 114.

Lásd „Ki embertársának fejet hajt, / Az, isten, tégedet csufol!"

e. haragos Isten – megengesztelődött Isten

Pl. *Az erdei lak*

Isten metamorfózisai (korábban lásd még természetisten)

f. szerelemisten. Isten és a szeretett lány egybeolvad, vagy a lány veszi át isten szerepét

Pl. Berta-versek. *Megteremtéd lelkem új világát...*

Júlia-versek. *Kit feledni vágytam...*

g. szabadságisten

Pl. 1848, *A szabadsághoz, Vesztett csaták, csufos futások...*

h. a magyarok istene

A magyarok istene fogalom[5] már 1842-ben megjelent Petőfinél, a *Lehel* című elbeszélő költeményben. A Lehel-téma fontos volt számára, 1848-ban *Lehel vezér* címen újra feldolgozta, és van egy töredéke is róla. A magyarok istene a *Biblia* héberek istene kifejezésének analógiájára lett. Tudomásunk szerint először Erdélyi János foglalkozott a kérdéssel *A magyar népdal* című tanulmányában: „Nevezetes, hogy talán egyetlen nemzet sem hisz mailag külön istent magának, a hajdani zsidók példájára, csak a magyar. Ezen hagyományos szent fogalomhoz pedig egyedül jóltevő tulajdonság köttetik, miszerint mindig ó, véd, különösen idegenek ellen, mind egy dalban, mely külföldi uj szokásokra panaszkodik. Innen ugy látszik, hogy költészetünk nemzeti istenről tanít, s ezzel igen egyez a közmeggyőződés. Minthogy e fogalom eredetileg keleti, kétség kívül megvolt ős eleinkben, pedig annyira, hogy a kereszténység fölvétele sem irthatá ki, hanem mint nemzetiségünkhöz erősen ragaszkodó faj, átvittük ezen fogalmat a keresztyénység által kijelentett fővalóra is. Nem máskép tőn a magyar nemzeti vallásos képzelődés a szűz anyával, a keresztyénség legszellemibb, hagyományos asszonyával. 'Magyarok asszonya, nagy asszonya, királynéja' címmel tiszteli őt a népköltészet..." (140.) Megtaláljuk Ipolyi Arnold *Magyar Mythológiájá*ban.[6] Ipolyi visszautal a pogány időszakra, amikor is a magyar ősvallásban létezett egy kizárólag nemzeti, saját, védő, óvó, pártfogoló istenség, amelyre utalnak krónikáink is. „Nehezebb meghatározni valjon a még ma közösen ismeretes és divó: magyarok istene v. magyaristen kifejezés volt-e ezen nemzeti védistenség nevezete? ... A név legrégibb ily nyomát csak is közmondásainkban találom, miután azok általános, és okozatos használatuknál fogva, nagyobbára már kora régi eredetre utalnak; így: él még a magyarok istene, megemlegeted a magyarok istenét, stb." Bíró Ferenc találkozik a kifejezéssel Szaitz Leo Mária *Igaz Magyar* című könyvének I. kötetében, ahol azt írja a szerző, hogy az „isten" szót nem csupán „in sensu stricto et teologico" lehet használni.[7] Bíró említi, hogy fontos szerepe van a kifejezésnek Dugonics András *Etelká*jában, bár ott még csak mint a pogány hitvilág szereplője jelenik meg, de már a mű folytatásában, a *Jolánka, Etelkának leánya* címűben keveredik a keresztény vallás világképével.[8]

---

[5] Erdélyi János: *A magyar népdalok.* In: *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások.* [Szerk.: T. Erdélyi Ilona] Bp., 1991. 109–171.

[6] Ipolyi Arnold: *Magyar Mythológia* I–II. "Magyar Kultúra" kiadása. Buenos Aires 1977. Facsimile.

[7] Bíró Ferenc: *A magyar irodalom és filozófia a 18. század végén.* Irodalomtörténet, 1980/4. 858.

[8] Lásd erről Péter László tanulmányát.

Külön istenünk van tehát az égben (ami természetesen a keresztény vallás szerint képtelenség) vagy bizonyos értelemben mi volnánk a választott nép, aki már másodszor vállalkozik Európa megmentésére. Bár ez a mozzanat majd csak 1849 nyarán jelentkezik Petőfinél, amikor már az egy Velence kivételével csak hazánk küzd a szabadságáért. „Népem istene" – így hangzik a megnevezés az *Imádságom* című költeményben, akinek az a feladata, hogy megőrizze a magyarságot. Az 1848-as *Kemény szél fúj...* szépen, tisztán hozza a bibliai motívumot: „Oh magyarok istene, add jelit, / Ha a kenyértörés elközelít, / Hogy az égben uralkodol még te / A magad s néped dicsőségére!" A Bibliában az isten többször is szövetséget köt választott népével és ezt bizonyítandó jeleket küld néki.

A motívum legismertebb előfordulása a *Nemzeti dal*: a magyarok istenének esküsznek fel a szabadságra. A motívum egyszer címben is szerepel: *A magyarok istene*. Igazi romantikus kép: a magyar nép mint porszem kereng a történelem viharában – szüksége van isten megtartó erejére: „Az idők, a népek éktelen viharja / Elfujt volna minket, mint egy porszemet, / De ő szent palástja szárnyát ránk takarta / S tombolt a vihar, de csak fejünk felett." Utolsó előfordulása összekapcsolódik az utolsó (vagy petőfiesen „utósó") ítélet motívummal, ez át is vezet a következő tematikai egységhez: a *Föl a szent háborúra!* című műről van szó, amelyben isten megóvó funkciója szerepel megint. Egy töredékében egyébként elhagyván az Istent kisajátító gesztust, a „nemzetek őre" metaforát használja.

III. Végítélet, utolsó ítélet

Ez a motívum Petőfi egész költői életművét behálózza, azt mondhatjuk, hogy az életmű apokaliptikus jellegű. Mindvégig (kivétel csak a *Szörnyű idő...* című, utolsó ismert költeménye) a nagy leszámolásra készült, azt hirdette, és nyomában az új, tiszta világot.

A motívum kezdetben csak konvencionális nyelvi szinten jelentkezik (*Végszó +++hoz, Carmen lugubre, Lant és kard, Rab hazának fia, Salgó*, 511. *Kazinczy Gáborhoz*). Előfordul humoros formában is, például a *János vitéz*ben: „Jó éjszakát!... nem kelt föl titeket sem más, / Majd csak az ítéletnapi trombitálás!") (6. ének) – mondja Kukorica Jancsi, amikor harcképtelenné teszi a zsiványokat.

Konvenciális az a használat is, amikor összekapcsolódik a feltámadás motívummal, és a halál elszakító gesztusa ellen védekezik vele: azaz majd a végítélet után találkozhatunk az elvesztett szeretett személlyel (*Lenke sírján*, az Etelke-versek közül az *Ő, a kedves drága kisleány...*, *Hatalmas orvos az idő...*, majd *Az árva leány, Mosolyogj rám...*).

A többi, immáron lényegi előfordulásnak több típusa is van: összekapcsolódik a boldogtalan szerelem témájával, együtt jelentkezik a teremtés mo-

tívummal, mintegy keretét adva az emberiség történetének, a legfontosabb azonban az utolsó ítélet és a háború, a végső harc összekapcsolása. E motívum feldolgozását lényegében elvégezte Szörényi László *Apokalipszis helyett kataklizma* című tanulmányában[9], és így nincs más további teendő, mint odautalni az olvasót.

Az utolsó ítélet várása, jövendölése, fenyegetésként való felemlítése Petőfi költészetében azonban jövőt is tételez. Ígéret is egyben, hogy a nagy megpróbáltatás után van tovább. Ilyen módon kapcsolódik össze az apokalipszis a forradalmisággal, a nagy társadalmi igazságszolgáltatással. Többről van itt szó, mint arról, hogy a liberális és a vallási frazeológia nem zárja ki egymást.[10] Megismételve a bevezetésben mondottakat: Petőfinél a bibliai képek használatát egyrészt a keresztény kultúrában való élés indokolja. Másrészt: amint a nagy francia forradalom történetéből tudjuk, a polgári forradalom kialakította a maga kultikus szertartásait, ünnepeit, amelyeket az egyházi kultuszokból merítettek. Harmadikként pedig: Petőfinek mindig fontos volt a közeg, amelynek írt. Az az olvasóközönség, amelyet elképzelt és műveivel alakított magának: hívő volt, ezt a nyelvet, ezt az eszmeiséget értette, fogadta el.

IV. A próféta és a megváltó

E témához is vannak már előzmények a szakirodalomban (nem úgy, mint a dolgozat első két fejezete esetében), főképpen *Az apostol*-elemzésekben.[11] Lényegében azonban egyik elemzés sem a Krisztus-motívum feltárását tekintette céljának.

Amint a fejezetcím is jelzi, itt megint több motívum kapcsolódik egybe. A próféta, aki megjövendöli a megváltó érkezését, és az apostol, aki Krisztus tanítványa, a legfőbb apostol azonban Krisztus, aki nem csak az apostolain keresztül tanít. A héber messiás szó görög megfelelője a Krisztus, jelentése: „felkent". A héber Jósua a görög Jézusnak felel meg, jelentése „szabadító".[12] Mind a prófétának, mind az apostolnak istentől, illetve Krisztustól kapott küldetése van.

Petőfi, a romantikus költő is küldetésnek fogta fel a költői szerepet. A tehetséget, az ihletet transzcendens erők küldeményének tekintette. A romantikus költő (legalábbis az egyik típusa: akinél a szubjektum nagyra nőtt, mert a másik porszemként sodródott a világban) tehetsége okán lett kiválasztva a feladatra, amit elvállalt: a népe elvezetésére a boldogság országába.

---

[9] In: *„Multaddal valamit kezdeni"*. Magvető, Bp., 1989. 101–104.

[10] Uo. 75.

[11] Fenyő István: *Az „apostol"-motívum kialakulásához.* In: *Nemzet, nép – irodalom.* Bp., 1973.

[12] *Bibliai nevek és fogalmak.* Szerk. Babits Antal. Bp., é. n. 123.

Történetfilozófiája is romantikus: a nagy személyiségek hozzák létre a nagy változásokat.

A Bibliában is, Petőfinél is nagy-nagy szegénységben él a megváltó. Erre van Petőfi-adatunk költeményből is. A *Palota és kunyhó*ban írja: „Szent a küszöb, melyen beléptem én, / Oh szent a szalmakunyhók küszöbe! / Mert itt születnek a nagyok, az ég / A megváltókat ide küldi be. / Kunyhóból jő mind, aki a / Világnak szenteli magát, / S a nép mégis mindenfelől csak / Megvetést és inséget lát."

És erre utalnak *Az apostol* I. fejezetének sorai: „Nagy itt, nagy itten a nyomor, / Alig hogy elfér e kicsiny szobában / Kicsiny szobácska, mint a fecskefészek, / S a fecskefészeknél nem díszesebb.[13]

Az apostol-ban Szilveszternek három hosszú monológja van, amelyben Istenhez fordul. A 2. fejezetben, amint ezt Kovács Dániel felfedezte és megírta egy szemináriumi dolgozatban, ez az odafordulás pontosan azt a retorikai szerkezetet mutatja, amellyel gyakran találkozunk a *Biblia* ún. panaszzsoltáraiban (Jób, Jónás, stb.): lázadás – elcsendesedés – a küldetés vállalása. Az isten-ábrázolás pedig a zsoltárokéval azonos: az univerzum égitestjei között trónoló úr.

Aligha véletlen a IV. fejezet kérdéssora. Ugyanazt kérdezik Jézustól a csodatételek után: „Ki vagy te, férfiú?... Ki vagy? Kitől van származásod?" (Máté 8, 27), amit az elbeszélő költemény narrátora kérdez Szilvesztertől: „Ki vagy, csodálatos teremtmény, / Ki vagy te, férfiú? / Lelked ruhája / Csillagsugárból szőtt fényes palást, / És testedet / Kopott rongyok fedik. / [...] Ki vagy? kitől van származásod?"

Ugyancsak egy szemináriumi dolgozat[14] hívta fel a figyelmemet *Az apostol*ban Krisztus és Szilveszter alakja közötti analógiák egyik találó példájára, a tolvaj metaforára, Újszövetség, Máté evangéliuma 24, 43, 44. „Azt pedig jegyezzétek meg, hogy ha tudná a ház ura, hogy az éjszakának melyik szakában jő el a tolvaj: vigyázna, és nem engedné, hogy házába törjön. / Azért legyetek készen ti is, mert a mely órában nem gondoljátok, abban jő el az embernek Fia." Petőfinél a gyermek Szilvesztert nevelőapja tolvajlásra tanítja: „Hét, nyolc esztendő alatt / Olyan tolvaj lesz, mint a Krisztus." Később, amikor már felnőtt, így jellemzi a költő: „Az embereknek / Egy része szent apostolnak nevez, / A másik része pedig / Szentségtelen gonosztevőnek." (IV. fejezet, 115.)

Az 5. fejezetben, Szilveszter gyermekkorának leírásakor ugyancsak számos bibliai motívummal találkozunk, lássuk például az öreg tolvaj sza-

---

[13] Kovács Dániel református lelkész szerint a fecskefészek-hasonlat is a *Bibliá*ra megy vissza, a 84. zsoltárra.

[14] Gubik Anikó: *A Krisztus-motívum jelentkezése Petőfi életművében, különös tekintettel* Az apostol *című elbeszélő költeményre.* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem hallgatója.) Kéziratban.

vait, amiket az öregasszonyhoz intéz: „Nevelje föl, (t. i. Szilvesztert), neveltetési / Költségeit magamra vállalom." (V. ö. Lukács 10, 35)[15]

Az apostol legdemokratikusabb, leggyújtóbb gondolata: minden ember egyenlő – ugyancsak nem új. A tizenhat éves hős lázadván gazdája ellen a Teremtőt hívja segítségül: „Mi jognál fogva vernek itten engem? / Mi joggal bánt embert az ember? Különbnek alkotá az isten / Az egyik embert, mint a másikat? / Igazságosnak hirdetik az istent, / Ha igazságos, úgy azt nem tehette, / Úgy minden embert egyformán szeret." (IX. fejezet, 135.)

Petőfi elbeszélő költeményének leghíresebb része a szőlőszem parabola, amely mind műfajával, mind lexikájával a *Bibliát* idézi. Szilveszter, akár Krisztus, példázatban beszél. Példázata a világ, a próféta és a többi ember kapcsolatát hivatott megvilágítani: „A szőlőszem kicsiny gyümölcs, / Egy nyár kell hozzá mégis, hogy megérjék. / A föld is egy gyümölcs, egy nagy gyümölcs, / S ha a kis szőlőszemnek egy nyár / Kell, hány nem kell e nagy gyümölcsnek, / Amíg megérik? ez belékerül / Évezredek vagy tán évmiljomokba, / De bizonyára meg fog érni egykor, / És azután az emberek belőle / Világvégéig lakomázni fognak. / A szőlő a napsugaraktul érik; / Mig édes lett, hány napsugár / Lehelte rája élte melegét, / Hány százezer, hány miljom napsugár?... A földet is sugárok érlelik, de / Ezek nem nap sugárai, hanem / Az embereknek lelkei. / Minden nagy lélek egy ilyen sugár, de / Csak a nagy lélek, s ez ritkán terem; / Hogyan kívánhatnók tehát, hogy / A föld hamar megérjék?... / Érzem, hogy én is egy sugár vagyok, / Amely segíti a földet megérni." (XI. fejezet, 142.) A szőlő a *Biblia* jellegzetes növénye, mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben sokszor előfordul. Jézus több példabeszédében használja. Legpontosabban a Jelenések könyvében fejlik ki a kép: Jézus az igazi szőlőtő, és ha a szőlővessző elszakad a tőtől, nem lesz termés (15, 4–5). Láthatjuk, hogy Petőfinél itt ennél általánosabb a kép. Van azonban költeménye, ahol közelebb kerül ehhez a példázathoz. (*A költő és a szőlővessző*) Ott azonban a költői hivatás romantikus felfogása a lényeges. Mind a költő, mind a szőlővessző „A világnak adja lelkét", és önmaga az áldozat következtében elpusztul. Az önmagát az emberiségért feláldozó embertípus első képviselője Krisztus volt.

A költeményekben a megváltó motívum gyakran összekapcsolódik a kereszttel, ami a szenvedés metaforája. Itt is van példa pusztán konvenciális előfordulásra (*Szemrehányás*), szerelmi sikertelenség okozta bánat hiperbolizálására (*Megteremtéd lelkem új világát...*), ez utóbbi lényegében blaszfémia, de megtalálható a személyes sors krisztusivá növelése is: „Láng van szivemben, égbül-eredt láng, / (...) „Legyen bár tettemért a díj egy / Uj Golgotán egy új kereszt." (*Sors, nyiss nekem tért...*) Az egész magyar nép szenvedéseit fejezi ki a Krisztus-hasonlattal a *Bánk bán* című balladájában.

---

[15] Kovács Dániel adata.

Ez a dolgozat a bibliai motívumok előfordulását horizontális síkon vizsgálta. Nyilvánvalóan jogos a kutatás vertikálisan is: hogyan szóródik a kép történeti dimenzióban. A keresztény motívumok a legerősebben és számszerűen is a legnagyobb mértékben a költő romantikus pályaszakaszán jelentkeznek. Azaz 1845 közepétől 1848 őszéig. Előtte, a zsengék idején az antik irodalom hatása az uralkodó. Ezt fatalista életfilozófia színezi, ami különböző mélységben, de végig jellemző Petőfi gondolkodására. A népiesség korszakában a keresztény motívumok nem kerülnek előtérbe, de a maguk természetességében azért jelen vannak, ahogyan a parasztember mindennapi életében Isten. *Az apostol* után pedig megint földközelibb költészet következik a „szolgálati költeményekkel". Így neveztem el Petőfi szerepváltásairól szóló írásomban[16] az 1848–49-es évek alkalmi költeményeit. Ezekben megint egy nagyon természetes istenkép van: a közkatonáé.

A romantikának azonban lényege a transzcendens tartalom, így semmiképpen sem véletlen, hogy ebben az időszakban a legdifferenciáltabb az isten-kép és a leggyakoribbak a bibliai motívumok.

[16] *Mi a költő?* Irodalomtörténet, 1992/4. sz.

Gerevich-Kopteff Éva *(Helsinki)*

A *hübrisz* és a *superbia* megjelenési formái Madách *Tragédiájában*

Átfogóbb dolgozatomban, melynek célja Madách főművének összehasonlítása volt a finn fordítással, közelebbről vizsgáltam a tragédia műfajának szerkezetét, és egyes esztétikai-poétikai elemek jelentkezését *Az ember tragédiájában*. Ezeket a szerkezeti elemeket Aarne Kinnunen finn esztéta Arisztotelészre épülő drámaelemzési munkájának alapján határoztam meg. Kinnunen azt vizsgálta, hogy melyek azok az alkotóelemek, amelyek az antik drámától a modernig valamilyen formában szerves részei a drámának. A tragédia elemei közül a tragikus létszemléletet és az ehhez kapcsolódó pesszimizmust, a katarzist, az antik kórus és a modern tragédia ún. tömeg-kórus jelenlétét kísértem figyelemmel *Az ember tragédiájában*. E szerkezeti elemek mentén jelöltem ki fókuszokat, a gyakorlati elemzés során kulcsszavakat, amelyeknek variánsait térképeztem föl és kerestem meg a fordításban.

Azonkívül utaltam a tragikus cselekményt elővivő többi elem meglétére is: A hübriszre (kevélység, gőg, dölyf), a hamartémára (tudatlanságból eredő tévedés, a tragikus vétség), a peripeteiára (amikor az erkölcsileg jót akaró cselekvés morálisan rosszat eredményez) és az anagnóriszmoszra (amely az igazság kiderülését, felismerését jelenti).[1] Ezek közül az elemek közül a hübrisz kapcsolódik a legszorosabban a tragédia hősének a jelleméhez, amely aztán tragikus vétséghez, konfliktushoz, tragikus bukáshoz és katarzishoz vezet. Ebben a tulajdonságban kerül legközelebb egymáshoz az esztétika és az etikai szint. Úgy tűnik, éppen e tulajdonság által épül be a tragédia az etikai világba, vagyis e tulajdonság révén alakul ki a két szint közötti bonyolult viszony, amely oly érzékenyen reagál az ideológiai-szemléletbeli megközelítésre. Valószínűleg ez lehet az egyik oka a tragédia körüli nagyszámú műfaji-ontológiai vitának.[2]

Ebben az előadásban röviden, a teljesség igénye nélkül, áttekintem hübrisz eszmetörténeti kialakulását és fejlődését részben etikai, részben esztétikai szempontból. Majd szemantikai jelentésköreit nézem meg és azoknak előfordulását a *Tragédia* nyelvében.

Szerdahelyi István szerint az antik közgondolkodásban és az antik etikában a mértékfeletti előnyből fakadó önhittség, a hübrisz kihívta maga ellen az istenek haragját.[3] Marót Miklós komolyabb jelentést ad neki, szerinte a hüb-

---

[1] Arisztotelész 1992, Kinnunen 1986.
[2] Lukács 1909. 415, Steiner: 39.
[3] Világirodalmi Lexikon 1993. 768.

risz fogalma a görögben nagyon hasonlít a mi bűn fogalmunkra.[4] Lexikai jelentése szerint gőg lenne, de e fogalom a mai kultúrában már nem mond olyan sokat. A görög kultúrában viszont a legsúlyosabb bűnnek érezték: *...aki a hübrisz vétkében marasztalható el ... az túllépi az ember és az Isten számára megállapított határt, az isteneknek a területére téved.*[5] Ez tűnik az antik hübrisz lényegének. Etikai rendszerükben a mérték meghatározása, a határ megvonása játszott lényeges szerepet, de az akkori mértéknek, határnak a megállapítása a kultúra homogenitása miatt könnyebb volt.

Az irodalomkutatók szerint a hübrisz legszemléletesebb megvalósulását a klasszikus görög tragédiában nyeri el, ahol az emberi mértéken túllépő megsérti a harmóniát és ezért az isteni szférától büntetésben részesül.[6] Maga a tragikus a dionüszoszi vallásból született, a mértéktelenség, féktelenség reprezentációjaként.[7] A görög és a reneszánsz tragédiában is az embernél magasabbrendű transzcendens erők irányítják a cselekményt. A drámakutatók egy része jól látja, hogy Kleist előtt a tragédia magában foglalta az erkölcsi felelősség fogalmát éppen a bűn és a büntetés révén. *A tragikus hős felelős. Bukása valamely benne jelenlévő erkölcsi gyengeséghez vagy tényleges bűnhöz kapcsolódik.*[8]

A teológusok is a bűnt vallástörténetileg elemezve a görög tragédiákat hozzák fel példának, amelyek a bűnt mint a korlátozott emberi lét elkerülhetetlen jelenségét mutatják be. A Katolikus Lexikon a bűn gyökerét dogmatikailag *az öntudattal bíró teremtmény végességében* találja meg, amely *egyrészt nyitva áll a végtelen előtt, azt meg akarja közelíteni, másrészt bizonytalanságában átlépi a Teremtőtől adott korlátokat.*[9] Paul Tillich, amerikai teológus is a tragédia műfajának felhasználásával határozta meg a hübriszt: *Ha az ember nem ismeri fel azt a helyzetet, hogy ki van zárva az istenek végtelenségéből – hübriszbe esik. Túllép véges létének korlátain, fölmagasztosítja önmagát, ezzel kiváltja az isteni haragot, mely megsemmisíti őt. Ez a görög tragédia központi témája.*[10]

A teológusok úgy látják, hogy az életvalóság hübrisze a görög tragédiában reprezentálódik leginkább. A tragédia hübrisze az életvalóság etikai hübriszének esztétikai reprezentációja. A tragédiaesztétikai anagnóriszmosza a teológus előtt az emberi mibenlét felismerését jelenti: önmaga megismerését, a közösséghez és a transzcendentálishoz való viszonyának megértését. Ahogy Tillich mondja: „A nagy tragédiák az ember mibenlétét feltáró megvilágosodások tragédiái."[11]

---

[4] Maróth 1996. 137.
[5] Maróth 1996. 138.
[6] Poszler 1988. 158.
[7] Nietzsche 1986.
[8] Steiner 1971. 202.
[9] Katolikus Lexikon 1993. 130–131.
[10] Tillich 1996. 272.
[11] Tillich 1996. 439.

A magyar irodalomtudomány drámaelméletének első alakját, Beöthy Zsoltot sokat bírálták az elmúlt száz év alatt, de felfogása ma egyetemesebbnek, „modernebbnek" tűnik, mint akár még a hetvenes években, amikor Németh G. Béla ismertette a századforduló tragikum-vitáját, és Beöthy könyvét a magyar konzervatív ideológia egyik alapművének tartotta... Németh szerint a tragikum esztétikai lényege a katarzis,[12] de Beöthy ezzel nem foglalkozik, hanem annál többet azzal, *ami a tragikus helyzetet kiváltja, a bűnnel*: Beöthy Fr. Th. Vischer tragikum-elméletét követi, *aki a történeti erők konfliktusát erkölcsi térre játszotta át, s döntő szerepet juttattatott a bűn fogalmának.*[13] *A bukó hős bűnt követ el.*[14] Ebben fontos az egyéniséggé válás, de középpontban a morál kérdése áll. Beöthy szemében *az egyéniség önmagát akarása az egyik legsúlyosabb veszély. A bűn minden fajtája mögött felfedezi ezt az akaratot. A korlátlan a leggyakoribb jelzőinek egyike a tragikus, a bukó hőssel kapcsolatban.*[15] Beöthy *Az ember tragédiájá*ban megtalálta az általa képviselt tragédiaelmélet minden fontosabb tételét. Ádámról írta: *az elbizakodás boldogtalanságát érzi,* majd *az elbízott Ádám megadóvá* válik.[16] Nemcsak egyszerűen a bűnt, hanem az elbizakodottságot, az önhittséget, a hübriszt fedezte föl Ádám viselkedésében és mentalitásában.

A hübrisz nyilvánvalóan egybeesik a superbia jelentésével, a kereszténység hét főbűnének vagy liberálisabban, talán pontosabban legveszélyesebb bűnös hajlamainak egyikével, a kevélységgel, a superbiával. (1. kevélység 2. fösvénység 3. bűnös érzékiség 4. irigység 5. torkosság 6. harag 7. lustaság) Ilyen módon, ilyen sorrendben Szent Tamás fogalmazza meg ezeket a bűnös hajlamokat, bár már Szent Pál a rómaiakhoz írt levelében említi a kevélységet és az irigységet. Ágoston, s Luther szerint is az önfelmagasztalás, a superbia lelki bűne megelőzi az ún. érzéki bűnöket. Ebből vezették le a bűn többi formáját. A hübrisz és a superbia ugyanis nem egy bűn a többi között, hanem ez a bűn a maga teljes formájában.[17] Legfőbb tünete, hogy az ember nem látja be saját végességét. Egyaránt az esztétikai és a valós világ realitásainak és lehetőségeinek téves értékelése, eltorzítása az alapja. Illuzórikus, hamis világképre épül, amely a környezettel való konfliktushoz, morális ítélethez, büntetéshez vezet.

Boda László erkölcsteológiája a superbiát gőgnek nevezi, nem használja a hübrisz szót, de a helyes önértékelést elemezve az arisztoteleszi-szenttamási erénytan szemléletére hivatkozva a következőket mondja: *teológiailag akkor válik a legsúlyosabb bűnné, ha értelmes teremtmény fellázad általa Isten*

---

[12] Németh 1971. 27.
[13] Németh 1971. 33.
[14] Németh 1971. 28.
[15] Németh 1971. 42.
[16] Beöthy 1885. 105.
[17] Tillich 1996. 276.

ellen...[18] Bár Tillich a hübriszt szemantikailag szélesebb jelentéskörrel rendelkezőnek tartja, mint a superbiát, de a szemantikai mezők közepe lényegileg egybeesik.

Tillich meglátta azt is, hogy a modern-posztmodern világban a hübrisz újból fontos szerepet kapott. Ő a modern, elidegenedett világ alapproblémájának tekinti a hübriszt mint az elidegenedés bűnét: *az elidegenedésben az ember maga lesz önmaga és saját világa központjává... A bűnben az Istentől az én felé fordul a szeretet.*[19] A XX. században az antik filozófia, etika, esztétika is újraértelmeződik-újraértékelődik. Az új szemléletmódok, új aspektusok megjelenése új fényben láttatja a régi jelenségeket. Talán az antiknak egy újabb reneszánszáról is beszélhetünk napjainkban. Az időspirál köreit írjuk ugyanazon témák, motívumok körül.

A felvilágosodás utáni szekularizáció erősödésével, a vallási világkép visszaszorulásával, az egyéniség közösségben játszott szerepének növekedésével vagy pontosabban az egyéniség és közösség viszonyának változásával a hübrisznek, a superbiának a jelentősége csökkenni látszik a közéletben és ezzel egy időben eltűnni látszik az újkori tragédiából. Az ész trónjának új aspektusából nézve a hübrisz egyre pozitívabbá válik, a romantika hatására pedig valóban az isteni szférába emelkedésnek a jelképe, benne a korlátlan és a mértéktelen dicsőül meg. Az újkori tragédiaelméletek össze is mosták a hamartémát és a hübriszt.[20] Ezek az elméletek nem ismerik föl (el), hogy mi a hübrisznek, a bűnnek a tragikus vétségben játszott szerepe, és egyáltalán mi ennek az emberi magatartásmódnak az etikai-esztétikai jelentősége. Az irodalomtörténetekben gyakran és még Madáchnál is emberi gyönge, hiba lett belőle. Valószínűleg maga Madách sem volt tisztában azzal, hogy ez a gyönge azonos a hübrisszel, bár nagy csodálója volt a görög kultúrának: a görög tragédia volt számára a művészet csúcsa. Madách mégis jól érzékeli e tulajdonság szerepét a tragédia szerkezetében, ugyanis a következőket írja Erdélyi Jánoshoz: *Egész művem alapeszméje az akar lenni, hogy amint az ember istentől elszakad, s önerejére támaszkodva cselekedni kezd: az emberiség legnagyobb és legszentebb eszméin végig egymás után cselekszi ezt. Igaz, hogy mindenütt megbukik, s megbuktatója mindenütt egy gyönge, melyet levetni nem bír, mi az emberi természet legbensőbb lényében rejlik (ez volna csekély nézetem szerint a tragikum).*[21]

A hübrisz superbia formában életben maradt a teológiában, majd a szorosan vett teológiából csak a XX. század második felében kezdett átkerülni a társadalomtudományok területére, a filozófiába, a mindennapi életbe és az esztétikába is. A XX. századi nagy történelmi tragédiák, traumák után a tár-

---

[18] Boda 1980. 88.

[19] Tillich 1996. 275.

[20] Világirodalmi Lexikon 1993. 768.

[21] Madách Erdélyi Jánoshoz, 1862. szept. 13-án, M. I. *Válogatott Művei,* 1958.

sadalmi és egyéni felelősség jelentősége újból megnőtt. Például Konrad Lorenz a társadalom, az ember és a természet kapcsolatának megromlását, tragikus bukását nyolc bűnre vezeti vissza. A XX. század jött rá, hogy az archetípusok, a közös tudatalatti toposzok, a kollektív identitás szabályozzák az egyén és közösség viszonyát, a közösségi együttélést. A Jung-tanítvány Josef L. Henderson a hősökről szólva azt állítja, hogy az európai mitológiában a hős rituális feláldozása (áldozata) a hübrisz bűnét követő büntetés.[22] Az álmokban pedig a hősi típusok megjelenése az egyéniség fejlődésének különböző szakaszait mutatja, a különböző tulajdonságok kialakulásának, elfojtódásának folyamatát. A hübrisz és a többi bűnös hajlam részben alkati adottságok, részben mentalitásból és gondolkodásmódból eredő tulajdonságok, amelyek mentális, pszichikai, pszichoszomatikus és szomatikus bajok tünetei is lehetnek. Archetípus-háttérrel rendelkező alapvető emberi magatartások, amelyek bűnös attitűdöknek is nevezhetők. A közösségi együttélés szabályozására születtek, az egyén jellemének nemesítésére, hogy az e tulajdonságok elkerülése, visszaszorítása révén alkalmas legyen harmonikus közösségek létrehozására, ahogy a négy erény művelése is ezt a célt erősíti: az okosság, az igazságosság, a mértékletesség, az erősség erénye. A mértékletesség éppen a mértéken felüliségnek, bűnös hajlamoknak az ellentéte, az apollói görög kultúrának és a kereszténységnek lényege.

A következőkben szemantikai aspektusból közelítem meg a hübriszt, hogy felmérhessem, hogyan jelenik meg nyelvi szinten a *Tragédiá*ban. Először is szinonim jelentések sorával jellemzem: büszkeség, kevélység, gőg, dölyf, önteltség, önhittség, elbizakodottság. E jelentéssor, ahogy láttuk, a pozitívtól a negatívig terjed, eltérő kultúrköröktől és koroktól függően eltérő erősségben. (Pl. a protestáns kultúrában vagy felvilágosodás utáni kultúrákban sokkal pozitívabbnak értékelik a büszkeséget.) Többféle módon nyilvánulhat meg, de mindig másokkal, közösséggel kapcsolatban. Több fő megjelenési formája van: az elsőbe tartozik az 1.a) önmagunk, másokkal, közösséggel, Istennel szembeni felértékelése és 1.b) mások (Isten, ember, közösség, egész világ) lenézése, kigúnyolása. Ez gyakran verbálisan jelentkezik és erősen ironikus hangnem jellemzi. A másik megjelenési forma dacos szembenállás Istennel, közösséggel, másik emberrel; ez gyakran patetikus hangnemmel járhat együtt. A harmadik formába a nagyravágyás és a hiúság tartozik.

Bár a korábbiak alapján valójában a bűn lexémát is ide sorolhatnánk szinonimaként, de az olyan nagy anyag lenne, hogy e dolgozatba csak az előbb felsorolt jelentéseket, lexémaként és attitűdként, vettem fel.

A *Tragédiá*ban a hübrisz összes megjelenési formája Lucifernél jelentkezik legerősebben. Istennel dacosan szembeszáll, isteni hatalmat akar, önhitten lenézi és kigúnyolja a teremtett világot; az embert és a természetet, egyben többre, nagyobbra vágyik, mint ami részévé lett. A gúny és az irónia

[22] Henderson 1991. 114.

a legjellemzőbb Lucifer hübriszére, mentalitás nála az, és attitűd. Az ő csábításának eredményeképpen fordul Ádám is szembe Istennel, dacol vele, lázad ellene, isteni tudásra, hatalomra vágyik és eltelik önmagával. Kezd csak önmagában hinni és vágyik önmaga istenévé lenni: átveszi Lucifer hübriszmentalitását. Valójában a hübrisz a bűnbeesés oka, maga a bűnbeesés pedig a tragikus vétség, a hamartéma.

Az első szín elején az angyalok karának dicsőítése után az Úr megszólítja a szótlan Lucifert és egyben jellemzi leglényegesebb tulajdonságát:

76 *S te, Lúcifer, hallgatsz, önhitten állsz,*

Lucifer hosszú válasza gunyoros és ironikus bírálat, melynek a vége:

131 *Ott állok, látod, hol te, mindenütt.*
S ki így ösmérlek, még hódoljak-e?

Majd a második színben Ádámról adott jellemzésében, majd a világ hierarchiájának ismertetésében a büszke szót Lucifer pozitívként használja:

220 *Ez is jó ős a büszke férfinemnek*
288 *Épp úgy tekintünk rátok mi alá*
A szellemország büszke részei.

Ádám helyzetéről a következőképpen nyilatkozik Lucifer a negyedik színben, Egyiptomban. Egyben világossá teszi, hogy amiért az Úr őt elmarasztalja, ugyanazért neveti ki Ádámot:

611 *Ez ismét a szálaknak egyike,*
Melyekkel gúnyúl vet körül urad,
Eszedbehozni hernyó voltodat,
Ha önhitedben lepkeként csapongsz.
741 *Előre csak önhitten utadon,*
Hidd, hogy te mégy, ha a sors árja von...

A bizánci színben az eretnekek elégetése kapcsán a szent tanokról szólva jellemzi az embereket, ahol a büszke jelentést vonzata negatívvá változtatja.

1464 *Ah, épp a szent tan mindig átkotok,*
1475 *Ti mégis mindig ezt keresitek*
Önátkotokra büszke emberek.

A tizennegyedik színben, amikor Ádám lenézi az eszkimó éhség által irányított viselkedését, Lucifer így bírálja őt:

3835 *Eszmél az ember, hogy nagy-gőgösen*
Megvesse azt, mi belső lényege.

Az utolsó színben Ádámhoz szól mérhetetlen lenézéssel, amikor az megadja magát Isten előtt, tehát nyilvánvalóvá válik, hogy Lucifer csábítása nem sikerült.

4005 *Féreg! Feledted-e nagyságodat,*
Melyet nekem köszönhetsz. –
4014 *Fellázadsz-é, rabszolga, ellenem?*
Fel a porból, állat!

Ádám a második színben, az alma leszakítása előtti legkritikusabb pillanatban a következőképpen jelöli meg a hübriszben szenvedő, nagyravágyó emberiség célját:

330 *Legyünk tudók, mint Isten.*

Majd a harmadik szín megtévesztő, önbizalomnak tűnő kijelentéseivel:

362 *Önmagam levék*
Énistenemmé, és amit kivívok,
Méltán enyém. Erőm ez, s büszkeségem.
382 *Segélyed sem kellett talán*
Megbírta volna saját erőm.

Amelyeket mégis befolyásol a már-már eltűnőben lévő isteni korlát lenézendő, lekicsinyelt hatása:

387 *Talán egy hajszál – annál szégyenebb –*
Mi korlátozza büszke lelkemet.

Ádám erejének illúziója tovább tart:

411 *...keblem, tudod, erős –,*
Mely rám befolyhat, aki enmagamban
Olyan különvált és egész vagyok.

De később ezt az illúziót a mágneses delej szétzúzza, az majd újból visszatér az egyiptomi színben:

587 *Erősebb lett az ember, mint az isten.*

A tizedik színben, Prágában Ádám átlátja már a tanítvány, a tanult emberiség hiábavaló és elérhetetlen célú, paradox nagyravágyását:

2441 *Sokat kívánsz. Paránya a világnak,*
Hogy lássad át a nagyszerű egészet? –
Uralmat kérsz, élvet kérsz és tudást.
Ha súlyától nem dűlne öszve kebled,
S mindezt elérnéd, Istenné leendnél.

A tizenharmadik színben Ádám a föld szellemének szavára válaszolva a természet ellen lázad:

3639 *Dacolok véled, hasztalan ijesztesz,*
Testem tiéd tán, lelkem az enyém,
A gondolat s igazság végtelen,

A föld szellemének ítélete Ádámról:

3643 *Hiú ember!*

A tizenötödik színben Ádám utolsó lázadási kísérlete:

3975 *Dacolhatok még, Isten, véled is.*

Ádám az emberi társadalom néhány típusáról: az ötödik, az athéni színben a kihasznált, lenézett népet állítja hübriszviszonyba a politikai kalandorokkal:

1034 *S a szolgaság vérengző eszközévé*
Sülyessze néhány dölyfös pártütőnek.

A hetedik, a bizánci színben pedig a patriarchát ítéli el a bűn miatt:

1494 *...mi fejedelem*
közelg amott oly dölyfös kihívón?

A tizenkettedik, a falanszter-színben a tudós kapja e jelzőt:

3445 *Oh, nézd, oh, nézd, te gőgös, gyönge ember,*
Hogy birnál azzal, aki ott lebeg. –

Néhány szereplő erről a mentalitásról: a hatodik, a római színben Péter apostol korának hübrisz-mentalitású embereiről:

1281 *Te nyomorú faj! – gyáva nemzedék,*
Míg a szerencse mosolyog feletted,
Mint napsugárban a légy, szemtelen.
Istent, erényt gúnyolva taposó. –

A tizedik színben a tanítvány az ember istenné válásáról:

2438 *Felfogni mindent és élvezni jobban,*
Uralkodván felsőbbség érzetével
Anyag s szellemvilágban egyaránt.

A falanszter tudósa múzeumukban bemutatja Homéroszt és korát:

3301 *...Az első költemény*
Íróját akkor, még midőn bűnös
Önhittel az egyén érvényt kívánt.

A barátok zsoltáréneke az Isten ítéletét hirdeti az ellene lázadókra a bizánci színben:

1820 *Öltöztessenek fel gyalázatossággal és szidalommal*
Kik felfuvalkodnak ellenem.

Az utolsó színben Ádám meghajlik Isten előtt, elismeri helyzetét:

4002 *Uram, legyőztél. Ím, porban vagyok*
Nélküled, ellened hiába vívok:

A hübrisz megszűnésével eltűnt az önmagáról alkotott illuzórikus kép, és így eljut Ádám az önmegismeréssel, a körülmények és a lehetőségek felismerésével, az igazság kiderülésével: az anagnóriszmosszal a katarzishoz.

Az Úr szava az utolsó színben kijelöli az emberi mértéket, a mértéket egyensúlyozó szabályokat:

4052 *Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,*
Emel majd a végtelen érzete.
S ha ennek elragadna egykor büszkesége,
Fog korlátozni az arasznyi lét.

Ezt az antik kórus, az angyalok kara által adott útmutatás követi, amelyben a görög és a keresztény világ mértékre épülő megosztottsága és szabadságeszméje jelentkezik.

4094 *Szabadon bűn és erény közt*
Választhatsz, mily nagy eszme,

E rövid dolgozatomban igyekeztem bemutatni a hübrisz jelentésének koronként változóan látott, legfontosabb összetevőit, azonkívül a kor és szem-

léletmód hatását az etikai és esztétikai hübrisz szoros kapcsolatára. Bár a Madách-műben csak a szűkebben vett jelentéskört kísértem figyelemmel, de azt hiszem, hogy ez az áttekintés is meggyőzően bizonyítja a hübrisz bűnének jelenlétét és döntő jelentőségét *Az ember tragédiája* tragikus folyamatában.

Irodalom

Arisztotelész
1992 *Poétika.* Bp.
Boda László
1980 *Erkölcsteológia.* Katolikus Teológiai Főiskolai Jegyzetek, Bp.
Beöthy Zsolt
1885 *A tragikum.* Bp.
Henderson, Josef L.
1991 *Muinaiset myytit ja moderni ihminen.* 103–157. In Carl G. Jung: *Symbolit.* Helsinki
Kinnunen, Aarne
1986 *Draaman maailma.* Helsinki
Lukács György
1909 *A dráma formája.* Bp.
Magyar Katolikus Lexikon
1993 A *bűn* címszó 103–131. Bp.
Madách Imre *Válogatott művei*
1992 Matúra, Bp.
Madách Imre *Válogatott művei*
1958 Bp.
Maróth Miklós
1996 *A bűn fogalma a görög és az iszlám kultúrában.* 133–146. In: *Pszichológusok és teológusok az emberről.* Bűn-büntetés-bűnhődés konferencia. Bp.
Németh G. Béla
1971 *Tragikum és történetfelfogás* (A századvégi tragikum-vita). Bp.
Nietzsche, Friedrich
1986 *A tragédia születése.* Bp.
Poszler György
1988 *Filozófia és műfajelmélet.* Költői műfajok Hegel és Lukács esztétikájában. Bp.
Steiner, George
1971 *A tragédia halála.* Bp.
Szerdahelyi István
1993 *Tragikus vétség,* 768–769. In: *Világirodalmi Lexikon.* Bp.
Tillich, Paul
1996 *Rendszeres teológia.* Bp.

Nagy Miklós *(Budapest)*

Róma ellen
Jókai és a katolikus egyház magyar bírálói a kiegyezés évtizedében

Politikai és világnézeti háttér

Salacz Gábor ismert egyháztörténeti munkájában Eötvös József egy ironikus megállapítását idézi: „Kérdezz meg egy katolikust (milyen vallású), bocsánatot fog kérni, mert katolikus".[1]

A hazai katolikus középosztály szégyenkezésének a XIX. század második felében nem annyira bölcseleti, hittudományi, sokkal inkább általános kulturális és főként politikai okai voltak. Nem tudtak egyetérteni a IX. Pius pápától erőteljesen pártfogolt ultramontanizmussal, amely a modern szellemi-politikai áramlatokat elítélő *Syllabus*ban (1864) s a pápa dogmatikai-etikai tévedhetetlenségét kimondó I. vatikáni zsinatban (1870) érte el tetőpontját. A magyar országgyűlés 1848-ban törvényerőre emelte a vallásszabadságot, ám Róma és a Habsburgok 1853-ban megsértették ezt a konkordátum megkötésével. Az is nyílt titoknak számít, hogy a legfőbb egyházi hatóság, s a hazai főpapság ellenzi a '48-as törvény kiteljesítését, gyakorlatban átültetését: minden erővel akadályozni törekszik a polgári házasság, valamint az állami anyakönyvezés bevezetését, egyházellenes lépésnek tekinti az állam meg a községek növekvő szerepvállalását a közoktatásban.

A pápa ragaszkodása az egyházi állam fennmaradásához nemcsak harcos szabadelvűek szemében látszott korszerűtlennek. Az 1860-as években százezrek gondolták azt Magyarországon, hogy az olasz egység garibaldista–mazzinista vagy királypárti kivívása elválaszthatatlan az osztrák abszolutizmus megdőlésétől. Bismarck meg a német császárság nem emelkedett ilyen legendás magasságba közvéleményünk előtt. De a Kulturkampfot 1871 után végigküzdő evangélikus kancellárt mégis sokan a szívükbe zárták: hiszen nemcsak magyarbarát híre volt, hanem szövetségest is láttak benne az esetleg újraéledő osztrák centralizmussal szemben.

Az ultramontanizmus így – sokféle okból – népszerűtlenné vált nálunk. Lehetséges ellensúlya, a szabadelvű katolicizmus azonban erőtlen maradt, többek között az egyház hagyományos hierarchikus szervezete, Eötvös és Deák halála miatt. A divatos materializmus (Büchner, Haeckel) képviselői hódítottak ugyan, ám gyengének bizonyultak a vallásos szellem teljes kiszo-

[1] Salacz Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában.* München, 1974. 13.

rítására. Az iránytű sokak szerint a megújult, racionalizált protestantizmus felé mutatott. Kovács Albert, pesti református hittudományi tanár 1870-ben olyan Protestáns Egyházi Reformegylet megalapítását kezdeményezte, amely egyformán küzd a kor kétféle veszélyes irányzata: a IX. Pius-féle zsinati mozgalom, s a materializmus ellen. Hirdette: „Mind a két dogmatizmus végül is felbomlasztja az emberi társadalmakat."[2] Az ortodoxiát elvető protestáns egyházi személyiségek nemcsak a szabadelvű eszmék, hanem a liberális kormányok, sőt a magyar nacionalizmus mellé is felsorakoztak. Mindez csak megerősítette azt a már korábban elterjedt felfogást, hogy a külső tényezőktől függő, nemzetközi jellegű katolicizmussal szemben a protestantizmus, különösen annak kálvini ága a valódi „magyar vallás", a nemzeti géniusz hű kifejezője. Az irodalom minden másnál hatásosabban képviselte ezt a meggyőződést. És az írók közül is elsősorban Jókai nevét kell említenünk!

Protestánsok és radikálisok az ultramontánokkal szemben

Az önkényuralom alatt írt Jókai-regényekben csaknem mindig akad egy-egy rokonszenves református lelkész *(Egy magyar nábob, Török világ Magyarországon, Az elátkozott család).* Ciprát, a vallástalanságban fölnevelt cigánylányt kálvinista pap kereszteli meg élete utolsó órájában, s ő áldja meg házasságát is Topándy Loránddal, amint ezt a *Mire megvénülünk*ben olvashatjuk (XXX. *Credo...* című fejezet). A nemzeti egység abszolutizmus diktálta szükségszerűsége jegyében azonban az író kerüli a felekezetek közti ellentéteknek még az említését is. A kiegyezés után már nem tartja ilyen fontosnak a vallási békét, sőt egyre inkább IX. Pius iránya, s a jezsuiták ellen akar mozgósítani. Jó eszköz erre az emlékeztetés az ellenreformáció szélsőségeire s a közelmúltra. A *Fekete gyémántok* (1870) egyik jelenetében Berend Iván, a demokrata mérnök és feltaláló Angéla grófnőnek a hazai protestánsüldözés legkegyetlenebb szakaszát idézi fel: 1764-ben Angéla őse, „a kardinális" gályarabságra ítélte a mérnök „ősapját", a hitében állhatatos „pataki prédikátort". (A *Mágnes lovag* című kapitulum.) *A kőszívű ember fiai* (1869) a Brigitta-apácák bécsi zárdáját leplezi le: az ellenforradalom egyik központja székelt itt. S hogy a kontraszt se maradjon el, hallhatunk Lánghy Bertalan tiszteletesről, „az öreg kurucról", aki utolsó leheletéig a szabadságharc oldalán állt 1849-ben.

A vad forradalmi szenvedélyektől és a reakció cinikusan kegyetlen cselszövéseitől ide-oda rángatott pápai Rómában játszódik az *Egy az Isten* (1876–1877) első részének cselekménye. Jókai elsősorban nem IX. Pius 1848-ban tanúsított politikai ingatagságát ítéli el, inkább udvarának elvilági-

[2] Bucsay Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon.* Bp., 1985. 220.

asodottságát állítja pellengérre egy bonyolult válóper kapcsán. Bebizonyosodik a történet negatív hősének állítása: „Rómába megyünk, s ott sok a templom – de Isten egy sincs!" (III. fejezet) Az Örök Várossal szemben szinte megdicsőül az unitárius Torockó (második rész), amelyet valóban az Evangélista szelleme hat át. Nem ismerik ott az emberölést – még katonaruhában sem, lemondanak a bosszúállásról. Kemény munkában, tanulásban, a házastársi hűséget megőrizve, a pénz hatalmától megszabadulva telik az élet. A valláserkölcsi mondanivaló könnyen summázható: az unitárius nem hisz Jézus istenségében, mégis erősebben ragaszkodik tanításához, mint Róma népe, a katolikusok.

Az egyház és állam szétválasztását hirdetők ugyanúgy a Jézus Társaságban látták akkoriban terveik legfőbb akadályát, mint a gallikanizmus, jozefinizmus kései utódai, Bismarck és köre. A jól szervezett s rendkívül céltudatos jezsuiták Toldy István egykorú könyve[3] szerint ellentámadásba akartak menni az őket száműző „vaskancellár" ellen. A latin országok katolikusai mellett a nemrégiben (1853) visszahódított Ausztria–Magyarország hívőire is számítottak. Így aztán nem csodálható, hogy a hatvanas esztendők derekától egyre-másra jelennek meg nálunk a rendet keményen bíráló röpiratok, regények, sőt egy színdarab is. Toldy István a Deák-párt ismert publicistája, a népszerű író az imént említett könyvét szánja ellenük 1873-ban; ebben kitiltásukat követeli, sőt tanítványaikat is ki akarja záratni az állami és egyházi hivatalokból. Toldyt katolikusnak nevelték, akkoriban már nemcsak felekezetétől szakadt el, hanem a kereszténységtől is, ám a gyökeresen korszerűsített keresztény egyházaknak még jelentős szerepet szánt a hazai társadalomban.

Szintén a jezsuiták ellen forgatta tollát a közepes tehetségű, igen termékeny regényszerző és történész, P. Szathmáry Károly. *Ábrándosok* (1866) című műve a gályára hurcolt lelkészeknek (1674) állít emléket. Forstall nevű szereplőjében pedig elrettentő képet fest a hajdani jezsuitákról. Forstall egy régi disszertáció megfogalmazásával élve – „papi ruhába öltöztetett vérengző vadállat".[4] P. Szathmáry, akit a kolozsvári meg a zilahi kálvinista kollégium nevelt, Jókaihoz hasonló szellemi környezetből indult, s az ő munkáit követte társadalmi regényeiben. Az *Ábrándosok*nál jóval sikerültebb alkotása *Az ország sebei* (1871). Föllépteti benne páter Timotheuszt, aki – nyilván a *Fekete gyémántok* Sámuel apátjának mintájára – a főúri világban jártas, az osztrák önkényuralmat helyeslő, cselszövő papi ember.

Timotheusz frivol gondolkodását jellemzi, hogy pártolja grófi tanítványának szerelmi kalandját. Róla is elmondható az, amit francia rendtársáról, père Ramiacról hangoztatnak Toldy István *Lívia*[5] (1874) című drámájában:

---

[3] Toldy István: *A jezsuiták Magyarországon és egyebütt.* Bp., 1873. 437–438.

[4] Kovách Béla: *P. Szathmáry Károly élete és művei.* Kolozsvár, 1911. 152.

[5] Toldy István: *Lívia.* Bp., 1874.

„Oh, hát ez emberek nem irtóznak vissza semmi bűntől, hogy czéljokat elérjék?" (Harmadik felvonás.)

Ramiac végcélja, hogy Turay gróffal jezsuita kollégiumot építtessen annak Pest megyei birtokán. Cserébe a gróf gyermektelen házasságának egyházi felbontását ígéri meg, s a legaljasabb eszközöktől sem riad vissza a válás kimondása végett: Turaynét, az ártatlan, hívő feleséget már csaknem a házasságtörés gyanújába keveri. Ám lelepleződik, bukott Tartuffe-ként kell félrevonulnia.

A Jézus Társaság elleni, széles körökben felforrósodott hangulatot jól mutatja, hogy az egyébként eltérő felfogású Jókai meg Toldy szinte egyező szavakkal bélyegzik meg a szerzetesrendet. Toldynál ez olvasható, hogy „Internationale [értsd: a párizsi kommün vezetői, harcosai – N. M.] és az ultramontanismus a fennálló politikai s társadalmi rendszert mindenekfelett veszélyezteti" (*i. m.* 449.). *A jövő század regénye* Egy országgyűlés... című fejezetében a narrátor kijelenti: „...a jezsuita álcázott nihilista [Bakunyint követő orosz anarchista – N. M.], s a nihilista álcázott jezsuita." Márpedig Bakunyinékat a párizsi kommünárdok szoros elvrokonainak tekintették!

Toldy István 1868-ban könyvet jelentetett meg *Elmélkedések az egyházreformról* címmel. Javaslatainak egy része megvalósult azóta, de nagyobb hányadát elutasították a későbbi magyar országgyűlések, polgári kormányok, elzárkóztak előlük a katolikus hívek. Toldy programja felölelte a polgári házasságot, a kizárólagosan állami iskolarendszert, „az egyházvagyon saecularisálását", a papi nőtlenség, valamint a szerzetesrendek teljes eltörlését. A laikus elemnek kedvező, protestáns presbiteri szervezetet követve kívánta fölépíteni a katolikus autonómiát, amely független a Vatikántól.

Elgondolkoztató párhuzam, hogy *A jövő század regénye* (1872–1784) szerint a magyar törvényhozás 1952–1953-ban mondja ki a szerzetesrendek eltörlését! A pápai állam ekkor már a múlté, a jezsuitákat is száműzték Európa legtöbb országából. Számos régi magyar tanító rend éppen ellenük küzdve szavazza meg a feloszlató törvényt. (Az író ilyen korszerű, hazafias szellemű szerzetnek tekinti a ciszterciekét, amint az *Enyim, tied, övé*ből (1875) is kitetszik.) E képzeletbeli birodalom a fenti reform ellenére sem felel meg Jókai követelményeinek. Felfogása ugyanitt az Otthon állam intézményeiben, szokásaiban testesül meg, ez az ő leginkább kidolgozott utópiája. A vallásos élet Tatrangi Dávid országában egészen elszakad a kinyilatkoztatástól, a papok természettudományos ismeretterjesztéssel mutatják be a Teremtő nagyságát, az erkölcsi tanítás is egészen laicizált. Ennek keretei között a lelkészek felváltva idézik: „Jézus vagy Mózes, Mohamed vagy Solon, vagy Konfucsé szavait". (Második rész, *Az Otthon állama* című fejezet.) Ugyanitt elhangzik: „...ember nem lehetne idvezült azzal a tudattal, hogy más emberek elkárhozottak." Ha a műszavak halmozásához van kedvünk, mindezt szinkretikus deizmusnak nevezhetjük, amely a múlt századra jellemzően nem idegenkedik a spiritizmustól sem.

A jövő eszményi vallása a regényköltő szerint „a józan emberszeretet". Ám követőinek rajzával Tatrangi Dávid története nem szolgál, azok megismeréséhez talán közelebb vihet Terézának, *Az arany ember* (1872) fontos alakjának megismerése. A Senki szigetének lakója elmondhatja „ápolom, táplálom, gyógyítom, aki hozzám folyamodik". Élete valóban szüntelen munka, áldozathozatal. Pénzt nem gyűjt, nem nyúl fegyver után, ígéretét teljesítve másokban is föltétlenül megbízik. Teréza ifjúkorának vallásától, a szerb ortodoxiától elidegenedett, Bibliát sem forgat, mégis él benne az „anima naturaliter christiana". Az átélt sorscsapások nem oltják ki istenhitét, emberszeretetét, panasz nélkül várja a véget, nem számít égi jutalomra. Jelleme még vonzóbbá lesz attól, hogy a regény legtöbb szereplője nagyon is gyarló teremtmény. Ez áll a papi emberekre, az ortodoxra éppúgy, mint a komáromi kálvinistára, aki Tíméát megkereszteli.

Epilógus

Ha Jókai későbbi munkásságát vallásosság, felekezetek szempontjából áttekintjük, nem találjuk meg *A jövő század regénye* eszmevilágának egyenes folytatását, a Terézához hasonló funkciójú szereplői is kisebb-nagyobb változáson mennek át. Torockó *(Egy az Isten)* nem kevésbé utópia, mint az Otthon állam. De sem templomában, sem Adorján Manassé felfogásában nem mutatkozik világvallásokat összeolvasztó szinkretizmus, papja sem vált ismeretterjesztő természettudóssá. A főhős képzeletvilágát mélyen áthatják a bibliai jelképek: Jákob mintájára magát is mitikus személynek képzeli, aki Torockó boldogulását, vészektől való megóvását követeli álmában az Úrtól. (II. kötet, VII. fejezet.)

S mintha lélekvándorlás folyna regényeiben, *A barátfalvi lévita* (1898) papi embere Teréza folytatásának látszik. Csupa jót tesz a természettől mostohán megáldott falucska népével, újfajta baromfitenyésztésre, tégla meg tetőcserép égetésére tanítja őket. Lelkiismeretes református lelkészi hivatása gyakorlásában, ám szemernyi vallási türelmetlenség sem él benne: tiszteli felesége katolikus hitét és szokásait, együttélésük – jól emeli ki ezt a regény kritikai kiadásában Molnár József – a vegyes házasság eszményi megvalósulása. Guthay Lőrinc értékrendje korához képest felvilágosult, már-már világias: „nem a tornyok hirdetik az Isten dicsőségét, hanem a gyümölcsfák." Mindössze ennyi a válasza a templomtorony építését sürgető presbitereknek. A lévita felvilágosult lelkipásztor, hirdeti az Evangéliumot, szolgálja egyházát. Ezért eltér Terézától, akinek sem a tételes valláshoz, sem meghatározott felekezethez nincs köze.

A századvég Jókai-epikájában már nincs szó arról, hogy az egyházi iskolákat, szerzetesrendeket meg kell szüntetni. A katolikus magas egyházi

körök – akár az *Egetvívó asszonyszív*et (1901), akár a *Fráter György*öt (1893) nézzük – eszményi törekvéseket szolgálnak. Többféle indítékát sejthetjük a szerző megváltozott magatartásának. Köztudomású, hogy az 1894–1895-ben meghozott, de már 1893-ban előterjesztett törvények (állami anyakönyvvezetés, kötelező polgári házasság, a vegyes házasságok rendezése, a zsidó vallás egyenjogúsítása) az első perctől kezdve vihart kavartak, és sok tekintetben megosztották a társadalmat. Ekként nagyon is szükségesnek tetszett a türelmes, méltányos, törvénytisztelő, hazafias katolikus egyháznagyok emlékének fenntartása. A legliberálisabb értelmiségi sem gondolhatta azt, hogy időszerű lenne a Kulturkampf felidézése szélsőséges követelésekkel – épp az ezredév táján! Írónk esetében azonban másról, többről is szó lehetett. Hiszen ő korábban nem pusztán az állam és az egyházak következetes szétválasztását hirdette, hanem a vallás háttérbeszorítását is a tudomány mögött.

Éppen e téren támadtak súlyos kétségei a kilencvenes években. Bizonytalan időpontban keletkezett *Világteremtés* című írása a Religio meg a (materialista, pozitivista) Philosophia vitáját festi, s benne az előbbi felé billen a mérleg nyelve. A tudomány megfogalmazza a maga elvont tételeit, törvényeit, de ezek nem nyújtanak vigasztalást, nincs közük az egyes emberhez. „Az anya (...) fohászát [beteg gyermekéért] nem cseréli fel azzal a tudományos adattal, hogy a korall, mit gyermeke nyakára fűzve hord, csak olyan élő állat, mint az ő magzatja." „Miért fosztanátok meg a haldoklót a halál békítő túlvilág hitétől?" Az egész társadalmi létezés „nem azokon a törvényeken alapul-e, melyeket a Religio adott az emberiségnek?" (*Hátrahagyott művei,* II. 197–198.)

E mondatok nem valamilyen absztrakt elmélkedés gyümölcsei. A pályája végét sejtő ember legszemélyesebb kérdései fogalmazódnak meg bennük. Azé az emberé, aki nem volt panteista, hanem ösztönösen, mélyen hitt a személyes Isten létezésében. Akiről fogadott leánya így vallott: „Megható volt esti imája. (...) Összetett kezekkel, a kis gyermek és a nagy zseni teljes bizalmával imádkozott Istenéhez. Minden örömében, bajában hozzá fordult; (...) Mennyire hitt a lélek halhatatlanságában!"[6]

Irodalom

Az antiklerikálisok eszméinek egykorú összefoglalása: Toldy István: *Elmélkedések az egyházreformról.* Lipcse, 1868.

Az újabb egyház- és mentalitástörténeti irodalomból kiemelendő Hermann Egyed ismert munkája, Csorba László, továbbá Kósa László tanulmánya. Mindkettő: In: *Forradalom után – kiegyezés előtt.* Bp., 1988. Szerkesztette Németh G. Béla. Jókai vallásos felfogását részletesen tárgyalják az említett regényeknek a kritikai kiadásban megjelent kötetei is.

A szélesebb európai háttérről: Chadwick, Owen: *The secularization of the European mind in the XIX. century.* Cambridge, 1975.

[6] Feszty Árpádné: *Akik elmentek.* Bp., é. n. 27.

Kozma Dezső *(Cluj-Napoca)*

Kereszténység-élmény és létértelmezés a XIX. század második felének magyar költészetében

Szükségtelen különösképpen magyarázni, hogy egy költő versihletű élményei, jelképei más (esetleg rokon) lírai élményekkel együtt, azokkal összefonódva értelmezhetők. Miként az is nyilvánvaló, hogy ezek a jelképek, motívumok jelentésbeli átalakuláson mehetnek át, új tartalommal telítődhetnek az alkotói pálya folyamán.

Közismert, hogy két kálvinista költőnk, Arany János és Tompa Mihály egyéniségére, költészetére milyen meghatározó volt a valláserkölcs. Arany fontosnak tartotta elmondani Gyulainak küldött önéletrajzában: mennyire „elragadta" szüleinek, környezetének vallásossága, milyen korán részévé váltak „gyönge lelkének" a Szentírás vonzóbb helyei és a zsoltárok, s hogy milyen szerepet játszottak szellemi éledésében a kor szabadabb szellemében íródott hittankönyvek. S ezt kiegészíthetjük Szörényi László megfigyelésével: Arany a magyar kálvinizmus szabadelvű korszakában nőtt fel, a kor szabadabb szellemében írott tankönyvekből tanult.[1] Tompának mint református lelkésznek napi olvasmánya a Biblia, verseinek, nyelvi fordulatainak állandó ihletője.

Az önkényuralom magyar költői sűrűn fordulnak a Bibliához, annak példázataihoz, hiszen az Ótestamentum és az Újtestamentum könyvei, az evangéliumi történetek bő lehetőséget kínálnak a nemzeti és személyes létbizonytalanság művészi megfogalmazására. A zsidóság babiloni rabsága, Jeremiás próféta siralmai, a szenvedő Jób sorsa, az egyiptomi fogságból népét kivezető Mózes mind-mind jelennek szánt tanulságok a verset olvasók számára.

Arany költészetében se szeri, se száma a Bibliából (főleg a Károlyi-féle fordításból) merített jelképeknek, nyelvi leleményeknek. A haza rombadőlt oltárán úgy kesereg „mint egy Jeremiás", a szenvedő magyarság helyzetére a hitét megfosztottságában is megőrző Jób megpróbáltatásaiban, illetve Ráchel történetében ismerünk rá, a tovatűnő századok tanulságaira emlékeztető szalontai Csonkatorony úgy dacol az idővel, „mint valami Bábel", vallási, mitológiai és történelmi jelképekből építkező Széchenyi-ódájában a nemzet nagy fia „vérbősz Káin"-ként emelkedik a nemzet erejét megosztók fölé.

A forradalom után kibontakozó metaforikus költészetében Arany a protestantizmusra jellemző sztoicizmussal, önfegyelemmel éli meg belső meg-

[1] Szörényi László: *A humoros elégia.* (Visszatekintés). In: *Az el nem ért bizonyosság.* Szerk. Német G. Béla. Bp., 1972. 214.

rendüléseit, kísérel meg bizonyosságot keresni a bizonytalanságban. Azzal a belső erkölcsi paranccsal, hogy az ember („Méltó képmása Istennek, / S polgára a hazának") csak kellő méltósággal („Az ember tiszte, hogy legyen / Békében, harcban ember") őrizheti meg integritását, csak így képes – ha nem is az eszményit – (ismét a verssel szólva) a „jobbik részt választani". *(Gondolatok a békekongresszus felől).* Meghittséget és lelki gyötrelmet egyszerre megszólaltató versben a „hit malasztját", az evangéliumot ajánlja fiának vigaszul: „Álljon a vallás a mérlegen". *(Fiamnak)*

Aranytól eltérően, Tompa a Biblia jelképeinek nem annyira poétikai megformáltságával kívánja a művészi hatást elérni. Jórészt áttételek nélkül, a protestáns prédikátorok szenvedélyességével építi be őket költeményeibe. A *régi történet*et 1861-ben így kezdi: „Fel, fel Izraelnek sanyargatott népe! / Sorsod régi átka enyhűlni kezd végre." Alig egy év múlva a szabadság reményének mámorában fogant *Új Simeon*t pedig ezekkel a szavakkal fejezi be: „S megzendül a győzelmi ének: / ...vén szolgádat / Bocsásd el akkor, Istenem!"

De emlékezetbe idézhetünk az egyetemes emberi létet élménnyé avató verseket is. Az '50-es évek hazafiúi fájdalmát megszólaltató versek szomszédságában írja Arany egyik legkimunkáltabb költeményét, a *Dante* című ódáját.

A bibliai képpel („Állottam vizének mélységei felett") induló látomássor által a világ „kettősségeinek" válunk részeseivé: a megismerhetőnek, az érzékelhetőnek, illetve az ésszel fel nem foghatónak, a „nemismertnek", csak a lélekben létezőnek. A mindenség, az „egy és oszthatatlan istenség" – a racionálisan vallásos Arany szerint sem ismerhető meg pusztán az „értelem mérő-ónjá"-val. A gondolat – így a vers – „elvész a csodás sejtelemben". Pontos Horváth Károly megfigyelése: ott van a versben is az *Isteni színjáték* két színtere: „a költő korát tükröző realisztikus hitelesség" és a „keresztény felfogáson (de antik emlékeken is) alapuló túlvilági".[2]

A racionálisnak és az irracionálisnak e „viaskodásán" kívül felsejlik még valami: az emberi képesség végességének tudomásulvétele, a mélyben létező másik világ, amelynek örvényeibe nem hatol be a szem, és amely – Arany szavaival – arra készteti a „hitlen" embert, hogy „imádni tanulja / A köd oszlopában rejlő Istenséget".

Sem Tompa, sem Arany nem tudnak megbékélni a világ értelmetlenségének gondolatával. Tompa egyetlen vigasza, hogy a gyötrelmes lét után eléri majd „az örök élet vizeit" *(Éjjel),* s az „égi üdv" végleg eltakarja „az élet pusztaságát". *(Estve)* Az anyagelvűséggel perlekedő Arany az ember „jobb felének" újraéledésében reménykedik. Egyik alkalommal így meditál: „Lesz idő, hogy visszatérhet / Régi nemes alakjába / Megtisztulva, szabadon" *(Hon-*

---

[2] Horváth Károly: *Arany János Dante ódája.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1990. 1. sz. 21.

nan és hová?), hogy aztán utolsó számadásában, a Biblia, a kálvinista szertartás és a paraszti élet képeiből szőtt *Sejtelem* négy sorában az élet örök körforgásának gondolatával, megnyugvással búcsúzzék:

Életem hatvanhatodik évébe' / Köt engemet a jó Isten kévébe. / Betakarít régi rakott csűrébe, / Vet helyemre más gabonát cserébe.

Olyan *Memento mori* ez, amely a földi élet (aszketikus önfegyelemmel elérhető) értékeire is emlékeztet. Az az Arany áll előttünk utoljára, aki evilági mértékkel mérve is „rendben levőnek" (Szili József)[3] akarta látni életét.

Madách műveinek vallási-mitológiai kötődésével többször is foglalkozott az irodalomtörténet, ezért itt beérjük néhány, a témánkhoz kapcsolódó megjegyzéssel. Mindenekelőtt annak hangsúlyozásával, hogy a mitológiai színek nem tekinthetők pusztán kötelező formai-műfaji, illetve keresztyén hagyománynak, és nem is foghatók fel csak a mű vallásfilozófiai értelmezésének részeként.

Az ember tragédiája mitikus színeinek mindenekelőtt gondolati összetettségét emelném ki, azokat a momentumokat, amelyekben már jelen vannak Madách emberiség-költeményének főbb motívumai (tér, idő, tudás, hit, küzdés, öröklét, változás), s amelyek kozmikus „kiegyenlítődésében" már felsejlenek a létezés ellentétes pólusai, a harmónia megbomlásának mozzanatai. Mindaz, ami arra készteti az első emberpárt, hogy elszakadjon a mindenség megteremtőjétől, és hogy megteremtse a gondviseléstől független (annak hitt), emberi törvények szerint működő külön létformáját.

A három főangyalnak a teremtés tökéletességét (Eszme, Erő, Jóság harmóniája) dicsőítő himnusza, az Úr és Lucifer vitája valójában a mű alapkérdéseit, a mű fő ellentéteit készítik elő: szellem és anyag, értelem és érzelem, józan realitás és merész képzelet, remény és kétely, hit és tudás, rossz és jó egymásrautaltságát.

És csakugyan úgy tűnik, Madách a harmónia megbomlásának szükségszerű bekövetkezését sugallja már a kezdet kezdetén. „Kis határodon nagy eszmék / fognak lenni küzdelemben" – köszöntik az angyalok a Föld ifjú szellemét; mintegy jelezve, hogy ebben a küzdelemben együtt lesz majd „szép s rút", „mosoly s könny", „tavasz s tél".

Az Istentől elszakadó emberben – „mint szép álom emléke" – tovább él az elvesztett Éden, Ádám és Éva újra és újra visszaemlékeznek rá küzdelmük során. Az „isteni" és az „emberi" világot a létezésnek épp azok a nagy kérdései kapcsolják össze, amelyek már a mitikus keretszínekben szimbolikusan jelen vannak. A mű elején önálló cselekvésre késztetően, a végén a lehetőség ígéretével. „Hadd fontolom meg: / Dacoljak-é még Isten végzetével" – válaszolja Ádám Évának a rettentő látomások után, rádöbbenve harcának hasztalanságára. Amikor megtudja, hogy nem térhet ki, és nincs is értelme kitérnie

[3] Szili József: *Négy utolsó verssor.* Irodalomtörténet, 1993. 1–2. sz. 211.

a történelmi sors vállalása elől, a küzdelmes élet mellett dönt. Kínzó kétségeivel azonban az Úrhoz fordul, aki válaszával („Ádám, ne légy levert... Kegyelembe veszlek újra") megerősíti a csalódás és kétségbeesés keserűségét annyiszor megszenvedő ember reményét. Úgy, hogy ebben a gondviselésben, az „égi szózat"-ban hangsúlyt kap az eszmény („a végetlen érzete") és kényszerítő realitás („az arasznyi lét") egymást fegyelmező egyensúlya, a „tettdús élet" követésének szüksége is: „Karod erős – szived emelkedett: / Végetlen a tér, mely munkára hív." – erősíti meg az Úr az önlábára álló Ádám hitét.

Ember és Isten viszonyának újjászületésével Ádám nem kap ugyan megnyugtató választ kérdéseire, de mert az „egekből nyert" lélek „kínos szent öröksége" él benne, kétségek közepette is vállalja a „szent eszmék" elérésének etikai parancsát: a buktatókon előrevivő küzdést. Azzal a felismeréssel, hogy az ember felett „pajzsul áll Isten kegyelme".

Hasonló, *döntésre kényszerítő* helyzetben áll az Úr előtt a nemzete bilincseit letörni hivatott Mózes is. A szent célt megfogalmazó isteni biztatásra („Karod erős lesz, és nyelved hatalmas, / Ha én leszek veled, meg az igazság.") ismeri fel, válik véglegessé hivatásának értelme, vállalkozik a hosszú szolgaságban „megromlott", új hazát kereső népe vezetésére, hogy azt (ha kíméletlen eszközökkel is) szabadságára érdemessé tegye.

Ádám bizonytalanságban megőrzött hite a *Mózes*ben hozza meg gyümölcsét. Népét az Ígéret Földjére eljuttató Mózes halála után végkövetkeztetésként hangzanak el Józsué szavai: „Prófétád sírba szállott, és vele / A kétes küzdés fájdalmas kora. – De, oh, ne hidd, hogy meddő volt azért / E gyász kor. – Nem, nem, az szülé ez újat."

Az új csapásokon elinduló költők – Vajda János, Reviczky Gyula, Komjáthy Jenő – műveiben a Biblia szó- és képkincse, a vallásos jelképek e költők felfokozott válságélményével, költészetük bölcseleti ihletésével összefüggésben kapnak sajátos funkciót.

Vajdának már korai verseiben, a *Szerelem édené*ben gyakoriak a vallásos, asztrális motívumok: Az „ég tündöklő csillagai" földi titkokat rejtegetnek, „égen, földön egy a végzet", az erdő „Ádám és Éva paradicsoma". A Gina-versekben a mindent lebíró érzelmet ilyen kifejezések, szótársítások emelik ki a hétköznapok szürkeségéből: „mennyei gyönyörűség", „tekintetedben angyalfenség", „istenség", mitől „imává lesz a dal". Gina elbukásának színhelye a „kárhozat helye", a megszenvedett perc a „teremtés delelője"; olyan pillanat, amelyben a második paradicsom veszett el. Még átkát is („God Dam!" – Isten verje!) a Bibliából kölcsönzi *(A kárhozat helyén)*.

A *Krisztus és korunk* című versben „Isten bosszúálló szelleme" századok bűnét, szenvedését teszi jóvá, biblikus címet viselő halotti énekében, a *De profundis*ban a honfibú kap hangot, a *Sodoma* szuggesztív látomásaiban visszájára fordítja a bibliai történetet: őrhelyén maradó, „valódi római"-ként megváltást remél a pusztító kénkőesőtől, amely – úgymond – eltörli „a természettelen világot".

Egyedülvalóságában a tökéletességet megtestesítő Isten is társa, vigaszt tőle sem várhat: „És mintha megszólamlanék az isten, / És hallanék fohászt, mélyet, nagyot: / Hozzám hasonló e világon nincsen; / Mindig magamban, egyedül vagyok!" *(Magány)*

Vajda költészetét kezdettől átszövik a térben és időben végtelen világ „legmélyebb titkai". Sarkítva azt mondhatnám: a természeti látványt belső tájjá avató látomások, a mindenség birodalmában helyét nem találó lélek vallomásai a Vajda-versek. „Égnek eltévedt árvája" – döbbent rá az ember kiszolgáltatottságára a halál rejtelmeire emlékeztető *Memento mori*ban.

Ebből a véget nem érő töprengésből fakadnak Vajda újra és újra megismétlődő kérdései: „Mivé leszünk, hová leszünk?", „Mi itten örök: halál-e, vagy a lét? / Hol itten a kezdet és van-e vég?", „Hogy véghetetlen, ha egész?", „És ha egész, hogy véghetetlen?", „De mi vagyok én? mi a lélek?" Ezért van az, hogy idill-hangulataiból sem hiányzik a szorongás, s az önfeledt pillanatot kínáló természet is inkább csak alkalom arra, hogy a kétkedő én a vezeklők őszinteségével tárulkozzék elénk.

A lélek megnyugvásának ritka pillanataiban, a természeti idillben is ott kísért valami nyugtalanító. Dalformájú remekében *(Nádas tavon)* tűnődése valósággal lenyűgözi a szemlélődőt („Nézem ezt a szép világot. / Mennyi bű báj, mily talányok!"), hogy aztán a befejezésből rezignált sejtelmességet érezzünk ki: „Hátha minden e világon, / Földi életem, halálom / Csak mese, csalódás, álom?..."

Németh G. Béla hívta fel rá a figyelmet: Vajda idill-hangulataiban (az olyan versekben, mint *A vaáli erdőben*) nem a „valóságszelet", „reális létezés" a döntő, hanem annak alkalmassága a „vágyott állapot kifejezésére".[4]

Vajda János számára nemcsak a világ, nemcsak a halál utáni létállapot (ami annyira rettentette) titok, maga a Teremtő is. Nincsenek a Balassiéhoz vagy az Adyéhoz hasonló istenes versei, költeményeiben hiába keressük a bűnbánatot, a megtisztulás vagy az Istenhez menekülés gesztusait, vágyát. Inkább azt mondanám: az egyén elmúlásának gondolatát (az »Úr« vetését a »Halál« learatja) elfogadni nem tudó, az örökléttől megborzadó ember bizonyosságkeresése ez az istenkeresés: „Pásztortalan nyáj volna a világ? (...) Hol itt az Úr, ki ő, mi ő?". *(Nyári éjjel)*

Ritkán ugyan, a „szédítő mélységek"-ből van kilátás az égboltra, a reménytelen helyzetben sem foszlik szerte minden remény. „Ki ide tévedtél, ragadd kezedbe / a hit koporsókötelét szilárdul, / S el ne bocsásd többé soha!" – fejezi be az élet örömeit és a halál iszonyatát drámai reflexiókban megfogalmazó versét. Az *Őszi tájék* lehangoló tablóit pedig így zárja: „S ott fenn a keresztfán suttogja a szél: / Kinyílik a rózsa, kihajt a levél!" A kilátástalansággal perlekedve („semmit se tudni", „világod titka zárva"), mégis

---

[4] Németh G. Béla: *Az elégiába forduló dal.* V. J.: *A vaáli erdőben.* In: *11+7* vers. Verselemzések, versértelmezések, Bp., 1984. 183.

elhangzik a lélekharang, az ég intő szózata: „Légy ura istene magadnak." *(Est-harang)*

Arany a reménytelenség napjaiban, közvetlen a szabadságharc elbukása után így oktatta fiát: „Mert a szegénynek drága kincs a hit, / Türni és remélni megtanít." Több mint három évtized múlva a világtól elforduló Reviczky Gyula az üdvöt és lemondást egyszerre megélők elbizonytalanodásával kérdi: „Van-e megváltás?" „Mire való a Messiás?" *(INRI, Ma született a Messiás!)* Válasza a részvét. Ezért borul – szépre vágyó Tantaluszként – sorsvállaló szánalommal a „koldus világ koldusai" fölé. A farizeusok között bűnbánó Magdolna csak nem tér meg, a tékozló fiú tékozló marad.

A szenvedés evangélistájából hiányzik ugyan Vajda dacos indulata, Komjáthy lázadó prófétizmusa – „világot érő vágyakat" hord szívében. A részvét, a megbocsátás a megtisztulás forrása. „Ki szomorú nem volt, az mind pogány, / Ő rendelé ezt így a Golgothán" – ünnepli a világ bűneit eltörlő kereszténységet a drámai feszültségű *Pán halálá*ban. Ahasvér azért boldog, mert „kinszenvedett". *(Az utolsó költő)*

A Szentírás szenvedői az „életszomj" és a „lelki éhség" jelképei ebben a költészetben. A vágyott teljesség szimbólumai. Egyetlen példa: „Voltam az első vércsepp egykor, / Amely Kainra csepegett, (...) Jákob rajtam álmodá, / Hogy angyallal harcolt soká!" *(A bolondok házából)*

Reviczkytől eltérően Komjáthy gondolati lírájának látomásai, mitológiai szimbólumai rendszerint messianisztikus én-tudat hordozói. Költeményeit „életláz" és „égi áhítat" alakítja. Komjáthy, égbe szálló Illésként, a „bűn birodalmát" szeretné megtörni. Mózesi küldetéssel, „Horeb-hegyén a létnek", a szellem „hatalmas Istenének" parancsait vállalja magára, hogy a „legszebb teremtményt", az embert isteni szférákba emelje. Így: „Keresd az Istent! (...) fürkészd magad! (...) Légy, mint az istenek, bölcs és szabad!" *(Az újkor szelleme)*

A kiválasztottak, a „lelkek birodalmán" úrrá levők megszállottságával fordul – egyik gyakori kultikus képét kölcsönözve – a homályból a fényre vágyókhoz: „Ó, jertek utánam, / Ti fénykeresőek, / Már látom az égi, / A büszke tetőket!" *(Diadalének)*

Krisztus, Illés, Józsué, Magdolna valamiképpen ennek a messiás szerepnek a szimbólumai. Olyan önszimbólumok, mint az efféle szakrális kifejezések: „üdv", „szent téboly", „Ősúr", „ármány", „ősi titok", „ősi átok" stb.

Komjáthy verseiben, akárcsak majd Ady lírájában, az Én a Minden.

Ezért lehet költészetünk Isten-élménye az egyén belső világán túlmutató: egy közösség, egy nemzet vallomása is.

Szörényi László *(Budapest)*

„Kinek én ezt írám tört címere mellett"?
Lajos dalünnepe

A látogató a szalontai Csonka toronyba egy kenotáfiumon át léphet be. Legalábbis a Lotz Károly által tervezett díszkapu a római barokk síremléképítészet e válfaját követi, amelynek annyi szép példáját tanulmányozhatjuk a Szent Péter-bazilika pápa-síremlékein. A főmotívum mindig a kapu, amely azonban nem a sír belsejébe vezet, hiszen az máshol van, hanem csak jelzi élet és halál választóvonalát. Fölötte pedig ott trónol az az alak, akinek emlékére készült az egész: méltóságteljesen, de halálra szántan; körülötte többnyire allegorikus mellékalakok, egy csontváz a homokórával vagy dús anyakeblen csüngő csecsemők.

A Csonka tornyot – tudjuk – az építőanyagban teljesen szűkölködő mocsárvidéken úgy építették a hajdúk, hogy a messze környék összes romlásnak indult romépületéből fuvarozták épülő várukhoz a követ és főleg a téglát (meg is gyűlt a bajuk a tulajdonosokkal). A magyar katonai végvidék rusztikus maradványán, e XVII. századi építményen mégsem hat zavarólag a rómaiasan és operaian barokk kapu, mert Aranyról szól mind a kettő, a költőről, aki teljesen harmonikus egységbe tudta foglalni a magyar múlt romjainak törmelékét és a világirodalom legnagyszerűbb remekműveinek, köztük az olasz irodalom fő műveinek világát. Kétféle irodalmiasságot, amely – nélküle – oly messze esnék egymástól, mint Makó Jeruzsálemtől vagy – mint Szalonta Rómától.

Rómától, ahol Lajos király, az akkor még nem barokk Szent Péter-templomba ment, hogy hadjárata végén elbúcsúzzon Itáliától. S most, midőn a *Toldi szerelme* újszerű értelmezését kísérlem meg, talán nem hat túlméretezett nyitó emblémának a Csonka torony kapujának említése, hiszen a szobrász Lotz Károly szerencsés érzékkel éppen a *Toldi szerelme* zárlatából emelte ki azt a szakaszt műve programjaként, ahol Arany a legnyíltabban vállalja Toldi, illetve a Toldiak folytatását, illetve azonosítását saját magával, illetve saját magában:

> *Nem is hagyta Miklóst homályba borulni*
> *A Nagyfalusi és Szalontai Toldi.*
> *Szolgálta Királyát – majd a fejedelmet,*
> *Kinek én ezt írám* tört *címere mellett*
> *Zárt sisakon s pajzson kézbe' kivont kardú*
> Nagyfalusi *Arany,* szalontai *hajdú.*

Dolgozatom címében kérdőjellel láttam el a tört címerre való utalást tartalmazó sort azért, mert értelmezését teljesen hibás irányba vitte Voinovich Géza, utána pedig a szakirodalom – mint sajnos igen sokszor – botorul

követte, illetve nem is kísérelte meg helyesbíteni. Mit mond Voinovich?: „A *»tört«* címer az Arany-család kétségbe vont nemességére céloz." Pedig nyelvtanilag is teljesen egyértelmű, hogy a „kinek" arra a fejedelemre vonatkozik, akit – a királyok után – a Toldiak szolgáltak, vagyis I. Rákóczi Györgyre, aki a szalontai hajdúk kiváltságait adta, és akinek kegyéből az Arany család később, a Habsburgok idején valóban kétségbevont nemeslevele is származik. A tört címer tehát azt jelenti, hogy a Rákóczi-ház már kihalt. A költő pedig emellett ülve Toldival azonosulva, Toldit folytatva dicsekszik azzal, hogy befejezte élete legnagyobb vállalkozását.

Egyéb dolgairól hű Toldi Miklósnak
Nem érzem magamat énekkel adósnak,
Könyvbe' sem olvastam, nem is tudakoztam;
Csak ez egy munkámmal igazán tartoztam.
Daliás idők*ről mit még barna hajjal*
Kezdtem, s félbe' hagyék küzdve kórral, bajjal,
Most mikor agg lettem, hajam is fehérül:
Ímhol a bús ének Toldi szerelmé*rül.*

Valóban, az elhagyott oltárnak is lehet mártírja – hogy magát Aranyt idézzük, aki oly szépen elemezte és fordította az osztrák-zsidó költő Frankl *Az utolsó főpap* című költeményét. Hogy ezen az oltáron ott álltak a Rákócziak, azt tanúsítja elsősorban maga a *Toldi szerelme*, amelyben a 6. énekbe szőtt helyi, szalontai mondát Győri Jakab és háromszáz hajdú vitézségéről, amellyel megóvták Rákóczi ingadozó trónját, a következő reflexióval kommentálja:

Holtig ezért őket Rákóczi becsűlte,
Böjttel, imádsággal ez napot megűlte,
Hogy megerősítsék ingadozó székét,
S köthete szultánnal becsületes békét.

És mi több, ennek a strófának a második felében mondja el a költő az oly jelképes torony építését!

Ami pedig az ingadozó trón megerősítését, vagyis az erdélyi fejedelemség megerősödését illeti, erről Arany nyíltan megírta a véleményét értekező prózában is, 1848-ban a forradalom idején, *A nép barátja* című, általa társszerkesztett lap vezércikkében: „Mik voltunk? Mivé leszünk? (Magyarország története dióhéjba szorítva)." Ebben úgy látta, Erdély a nemzeti függetlenség iránti elkötelezettségből választotta inkább a törököt, mert az csak adóztatott, míg „a német szabadságától, nemzeti lététől akarta a magyart megfosztani". A Rákóczi-ház legnagyobb sarját, II. Rákóczi Ferencet egyenesen a magyar függetlenségi mozgalmak megtestesült géniuszának látta, aki 1848-ban mintegy újjászületett, hogy végső diadalra vigye azt az ügyet, amelyért küzdött, és amelyért kénytelen volt elbujdosni („aki kezdte, az fejezze be. – *A rodostói temető*)".

És ez a ház, a magyar függetlenség utolsó letéteményese már kihalt, címere *tört.* Mellette kitartva, szemét a címerre függesztve írta meg a költő legnagyobb vállalkozását, aggként jutva a munka végére. A *Toldi szerelme* cselekvényét mozgató, lovagira stilizált becsületkódex legfőbb parancsa a nemzeti függetlenség védelme, e függetlenség minden sérelmének megtorlása. Miután IV. Károly cseh király és császár sértő üzenete után Lajos király a visszatorlásra készül, megparancsolja Küküllei Jánosnak, udvari történetíró papjának, hogy állítsa össze oklevélszerűen azt, hogy Magyarország mindig független volt, és ebből következőleg sohasem adózott senkinek, így a Német-római Birodalomnak sem, tehát Károly igénye jogtalan és semmis. Nem elégszik meg azonban az írásbeliséggel, huszonnégy *vén*t is felrendel palotájába, akik rettenetes eskü terhe alatt – az archaikus esküforma emlékeztet a vén Márkuséra – vallják azt, hogy ők nem emlékeznek: Magyarország valaha is adófizetője lett volna más országnak.

Isten úgy segéljen s végnapodon Fia
Előtt úgy támadjon melletted Mária;
Úgy szóljanak érted Isten minden szenti;
Magul-magod úgy ne szakadjon s vesszen ki:
Isten színét úgy lásd; föld úgy ki ne vessen;
Amaz örök pokol úgy el ne temessen;
Úgy szörnyű halállal lelked meg ne haljon:
Amint igazat szólsz nekem: arról, vajjon?

*A Toldi szerelmé*t befejező *agg* költő tehát ugyanazt az eszmét védelmezi, mint a huszonnégy vén: a nemzeti függetlenségét. Ennek a huszonnégy vénnek élő történeti forrásként való felhasználása nyilván Heltai *Krónikájá*ból származik, aki előszavában *(Az Bonfinius Antaltól, és az bölcs írásiról)* azt állítja: miután Mátyás, hogy lehetővé tegye Bonfini munkáját, írt minden püspöknek, apátnak, az összes doktornak, hogy gyűjtsék össze a nagy műhöz használható minden forrást, ezután még ráadásul felrendelt huszonnégy vént Visegrádra, ezeknek felolvasták Bonfini szerkesztményét, hogy hozzászóljanak, és élő emlékezetükből kiegészítsék. Noha Kulcsár Péter a huszonnégy vén meghitelesítését reális maggal rendelkező információnak tartja, én inkább arra gondolok, hogy szimbolikus utalásról van szó: ugyanis az Apokalipszisben, azaz János jelenéseiben (IV. 4., vö. 15–16.) szerepel huszonnégy vén, akik fehér ruhába öltözve, fejükön arany koronával ülnek Isten trónja körül. Szent Jeromos a *Vulgatá*hoz írott ún. Sisakos előszavában *(Prologus Galeatus)* viszont így ír: „...Huszonkét betűjük van a zsidóknak [...]. Mint ahogyan tehát huszonkét az alapelem, amellyel zsidóul mindent leírhatunk, amit beszélünk, és segítségével érthetővé válik az emberi hang: ugyanúgy huszonkét könyv számolható össze, amelyekkel az igaz ember zsenge gyermekségében mintegy tejen élve táplálkozik Isten igéjében, mintegy betűkkel és kezdetekkel. [...] És ily módon az Ószövetségnek is huszonkét könyve van,

azaz az öt mózesi, a kilenc prófétai és a nyolc szent irat. Ámbár néhányan a szent iratok közé számítják Ruth könyvét és a Siralmakat, így már huszonnégy könyv van, amelyet be is mutat nekünk János Apokalipszisa a huszonnégy vén képével, akik imádják a Bárányt, és koronájukat leborulva fölajánlják, miközben ott állanak az elöl és hátul is szemekkel rendelkező élőlény előtt, akik tehát egyszerre látják a múltat és a jövőt, és akik fáradhatatlan hangon kiáltják: Szent! Szent! Szent a mindenható Úristen, aki volt, és aki van, és aki lesz."

Dante *Purgatórium*ában (XXIX. 52–84,) olvashatjuk:

Sotto così ciel, com'io diviso,
Ventiquattro seniori a due a due,
Coronati venian di fiordaliso.

Babits fordításában:

Ilyen ég alatt, ilyen fénypalásttal
huszonnégy vén jött, mint olvasva látám,
párokba mind, liliomkoronástól.

A legrégebbi kommentároktól kezdve egészen máig egyöntetű az a vélemény, hogy a Földi Paradicsomban Dante szeme előtt megjelenő misztikus körmenetnek ez a huszonnégy résztvevője az Ószövetség huszonnégy könyvét jelképezi, a jeromosi koncepciónak megfelelően. Benvenuto da Imola azt írja, hogy „figuraliter" ez a huszonnégy vén az Ószövetség huszonnégy könyve, mert – mint Szent Jeromos írja a Királyok könyvéhez írott előszavában – olyan ez, mint az a huszonnégy betű, amelyből minden szó áll, amely közvetíti hozzánk Isten anyatejszerű tanítását e könyvekből.

Azt hiszem, nem szorul bizonyításra, hogy Arany jól ismerte a Bibliát, Dantét és Heltait, tehát amikor Mátyás korából Nagy Lajosába helyezte a történetet, tisztában volt azzal, hogy óriás tekintélyek által szentesített jelképet választott, Írás és Szó egybehangzásának kifejezésére, az ábrázolni kívánt tanítás szentségjellegének megerősítésére. És ezzel a szentségi jelleggel a magyar nemzeti függetlenségét ruházza fel; de hiszen olvastuk már a *Bolond Istók* 2. énekében, miképpen alkalmazta a doxológia, azaz az Isten dicsőítésének kifejezéseit a nemzetre: „szentem, egyetlenem, magasztosom..."

Dolgozatom alcímében használtam a „dalünnep" kifejezést. Természetesen abból a rejtelmes töredékből vettem, amelyet Arany keletkezése, 1858 után elég hosszú idővel adott ki ilyen címmel: *Stanczák „Mátyás dalünnepe, eposzi kísérletből"*. Példátlan kifakadást olvashatunk a töredék 3. versszakában, amely keserű vallomásával csupán a *Toldi szerelme* rokon-szövegeihez mérhető:

Ki meri? ki hallja? és talán ki bírja...?
De engem eléget szégyen rózsa-pírja,
Hogy időmhöz képest oly keveset tettem
És hogy az én könyvem *még nincsen megírva.*
Állj meg, élet napja, oh állj meg fölöttem,
Csak míg ezt az egy dalt szépen elzöngöttem!
Azután nem bánom, hadd jöjjön az este:
Édes lesz a harmat, mely sírom megeste.

Jegyzetet is függesztett hozzá, amelyben a versben Mátyással felvonuló díszmenetet magyarázza: „bizonyos efféle látványosság által gerjesztve". Legalábbis különös, hogy Riedl arra gondolt, ez a látványosság Ferenc József pesti bevonulása lehetett. A Bach-korszakban! (Riedl időnként úgy gondolkodott, mintha a magyar királyok mindig és mindenki számára azonosak lettek volna a Habsburgokkal. Például egy helyütt ecseteli, hogy milyen nehéz vállalkozás lehetett az akkori közlekedési viszonyok mellett Nagy Lajos hosszú hadjárata Nápolyba: például mintha Ferenc József elindult volna Mexikóba, hogy megbosszulja meggyilkolt öccsét, Miksa császárt.)

Voinovich, bár megcáfolta Riedl föltételezését, mert kimutatta, hogy a két pesti császárlátogatás idején, azaz 1852 és 1857-ben Arany nem is volt Pesten, megoldást nem tudott ajánlatni az Arany-féle lábjegyzet életrajzi hátterére. Pedig ő még olvashatta, bár szűkszavúan idézi is Aranynak később az ő villájában elpusztult családi levelezését. Ebből tudjuk többek között, hogy Kossuth bevonulása napján, 1849. június 5-én Arany Garayékkal együtt járta a kivilágított várost egészen este 11 óráig. Hogy ez a bevonulás pompás és sokakat fölháborító módon „királyi" volt, azt Jókaitól, Irányitól, Szemerétől és Horváth Mihálytól is tudjuk. Arany tehát minden valószínűség szerint, amikor Mátyás „bús hadának" a meghódított *Bécsbe* való bevonulását villantja fel eposztöredékében, akkor inkább emlékeztet az osztrákokat kiűző magyar kormány pesti diadalára, amelyet különben is látott, mint *Edward* király látogatására, amelyet egyébként sem látott.

A töredék kivehető koncepciója szerint Mátyás hatalma csúcspontján, vagyis Bécs és Ausztria meghódítása után visszatér Visegrádra, és dalnokversenyt hirdet. Műfajilag szokatlan vállalkozásnak hirdeti tervezett művét Arany, hiszen a *béke* eposzát akarja megírni. Márpedig a béke nem tipikusan hőseposzi tárgy.

A *Toldi szerelmé*nek jeligéje, Ilosvai jeligéjét kölcsönvéve a következő:

„Quid damnosa juvat sine causa bella cieri?
Tutius est regnis perpete paace frui."

Ilosvai *Históriájá*nak első kiadása (1576) elveszett; második – csak kiáztatott töredékben ránk maradt – kiadásának csak latin címlapja van, ezen a jelige nem szerepel; a harmadik kiadástól kezdve azonban mindenütt megtaláljuk, holott mindeddig sem eredetét nem tudjuk, sem azt nem tudjuk el-

dönteni, hogy a költőtől származik-e vagy a nyomdásztól. Mindenesetre azzal a gesztussal, hogy háborúkat elbeszélő eposzának jeligéjéül Arany ezt az Ilosvai-féle jelmondatot választotta, még nyomatékosabbá tette azt, hogy a költemény elején békekorszakot mutat be, a végén pedig ismét a fölösleges háborúk ellen foglal állást, miután Lajos már megnősült és megokosodott.

S már lecsöndesült a háborúk morajja,
Felvirult a béke, mint egy zöld olajfa;
Már pihent a bajnok maga kénye-kedvén,
Nehezebb időkre erőt gyűjtögetvén.

illetve:

Hosszú időn boldog leve Örzsikével;
Nem is országolt már hirtelen elmével,
Hadait sem vitte kalandról kalandra:
Amit ésszel győzött, nem ereszté kardra.

Arany a Biblia legnagyobb tanítványa – mondja Riedl. Ha tehát az olajfát használja a béke jelképéül, tizenhét ószövetségi helyre támaszkodhatik. Ezek közül talán a legfontosabb Mózes I. könyvének egy helye (8.11): itt Noé galambja hozza vissza a zöld levelű olajfagallyat mint annak jelét, hogy Isten haragja végre lecsillapodott. A többi vonatkozó bibliai hely a legnagyobbrészt azt bizonyítja, hogy az Úr az ígéret földjén a választott népnek ad majd „olajfa kerteket, melyeket nem te ültettél." (Mózes V. 6.11). Egy zsoltár-helyen az olajfa viszont a gyermekáldás szimbóluma. (Zsolt, 34.13)

Arany egy kétségbeesett pillanatában, mikor megunta a megoldhatatlannak látszó Toldi-témával való törődést, mivel áthidalhatatlan ellentéteket látott a mondai főhős és Nagy Lajos korszakának történeti koloritja között, úgy látszik, a problémátlanabb Mátyás-korba akarta transzponálni azt az epikus mondanivalót, amelyet a magyarság hivatásáról fontosnak tartott közölni.

Végül mégis Nagy Lajos kora mellett döntött. Amit szeretnék bizonyítani: ebbe a szüzsébe helyezte át a „dalünnepet" is, a Nagy Lajos korában játszódó történetben reprezentálta azokat a feltételezése szerint ős- és hősköltészeti műfajokat is, amelyeket értekezőként, irodalomtörténészként is megálmodott a maga epikus vállalkozása irodalomtörténeti előzményeiként. Ha a *Toldi szerelme* elemzésébe fogunk, ezért beszélhetünk metaforikusan *Lajos dalünnepéről*.

A költő viszonya az általa keserűen látott jelenhez egyértelműen prófétai. A Biblia prófétai könyveire megy vissza mind az ország helyzetére, mind az elkedvetlenítő személyes szenvedésekre való utalás az eposz elején. Idézhetjük például Mikeás prófétát (Mikeás 7.1/6): „1. Jaj nékem, mert olyanná lettem, mint a letakarított mező, mint a megszedett szőlő: egy enni való gerezd sem maradott; pedig zsengére vágyott a lelkem.

2. Elveszett e földről a kegyes, s igaz sincs az emberek között. Mindnyájan vér után ólálkodnak, ki-ki hálóval vadássza atyjafiát.

3. Gonoszságra készek a kezek, hogy jól vigyék véghez; a fejedelem követelőzik, és a bíró fizetésre vár; a főember is maga mondja meg lelke kívánságát, és összeszövik azt. [...]

5. Ne higgyetek a barátnak; ne bízzatok a tanácsadóban; az öledben ülő előtt is zárd be szádnak ajtaját."

Jeremiás siralmaiban olvashatjuk azt a passzust, amely viszont a költő személyes gyötrelmei kifejezésének irodalmi előképe:

„Megfonnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsolta csontjaimat. Erősséget épített ellenem, és körülvett méreggel és fáradsággal. Sötét helyekre ültetett engem, mint az örökre meghaltakat." (Jeremiás sir. 3.4/6)

Arany tehát nem homéri, hanem ossziáni helyzetből idézi fel a látszólag idillikus, de az elbeszélés folyamán egyre démonikusabbá váló múltat. Az MTA Könyvtárában őrzött „Toldiana"-gyűjtemény – amely az eposzhoz gyűjtött különböző anyagokat tartalmaz – publikálatlan részében többek között található egy Horváth Mihály-kivonat; érdemes idézni, mert jól világítja meg azt, hogy Arany miért választotta Nagy Lajos hosszú uralkodásának korszakából éppen a nápolyi kalandot: „És így végződik ezen nyolcz éves viszály és háború, melly egy *regényes kalandként szövődik be a nemzet életébe, minden jelentékenyebb közvetlen következés nélkül,* azon egyet kivéve, hogy a művészi teremtményeivel gazdag Olaszországban sokat tapasztalt urak hazatérvén egynémit tettek a *társas élet szépítésére*." (A kurziválás Aranytól.) Ugyanis ily módon mintegy pillanatnyi szünetként lehetett felfogni a nápolyi éveket, amelyben tehát nagyobb szabadsággal operálhatott a költő, és létrehozhatta e történelmi szünetben a maga korképéhez szükséges enciklopédiát. (Az eposzi enciklopédiára gondolok, ahogyan azt Erdélyi János mondta az eposzról Herdert idézvén – a költő szempontjából meghatározva a műfajt: „Eine Welt, die Encyclopedie und Seele des Dichters.")

Ellenben a nápolyi hadjárat idejére, illetve – mivel Arany szándékos anakronizmussal a mesés prágai kalandot a nápolyi kaland *elé* helyezi – általában Lajos ifjúkorára, azaz nősülése előtti időre helyezett cselekvénnyel az eposz előre- és visszautalásai éppenhogy nem epizodikus, hanem döntő mozzanatokat emelnek ki a zivataros magyar történelemből. Időrendi sorrendbe állítva őket: Attila hadjáratai, Árpád és a vezérek kora, Géza, Szent István, Szent László, a tatárjárás, illetve IV. Béla; másrészt a török hódoltság, a Rákócziak, a hajdúk. Külön egységet képez a közelmúlt, azaz Róbert Károly kora, ez azonban más funkciót kap, nem az előbb összeállított nemzeti szentkalendáriumot; Arany az akkor történt eseményeknek és az akkor élt személyeknek a különben machinálatlan eposz „gépezetének" szerepét szánta.

Ritka alkalom az, mikor az eposzban két hős *beszélget* egymással, és nem más módon – mondhatni, heroikusabban – kommunikálnak (pl. párbajban, várostromban, a hierarchia szabályai szerint bonyolított haditanácsban stb.). Ha megvizsgáljuk közelebbről az egyik ilyen nyugvópontot, akkor azt Lajos és Cola di Rienzo poharazgatás melletti eszmecseréjében találhatjuk:

Cola *is a szívét kinyitá meghitten:*
Beszéle római régi dicsőségről,
Mai gyávaságról s eladó hűségről;
Cáto *akart lenni, igaz erkölcsbíró:*
De a mai népnek nem egyéb kell – Néró.

Mond Lajos: »Én tudtam, hogy erre megyen ki:
Az idő kerekét nem tolhatja senki
– Legyen bár az élők legnemesе, bátra –
Se' nagyon előre, de kivált nem hátra.
Láttam követ én is, oszlopot Rómában,
De régi lakóit keresém hiában:
Így előttem, kinek fegyverem a hité,
Nem Cáto *képe leng – hamarább a Cidé«.*

Coláról Arany már nagyon korán olvasott. Tudjuk, Bulwer általa megszerzett és áttanulmányozott könyvei között ott volt a *Rienzi, the last of the Roman tribunes* című is. A regényből, illetve a mottóként felhasznált, egykorú anonim Rienzi-életrajzból értesülhetett a tribun klasszikus tanulmányairól, de arról is, hogy ebből a szelíd, idealista könyvmoly Petrarca-követőből hogyan lett – miután a regény fikciója szerint a Colonnák megölték az öccsét – irgalmatlan bosszúálló. Aranyhoz Bulwer nagyon közel állott – egy passzusát idézi a *Toldi estéje* utószavában is. Érdekes, de a *Toldi szerelme* egész jellem-, illetve szereplőstruktúrájára tipikus, hogy az öccsét megbosszulni akaró Colával hozza össze a hasonló ügyben fáradozó magyar királyt, akiről egyébként az angol író úgy vélekedett, hogy nyers, de igazságos férfiú volt – éppen azzal kapcsolatban, hogy védelmébe vette a bujdosó tribunt. Az eposz ugyanis – talán azért, mert a fentebb érintett módon történelem-szünetben játszódik – az összes jellemet, szereplőt közel hozza egymáshoz egy minuciózus aprólékossággal kidolgozott analógiarendszer lévén. Lajos és Toldi így egymást kiegészítő ikerpár, mint a költemény páros hősei: a szerelemittas Lajos, akinek azonban sokáig semmit sem tudunk meg szerelme tárgyáról, éppen szerelmi ittasságában, álruhás ország-megismerő útján tetszik meg Piroska, akit nagylelkűségében a barátjaként kezelt Toldinak szán; hogy majd, miután tönkretette több ember életét – ezért bűntudatot is érez – a haldokló Piroska kezéből kapja meg a felkínált Örzsikét; a vidéki szűzzel megkínált Toldi ilyen helyettesítési processzusban, álarcban kínálja tovább a boldogságot Tar Lőrincnek, aki parodikus módon formázza az ő holdudvarában azt a szerepet, amelyet maga Miklós tölt be a királyi udvarban; Jodovna a megölt apát akarja megbosszulni bátyja megölésével és apja gyilkosának elcsábításával; Anikó – csábdala tanúsága szerint – nagybátyjába, magába Toldiba szerelmes, őt helyettesíti azután a Toldi fegyvernekévé szegődött névtelen, illetve névrejtő lantos; de folytathatnók a végtelenségig a szerepcsere-, álharc- és álruha-játék elemzését, mert hiszen az egész eposz folyamán senki sem az, aki valójában. Hiszen szünet van a történelemben, egy percre – történelmi mértékkel mérve a percet – lehet álmodni, töprengeni az Én határainak átlé-

pésén. Ilyen átlépésként értékelhető az is, hogy Lajos – aki testvérbosszuló indulatában tulajdonképpen hasonmása Rienzinek – itt bölcselkedve, elveti, illetve visszautasítja az antikizáló álcát, lovagkorivá álcázza a maga bosszúhadjáratát, aminek természetesen semmiféle hitbeli indítéka sincsen, és Cidet jelöli meg mintaképének. Egy szuverén uralkodójával konfliktusba került vazallust – aki ha az eposz szereplői közül valakivel rokonítható, az Toldi lehetne – ő, a szuverén, a király! Cid alakját Arany természetesen ismerte a spanyol eposzból is, a Cid-románcokból is, itteni szerepeltetése viszont, az antik, római álomvilággal szembeállítva, inkább August Wilhelm Schlegel ellentétpárjára utal – Arany a *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* szorgos olvasója is volt –, aki megrótta Corneille-t, hogy spanyolos ihletét elhagyva, amelynek segítségével rátalált Rodrigo oly neki való alakjára, később mégis a hideg római történelem hőseihez fordult. Pedig a spanyol irodalmat látta ő olyannak, amelyben Arany a magyar irodalomról, a magyar történelmi szerepről kialakított elképzelésének testvérére akadhatott: a spanyolok – Schlegel szerint – a kereszténység védőbástyái voltak, akiknek szolgálatáért Európa később egyáltalán nem bizonyult hálásnak.

Tehát a párbeszédből olyan történelemértelmezés bontható ki, mely szerint sem a klasszicizáló, a római államszervényre épülő restauráció, sem a keresztény dualizmus – a pogánysággal, hitetlenséggel szemben meghatározva – nem adekvát a világ valóságos szerkezetével, nem fedi fel a történések igazi mozgatórugóit. Azokat ugyanis a minden idealizmustól ment reálpolitika, illetve a pőre szenvedélyek irányítják. Károly császár nyíltan machiavellisztikus tanácsa, illetve magának Nagy Lajosnak lovagi és dinasztikus jogérvényesítésnek álcázott, de igazából szerelmi bosszúból fakadó, politikai gyilkosságba torkolló hadjárata leplezik le a világ valódi arculatát. (Hogy a kétféle fallácia közül melyik a rokonszenvesebb, az egyértelmű abból, hogy Lajos védelmébe veszi a tribunt, Károly pedig elfogatja és kiszolgáltatja a pápának. Megjegyzendő, hogy Arany ismerte František Palacky cseh történetét, és szándékosan mellőzte azt a változatot, hogy Károly végső soron védte Colát, sőt, az ő oltalmának köszönhető, hogy a fogoly elkerülte a máglyát Avignonban).

Nagyon figyelemreméltó, hogy a Cola–Lajos párbeszéd ellentétpárját már Madách felvázolta Endre királyfiról írott fiatalkori tragédiájában, ahol a két, összecsapó elv képviselője Petrarca és maga Endre.

Károly a segítségnyújtásban vonakodó választófejedelmeket még csak célzatosan rémítgeti a Dzsingisz kánhoz hasonlóan barbár és kegyetlen magyarok torzképével – Arany nyilván eleget tudott a már akkor is erős magyarellenes cseh propagandáról; azonban azzal is tisztában volt, hogy az eszmények megroppanása, a morális krízis után mindig bekövetkezik az anyagi romlás is, a kultúra összeroppanása, és megjelennek az irtózatos, de „tiszta erkölcsű" barbárok, akik elsöprik a régi világot. Így sugallta már a *Gondolatok a béke-congressus felől* című versében is, az 1849-es orosz beavatkozás után. Azonban éppen abban az időben, a francia–porosz háború és a kommün borzalmai után, amelyek elébe vetítették a totális háború rémképét (*A néma háború* című töredéke), amikor a *Toldi szerelme* befejezésén dolgozott, meg-

ismerte Johann Caspar Bluntschli interpretációjában Giambattista Vico történetfilozófiáját. A nagy svájci-német liberális jogfilozófus magyarrá fordított könyvét – Szalontán őrzött kézi példányában lévő, kiadatlan bejegyzései szerint – nagy figyelemmel olvasta. Idézzük: „De midőn a demokratikus államok elfajultak, és velük a bölcsészet sophisteriává romlott, midőn hamis ékesszólás támadt, midőn faktiók és polgárháborúk zavarták a békét, és a zsarnokság leggonoszabb faja, a fejetlenség mutatkozott, akkor a gondviselésnek új gyógyszerekre volt szüksége. Három útja volt. Mindenekelőtt arról gondoskodott, hogy a népek közt *egyeduralkodó* támadjon, ki az erőszakkal állítja vissza és kezeli a közrendet s egyszersmind a törvényeket, s a polgári szabadságot védelmezi, melyek nélkül a monarchia tarthatatlan. Másodszor, ha a gondviselés az állam belsejében ilyen egyéniséget nem talál, s a nép nagyon mélyen megromlott, *idegen* hatalmat hív elő, és ennek uralma alá hajtja az elfajult népet, amivel két erkölcsi alaptörvény jut kinyilatkoztatásra, az egyik az, hogy aki önmagán uralkodni nem tud, annak más valaki uralmához kell illeszkednie, és a másik az, hogy a világon *mindenkor a természettől jobbak fognak uralomra kerülni.* [Arany a lapszélre odaírta: „Natural selection!"]. Végül ha az elfajulás még gonoszabbá lőn, és az idegen uralomtól sem várható javulás, akkor a gondviselés az ilyen reflektált gonoszságú népeket szellemileg elsatnyulni és gazdaságilag elveszni hagyja, míg lassanként új barbárság áll elő, és vele minden elvadulás daczára ismét egyszerűség és fogékonyság vallásos benyomások iránt. Akkor azután újra kezdődik a körfutam, melyen a nép már egyszer áthaladott."

Lajos Attila példáját idézi az olasz bűnösök megbüntetésére; ebben az új, ám más korban kvázi Isten ostoraként való előrehaladását intrika, pénzhiány, zsoldosok hűtlensége akadályozza; történelmi lecke. A *Toldi estéje* feddőző vén Toldiját a trilógia középső részében Laczfi játssza, a már megfigyelt helyettesítési technikával; Lajos még azután is neheztel rá, hogy megbocsát az árulónak tartott főúrnak és – saját kérésére – testvérét, Endrét nevezi ki Nápoly parancsnokának, „Endre helyett Endrét"; ezzel a baljós allúzióval érzékelteti Arany, hogy a királyi gyilkos indulata tudat alatt még most sem csillapodott. A démonizált világból nincs visszaút az idillibe. Egy másik – eddig szintén ismeretlen – olvasmányából azt is észlelhetjük, hogy Arany saját nemzete pusztulásától tartott, mikor történetfilozófiai fejtegetésekbe merült a korszakváltások kilátásairól. Carlyle könyvét olvasva a francia forradalomról, a régi rend pusztulásáról, többek között a következő rész ragadta meg a figyelmét: „Mert minden megromlott és kiesett sarkából; a benső szellemi úgy, mint a külső gazdasági; fej vagy szív: egyikben sincs semmi egészséges. Amint valóban a bajok minden neme többé-kevésbé rokon egymással és rendesen együtt járnak; kivált régi igazság az, hogy *ahol roppant psychicai baj van, azt – mint annak szülője és eredete – megfelelő kiterjedésű morális baj előzte meg."* Az utolsó, aláhúzott mondathoz ezt jegyezte: „Be ne teljék rajtunk, magyarokul. 1876." Dátumot tett, Deák Ferenc halála évének dátumát, éppúgy, mint az eposz VI. énekének címe alá 1867-et; lánya halt meg abban az évben, és megkötötték a kiegyezést... (Ez az ének az eposz világjárása, Lőrinc megölésével és a sírrablással).

Alvilágot emlegetünk: ideje visszatérni egy pillanatra az eposzi machinához. Szorosabb értelemben vett csodás elemet nem találunk a költeményben, Pejkó, a táltosló és a Lajos álmában megjelenő lefejezett Durazzo Károly a „félcsodás" kategóriájába osztható. Mégis vannak a hősök sorsát intéző fensőbb hatalmak. Ezek a halottak. Az eposz jelenéhez képest a félmúltban, Róbert Károly korában, az Apák idején történt valami, kibeszéletlen és feldolgozatlan, a Fiakra nézve ősbűnként, áteredő bűnként, fátumként érvényesülő esemény: Bujaság és Vérszomj triumfusa, Zács Klára elcsábíttatása és a Zács család kiirtása. A Halottak mint Sorsintézők letéteményese és mintegy földi képviselője a kísértetektől háborgatott anyakirálynő, Erzsébet. Ő akarja a zsinórokat rángatni, illetve az ő bűnének következményei érvényesülnek; Károly császár őt kurvázza le, ebből lesz a prágai kaland; Felicián átka telik be – „gyermekemért gyermek" – Endre megölésében és az egész véres nápolyi kalandban. Az eposz mozgató elve a feliciáni átokra visszamenő szubsztitúció, helyettesítés, amely végül is az egész történelmet véres buborékként leplezteti le Lajos, illetve az olvasó előtt. Ez a helyettesítés mozgatja végső soron az összes szereplőre kiterjedő szerepcsere-, rejtőzködés-, álarcozás-játékot is. Arany – egy, a Toldianában megőrzött, kiadatlan jegyzetéből tudjuk – sokat töprengett azon, bevonva gondolatkörébe a keresztyén predestináció és az antik nemezis, fátum összevetését is mint epikusan felhasználható indítékot, hogy mit tegyen meg ősbűnnek: először az utolsó Hohenstaufen-sarj, Konradin Anjou Károly általi megölésére gondolt. Végül is – talán éppen a Zács Klára-történet *talio*t kívánó átkára, illetve ennek a Bach-korszakban evidens, de később sem felejthető politikai áthallására való tekintettel a hazai ősbűn mellett döntött. A Konradin-történet egy mozzanatát mégis átmentette: ahogyan az ott felállított vérbíróságon akadt egy igaz ember, aki szót emelt az áldozat ártatlansága mellett, Durazzo elítélésénél is felszólal Laczfi.

Saját személyére nézve – ahogy Arany írja – erényeivel Lajos magára nézve hatástalanította az átkot: ez végül is úgy valósul meg, hogy – miután csalódott saját szerelmében, Máriában – elfogadja az általa végső soron megrontott Piroska helyettesítő áldozatát, s más által írott levélben felkínálkozó Örzsikét. Így szabadul meg anyjától, a vérbűn-letéteményes öregebb Erzsébettől, aki pedig már örömmel látná zárdaszűzként a boszniai bán lányát; így válik felnőtt férfivá. A másik sorsintéző Halott a nem ismert Atya, Toldi Lőrinc. Az ő helyettesítésére akar vitéz és sikeres embert fiából az Anya, de ahhoz, hogy boldogságát is elősegítse, nincs érzéke – bűnvallomását, szerelmi bánatát elutasítja. Toldi mindvégig gyermek is marad. Lovagságát hivatalos minőségben visszaadhatta a király: hogy földi sorsa így egy időre elrendeződik, azt a machina jóindulatú halottai biztosítják, a meggyalázott Zács Klára reinkarnációjaként funkcionáló Piroska elsősorban. A Toldi család mégis továbbfolytatódik, ha csak szubsztitúciós, fiúsítási módon is: a Zács-leszármazott kobzos, aki mintegy a Múlt megtestesítőjeként jelenik meg, Anikóval viszi tovább a Toldi nevet. A kobzos tulajdonképpen a Zács Klára költője; ez – mint tudjuk – viszont magának Aranynak a műve. Érthető tehát a tört címer mellett a Toldik és az Aranyok egymásba csúsztatása. A Toldi családot az átok alól kivívta a költészet. Az Anjouk viszont kihaltak...

Az eposz meghódításáért és megszüntetéséért vívott harcában, a Vergilius-angyallal való jákobi birkózásában Aranynak sokáig Byron volt a szövetségese. *Az Elveszett Alkotmány* mottója, a Byron egyetlen magyar szereplőjétől, a *Werner* című tragédia Gáborától vett idézet, mikor a világot melankolikus tréfának minősíti, a tréfára a „jest" szót alkalmazza. Ez, mint tudjuk, a „gesta" szó leszármazottja, a szó jelentésfejlődése a lovagi költészet, a romanzo presztízsveszteségéről szól. Az öreg Aranynak az általa „gonosz mosolyúnak" minősített Ariosto a fegyvertársa az eposz visszahódításáért, mégis-megírhatóságáért folytatott hosszú küzdelmében. Az az Ariosto, akinek tintatartója – másolatban – Tisza Domokos ajándékaként ott állott íróasztalán, az az Ariosto, akit elkezdett fordítani, akitől már az eddigi pozitivista anyaggyűjtés szerint is annyit kölcsönzött. Azt hiszem – a *Toldi szerelme* egészében erre tanú –, mélyebben értette a ferrarai költőt, mint nagyon sokáig maga az olasz irodalomtörténet. Legalábbis olyan világképet bonthatunk ki Arany költeményéből, amelyről szinte szó szerint elmondható az, amit például Riccardo Bacchelli mond Ariosto Guiccardini-szerű történelmi szkepsziséről és szarkazmusba hajló iróniájáról. Vagy elgondolkozhatunk azon, hogy miként látja az *Orlando Furioso* legnagyobb érdemét Edoardo Sanguineti éppen a „gionta" alkalmazásában, azaz abban az eljárásmódban, amellyel Boiardóhoz csatlakozva és őt, illetve a – Pio Rajna által oly „Zrínyi és Tasso"-szerűen feltárt – egész lovageposzi és lovagregényi hagyományt magába hasonlítva új értelmet ad az eredetiségnek. Hozzátehetjük: éppen úgy, mint Arany, aki – ahogyan erre úttörő módon Korompay Bertalan már rámutatott – Ilosvait, a monda-töredéket és saját egész korábbi költészetét, a töredékeket is beleértve, felhasználja a megközelítendő eposzi őskép rekonstrukciójára.

És minő meglepetés! A végül is létrejött rekonstrukció ismét vergiliusi. Tizenkét énekre van tagolva, erős középső szünettel, amely *Odüsszeia-* és *Iliász*-szerű két félre osztja az egészet, egymáshoz képest erős kontraszttal megkülönböztetett szomszédos énekekkel, és egymásnak a kezdet és a vég felől számolva szimmetrikusan megfeleltethető énekekkel a két félből. De ismét Vergilius – és Dante – nyomán erőteljes hármas tagolás is érvényesül, négy-négy énekenként, tehát körkörösség és előrehaladás együtt van jelen az eposzban. Mintegy vergilizálta Ariostót, a Tasso-féle célkitűzéseket speciális értelemben véve.

„Lajos dalünnepén" a legkülönfélébb műfajok hangzanak fel: gesta – Küküllei itt második Anonymusként mosolyogva félretolja a hegedűsök csacska meséit –, történeti ballada, házasító ének, címervers, szerelmi ballada, retorikusan megfogalmazott episztola és oklevél. Meg sírfelirat. Rozgonyi Pálé, a csak öreg betűket olvasó Toldi betűzi ki, hogy megtalálhassa szerelmese sírját. Ima is van egy: a kétségbeesett Piroska fohásza rég halott édesanyjához, aki ily módon szintén a latens machina része. Ám a megszólított nem felel. Az élők és a halottak világa ezen a szinten nem kommunikábilis. Csak a halottak közé vetett költő tudja megszólaltatni mindkét világot. „A lantot, a lantot szorítsd kebeledre, ha jő a halál."

R. Takács Olga *(Budapest)*

Fraknói Vilmos olasz kapcsolatai

Nem számolhatok be egy eddig nem ismert kézirat megtalálásáról. Nem próbálok meg új összefüggéseket keresni fontos tények és jelenségek között. Bizonyos események háttere mögé a biztosabb kontúrok kirajzolására sem vállalkozom. Mindezeket a számos kutatóhelyről érkező, sokféle tudományszakot művelő és az évszázadokat átívelő valamennyi korszak iránt érdeklődő tudósok, szakemberek megteszik ezen a magyar tudomány életében oly jelentős konferencián.

Miért kértem mégis helyet az előadók között?

Azért, hogy egy nagy magyar tudósegyéniség emlékét idézzem meg itt, szeretett városában, amelyben az ő áldásos tevékenysége nyomán váltak szélesebbé, könnyebbé a magyar történészek és Róma, közelebbről a Vatikán közötti tudományos kapcsolatok.

Az Olaszország, Róma, a Vatikán és Magyarország közötti évszázados kapcsolatokról szóló könyvek, tanulmányok, cikkek száma évről évre örvendetesen gyarapodott, s mára valóban könyvtárnyi anyag gyűlt össze ebből a témakörből, s a legfontosabb, legdöntőbb tények a köztudatban is benne élnek. Ma már mindenki előtt közismert például az a történelmi tény, hogy II. Szilveszter pápa küldte Asztrik pécsváradi apáttal a koronát Szent Istvánnak, az első keresztény magyar királynak. Arról azonban már kevesebben tudnak, hogy ezt a nevezetes eseményt Rómában is hirdeti egy carrarai márványból faragott dombormű a San Giovanni in Laterano bazilika egyik oszlopán. A felirat minden odalátogatónak tudtára adja, hogy amikor II. Szilveszter István királynak koronát és keresztet küldött, ezzel „Magyarországon az egyház és az állam szilárd alapjait is megerősítette". Ezt az emlékművet is Fraknói Vilmos főpap és történettudós állíttatta. Róla szeretnék szólni.

Nem csupán a magyar tudományért kivételesen sokat tett nagy személyiségeket tisztelő utódként, hanem azért, mert én rendezhetem sajtó alá Fraknói Vilmos levelezésének egy részét. Azokat a leveleket, amelyeket ő és a nála húsz évvel idősebb atyai jóbarátja, Ipolyi Arnold váltottak egymással. A levelezéskötet egyaránt sok érdekességet tartogat a legszűkebb szakmai közönségnek és a századvég, valamint a századelő iránt érdeklődő olvasóknak. Mindketten a magyar katolikus egyház magasrangú, kivételes tudományszervezői képességekkel megáldott tagjai voltak. A 19. század végén, a 20. század elején alapított közgyűjtemények, forráskiadványok, folyóiratok, tudományos társaságok létrejöttében döntő szerepük volt.

Fraknói Vilmosnak a nagyváradi püspökségből származó, egész életén át kapott jövedelme és minden fáradalmat, törődést jól elviselő egészségi ál-

lapota lehetővé tette, hogy felmérhetetlen tudásvágyát a többi, szintén sokat utazó kortárs között is kiemelkedően nagyszámú utazással elégítse ki. A hazai könyvtárakon, egyházi levéltárakon kívül nagyon sok külföldi könyvtárban, levéltárban fordult meg a szomszédos Ausztriától egészen Amerikáig. Egy velencei gyűjteményben kutató magyar történész 1880-ban feljegyzi, hogy előtte mindössze két honfitársa fordult meg itt, az egyik Fraknói Vilmos volt. 1853-tól kezdve a legtöbbször Olaszországban járt. Modena, Párma, Ravenna, Bologna, Velence, Nápoly, Firenze, Arezzo és Róma könyvtárainak búvárlása után az 1870-es évektől kezdve a Vatikán könyvtára és levéltára gazdag anyagát találta a magyar történelmi források szempontjából a legfontosabbnak. Mindent megtett, hogy minél több itt dolgozó olasz pappal, szerzetessel ismerkedjen meg és építsen ki jó munkakapcsolatot. Magas főpapi rangja következtében és itt élő pap-honfitársai segítségével – köztük is elsősorban az 1864–1867 között Rómában működő, Róma város nemes polgárává, az Accademia dei Nuovo Lincei és a San Luca képzőművészeti akadémia tagjává választott Haynald Lajos bíboroson, későbbi kalocsai érseken keresztül – módja nyílt sok olasz főpap megismerésére, sőt egészen közeli barátságára is, amint erről levelei tanúskodnak. (Jacobini bíboroson, a pápa közeli munkatársán kívül például Bianchi bíborossal, a lateráni levéltár vezetőjével került szorosabb baráti-tudósi kapcsolatba.) Ezek az ismeretségek is segítették őt terve megvalósításában: megszerezni a pápa engedélyét a magyar kutatóknak a vatikáni titkos levéltárakban való kutatásra. XIII. Leót meg lehetett győzni a könyvtárak fontosságáról, pl. arra is hajlandó volt, hogy az addig pápai díszkocsikat bemutató óriási termeket könyvtári célra átalakíttassa. S hajlandó volt a tudományos kutatás elősegítése érdekében megvásárolni a híres olasz nemesi családok levéltárait a Vatikáni Könyvtár számára. 1879-ben megnyitotta az addig nem látogatható vatikáni gyűjteményeket a kutatók előtt, így a magyar történészek, elsősorban a nagy tervekre készülő (és azokat meg is valósító) Fraknói Vilmos előtt is. Fraknói Vilmos és Ipolyi Arnold hatalmas terve, a kilenc vaskos kötetben megjelent, magyar vonatkozású okmánytár, a *Monumenta Vaticana* nem készülhetett volna el a pápai engedélylyel használhatóvá vált, magyar adatok gazdag kincsesbányáját jelentő vatikáni levéltárak nélkül. XIII. Leó hosszú pápasága alatt számos magyar pappal személyes kapcsolatot alakított ki, munkásságukat érdeklődéssel kísérte, a neki adományozott magyar történelmi témájú köteteket áttanulmányozta és azokról személyesen mondott véleményt Fraknói Vilmosnak. A tudós magyar főpap óriási gyűjteménye megvalósításához Vanucci olasz történész *Storia della Italia antica illustrata dei monumenti* című négykötetes művéből is ösztönzést kapott.

Ha Fraknói Vilmos semmi egyebet nem tett volna, csak a vatikáni irattárakban fellelhető, a magyar történelem szempontjából fontos dokumentumokat szűk munkatársi körével együtt összegyűjtötte, kiadta, tanulmányokkal látta volna el, akkor is örökre elévülhetetlen érdemeket szerzett volna a ma-

gyar tudomány történetében. Az egyes kötetek bevezető tanulmányai, valamint Ipolyihoz intézett levelei híven beszámolnak a munka megszervezéséről, menetéről, leküzdendő akadályairól (például a fűtetlen könyvtártermekről, a nyitvatartási idő rövidségéről, a paleográfiai képzettségű munkatársak megtalálásának nehézségeiről stb.). Rögzítik a máig sem sokat változott forráskiadási elveket, elemzik az okmányokból szerzett felbecsülhetetlen ismeretek értékeit. A sorozat egyes kötetei máig nélkülözhetetlen alapművei a mindenkori kutatásnak, hasznukat, fontosságukat senki nem vonja kétségbe, beépültek a tudományos eredmények közé.

Fraknói Vilmos szorgalma, kitartása, munkabírása, széleskörű érdeklődése és nem utolsósorban az olasz művészet, tudomány iránti rajongó szeretete sok más művet is létrehozott. (A tucatnyi könyv, a többszáz tanulmány pontos bibliográfiája, részletes életrajza, történetírói tevékenységének alapos értékelése magyar nyelven még nem készült el.)

A magyar történelem szinte minden korszaka érdekelte, s szorgalmas búvárkodásai nagyon sok eredménnyel jártak. Ujjongva számol be egyik levelében egy Janus Pannonius-kézirat felleléséről (majd természetesen tudományos közleményként is kiadja firenzei kutatásának eredményét). Könyvet és számos tanulmányt szentel Pázmány Péter munkásságának. Mátyás királyról szóló monográfiája, a Mátyás-kori diplomáciai iratok összegyűjtése és kiadása mellett egész életén át foglalkoztatta a híres Bibliotheca Corviniana, róla szóló műve csak több évvel halála után jelenhetett meg. A Corvin-kódexek érdekében folytatott izgalmas és széleskörű nyomozás – amely talán még napjainkban is tartogat meglepetéseket – sok kézzel fogható eredménnyel járt Fraknói esetében. Rómában, a Jézus Társaság központi rendházában is rendszeresen folytatott kutatásokat. Egy 1867-es naplóbejegyzése szerint az olasz könyvtáros-szerzetessel baráti viszonyba került. Ennek köszönhető, hogy a tudós szerzetes a hatalmas anyagból egyik nap előhozott neki egy kötetet és azt mondta: „Ez bizonyára érdekelni fogja önt mint magyart." Így bukkant rá például az egyik Corvin-kódexre. Szorgalmával a szerencse is együtt járt, mindig talált az olasz gyűjteményekben izgalmas, fontos magyar vonatkozású anyagokat. Szerencsés volt a Szent Istvántól Rómában alapított magyar zarándokház kutatása közben is, igen sok anyagot tudott összegyűjteni, munkája eredményét meggyőző, szép tanulmányban tette közzé a Katholikus Szemle 1893-as évfolyamában. A vatikáni levéltár adatai alapján készült pl. *Nagy Lajos és Petrarca* című írása is. Sok-sok hasonló példát sorolhatnék még, de csak egyet említek olasz kapcsolatainak a Mátyás-kutatásban történt hasznosításából: 1908-ban egy kapucinus főlevéltárnok barátja, Edoardo da Alencon értesítette, hogy egy 1536 óta a kapucinusok tulajdonában álló, használaton kívüli, romos templomban érdekes feliratot talált, s szeretne többet tudni az ott leírtakról. Fraknói Vilmos nem késlekedett Rómába utazni, személyesen szemügyre venni a 43x22 cm-es márványtáblát, amely Mátyás király dajkájának, a valószínűleg erdélyi származású magyar Erzsé-

bet asszonynak hamvai fölé került. A síremléket András nevű szobrász fia állíttatta, de abból mindössze a márványlap maradt meg. Da Alencon atya is segített a nyomozásban, de túl merész állításait Fraknói kétkedéssel fogadta. Mindenesetre a márványlap létezik, jó lenne, ha egyszer a megtekinthető magyar vonatkozású római műemlékek közé kerülhetne.

Néhány szót arról is szeretnék szólni, hogy mennyire becsülte a könyvtári, bibliográfusi munkát, s milyen kíváncsisággal tanulmányozta a feldolgozás, a lajstromozás munkafolyamatait valamennyi, de különösen az olasz könyvtárakban. Elleste az ott bevezetett új módszereket, és mivel a Nemzeti Múzeum Könyvtárának (ma: Országos Széchényi Könyvtár) is hosszú ideig munkatársa volt, a látott újításokat alkalmazta a budapesti könyvtárban is. A ma ott búvárkodók nem is sejtik, hogy a régi könyvek beszerzésében, feldolgozásában, hozzáférhetőségében milyen nagy szerepe volt ennek a sokoldalú pap-tudósnak. 1876. március 1-jén indította meg a máig is élő fontos periodikát, a Magyar Könyvszemlét. Szervezőkészségére, hatékonyságára, munkabírására jellemző adat, hogy 1875. április 10-én lépett hivatalba a könyvtárban, és már április 16-án terjedelmes előterjesztésben adja elő korszerűsítési javaslatait. Már itt felveti egy könyvtári kiadvány gondolatát, s a Magyar Könyvszemlével valóban hézagpótló folyóiratot teremtett meg. Felismerte, hogy korszerű könyvtártani és bibliográfiai ismeretek, pontos bibliográfia, jól megtervezett, megszervezett beszerzés nélkül jó tudományos könyvtár nem létezik. A felismerésben elsősorban az olasz könyvtárakban szerzett jó tudományos és személyes emberi tapasztalatai segítették. A vatikáni könyvtár magyar vonatkozású régi könyveit saját maga lajstromozta. Az ő kutatásai idején a könyvtárban kialakított Bibliotheca Consultazione magyar anyagának szakszerű és önzetlen gyarapításában is elévülhetetlen érdemei vannak

De ami miatt mindenképpen jelen kell lenni szellemének ezen a konferencián – egy Rómában rendezett, a történeti tudományoknak szentelt konferencián –, az a római francia, német, osztrák történeti intézetek után az általa megvalósított Magyar Történeti Intézet. Áldásy Antal így fogalmaz a terv születéséről: „Róma varázsának hatása alatt határozta el, hogy a magyar történettudománynak az örök városban önálló otthont teremt." 1894-ben már állt a „díszes épület, mely hivatva van a magyar történettudomány fejlődésében egy új korszakot inaugurálni" – írta róla a *Századok* című, szintén az ő hathatós közreműködésével indított folyóirat.

Fraknói Vilmos 1892-ben kezdte meg „az intézet befogadására alkalmas ház" építtetését egy Vendura nevű híres olasz építésszel. „...kis kerttől környezve, a déli növényzet örökzöld keretében fog emelkedni a nem ugyan fényes, de nem is dísztelen ház... Az első emeleten egy könyvtártermet öt lakószoba környez: elsősorban magyar történetbúvárok, de egyszersmind az egyetemes történelem, a régiségtudomány és a művészettörténelem magyar munkásai számára"– írja 1892-ben Szilágyi Sándorhoz intézett levelében, melyet ezekkel az emelkedett szavakkal fejez be: „Nem kell néked magyaráznom,

mennyire boldognak érzem magamat, hogy nemcsak irodalmi műveimmel, hanem egy bizonyára tartósabb hatású alkotással is élesztheteм a kegyeletet nemzeti történetünk emlékei, hagyományai és tanulságai iránt, melyeket elhanyagolva – hogy dicsőült barátunk és mesterünk, Ipolyi Arnold nemes szavaival éljek – 'üresebb lesz a múlt, sivárabb a jelen, kétesebb a jövő'."

A történészeken kívül a művészekre is gondja volt. 1902-ben megalapította a római Magyar Művészházat szobrászok és festők számára. Villáját 1913-ban a magyar államnak adományozta. A valahai Magyar Történeti Intézet funkcióját később más intézmények vették át, helyén ma a Vatikáni Magyar Követség működik, melynek falán néhány éve tábla jelöli építtetője, Fraknói Vilmos múlhatatlan érdemeit.

Császtvay Tünde *(Budapest)*

A szent célok és az üzlet
Lonkay Antal és Mikszáth Kálmán szolgálata

Az 1878-as *választások előestéjén* Magyarország – minden ígéret és jóslat szerint – a lehetőségek Paradicsomának mutatkozott. A politikai, a gazdasági és az erkölcsi rendváltást szellemi nagyságaink, gondolkodóink és szépíróink álmodták meg valaha. Az 1870-es évek második felében, tíz évvel a kemény munkával összekovácsolt kiegyezés megkötése után minden készen állt végre, hogy immár nyíltan, etikailag is felegyenesedve, mindenki kivegye részét a régen csak remélni mert, de most megvalósulni látszó, vadonatúj rendszer felépítéséből. Az új rendszer tehát megújulást ígért. Csak az emberek maradtak – a régiek.

*

„A szép erkölcs a legszebb *remekmű*... Szép lélek, tiszta erkölcs, harmonikus élet, ez az igazi *remekmű* – jelentette ki Prohászka Ottokár az evangéliumról való egyik elmélkedésében. – Ellenben az erkölcstelen ember romlás és rothadás; nem alak, hanem alaktalanság; nem ritmus, nem arány. Ott a test túlteng a lelken; a gondolatot elöli a *szenvedély,* az egyik *szenvedély* a másikat; az erkölcstelen ember khaotikus, rendezetlen világ, hol erők küzdenek s kialakulni még nem bírnak."

Lonkay Antal, a múlt század 60–70-es éveinek egyik jellegzetes sikerlovagja, Mikszáth Kálmán kortársa, *szenvedélyes* ember hírében állt. 1848-ban, fiatal piarista paptanárként állt a szabadságharc katonájának, Perczel Mór segédtisztjének, hogy vérét áldozza hazájáért, s e különleges helyzetben akár az isteni 5. parancsolattal szemben is – vérét vegye a bitorlóknak. Talán éppen az 1849. augusztusi temesvári csatamezőn, ahol nemcsak önmaga, de a szabadságharc is életveszélyes sebet kapott, számolt le ifjonti lángoló hazafiúi hevületével. Férfiúi hevületét viszont a bujdosás keservei korbácsolhatták fel olyannyira, hogy mikor Tóth Jolánt megismerte, leendő sógora, Tóth Kálmán példáját követve, *szenvedélyes* szerelmes szívére hallgatott. De az isteni 6. parancsot megsérteni mégsem akarván, 1852-ben kilépett a papi rendből. Mindazonáltal, később meginduló lapjában, az *Idők Tanujá*ban nem szűnő buzgósággal, lobogó hittel érvelt a papi nőtlenség védelmében, ámbátor Jókai szerint: „Hiador (Jámbor Pál) mindig szerelemről dalol; pedig nem is szabad neki, mert plébánus; míg Lonkay mindig a coelibatusról énekel, pedig nem próbálta; – és ez a valódi talentum!"

„Aki az utcán látja csendesen, szerényen ellépkedni – írta róla Mikszáth 1877 decemberében –, bizony nem gondolná, hogy ez a férfiú az, aki oly éleshegyű tollal szokta ledorongolni a szabadonc (értsd: liberális) sajtót, aki a hitetlenség szerbtöviseit irtja három évtized óta, ... az a férfiú, aki folyton és lankadatlanul annyi üldözés dacára is híve maradt az uralkodó vallásnak... Az uralkodó hit tudniillik az, hogy egyedül a *pénz* üdvözíti az embert." Mert Lonkay – dacára az isteni 1. parancsolatnak – igen módszeresen látott munkához, azaz a pénzkereséshez. Pénzt akart; nem kevés pénzt. Úgy döntött, hogy célja eléréséhez a katolikus egyházat használja fel.

Mikszáth, aki pedig közel egy évtizeden át soha, egyetlen lehetőséget sem hagyott ki, hogy bele ne marjon Lonkayba, kénytelen elismerni, hogy „nem lehet megtagadni tőle sem az észt, sem az élelmességet, de még a ravaszságot sem", még ha az – mint máshol írja – csak „lapos furfang és rafinírozottság" is. Stílusjegyeiről Kecskeméthy Aurél, aki egyébként maga sem vádolható meg *remekmű*vet állító szép erkölccsel, s aki egy ideig szintúgy megpróbált kacérkodni a katolikus sajtóval, és Lonkayval is birokra kelt, csak annyit jegyzett meg, hogy „a nyála suviksz, a nyelve kefe". Bármennyire is képszerű ez a megállapítás, a módszernek csupán bizonyos technikai részét fedi fel. Fondorlatossága bonyolultabb.

„Régen készülök már tisztelt Kegyedet soraimmal fölkeresni. O csak ne volnék annyira szakgatott, hogy – kedves szenvedélyem szerint – többet közlekedhetném a rokonérzelmű jeles férfiakkal! ... De mulhatatlanul támogattatnom kell azok által, kiknek becsületökben áll az általam annyi bajos körülmény közt el nem ejtett ügyet szellemileg is fentartani s gyámolítni." Mint az Lonkay Szvorényi József cisztercita tanárnak 1857. november 19-én írott levélrészletéből is kitűnik, émelygős, kenetteljesen alázatos hangján mindig átüt az önmagát és a saját munkája áldozatosságát előtérbe toló tónus. Néhány fennmaradt leveléből soha nem hiányzik valami pénzre vonatkozó kérés, a másik fél etikai kötelezettségeire vagy pénzben kifejezhető kötelességteljesítésére való figyelmeztetés, sőt nem egyszer követelés. A potenciális vagy a már megdolgozott protektorok, felsőbb hatalmasságok ízléséhez (és pénztárcájához) igazított stílus viszont egészen más jegyeket öltött magára vetélytársakat vagy ellenfeleket szimatolván. Márpedig azok számolatlanul sokan voltak és idővel egyre többen lettek. A számukra kifejlesztett, már-már az elviselhetetlenséggel határos öntömjénezésre, a másik fél kárára elsütött, ki nem fogyó lapos gyanúsítgatásokra, a pocskondiázásra, a fenekedésre kétségtelenül nagy szüksége lehetett. Hiszen Lonkaynak jóformán minden megmozdulása hangos botránnyal kezdődött. És azzal is folytatódott.

Joggal hihetnénk, hogy egy kiugrott pap előtt, ha nyíltak is utak a múlt század 50-es, 60-as éveinek Magyarországán, azok aligha az egyházhoz, s főként nem a katolikus egyházhoz vezettek. Nem így Lonkay esetében. Ő ugyanis két korábbi – meglehet őszinte – szívdobbanását lecsillapítván, nekifogott igazi nagy *szenvedély*ének áldozni életét. A bujdosás keservei után az

egyház világi személyek előtt is nyitva álló tömörülései környékén remélt helyet találni. Bár az 1849-es trauma után, az osztrák félelmek árnyékában ez nem sok reménnyel kecsegtetett, de az 50-es évek elején óvatosan megindult az egyházi társaságok szervezeti átrendezése, illetve szerkezeti egységeinek felállítása, de legalábbis az egyházak gondolkodni kezdtek társulataik újonnan alkalmazható stratégiáján. 1852-ben, két évi rendőrségi letiltás után – 1862-ig az egyetlen *magyar* irodalmi társulatként – a Szent István Társaság (akkor még Jó és olcsó könyvkiadó Társulat néven) működési engedélyhez jutott. Lonkay azonnal megragadta az egyetlennek mutatkozó lehetőséget és hamar bekapcsolódott a Társaság munkálataiba, melynek akkori elnöke Károlyi István, alelnöke Danielik János, s választmányi tagja volt például Eötvös József is. A józan megfontoltság és az engedélyezés gesztusának viszonzása is azt diktálta, hogy az 1852-es alapszabály-módosító közgyűlésen sietve megszavazzák, hogy a Társaság távol tartja magát a politikától és az egyesület hitbuzgalmi s közművelő jellegét erősíti. Ennek érdekében kiadói stratégiáját a hitbuzgalmi iratok kiadása felé fordítja. Emellett döntöttek arról, hogy nagyobb számban publikálnak katolikus népiskolai tankönyveket és ismeretterjesztő munkákat. Ez az elhatározás az elvi állásfoglalás demonstrálásán túl anyagi előnyökkel is kecsegtetett, hiszen a tankönyvkiadás mindenkor nyereséges könyvkiadói vállalkozásnak számított.

Lonkay nyomban rámozdult a kínálkozó pénzszerzési akcióra, s viharos gyorsasággal – néhány kisebb terjedelmű tankönyv megírása mellett – elkészítette *A magyar irodalom ismertetése* című, 1400 oldalas, két kötetes, később középiskolákban használt, szöveggyűjteménnyel párosított monstre-tankönyvét, majd belefogott Caesar Cantu végeláthatatlan hosszúságú *Világtörténet*ének iskolai használatú fordításába.

A magas szintű protektorok segítségével kieszközölt és a szigorú osztrák szabályozást itt-ott megsértő és kijátszó engedmények sem tudták azonban megakadályozni, hogy egy 1851-től folytatott tankönyvrevíziós vizsgálat után, 1854 végén az osztrák kormány az összes magyar elemi iskolai tankönyv, közte a káték és a bibliák kiadásának jogát is magához ne vonja. Így a katolikus könyvkiadás – és maga a tankönyvíró Lonkay – e hamar nagy nyereséget termelő vállalkozása előtt jó időre bezárultak a kapuk.

Az ígéretesen induló, de hamar befulladt vállalkozásforma fordította Lonkayt újabb irányba, s lendítette a katolikus sajtó területére, ahol – minden szempontból – igazi *szenvedély*ének szentelhette magát. Bár az 1850-es évek első felében szórványosan már föl-föltünedezett műfordításaival a magyar sajtóban, de csak 1856-tól, a lapalapítási tilalom lazulását megneszelve adta teljes szívét a zsurnalizmusnak. Ekkor indította meg a *Tanodai Lapok* című katolikus pedagógiai folyóiratot, mely a *Vasárnapi Újság* szerint már születésekor megkezdte a méregkeverést, hiszen egyik lapindító cikkében a szerkesztők vallása szerint osztályozta a sajtóorgánumokat. A folyóirat kisebb-nagyobb botrányai, polémiái okozta bosszúságot viszont feledtette az a tény,

hogy Lonkay lapja megszolgálta a belecsorgatott pénzeket, hiszen valóban jó szolgálatot tett: sikeres propagandát folytatott a katolikus oktatáspolitika ügyeinek képviseletéért az újonnan kialakuló tanügyi rendszerben.

Az igazi, nagy hatósugarú bomba kanócá(i)t Lonkay 1859 legvégén gyújtotta meg. A hadüzenetről a nagyközönség és az újságíró szakma a sajtóból és a sajtó útján értesült, mikor is Lonkay megindította vadonatúj katolikus napilapját, az *Idők Tanuját*, mely az első számok egyikében leszögezte: „Mi a világtörténelemből azon meggyőződést merítjük, hogy a vallásnak az emberiség összes dolgait át kell lengnie", és amellett kardoskodott, hogy a vallási alapú *politikai* állásfoglalásnak és tömegbefolyásnak *van* létalapja, és ennek sajtófórumot kell biztosítani, mely szent célra ő áldozatteljes életét teszi fel. Kijelentése bombaként robbant. A krimibe illő epizódokat, s valóban rendőrségi elzárásokat maga után vonó, hisztérikus sajtóvitát gerjesztő lapalapítással Lonkay ugyanis – még a kívülállók számára is nyilvánvalóan – nyílt szakadást készített elő a Szent István Társulaton belül, hiszen nyilatkozata az 1852-es Társulati határozatnak, s ezzel az akkori vezetőség óvatosságra intő irányának üzent hadat. Károlyi István, a társulati elnök ezért megtiltotta, hogy a szervezet lapja, a *Religio* bármilyen formában üdvözölje újszülött katolikus laptársát, mondván: „a politikai dolgokba avatkozás a társulatnak okvetlen felbomlását vonja maga után".

Évtizedekkel később derült csak ki, hogy a biztonság kedvéért Lonkay egy másik, alattomosabban pusztító robbanószert is kiélesített. Széchenyi döblingi éveinek történetét kutatva Károlyi Árpád Bécsben talált néhány Lonkayra vonatkozó aktát. „1859 karácsony napja előtt egy névtelen följelentés érkezett a császárhoz – összegezte Károlyi Árpád –, melyben »egy hű alattvalója« tudatja vele, hogy Pesten egy összeesküvő párt alakult, melynek Pest a székhelye, számos tagja van, köztük a jelentéstevő is, aki azonban csak azért állott be, hogy a fölségnek mindenről beszámolhasson. Thierry (bécsi rendőrfőnök – Cs. T.) a fontosnak ígérkező ügy kinyomozását a pesti írói világban különösen jól ismert pesti rendőrigazgatóra, Prottmannra bízta, aki tagadhatatlan ügyességgel, de nem azzal az eredménnyel tisztázta a dolgot, amelyet tőle Thierry várt. Prottmann körültekintő nyomozása bebizonyította, hogy a névtelen följelentés írója Lonkay Antal, az Idők Tanuja szerkesztője; az a titkos összeesküvő párt pedig nem egyéb, mint a Szent István Társulat, a magyarság lelkes előmozdítója. Lonkay maga is tagja a társulatnak; a följelentést részben bosszúból, részben félelemből tette, miután őt lapja magatartásáért a Szent István Társulat erélyes és nagy magyar alelnöke, Danielik nyíltan megtámadta; sőt Lonkay névtelen leveleket is kapott, melyek őt macskazenével, sőt halállal fenyegették."

Persze jóval többről volt szó, mint Lonkay személyes bosszújáról és állítólagos félelméről. A lapindítás és a császárhoz eljuttatott feljelentés Lonkay felkínálkozása és egyben komoly üzleti vállalkozásának megalapítása lehetett. A nagy vihart kavart gesztus ugyanis a katolikus egyház egyre erősö-

dő, bár nem túl nagy létszámú, ám nagy befolyással bíró és egyházuk belső hatalomátvételére készülődő, harcias ultramontán frakciójának érdekeit szolgálta, és egyértelműen színvallásra kényszerítette a tagtársakat. Így például a nem is nagyon titkoltan Danielik társaságbeli tisztségére vágyó, s emiatt az alelnök vagyonkezelési alkalmatlanságát hangoztató *Religio* szerkesztőjét, Somogyi Károlyt is, aki az üdvözlés elnöki letiltását követően lemondott megbízatásáról.

Az ultramontán magyar katolikus erők kiválásának időzítése valójában egy konkrét világpolitikai eseményhez kötődik: III. Napóleon I. Ferenc Józseffel kötött villafrancai fegyverszüneti egyezményének váratlan felrúgásához és e tény szokatlan közlési módjához. III. Napóleon sajtófőnöke útján, egy röpiratban tudatta a világgal, hogy Ausztria uralmának vége Olaszországban, s hogy a pápa világi hatalmának minél szűkebb térre kell visszaszorulnia. Csengery Antal Gyulai Pálnak szóló, 1859. december 28-i leveléből tudjuk, hogy a röpiratra „a Szent István Társulatban nagy zivatar készül. Demonstratiot sürgetnek a prímás, és egy pár püspök a pápa mellett. A Szent István Társulat végül kimondá, hogy nem demonstrál..."

Lonkay tehát a magyar klérus leszavazott, ultramontán irányultságú híveinek szócsövéül ajánlkozott fel, mely a pápa világi hatalmának sérthetetlenségét követelte. Természetesen nem kis nyereség reményében, hiszen e főként főpapokat tömörítő katolikus frakciónak Magyarországon más orgánuma nem létezett. Márpedig a katolicizmus az olaszországi és a vatikáni események és hadakozások nyomán Európában óriási tért vesztett, és hatásának újbóli megerősítéséhez rendkívüli fontosságúnak látszott egy tanait népszerűsítő újság. Hamarosan az *Idők Tanuja* szponzorának személye is megkerült. Országszerte az a hír járta, hogy „a magyar nemzet vezérszerepét mint állami létünk s jövőnk elsőrendű igényeit a garantiát szemefénye gyanánt őrző" lapot Haas Mihály szatmári püspök pénzeli. Haas Mihálynál pedig kevés népszerűtlenebb ember élt az 1850-es évek Magyarországán, hiszen ő volt a németesítés egyik legelszántabb bajnoka. Haas püspök úrnak komoly összegeket kellett mozgósítania, mivel Lonkay lapja szomjas földként nyelte el a pénzforrásokat. A lapalapítás költségein túl (mely minimum 60-80 000 ft), a hivatalos szerkesztői fizetésen felül, a bevett gyakorlat az volt, hogy a lap tulajdonosa egy előre meghatározott számú, nem létező, virtuális olvasó előfizetői díját kapta kézhez a lap támogatójától. Így a valójában még ki sem nyomtatott, ún. „példányszámmal" eleve jelentős összegeket lehetett már előre begyűjteni, miközben a lap még az utcára sem került.

Lonkay látványosan látott tehát munkához. Gondosan és körültekintően mérte fel a katolikus egyház stratégikus pontjait, s a felmerülő kérdések megoldásában pótolhatatlannak igyekezett feltüntetni magát. Vérbeli üzletemberként azt kínálta, amire a „vevőnek" éppen szüksége volt, és éppen abban az időpontban nyújtotta, amikor az mindkét félnek a legígéretesebbnek tűnt. Jó érzékkel, az elsők közt szimatolta meg a vállalkozásban rejlő lehető-

ségeket, s célját kíméletlen erőszakossággal, semmilyen eszköztől vissza nem riadva próbálta elérni. Ettől fogva, több mint két évtizeden keresztül, eljárási módszerét és az ügy lebonyolítását mindig a helyzetre szabva, a katolikus politikai sajtóban kiskirályként uralkodott és ítélkezett. Laptársai, szerkesztőriválisai rövidebb-hosszabb, de inkább rövidebb idő elteltével mindig meghátráltak, s feladni kényszerültek a Lonkayval folytatott küzdelmet.

Mikszáth Kálmán sejthetően 1869 tájékán, a *Szabad Egyház* című katolikus napilap rövid szerkesztőségi munkálatai során találkozhatott Lonkay nevével. A *Szabad Egyház* a 60-as évektől kezdve a katolikus egyház „eretnek", azaz erősen liberális szárnyának fóruma volt, s elkeseredett harcot indított az „ultramontanismus", a „papismus" és a „butaság és durvaság minta közlönye", az *Idők Tanujá*nak utóda, Lonkay akkori lapja, a *Magyar Állam* ellen. A két újság és szerkesztőségi gárda jó tíz éven át rettenthetetlen elszántsággal vagdalkozott és öklelőzött, mígnem a küzdelem nemcsak hogy Lonkay javára dőlt el, de közbenjárására a hírlapi csatározásban alulmaradt szerkesztőtársaira, például Hatala Péter egyetemi tanárra egzisztenciális és erkölcsi meghurcoltatás várt.

1870 februárjában Mikszáth egy, a Tersztyánszky Mihály törvényszéki aljegyzőnek írt levelében még csak baráti ingerkedésre használja Lonkay nevét: „Hol a pokolban szívtad magadba azt a Lonkai és Török János-féle szellemet?" Ezzel szemben a 70-es évek első harmadától szisztematikusan és kihegyezett tollal csapott le minden kínálkozó alkalomra, ha Lonkayba marhatott. Mikszáth publicisztikai írásaiban egy évtizeden keresztül – amellett, hogy Lonkay mindig gondoskodott valami zaftos újdonságról – újra és újra Lonkayra kanyarodott a szó. A szinte monomániás görcs csak 1877-re enyhült, mikor Lonkay újabb botrányát követően, a *Páter Lonkai* című, hosszabb terjedelmű árnyképben végre komolyan szembenézni látszott a Lonkay-jelenséggel. A leszámolás aktualitását az év elején lezajló Lonkay–báró Jósika-ügy adta.

Az történt ugyanis, hogy a Lonkay lapját évtizedek óta szerkesztő Jósika Kálmán ekkor lépett ki a *Magyar Állam*ból és nyomban saját katolikus újságot indított *Magyar Korona* címmel. Posztját a *Magyar Állam*nál Lonkay egyik veje, Prém József alanyi költő foglalta el. Az év közepén – mikor a *Magyar Korona* a lapindítás impertinens tettét megfejelte azzal, hogy heti egyszeri megjelenését mindennaposra sűrítette –, tehát a hadakozás tetőfokán Mikszáth jóleső kajánsággal így mesélte el az esetet: „A Lonkai és a báró Jósika válópörrel végződött viszonyának egy ujdonszülött csecsemő lett a gyümölcse és betetőzése. A jámbor csecsemő házasságon kívül fogant s bár éppen Lonkai ellenlábasául jött a világra, mégis rávall ennek vérére. Hogy különben senki se törje az eszét, világosabban szólunk. A szerencsétlen gyermek a Magyar Korona című katolikus lap, mely most napilappá lett. Egy ifjabb Magyar Állam! Egyik tizenkilenc, másik egy híján húsz. A kettő között legfeljebb az a különbség, hogy míg pater Lonkai lapja szőröstül-bőröstül és

prémestül a szabadoncok és azon elvetemedettek ellen handabandázik, akik nem katolikusok, addig a *Jézuska Kálmán* újsága az ultramontanizmus védelme mellett, a *szegénységben sinylődő* szentatya udvari közlönye lesz." (A kiemelések Mikszáthtól.)

A Lonkay–Jósika sajtóbeli jegyzékváltások kitételeiből vitriol és epe folyt. Vér – hál' Istennek – nem, noha a báró duellumra hívta ki Prém Józsefet, mivel Lonkay a *Magyar Állam*ban önző célokból szent hitük elárulásával vádolta meg és apostatává kiáltotta ki Jósikát. Végezetül – szent ügyről lévén szó – Lonkay a 8. parancsolat ellenére, a szó szoros értelmében a keresztvizet is leszedte volt főszerkesztőjéről: kétségbe vonta Jósika katolikus voltát.

Egyenesen szükségszerű tehát, hogy Mikszáth 1877-es *Páter Lonkai*ja olyan lett, mint az állatorvosi ló. A még csak szűk újságíró körökben ismert, a tételes vallástól, s főleg a klérustól berzenkedő, lutheránus Mikszáth ekkoriban a legvadabb ellenzéki politikus-szónokokat megszégyenítő becsületsértéseket vágta a kormánypártiak szemébe a liberalizmus és az erkölcs nevében. Így a Lonkay-opusban a „páter" csakúgy „saját jogán", mint az általa megtestesített jelenség képviselőjeként lett példája a hazugságnak, az álságos kenetteljességnek, az erkölcsi nihilizmusnak és a politikai számításnak. Meg a kapzsiságnak és az elvtelen haszonlesésnek. „Nagy küzdelmeket kellett kiállnia – aggódott álságosan Mikszáth – a „Szabad Egyház"-zal, Kecskeméthy Auréllal, Hatalával s igen sokakkal, kik a bujonc szabadoncok előtt folytonos csipkedéseikkel lealázni igyekeztek a jámbor férfiut, s magas pártfogói, a főpapok előtt tönkretenni." Majd utána rögtön: „Nem sikerült; ő folyton gyarapodék az anyagiakban, és fogyatkozék a szellemiekben, előbbi a laikus publikum, utóbbi a főpapok előtt nevelvén tekintélyét." És egy kicsivel később: „Lonkainak politikai meggyőződése nincs, ami nagyon természetes is, mert Lonkai nem az az ember, aki után a klérus indul; ő megy a klérus után. ... És Lonkai még most is azon tünődik, hogy ... mi módon lehetne péterfilléreket gyűjteni."

A péterfillér-akció az 1870-es évek találmánya volt. 1869–70-ben befejeződtek az Olaszország egységesítéséért folyó hosszadalmas harcok, s ez együtt járt a pápa világi hatalmának szinte teljes elvesztésével. A háború során, a pápa világi hatalmának zsugorodása indította el világszerte a katolikus hívek péterfillér-gyűjtő mozgalmát, mely a pápa elvesztett világi javainak kárpótlását volt hivatva szolgálni. Lonkay lapjai azonnal bekapcsolódtak a gyűjtésbe, s a senkinek el nem számolandó pénzek kezelésére és a kanyargós útvonalú zarándoklatokkal egybekötött Rómába juttatására maga Lonkay vállalkozott. „Gyűjt ő Piusnak soha el nem készülő papucsaira, Don Carlos infans számára, leégett és le nem égett templomok fölépítésére, harangokra, misemondó ruhákra sat. – sorolta Mikszáth. – S ezen kenetes gyűjtéseket mindig jellemzi az: hogy a gazdagoknak gyűjt a szegényektől, ami első pillanatra sokkal nehezebb dolognak látszik, mintha a szegényeknek gyűjtene a gazdagoktól – de Lonkai nagyon jól tudja, hogy ez a – könnyebb." Ebben Mikszáthnak azonban csak részben volt igaza. Kizsigerelte ő a gazdagokat is.

Magyarországon a kiegyezést követő években hosszú-hosszú ideig tartó tusakodás indult meg az egyházpolitikai és a kultúrpolitikai erők között – az egyházi autonómia kérdésével szoros összefüggésben – az egyházi alapok pénzeinek felügyeletéért. A történelmi rendváltás nyomában éppen a 70-es évek első fele volt az az átmeneti időszak, amikor még csak felbecsülni sem lehetett, hogy kézen-közön hogyan és mennyit tudtak ezekből az egyházi alapokból – a 7. parancsolat ellenére – kilopni. Lonkay pedig pontosan azokkal az autonomista és ultramontán felsőbb egyházi körökkel tartott szorosabb kapcsolatot, amelyeknek módja volt hozzáférni ezekhez a felügyeleti jogért vívott harcban felügyelet nélkül hagyott pénzekhez, vagy felőlük intézkedni.

Hogy e két bővizű forrásból mennyit meríthetett Lonkay, nem sejti senki. „Igaz, hogy egy szerény kétemeletes házacskát építtetett a Zöldfa utcában – írta Mikszáth –, de ezzel csak gondjai növekedének az istenfélő férfiunak, amennyiben adót kell fizetnie tőle s a házbér beszedésével nagy a vesződsége. Fót környékén, hogy – mint többnyire a tisztelendő uraknak – neki is legyen valami fekvősége, egy kis birtokot vásárolt, míg orvosai tanácsára Balatonfüreden egy kéjlakot emeltetett." Saját nyomdája, kiadóvállalata működött sikeresen. Lonkay pénzügyi tranzakcióit alig titkoltan, mindenki szeme láttára hajtotta végre. Jórészt tisztességtelenül szerzett gazdagságával szinte kérkedett. Végeredményben függetlenül attól, hogy katolikus hite szívből jövő volt-e, a legszentebb szavakkal az ajkán (a tollán) papolt a *remekmű*ről, miközben ő maga hivalkodón és gátlástalanul, jóformán az összes parancsolat ellen vétett. Az elsők egyike volt, aki a sajtó hatalmával és erejével hazudta a fehéret feketének s a feketét fehérnek, folyton az etikáról és az igaz hitről papolt, s ezalatt a katolikus egyház pénzeszsákjából minél többet próbált kimarkolni.

Lonkay maradéktalanul kihasználta, hogy a katolikus egyháznak rá kellett ébrednie: a 19. század második felének amúgy is erős antikatolikus irányultságú világpolitikai korszakában, egy nagyon megváltozó magyar világban harcai sikeres megvívásához szüksége van fizetett politikai sajtóra. Lonkayval azonban törököt fogtak. A „páter" saját útját járta. Saját zsebébe gyűjtögette a forintokat, egyre inkább saját nagyságát és egyeduralmát erősítette és fékezhetetlennek bizonyult. Mikorra a visszaszorítására tett próbálkozások beindultak, Lonkay már gazdagabb, erősebb, és jól kiépített érdek-hálózata által védettebb volt, semhogy eltávolíthassák megszerzett posztjairól.

„Sokszor jön szóba kivált hírlapírók közt, hogy honnan lett, mikor támadt s miként fejlődött híressé, kevés tehetsége dacára Lonkai? Mennyi nagy talentumot tett már tönkre e népszerűtlen foglalkozás, amit ő olyan szép üzleti sikerrel űz annyi idő óta! ... Páter Lonkai tekintélyét a főpapok előtt mi, hírlapírók csináltuk, de hogy miként, azt elbeszélni nem tudjuk." Ahogy Mikszáth, úgy mi sem tudjuk. Az viszont egyre inkább kitűnik, hogy Mikszáth nagy összegzésének, a *Páter Lonkai*nak minden egyes passzusa és megállapítása a tiszta erkölcstől indul – de végül a pénznél állapodik meg.

Mikszáth szívből megvetette Lonkayt, az erkölcstelen, aljas és kártékony embert. De Mikszáth csodálni kényszerült és *szenvedély*esen irigyelte Lonkayt, a minden forrásból pénzt fakasztó, gazdag és befolyásos vállalkozót. A zavarosban való halászat a 70-es években még teret engedett az ilyen egyéni ragadozóknak. A 80-as évekre, mikorra a végiggondolt, jóval nagyobb, szervezett rablások, a nagyvállalati, részvénytársulati, azaz a komoly intézményi háttérrel folyó fosztogatások beindultak, Lonkay kidőlt a versenyből.

Nem egészen egy évvel a *Páter Lonkai* megírása után, 1878-ban, *a választások előestéjén* Mikszáth Kálmán – szerzőségét nem is igen titkolva – névtelen röpiratot jelentetett meg. *A politika svindlerei* című dolgozat Tisza Kálmánt dicsőítette és emelte nemzetünk héroszává, s Tisza politikai ellenzékének rontott neki. A vádirat nem nélkülözte az erkölcsi példázatokat sem: „Azok pedig, akik Tisza Kálmánt elvfeladással vádolták, egy egészséges parlamenti párt képződését lehetetlenné tették azáltal, hogy vagy nem bírtak elvek színvonalára soha emelkedni – vagy pedig olyanok voltak, mint a szélkakas és a politikai áramlat legcsekélyebb légváltozásánál meggondolatlanul állást-elvet cseréltek."

A röpirat *remekmű*ségével azonban gondok vannak. Nehezen feledhető ugyanis, hogy szinte ugyanekkor jelent meg Mikszáthnak egy másik, őszinte *szenvedély*ből fakadt vádirat-sorozata is, melyben vadóc ellenzéki indulattal Tisza Kálmánt csépeli. Kecskeméthy Aurélt megirigyelve írja például: „A Tisza lelkiismerete álló tó: posvány, mely nyugodtan, mozdulatlanul fedi el az alján összegyűlt piszkot. Az nem fog megmozdulni. Vagy arra gondoljon, hogy ez a föld, mely iránt háládatlan volt, fog tudni lenni bosszúálló s kiveti csontjait kebléből a kárhozatnak?... Aztán, ha kiveti is csontjait a hazai föld, nem lesz baj belőle. Legfeljebb összegyűjti valaki, s suvixot gyárt belőlük: s a késő kor osztrák miniszterei (ha ugyan lesz még osztrák birodalom) a csizmájukat fényesíthetik vele. Halva is az lesz, ami élve volt." Hírlapi cikkei ekkoriban ugyanúgy a miniszterelnök kárára faragott, becsületsértésig vitt történeteket, példázatokat variálnak. Mint: „Férfiatlan volt s kétszínű. Nem bírt megválni a hatalomtól, tudta, hogy azt rosszra használja föl, tehát bűnös. De nemcsak használni akarta a hatalmat, hanem élvezni is, mégpedig olyan alakban, hogy fölülről-alulról becsületesnek látszassék, tehát gyáva is. Nem akart szakítani sem a nemzettel, sem Béccsel; méltó büntetés, ha elszakítja magától mind a kettő, s eldobja oda, ahova tartozik, a szemét közé. E kormány nem népszerű sehol sem, utálja a nép, elhidegült utána a korona, sőt önönmaga is meggyűlölte magát, s most már olyanok a cselekedetei, mint az olyan emberé, aki ha az első gombot rosszul gombolta be a kabátján, akármit tesz is ezentúl, mind rosszul lesz az begombolva."

A politika svindlerei megalkotásával Mikszáth bizony igazi bértollnoknak ajánlkozott fel, akkori leggyűlöletesebb ellenségének, Tisza Kálmánnak. Ráadásul az állástalan, vidéki és még alig ismert újságíró *mesterművé*ve nem

nyerte el Tisza tetszését, így továbbra sem csábították Mikszáthot sem zsíros állásba, sem a kormánysajtó soraiba. Júdáspénzét sem fizették ki. Teljes öt esztendő kellett még ahhoz, hogy pénz, pozíció és siker utáni sóvárgása kielégüljön. De addig, az 1878-as *választások előestéjén* nem maradt más, mint keserű szájízzel azt a romlott és etikátlan, de nagyon gazdag Lonkayt iskolázni. Lonkayt, az átmeneti zavaros idők sikeremberét, aki pedig a *szenvedélyes* Mikszáthtal mit sem törődve, nem szűnő hazafiúi lelkiismerettel folytatta prédikációit a *remekmű*vet állító magyar politikai sajtóról: „Azon szakadatlan roham közepett, mellyel népek és államok átalakulása, korunk éltető eszméinek s vakító tévedéseinek vegyes befolyása alatt megindult, – a józan ész parancsolja, hogy a sajtó a koreszméknek ne szolgai kengyelfutója, hanem inkább ellenőre, rostája s elfogulatlan vezetője legyen."

És erre valóban *szenvedély* nélküli borongásnak tűnt csak Mikszáth *remek* kérdése: „Miért, hogy Lonkai megvolt, megvan és meglesz mindig?"

A Lonkay- és a Somogyi-aktákra Deák Ágnes hívta fel a figyelmemet. Az iratok megtalálásában Fazekas István bécsi levéltári kiküldött nyújtott igen nagy segítséget. Ezúton is hálásan köszönöm nekik.

Irodalom

Bolond Miska 1870–1875-ös évfolyamai
Borsszem Jankó 1868–88-as évfolyamai
Idők Tanuja 1860–1868. dec.
Irodalmi Szemle 1886. 5. sz.: A Szent-István-Társulat által kiadandó népiratkák ügyében
Magyar Állam 1868. dec. 16.–1888. (Lonkay szerk. alatt)
Magyar Korona 1876. dec. 11.–1885. dec. 25.
Szabad Egyház 1869–1870.
Tanodai Lapok 1856–1871.
Üstökös 1870–1880-as évfolyamai
Vasárnapi Újság 1856-os évfolyama
Mózes II. könyve 20
Katolikus Lexikon 3. köt. Bp. 1932. (Lonkay címszó)
Sziklay János: *Negyven év a katholiczizmus történetéből.* A „Magyar Állam" negyvenéves jubileuma. 1859–1899. Bp., 1899.
Dersi Tamás: *A századvég katolikus sajtója.* Bp., 1973.
Notter Antal: *A Szent István-Társulat története 50. Rendes közgyűlése alkalmából.* Bp., 1904.
Erdősi Károly: *A hetvenötéves Szent-István-Társulat.* Bp., 1923.
A Szent-István-Társulat és Szent István-Akadémia alapszabályai. Bp., 1916.
A katholikus Magyarország. 1001–1901. Szerk. Kiss János–Dr. Sziklay János. Bp., 1902.
Gergely Jenő: *A pápaság története.* Bp., 1982.
Prohászka Ottokár *Összegyűjtött Munkái.* S. a. rend. Schütz Antal. 2. köt. *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat.*, 5. köt. *A diadalmas világnézet.*, 6. köt. *Elmélkedések az evangéliumról.*, 12. köt. *Ünnepnapok. Emlékezések.* Bp., é. n.

Lonkay Antal levelei: OSZK Kézirattára, Levelestár
Lonkay Antal feljelentése: ÖSta: HHSta, Informationsbureau BM-Akten 64/1860
Támadás Somogyi Károly ellen: ÖSta: HHSta, Gendarmeriedepartement 6 ex 1860
Gróf Széchenyi István döblingi irodalmi hagyatéka. Szerk. Károlyi Árpád. 1. köt. Bp., 1921.
Lonkay Antal: *Az én első római utam és vaticani zarándoklatom 1877-ben.* Bp., 1879. 613, XIII.
Mikszáth Kálmán *Összes Művei.* Szerk. Bisztray Gyula–Király István. 10., 29., 34., 51., 52., 61., 65., 66. köt. – Különös tekintettel: *Cikkek és karcolatok.* 53–58. köt. (54. köt.-ben: *Még újabb fény- és árnyképek*)
Mikszáth Kálmán *Összes Művei.* Szerk. Bisztray Gyula–Király István. 24. köt. *Levelezése.* 1. 1865–1884. Bp., 1961.
Jókai Mór *Összes Művei.* Szerk. Lengyel Dénes–Nagy Miklós. *Cikkek és beszédek.* VI. köt. Vál., s. a. rend. Láng József–Rigó László. Jegyz. Kerényi Ferenc. 1861. jan. 7.–1865. jún. 24. Bp., 1975.
Mészáros István: *A tankönyvkiadás története Magyarországon.* Bp., 1989.
A magyar irodalom története. 4. köt. 1849–1905-ig. Szerk. Sőtér István. Bp., 1965. – sajtótörténeti fejezetek
A magyar sajtó története. II/1–2. 1848–1867. 1867–1892. Szerk. Kosáry Domokos–Németh G. Béla. Bp., 1985. – vonatkozó fejezetek

Simona Kolmanová *(Praha)*

Jókai humora és az egyházak

Vizsgálódásom egyik tárgya Jókai sokat és joggal emlegetett humora, s ezen belül – különös tekintettel kongresszusunk témájára – a vallás kérdéseit érintő humora is: arra voltam kíváncsi, mennyiben és miképpen érinti Jókai humora a kereszténységet, pontosabban ennek megvalósított formáját.

Előrebocsátandó – talán szükségtelenül is – hogy a magyar irodalom „nagy mesemondója" maga volt a megtestesült tolerancia; köztudomásúan protestánsnak anyakönyvezett, de vallásilag – ha ugyan ez szemére vethető – legrosszabb esetben is „közönyös", elfogulatlan író. Ami – és nem kevés – humor és irónia a vallást érinti műveiben, az csupa megértő nyájasság, az emberi gyarlóság iránt: tárgya, célpontja nem a vallás, hanem az ember.

A háttér felvázolásához néhány, kifejezetten Jókai kereszténység-problémájával foglalkozó tanulmányból emelek ki egyes gondolatmeneteket. (Jelen írásban humorelmélettel külön nem foglalkozom.)

Jablonkay Gábor S. J. a *Jókai világnézete, katolikus szempontból* című írásában nem titkolja megbotránkozását.[1] Fő vádjai a következők: a katolikus intézmények gúnyolása, istenkáromlás, a vallás tagadása, az ember istenítésével az Isten lealacsonyítása, léha erkölcsi felfogás, erkölcsi és vallási cinizmus. Ezek bizonyítására *A jövő század regényé*ből idéz, de a vádak és az idézetek felsorolásán nem megy túl. Magyarázatok, elemzések helyett kijelenti, Jókait nem kell mindenben komolyan venni. Ennek az oka egész *világnézetének komolytalanságában* van. Humort nem ismerő jezsuitaként a komikusan ható abszurdumokat is komolyan veszi, mint pl. a pokol és a mennyország eltörlését Nihilországban. (No, nem azt a poklot értem, amelyikkel a papok ijesztgetik a szegény bűnösöket; azt nálunk már ezelőtt nyolc évvel eltörölte egy parlamenti akta, a mennyországgal együtt. KK I/173.) Jablonkay egy másik, a *Jókai humora és szellemessége katolikus szempontból* című tanulmányában[2] bár Nagy Sándor alapján[3] felsorolja a humor jellemzőit (humor a komikum alfaja, jellemzői pl.: fonákság, játékszerűség, az esztétikai és erkölcsi kifogástalanság, az író érzelmi világához való viszonyának a kifejezése), mégis a humor távolságtartásától mentes szó szerinti értelmezést követeli, az eredeti és konkrét jelentéshez ragaszkodik. Elismeri, hogy Jókainál sokhelyütt az igazi humor is megtalálható, de szemére veti a gyermekességét (pl. az *Öreg ember nem vén ember* elején fejtegetett öreg-

[1] Magyar Kultúra, 1924. XI. évf. 6. sz. 329–340, Jókai tendenciája (uo., XI. évf. 7–8. sz. 392–404.)

[2] Uo., XI. évf. 5. sz. 264–272.

[3] *Mikszáth humora,* Irodalomtörténet, 1914. III. évf. 383. sk. l.

vén szinonimák esetében), az esztétikai és erkölcsi kifogástalanság áthágását (Vajon ha szent Antalnak a pusztában a hölgyalakot öltött Sátán azt mondta volna: „Én özvegyasszony vagyok, aki négymillió forintot örököltem", vajon mi lett volna az annyiszor megénekelt és megfestett legendából? És hát aztán én nem vagyok se szent, se Antal. uo. 16.), vagy diákos lódításnak tekinti *Az új földesúr* „Cogito, ergo sum"-fejtegetést. Végül leszögezi: *a humoros előadás tárgyköréből ki kell zárni az Istent s az igazi vallási dolgokat... Nem lehet humor tárgya az, ami a bűn veszedelme nélkül rokonszenvbe... nem hozható.* Ezért Jókainál, Jablonkay szerint, a katolikus dolgok a gúny, nevetség és szatíra tárgyává válnak. A katolikus olvasókat is megfeddi, amiért ezeket a hiányosságokat nem veszik észre. *Jókai és a katolicizmus* című írásában[4] Jablonkay azzal a kérdésével indítja a témát, vajon volt-e Jókainak illetékessége, hogy a katolicizmusról írjon. Néhány példa alapján bizonyítja, hogy Jókai nem tájékozódott a vallási kérdésekben, és kijelenti: *amiben valaki járatlan, arról ne írjon,* a tudatos ferdítéseket beleértve. Egy sokatmondó példát emel ki: a *Csigák* regényében a „Te Deum laudamus"-ból a „Te Neptunum laudamus" lesz. Azt hiszem, egyértelmű: Jablonkay (mint az egyház szószólója) szerint az Istennel, a vallással, az egyházzal tréfálkozni, róla humorizálni nem szabad, a komolyságnak bárminemű oldása tilos.

A hősök jellemére vonatkozó bosszankodása érthető, hiszen a katolikusok közül igen ritkán kerül ki pozitív figura, ezeknek döntő többsége református.[5]

Zoványi Jenő *Jókai antiklerikalizmusa* című tanulmányának[6] egyik alapgondolata: a dogmatizmus a vallásosságtól elválasztható. Az igazi keresztény (értsd: Jókai) az, aki pozitív vallással bír, aki nem fogadja el a boszszúálló Istent. Jókait idézve (*A jövő század regényé*ből) azt az egyházpolitikai programelvét emeli ki, mely szerint az egyház *uralkodjék a szívek fölött – de ne a fejek fölött.*

Zayzon János *Jókai vallásos nézetéről* című írásában[7] mélyebb, általánosabb alapra próbálja helyezni Jókai protestantizmusát és vallásosságát. Vallás alatt a lét tökéletességét érti, az eszményi világ kivetítését. Jókai tehát protestáns író, ha valljuk azt, hogy a protestantizmus a vallás tiszta lényegét ápolja. Az ember értéke Istennek ismeretével áll arányban. Az Isten látható – vagyis az eszmék és a gondolatok világában, az emberek életében és tetteiben (szívében) figyelhető meg, mint pl. az *Egy az Isten* című művében.

Ezek után vegyük szemügyre a humor konkrét megnyilvánulásainak fő témaköreit és típusait! Jelen dolgozatban nem szándékom Jókai összes mű-

---

[4] Lásd erről Fábri Anna: *Jókai* – Magyarország, Vallás című fejezetét. Bp., 1991. 129–135.

[5] Uo.

[6] Világ, 1924. március 2. 17–19.

[7] Székely Nemzet, 1894. jan. 17. 8. sz.; jan. 19. 9. sz.; jan. 20. 10. sz.

vének a tanulmányozása. Bár minden alkotó korszakából vannak képviselve művek (összesen 26 regényből és 2 elbeszéléskötetből indultam ki), az időrendi szempontot mellőzöm. A vizsgált anyagot tehát szinkron megközelítésben nézem.

A gyakoriság szempontjából a legsűrűbben (tizenegyszer) fordul elő a *normához/dogmához*, a külsőségekhez való ragaszkodás, aminek következménye a kiüresedett tartalmú cselekvés, viselkedés, életmód stb. Leggyakoribb a hyperbola, a komikumot előidéző abszurdum, akár vicc alakjába öltöztetve.[8] Ide sorolható pl. A *Bálványosvár*ban a Szilamér és a remete szemléletének szembeállítása,[9] a „Meddig tart az ember lelke a testben" teológiai probléma fejtegetése az *Egy hírhedett kalandor a XVII. században* című könyvben[10] vagy a kenyértöréses jelenet az *Öreg ember nem vén ember*ben.[11]

Ettől a témakörtől nem esik messze a *képmutatás* pellengérre állítása sem. Itt az irónia[12] és karikatúra (invektíva)[13] eszközével él a szerző.

A képmutatással összefügg az *erkölcsi normák* sérthetetlensége, ami a korabeli (magyar) valóságra való ironikus célzásként jelenik meg.[14]

Az *eszményi szeretet* nem valósítható meg a magyar viszonyok között sem. Buddha tanával, illetve más keleti vallással való összevetés létrehozza az ironikus rálátást.[15]

---

[8] *A három márványfej* (290–291). Az oldalszámok továbbiakban is a kritikai kiadásra utalnak (Jókai Mór *Összes Művei,* szerk. Lengyel Dénes és Nagy Miklós).

[9] 142–148.

[10] „Az emberi lélek tart az emberi testnek a térde kalácsáig. Ezért szükséges templomban és imádkozás közben letérdepelni; mert odáig van az emberben a lélek, ami azon alul van, az már lelketlen appendix." (231–232.)

[11] Még alaposabb kifogása volt az ellen, hogy én a kenyeret késsel metszem, holott a kenyeret törni kell, ahogy azt Márk evangélista megírta XIV. rész 22. versében, s ahogy ezt követik az igazhívők Angliában. (...) Nem engedett a dogmájából. Egyszer aztán az ebédnél odaadtam neki egy olyan szép barna fényes hátú talyigakerék nagyságú soroksári sváb kenyeret. „Kérem szépen, miss, legyen szíves ezt megtörni és kiosztani közöttünk!" Ezért rettenetesen megharagudott rám, s kiátkozott a gyülekezetből. (...) Az anglikán egyházhoz tartozott, s fő-fő indítóoka volt annak, hogy a kálvinista vallástól elidegenedjen. (35.)

[12] *Öreg ember nem vén ember* (41.)

[13] Sárvölgyi úr nemrég egy szép nagy szent Nepomukot festett a háza homlokzatára..., kinek alakja előtt ő maga van lefestve, térden állva. (...) Szent Nepomuk ajkairól ez a mondat folyt alá... a térdeplő alak felé: „Mi fili, ego te nunquam deseram." (...) Egy viharos éjszaka utáni reggelen... helyette ez áll ott: „Majd elmégy előlem, te vén képmutató!" – Hát arról én nem tehetek, ha az illető megváltoztatta a nézeteit.... tessék beperelni a záport, ő a hibás. (...) De ugyebár, mégiscsak jó vicc volt ez tőlem? *Mire megvénülünk* (87–88.)

[14] Kritikus megjegyzése, *A három márványfej* (242); A vallásgyűlöletet hirdető papok kannibálokat fognak oktatni. *A jövő század regénye* (II/279); Az egyház politikai befolyása és hatalma, *Kiskirályok* (I/92).

[15] *A mi lengyelünk* (393–394); *Elbeszélések* I. 1842–1848. (379.)

Jókai a tipikusan *magyar sajátosságok, a nemzeti múlt* humoros ábrázolásának feladatától sem riad vissza. Az 1848-as eseményekről írva például evangélium-paródiával él,[16] de gyakran hyperbola segítségével teremti meg az ironikus közeget. A nemzeti sajátosságok között a *káromkodás* virtusa emelkedik ki.[17] Az *Egy az Isten*ben kifejezetten a katolikusokhoz „méltó" káromkodást hozza fel.[18] A magyar *ételek dicsérete*, vagyis az ételeknek a vallástézisekkel egyenrangúvá emelése groteszk színezetet ölt.[19]

Egy másik nagyobb témacsoportot a *vallástípusok* és *felekezetek*[20] alkotnak: pl. a saját – kisajátított – igazságuk, a félreértelmezésből származó dogmatizmusuk[21] termékeny talajt biztosít a humornak vagyis iróniáinak és hyperbolának. Ezért hálásak olyan jelenségek, mint a világvégi hangulatok és Jézusnak az ezzel kapcsolatos második eljövetele.[22] A kereszténységnek sajátos értelmezései közé besorolható pl. a „keresztény kannibál"-ról szóló vicc.[23]

---

[16] Hiszen mi lehetne egyéb a vége egy ilyen őrült rohanásnak, mint a halál!? Életüket elveszteni kész férfiak tusája az utolsó vérhullatásig. S ki tudja, mi lehet még belőle? Mi lett volna a világból, ha Szent Péter példáját követik a többi apostolok, s ők is kirántják a kardjaikat, s összekaszabolják a mesterük elfogatására jött farizeusokat? Született volna csak a názáretbeli király magyarnak, majd más vége lett volna ennek az evangéliumnak. *A mi lengyelünk* (111.)

[17] *Egy hírhedett kalandor*...(122); *Rab Ráby* (27–28, 298–299.)

[18] Az uraságok igen őszintén kimondák a véleményüket e tekintetben, s minthogy az igazhívőnek azáltal is illik magát megkülönböztetni a hitetlen mohamedántól és a zsidótól, hogy mikor káromkodik, se feledkezzék meg a hiszekegyje alaptételeiről, s sorba szidja azokat a szentségeket, amiket a pogány nem szidhat; annálfogva a hercegnő fültanúja volt egy olyan litániának, amilyenért érdemes volt Rómába jönni, hogy meghallja. (234.)

[19] ...ott volt az a Városház-téri lábasházban, melynek oszlopcsarnoka alatt árulják az elképzelhetetlen komáromi kenyeret, cipót, s ezzel együtt a cigánypecsenyét (aki ezeket nem ismeri, nem is tudja, hogy mi az a kálvinista mennyország!). Annak a szabadtűzhelyen forró zsírban sütött cigánypecsenyének az illata valóban képes az embert a hitvallásában megingatni. *A mi lengyelünk* (138); *Egy az isten* (II/134).

[20] *Egy az Isten* (I/17, II/277–278); *Másik haza* című elbeszélés, *Elbeszélések* 3 (80–82); *Nincsen ördög* (6); *A jövő század regénye* (I/31).

[21] *A jövő század regénye* (I/191–194).

[22] De hogy ekkor sem jött el (ti. Jézus), végre mindenki megnyugodott abban, hogy a kétezredik év betelése lesz az a várt korszak, amelyen túl Isten országa leszáll a földre, ez lesz a világújrateremtés szombatja. Még pedig az ivingisták szerint az ő „hét községükben" fog az megkezdődni, a mormonok szerint a Salt Lake partjain, a montanisták szerint Pepuzában, s székely szombatosok szerint a Szent-Anna tava mellett; míg a zsidók és ókatolikusok és a protestánsok közösen megegyeztek abban, hogy az Jeruzsálemben fog legelébb földre szállni, általános boldogsággal; amidőn maga az ördög is meg fog javulni, és lesz belőle confráter, amidőn a föld munka nélkül terem, az ember ingyen lakik jól; mindenki megifjul és megszépül; senki meg nem hal és nem születik többé; és különösen bor lesz elég. Uo. (200–201.)

[23] Híres misszionárius járt a Karaib-szigeteken a keresztény vallást hirdetni. Ékes szavai megnyerték a kacika szívét, odament hozzá, s felkérte, hogy vegye fel őt is a szent eklézsiába

A vallástípusok között a *katolikus vallás* érthető módon nagyobb egységet képez. Találkozunk a *Szentháromság* groteszk ábrázolásával,[24] *búcsújáróhely* alapításának ötletével[25], *idealizmussal* mint katolikus költők jellemzőjével,[26] a *hittérítés* és a *mártírság* fonákságaival,[27] a *hitvitára* célzó kijelentésekkel,[28] a *gyónás*ra való komikus vonatkozással[29] stb. Gyakori az abszurdum idézte groteszk színezet.

Jézus ábrázolását illetően komikusan hat a népi szemlélet,[30] úgyszintén a magyarok sajátos látásmódja.[31]

A *szertartás*, a *liturgia*, valamint a *mise*, illetve az *istentisztelet* gyakran paródiaként van ábrázolva, mint pl. *A lőcsei fehér asszony*ban a dervisgene-

---

mind a két feleségével együtt. A szent férfiú tudatá a vad királlyal, hogy a keresztények közt egy férfinak egy feleségnél több nem competál. „Jól van" mondá a kacika, és visszavonult. Egy hét múlva megint eljött, kérve, hogy keresztelje meg, most már csak egy neje van. „S hova lett a másik?" – kérdé a hittérítő. „Azt megettük." *A három márványfej* (290–291.)

[24] Termetére nézve semmiféle európai mítosz Isten bálványához nem hasonlít, legkevésbé a keresztyén ikonok főalakjához. Arca duzmadt, szakálla vörös és ritka, haja borzas és sertés, homloka húsos, alakja köpcös...(...) Ez a két ember ki nem állhatja egymást. Először azért nem, mert az Atya sehogy sem akarja elismerni, hogy az a másik az ő Fia lehessen, a Fiú viszont emezzel nem akar családi összeköttetést fenntartani... Erre (ti. Tatrangi Mózesra) haragszik azután még csak a másik kettő nagyon! És ez a természetes: tudják felőle, hogy istentagadó. Nem titkolja, hogy ő semmi olyan istent nem hisz, akinek eleje és vége van; akit ha megharagítanak, haragszik; ha kibékítik, kibékül; ha jó szót adnak neki, ajándékoz; s aki lelkes teremtményeinek kilenctized részéről nem akar semmit tudni. (Látni való, hogy milyen mániákus bolond.) Hanem az még csak hagyján, hogy ily általánosságban ateista; de még azonfelül abban a hírben is áll, hogy a szombatosokhoz tartozott, tehát Messiás-váró. Ezt meg már az ifjabbik tagja a hármas egységnek speciális önérdeknél fogva éppen nem tudja neki még megbocsátani. *A jövő század regénye* (138–139.)

[25] *A mi lengyelünk* (327.)

[26] *Öreg ember nem vén ember* (44.)

[27] Ugye, ti jó emberek – hebegé (a kádi) nagy rettegéssel –, nem azért jöttetek ide, hogy itt nálam meghaljatok? Az ifjak biztosították az ellenkezőről... – Ti derék, jó emberek – szólott reszketve a kádi. – Ha a paradicsomba akartok jutni, ígérjétek meg, hogy az én házamban nem haltok meg. (...) ...egy pár év előtt valami átkozott próféta vetődött ide az országba, bár soha ne született volna, azt mikor fölfeszítették, jóslatot mondott a keresztfáról; mely szerint ha még három keresztyén fog meghalni az országban, mi mindnyájan kalifástul ellenállhatatlan végzetnél fogva mind keresztényekké leszünk. (...) Egyedül kelle a kalifa elé menniök. (...) Az ifjak mondák: hogy csak keresztül akarnak utazni az országon... Óh, elfogjátok azt hagyni minél hamarább, nem lesz alkalmatok itt meghalhatni. Ismerem a fajtátokat, készek volnátok meghalni, csak hogy keresztyénné tegyetek. A *Másik haza* című elbeszélés, *Elbeszélések* 3 (78–79.)

[28] *Öreg ember nem vén ember* (43.)

[29] *A lőcsei fehér asszony* (I/149.)

[30] ...melyen az emberséges szobrász a mi urunkat, üdvözítőnket akként alakította, hogy a sérelmes töviskoszorú helyett tisztességes házi sipkával látta el homlokát. *Egy az Isten* (II/46.)

[31] *Egy hírhedt kalandor*...(25–26.)

rális „miséje",[32] az állatok esketése a *Rab Rábyban*,[33] vagy a Mencsikoff-kabát temetése *A tengerszemű hölgyben*.[34] A *keresztelés*[35] és a *temetés* mint katolikus rítus[36] is ironikus színezetet kap. A *halálhoz*, illetve a *túlvilághoz* való szarkasztikus, sőt cinikus hozzáállás is belefér Jókai látókörébe. Az előbbire példa Elemér haldoklása a *Szerelem bolondjaiban*,[37] az utóbbira Trenk Ferenc halála *A két Trenk – Trenk Frigyes* című műből.[38]

A *gondviselés* és a *predesztináció* sem mentesek ironikus ábrázolásától, amint ezt az *Egy magyar nábob* nyitóképe bizonyítja.[39] Innen nem kell messze mennünk a szintén ironikusan ábrázolt *babona*[40] vagy *hitegetés*[41] világába.

Jókai humoros játékossága a *kánonszövegeket* sem mellőzi. Az imádságok közül különös előszeretettel a miatyánkot travesztálja, mint pl. a *Keselyő Péter* című elbeszélésben[42] vagy *A kiskirályok*ban.[43] A *Mire megvénülünk*-ben a persziflázsba hajló miatyánk-magyarázatot közli.[44] *A kiskirályok*ban a

---

[32] I/215.

[33] 318.

[34] 44.

[35] *Mire megvénülünk* (85.)

[36] *Öreg ember*...(9.)

[37] Nem akarok én sem a pokolba, sem a mennyországba jutni. Itt akarok maradni. Nem zsenírozom a szenteket odafenn, sem az elkárhozott urakat odalenn; úgyis elegen vannak, szűk lehet náluk a szállás. Itt maradok. Köszönöm a másvilágot... (298.)

[38] A meghalása is egy rettenetes komédia volt: démoni gonoszkodással úgy kitervezte, hogy annak még folytatása is maradjon, hogy az ő lelke még azután is a sírkövén gubbaszkodva, nevethessen az utána következők kínlódásain. ...megjövendölte a halála napját, óráját, gyóntatót hivatott; egy nap azt mérgezte meg aqua tofanával, másnap magát. Hogy még egy nevetnivalója legyen a lelkének onnan a sírkő tetejéről? hogy zarándokol hozzá majd a nép mint csodatevő szenthez. (300.)

[39] Bús Péter nézi igaz predesztinációt hívő képpel a más veszedelmét... de biz ő nem bánja... Ha a végzetek könyvében az volt megírva, hogy a hintó szerencsésen a csárdáig jusson, akkor így is eljut, ha pedig az van róla határoztatva, hogy a sárban megfenekelvén, ott virradjon, akkor úgy kell annak megtörténnie, s kár volna a gondviselés útjait bevágni. (7.)

[40] *Bálványosvár* (196–197.)

[41] Minden ember az ördöggel cimboráló Trenkről beszélt, akinek a Belzebúb bombákat hord a négy ajtóval bezárt börtönébe. Egy jámbor polgárt, akinek sok pénze volt, arra vett a kíváncsiság, hogy a felügyelő őrnagynak ötven tallért ajánlott fel, ha őneki megmutatja a Belzebúbot. Holzkammer őrnagyra ráfért az ötven tallér; a pénzt zsebre dugta, s aztán Trenk Frigyesnek hozatott egy farsangi ördögmaskarát, abba öltözteté fel. Ilyen alakban mutatta meg a tömlöcbe vezetett nyárspolgárnak. *A két Trenk – Trenk Frigyes* (355.)

[42] s a miatyánk egy sorral hosszabb, mint másutt, t.i. „és szabadíts meg minket a poétától!" Mert Keselyő Péter olyan ember vala, akivel nem találkozhatott az a boldog teremtés, akire ő stande pede verset ne mondott volna. *Elbeszélések* 1 (323.)

[43] „mert tiéd az ország, a hatalom és – a metszőkés – most és mindörökké. Ámen." (II/68.)

[44] A miatyánkba a pékek is bele vannak foglalva: „Add meg minekünk a mi mindennapi kenyerünket!" Van szó még valahol a mészárosokról, a szabókról, a vargákról? No? Imádkozik

demokratikusnak nevezett halotti zsolozsma szövege az ironikus közeget teremti meg.[45]

A *nyelvi* síkon sincs a humor tekintetében hiányérzetünk. A leggyakrabban a szójátékokhoz[46] folyamodik a szerző, felhasználva az idegen (latin) kifejezéseket, de a felekezetek szűkebb és tágabb értelemben vett sajátos nyelvezete,[47] etimológiai fejtegetés[48] vagy iróniával telített frazéma[49] is képviselve van.

A témakörök áttekintését az *írói szabadság,* a *történet valódiságának* kérdésével zárom le. Ezt a témakört feszegetve sem kerüli ki a humoros (főképp ironikus) megvilágítást, amit a (keresztényi) csodatétel segítségével hoz létre.[50]

A konkrét példákon túlemelkedve az egyes művek mondanivalóját a metafizikai humor[51] segítségével is szemlélhetjük. Ilyen a megtérés problémája a *Barátfalvi lévita* című műben, amelynek döntő fordulatát a farkasokkal való harc hozza meg, a halálveszély előidézte lélekmagasság kíséretében. Vagyis a borzalmas és magasztos együttese megteremti a metafizika humorát és a humor metafizikáját, ami nem föltétlenül a mosolygós oldalát mutatja – ilyen értelemben a regény kicsengése groteszk színezetet (is) kap.

De térjünk vissza a előadás elejére, Jablonkay Jókai-ellenes kirohanásaihoz. Mint jezsuita, értelemszerűen egyrészt az őket érintő „támadásokra"

---

valaki a húsért, a kabátért, a csizmáért? Hadd halljam! De a mindennapi kenyérért, ugye imádkoznak? Hát a Ratsherrekről szól-e valahol az imádság? No, mi? Ki tud róla? Valamely fiatal legény odavágott: – Igenis?: „De szabadits meg minket a gonosztól!" (56.)

[45] A részeg kompániának nem kellett sok biztatás, egy rákezdte azt a szép katholikus halotti éneket (amit én olyan nagyra becsülök, igazi demokratikus zsolozsma, „cum Lazaro, quondam papuere (sic!), vitam habeas sempiternam". Ezt éneklik a királyoknak, a hercegeknek, a grófoknak, a püspököknek és a napszámosoknak: „Lázárral, a szegénnyel, fogsz együtt élni örökké a paradicsomban." Nem a felséges, méltóságos és főtisztelendő kollégákkal, nem: – Lázárral, a szegénnyel, a zsidóval! Derék zsolozsma!) (I/69–70.)

[46] Szilamér lehúzta a csizmát a lábáról, s azt megtöltve borral, ráköszönté a Szentháromságra, az „atya" helyett a „magyarok Istenét" tisztelve. – De hiszen ez schisma! – szörnyülködék el Rhadamantus barát. Persze, hogy csizma – mondá az esperes. – De azért csak igyunk belőle, ha ránk köszöntik. Sed hoc est magnum schizma! – Hát iszunk belőle „magnum áldomás". *Bálványosvár* (216); *Egy az Isten* (I/83.)

[47] *A lőcsei fehér asszony* (I/208); *Az új földesúr* (69.)

[48] Kyrie eleison = Kérje, leiszom, *A kiskirályok.*

[49] „keresztyéni párbaj", *Egy az Isten* (I/55.)

[50] Előre kijelentjük, hogy holmi csodatételt nem fogadunk el: vagy tessék azt írni az elbeszélés alá, hogy „legenda": akkor más megítélés alá esik; de ha regény, akkor reális, circumstancialis, minuciózus magyarázatot követelünk. Tehát ilyenformán a lorettói és tersatói kápolna szállításmódja ki van zárva. *A három márványfej* (7.)

[51] A filozófiai alapproblémák megoldása a humor kategóriáinak és pólusainak segítségével; lásd Josef Zumr: *Smích a metafyzika*, In: *Smích v uměni.* Sborník ČSAV, Praha 1991.; valamint Jaroslav Kolár: *Smíchový princip*, uo.

reagál; másrészt vádjaiból kiérezhető az a nemtetszés, amellyel Jókai Teremtő- és Messiás-szerepe ellen, a szerző kultusza, istenítése és prédikátori szerepe ellen, valamint a szöveg kultikussága és szakrális nyelve ellen tiltakozott.[52]

Kétségtelen, hogy a humornak köszönhetően Jókai a valóságot, a korabeli magyar viszonyokat nagyobb távlatból és tágabb látószögből tudta szemlélni, és így a szövegébe több kritikai észrevételt tudott beleszőni. A bemutatott anyagból az is világos, hogy nem magával az eszmével (ez esetben a kereszténység fő tételével, az ideális és általános szeretettel) volt baja, hanem ennek gyarló módon gyakorolt megvalósításával, akár egyének, akár intézmények legyenek a végrehajtói. Ezért, ha az eszméhez hű akart maradni, nem is írhatott az egyházra vonatkozólag tetszetősebbet. És amint láttuk, nem mondható el, hogy Jókai kritikus-humoros szemléletével megállt volna a katolikusoknál, és a többi felekezetet figyelemre sem méltatta volna. (Erre a *Másik haza* című elbeszélés gyönyörű példa, amely számos vallásfelekezet komikusnak ható rögeszméit tünteti fel.) Csak ahhoz nyúlt leginkább hozzá, ahol a megsértett eszmére vonatkozólag gazdagabb anyag kínálkozott. Ha elfogadom műveinek eszmeközpontúságát, kénytelen vagyok ember-, cselekvés- és viselkedés-típusokban gondolkozni. Ami ismét lehetőséget szolgáltat arra, hogy a konkrét esetektől elvonatkoztatva tágabban szemléljem ezeket – a humor színeiben megjelent – emberi kihágásokat. Mert az isteni tartalom nem változhat – az emberi nyelvre lefordított külseje persze igen.

Valójában gúnyolódott-e a „játékos mesemondó"? A felsorolt széles skálájú példatárból érezhető, hogy Jókai igen ritkán folyamodik a szarkasztikus vagy a cinikus ábrázoláshoz. Az előbbit inkább a társadalmi jelenségekre alkalmazza, az utóbbit meg inkább az egyénre. Az említett példákban a haldoklás és a halál kihívja a társadalommal és ennek következtében a túlvilággal szembeni elkeseredettséget, illetve kiábrándulást, vagy pedig egyenesen a világ megvetését. De ahhoz, hogy Jókai igazán gúnyolódó, fájó tudjon lenni (mint amilyen Trenk Ferenc halála), ahhoz hiányzott nála a démoni bosszúállás attitűdje. Jókai mint „Teremtő" az Egészről írt, pontosabban az Egészből kiszakadt – és oda visszatérő – Részről.[53] Ennek különböző pólusai és megvalósításai lehetőséget teremtenek a metafizikai értelemben vett humor számára. Ez, mint láttuk, a kereszténységre is kiterjed. De Jókai mint „Teremtő" itt is az Egészhez, vagyis a kereszténység által képviselt eszméhez, a szeretethez tartotta magát.

---

[52] Ehhez lásd: Szilasi László: *Sejtések és sugalmak.* 1994. (Kéziratban.)

[53] Lásd az 52. jegyzetet!

Tamás Attila *(Debrecen)*

Kereszténység és „latinos" pogányság Kosztolányi Dezső műveiben

„...halvány mártírok, néma mécsek,
ó, tömjénfüst, ó tiszta mámor,
aranykehely aranyboráról,
ó, égi rózsa, lágy aróma,
ó, Róma, Róma, Róma, Róma"

búgnak mély hangon Kosztolányi vallomásának katolikus misztikát sugalló szavai az *Útirajzok* első darabjának záró soraiban. Ugyanehhez a városhoz kötődnek azonban – időben sem távolról – egyik nagyobb súlyú alkotásának latinosan fegyelmezett retorikájú mondatai is:

„Sárgán hever itt a középkori Róma,
de lángol az alkony,
mint néma oroszlán
s te fönn lovagolsz még
a Capitolium ősi tetőjén,
Marcus Aurelius.

...

Császári felség,
emberi nagyság,
roppant pogányság[1]
örök igazza..."

Két vers – kétfajta világlátás.

Része van-e a kettőnek az életmű alakításában?

„Pogánynak születtem" – hirdeti a *Boncolás* című, erősen személyes arculatú novella főszereplője, szembefordulva az olyan „mítoszok és hitregék" szemléletével, amelyek meghamisítják „az élet egyszerű és fönséges tragikumát". „Halvány istenek"-hez „dadogott" „hideglelős és reszketeg" imák ellenében a „pogány" igazság – a „hideg lesz" közelítésével való rezzenéstelen szembesülés – jut majd érvényre a *Szeptemberi áhitat* nyitányában is. De ismeri és rokonszenvvel ítéli Kosztolányi a „pogány"-ságnak ennél szelídebb változatait is: Francis Jammes „pogány egyszerűség"-éről, sőt, akár Anatole

[1] A kiemelés tőlem származik. T. A.

France „bájos pogány"-ságáról is szól.[2] – „Pogány"-ságon soha nem kereszténység előtti *vallást* (valláshoz tartozást), hanem görög-római *bölcsességet* – pontosabban: hit nélküli, vagy legalábbis azon felülemelkedni tudó tény- és *értelem-tiszteletet* értve.

Merő konvencionalitás, különösebb jelentőség nélküli emlékidézés jelent volna hát meg az *Útirajzok* előbb idézett első darabjában? (Ahhoz hasonló, amilyen a korai *Fasti*-sorozat ünnep-megörökítésében?)

Vannak jelek, amelyek arra indíthatnak, hogy megkockáztassuk ennek föltevését. A leginkább már csak konvencionális, esetleg éppen emberidegen sémákban vagy erőtlenedő gyerekkori emlékekben élő kereszténység – katolikus: színes-hangulatos változatában – többször is megjelenik az író ábrázolásában, nemegyszer csípős gunyorosság tükréről visszaverődve. Tisztán konvencionalitásban élők például a *Kék gyász* és a *Fogfájás* pap-szereplői, semmivel nem különb náluk az *Aranysárkány* „hazafias pap" érettségi elnöke sem. Történetesen *Chmel Arisztid* fura személyiségéről fog majd kiderülni, hogy egyszercsak fölébred benne „eddig rejtve-buzgó vallásossága. Töredelmesen gyónt, ájtatosan áldozott. Különösen szerette a hajnali miséket, advent és karácsony között, mikor a pap ezüsttel szegett fekete miseruhában állott az oltár elé, kitárt karokkal Szűz Máriához fohászkodott". A családjának életét fokozatosan tönkretevő *Szegény kis beteg* apját – aki maga is felelős a beteg zsarnokká válásáért – így jellemzi az elbeszélő: „Irgalmas szívű keresztény lévén – csupa könny és részvét – gyakran beszélt a betegek hatalmas társadalmáról, ... az egészségben pedig valami önző és csúnya dolgot látott." Püffeszkedő gőg és vizenyős fájdalom- és alázatkultusz egyaránt megjelenik Kosztolányinál a vallás hivatásos és nem hivatásos képviselőinek magatartásában. „Egy kövér kanonok megáldott, azután csöndesen tovább ment" – látjuk az elbeszélő szemével a *Sippal, dobbal, nádi hegedűvel* modern boszorkányszombatján, melyen „kövér papok, pohos apátok" szolgáltatják Circumdederuntjukkal az énekkíséretet, másutt pálcájukat „irgalmatlanul" suhogtató „sovány és szigorú papok" is megjelennek (*Tréfa*). A *Kínai kancsó* alázatos szívű asszonya ugyanakkor abban lel vigaszra, hogy a legfőbb családi kincset véletlenül szilánkokra zúzó Martiny báró a maga alig elérhető hatalmasságában épp „a jó Istenhez" hasonlítható. Az ilyen nem túl pozitív összefüggések hálózatában azután nem csoda, hogy az író alig rejtett rokonszenvvel szól arról az Esti Kornélról, aki testvér-énjét – úgymond – Isten létezésének tagadására igyekezett rávenni. „Én nem hiszek semmiben" – szakad föl Kosztolányiból a szó *Utolsó kiáltás*ának nyitó szavaiban is, de a világháborúban fiukat elvesztett anyák is csak „az üres égbe / keresik az istent, aki / nincs sehol" *(Anyák)*. Az *Aranysárkány* tanár-főhőse számára sem rejt megértő istenséget a sokat fürkészett ég.

---

[2] *Ércnél maradandóbb...* Bp., 1975. 309, 341.

Ha talán létezik is ilyen – gondolhatunk rá más alkalommal, a lírikus szavait olvasva – igazában semmi sem várható már tőle, hiszen „Az én koromban: álmatlanul ült / arany-ágyon az Isten" *(Az én koromban...)*.

Nem csak annyit kell azonban az itt mondottakkal – némi megszorításként – szembeállítani, hogy a *gyerek* Kosztolányi hitéről azért igenis meleg szavak hangzanak el köteteinek néhány pontján. „S te Isten, akiben gyerekkoromban hittem" – halljuk a megszólítást az *Öcsém* soraiban, „Így még csak az Istent szerettem, kis gyermeki, bús éjeken" – vall a *Verés*ben, s a valamikor színes tintákról álmodó kisgyermekre is gyengéden emlékezik, amint az „arany imát" írt volna anyjának. A ciklus más darabja szerint a helybéli „ács fiá"-nak Jézusra emlékeztető „csodás"-sága is megejtette karácsonytájt a lelkivilágát. A gyerekkorban alakuló katolikus kereszténység a maga dekoratívan varázsos elemeinek közvetítésével azonban a későbbi író lelkivilága számára is ható tényezővé tudott válni. Még a „pogány igazság" oldalára állást hirdető késői remeknek sem véletlenül lett *Szeptemberi áhitat* a címe: a késő sugaraival beragyogó nap itt is „glóriába" tudja vonni az „önkívület"-be mámorosodó beszélő alakját. A halálba szédülő létmámor egy „agg süket" Isten felé „fülelő" tartásában sem az abszurd-groteszk mozzanatokra figyel: a jelenet leírója számára fontosabbnak érződik a föltétlen odaadás, mely a hallástól megfosztottal a „száján néma sóhaj"-jal imádkozó (föltehetően szerencsétlen sorsú) lánnyal rokonítja – az „ódon biblia" és a „kis templom" asszociációs szellemi erőterében. (Nem lehetetlen, hogy a bizonytalan eredetű, különös „ígéret" is valahol ebben a szférában veszi forrását.)

Az sem véletlen ezért, hogy egy-egy percre bármifajta gyermekiség nélkül is újraéledhet az érett férfiban a hit – vagy legalábbis: annak igénye: a *Bekötött szemmel* sem konvencionálisnak, sem közismertnek nem mondható szorongó Istent-kérdezésében:

„Mint akinek bekötötték szemét
s elvitték a rablók egy éjjeli autón
a szörnyű szobába,
a vésztörvényszék elé,
hol gyertyavilágnál vallatták zsiványok,
aztán szemét bekötve, újra bekötve
cipelték az éjben,
rosszvégű kalandra,
ordítóan-iszonyú
sorsa felé:
úgy jöttem én is e furcsa világra,
bekötött szemmel,
nem tudva honnan, nem tudva hová.
Csak téptem a kendőt síró szememről,
örökre téptem. De a végső percben,
ha leszek s nem-leszek, ugye majd feloldod,
Isten?"

Mást is figyelembe kell azonban még venni. Jellegzetesen művészi tényezőket is.

A szimbolizmus misztikus bűvölete által érintett fiatalabb lírikus Baudelaire költészetének egy részéből is épp az „áhitatos keresztény alázatosság" hangjait hallja,[3] s egy évvel később Émile Verhaeren lírájáról szólva is úgy látja: ez „nagyon érdekes példa, hogyan olvad össze a keresztény-katolikus világnézet a szimbolikus poézis hitével", mivel a flamand poéta őszinte „abban az értelemben is vallásos, hogy még a fellegekben, a vizek játékában és a lombremegésben is misztikus szertartást sejt,"[4] Maeterlinck művészetében egyenesen azt köszönti Kosztolányi, hogy az őáltala teremtett világban „a lélek újra szent. A kert megint az isteni színjáték tanúja... könyveiben bódító katolikum van. Amit írt, úgy hat ránk, mint egy misztérium. Áhítat van benne és ...hit". Arra tud ezért újra ráébreszteni, „Hogyha élünk, akkor misézünk".[5]

E mellett a mondhatni szekularizált vallásosság mellett (melyben művészet és vallás inkább csak más-más arculatát látszik adni *egyazon* misztériumnak[6]), a jellegzetesebben *világnézeti kereszténység* is több ízben érezteti hatását Kosztolányi szemléletén. A *Pacsirta* soraiban megjelenő ateistát semmivel sem írja le rokonszenvezőbben Kosztolányi, mint állandó – szereplőtársai által egyébként hasonlóképpen unt – hívő vitapartnerét, akivel kölcsönös utálattól áthatva mérik össze egymással az erőiket. („szegény Olivérnek évek óta hátgerincsorvadása volt, és ezért szegény Olivér évek óta ateista volt.") Kiemelést nyer ezzel szemben a regény súlyponti helyén megjelenített katolikus feszület: a szenvedés egyetemességén túl a köznapi szenvedés fölébe emelkedést, egy magasabbrendű szellemiséget is jelképezve: „A fekete faalapon csüngött a drága, elsanyargatott test, olcsó gipszből mintázva, aranyfüsttel befuttatva, úgy, hogy a sovány bordák, a kíntól kifelé roskadó mellkas, a halálos verejtéktől csapzott, dús férfihaj is aranyosan csillogott... Karjait hősien vetette szét a keresztfán, fölistenítve minden emberi fájdalmat az egyetlen mozdulattal, melyet csak ő tett, mióta áll a világ... Jelenléte... nagy volt, igazi valóság ebben a polgári szobában, hol minden kicsiny volt, egy világtörténeti tragédia magasztosságát, a lángész és forró szeretet végtelenségét árasztotta az édes Jézus, ki a boldogtalanokért jött a világra, és meghalt azokért, akik szenvednek..." (A *tárgy*nak – az olcsó gipszből mintázott, csillogó aranyfüsttel befuttatott, a lakás enyhén giccses világába beilleszkedő corpusnak – az írói kezelésében megnyilvánuló finom gunyorossága semmit nem változtat magának a *jelkép*nek a komolyan vételén. Ehhez hasonló ér-

---

[3] *Charles Baudelaire.* Nyugat, 1915. In.: *Ércnél maradandóbb...*

[4] Uo. 231.

[5] Uo. 255–257.

[6] Tárgyalja ezeket a kérdéseket – részben eltérő módon – Király István könyve is (*Kosztolányi. Vita és Vallomás.* Bp., 1986. 289–299).

zésvilág fejeződik ki rövid, egyszerű hangvételű versének, a *Lankadt ibolyá*nak egy „kisemberi" sorsot váratlanul a tragikum magaslatának közelébe emelő záró hasonlatában is: „Harminchárom éves. Mint Krisztus (abban az időben, mikor keresztre feszítették.")

Ennek a kereszténységnek rajzolódik elő a cselekvőbb arculata – ugyancsak kiemelten – az *Édes Annában*, a bírósági tárgyalás jelenetébe ékelten: az egyetlen komoly védőtanú, a vallomástevő Moviszter doktor alakjához kötődve: „Kiálts – dobogott benne a lélek –, kiálts úgy, mint a te igazi rokonaid, az őskeresztények hősi papjai, akik föllázadtak a pogányság ellen, és a temetőkben, a koporsók mellől kiáltottak az égbe, pörölve a legnagyobb Úrral is, az igazságos, de nagyon szigorú Istennel, irgalmat követeltek a gyarló embereknek..." A narrátor itt látszólag „csak" Moviszter benső énjét beszélteti, egyértelműen érzékelhető ugyanakkor, hogy az olvasó valójában nem olyan szavakkal találkozik, amelyeket a roskatag orvos intéz magához, ennek álcája mögül közvetlenebbül törnek felszínre az író személyes megnyilatkozásai: ezek követik egymást az elbeszélő életművében talán egyedülálló sodrással, szokatlanul hosszúra is nyúlva. De az „akik föllázadtak a *pogányság* ellen" empatikus megfogalmazása is alighanem egyedülálló az *Aurelius* a *Paulina* és a *Néró* írójánál.

Igaz: itt a „pogányság" nem az *antik bölcsességet* jelenti (mint másutt, az őskeresztények ellenszenvvel nézett, az írót egyértelműen a kommunistákéra emlékeztető fanatizmusa ellenében), sokkal inkább a *római államhatalom* kíméletlen rendjét.

Följegyzések szerint Kosztolányit „1905-ben foglalkoztatta egy császárdráma terve... Julianusról; ennek cselekményében a kereszténység és a pogány világ nagy ellentétét szerette volna megírni".[7] Joggal tehető föl, hogy – ha elkészül ez mű – mind a két oldalon komoly érvek sorakoznak föl egymás mellé, illetve egymás ellenébe.

Már csak azért is, hiszen nem kizárólag a kereszténységet illetően alakultak ki benne egymással szembesülő ítéletek. A pogányság mellett, illetve ennek egyik változataként egyfajta „latinosság" is megjelent az ellentétpólusok között.

„Pogány" és „latin" – a kereszténység előtti görög-latin bölcselet rokonságai alapján – nagyobbrészt szinonim jelentésű szavak[8] Kosztolányi számára, mégsem minden esetben. A „boldog pogány nő", aki „ruhák között is százszor meztelen (a korai *Pán* című vers soraiban) érzékibb fűtöttségű, mint amit Kosztolányi számára a latinság a maga némiképp „katonás, kemény" nyelvezetével, rendjével vagy hűvös eleganciájával képvisel. (A *Nők*ben

---

[7] Kiss Ferenc: *Az érett Kosztolányi.* Bp., 1979. 114.

[8] „...Latin műveltségen olyan világnézetet értek, mely távol áll a zsidó-keresztény misztikától, a bibliától, mely számomra mindig idegen volt" – írta egy 1929-es levelében Komlós Aladárnak. (Idézi Kiss Ferenc, *i. m.* 381.)

megszólított „elvtelen szentek, jámbor pogányok" is hasonló értékek hordozói.) A *Néro* Burrusa éppenséggel a maga primitív, merev becsületességével római, míg „latin"-ná Kosztolányi szemében a szabadosabb görögség által *szellemibb arculatúvá lett rómaiak* váltak. (Azok, akik – másfelől – fegyelmezettebb formák világába szorították a mámorra hajlóbb görög „pogányság" képviselőit.) A világosság, a nemes tisztaság, az „előkelő okosság", az arányérzék, az „őszinteség, ez a mindent átvilágító verőfény", ez a „könnyű forma" keltette föl az író vonzalmát – akár a köznépben megjelenve is (gondoljunk az Itáliába utazó Esti Kornél első ottani széttekintésére). A költő Horatius „bátor, kegyetlen és metsző" gunyorosságát pedig azért is tisztelni tudja a késői lírikus, mert abban „a latin szellem nemes hagyománya", az öngúny is érvényre tud jutni.[9]

Végül is melyik énje mutatkozik számunkra erősebbnek: a kemény pogányos-latinos, vagy inkább az, amelyik egy misztikus színezetű szeretetvallásnak lesz a szószólójává? – fogalmazódhat meg ezek után a kérdés. Aligha válaszolható azonban meg. Maga Kosztolányi nem is érzi mindig szükségét az ilyenfajta polarizálásnak. A magához talán legközelebb állónak érzett íróról: Rilkéről szólva írta le azt a véleményt, hogy „Az Isten és az ima, mely (ti. Rilke írásműveiben) megnyilatkozik, *kereszténveknek és a pogányoknak egyaránt idegen*".[10] Lényegében ugyanennek az ítéletnek fogalmazta meg ugyanakkor mondhatni a „pozitív" (a kettős tagadással ellentétben...) párját, mikor az általa ugyancsak nagyra becsült Goethe ellentmondásosságáról szólt: „Ha azt mondom, hogy pogány, azt felelhetik, hogy ő keresztény".[11] – Az 1909-ből való *Reggeli áldás* utolsó két szakasza halmozza a keresztényi áldásadás gesztusait, ezt ismétli meg – bő évtized múltával – más változatban a *Légy áldott* kezdősort variáló rövidebb költemény;[12] más sorai szerint az életet búcsúztató ősz „lassú litániát" „lalláz" *(Őszi koncert)*, ezzel szemben nincsen miben hinnie. Az életmű-zárás darabjai közt helyet kapó *Februári óda* antik versmértékben szóló lírikusa a latinos egyszerűséget dicséri őt ápoló hitvesében: az „egyszerű és igaz" emberi tartást, a fény nemes tisztaságát. Hogy azután a *Szeptemberi áhitat* a „titkos élet" lehetséges szándékaira és különös kegyek forrásaira kérdezzen rá: a maga egészében keresztény áhítat és pogány panteizmus sugallásait oldva egymásba.

---

[9] *Quintus Horatius Flaccus.* – In: *Ércnél maradandóbb*...8.

[10] *I. m.* 353.

[11] Uo. 50.

[12] „...Áldott, aki a reggelt nékem adja, / áldottak a bus, fáradt emberek, /.../ Áldottak az alvók, a csendesek / s áldottak, akik menni kezdenek. Áldottak ők, Áldott, ezerszer áldott / a decemberi verses virradat... / Áldott mindenki, zokogok, kiáltok / a tiszta lázak zengő reggelén, / Áldott a szivdobogtató és szürke hajnal, /.../ s áldott a föld és áldott legyek én." A másik áldásadás „a régi hely", a „régi ház", a „régi tej", a „régi láz", a „régi zaj", a „régi csend", a „régi bor", a „régi seb", a „régi lant", a „régi ír", a „régi hant" és a „régi sír" számára kér majd többek között áldást.

Drámai küzdelem egyetlen művön belül sem bontakozik ki az ellentétes tényezők között, a tudatos szembesülés *közelébe* azonban eljutunk: a kivételes értékű *Hajnali részegség* befejező részében. A „tudatom, hogy nincsen mibe hinnem", mégis „úgy érzem, hogy egy nagy, ismeretlen úrnak vendége voltam" lassan kialakuló, végül azonban szorosra szerkesztett kettősségében. Ismeretes, hogy a dekadens művész-mámornak és a kiegyensúlyozott polgári rendre törekvésnek a kettőse is megjelent az *Esti Kornél*-ciklusban, egymással szembeállítva is, de úgy is, amint inkább kiegészítik egymást. (Ebben a változatban az egyik legérdekesebb novellában, a harmadik „fejezet"-ben.) Nincs ebben érthetetlen: ahogy a kereszténység a művészeten kívüli világban is sokszor torzult már hazug frázissá, ahhoz hasonlóan a „pogány"-ságnak is megvannak itt is a maguk primitíven közönséges változatai. Méltán érezheti azonban azt is Kosztolányi, hogy egy misztikus-varázsos szeretetvallás is tudhat emberi alapigényeket szolgálni, szemben állva ugyan a „latinos-pogányos" értelemmel, mégis hozzá hasonló mértékben.

Andrzej Sieroszewski *(Warszawa)*

Az emberi magatartás példái Németh László regényeiben

A magyar nemzetet fenyegető halálos veszedelem tézisét nem a két világháború közötti időszakban fogalmazták meg először, amikor négyszáz év után Magyarország ismét teljesen független országgá vált, a trianoni békeszerződés értelmében azonban elveszítette az egykori Magyar Korona területének közel háromnegyedét, s az új állam határain kívül rekedt mintegy hárommillió magyar.[1] A nemzethalál gondolata a mohácsi vész óta felfelbukkan a magyar irodalomban és különösen erőteljesen éledt fel a XVIII. század végén, majd Kölcsey Ferenc, Vörösmarty Mihály, Vajda János és Ady Endre költészetében. Ez utóbbi *A szétszóródás előtt* (1914) című versében egyenesen kimondta: „Minket korszakok tűz-dühe nem edzett / S fölolvaszt a világ kohója / S elveszünk, mert elvesztettük magunkat."

Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc bukása, amely a függetlenség visszaszerzésének nem egyetlen kísérlete volt, erős érvekkel fegyverezte fel azokat, akik, mint pl. Kemény Zsigmond, úgy vélték, hogy olyan kis népnek, mint a magyar, akár egy malomkövek között őrlődő gabonaszemnek, a nagyhatalmak (Habsburgok, Törökország, majd a cári Oroszország) között alkalmazkodnia kell a helyzethez és kompromisszumos megoldásokat kell keresnie. Az első világháború és az Osztrák–Magyar Monarchia összeomlása a boldog békeidők rövid időszaka után igazolta, hogy ez a kísérlet is kudarcba fulladt. A háború után az új európai körülmények között újjászületett Magyarországon a haza sorsáról az új nemzedék volt hivatott dönteni. Ennek a nemzedéknek ismét diagnózist kellett felállítania és megmutatnia a kivezető utakat.

Németh László osztotta a nemzetet fenyegető veszedelemmel kapcsolatos nézetet. Ezt azonban nem csupán saját népére vonatkoztatta, s ezért nem konkrét politikai konfigurációkban, hanem a kollektív és az egyéni lét egyéb szférájában keresett reá panaceumot.

„Folyóiratom ihletője e kor igazi múzsája: a szorongó tájékozatlanság – írta 1932-ben, a *Tanú* első számában. – Hajótöröttek vagyunk, akik a csillagokat nézzük s a partot keressük, abban a hitben, hogy van part s a csillagok vezetnek. (...) E folyóirat nem dióhéj-műveltség tudatlanok számára; a szellemi élet klorofilja inkább, melyen az ismeret problémává s a probléma magatartássá válik."[2]

---

[1] Maciej Koźmiński: *O stosunkach politycznych polsko–węgierskich w okresie międzywojennym* (1918–1939). In: *Przyjaź i antagonizmy. Stosunki Polski z państwami sąsiednimi w latach 1918–1939.* Szerk.: Janusz Żarnowski. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1977. 270–271.; *Magyarország története 1918–1919, 1919–1945.* Szerk.: Ránki György. Bp., 1976. 363.

[2] Németh László: *Tanú.* Tanú, 1932. 1 sz. 1.

Magyarország, Európa és a világ XX. századi helyzetét Németh módfelett kritikusan értékelte. Az, ami még az előző évszázadban stabilnak, tartósnak tűnt, most széthullott. Ezért hasonlította az embert a hajótörötthöz, aki a csillagokra néz s a partot keresi.

Némethnek ez a diagnózisa a XIX. század örökségének kritikus értékelésére támaszkodott, azon századéra, amely a munka racionalizálásával és gépesítésével az embert megfosztotta egyéniségétől, elfojtotta benne az alkotó szenvedélyt s egyúttal az emberi természet előtt kaput tárt a jó és a rossz felé. Az ember kezdeményezéstől megfosztott robottá vált, a szürke tömeg elemévé, elveszítette személyes tulajdonságait s a kiválóság ismérveit. Az ennél is messzebbre lépő XX. század magával hozta a korlátlan, csupán a mennyiségre épülő öncélú termelést és az etikai kategóriákban értelmezett minőség hanyatlását idézte elő. Ennek során bekövetkezett az ember degradációja valamilyen monstruózus gépezet kizárólag tárgyiasítottan kezelt elemévé.

Németh László diagnózisa nem volt tehát felemelő, ennek ellenére az író hitt benne, hogy meg lehet találni ama csillagot, amely segít eljutni a partig. Németh programjában ilyen csillag volt a minőségeszmény. „Minőségen akkor azt a ragyogó, nyugtalan éterlángszerű szellemi elemet értettem, mely a görög s a nyugati civilizációt a többitől elválasztja"[3] – mondotta évekkel később, rámutatva a szabadságra és a vállalkozó kedvre, e szellem leglényegesebb tulajdonságaira.

Ahhoz, hogy az ember visszanyerje egyéniségét, igazi szabadságát és alanyiságát, belső világában, pszichikájában, gondolkodásmódjában és erkölcsi elveiben véghez kell vinni a „minőség forradalmát". Az ilyen új, erkölcsileg újjászületett „példaemberek" alkotják a legértékesebb emberekből álló új elitet, amely nélkül minden társadalmi mozgalom kudarcra van ítélve.

„Egy mozgalomnak elsősorban értékes emberekre van szüksége, s értékes emberanyagot csak a lelkek reformja ad. Semmi bizalmam sincs egy olyan gazdasági mozgalomhoz, amely nem erkölcsi (a szó legnemesebb értelmében: vallásos) mozgalom is"[4] – írta Németh a harmincas évek derekán. A szóbanforgó „új nemességnek" nevezett elithez tartozó ember az, aki a „magatartás és akarat új lovagrendjébe akar tartozni s nem ismer privilégiumot, mely a történelmi feladat és a személyes példa alól felmentené".[5]

A nemesség – Németh értelmezése szerint – nem alapszik kizárólag az aszkézisen, lényeges összetevője volt a képzelet és ösztönélet harmóniája. Az erkölcsiség nem lehetett a lélek kényszere, a nemességnek az ember egész természetét, nem csupán akaratát kellett jellemeznie.[6] Mert „az ember több,

---

[3] Németh László: *Negyven év. Horváthné meghal. Gyász.* Bp., 1969. 17.
[4] Németh László: *Függelék.* Tanú, 1935. 1 sz. 55–56.
[5] Németh László: *Új nemesség.* Tanú, 1932. 2 sz. 66
[6] Németh László: *Proust világa.* Tanú, 1932. 2 sz. 100.

mint termelő és fogyasztó, több, mint kizsákmányolt és kizsákmányoló. Az ember kis természet, amely kiszakadt és visszakívánkozik a nagy természetbe."[7] És ennek a több valaminek, amit az író más helyütt „az ember lényegének" nevez, szóhoz kell jutnia.

Az így felvázolt programot Németh sokirányú felülvizsgálatnak kívánta alávetni. Az élet próbájának színteréül – a társadalmi és történelmi drámák mellett – szolgáltak regényei is. A regényalkotói műhely eszközeivel élő író az elméletének megfelelően a szóbanforgó „új nemességet" létrehozó alakokat kreált. Sokféle változatot elemzett, ellenőrizte a különböző megoldások lehetőségeit, különféle javaslatokat mérlegelt. Vizsgálta, mennyiben valósíthatóak meg a program alapelvei s milyen mértékben maradnak csupán a nemes utópia szférájában. Németh László néhány kiválasztott regényhőse magatartásának és sorsának tükrében vegyük közelebbről szemügyre eme mérlegelések eredményeit.

A húszas évek végén írt (s csak tizenegynehány esztendővel később megjelent) *Emberi színjáték* (1944) című regény még az imént ismertetett program megfogalmazása előtt keletkezett, de bizonyította, hogy az író már ekkor konkrét emberek sorsában kereste a választ az őt érdeklő kérdésekre.

Boda Zoltánnak, az *Emberi színjáték* hősének sorsa azt volt hivatva példázni, hogy a szentség és az idegbaj, amely mindkettő kivételes, nem normális állapot, csupán egyazon jelenség két oldala. Ez a tézis azonban nem állta ki az élet próbáját. Kiderült, hogy nem a betegség determinálta a szentséget, hanem amit betegségnek vélünk, maga a „szentségre rendelt" emberi természet. Boda Zoltán sorsa nem más, mint az örök Krisztus-mítosz, az erkölcsi elvekre támaszkodó, mintaszerű emberség. A falu szegényeinek oklevél nélküli „csodadoktora", az „egyháztalan pap" életét kioltja ugyan a csendőr golyója, de a szőlőhegyen összegyűlt tanítványainak úgyszólván szeme láttára egyenesen a mennyekbe megy.

E regényhez fűződik Németh László egyik igen érdekes vallomása. Apja, aki hevesen bírálta a tételes vallást, arra törekedett, hogy beoltsa fiába a nézetet, miszerint az ember legfőbb bírája az élet, az emberi élet közege a társadalom, a paradicsom pedig, amely felé törekednie kell, az utódok boldogsága. Ez a világnézet azonban nem felelt meg a fiú természetének, aki a magányban érezte magát a legjobban. S ez az „impotencia", amely nélkül – Németh kiinduló tézise szerint – szentség nem létezhet, Boda Zoltán alakjában nem a szentség ősoka, hanem következménye. Mert jóllehet az ember természetesen a társadalomban él, egzisztenciális helyzete nem dönt el mindent. Megváltásunk kérdése bensőnkben dől el, a kívülünk ható erőkkel való összecsapásban.[8]

Hasonló problémával – az ember válaszával a létezés tragédiájára – vívódik Németh László következő, 1935-ben megjelent *Gyász* című regényé-

[7] Németh László: *Magyarság és Európa.* Bp., 1935. 31.

[8] Németh László: *Ember és szerep.* Kecskemét, 1934. 64–66.

ben. Főhőse, Kurátor Zsófi, a hirtelen, korán özvegységre jutott fiatalasszony méltónak akar mutatkozni az őt ért csapásra, így elvonul a világtól, s eltökélt büszkeségéből – a legjobb szándéktól vezettetve – erényt akar kovácsolni. A rituális temetőjárási kötelességbe begubózva azonban elfojtja magában az életösztönt, beteges különccé válik. Így az erény természetellenessé fajul.

Szophoklészről szóló esszéjében Németh László Kurátor Zsófit Elektra húgának nevezi. Hozzá hasonlóan a *Gyász* hősnője is gyakorlatilag feláldozza életét az erkölcsi kötelesség oltárán, de nehéz meghatározni, ki is voltaképpen: hérosz vagy szörnyeteg. Kurátor Zsófi aszkétikus heroizmusa révén megszűnt normálisan élő fiatal nő lenni, önmaga fájdalomba és büszkeségbe dermedt szobrává vált, akit azonban Németh nem ítél el. Minden emberben – írja Szophoklész-esszéjében – ott rejtőzik a menny és a pokol. Jóllehet nem tagadhatjuk Kurátor Zsófi tragikus büszkeségének pusztító hatását, másrészt azonban a fiatal özvegy képes volt önmaga legyőzésére, s az ember önmaga fölött aratott győzelme az erkölcsi megújulás kiindulópontja.[9]

A harmincas évek második felében keletkezett *Utolsó kísérlet* (1937–1941) című regény a két korábbival összevetve más megközelítést alkalmaz. A nemzeti függetlenség közelgő elvesztésének előestéjén az író be kívánta mutatni a hazai történelem s az európai hatások alatt kialakult Magyarország eleven enciklopédiáját.

Jó Péter, a regény hőse, a történelemben olyan társadalmi formákat keres, amelyek szavatolnák ama igazságos rend létét, mely harmonikusan egyesíti az egyéni és a közösségi elemet. A minőségeszményre támaszkodó rendet nem lelte föl a társadalmi forradalomban, ezért – más Németh-hősökhöz hasonlóan – kezdte önmagában megteremteni. Végül is arra a meggyőződésre jut, hogy bármilyen, még a legnagyszerűbb eszme sem elvont, élettől elszakadt érték, hanem mindig konkrét kifejezést nyer az emberben. Találóan jegyezte meg Kocsis Rózsa, hogy Németh Lászlónak ez a regénye kifejezi a meggyőződést: „az eszmének igaz emberbe kell öltözködnie ahhoz, hogy jó irányú erkölcsi és történelmi erővé válhasson."[10] Jó Péter a Barbián Miklóssal folytatott viták után arra a következtetésre jut, hogy az európai szellemet megtestesítő „idea-emberek" még kétezer év eltelte után is a krisztusi modell visszatükröződi. „Ez az újramintázás: ez Jézus igazi föltámadása a századokban"[11] – állapította meg. Ily módon Jó Péterben testesül meg a semmilyen konkrét valláshoz nem kötődő, de a Krisztus-modellre hivatkozó európai „idea-ember".

Míg Németh korábbi regényeiben az élet próbájának alávetett minőségeszményt lényegében a tragikum determinálta, a második világháború után keletkezett műveiben az író az erkölcsi mondandót állítja a középpontba.

---

[9] Németh László: *Sophokles.* Tanú, 1933. 4 sz. 212.

[10] Kocsis Rózsa: *Minőségeszmény Németh László szépírói műveiben.* Bp., 1982. 213.

[11] Németh László: *Utolsó kísérlet.* Bp., 1969. II. 221.

Iszony (1947) című regényében az alapprobléma két emberi magatartás: a minőségeszményt megtestesítő Kárász Nelli és a minőséget nélkülöző vegetálás, Takaró Sanyi ütköztetése.

Igaz, Nelli csak pusztulás árán tud kiszabadulni az elidegenedés helyzetéből, amibe a Sanyival kötött házasság révén került. Bensőjében azonban fokozatosan érlelődik, s noha véglegesen képtelen elfogadni férje üres, meddő életét, legalább a megértésig el tud jutni. Kiderül, hogy a valóságba nem ágyazódó minőség terméketlen, sőt, destruktív lehet.

Teljesen eltérő magatartást képvisel Égető Eszter, az 1956-ban megjelent regény címszereplője. Itt ábrázolja talán a legkifejezőbben Németh László azt az embert, akinek nemcsak erkölcsi elveit, hanem gyakorlati tevékenységét is a minőségeszmény határozza meg. Égető Eszter bensejében végbement a „minőség forradalma", köznapi cselekvéseiben pedig az „elosztás forradalma" elvei szerint jár el.

Eszter a világot nemcsak az erkölcsi öntökéletesítés útján próbálja megjavítani, hanem ugyanakkor arra törekszik, hogy a lehető legtöbbet adja másoknak. Szociális ösztönnel és a közösséghez tartozás érzékével megáldott ember. Útja nem vezet a lélek reformján át a társadalmi reformig. Égető Eszter felebarátait szolgálja, s megkísérel olyan paradicsomot teremteni számukra, ahol a szeretet és az igazságosság az uralkodó. Bárhová kerül is, mint egy jó, szelíd házipók szövi köröskörül a megértés és a segítőkészség szálait. Az egymást követő kudarcok elősegítik belső érlelődését. Eszter rádöbben, hogy az egymástól távoli, különálló próbák nem járhatnak sikerrel, hogy újra kellene szőni a teljes társadalmi szövedéket. Németh László itt minden eddigihez képest teljesen más, új magatartást javasol.

Végül Kertész Ágnes, Németh László utolsó regényének, az *Irgalom*nak (1965) a hősnője, az Égető Eszter képviselte magatartás továbbfejlesztése. Kertész Ágnes ugyancsak arra a meggyőződésre jut, hogy az ember kötelessége önmaga tökéletesítése, ámde mindenekelőtt más emberek javára. Elődjétől eltérően erre nemcsak érzelmi, hanem észokok is késztetik. Ez a „példaember" újabb, már utolsó változata, az utolsó alak Németh László „új nemességének" gazdag galériájában.

Az *Irgalom* hősnője az egyetlen Németh-alak, aki az ember öntökéletesítési szükségességét a legfontosabb kötelességnek tartva nem válik az idea és a történelem konfliktusának áldozatává. Nem kell vesztenie, hogy erkölcsi síkon győzedelmeskedjék, nem kell várnia arra, hogy elveit és elképzeléseit a jövendő igazolja. Belsőleg erős, megért mindent, ami emberi, s a regény zárójelenetében gondoskodó karjával felöleli „a sánta emberiséget, amelynek hitet kell adni, hogy futni tud, s a lábára is vigyázni közben, hogy sántaságába bele ne gabalyodjék".[12]

---

[12] Németh László: *Irgalom.* Bp., 1984. 615.

Kertész Ágnes lezárja Németh László „új nemességének" hosszú sorát, a „példaemberek" seregét. Élete a minőségeszmény kiteljesedése. Utópia – igaz, hogy csak egyéni dimenzióban –, de valóban történelemformáló erővé válik.

Az *Emberi színjáték* és az *Irgalom* megírása között majdnem negyven év telt el, olyan esztendők, melyek során a világon végigvert a második világháború vérzivatara, az emberiség megismerkedett a kommunizmus tragikus, emberirtó tapasztalataival. Ez alatt a negyven év alatt a világ teljesen megváltozott. Mégis – jóllehet az általam említett Németh-hősök különböznek egymástól, mindegyiknek megvannak a maga egyéni tulajdonságai – a válasz, amelyet közvetítésükkel az író ad az emberiség kiútjára vonatkozó kérdésre, lényegében változatlan. Ez a kiút nem más, mint az ember erkölcsi újjászületése és készsége arra, hogy másokért éljen.

Ilyen Németh László „példaembere", aki – emlékezzünk vissza Jó Péter gondolatára az *Utolsó kísérlet*ből – még kétezer év letelte után is a krisztusi modell visszatükröződése.

Görömbei András *(Debrecen)*

Németh László és a kereszténység

I.

Németh László grandiózus életművének a centrumában az üdvösségügy, az embert önmaga fölé emelő magatartás-minőség kimunkálása áll. „Németh László számára az élet az idea őrzése, a mű: az idea formába öntése. A kettő együtt: az üdvtan valóra váltása."[1] Egész életműve az emberlét magasabb értelmezéséért, hivatásának betöltéséért, üdvösségéért való küzdelem nagy vallomása.

A világtörténelem nagy korszakait tanulmányozva is mindig azt kutatta, hogy mi volt az az eszme, mi volt az a hajtóerő, amelyik az emberlét minőségét javító, történelmileg is érvényes, maradandó magatartás-minőségeket tudott teremteni. A régi korokban ezt az embert önmaga fölé emelő eszmét a vallásban, helyesebben a vallásokban találta meg. A vallástörténetből azt a tanulságot vonta le, hogy a vallások középpontjában az üdvösségért folyó küzdelem áll.[2] Ezért is tekintette a vallást az emberiség legnagyobb találmányának. De ugyanezért vallhatta, hogy számára a vallás „nem isten-látás, hanem üdvösség-ügy".[3]

Az életművét az üdvösség-ügy szolgálatának tekintő író igen gyakran választhatott történelmi drámáiban vallásos hősöket. Könnyű volt azonosulnia velük, mert hite szerint a maga korában ő is „azt a közösség- s emberformáló erőt" védte, amelynek hősei életében „a vallás volt a páncélzata" Csak a korba kellett visszahelyezkednie, s bátran lehetett „zsidó próféta, szerzetespápa, eretnek-vértanú vagy istenhívő polgár", hiszen eme közös mag, az üdvösség-ügy folytán „hős és író lelkének az összefogását a szerep nem akadályozta, inkább segítette.[4] A különböző régi korok szentjeiben, hőseiben az üdvösségügy-képviselőit a jelenkorig ható, egyetemes érvénnyel formálhatta meg. Egy-egy ilyen történelmi hősébe még azt a mélyen megbúvó reményét is belerejthette, hogy egy-egy kor áldozatai már valójában túlmutatnak az adott koron. VII. Gergelyről írta, hogy bukásának mérete „már különös gazdag világnak volt kezdete. A századával összeférhetetlen századának egyik arca volt."[5] Az ószövetségi próféták példájában a magyarság sorskérdéseivel

---

[1] Sándor Iván: *Németh László üdvtana.* 1981. 11.

[2] Németh László: *A „vallásos" nevelésről.* In: *Sajkódi esték.* 1974. 42.

[3] Németh László: *Vallások.* In: *Sorskérdések.* 1989. 187.

[4] *„Szerettem az igazságot, gyűlöltem a hazugságot".* In: *„A szellem: rendező nyugtalanság."* Beszélgetések Németh Lászlóval. 1992. 192.

[5] Németh László: *Tizenegyedik század.* In: *A minőség forradalma – Kisebbségben.* 1992. I. 117.

való küzdelemhez talált ösztönző anyagot, hiszen ezek a csodálatos emberek egy kis nép fiaiként bizonyították, hogy „a csapások még növeszteni is tudják a nép lelkét", a legnagyobb baj idején szegezték szembe a megsemmisülés veszélyével „a hivatás, a világmegváltás reményét". Az ő történetükből olvassa ki Németh László azt a vigasztaló eszmét, hogy a bajokat, történelmi csapásokat „az új, magasabb feladat, történelem fölé emelkedés" ösztönzőjeként kell felfogni, hogy a nagyobb bajban nagyobb tervet kell készíteni.[6] Ebből veszi ihletét a *Négy próféta* című drámája.

Elkészült művei mellett tervezett, de megvalósítani már nem tudott művei is telítve voltak a keresztény kultúra ösztönzéseivel. Jézus küldetés-tudatának kialakulásáról tervezett regényt, melynek centrumában ugyancsak a Németh László-i világjavító szándék állt volna: terve szerint „egy nagy, tiszta lélek... fájó tapasztalatai után egy nagy fellebbezést nyújt be a környező élet, az egész emberi nem ellen".[7] József és testvéreinek történetét is önvallomásos regénytervvel forgatta. A gyötretésekre adható szelíd válasz ragadta meg a történetben, mely igazában „Jézus előrevetülése a sötétebb századokba".[8]

De nem csak azok a művei sugározzák a szentség szellemiségét, amelyek szentekről, prófétákról, egyházi személyekről, hagyományos értelemben vett vallásos emberekről szólnak. Boda Zoltántól Égető Eszterig, Kertész Ágnesig valóban sok olyan embert ábrázolt Németh László, „akiket – maga az író is így látta – akár szenteknek is lehet tekinteni".[9]

Németh László sokat foglalkozott a *Bibliá*val és a kereszténység történetével. Egész életművét és annak önmaga által adott magyarázatát, értelmezését is mélyen áthatja a keresztény szellemiség és terminológia. Műveinek személyiségképében is megfigyelhető az a kettősség, s az abból kibontható további tagolhatóság, amelyről a *Bibliá*ról értekezve beszélt: „A kereszténység azzal, hogy az Ószövetség könyveit az evangéliumok előtt megőrizte, az emberi lélek sötét geológiai mélyeit őrizte meg egy szelídebb, világosabb felszín alatt. Az Ószövetség s az Apocalipsis nélkül az Evangélium sokszor nagyon is légben lebegő, álomszerű lett volna. Az ember az Ószövetségben ismert rá magára s világára, s az Újszövetségben az orvosságra és megváltásra."[10] Németh László életművének is van egy realista, analitikus, tragikumra érzékeny, könyörtelen valóságszemléletéből táplálkozó ószövetségi rétege, s van egy vállaltan utópisztikus, legendaállító evangéliumi boltozata.

Művészetének egyik meghatározó távlatosító és egyetemesítő vonatkozási rendszere a keresztény kultúra. Műveinek embergalériáját is jórészt ke-

---

[6] Németh László: *Az Ószövetség olvasása közben.* In: *Megmentett gondolatok.* 1975. 78.

[7] Uo. 73.

[8] Uo.

[9] *„Szerettem az igazságot, gyűlöltem a hazugságot".* In: *„A szellem: rendező nyugtalanság".* Beszélgetések Németh Lászlóval. 1992. 193.

[10] Uo. 80.

resztény terminológiával tipologizálta, midőn elkülönítette a szentet, a hőst és a szörnyeteget, s ezt a három alakot egyben három rangfoknak (paradicsom, purgatórium és pokol) minősítette. Ezzel a három alakkal és rangfokkal mérte a történelem alakjait és ezekkel próbálta irányítani saját érvényesülési ösztönét. „A szent, a tökéletes életű, világ és társadalom törvényeit derülten és győztesen betöltő ember... A hős, aki küzdelmében bár elbukik, föl tudja mutatni a jót... A szörnyeteg: akiben megvan a nagyság nyersanyaga, de ... a példa nem tud kibontakozni benne: erényei daganatszerűen elfajulnak...."[11] Hasonlóképpen a keresztény terminológia segítségével különítette el a drámát és a legendát. Eszerint a legenda a szentek élettörténetét, az üdvösség útját mutatja be, a drámaíró pedig az elkárhozás vívódásaiba avat be.[12]

Németh László hőseiben olyan mélyen és egyértelműen mutatkozik meg az önfeláldozás miatt méltán krisztusinak is nevezhető üdvösség-ügy, hogy oszthatjuk Hegedűs Lóránt véleményét, mely szerint „A Négy próféta, Gandhi, az ószövetségi és a XX. századi krisztusi üdvösségügy emberei, valamint a történelmi drámák hősei garantálják, hogy csak az írhat róluk ilyen hitelesen és életművét betetőzően, akiben magában is ott van ez az üdvösség."[13]

II.

Az üdvösség-ügy valóban központi gondolata Németh László életművének, de az is kétségtelen, hogy az ő életművében kifejtett üdvösség-ügy vallási gondolatai teljességgel szekularizáltak, s ez a tény nagyarányú és gyökeres egyházkritikát is jelent.[14]

Németh László egyházkritikájának az a lényege, hogy szerinte az egyházak helyesen ismerték föl a személyiségben lévő vallásos ösztönt, s a maguk fénykorában annak tudós gondozói voltak, és nagy kultúrát, magasrendű erkölcsiséget tápláltak. Később azonban belemerevedtek dogmáikba, makacsul ragaszkodnak a régi korok világkép-elemeihez. A természettudományok előretörésével hasadás jött létre eme vallásos ösztön és az ész igényei között.

Németh László elmélyülten tanulmányozta azokat a nagy kísérleteket – Tolsztojét és Toynbee-ét egyaránt –, amelyek a nagy történeti vallásokból azt az első lényeget próbálták átmenteni egy új, nagy alaktalan vallásba, „invariáns"-ba, „ötödik evangélium"-ba, olyan vallásos szellemiségbe, amelyre minden kor emberének szüksége van.[15]

---

[11] Németh László: *Előszó a Sámsonhoz.* In: *Megmentett gondolatok.* 1975. 268.
[12] Németh László: *Dráma és legenda.* In: *Két nemzedék.* 1970. 578.
[13] Hegedűs Lóránt: *Németh László üdvösségügye.* 1985. kézirat. 69.
[14] Hegedűs: uo. 51.
[15] Németh László: *A „vallásos" nevelésről.* In: *Sajkódi esték.* 1974. 14.

Történeti vizsgálódása azt tanúsította számára, hogy a vallás és az ész szembekerült egymással, s ez máig tartó meghasonlást idézett elő az emberiségben. Ezt a nagy törést szerette volna megszüntetni – de mindkét irányban engedmények nélkül. Tolsztoj és Toynbee kísérletét egyaránt az engedmények miatt nem tartotta megnyugtatónak. Az előbbit az elhivés mozzanata, az utóbbit az ész és hit közötti demarkációs vonal meghúzása miatt bírálta. Bizonyára „az elhivés" ténye miatt hiányoznak hihetetlenül tág érdeklődési köréből a XX. század klasszikus teológusai.[16]

Németh László igénye és felismerése az, hogy az emberlétet nemesebb, magasabb rendű életminőségre emelő vallásos ösztönöket ápolni „nemcsak az elhivés gyötrelme, az ész megalázása árán lehet, mint ahogy azt az egyházak kívánják".[17] Olyan, az elhivés „halálugrása", az agy botlása nélküli magatartásfilozófiát dolgozott ki szépirodalmi műveiben és tanulmányaiban egyaránt, amelyik az emberben levő, a kulturális örökség hozományaként élő transzcendens erkölcsiséget személyes istenhit nélkül is mozgósítani tudja, s amelyik éppen ezért nem ütközik a ráció követelményeivel. Erre a magatartásfilozófiára már az *Emberi színjáték* hősével rátalált, s ezt erősítette, ezt bástyázta körül egy életen keresztül – itt számba nem vehetően – változatos módon. Így menti át keresztény etikájának időtálló értékeit a mai korba úgy, hogy ezekben az értékekben hitetlenek és hívők egymásra találhassanak.

Ebben a magatartásfilozófiában „Lényeges megkülönböztető tényező, hogy a keresztény dogmák helyét az etika, a morál, az emberi szentség foglalják el."[18] Ösztönzői között a görögségnek és a protestantizmusnak fontos helye van.

Németh László éppúgy nem folyamodik a természetfeletti hithez, mint a görögök. *Vallások* című dialógusában fogalmazza ezt meg Villányi: „Az istenek fölötte állnak az elhivésnek; ők az élet nagy realitásai, megragadni lehet őket, hinni vagy el nem hinni: méltatlan hozzájuk. Az elhivést a kereszténység keverte össze a vallással; a görögök istenei nem tették próbára az ember hiszékenységét; a világ olyan övében éltek, ahol a valóság mellől elmarad a kétségbevonás értelme."[19] Egy-egy jelleg tökéletes kibontakoztatását, abszolút minőségét kapta Németh László a görög kultúrától. Minőségről szólva Németh László mindig magasba törésről, az abszolút, a teljesség vágyáról, a magaslat lehetőségéről beszél. Így kapcsolódik össze az ő vallásossága a minőség fogalmával. „Isten: ragaszkodás lelkünk magaslataihoz" – fogalmazta meg a maga különleges, személyes, Isten nélküli vallásosságának lényegét.[20]

---

[16] Hegedűs Lóránt tanulmánya sajnálkozik ezen. *I. m.*: 72.

[17] Németh László: *A vallásos nevelésről.* In: *Sajkódi esték.* 1974. 18.

[18] Kósa László: *Németh László protestantizmusa.* In: *A mindentudás igézete.* Tanulmányok Németh Lászlóról. 1985. 129.

[19] Németh László: *Vallások.* In: *Sorskérdések.* 1989. 186.

[20] Vö.: Szabó Ferenc: *Németh László hite.* In: *Az író rejtettebb birtokán.* Írások Németh Lászlóról. 1992. 22–26.

Ez az ő korokhoz kötött világnézeti elemektől megtisztított, tettekben megnyilatkozó néma vallása, mely a lelkiismeret belső hangját követi, igazolását is önmagában, a személyiség belső harmóniájában nyeri el.

Az eszmény felé törekvést, az üdvösség-ösztön működését irányító belső hangnak a megfelelőjét is megtalálta a görögöknél a foné tisz daimonioszban, melyre Platón szerint Szókratész mint tettei irányítójára hivatkozott.[21]

A vallásos ösztönből Németh László ezt a belső hangot, a foné tisz daimonioszt, az üdvösség-ösztönt tekintette legfontosabbnak. Ennek hatékonyságát segítette a benne is meglévő aszkétai és gyülekezeti ösztön, az önfegyelmezés és a társulás képessége, valamint a személyiség felelőssége. A vallásos ösztönnek ezek azok az elemei, amelyek képesek felnöveszteni a személyiséget olyan autonóm lénnyé, amelyik a minőségi élet révén belső nagyságában kap végső igazolást.[22]

Ebben a belső személyességben erősítette, igazolta őt a protestantizmus, melyet óriási lépésnek tekintett az „Isten emberbeköltözésében". És megerősítette a hozzá bármely vallásos gondolkodónál közelebb álló Ady, akiben a protestantizmus lépett tovább, s „minden ponton tovább lépett".[23]

Németh László számára a protestantizmus a vallásos állapot egy formája; nem Lutherrel kezdődött, hanem legalább kétezer évvel korábban, s messze túlárad ma is egyházain. A protestantizmusban a kereszténységen belül a görög jelleg jegyeire ismer: „A protestantizmus az emberből szóló isten vallása. Azé az istené, aki nem a világ rendjében hangos, hanem az akaratunk tövén."[24] Erre a „benne lakó, sugalló" istenre hivatkozott védőbeszédében az istentagadással vádolt Szókratész is. Ez a foné tisz daimoniosz. Ez a minőség hangja az emberben. Ebben hisz Németh László. Ezt a hitét az értelme sem tudja kikezdeni, hanem inkább táplálja. Belső tapasztalatából és az egyetemes kultúra üzenetéből, az életminőség emelésének vágyától hajtva alakított ki életművében Németh László egy olyan magatartás-ethoszt, amelyik – hite szerint – a XX. század embere számára is biztosítani képes a személyiség és a közösségek emelkedő minőségű életét. Ez az ő üdvösségharca. Ez az ő üdvössége. Ez az ő személyes Isten nélküli isten-hite. Profán szentsége, néma vallása. Életművét áttekintő nagy tanulmányát is ennek tömör összefoglalásával zárta:

„De ha Istennek a világ mögött álló, abban csak részben megvalósult s bennünk is megvalósulásért küzdő lehetőséget tekintjük, akkor a világtól elhagyva, de lelkünkben meg nem törve, amíg bírjuk: ennek a lehetőségnek tömjénezni, mégiscsak olyasvalami lesz, mint a karthauzi imája Istenéhez."[25]

---

[21] Németh László: *A „vallásos" nevelésről.* In: *Sajkódi esték.* 1974. 18–19.

[22] Uo. 72.

[23] Németh László: *A teológus Ady.* In: *A minőség forradalma – Kisebbségben.* 1992. I. 459.

[24] Németh László: *Két templom közt.* In: *Életmű szilánkokban.* 1989. I. 469.

[25] Németh László: *Negyven év.* In: *Negyven év. Horváthné meghal. Gyász.* 1969. 70.

Tuomo Lahdelma *(Jyväskylä)*

Az úr érkezése mint újtestamentumi transzfiguráció
Ady Endre istenes költészetéről

Az 1907-es év figyelemreméltó változásokat hozott Ady Endre lírájában. Akkoriban – mint tudjuk – Ady költészetében többek között egy új műfaj is megjelent, az istenes versek csoportja.

Az Ady-kutatók véleménye megegyezik abban, hogy Ady legkorábbi istenes verse az 1907. december 25-én megjelent *Álmom: az Isten.*[1] Véleményem szerint azonban ez az állítás korrekcióra szorul, mivel okkal tekinthetjük istenes versnek a már egy hónappal korábban megjelent (1907. november 24.) *Hazamegyek a falumba* című verset:

Szigorú szeme meg se rebben,
Falu még nem várt kegyesebben
Városi bujdosóra.

Titkos hálóit értem szőtte
S hogyha leborulok előtte,
Bűneim elfelejti.

Vagyok tékozló és eretnek,
De ott engem szánnak, szeretnek.
Engem az én falum vár.

Mintha pendelyben látna újra
S nem elnyűve és megsárgulva,
Látom, hogy mosolyog rám.

Majd szól: „Én gyermekem, pihenj el,
Békülj meg az én ős szívemmel
S borulj erős vállamra."

[1] Lásd. pl Kispéter 1995. 500. és Király 1972. II. 382. Ugyanakkor köztudomású, hogy Ady korai költészetében is vannak olyan versek, amelyek tematikájukat tekintve vallásosak (például *Karácsony, Hamvazószerda, Halottak napján*). Ezek a versek – ahogyan a címek is kifejezik – keresztény ünnepek alkalmából készültek, és hiányzik belőlük a személyes Istenélmény, csupán konvencionális vallásos élményeket szólaltatnak meg.

Csicsítgat, csittít, csókol, altat
S szent, békés, falusi hatalmak
Ülnek majd a szivemre.

S mint kit az édes anyja vert meg,
Kisírt, szegény, elfáradt gyermek,
Úgy alszom el örökre.

Az említett két vers részben hasonló képanyagra épül. A lírai én mindkettőben békülni akar a vers megszólítottjával. A versek befejezése képanyagát tekintve szintén hasonló, mivel az *Álmom: az Isten* című vers zárósorai „Szeret kibékülni az ember, / mikor halni készül." közel állnak a *Hazamegyek a falumba* című vers zárlatához. Mindemellett a két vers műfajilag is rokon: tehát a *Hazamegyek a falumba* című vers is személyes, atyai, természetfölötti lényről beszél, aki megszabadíthatja az embert a létezés kínjától. Itt valójában egészen más valakiről van szó, mint az Ady költészetében már valamivel korábban megjelenő pénzversek megszólítottjáról, aki összevetve az istenes versek megszólítottjával, egyszerűen az anyagiasság megtestesítőjének bizonyul.

A *Hazamegyek a falumba* példabeszédszerű előadásmódja bizonyára nagyrész oka annak, hogy ezt a verset nem istenes versként olvassák. A vers ugyanúgy metaforikus, mint ősszövege is: a tékozló fiú története Lukács evangéliumának 15. fejezetében. Felszínes dolog Ady versét visszatérésként értelmezni korai verseihez, amelyben a falu feltétlen értékként jelenik meg, hiszen közben már Ady lírájában a falu és általában a vidéki életforma egyértelműen taszító, a csodált városi életforma ellentéte lett. Itt határozottan többről van szó. A szövegben a „falu" valójában személyes lény, akivel az én megbékél. A versben a falu Isten eufemizmusaként jelenik meg, ugyanúgy, mint ahogy Lukács evangéliuma sem Istenről beszél, hanem világi atyáról. Leginkább a vers második versszaka figyelemreméltó, amelyben arról van szó, hogy a vers énje megalázkodása ellenében várja a „falu" bocsánatát. Ám nemcsak a tékozló fiú története, de Lukács evangéliumának a többi példázata is rokonságot mutat Ady áhítatos, a „falu" kegyelmességét és tartós szeretetét kiemelő versével. E bibliai fejezet tudniillik példabeszédek ciklusa, s mindegyik Isten hűségét és türelmességét hangsúlyozza, valamint azt az örömet, amelyet a Mennyben éreznek, amikor a bűnös Istenhez tér vissza. Ady verse mintegy ennek a ciklusnak a folytatásaként jelenik meg: így válik a vers az Istenhez megtérő bűnös lélek, a tékozló fiú történetének modern, az 1900-as évek eleji magyar változatává.

Ugyanebben az időben jelent meg Ady költészetében egy másik új eljárás is, nevezetesen a transzfiguráció-technika. „Lírai transzfiguráción" olyan verset értek, amelynek a képei egy már létező, az olvasó számára ismert szö-

veg szerint alakulnak oly módon, hogy a két szöveg közötti kapcsolat az olvasói elvárás szerint alakul.[2] Az 1900-as évek elején a transzfigurációtechnika az egész európai irodalomban jelentős újítás volt, legkiemelkedőbb képviselője Joyce *Ulysses* című regénye. Az új jelenség gyökereit az életmód és az irodalom akkori átalakulásában kereshetjük. Az életmód változása nagy próbatétel elé állította mind a szerzőt, mind az olvasót, és megváltoztatta a műalkotás és befogadója közötti viszonyt. A műalkotás autentikus jelenléte már nem volt magától értetődő, mivel egyre gyakoribbá vált az, hogy a művet szerzőjétől és születési helyétől távol ismerték meg, pl. kiállítás tárgyaként, fordításként vagy sokszorosítva.[3] Az 1800-as évek végén egyre sűrűbben fordult elő az a helyzet, hogy a szépirodalom befogadói az alkotóhoz képest különböző mentalitást, kultúrát, sőt különböző nyelveket képviseltek. Ugyanakkor megkérdőjeleződött a hagyományos nézet a tapasztaló és megfigyelő szubjektumról.[4] A szubjektum már nem tűnt stabilnak és világosan körülhatárolhatónak. Újszerű látásmódot képvisel ekkor az ember egyéniségéről pl. a freudizmus, melynek közismert tétele szerint az ember egyénisége három különböző réteg csatatere, és ami szerint az egyéniség gondoskodik magáról az emlékezés és a személyes tapasztalatokhoz való visszatérés segítségével. Ebben a helyzetben a művekben már nem lehetett számítani az előzőek alapján olyan tényezőkre, mint a művek énje és az olvasó együttes élettapasztalata vagy együttes értékítélete.

A kommunikációs készség folytatására az irodalom kénytelen volt új stratégiákat kialakítani. Ezek egyik változata a kommunikáció olyan irodalmi konvenciók segítségével, amelyek több korszak és kultúrterület együttes szellemi tapasztalatát foglalják magukban. A transzfiguratív technika éppen azon alapszik, hogy a mű az író és az olvasó együttes irodalmi tapasztalatának segítségével közli az egyéni élményt, és minél szélesebb körben ismert ez a kommunikációs háttérként szolgáló, közös irodalmi tapasztalat, annál szélesebb és rétegzettebb olvasókör számára érthető ez a transzfiguráció.

A transzfiguratív technika alkalmazása bizonyos kettéhasadtságot feltételez mind az írótól, mind az olvasótól. A szerzőnek ilyenkor nemcsak a saját műve világában kell élnie, hanem egyszerre az átírás tárgyát szolgáló másik műben is. Ennek megfelelően az olvasó figyelmének is kétfelé kell irányulnia egyidejűleg. Ez a termékeny megkettőződés élvezetet hozó állapot, mivel ebben végig jelen van a felfedezés öröme. Irodalomtörténeti távlatban a transzfiguratív technika térhódítása valamilyen köztes állapotot jelent. Erre a fázisra akkor volt szükség, amikor a stabil szöveg képzete már nem élt, de a posztmodern, irodalmi szöveg labilitását feltételező nézet még nem vert gyö-

---

[2] Vö.: Ziolkowski 1972. 6.

[3] Vö. Benjamin 1989. 139–173 és Ortega 1972. 3–59 egymástól jelentős mértékben eltérő felfogásával.

[4] Lásd pl. Saariluoma 1989. 234–23.

keret. Itt mintha a mű kettéhasadás árán őrizné a stabilságát. Ebből a szempontból figyelemreméltó, hogy ugyanabban az időben népszerű lett a kettéhasadt én (doppelgänger) mint irodalmi motívum is. Gondoljunk csak például Stevensonra *(The Starange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde)*, Wildera *(The Picture of Dorian Gray*, Hessére *(Der Steppenwolf)*, vagy akár Babits Mihályra *(A gólyakalifa)*.

Ady alkalmazásában a transzfiguratív technika azon a feltételezésen alapul, hogy olvasói ismerik a Bibliát. A Szentírás részei közül kiemelt helyen állnak az evangéliumok, ami természetesen abból adódik, hogy Ady költészetében ebben a fázisban – 1907-ben – is erőteljesen jelen volt az a vonás, hogy a lírai én messianisztikus szerepet tulajdonított magának.[5]

Az evangéliumokra való utalás Ady lírájának jellemző vonása, és már a legkorábbi verseinek ereje is nemegyszer nagyrészt a szöveg és az evangéliumok alluzív viszonyán alapul. Gondoljunk csak például olyan szövegekre, mint az *Azuba, Kossuth halálának évfordulóján* és az *Óda a betűkről* című versek. Az evangéliumi transzfiguráció műfaja azonban csak 1907-ben jelenik meg Ady költészetében. Megfigyeléseim szerint ennek a verstípusnak a legkorábbi képviselője Ady lírájában *Az én két asszonyom* című vers, amelyet először a *Budapesti Napló* közölt 1907. augusztus 25-én:

És meghalok és semmi, semmi.
Körülbelül két asszony fogja
észrevenni.

Az egyik az édes anyám lesz,
A másik meg egy másik asszony,
Ki sirasson.

Be szép lesz: egy idegen sírra
Két asszony hordja a virágot
És az átkot.

Az én két asszonyom a maga módján folytatja az 1906-os év végén megjelent *Mária és Veronika* című verset, mely vershelyzetét tekintve nagyon hasonló. Ady verse az evangéliumokra épül, leginkább Máté evangéliumának 28. fejezetére, annak képeire. Ebben a bibliai fejezetben két, Jézushoz közelálló asszonyt láttat a költő: a megtért Mária Magdolnát és Jézus Jakab nevű tanítványának anyját, amint Jézus sírjához mennek. A lírára általában jellemző vonás mutatkozik meg abban, hogy a vers nem is annyira az evangéliumra utal, hanem sokkal inkább arra, hogy miképpen éltek bizonyos

[5] Lásd Király 1970. II, 283–28.

bibliai motívumok a nyugati kultúrában. Itt elsősorban azokra az értelmezésekre gondolok, amelyek az 1800-as évek végén uralkodtak a köztudatban.[6]

Az evangéliumokat ismerő olvasó figyelme a vers utolsó három versszakában a Bibliában előadott, Jézus halála utáni események felé fordul. Ez az olvasót a korábban olvasottak újraelemzésére kényszeríti: arra készteti, hogy a lírai én életéhez és esetleges halálához olyan különleges jelentőséget fűzzön, ami a versben nincs szövegszerűen kifejezve. De ugyanakkor a vers szembeállítja a vers valóságát az evangéliumi valósággal. A vers énjének sírja „idegen" és a vers asszonyai a sírra nemcsak virágot, hanem „átkot" is visznek. Ez szembenáll a Jézus halála utáni események evangéliumi ábrázolásával, ahol a Jézushoz közelálló emberek Jézus sírjánál szeretetüket és ragaszkodásukat fejezték ki. Az imént említett alluzív motívum által *Az én két asszonyom* című vers kapcsolódik Ady későbbi fontos művéhez, *A föltámadás szomorúsága* című vershez, ahol a lírai én föltámadása szomorúnak bizonyul Jézus győzedelmes feltámadásához képest.

Az én két asszonyom című vers tehát oly módon valósul meg, hogy az olvasót rávezeti arra, hogy Ady szövegét a Jézus halála utáni események fényében olvassa. A vers kapcsolatteremtő készsége azon a feltevésen alapul, hogy a vers befogadója is a keresztény kultúra részese. A szöveg alluzív kapcsolata az evangéliumokkal kezdetben még csak sejthető, és csak az olvasásfolyamat későbbi szakaszában válik bizonyossá. Miután az olvasó számára világossá vált a vers transzfiguratív jellege, újra kell értelmeznie a korábban olvasottakat.

Az én két asszonyom című vers a legkorábbi az Ady-féle evangéliumi transzfigurációk sorozatából, de ez az új versírási stratégia csak valamelyest később mutatkozott meg igazából, vagyis akkor, amikor az istenes versek sajátosságává vált. Az evangéliumi transzfigurációról és az istenes versről egyaránt beszélhetünk *Az Úr érkezése* című verssel kapcsolatban. Ez a mű eredetileg a *Budapesti Napló*ban 1908. június 7-én az *Amikor az Úr jött* címmel jelent meg. Majd a végleges címmel bekerült *Az Illés szekerén* című kötet istenes versei közé.

Az Úr érkezése annyiban jellegzetes szövege *Az Illés szekerén* című kötetnek, hogy a sorok eltérnek egymástól hosszúságukat és ritmusukat tekintve, egyszerre keltve a csüggedés és reménykedés érzetét.[7] A kötet istenes versei kétfélék: olyanok, amelyek Istenhez szólnak, és olyanok, amelyekben a lírai én előadja intenzív belső élményét. *Az Úr érkezése* az utóbbi csoportba tartozik. *A Sion-hegy alatt* című ciklus olyan szövegei, mint az *Imádság háború után* és *Az Úr érkezése* az új ember születését jelenítik meg. Ez Adyt az expresszionizmushoz köti, mivel ennek az irányzatnak, mely elsősorban az ember belső világát fejezi ki, egyik fontos, sőt talán a legfontosabb témája az

[6] Lahdelma 1986. 254.

[7] Szilágyi 1990. 199., 229.

új ember születése. Ezzel kapcsolatban az expresszionisták szívesen hivatkoztak Pál apostol megtérésére. Ennek a témának már az expresszionizmus előtt is volt híres, az expresszionisták számára példaértékű feldolgozása: August Strindberg *Till Damaskus* című drámája.[8]

Mikor elhagytak,
Mikor a lelkem roskadozva vittem,
Csöndesen és váratlanul
Átölelt az Isten.

Nem harsonával,
Hanem jött néma, igaz öleléssel,
Nem jött szép, tüzes nappalon,
De háborus éjjel.

És megvakultak
Hiú szemeim. Meghalt ifjuságom,
De őt, a fényest, nagyszerűt,
Mindörökre látom.

A továbbiakban azt igyekszem megvilágítani, hogy *Az Úr érkezése* című vers hogyan válik az Újtestamentum transzfigurációjává. A vers kiindulópontja ebben az esetben is az evangéliumra való hivatkozás: a lírai én párhuzamot von saját helyzete és Jézus életének bizonyos motívumai között. De ez a versnek csak a kiindulópontja, a szöveg utasításai szerint az olvasónak gondolnia kell a továbbiakban az Apostolok cselekedeteire és az Ótestamentumra is.

Mindenekelőtt azt szeretném kideríteni Ady versével kapcsolatban, hogy milyen szerepe van az allúzióknak, amikor a szöveg értelme létrejön az olvasóban mint az olvasó és a szöveg interakciójának eredménye. E problémafelvetés alapján talán már világossá vált az, hogy kiindulópontomként az Iser-i értelemben vett olvasókutatást (reader-response criticism), és végső soron természetesen a Hussserl-i fenomenológiát választottam.[9] Hosszabb elméleti kitérő itt nem helyénvaló, azt viszont mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy az Iser-i nézet lényegében közel áll a posztstrukturalista gondolkodás létrehozta intertextualitás fogalmához, mivel Iser szerint a szöveg nem csupán az olvasás tárgya, hanem az olvasót alakító szubjektum is.[10] Ennek ellenére az Iser-féle olvasófelfogás a posztmodernizmuson kívül marad, mivel az a célja, hogy a szöveg értelmének létrejöttét világítsa meg. Tehát nem csupán azt, hogy a szöveg miképpen épül fel. Mivel az Iser-i felfogás az olvasást az

[8] Arnold 1966. 58–61.
[9] Holub 1984. 83. és Iser 1978. 111.
[10] Clayton & Rothstein 1991. 26.

olvasó nemétől és személyétől függetlennek tartja, ezért a feminista irodalomkutatás Iser olvasáselméletét férfiorientáltnak tekinti.[11]

Ady verse ebből a távlatból tehát olyan emberek számára válik az Újtestamentum transzfigurációjává, akik a keresztény kultúrában élnek, vagy legalábbis egy olyan közösséghez tartoznak, amely hagyományosan szent szövegnek tekinti a Bibliát. Az ilyen olvasó már a vers címét is a Biblia segítségével fogja fel – ez mindenekelőtt *Az Illés szekerén* című kötet olvasójára igaz –, mivel ennek a versnek közvetlen szövegkörnyezetét a vallásos, bibliai képeket használó művek alkotják. *Az Úr érkezése* cím eszébe juttatja az olvasónak egyrészt a Biblia apokaliptikus jóslatait, másrészt a történelemben lezajlott isteni jelenéseket az Ige megtestesülésétől kezdve.

A további olvasás során kiderül, hogy az Isten érkezéséhez fűződő képzetek egyszersmind az az író és az olvasó számára ismert állapot, amivel szemben a vers állást foglal, és amivel szemben ugyanakkor befolyásolja az olvasó nézeteit is. Az Úr jöveteléhez a keresztény kultúrában fűződő képzetek tehát – Iser terminológiáját követve – Ady versének a repertoárja.[12] Az irodalmi mű úgy cselekszik, hogy első lépésként hivatkozik a művön kívüli világban uralkodó nézetekre, normákra, és utána megkérdőjelezi, kritikus fénybe helyezi ezeket. Ennek a folyamatnak a neve Iser elméletében „megtagadás" (negation). A megtagadás bizonyos értelemben megkoronázza az olvasás folyamatát, mivel a megtagadás által az olvasóban kikristályosodik a mű mondanivalója.[13] A megtagadó eljárás és benne való gyönyörködés – akár a mű és az olvasó közti interakció kiemelése is – előbbremutató vonása Iser elméletének, mivel a megtagadás mint az irodalmi mű lényeges, sőt esztétikai értéket sugalló tulajdonsága, rendkívül erős hangsúlyt kapott a legújabb irodalomelméletben, például Harold Bloomnál és Julia Kristevánál. – Ady versére visszatérve: rá vonatkoztatva repertoár és megtagadás fogalmát, megállapíthatjuk, hogy a vers megkérdőjelezi, sőt megtagadja a Biblia alakította kultúrában élő emberek fogalmát arról, hogy milyen is valójában az Isten és az ember találkozása.

A cím keltette olvasói elvárás után meglepő, hogy a vers eleje az olvasót Jézus szenvedéstörténetéhez vezeti, tehát nem az Úr érkezéséhez, hanem az Úr távozásához kapcsolódó eseményekhez. Kezdetben a lírai én azonosul Jézus szenvedéseivel, azzal a Jézuséval, akit a tanítványai egyedül hagytak a Getsemane kertben, és aki a keresztet és az emberiség bűneit vonszolta a Golgotára. Figyelemre méltó, hogy akkor, amikor Jézus terhe a „kereszt" és a „keresztény" értelmezés szerinti „emberiség bűne" volt, a lírai én akkor merül ki saját „lelke" terhétől, ami jelzi a modern emberi létezésnek a kínját, az ember időbe vetettségét. Érdekes megfigyelni, hogy már évszázadokkal ko-

[11] Flynn & Schweikert 1986. 49.
[12] Iser 1978. 69–70.
[13] Iser 1978. 212–231.

rábban indult egy magyar vers hasonló lírai szituációban, hasonlóan erős, még a mai olvasót is mélyen megrázó képpel. Balassi Bálint versében a „házasodni szándékozó" lírai én a következőképpen fordul Istenhez. Így fejezi ki készségét arra, hogy lemond eddigi életmódjáról:

Bocsásd meg, úristen, ifjúságomnak vétkét,
Sok hitetlenségét, undok fertelmességét,
Töröld el rútságát, minden álnokságát,
könnyebbíts lelkem terhét!

Ebben a helyzetben a vers szerint Isten és az én fizikai találkozása történik meg, aminek egyedülálló voltáról és intenzitásáról az olvasót meglepő kép győzi meg: „Átölelt az Isten." Éppen azért, mivel ez a kép annyira meglepő, eszébe juthat az Ady költészetét ismerő olvasónak Ady első istenes versének egy képe: „szent, békés, falusi hatalmak / ülnek majd a szívemre."

A lírai énnek Isten ölébe való jutása „csöndesen és váratlanul" történt. Ezek a határozószók nemcsak a lírai énnel megtörténtek módját adják elő, hanem van egy másik funkciójuk is: azt sugallják a hagyományos nézettel szemben, hogy az Istennel való találkozás bensőséges, misztikus élmény. A tradícióban ugyanis az Úr jövetele (csak) a jóslat szerint – tehát nem váratlanul – történik meg, méghozzá úgy, hogy az Úr jöveteléhez világosan észrevehető, külső jegyek is kapcsolódnak. Mint ennek a hagyománynak az alapját a vers aktualizálja a Máté evangéliuma 24. fejezetében (27–31) található második eljöveteléről szóló részt, amely magyar fordításban így hangzik: „Mint ahogy a villámlás keletről támad, és ellátszik nyugatig, úgy lesz az emberfiának az eljövetele is. Ahol a dög, oda gyűlnek a saskeselyűk. Ama napok nyomorúsága után pedig a nap elsötétedik, a hold nem fénylik, a csillagok lehullanak az égről, és az egek erői megrendülnek. És akkor feltűnik az Emberfiának jele az égen, akkor jajgat a föld minden népe, és meglátják az Emberfiát eljönni az ég felhőin nagy hatalommal és dicsőséggel. És elküldi angyalait nagy harsonaszóval, akik összegyűjtik az ő választottait a négy égtáj felől, az egyik sarkától a másik sarkáig."

Az említett szöveghely gyakran és erőteljesen jelen van Ady költészetében, a legemlékezetesebben talán *Emlékezés egy nyáréjszakára* című versben. De a *Sion-hegy alatt* című ciklusban még máshol is jelen van: *Az Isten harsonája* című versben. Ezekben a versekben a Jézus jóslatára alapuló hagyomány nem negáció tárgya, hanem olyan repertoár, amely csak megerősödik a vers olvasása során.

A „csöndesen" kép vezeti az olvasót a második versszakhoz, amely lényegében kizárólag az ellentétezésre épül, a konvenciót egyszerre bemutató és ellenző, a lírai én élményének másságát kiemelő képekre. A második versszak vége az olvasó eszébe juttatja az Ótestamentum képeit Isten jelenéseiről,

például a Genezis 18. fejezetét, amely arról szól, hogyan jelent meg Isten Ábrahámnak a nap legforróbb pillanatában, vagy az Exodus 3. fejezetét, amelyben Isten égő csipkebokor formájában jelenik meg Mózesnek. Ráadásul az olvasó a második versszak olvasása során találkozik a vers egyetlen ismétlődő képével, nevezetesen Isten fájdalmat okozó ölelésének képével, ez alkalommal „igaz öleléssel" formában. Ez az ölelés kétségbe vonja azt a repertoárt, mely szerint Isten nappal érkezik az emberekhez. A lírai én misztikus élményének vonzáskörébe tartozik a félelmetes éjszaka, ami a ciklus második, *Az éjszakai Isten* című vers tanúsága szerint fájdalmat okoz a lírai énnek:

Az Istenem, tréfás Istenem,
Vajon miért csak éji árnyék?
Fény-nyomában szívesen járnék.
Velem van, de csak éjszakán.

Az éj Ady költészetének alanya számára már nem a nyárspolgári szürke környezet ellentéteként értendő „szent, termékeny éjjel", mint korai lírájában. Az éj ugyanis lefegyverzi az ént, és olyan élmények befogadására kényszeríti, amelyek a szubjektumot mélyen érintik – legyenek azok bár sivárak vagy fenségesek.[14] (vö. Király 1970 II, 238–39).

Az Istennel történő fájdalmas éjszakai kapcsolat eszébe juttatja az olvasónak Mózes 1. könyvének 32. fejezetét, amelyben Jákob tusakodik az angyallal. Jákob is találkozik az Istennel éjszaka, és ez az érintkezés is hangtalan, fizikai és fájdalmat okozó. Jákob éjszakája még annyiban is „háborús" volt, hogy ő ekkor háborúban állt testvérével, Ézsauval. Jákob maradandóan megsérül az Isten érintésétől, de ugyanakkor, amikor Jákob csípőjének forgócsontja kificamodik a tusakodás közben, ő lélekben fölépül, új emberré változik, Isten emberévé, akinek neve többé már nem „Jákob", hanem „Izrael" (26–29 sor). Az allúziókkal felkeltett, az új ember születésére vonatkozó olvasói elvárás a harmadik versszakban valósul meg.

A költemény harmadik, utolsó versszaka elvezeti az olvasót a bibliai hagyomány egy új részéhez. Az első és a második versszak az általános alluzív elemek részeként működik, de a harmadik versszak saját egységet képez, ami abban nyilvánul meg, hogy ezen a ponton a vers ódai hangvétele ditirambikussá válik. Most a lírai én párhuzamba állítja élményét az expresszionisták által kedvelt Pál apostol a damaszkuszi úton-motívummal, vagyis azzal az élménnyel, amely újtestamentumi megfelelője Jákob éjszakai isten-élményének. Az olvasónak eszébe jut, hogyan lett Saulusból Paulus, és hogyan tapasztalta a damaszkuszi úton a fényjelenséget, aminek következtében elvesztette a látását. Ugyanakkor felismerte Jézusban Istent, aminek hatására kereszténnyé lett, és lelki szemeivel kezdett látni. (Ap Csel. 9; 1–22.) Az

[14] Vö. Király 1970. II, 238–23.

Apostolok Cselekedetein kívül ez a szövegrész kapcsolatban van a Hegyi beszéddel is, amely szerint a „tisztaszívűek meglátják Istent", és ez a kép ismétlődik az *Imádság háború után* című versben oly módon, hogy *Az Úr érkezése* című verset ismerő olvasó számára bizonyára Pál apostol élményéhez kapcsolódik ez a kép:

Lecsukódtak bús, nagy szemeim
Számára a világnak,
Nincs már látnivalójuk,
Csak Téged, Téged látnak.

A harmadik versszakot kezdő „És megvakultak / hiú szemeim"-kép annyiban is rendkívül erős eleme a versnek, hogy újat jelez legalább három különböző módon: literális vagyis szövegen belüli, alluzív és formális értelemben, mivel ezen a ponton van az első igazi enjambement-ja a versnek. A hitvallással véget érő és a Jákob-allúzióval előrejelzett strófa másképpen viszonyul a bibliai szubtextushoz, mint korábban a versben, mivel Pál apostol élménye nem tagadás, hanem azonosulás tárgya lesz. Most a bibliai szubtextus már nem a repertoár állításának, hanem tagadásának eszközeként szerepel. Ennek alapján hangsúlyt kap, hogy a vers elején szóba került Isten érkezései külsőségesek. Az Ábrahámmal és Mózessel kapcsolatos részek azt jelenítik meg, hogy Isten miképpen ad elhivatottságot az embernek, ezzel szemben az Apostolok Cselekedeteiből vett rész azt fejezi ki, hogy Isten hogyan lép be úgyszólván az ember szívébe, hogyan téríti meg őt. Mert Pál apostol élménye a versben nem tagadásnak, hanem a lírai én azonosulásának tárgya. Pál apostol mintha kilépne történelmi kontextusából, hitélménye átélhetőnek bizonyul a modern ember számára is.

Irodalom

Ady
1977 *Ady Endre összes versei.* A szövegeket gondozta és a jegyzeteket összeállította Schweitzer Pál és Láng József. Akadémiai Kiadó. Bp.

Ady
1995 *Ady Endre összes versei* III. Sajtó alá rendezte Koczkás Sándor és Kispéter András. Akadémiai Kiadó – Argumentum Kiadó. Bp.

Arnold
1966 Armin Arnold: *Die Literatur des Ezpressionismus.* Sprachliche und thematische Quellen. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.

Benjamin
1989 Walter Benjamin: *Messiaanisen sirpaleita.* Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta. Toimittaneet Markku Koski, Keijo Rahkonen ja Esa Sironen. Suomentanut Raija Sironen. Kansan Sivistyön Liitto. Titkijaliito.

Biblia
1975 Biblia. *Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése.* Magyar nyelvre fordította a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága. Kiadja: a magyar Bibliatanács megbízásából a református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest.
Clayton & Rothstein
1991 Jay Clayton and Eric Rothstein: *Figures in the Corpus:* Theories of Influence and Intertextuality. In: Jay Clayton and Eric Rothstein (eds.): *Influence and Intertextuality in Literary History.* The University on Wisconsin Press.
Flynn & Schweikart
1986 Elizabeth, A. Flynn and Patrocinio, P. Schweikart: „Introduction" in: Elizabeth A. Flynn Patrocinio P. Schweikart (eds.): *Gender and Reading.* Essays on Readers, Texts and Contexts, i-xxvi. The John Hopkins University Press. Baltimora and London.
Holub
1984 Rober, C. Holub: *Reception Theory.* A critical introduction. Methuen.
Iser
1978 Wolfgang Iser: *The Act of Reading.* A theory of Aesthetic Response. Routledge & Kegan Paul.
Király
1970 *Ady Endre.* I–II. Magvető Kiadó. Budapest.
Kispéter
1995 ld. Ady 1995. 500.
Lahdelma
1986 Tuomo Lahdelma: *Vapahtajaa etsimässä.* Evankeliumit Endre Adyn lyriikan subtekstinä vuoteen 1908. Jyväskylän yliopisto.
Makkai
1927 Makkai Sándor: *Magyar fa sorsa.* A vádlott Ady költészete. Soli Deo Gloria. Budapest.
Ortega
1972 José, Ortega y Gasset: The Dehumanization of Art and other Essays on Art, Culture, and Literature. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Saariluoma
1989 Liisa Saariluoma: *Muuttuva romaani.* Johdatus individualistisen lajin historiaan. Karisto Oy. Hämeenlinna.
Szilágyi
1990 Szilágyi Péter: *Ady Endre verselése.* Akadémiai Kiadó. Budapest.
Ziolkowski
1972 Theodore Ziolkowski: *Fictional Transfigurations of Jesus.* Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Karol Tomiš *(Bratislava)*

Vallásos motívumok Ady Endre és Ivan Krasko költészetében

Ivan Krasko és Ady Endre természetüket, életsorsukat és részben költészetük jellegét tekintve egymással homlokegyenest ellenkező személyiségek voltak. Ennek ellenére életművükben sok a közös vonás, s ezek nyújtanak alapot ahhoz, hogy a két költő művészetének egybehangzó tipológiai tulajdonságait összehasonlítsuk és kijelöljük.

Krasko is, Ady is rendkívül fogékonyan sajátították el koruk eszmeáramlatait: művészetit és irodalmit egyaránt, s ezeket alkotó módon lényegítették át költészetükbe. Mindketten azonos szerepet töltöttek be nemzeti irodalmukban. Szembeszegültek a lírában addig uralkodó felfogással, és radikálisan szakítottak vele. Új lírai szubjektumot teremtettek, amelynek új volt az érzelmi világa, és új módon közelítette meg a valóságot. Így segítettek költői nemzedékük érzelmi és eszmei formálásában, arra ösztönözve, hogy új költői nyelven fejezze ki magát.

A hasonló vonásoknak közösek voltak a gyökerei. Mindkét költő ugyanabban a közép-európai természeti és társadalmi környezetben, annak szellemi légkörében, kulturális klímájában nőtt fel. Kortársak voltak. Krasko (családi nevén, Ján Botto) 1876-ban született, Ady egy évvel később, 1877-ben. Mindketten bizonyos kulturális háttérrel és tudattal rendelkező gazdacsaládból származtak. Krasko ősei, illetőleg távoli rokonai közt ott találjuk a Štúr-iskolához tartozó Ján Botto költőt és Július Botto történettudóst. Krasko édesapja tanult földműves volt. Ady anyai nagyapja református lelkész volt, apja elszegényedett kurtanemes családból származott, és gazdálkodott. Ami a vallásukat illeti, mindketten protestánsok voltak: Krasko luteránus, Ady kálvinista. Középiskolai tanulmányaik során azonban mindketten kapcsolatba kerültek más vallásokkal is. Krasko a brassói román gimnáziumban a görögkeleti – pravoszláv – vallással, Ady a nagykárolyi piarista gimnáziumban a katolikus hittel. Ez tágította a hitről kialakult nézetüket, jó védelmet nyújtott a vallási vakbuzgóság, bigottéria ellen, és egyben a tolerancia iskolája is volt. Alighanem ennek is köszönhető, hogy mind a ketten antiklerikális gondolkodásúak voltak, a valláshoz nem konvencionálisan viszonyultak. Ám hívők voltak, bonyolult és nemegyszer ellentmondásos kapcsolat fűzte őket Istenhez. Életművük egy részében a vallásos eszmék a költemények jelentésbeli felépítésének fontos összetevői. Szép számban formáltak meg vallásos motívumokat, felhasználták a *Biblia* és a protestáns szellemi kultúra, a zsoltároskönyv és az énekeskönyvek nyelvi elemeit és stíluseszközeit.

Ady gazdag költői termésében a vallásos problémakör és a költő Istenhez való viszonya jelentős témaréteget alkot, s ezt a költő azzal is hangsúlyozta, hogy vallásos témájú verseit leggyakrabban önálló ciklusokba sorolta. 1908-ig Ady költészetéből hiányzik a vallásos problémakör. A költőnek ezekben az években született publicisztikai írásai azt mutatják, hogy az ateizmus felé hajlott. Ámde 1908-tól mély egzisztenciális, eszmei és érzelmi válságot él át, gyógyíthatatlan betegsége arra kényszeríti, hogy gondoljon a közelgő halálra. Az Istenhez menekül, benne, nála keres biztonságot és megváltást. Egyúttal azonban perlekedik vele, hogy tagadja létezését. Emlékeztetek *Hiszek hitetlenül Istenben* című költeményének néhány részletére, melyekből kitűnik Ady istenképének ellentmondásossága: „Hiszek hitetlenül Istenben, / Mert hinni akarok, / Mert sohse volt úgy rászorulva / Sem élő, sem halott." A költemény következő részlete rámutat e hitvágy, illetve hitélmény közvetlen motivációjára, Ady testi nyomorára, halálos betegségére: „Szüzesség, jóság, bölcs derékség, / Óh, jaj be kelletek. / Hiszek Krisztusban, Krisztust várok, / Beteg vagyok, beteg."

Ez a hitfelfogás, melynek alapját nem egy bizonyos egyház által meghirdetett eszme-, illetve dogmarendszer képezi, és nem jelent sem abszolút bizonyosságot, sem a kegyelem kinyilatkoztatását, hanem menekvést, támaszt, segítséget nehéz vagy végzetes helyzetekben, Adyt a századelő modern embertípusába sorolja.

Ady életművében azonban hiányzik a hitetlenségtől a hit felé tartó fejlődés egyirányú folyamatossága. E két meggyőződés állandóan váltakozik, néha egyazon költeményen belül is. Ez a sajátságos, belső ellentmondásokkal terhelt vallásos költészet ott szerepel a költő témái közt az 1908-ban megjelent *Az Illés szekerén* című verseskötettel kezdve a *Szeretném, ha szeretnének* (1909), *A Minden-Titkok versei* (1910) köteteken át *A menekülő Élet*ig (1912). A vallásos témájú versek egyes ciklusainak jellegzetes a címük: *A Sion-hegy alatt, Rendben van, Úristen, Az Isten titkai, Istenhez hanyatló árnyék.* A következő, *A magunk szerelme* című kötetben (1913) a vallásos jellegű versek száma jelentősen csökkent. Ez a tendencia folytatódik a *Ki látott engem* című kötetben (1914) is. A költő már nem sorolja vallásos verseit önálló ciklusokba, hanem más ciklusokba helyezi szét őket. Csak még a költő életében megjelent utolsó kötetben, *A halottak élén* című versgyűjteményben (1918), amelyen erős nyomot hagyott a háború tombolása keltette borzadás, jelenik meg a vallásos témájú versek új ciklusa, amelynek az *Ésaiás könyvének margójára* címet adta. E költemények központi motívuma: a költő azonosítja magát Istennel, illetve bizonyítja róla, hogy minden, tehát a rossz is tőle származik.

Ady sokat olvasta a *Bibliát*, utazásaira is magával vitte. Nemcsak eszmevilágából, hanem nyelvéből és stílusából is merített ihletet. Ez a *Biblia* Károlyi Gáspár kálvinista prédikátor XVI. századi bibliafordítása volt. A Ká-

rolyi-biblia a magyar irodalmi nyelv és irodalom fejlődésében hasonló szerepet töltött be, mint az úgynevezett *Kralicei Biblia* a cseh kultúrában és a cseh nyelven alkotott szlovák írásbeliségben.

A vallásos téma a maga bonyolult kulturális konnotációival együtt Krasko költészetének is elhanyagolhatatlan összetevője. De amikor összehasonlítjuk Adyval, figyelembe kell vennünk két megkülönböztető tényezőt.

Az első tényező mennyiségi jellegű. Akárcsak egész költői termésükben, a vallásos témakörben is megmutatkozik Ady kvantitatív túlsúlya. Ez nem értékelés, csak annak a ténynek a megállapítása, amely két alkotó típus közt fennálló különbségek következménye. Ady költészetét egy erős sodrású széles folyóhoz hasonlíthatjuk. Ady életében tíznél több testes verseskötetet adott ki, de ezek a számos zseniális költeményen kívül sok olyan verset is tartalmaznak, amelyek nem érik el a költő művészi adottságainak megfelelő szintet.

Krasko költészete hegyi patakot juttat az eszembe, amelynek kristálytiszta vize sziklák közt és komor sötét erdőkön tör keresztül. Krasko az első világháborúig csak két karcsú kötetet adott ki, gondosan megválogatott verseket. Ezek mindegyike a tartalom és a művészi kifejezésforma oszthatatlan egysége kitartó keresésének és megtalálásának eredménye. De ha figyelembe vesszük a versek számos változatát és a csak folyóiratokban közölt más verseket, akkor a művek száma megnégyszereződik.

A másik megkülönböztető tényező minőségi jellegű, de megintcsak az alkotó típus eltérő volta okozza. Adyra a lobbanékony temperamentum jellemző és az, hogy mint költőt és újságírót a korabeli társadalom életének minden jelensége és folyamata élénken érdekelte, s ennek az életnek állandó, tevékeny résztvevője volt. Krasko tartózkodó volt érzelmeiben, hajlott a búskomorságra, verseit magányos elvonultságban alkotta, ahová csak messziről hatott el a társadalomban zajló események lármája. Ismét egy hasonlattal élnék. Ady költészete viharzó, gazdagon hangszerelt, színekben tobzódó szimfóniához hasonlít, Krasko költészete szomorkás dallamú, visszafogott hangú kamarazenére emlékeztet.

Míg Ady a vallásos problémakört gazdagon árnyalt érzelmek széles skáláján élte át, és Isten képét a legkülönfélébb, gyakran élesen ellentétes formákban mintázta meg, Krasko verseinek képzelet- és érzelemvilága ebben a témakörben is kevésbé differenciált, az ő Istenének nincs annyi alakja, és a hozzá való viszonya sem oly sokoldalú és drámai.

Ennek ellenére helytelen lenne Krasko vallásos verseivel kapcsolatban valamiféle gondolati, érzelmi és művészi szimplicitásról, leegyszerűsítéséről beszélni. Hitélménye a mély alázattól a bűntudaton, kételyen és Istennel való perlekedésen keresztül az odaadásig terjed. „Alázatosak, szegények Istene, / imám kegyesen fogadni ne késsél! / Te hatalmas, mert esendők Istene vagy, /

legtörpébb híved, nézd, lábad elé hull, /...” írja első verseskötetének egyik címadó költeményében, a *Solitudo*ban.[1] A hit és a kétely harca dúl *Éj* című költeményében. Íme egy részlet. „...Agyad századok / öröklött bűne borítja. Lelkednek szomja / fényért epedne, tudatot vágyna, középkori népek / hitét tán (bármilyen hitnek hite lehetne), / de szárnyát az ész tépi kegyetlen / kétségbe hulltan. S zokog a szív majd, zokog a szív majd...”

Kraskót tehát, csakúgy, mint Adyt, nem lehet egyértelműen a tántoríthatatlan vallásos hívők közé sorolni. Hitük nem sziklaszilárd, nem óvja meg őket a kételytől, és nem nyújt egyikük számára sem vértezetet a hitetlenség ellen.

A vallás mindkettőjük számára csak a maga kulturális dimenziójával, felépítményével jelent teljességet. Ezért nyitottak a nem keresztény történelmi vallások és hitvilág iránt. Ihletet merítenek az ótestamentumi zsidó, a görög-római antik, a keleti vallások, Adynál a pogány magyarok, Kreskónál a pogány szlávok, valamint a primitív népek vallásából, melyek elemei megtalálhatók költészetükben. Nem azért, mintha azonosulnának eszmei és erkölcsi tartalmukkal, hanem mert ezeket az összemberi kultúra részeként fogják fel, és esztétikai-művészi kifejezőeszközként hasznosítják műveikben.

Azonban elsődlegesen – a családban, a templomban és az iskolában – a keresztény vallás és kultúra formálta eszmei és erkölcsi arculatukat, esztétikai érzésüket, művészi ízlésüket. Éppen ezért legintenzívebben hatott műveikre, legnagyobb mértékben van jelen bennük. Vallási toleranciájukkal összhangban a protestáns hiten kívül a katolikus és pravoszláv vallás jelképeit és szertartásának elemeit is vegyítik. A vallásos képzetek és motívumok, a keresztény írásbeliség nyelvezete, szókincse, stílusa és művészi képei, szimbólumai hol ritkábban, hol pedig sűrűbben átitatják műveiket, fontos építőelemét alkotva egyes költeményeik tartalmi és formai felépítésének.

Például Krasko 1909-ben kiadott *Nox et solitudo* című verseskötete huszonnyolc költeményének fele olyan motívumokat, képeket, szavakat tartalmaz, amelyek ehhez az eszmekörhöz kapcsolódnak. A *Versek* (Verše) című kötetben, amely 1912-ben jelent meg, ezeknek az alkotóelemeknek a részaránya majdnem azonos. De Adytól eltérően Krasko nem sorolja a vallásos indíttatású verseit önálló ciklusokba. Vallásos motívumot sok olyan költeménye is tartalmaz, amelyeket nem vett fel az említett két kötetbe.

Kraskónál és Adynál a vallási szimbólumok: a kápolna, a harangzúgás, az út mentén vagy erdőben álló feszület és mások, az ábrázolt tájat a keresztény természeti-társadalmi környezet szellemi dimenziójával ruházzák fel, a lírai hőst pedig a keresztény lény jellegével. Mindkét költő funkcionálisan alkalmazza költeményeiben a *Bibliá*ból, a zsoltáros- és énekeskönyvekből vett idézeteket, valamint a vallási szertartások, szokások elemeit is.

---

[1] A fordítás itt és a következőkben Monoszlóy Dezső munkája. In: *Krasko, Ivan Összes versei.* Bratislava, 1957.

Krasko is, Ady is a vallásos hit szférájához jelentésbelileg kötődő szavakat és képeket más, profán témakörben is használják. Így van ez például szerelmes verseikben. A szerelemtől várták, hogy megszabadítja őket a magánytól, és boldoggá teszi őket. Végül is kiábrándulást vagy csalódást hozott számukra. Azonban a két író közti alkati, jellembeli és erkölcsi különbség, valamint életvitelük eltérő jellege ebben a témakörben is kihat költészetükre. A szerelmet és csalódást eltérő módon élték át és fejezték ki költeményeikben.

Krasko érzéseiben szemérmes, tartózkodó és disztingvált. Etikailag a szerelem területén is a keresztény erkölcs hagyományos normáihoz tartja magát. A be nem teljesült szerelem költője, melyet szomorúság és melankólia leng körül. Ezek az érzések áradnak a *Csak neked* című szonettből is, mely sűrűn át van szőve a tűzáldozás rítusával kapcsolatos tárgyakra és tevékenységre vonatkozó szavakkal „Te, ki lebegő sejtés várában lakoztál, / s ködömbe meteorszikrád néha fénylett, / lelkem csendjében a néma karének / Neked lett áldozati váza és fekete oltár. // Vak éjem borúját nem lágyította lángod, / arcod halványa hűsítőn le nem hullt / ében oltáromra, akár az ezüst hold / sugára. Hitem a kétség mélyébe gázolt. / / De termésem legszebb kalásza mégis, / ott szívem titkos álmából növe, / az áldozati tűzben csak Neked ért, // hajadra hulljon tömjén illataként, / lábad befonja kékes gőze: / sötétségemben is fényed ékít!"

Ady a szerelemben szenvedélyes és megzabolázhatatlan. Költeményeiben megörökítette a férfi és nő közötti kapcsolat minden változatát, ide értve a szerelem legsötétebb oldalait is. Ady főleg a szerelmi csalódások és kiábrándulás költője. *Kereszttel hagylak itt* című versében a kereszt a szerelem kálváriáját jelképezi. „Én meghalok, eressz el: / Itt hagylak egy kigyúlt kereszttel, / Mint Krisztus távozom. // Megcsókolom az állad, / Melled és két szent, puha vállad, / s rajtad ég a kereszt." A boldogság reményébe vetett hitét nemegyszer szintén vallásos szimbólumokkal fejezi ki. Így például *A lelkem Kánaán-magvai* című költeményében. „Majd elmúlnak ezek a remegések, / Lesz az életnek cukros bora, / Majd zúgni fog kis templomban az ének, / Havas karácsony s Úr-vacsora, / És rigmusos gyermekek jönnek." //.../// „Majd galambok lesznek a lomha varjak, / Finom nő-testek, remegősek / Várják vágyón, hogy lepleiktől / Szabadítsam meg őket. // És nagyon sokan szeretnek ismét / S én sokakat fogok nagyon szeretni."

Mindkét költőnél megtalálható a vallásos és szociális motívumok összekapcsolása. Istenhez folyamodnak, hogy verje meg a társadalmi igazságtalanság okozóit, de a maga rabszolgasorsa iránt közönyös saját fajtájukat is. Ady *Fajtáddal együtt átkozlak* című költeményét a következő versszakkal zárja: „Jaj, hogy haragszol s hiába minden, / Vér fogyatkozik szítt ereidben, / Magyar dühödre elég düh nincsen: / Fajtáddal együtt verjen az Isten." Krasko *Jehova* című költeményének zárósorai pedig így hangzanak: „Óh, kegyelmet nem ismerő szörnyű Jehova, / büntető jobbod most megidézem, / saját fajo-

mat hadd sújtsa a bosszú." Vallásos motívumok épülnek bele Krasko egyes történelmi témájú, a Nagymorva fejedelemség korát felidéző verseibe. Így például a *Fantázia* című költeményben, amelyet 1933-ban a Pribina által Nyitrán építtetett első keresztény templom felszentelésének ezerszázadik évfordulója alkalmából írt, kiemeli a szláv uralkodó szerepét a keresztény hitnek a Duna-medencében még a magyar törzsek érkezése előtti meghonosításában.

A magyar és a szlovák költő műve bizonyítja a keresztény vallásnak mint kulturális tényezőnek az irodalomra gyakorolt termékenyítő hatását. Arról tanúskodik, hogy a keresztény hit a pozitív eszmék és erkölcsi értékek egyik fő forrása. Ezen kívül irodalmi megnyilatkozásaiban – amilyenek a *Biblia*, a zsoltároskönyvek és énekeskönyvek – az irodalmi feldolgozásra alkalmas események, alakok, motívumok és kifejezőeszközök rendkívül gazdag tárházát nyújtja.

Marinella D'Alessandro *(Napoli)*

Hitek, vallások, felekezetek Ady publicisztikájában

(Amiről szó van és amiről nincs) Istenről nem sok szó esik Ady Endre – az istenes Ady – publicisztikai írásaiban. „Az Istennek poémákban mondogatom, panaszolom el, hogy patvarba dobott"* (III, 311), vallja egyik kései cikkében az író, aki versben szinte mindig az örökkévalósággal pöröl, prózában viszont szinte kizárólag az emberekkel, az emberek ügyében. Az újságíró Adynál annál több szó esik az égi dolgok földi vetületéről: hitekről, vallásokról, felekezetekről – mégpedig evilági értelemben, racionális megvilágításban, kritikai szempontból és többes számban. Olyannyira, hogy az Isten nevét – aki egy és oszthatatlan – csak a legritkább esetben írja le, és amikor mégis megteszi, nemegyszer aggályosan hozzáfűzi: ha van. Vagy pedig megjegyzi róla, hogy „egészen ártatlanul kerül a krédóba" (III, 380), mint *Az Úristen nevében* című írásban, amelynek kezdetén igencsak szókimondóan értekezik a fogalmak pontos használatáról az Úristenre való hivatkozással kapcsolatban: „Az Úristen, aki nagy és ártatlan, s akit egy majdnem bölcs fogadalmam óta nem volna szabad pörökbe szállítanom, bocsásson meg nékem. Szeretett és áldott volt Ő valamikor, zsoltáros gerjedelmeket támasztó, igazi és kegyes volt, de fölségesen vitátlan. Nem mondom, hogy megérdemli, de az történt vele, hogy a legmaibb Magyarországon divatos, sőt, ó, szegény, kapós lett. Ahol pedig jó dolga van az Úristennek, ott nagy bajuk lehet és van azoknak, akikért az Úristen – van." (III, 379)

(Hitek és krédók) Fiatal újságíró korában, a nagy vallási ünnepek alkalmából Ady néhány éven keresztül rendszeresen közöl egy-egy cikket, ahol közvetlen hangon tárja az olvasó elé saját legszemélyesebb hitbéli reflexióit. Még be se köszöntött a huszadik század, amikor máris riadtan regisztrálja, mint egy átmeneti – látszólag nyugodt és konszolidált, valójában bomlásnak indult és vészterhes – történelmi korszaknak különös érzékenységgel sújtott gyermeke, a modern ember hitéletének fő buktatóit: „Nagyon elkopott már a mi hitünk" írja 1899-ben, a feltámadás ünnepén. „Pedig a hit szüli az eszmét, s a hit viszi diadalra is. A hit ad célt az embernek, cél nélkül nincs élet, csak tengődés és vegetáció. Úgy rémlik nekem néha, hogy az a kor támadt fel, amely az istenembert szülte. Cél, melegség, szeretet, ideál, lélek nélkül bolyong az ember, s amit tesz, az öntudatlan, amivel dicsekszik, beteges láz, megbomlott agyvelő." (I, 31) Ekkor még a vallás keretein belül fogalmazza meg bizodalmát egy közelgő megváltásban. De két évvel rá, 1901 karácsonyán, messianisztikus színezetű istenhite már teljes csüggedésbe csap át,

* Az Ady-idézetek lelőhelye: Ady Endre *Publicisztikai írásai*, I–III, Szépirodalmi, Bp., 1977.

amikor a következő kommentárt fűzi Jézus születésnapjának megünnepléséhez: „Nem békességnek, szeretetnek ünnepe vagyon most, hanem minden hitünk és reményünk föladásának áldozati napja. Az egész világ, de kivált a mi kicsiny siralomvölgyünk, szörnyű messzeségben van a megváltástól (...) Betlehem néma. Mit sem ígér. Feketeség fekszik a világon s koponyákon. Milliók jaja, panasza száll ki a rettenetes éjszakába. Akiknek istenük van, jajgatván, siránkozván fohászkodnak. Örömben, békességben csak a farizeusok s ő barátaik ünnepelnek." (I, 203) 1902-ben aztán, pár hónap múltán, Húsvét helyett Nagypéntek napjáról emlékezik meg a *Nagyváradi Napló* hasábjain. Ugyanakkor egy határozott gesztussal – amelyet soha többé nem fog visszavonni – elválasztja és szinte kirekeszti saját magát a hivők közösségéből, hogy ezentúl minden túlvilági közvetítés nélkül vállalja tág értelemben az emberiség, közelebbről pedig a magyarság szolgálatát: „Nagypéntek nem egyedül a vallásnak napja, sőt nem is a vallásé. A húsvét a vallás ünnepe. A vallás ad híveinek megnyugvást, hitet, föltámadást és mennybéli üdvösséget, nagypéntek pedig adja az emberi dokumentumok dokumentumát, a keresztre feszítés igazságát, az apostolság tanulságait (...) Akiknek nem adatott a hit malasztja, s akiket sorvaszt az apostolkodásnak, világmegváltásnak kicsi vagy nagy láza, megállapodnak a nagypénteki strófánál, s nem hiszik, hogy húsvét volt volna, s lenni fogjon valaha." (I, 238)

Az istenkereső ezentúl már csak a líra hangján szólal meg. A haladó emberiség demokratikus hagyományainak átültetése a visszamaradt, egyre inkább magába zárkózódó magyar glóbuszba: prózai írásaiban Ady ennek az eszmének kötelezi el magát egy életen át. Innen nézve veti el egyre inkább a keresztény istenhit hagyományos megnyilvánulásait és szimbólumait: „A processziók, a zsolozsmák, a fentmaradt jobb kéz, sőt Mária sem, kinek ezt az országot anno dacumál fölajánlották, nem tudnak minket megmenteni. Ide új hit, új erő és új munka kell!..." (I, 297) Innen nézve fogalmazza újra a Szentírás, a keresztény hitélet alapvető hivatkozási forrásának üzenetét, melynek lényegét a haladásban, a folytonos megújulásban jelöli meg: „A változás szent nagy törvényét azért csak a konzervatív agyvelők s a szentimentális keblek nem szeretik. A változás szent és háromszor szent, sőt egyedül szent a földön. A biblia szent lelke mi volna más, mint a változás szimbóluma." (I, 223) Vagy egy másik, későbbi, élesebb és már teljesen deszakralizált megfogalmazásban: „Krisztus az Élet, a Szabadság s az Igazság volt és lesz. Az Evangélium lelke és értelme pedig az, hogy az ember tökéletesedjék, s mindig szabadabb legyen." (III, 76)

Ebbe az új emberbe és haladásba vetett hitébe ülteti át Ady a régi istenhit egész szókészletét és fogalmi apparátusát. Rövid, de annál intenzívebb és elkötelezettebb, újságírói pályafutásának során újra és újra sorraveszi és számon tartja a századeleji magyar progresszió összes mozgalmát, csoportosulását, gondolati vonulatát: alakulásukat rokonszenvvel, sokszor lelkesedéssel figyeli és támogatja, maradéktalanul soha egyikkel sem azonosul, előbb-

utóbb azonban majd mindegyik mellett állást foglal. Nagyváradi éveiben a régi liberális elvek hanyatlását panaszoló Ady szinte nap mint nap követi – hogy csak egy példát említsek – a szociáldemokrata eszmék magyarországi terjedését, amelyekben a megtisztult liberalizmust, sőt, a megtisztult kereszténységet véli felfedezni. Többször előfordul, hogy egy-egy alkalmi tudósítás kapcsán valóságos hitvallásra ragadtatja magát: „Jelen világra jövendő világ még nem száguldott soha ily gyönyörűségesen, ily hatalmasan, ily hittel. Evangélium még sohasem volt annyira evangélium, mint most (...) a szocialista evangélium. Beleittasul az ember. Ha fél is tőle, megcsodálja (...) Nincs erősebb hit ma. Csak ez az egy. A szentséges, az áhított célt, a boldogságot sohasem ostromolta hit még erősebben. Betöltötte ez a hit az egész modern világot, de meghatóbban, hatalmasabban sehol sem dolgozott, mint itt, e legigazságtalanabbul megosztott, szépséges és nyomorúságos magyar földön." (I, 398) Politikai mozgalom mellett hasonló fokú hitvallást csak sokkal később fog még egyszer tenni, jóval sötétebb korban, 1914 nyarán, fájdalmas megemlékezéssel párosítva: szintén Nagyváradon, a radikális párt megalakulásának alkalmából tartott beszédében. „Nagyváradi bizonyságot akarok tenni a tegnapi Nagyvárad haladó polgársága, nemesebb intellektusa, a Társadalomtudományi Társaság, a Huszadik Század, e fölséges példájú, fanatikus hitű és buzgalmú folyóirat régi, állandó hatása s mindenekfölött legnemesebb ébresztőnk (...) Jászi Oszkár mellett. És ha szabad, az én nem gyáva, bár szerény pennám, vagy ceruzám mellett, mely Nagyváradon majdnem másfél évtized előtt már a mi most formált pártunkhoz szólhatott, mielőtt ez a párt lett volna (...) Önök itt igazolói annak, aminek én is tanújaként jelentem meg, hogy ebben a nagyvárosban élt a kultúra és igazságáhítat, a radikalizmus már régen, s most íme, gyönyörű, lelkes tábora van." (III, 465)

A két fenti, politikai jellegű hitvallás közé esik időben Ady leggazdagabb alkotói korszaka, amikor a költő a megújulásért harcoló Magyarország legünnepeltebb – és ugyanakkor persze legrühelltebb – szinte szimbolikus jelentőségű vezéralakjává válik. Az új magyar kultúra megtermékenyítő hatása mellett tett vallomásokból bizodalom és büszkeség sugárzik: a hitét tettekre váltó, társakkal megosztó, tevékenységének hatékonyságában bízó ember büszkesége. 1907-ben, egy évvel a *Nyugat* indulása után írja: „Hiszem és vallom, hogy a forradalmi megújulás kikerülhetetlen Magyarországon (...) Társadalomban, politikában még csak a nyugtalanság sikoltoz. De irodalomban, művészetben, tudományban már itt van a villámtüzes bizonyosság (...) És milyen nagyszerűek, szentek, rongyosak és mégis gazdagok Magyarországon az új szándékú, az új lelkű emberek. Egy-egy Krisztus mindegyik az ő szomorú lelkességében. Holott nekik kezük ügyében még az a bizonyos kevés hal és kenyér sincs csodatételre." (II, 501) 1910 karácsonyán, megújítva a vallási ünnepek alkalmából írt üzenetek tradícióját, még radikálisabb hangon fogalmazza meg laikus krédóját: „Az új Magyarország emberei annyi gyalázatos és szégyenes alku után meg fogják csinálni a nagy söprést ebben a

nagy, sokszemetű pitvarban. A nagy demokráciák fanatikus szerelme, bámulata, hite és ereje él bennünk s az új, robbanó Magyarország minden derék elégedetlenében. A robbanó Magyarország evangéliuma szállja be a városokat és falvakat a békességnek ezen a hagyományos ünnepén." (III, 316) De világosság helyett egyre nagyobb sötétség következik, demokratikus robbanás helyett véres háború. A megújulás szelleme nemhogy kibontakozna, teljes vereséget szenved, de Ady – betegen, csüggedten, halni készülő lélekkel – mégis kitart régi emberhite mellett, sőt ha lehet, még nagyobb hajthatatlansággal hangoztatja azt. Az utolsó évek egyre gyérülő publicisztikai írásaiban Isten nevét is újból megidézi: tanúként, megerősítésnek az emberiség melletti szenvedélyes hitvalláshoz. 1916-ban írja a következő sorokat: „Sors, rendeltetés, bizonyára isteni törvény, olyannak teremtett, amilyen vagyok, még ma is emberben hívőnek, emberi boldogságok lehetőségéért küzdő valakinek, ha csekélynek is. Hiszem, hogy az emberiség kiheveri a legszörnyűbb átkát, hiszek az észben és a belátásban, mely isteni eredetű, hiszek a fajtámban, bár annyiszor nem érdemelte meg az ilyen hitet." (III, 511)

(Vallások, felekezetek) Ady sokszor emlegeti, hogy „az új ember nem megy az Istenhez, ha kétségbeesik. Hanem az emberhez. Bízik és megvigasztalódik az emberiség által. Az ő vallása ez: meg fogja váltani magát az Ember." (II, 425) A különböző vallások és felekezetek szereplését és alakulását azonban nagy figyelemmel követi egész újságírói pályája folyamán, Magyarországon éppúgy, mint külföldön. A vallásokét, amennyiben a XX. század elején még a mainál jóval nagyobb mértékben a szellemi élet irányítói, a felekezetekét, amennyiben a társadalmi és politikai életnek fontos tényezői. A francia forradalom eszméin nevelkedett, a szekularizált állam és a polgári demokrácia megvalósulásáért küzdő publicista rendkívül kritikus szemmel vizsgálja a különböző vallási tanok kisugárzását az emberek lelkére, és még gondosabban mérlegeli a különböző egyházak működését. Mindezekkel a kérdésekkel kapcsolatban közhelynek számít Ady harciasan kálvinista és élesen antiklerikális beállítottsága. Bár a dolog korántsem ilyen egyszerű: a publicisztikai írásokból, ha figyelemmel végigolvassuk őket, jóval gazdagabb rétegezésű kép tárul elénk, mint amilyennek azt első pillantásra gondolnánk. A drasztikus megfogalmazások és a sokszor túlhevített hangnem mögött többnyire tagolt, higgadt, jól megalapozott gondolatmenetek bontakoznak ki, amelyek csak annyiban nevezhetők elfogultaknak, amennyiben szerzőjük az emberi szabadság, egyenlőség, testvériség híve, aki ugyanakkor a független gondolkodás pártján áll.

Ady a vallási liberalizmus egyik kicsiny, de példaértékű hazájának, a régi történelmi Erdélynek gyermeke. Vegyes neveltetésben részesül, és mint ahogy maga is mondja: „Okvetlenül más lelkű ember volnék különben, ha már falun ki nem cseréltetik velem a kálvinista iskolát a katolikussal. S ha a katolikus szerzetes-gimnázium után ismét rám nem borul egy ellenkező világ a zilahi református kollégiumban." (III, 194) Vallásos költészetében egyaránt megjelennek, váltakozó arányban és mintegy egymást kiegészítve, a protes-

táns és a katolikus istenkép sokféle elemei. Mint laikus értelmiségi – aki ugyanakkor a kálvinista egyház tagja és mindvégig az is marad – egyértelműen a protestáns szellemiség örökösének vallja magát. Elsősorban abban az értelemben, hogy „a reformprotesztantizmus egyetlen fészke volt Erdély az egész világon, ahol komolyan vették ezeket az igéket: világosság, szabadság, haladás". (II, 474) Másodszor azért, mert Ady felfogása szerint „Magyarország kálvinistái Kálvin életéből és tanításaiból kivették azt, ami őket egyszerre a Nyugathoz kapcsolja s magyarságukban is megtartja. De Kálvin vallásából megcsinálták a magyarság, szabadság és demokrácia egész külön vallását maguknak, magukért, s el voltak jó sokáig vele". (III, 344) Végső soron pedig annyiban, amennyiben a református vallás ilyen különlegesen értelmezett változatának egyes elemeiből egy szubjektív, saját szellemiségéhez szabott vallást rak össze magának, amelynek lényege a következő: „Én a magam ősi kálvinistaságából csak a magyarságot, teljes türelmű demokráciát, egész, belátó emberséget és megértést hoztam és őriztem meg." (III, 346) Innen nézve, Ady „nyakas kálvinistasága" tényleg nem nevezhető másnak, mint üres közhelynek. Igaz viszont, hogy szigorúan és következetesen ezzel az egyéni mércével méri az összes létező keresztény – és esetenként nem keresztény – vallást. Ebben az értelemben pedig egyik vallás sem állja meg túl jól a vizsgát. A „különféle vallásokkal tisztelt Úristen"-t (III, 380) ugyanis Ady szerint mindenféle vallások hívői nem annyira szolgálják, mint sokkal inkább – becsapják. Valamikor a vallásoknak tétjük volt, teljes emberi helytállást követeltek a hívőktől. Manapság, mondja Ady, „a vallásokra, minden vallásokra más sor fordult. A hívő prédikál a vallásért, él belőle, szúr is érte, de magára vigyáz." (I, 122) Egy alkalommal osztatlan idegenkedéssel fel is sorolja, ki mindenre gondol: „pápisták, protestánsok, keletiek, zsidók, istenesek, istentelenek (...) adventisták, nazarénusok, baptisták, kikiáltóan ateisták, istenes humanisták s az összes új religiók." (Ibid.)

Ha elfogadjuk, hogy Ady személyes vallásának fő elemei – megértés, belátó emberség, teljes türelmű demokrácia – a keresztény vallás alapvető értékeihez tartoznak, jobban megértjük nemcsak valláskritikáját, de az annál még sokkalta élesebb egyházkritikáját is, amelynek állandó célpontjai: a dogmatizmus, a tekintélyelvűség, a felekezeti türelmetlenség. De lássuk sorjában.

„Dogmákat nem tűr a gondolkodás" (I. 121), szögezi le kurtán Ady, aki nem lát ellentmondást abban, hogy mint a kálvinista egyház tagja és mint a magyar szabadgondolkodók választmányi tagja egyaránt a gondolkodás szabadságát védje, olyannyira, hogy egyszer így fogalmaz: „nem ismerek szebb szabadgondolkodást, mint az Istennel való nyugtalan és kritikus foglalkozást." (III, 238) Ennek megfelelően a „pápista Róma" és „papi fejedelmei" ellen irányuló heves kirohanásai is jórészt a katolikus egyház dogmatikus berendezkedésének szólnak. Természetesen megemlíti a legújabb keletkezésű katolikus dogmákat is. Enyhe iróniával szól a pápák tévedhetetlenségéről: „nem bölcsebb dolog-e az embernek így, feltétlenül mindent elhinni? Min-

dent. Hiszen összesen három csalhatatlan ember élt a világon: IX. Pius, XIII. Leó és X. Pius." (II, 48) Mária mennybemenetelének hittétellé emelésével kapcsolatban pedig megjegyzi, hogy az ilyen kérdésekhez „a vallásnak nincs semmi köze, hitről nem is beszélve." (I, 295) De ott válik igazán élessé a hangja, ahol a dogmatikus gondolkodást, amelyet „az emberiség nagy átká"-nak nevez, tág értelemben bírálja: „A dogma, a mindenféle dogma tette, s teszi a föld legszerencsétlenebb lényévé az embert. A csökönyös, a hagyományos, a megfoghatatlan: emberbutító, kötelező vélemények csordája." (II, 141) Arról nem is beszélve, hogy Ady mint alkotó művész, a kreatív szabadság nevében is lázad mindenféle gondolati béklyó ellen. A vatikáni indexet például így emlegeti: „Ahány nagy apostoli, váteszi produktuma van az első ólombetűk óta az emberi szellemnek, ahány nagy teremtő szelleme élt az emberiségnek: az mind indexre került. Nagy bölcselők, nagy reformátorok, nagy költők, egytől-egyig." (I, 139) Más alkalommal viszont az összes felekezethez fordul és gyilkos gúnnyal felszólítja őket, hogy zárják ki soraikból izgató hitsorsosaikat (itt éppen a szociáldemokratákról van szó): „Pius pápa szerint is haladni kell a világnak. De bizonyos, hogy izgatás nélkül a világ nem halad. Hát olyan nagy bűn az izgatás? Voltaképpen minden eleven ember professzionális izgató. Minden véleményhirdetés izgatás." (II, 207)

Amennyiben dogmatizmus és autoritarizmus közvetlenül összetartozó fogalmak, ez utóbbit Ady elsősorban a katolikus egyház szellemiségére alkalmazza. Az ő szavaival: „Rómának dogmája a vak engedelmesség." (II, 474) A kettő összefonódása pedig egy olyan hatalmi struktúrát támaszt alá, amely nemcsak egyházi, hanem ugyanakkor világi jellegű, és éppen emiatt annál hatékonyabb lehet, minél nagyobb nyomást képes gyakorolni minél több ember lelkére. Innen érthető Ady sokat emlegetett antiklerikalizmusa, amelynek eredetét számtalanszor meg is indokolja. Egy helyütt így érvel: „A pápizmus a legzseniálisabban megcsinált, lenyűgözésre, világuralomra törő institució. Olyan erős, hogy még a legvilágosabb, leghumánusabb korok csapásait is kibírta. Bár cölöpei közül sok van rothadóban, még mindig képes jezsuita seregével és agyontámogató politikájával nagy dolgokat csinálni. Az agyontámogatást úgy értjük, hogy például a szocialisták ellen megcsinálta a kereszténységszocializmust, mint századokkal előbb, mikor a görögkeletiek ellen a görögkatolicizmust játszotta ki." (I, 218)

Egyházkritikájának még két lényeges eleme van, amely szintén sokszor a klerikalizmus gyűjtőfogalmába sorolódik: az intolerancia, amelyhez szorosan fűződik a vallási fundamentalizmus, vagyis az akkori szóhasználat szerint az ultramontanizmus. Elsősorban a katolikus egyletek egyre agresszívabb fellépésével kapcsolatban említi meg ezeket: „Pár évvel ezelőtt még burkolt értelműek voltak a harci jelszavak. Most a régi jelszavakat: harc a kozmopolita elemek ellen, purifikáció, sovén magyarság stb. átengedték a rendezők az egyetemi ifjú bajtársaknak. Nekik már nincs szükségük a tettetésre. Nyílt, őszinte hangon kiálthatják: harcot akarunk, mert gyűlölünk mindenkit, aki

nem velünk van, csinálunk felekezeti sajtót, akarunk felekezeti társadalmat." (I, 136) A vallási életnek ezek az eltorzulásai azonban, a dogmatizmustól és az autoritarizmustól eltérően, már nem kapcsolódnak szükségszerűen a katolikus egyház működéséhez: Ady idejében a szerző felfogása szerint az összes felekezet osztozik bennük. Különösen a sok vallású Magyarországon, ahol a századforduló éveiben – a katolikus egyház erőteljes térhódításának folytán is – a felekezeti megosztottság olykor látványos formákat ölt: „Külön táborban áll minden felekezet, s felekezeti itt már minden (...) Felekezeti a politika, az irodalom, a művészet, felekezeti a brettli is már (...) Nincs benne kétség, a betegség csírája a klerikalizmustól ered. De beleestek katolikusok (akik éppenséggel nem egyek a klerikálisokkal), reformátusok, keletiek és zsidók." (I, 208) Többször panaszolja, hogy az egyházak mind hűtlenek lettek saját szellemiségükhöz: „Reakciós korszakban minden visszavágtat (...) a katolicizmus rálicitál a tridenti zsinatra, a luteránusok ultramontánabbak, mint a szabad idők jezsuitái, a kálvinisták ortodoxiája megdöbbentően szigorú, az unitáriusok inkább Kálvin, mint Servet Mihály mellett tesznek vallomást." (I, 299) Általános „felekezeti részegség"-et említ (I, 217), és a régi és új gyülekezetekben terjedő vallási tébolytól óv, amely, mint mondja, „válságos időkben szakad a tömegekre." (II, 294)

Ugyanakkor ennek az újfajta felekezeti részegségnek az ellenképe: az egyházak az egy és oszthatatlan Isten nevében való alapvető összetartozásának eszménye, valamint a kölcsönös megbecsülés és a vallási türelem gyakorlatának emléke is elevenen él Adyban. Példáit többnyire a múltból meríti, amikor, mint mondja, minden elvi hadakozás ellenére még szót sem tudtak érteni egymással a különböző keresztény felekezetek hívei: „Az Isten mentsen meg bennünket attól, hogy Róma és a klerikalizmus miatt a magyar katolikusokat merjük megbántani. Pázmány Péter az ellenreformáció után bús levelekben vallotta be Bethlen Gábornak, hogy vétett a magyarság és az emberség ellen. A Bach-korszakban a protesztantizmus ügye annyira katolikus ügy volt, hogy a protestánsokat megvédték a katolikusok, mert akkor még a magyarság volt mindenek fölött való." (III, 146) De a vallások testvériségének egyik legszebb példázataként mégis egy korabeli esetet hoz fel Ady. Egy lelkes cikkében azt a – feltehetően valóban rendkívüli – eseményt mutatja be, amikor 1903-ban Kecskeméti Lipót főrabbi az ótestamentumi prófétákról tart előadást a nagyváradi unitárius gyülekezetnek: „Mennyi lecke ez, s hányfelé szól, int és pirít ez a lecke: az istentudomány egy zsidó tudósa igéket hirdet egy keresztyén templomban! (...) Áldassanak próféták, kiknek neveit keservesen magoltuk mint iskolás gyermekek. Íme, az ő révükön történik egy jó, nemes, lelkesítő és szép dolog olyan izgága, beteg és homályos társadalomban, ahol, ó, jaj, fölöttébb ritkák az emberséges, fölemelő, tiszta spektákulumok..." (I, 487)

(Klerikalizmus és nacionalizmus) Befejezésül röviden meg kell említsem Ady egyházkritikájának ezt a központi motívumát. Ha tekintetbe vesszük sajátos magyarságvallását, azaz liberális patriotizmusát, mi sem természetesebb,

mint hogy a haladás – és ugyanakkor a keresztény szellemiség – fő ellenségének a politikai kereszténység Magyarországon éppen az ő idejében kialakuló aktuális arculatát: nacionalizmus és klerikalizmus összefonódását tekinti.

Személyes ügye is fűződik ehhez. Egy fiatalkori cikke miatt, amelyet a nyomornegyedek szomszédságában jómódban élő nagyváradi kanonokok ellen írt, a nagyváradi káptalan pert indított ellene. Ebből kifolyólag Adyt később el is ítélik három nap börtönbüntetésre. Ezzel kapcsolatban már a per indítása idején is bejelenti: „Katolikus szellemben nevelt kálvinista voltam. Névben ma is az vagyok. Levetettem magam erejéből a benevelt szellemnek és a velem született vallásnak is a bilincseit. De a tanulságok megmaradtak. Ezekkel a tanulságokkal még koponyákat fogok törni." (I, 157) Amely ígéretet aztán maradéktalanul be is tart.

Miféle koponyákról van itt szó? Hadd idézzek Pomogáts Bélától egy rövid összefoglalót erről a kérdésről: „A hivatalosnak számító 'politikai kereszténység' egyértelműen konzervatív jellegű volt, méghozzá a fogalomnak nem pusztán abban az értelmében, miszerint a régi és bevált értékeket meg kell védeni a XX. század értékválságainak romboló hatásával szemben, hanem az idejüket múlt intézményeket is fenn kívánta tartani, szembefordult minden nagyobb reformtörekvéssel (...) Ráadásul a 'politikai kereszténység' többé-kevésbé összeszövődött azokkal az antiliberális és fajvédő ideológiákkal is, amelyek az 1919-es kommunista diktatúra után – ennek ellenhatásaként – nyertek teret." (*Keresztény értelmiség a közéletben,* Kritika, 1996/5, 5) Ady már nem éri meg ennek a legkevésbé sem keresztény szellemiségű politikai doktrínának Horthy-korszakbeli kibontakozását. De nyomon követi növekedését és szünet nélkül szót emel fokozatos térhódítása ellen. A társadalmi és politikai életben, a mindennapi esetek és a közügyi események szintjén egyformán felfedezi szaporodó szimptómáit és nem győz figyelmeztetni veszedelmességükre. 1901-ben már felrajzolja, ahogy azt később még számtalanszor tenni fogja, a terjedő téveszme kórképét, azaz „A magyar kétfejű sas" (I, 199) jellegzetes vonásait: „Az egyik fejét nevezzük nacionalizmusnak, a másik fej határozottan klerikalizmus (...) A nacionalizmusnál nagyobb hazugság nem állott még ki a harci porondra. A nacionalizmus maga ezer arc. Megzavarja a legbiztosabb szemű embert. Lefoglal magának minden emberi gyöngeséget. Utazik tradícióra, kegyeletre, fajbüszkeségre, kenyéririgységre, minden erényre és bűnre. Mi a célja vele? A célja, hogy akit meghódít a szittya arc, kuruc haj, magyar bajusz, azt kezére játssza a másiknak, a sima arcnak, a Loyola-félének. Szólott már erről sok beszéd. Mi is abbahagyjuk a képletes beszédet. Kiírjuk magyarul: a hazafisággal szédelgő és lármás klerikalizmus veszedelmesebb a nyílt klerikalizmusnál." (Ibid.) Aggodalma és borúlátó előrejelzései nem egy egzaltált elme rémlátomásai: ahogy ez Ady Endre jóslataival többnyire lenni szokott, ezek is rendre igazolódtak.

G. Komoróczy Emőke *(Budapest)*

Biblikus emblémák Kassák költészetében

Kassák nevéhez a köztudat az ún. „autonóm ember" fogalmát társítja. Aki csak felületesen ismeri költészetét, úgy gondolhatja, hogy a magyar irodalomban ő állt legtávolabb attól, amit „Isten-kereső" költészetnek szokás nevezni. Holott emberi-költői autonómiája épp az Istennel való bensőséges viszonyra épült: szabadon, dogmák és vallásos formalitások kötöttségei nélkül a legtermészetesebb módon „társalog" az Atyával, és küzdelmeihez mindenkor a „Názáreti" példájából merít erőt. Pályaívének belső fordulatai ékesen bizonyítják: a messianisztikus „társadalom-megváltás" képzeteitől elindulva fokozatosan jut el az evangéliumi üzenet mind mélyebb megértéséig.

Már legelső verspróbálkozásaiban a jézusi mércét szabja magára, s úgy áll sorsos testvérei elé, „mint a Krisztus-ember állott egykoron / Olajfák hegyén, hol szent beszédét mondta" *(Reggeli úton)*.

Katolikus családban született, s édesanyja, Istenes Erzsébet, vallásos lelkületű, bibliaismerő asszony volt. Apja azt szerette volna, ha tanul – „valamikor azt hitte az öreg, 21 éves koromban káplán leszek az érsekújvári plébánián" – írja önéletrajzi fogantatású poémájában, *A ló meghal*ban. De a sors többre, nagyobb feladatra szánta. Nem volt vallásos, de nem is volt ateista. Útján mindenkor az erkölcsi parancs vezérelte: „cselekedd a Jót, kerüld a Rosszat!" Soha nem járt együtt a „széles úton" haladókkal, amely „a kárhozatba vezet", hanem kereste és megtalálta a „keskeny ösvényt", amely az „Életre visz" (Mt 7:13–14). Naponta megvívta harcát a „kufárokkal" és „farizeusokkal", s „az egyszerű ács fiához" hasonlóan inkább választotta a mármár evangéliumi szegénységet, a világ mindenkori Hatalmasaival való szembeszegülésért járó mellőzöttséget, mintsem elfogadja a szellemi rabszolgaságot, az Igazság elárulását jutalmazó júdáspénzt. Ezért adhat így számot egyik kései versében életútjáról: „vak gyémántkeresőként" megtorpanás nélkül járt „a tövissel behintett keskeny és sötét zarándokúton", keresve „az Igazság aranyoszlopát". Pedig tudta: nem könnyű ezen az úton végighaladni: „Ezen az úton ment Jézus a Golgotára, ezen az úton becstelenítették meg a szeretetben bízó szüzeket" *(Keserű ital)*.

Indulásakor még konkrét földi síkon, valóságos szabadulást remél a „rabszolgasorstól" mind önmagának, mind testvéreinek – a megszomorítottaknak és megalázottaknak. Tisztában van vele: ez a harc sok szenvedéssel és önfeláldozással jár, mégis vállalniuk kell, ha egy emberre-szabott világot akarnak megteremteni. „Mi vagyunk a szent ács ivadéka (...) Zászlót bontunk a nap-derűs világnak, / De jaj, elpusztulunk a Golgotán" *(Az én testvéreim emlékkönyvébe)*. A háborúba hajszolt emberiség minden fájdalmát részvéttel

éli át – hasonlóan a német expresszionistákhoz –, s az értelmetlenül elpusztított százezrekkel azonosul: „én akkor Jézus öt sebére gondoltam árván / és ez az éjszaka kékebbre verte a szám a halálnál" *(Ó, Élet, élet, mi sírunk, panaszkodunk)*. A forradalmi gondolathoz Ady „magyar messiásai" nyomán érkezik el, s maga is lelkesülten harangoz az „új messiások" elé, „kiket majd a százas telt üteme dob ki a fúrumokra", s akik előtt „hirdetőoszlopon felmagasló lámpásként" szeretné bevilágítani a Jövendő tereit *(Örömhöz, Hirdetőoszloppal)*. Ebben is a jézusi útmutatás vezérli: „Lámpást sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék, hanem a lámpatartóra, és világít mindazoknak, akik a házban vannak" (Mt 5:15).

Az 1918/19-es forradalmak, a vörös, majd az azt követő fehér terror megrendítő tanulságokat tartogattak számára. Felismerte, hogy a „világmegváltás" jelszava épp a jézusi elvek meggyalázásához vezetett, a legfőbb parancsolat („Ne ölj!") szörnyű áthágásához és minden humanista érték sárbatiprásához. Ez az út tehát nem járható semmiképp – egyre távolabb vezet attól, amit Jézus akart, aki „a Törvény betöltésére" jött a földre: „Aki pedig öl, méltó az ítéletre (...) mindaz, aki haragszik az atyja fiára – ok nélkül – méltó az ítéletre" (Mt 5:17–22). Ezért egyre ironikusabban kezeli a földi „megváltás" gondolatát, s már 1920-ban, Bécsben átértékeli korábbi társadalomalakító programját.

A forradalomról írt eposzában *(Máglyák énekelnek)* felmutatja azt a belső ellentmondást, ami önmagában véve is elegendő volt bukásához: az „igazságosság" nevében szerzett Hatalom a legszörnyűbb igazságtalanságokhoz vezet! – s csak erőszakkal tudja ideig-óráig fenntartani magát. Az események centrumában álló „szakállas ember" egyszerre képviseli az emberiség-szintű megváltó-képzeteket, s része a vérengző hatalmi gyakorlatnak. Márpedig a kettő: contradictio in adiecto. Hogyan is lehetne jézusi elveket sátáni eszközökkel megvalósítani? Nem csoda hát, ha a „megváltás" – ezúttal is! – elmaradt. A szakállas „mankósan és öregesen letolvajkodott a hátsó lépcsőkön", s eltűnt a történelem színpadáról. Nyomában újabb vérengzés... A fehér terror éppúgy Isten meggyalázása, mint a vörös volt: a darutollasok „szörnyű körmei alól kivirágzott az idegen vér", s „a Jézus-szakállú zsidót, a hordóhasú feleségét és 13 gyermekét vérbe teregették a pálinkamocskos deszkákon".

Aki a Hatalmat szolgálja (bármiféle előjelű Hatalom is az): Sátánnak szolgál. „Senki sem szolgálhat két úrnak – mondja az Írás. – Mert vagy az egyiket gyűlöli és a másikat szereti; vagy az egyikhez ragaszkodik, és a másikat megveti" (Mt. 6:24). Kassák arcán tehát megjelenik az ironikus fintor: Isten képmása, az ember, bizony nagyon eltorzult, miközben az „Istenteremtést" akarta valóra váltani! „Az istállók várandósak mint mikor urunk Jézus a földre szállt / a szegénység házaiból valaki ki fogja vezetni a száskajárást" (3. számozott vers). Ekkor kezdi írni számozott verseinek vég nélküli sorát (1–100.), amelyekben a dadaista mindent-tagadástól fokozatosan eljut a „megváltás" fogalmának újraértelmezéséig.

Az emberi világ újra és újra arcul köpi, keresztre feszíti megváltóját. „Jézus nagyon haragszik a bádogra / melyből évente újrakovácsolják / de meg kell születnie (...) szeretjük nézni amint a szél összeveri a bokáit" (21. vers). Ez hát a történelem. „Elröpültek a madarak, elúsztak a halak". Nincs „megváltva" az emberiség, hiába adta érte vérét Krisztus a Golgotán. „Az ÚR megjelent a vizek fölött és keservesen SÍR" (18. képvers).

Kassák ekkor ismeri fel, hogy a „megváltás" valójában *személyes* fogalom: egyéneket érint, nem közösségeknek (népeknek) szól, és semmiképpen sem az embernek magának kell kiküzdenie fegyverrel. Az „ideális társadalom" megteremthetősége: utópia. A léleknek belülről kell méltóvá válnia a „kegyelemre": a harmónia megtalálására. Ez az „üdvösség" forrása. „Hitek és emelkedések áradnak belőlem / halleluja halleluja (...) induljunk el hogy idejében találkozhassunk vele / a mesterlegénnyel / aki boldog szamarán épp most érkezett le a hegyekből" (43. vers). A „virágvasárnap" még diadalmas örömünnep; ennek mámorát kell őrizni a „kereszthordás" fájdalmas időszakaiban is. A „mesterlegénnyel" csak egyénileg lehet találkozni: személyesen szól mindannyiónkhoz külön-külön. „Csak az él, aki megtalálta önmaga életét. (Együtt ülök a feleségemmel és néhány fiatal diákkal az asztalnál, az ő tanításairól beszélgetünk és kimozdíthatatlanul hisszük, hogy igazunk van" (III. prózavers). Aki eljutott ehhez a felismeréshez, azt „a hajnal trombitái" köszöntik, s „a kígyó lehull" róla: nem árthat többé neki, mert *belülről* vált védetté csábításaival, álnok hazugságaival szemben. Ez a kassáki értelemben vett „újjászületés": felülről születés, a Szellem, az Értelem fénye által. A világ kötelékei nem kötik többé, az „építés" törvényeit hirdeti (nem a rombolását!) (65. vers). „Aki pedig az igazságot cselekszi, az a világosságra megy, hogy az ő cselekedetei nyilvánvalókká legyenek, mert azokat Istenben végezte el" (Jn. 3:21).

Az újjászületés – a személyiséggé válás – folyamatát Kassák *A ló meghal, a madarak kirepülnek* című önéletrajzi poémájában örökíti meg. Nem véletlen, hogy itt is számos biblikus emblémát találunk – hol ironikusan, hol pedig komolyan –, világosan érzékeltetve azokat a belső fordulatokat, amelyek során az egyszerű „akárki", Kasi, a természeti ember KASSÁK LAJOSsá, a szellemi emberré érlelődött. Gödrössel, a „félkrisztus faszobrász"-szal való vándorlásukat 13 őrangyal kíséri (akik, igaz, a nehéz helyzetekben „nyitott szájjal" alusznak a padlásgrádicson – azaz nem őrködnek fölöttük!). Kasi „üdvözült " pillanataiban lelki szemeivel maga elé képzeli az üdvösséget hozó Jövőt („a folyó túlsó partján Mária altatgatja fiát (...) mint Mária a fiát / az egész kertet az ölemben ringattam"). Gödröstől való elválása után a „vallásalapítónak" készülő Szittyával folytatja útját Brüsszel felé, ahol a forradalmi eszmékkel mint „világmegváltó" tanokkal találkozik. A „maison du peuple" hosszú asztalánál, elvegyülve mindenféle rendű-rangú-nemzetiségű emberekkel, a lánglelkű „szőke tovarist" hallgatják, aki a Szent Logosz erejével – miként a Szent Lélek – végigperzseli a hallgatóságot („lángok virá-

goztak ki szájából s kezei röpködtek mint a galambok"). Úgy érzik: „eljött az idő s mi teljesek vagyunk mint a beojtott fák"; s mint aki szent áldozásra készül: „ezen az éjszakán nem ittunk pálinkát megmostuk a lábunkat és nem gondoltunk a szerelemre". S bár a magasztos hangulatból alárántja őket a rideg valóság (a belga csendőrök „egérszagú toloncházba" zsuppolják őket), ez az eszmei-szellemi érintettség (a „tűzkeresztség") most már örökre velük, bennük marad. S mikor végre megpillantják Párizst, egy titokzatos hang énekli fejük felett: „TI AZ ÉN KÉT MUTATÓ UJJAIM VAGYTOK". Tehát kiszemeltettek arra, hogy a Szellem útmutatását követve azok előtt is megvilágítsák az utat, akik még az emberi élet útvesztőiben tévelyegnek. Mert mint az Úr mondja: „Isten parancsolata előbbre való az emberek hagyományánál"; nem a szándékkal, de a szívükkel kell követni Őt. „Hiába tisztelnek engem, ha emberi parancsolatokat tanítanak isteni tanítás gyanánt" (Mt. 15:8-9, Mk. 7:1-13).

Ez az út tehát nem elsősorban Párizsba vezetett („én láttam Párizst és nem láttam semmit"), hanem önmagához: ahhoz a KASSÁK LAJOS-hoz, aki nem hisz többé a forradalmi illúziókban („fejünk felett elrepült a nikkel szamovár"), viszont rátalált a sorsára, a neki rendelt feladatra (a költő „épít magának valamit amiben kedve telik..."). Túl a „krisztusi koron", 33. életévén – hazaérkezett. Konkrétan és átvitt értelemben egyaránt: szellemi otthonába. Bensőleg szabaddá vált, „rálátást" nyert eddigi életére, azaz: újjászületett. Tehát alkalmassá vált arra, hogy megláthassa-megtapasztalhassa „Isten országát", amely a szívben van, és nem a külső világban. „Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, Lélek az". Kassák „tűzkeresztsége" vagy „lélekkeresztsége" volt az 1909-es világcsavargás 1918/19 tapasztalatainak fényével átvilágítva (ehhez lásd: Jn. 3:1-21: *Jézus beszélgetése Nikodémusszal*).

Biblikus hangvételű, példázatszerű számozott verseiben s főként prózaverseiben (*Tisztaság könyve*, 1923) már az újjászületett ember élményvilágát tárja elénk. „Kristályok ébredést harangoznak / ... a virágok nagy kortyokat isznak a napból ezért tudnak gondtalanul megállni az életben" (45. vers). Tudatosodik benne a Világmindenséggel való egy-lényegűségünk: „Szívünk körül kövek, állatok és növények virrasztanak"; „a tisztaság kristálytenyerén fekszünk és érezzük, hogy minden a mi belső, vérbeli rokonunk". A Kozmosszal való azonosságunk tudata („a Világkonstrukció részei vagyunk"), a belső határtalanság érzete szabaddá teszi, felemeli a lelket: „Néha eljön hozzánk is az idő, hogy tenyerébe vegyen bennünket és kiemeljen önmagunk mélységeiből". Az „üdvözülés" a kassáki értelmezésben ezzel a kozmikus látásmóddal függ össze: „Egyensúly. Élettisztaság." Azaz: belső harmónia. „Minden bennünk van elvetve"; „ami kívülünk van, az is bennünk van". Párbeszédet folytat a Mindenséggel, amelynek törvényei szerint él: „mind belőlem kiinduló s hozzám visszatérő magamtörvényei".

Krisztus mindenki számára felkínálta a lehetőséget – véli Kassák – s megmutatta az üdvösséghez vezető utat. „MINDENKI TEGYE BE HÁT FE-

JÉBE A TÖLCSÉREKET" s kövesse az Igét (18. képvers). Azaz: „Akinek van füle, hallja meg, mit mond a lélek" (Jn. Jel. – *Krisztus levelei a keresztény gyülekezetekhez*).

Kassák szemében Jézus az Egyetemes Ember szimbóluma, akinek benső homogenitása az Örökkévaló és mindenkire érvényes Szellemi Rendből táplálkozik. Minden emberben benne rejlik az a lehetőség, hogy az Egyetemes Embert kibontsa magában – a jézusi modell tehát itt a földön megvalósítható – és megvalósítandó (*imago dei*) . Nem lehetetlen, hogy Kassák ismerte Rudolf Steiner antropozófiai tanításait, s nyilvánvalóan hallott Carl Gustav Jung mélylélektani felfogásáról is, hiszen a tízes években mind a Szellemtudományi, mind a Társadalomtudományi Szabadiskola előadásaira járt, s később, a Munkában is tág teret biztosított a pszichológiai, pszichoanalitikai tanulmányoknak. Jung Jézust – történeti létezését nem vonva kétségbe – a „Mély-én" szimbólumának, archetípusnak tartja (*Aion*, Bp., 1995.). A 20-as években már felismerte és kidolgozta a „kollektív tudattalan" kategóriáját, amelyben az archetípusok „tárolódnak" (és „öröklődnek"). A kassáki eszmerendszer kulcsfogalma – a „kollektív individuum" – ezt a szellemi örökséget hozza felszínre önmagában: az Egyetemes ÉN részeként tudatosan vállalja a Mindenséggel való összetartozását, s a személyiség-alatti régiókból szívja táperejét. Tehát a mélyen személyes – ugyanakkor mindenkivel közös – tudattalanját az Egyetemes Felettes Én követelményrendszerével itatja át; azaz létét az erkölcsi normatívák irányítják, az emberekhez való viszonyát ezek szabályozzák. Voltaképpen mindegy, hogy ezt örök transzcendentális Én-nek tekinti, avagy csupán a minden emberben rejlő Magasabb Én lehetőségének. Jézus e felfogásban a Tökéletes Ember univerzális archetípusa („Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes" Mt. 5:48). Az ember „halhatatlan lelke" az Egyetemességre törekszik – ezért a személyi lélek (nem az Ego börtönébe zárt individuum!) a csoportléleknél (tehát a „kollektívum"-nál!) magasabb rendű.

A számozott versek már hazai földön keletkezett darabjai (66–100.) ezt az Egyetemes Emberrel való létközösséget, az „isteni" szeretethez hasonló (tehát agapé-jellegű) emberszeretetet sugározzák. „Merítsetek a kutakból melyeket szívetek rejtekén őriztek" (55. vers); „hallom az órák szívverését s a dalt amit a csillagok ragyognak / olajat öntök a tűzre / meleg van körülöttem s nyugodtan ülök a világosságban" (83. vers). Az Igazság és a Tisztaság törvényeit követő ember felelősséget érez másokért is; a szeretet-elvű élet útjára akarja őket is rávezetni (de nem erőszakosan!). Jézus a mózesi tíz parancsolatot még eggyel egészítette ki. „Új parancsolatot adok néktek, hogy egymást szeressétek; amint én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást" (Jn. 13:34). Ebben a parancsolatban válhat csak élővé az előző tíz! Kassák testvéreiben – „az emberanya magzatai"-ban – mindenkor Isten képmását látta és tisztelte (49. vers); a „növendék"-emberkéket pedig a tiszta, tevékeny életre nevelte *(Fiatal munkás)*. A Munka-kör (1928–39) a szemé-

lyiségnevelés magas szintű fóruma volt, ahol a fiatalságot az önmagukért s jövőjükért felelős életre próbálta felkészíteni: „Keljünk fel a hajnalban testvérem / keljünk fel / és lásd a dolgok arcát s a történések kezdetét ahogyan én látom" (86. vers). „Ismeritek-e a testvéri kézszorítást s a szeretet becéző szavait / a fényt amely hajnalonként leszáll az égből rávilágít a dolgozók kezeire / s megnyitja a gondolkodók koponyáit (...) ó ezüstfejű csillagok ragyogjatok föl az én testvéreim álmában / s ó te világossággal teli hajnal ébreszd fel őket szörnyű álmaikból (93. vers). A szeretet-törvényben az Igazság Lelke nyilvánítja önmagát, „akit a világ be nem fogadhat, mert nem látja és nem ismeri őt" (Jn. 14–17). Épp ezért mindazok, akik Jézust követik, valamiképp szembekerülnek a világgal (amely a sátáni törvények uralma alatt áll!). Mégis, ők azok, akik ki tudják alakítani benső harmóniájukat, s épp a világtól való függetlenségük révén minden körülmények között meg is őrzik azt. Jakab apostol is ezt tartja a boldog élet forrásának: „Aki belenéz a szabadság tökéletes törvényébe és megmarad amellett, aki tehát nem feledékeny hallgató, hanem valóságos cselekvő: az boldog lesz az ő cselekvésében" (Jb. levele 1:22–25). Kassák valóságos életként éli mindezt; épp az isteni elvekkel való mély és bensőséges azonosulásból nyeri szabadságát, szellemi-lelki autonómiáját.

A 30-as évek lírájában mind gyakoribb vendég a „názáreti". Kassák egyre közelebb érzi magát a „megfeszített emberhez", akivel társtalan bolyongásai közben megosztja gondolatait. „Te is itt ballagsz velem az éjszakában / éppen olyan szegény és elhagyatott vagy mint én / vérzik a szíved, kezeid és lábaid is véresek." Ő, aki „egyedül és fegyvertelenül" szállt szembe a földi hatalom birtokosaival, most „sugárzó csillagkoszorúként" ragyog „a szegények feje felett", „tíz kicsi ujján tíz fényes csillag tündököl", hangjában „a végítélet harsonái" zengenek. A költőnek, aki ugyancsak végig e csillagok-jelölte úton haladt, nincs félnivalója: „A csillagos ég kegyelme rajtam" *(Felhőtlen éjszaka, Játék a fájdalommal, Fénykörben* stb.).

1937-ben megjelent fiktív leveleskönyvében *(Anyám címére)* már „Isten választottjának" nevezi magát, aki megértette a Teremtés misztériumát, ezért tud felelni a „kérdezőknek". Abban, hogy idáig eljutott – hangsúlyozza – a türelmes és kitartó önképzésnek, az állandó szellemi munkának volt fontos szerepe. „Kimásztam az árnyékból s a fényforrások felé kapaszkodtam olyan tudatos akarattal és elhatározással, mint akinek joga van egy teljesebb élethez." Sikerült kimenekülnie „a szegénység lélekcsapdáiból" (tunyaság, irigység, lesüllyedés és beletörődés a tehetetlenségbe), azaz legyőzte önmagában a Rosszat, a visszahúzó erőket, „keresztre feszült" az Értékek megvalósításáért vívott küzdelemben – és győzött! Legyőzte a halált... Bachot azért érzi „minden korok egyik legnagyobb alkotójának", mert „zenéjéből az üdvözülésbe vetett hit árad", s Jézusnak, „a Szenvedés és az Igazság emberi szimbólumának" dicsőségét hirdeti. „Nem kevésbé nagyszerű és bámulatra méltó az emberi alkotás – írja – mint azé az isteni Mesteré, aki a világot teremtette". A művész „beavatott a Teremtés misztériumába", így alkotásában – ha az tö-

kéletes – Isten nyilvánítja önmagát. Ezért a művész Isten képmása – épp olyan ő, amilyennek Isten eredetileg elgondolta az embert. „Vajon eljön-e még egyszer az idő – kérdezi önmagától, tőlünk –, amikor az ember újból felismeri rendeltetését, s hinni tud elhivatottságában?" Mert csakis akkor valósulhatna meg Isten országa a földön (10–14. levél).

Csakhogy ez az idő – a 30-as évek végén, közvetlenül a II. világháború küszöbén – mind messzibbre látszik tolódni. Kassák magányosabb, mint bármikor. Simon Jolán, ifjúkorától hűséges társa, halott; folyóiratát, a Munkát betiltották. Alig valamivel túl 50. évén, lélekben készülődni kezd a végső számadásra. 1939-ben megjelenő kötetének *(Fujjad csak furulyádat)* mintegy harmada „istenes" vers. Ez a kemény és hajlíthatatlan férfi, aki mindig rendíthetetlenül bízott önerejében, most segítséget és támaszt keres. „Őrködj felettem és bocsáss meg bűneimért". Most is egylényegűnek érzi magát az Atyával („nem lehetsz te más mint én"). Jolán halála miatt önmagát is hibáztatja; több versében is „bűnös"-nek, „ártatlan gyilkos"-nak nevezi magát, s szeretné felesége „vérző sebeit" bekötözni. Csakhogy már késő... „Amit elrontottam, már úgysem tehetem jóvá". „Tékozló fiú"-ként, árván, „örökségét" elpazarolva, a legyőzött hős szégyenével áll Atyja elé, kinek kertjében egykoron „bársonyfüveken sétált"; s megtörten panaszolja: „Itt a télidő (...) az úr megelégelte bűneink halmazát", „ég és föld sírnak helyettem szakadatlan / s a szél is sírva veri szét fáradt csontjaim". Talán most először életében valódi alázatot érez: „Mennél magasabban trónolsz, Istenem / annál mélyebbre hajtom a fejem. / S ha csillagaid kihunytak felettem / égő lámpát tartok kezemben / hogy észrevégy az éjszakában" *(Fohász a csillagokhoz, Holló kiált fölöttem, Kimeríthetetlen kutak, A hajnal fénytöréseiben, Elbujdosott fényesség, Téli álom, Vers felejthetetlen nyarakról, Lélek a papíroson, Tékozló fiú, Egy törött váza előtt* stb.*)*.

Az önmagunkkal való kíméletlen szembenézés és az őszinte bűnbánat erőt ad a gyógyuláshoz, a lelki harmónia újra-megtalálásához. „Boldogok, akiknek szívük tiszta, mert ők az Istent meglátják" (Mt. 5:8); s Kassák ebben az értelemben „tisztaszívű" volt: egyenes úton járt. Épp ezért belső lélekállapota Jézus azon követőihez hasonló, akik a Törvényt nem „betű szerint" (mint a farizeusok!), hanem „szellemében" vallják a magukénak, másoknak is hirdetik, tehát „tanúságot tesznek"; ezért: sorsuk a világból való kivettetés – ugyanakkor a feltámadás is! Jézus így biztatja a Hegyibeszédben tanítványait: „Ha gyűlöl titeket a világ, tudjátok meg, hogy engem elébb gyűlölt tinálatoknál. Ha e világból volnátok, a világ szeretné azt, ami az övé; de mivelhogy nem vagytok e világból, azért gyűlöl titeket e világ. (...) Ha engem üldöztek, titeket is üldöznek majd; ha az én beszédemet megtartottátok, a tiéteket is megtartják majd" (Jn. 15:18–20). Az ÚR tehát „megdicsőíti" azokat, akik követik őt. Aki legyőzi a világ „hívságait" s önmaga fölött is győzelmet arat: „az örökségül nyer mindent" (Jn. Jel. 21:7). Kassák ilyen ember volt. Ezért követhette nála a kétségbeesést valódi gyógyulás.

A Hegyibeszéd nyitánya a „nyolc boldogság"-ról szóló tanítás (Mt. 5:1–12). De ilyen értelemben vett boldogság csakis a világon-kívüliség állapotában lehetséges! Ezért inti Jézus a továbbiakban tanítványait: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket e földön, (...) hanem gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a rozsda, sem a moly meg nem emészti, és ahol a tolvajok ki nem ássák, sem el nem lopják. (...) Mert ahol van a ti kincsetek, ott van a szívetek is" (Mt. 6:19–21). Kassák e tekintetben (is) Jézus követője volt: kincsei nem e világból valók, mégis (épp ezért) örök életűek.

A második világháború idején bibliai példázat-szerű versek sorát írja az egyszerű és ártatlan tisztaszívűekről, a szenvedve is boldog alázatosakról, az „Isten tenyeréről" aláhullottakról, kiknek sapkája „megváltónk aranyfényű glóriájához hasonló", s akik jó szívvel engedelmeskednek „azoknak az emberi törvényeknek, melyek az igaz élet forrásából erednek". „Boldogok", mert megszabadultak a világban való lét rabságától, s remélik: szenvedéseikért irgalomban és örök békességben lesz részük, megnyílik előttük az ég kapuja: „ott állunk majd a fényben tisztára mosott kezekkel / és hirdetve az út igazságát, melyen megérkeztünk". Ők valóságosan hisznek abban, hogy „egyszer majd újra eljön" az, akit „maguk közül valónak tisztelnek" – mint „fehérbe öltözött csecsemő" vagy mint „ácslegény, mellén bőrköténnyel" s akkor eljön az Igazság órája: „a hegyek kitérnek előle s a vizek megjuhászodnak léptei alatt". A legenda újra valósággá válik: „a virággal hintett utcán megérkezik a faluba" az, akitől egyedül várhat orvoslást a század terhei alatt roskadozó, „örökös sötétségben", „láncraverten és meggyalázottan" tántorgó, irányt kereső emberiség. Kassák tisztában van vele: a szegényektől, az „egyszerű emberektől" nem szabad elvenni az élő hitet, a Szeretet és a Reménység vigaszát, mert akkor semmijük sem marad. Ő saját magát e gondjaira bízott „nyáj" – „Isten báránykái" – hű pásztorának tekinti; az angyaloktól kapta a megbízatást: „szeressük és védelmezzük őket". Ebben az értelemben is mélyen megértette és magáévá tette Jézus példázatát „a jó pásztor és juhai"-ról (Jn. 10:1–18). Ő is valóságosan reméli: egyszer majd visszatér az, „aki egy közülünk (...) testvére a fehér galambnak / akit megfeszítettek és harmadnapra feltámadt / akit megtagadtunk és újból szívünkre vonunk" *(Őszi koszorú, Igen – nem, Csillaghullás, Szóvirágok egy újszülöttnek, Békesség az embereknek, Úrnapja, Lamentáció, A pásztor gondjai, Halleluja* stb.*)*.

Ezért is üdvözli bizakodással az első „szabad" karácsonyt 1945-ben. Rövid időre úgy hiszi: „a szabadság angyala vezet bennünket tovább." Végre eljött az „isteni igazságszolgáltatás" ideje, s a szegények és elesettek is részesülhetnek az Élet örömeiben. „Mindazok, akik a kenyértelen esztendőktől, a bérmunka mohó / karmaitól, gúnytól és durva parancstól szenvedtek / lépjenek át a napos oldalra. Arcukat és kezüket / mossák meg a hajnal fénytiszta vizeiben. / Jó ízekkel átitatott s hosszantartó legyen ez a hajnal. (...) Mint a zsák gabonából, ha rostába önti a gazda / váljon szét a jó és a rossz, a búza és a konkoly / az elszáradt olajág rügyezzen ki galambjaink csőrében / hajóinkat

nyílt tengerek habjai ringassák (...) s énekeljük a dalt, amely az igazság méhében fogamzott" *(Köszöntő).*

De most sem úgy történt, ahogyan ő remélte... Az égbolt egyre komorabb lett, a „szegények rózsái" elvirultak, lehullottak. Őt magát már 1947/48 fordulóján kiszorítják a szellemi életből, mert nem hajlandó (most sem!) hamis urat szolgálni – azaz a „sátáni" világot tömjénezni. De ekkor már mellette él „mentőangyala", második felesége, Kárpáti Klára, aki nemcsak megosztja vele békásmegyeri számkivetettségét, hanem matematikatanárként el is tartja őt. Így nem kell a földi „Hatalmasok"-nál alamizsnáért előszobáznia. Majdnem aszkéta lévén, beéri (most is) annyival, amennyi jut; tudja, hogy az Úr nem hagyja cserben az „égi madarakat" (Mt. 6:25–34; Luk. 12:22–28). Asztalfiókjában rejti verseit, amelyekben az ötvenes évek gyilkos atmoszféráját örökíti meg *(Diófám árnyékában, Felakasztották, Egy öreg fa panaszai, Erdei csönd, Ha én rigómadár lennék, Bizodalom a Szabadságban* stb.*).* 1953 derekán egy írószövetségi vitán keményen felszólal a „gyalázatosságok" ellen, amiket az eszmények nevében, valójában az eszményeket megcsúfolva követnek el a hatalom birtokosai; mire kizárják a pártból „Isten vad kutyái / a jó keresztény vérre szomjasan" *(Törvényt ültek fölöttem).* Az inkvizítorok és a farizeusok fölényesen bebizonyították: „ártatlanságom valóságos lázadás az emberek általános életmódja ellen. (...) Mesteri függőhidat és kilenc velencei bárkát ajánlottak fel szökésemhez, de én maradtam. Jézus és Barabás állhattak így Pilátus előtt, s én mosolyogva néztem, hogy a tömeg nem engem, hanem Barabást szabadítja ki a bírák karmai közül" *(Példabeszéd helyett).*

Újra a benne élő, mélyen személyes Jézushoz fordul, tőle kér és vár segítséget. „Oly mélyre süllyedtünk már a véres iszapban", hogy csak benne bízhatunk, „ki vérünkből való és meghalt értünk a kereszten". „Ó Jézus ki elhagytad a földet / áldozati bárány / bennünk élsz lobogva / közel 2000 éve már". Ő, aki legyőzte a világot, megígérte, hogy a benne bízók kérését az Atya elé viszi (Jn. 16:13–33). Itt már nem segíthet más, csak Isten; az ember tehetetlen. „Hiába indulnék jobbra és balra is / eső és villám tépi szét a tájat / s a nyáj félelmét bégeti a dombon / hol Jézus bádogtestét marja a rozsda" *(Harangszó, Évfordulóra, Karácsonyi meditáció, Kései szelek* stb.*).*

1956 nagy történelmi pillanata Kassák számára (is) a fejek felemelésének ünnepe. Nagyot szippant a Szabadság levegőjéből, s ujjong: az, aki „ki akarta folyatni / egy egész nép vérét / végül is eltiportan hever / a hóban, a vizeletben vagy a tüzes romok alatt" *(Diktátor).* Kérésünk, reményünk tehát Istennél meghallgatásra talált... Talán most rendbe tehetjük végre „közös dolgaink". „Jön majd a gyermek, ki csupasz kis öklével / kiveri a támadó vadkan agyarát. / Ez nem a gonoszságok vége, de mégis / elindulnak a szelek s a tűz fellobog" *(Intelem jövendöléssel).*

Azonban a Sötétség erői csakhamar újra diadalmaskodnak. A város fölött megjelenik „a könyörtelen pusztulás véres szájú angyala", az éjszaka

„ragadozó állatokkal" telítődik, és „kiszállnak a bagolyfiókák rejtekeikből". Megelevenednek az Apokalipszis képei, mintha a „pecsétek feltörése" máris valósággá vált volna (Mt. 24:3–14; Jn. 6:1–17; Lk. 21:7–19). „korunk megfékezhetetlen szelei a mocskos földön hemperegnek / és megmarják a fekete eget (...) veszedelmeket hoznak ránk. (...) Ezeknek a szeleknek szavaik vannak / és fogaik és megvasalt patáik és felborzolt tüskéik". A költőből az egyre halványuló reménység halk fohásza száll az ég felé: „Ó lélek ne hagyd el a tépelődőket és a gyöngéket"; talán majd az üldöző „kedvét veszti a félúton / s te meleg fészekre lelsz ismét a testben / honnan mint párját kereső galamb / szállsz fel az égi magasba / csöndben a jövendő ígéretével" *(Mélység, Félrevert harangok*, 1957; *Január* 1958; *Könyörgés a szelekhez).*

Azután „hosszú, kemény harc" következik, „árnyékkal és fantomokkal", „akváriumba zárt", fulladozó félélet, „tengerfenéken", „moszatok, csigák és korallok között", örvények szennyes forgatagában sodródó teszthalál *(Megpróbáltatások évadja, Tintahal, A tenger étvágya, Mélység).* Kassák a legelsők között tiszteleg a „mártírok temetőjében" bolyongva mindazok előtt, akik „kötéllel, tőrrel és puskával megölettek", s most „ázott deszkapalánk mögött / mélyen a föld alatt feküsznek"; meghaltak, mielőtt virágba borult volna életük". Tudja: mégis ők a győztesek, s túlélik saját halálukat. „Ime semmi sem fejeződött be / holtak kihullott vércseppjei az élők szívébe vándoroltak titokban". Mint a „vértanúk serege" a Bárány előtt, fehér ingbe öltözötten, megdicsőülnek majd (Jn. Jel. 7,8) – „a legmagasabb csúcsok magukhoz vonzzák őket olyannyira, hogy a vakok előtt is láthatóvá válnak". A költő elhatározza: ha „fényjelekkel és sötétből" társai szólítani fogják, ő sem fut meg a rámért Sors elől („megígérem, ha majd Istenhez indulok, nem állok meg félúton"). Bár melléből „csöpög a vér", nem fél, hisz tudja: „Nincs annyi bűnünk, hogy bocsánatot ne nyerhetnénk" Isten előtt *(A halhatatlanok, A magam kenyerén, Szerény hitvallás, Invitáció).*

A biblikus emblémák egyre gazdagabb és többrétű jelentéstartalmakkal telítődnek verseiben; azonban továbbra sem kötődnek semmiféle vallási konvencióhoz. Az „autonóm ember", a „kollektív individuum", aki Isten képére és hasonlatosságára munkálta ki a maga benső világát, olyan meghitt közvetlenséggel társalog Istennel, mint a legbensőségesebb barátjával, mint saját magával. „Igaz Istenemet én formálom meg anélkül, hogy a könyörgés vagy a megalázkodás igéit hirdetném". Ugyanakkor nincs benne gőg, sem önteltség; érzi: „bogár kis lényem szálló porszem lényem" csupán egy morzsa az Örökkévalóság makrokozmoszában, s jelentéktelen semmiség minden, ami itt e földön történik velünk. „Megtörök és újból felemelkedem csupaszon körülbelül úgy ahogyan megszülettem". Odakünn, a Világszínpadon, „őrjöngő szelek fújnak"; „az Ördög és a Jóisten" viaskodik egymással, „felharsan a zsoltár vagy annak szívünk legmélyéből fakadt visszhangja". A vers a Szent Logosz életteremtő erejét őrzi, s felszikrázó fénye majd talán rádöbbenti az ember(isége)t, mennyire sivárrá tette neki rendelt otthonát, a Földet („felhő-

karcolók takarják el az eget s a gépek kitépik idegeinket"). Magát az embert hibáztatja mindazért, ami a XX. században történt; ami megtörténhetett, mert az ember nem tudott ellenállni a Gonosznak. „A mi korunkról énekelek. / A mi törmelékké zúzott és könnyek közt vágyakozó korunkról. / Gyöngék vagyunk ahhoz hogy termőföldünket rendbehozzuk s ezért / a csillagok meghódításáról beszélünk. (...) Már rég felnőttek lehetnénk de nem merünk felnőttek lenni". Ezért énekel ő „a szél ellen és a hamu alatt is " – hátha meghallják-meghallgatják intelmeit *(Enteriőrök I–X.)*.

Lassan elindul a Legfőbb Bíró elé, akinek egyedül van joga ítélkezni fölötte. Úgy érzi, nincs szégyellnivalója: „Arcunkon nem mocskoltuk be Teremtőnk képmását / legnehezebb óráinkban is / váll váll mellett meneteltünk a Jövő felé". Asztalán „vérrel be nem mocskolt fegyverei" – ecsetek, tollak, ceruzák – hevernek; kezet soha senkire nem emelt, s az érdekek szorítójában semmiféle parancsuralomnak nem adta meg magát. „Lassan megépítem és könnyedén elajándékozom magam". Nincs benne harag, se gyűlölség: „a világosság partján" meglelte békéjét. Megbocsát ellenségeinek s mindazoknak, akik nem értették (vagy nem akarták érteni!), miért vágyott a Jövő házába abból a torz és hazug (tehát sátáni) jelenből, amelyben élnie adatott, amely csak két választást engedett az embernek („vagy a gyilkost kell alakítania, vagy az áldozatot"). Most már csak szellemi Hazáját keresi, s elindul a Fényben a „mélységes tükrű ég" felé, lázadozás nélkül, sorsát elfogadva: „megérek mint az ősz gyümölcse". Szinte az Úrfelmutatás gesztusával készül az „átlényegülés"-re: „Szétosztom magam a / jégmarta köveknek / fényszomjas rózsáknak / fogságba esett keselyűknek". Tudja: mindaz, amit másoknak ad(ott) önmagából, őt teszi gazdagabbá, s nem vesz semmit belőle el. „Szétosztottam magam és megbontatlan maradtam". Mint a gránitkő: egységes és szilárd önmagában. Bízik benne: egyszer majd eljön az idő, amikor a világ nem a gyáváké és a Hatalom előtt meghunyászkodóké lesz, hanem „a szép erős embereké", „akik áttörik a sötétség burkát / akik félelem nélkül fekszenek le este / félelem nélkül kelnek fel hajnalban", s „akik nem szorítják ökölbe a kezüket, ha egymásra pillantanak". Az „erős ember" mintája – továbbra is – a „Názáreti", aki feltámadt, itt él közöttünk, „ügyes-bajos dolgainkért harcol / s kibontott zászlója leng a fényben" *(Őszi sugallatok, Meg nem válaszolt kérdés, Kivívott békesség, Amit nem értek, Magyarázó szöveg két montázsomhoz, Mi mást tehettem, Láthatatlan valóság, Egység, Főnix énem, Jókívánságom, Gazdag vagyok, Évfordulóra* stb.*)*.

Kassák tehát evilági síkon értelmezte az evangéliumi üzenetet, úgy vélvén: bennünk magunkban vannak az „üdvösség" csírái elrejtve, s ha Isten törvényei szerint élünk, harmóniába kerülünk önmagunkkal. Kora ifjúságától kezdve tisztában volt vele: élete „jelentéses" élet. Komolyan vette a tanítványok „hivatását": „Ti vagytok a föld sója; ha pedig a só ízét veszti, mivel sózzák meg? (...) Ti vagytok a világ világossága. Hegyen épült várost nem lehet elrejteni" (Mt. 5:13–14). Tehát tudta: Nagynak és Igazában erősnek kell

lennie, ha a világra – áttételesen, szavakkal, a Szent Logosz erejével – hatni akar. Martin Buber írja (*ÉN és TE*, Bp., 1994.): „a Sorssal csak az találkozik, aki megvalósítja a Szabadságot". A Szabadság viszont csakis Istenhez való viszonyunk helyreállításából fakadhat. Az ember szellemi szubsztanciája a különállásban érlelődik; de az ilyen különállásnak Istennel – az Abszolút TE-vel – való meghitt viszonyunk, a végtelen és soha nem szűnő párbeszéd az alapja. Ha az ember felismeri, hogy Istennel egylényegű, a többi emberhez való viszonyába is beleviszi Isten abszolút mivoltát – élete tehát Isten színe előtt zajlik. Ezért érez(het) testvérének mindenkit – hiszen mindnyájan „Istenben vagyunk" és „Isten bennünk van". Aki ezt egész lényével átéli – az az „üdvösség" állapotában él.

Kassák felfogásában ilyen az autonóm ember. Ilyennek tudta önmagát is. Nem Istentől független, hanem Istent önmagában hordozó, törvényeit mindenkor megtartó, állhatatos és bensőséges Teljes személyiség. „Egész" – azaz egészséges, mind testben, mind lélekben. Ezért hagyhatta örökül az utána jövőknek: „Élj szíved törvénye szerint / szorongás és pátosz nélkül. / Légy jóban önmagaddal / ez a legfontosabb" *(Magatartás)*. S ezért világíthatja „csillagszívével" az utat az utána jövők előtt *(Kőbefaragott jelek)*.

Élete tehát egyszerre „tanítványi" és „Mester"-i. Nem véletlenül nevezték „prófétának" a körébe tartozók. A kapott talentummal jól sáfárkodott: megsokszorozta azt (Mt. 25:14–30; Lk. 19:11–27). Az „Igazak" közé tartozott, akik „majd fénylenek mint a nap az ő Atyjuk országában" (Mt. 13–43). Hiszen „az értelmesek fénylenek mint az égnek fényessége; és akik sokakat az Igazságra visznek, miként a csillagok, örökkön örökké" (Dániel 12:3).

Tverdota György *(Budapest)*

Pauler Ákos és József Attila

1982-ben terjedelmes tanulmányt publikáltam József Attila és Pauler Ákos szellemi kapcsolatáról. A vállalkozás pikantériáját az adta, hogy arról a költőről, akivel az akkori politikai rendszer legitimálta magát, kimutattam, hogy gondolkodásának kiformálódásában és konkrétabban: *Irodalom és szocializmus* című művészetbölcseleti fejtegetésének születésében jelentős szerepet játszott egy olyan „reakciós", keresztény bölcselő, mint amilyennek Pauler Ákost a hivatalos filozófiatörténet-írás még a hatvanas években is tartotta: „Ennek a konszolidált ellenforradalomnak volt egyik legpregnánsabb képviselője Pauler Ákos (1876–1933), a budapesti egyetem professzora, akinek filozófiai fejlődésvonala elég világosan mutatja a személyes érdeklődésnek az osztálya által vele szemben támasztott igényekkel való harmonizálását – mutatja be Sándor Pál Paulert, majd így folytatja –, a pauleri teodicea... annak a társadalmi valóságnak a tükörképe, amely a kapitalizmus monopolista stádiumában is ragaszkodik a feudális előjogaihoz..." Kell-e folytatnom az idézést?

Eszem ágában sincs drámai feszültséget kelteni hallgatóim keblében egy retrográd gondolkodó és egy progresszív költő illegitim összepárosításával, sem pedig a letűnt ideológiára irányított utánlövésekkel untatni vagy szórakoztatni önöket. A tanulmány születésekor Paulerről ennél jóval megbecsülőbb hangvételű írások is születtek már, marxista oldalról is. A hivatal és az ideológiai alapállású kritika részéről pedig egyetlen zokszó sem hangzott el azért, mert József Attilát Pauler Ákossal hírbe hoztam. Igaz, azzal sem dicsekedhetem, hogy megállapításaim termékeny talajra hullottak volna, akár marxista, akár – mondjuk – katolikus körökben. Mint kritikai visszhang híján mindenki, az azóta eltelt időben én is önkorrekciók sorában tettem pontosabbá azt, amit 1982-ben felvázoltam.

Az első jelentős módosítás kronológiai természetű volt. Az egyik fontos hely ugyanis, amely a költő és a gondolkodó közötti érintkezést bizonyítja, abban a szövegben foglal helyet, amelyet az 1958-as kritikai kiadás *Esztétikai töredékek* címmel látott el, s zömmel a harmincas évek közepére datált: „igen fontos megtudni, miféle vonatkozásban áll egymással a szó meg a logizma". A „logizma" terminus olyan, mint egy anyajegy: Pauler által alkotott elnevezés a tiszta logikai értelemben vett fogalom megjelölésére. Nagyon nehéz lett volna azonban megmagyarázni, mit keres ez a szóhasználat József Attila 1934-es, 1935-ös írásainak szövegkörnyezetében. Az *Esztétikai töredékek*ről viszont időközben szerencsésen bebizonyosodott, hogy öt esztendővel korábban, 1928–1929 fordulóján, illetve 1930 tavaszán íródtak. A logizmáról idézett mondat meglehetős biztonsággal 1930 tavaszára tehető. Így már a helyükre kerültek a kirakós játék darabkái. József Attila Pauler egyetemi

óráit 1928 második félévében látogatta. Az emlékezések szerint a filozófus műveit az évtizedfordulón forgatta, az intenzív szellemi kapcsolatot a költő és a gondolkodó között 1928 és 1932 közé tehetjük.

„Pauler rendszere, különösen legérettebb formájában... maradék nélkül eleget tesz a keresztény bölcselet követelményének" – írja Schütz Antal. Az azért mégiscsak bizarr dolog, hogy egy ilyen gondolatrendszer ihlette a költő 1931 elején keletkezett *Irodalom és szocializmus* című tanulmányát, amelyet egy időben a korszerű marxista esztétika egyik legfontosabb alapvetéseként emlegettek. Még akkor is így van ez, ha a kapcsolatot merőben életrajzi okra, a közöttük lévő tanár-diák viszonyra vezetjük vissza. Még akkor is magyarázatra szorul ez az ihletés, ha Pauler logikai platonizmusával, a Bolzano, Brentano, Husserl, Meinong bölcseleti vonalhoz tartozásával elfedjük írásainak keresztény bölcseleti karakterét. Nem takarítható meg a kérdés: hogyan is állt József Attila az istenhittel? Annak a négy évnek az első felében, amikorra Pauler hatását időzítettük, kétségkívül hívőnek mutatkozott a költő. A Vágó Mártával 1928 őszén folytatott levelezés ennek több bizonyítékát őrzi: „Márti, szeret-e téged az Isten? Gondolkodtál-e már ezen? Engem nagyon-nagyon szerethet" – írja például szeptember 30-án kelt levelében. Az 1930 januárjában publikált Babits-pamfletben pedig ezt olvassuk: „A valóságot elemezvén Istenhez jutunk". A keresztény hit és a keresztény bölcselet tehát kéz a kézben haladnak.

Az adott feltételek között érdemesnek látszott feltárni a Pauler-hatás forrásvidékét, nyomozni más keresztény filozófusok esetleges befolyását is. Mielőtt ezen a téren megfogalmazott bizonytalanabb feltevéseimről és elért eredményeimről szót ejtenék, egy keserves, bár a kívülállónak talán nem minden mulatság nélküli kudarcról is beszámolok. Kutatásaim során rábukkantam egy 1948-ban kiadott, Dr. Zászlós Károly által írott tanulmányra, amely a *Művészetbölcselet mogyoróhéjban* címet és az *Aquinói Szent Tamás nyomán* alcímet viseli. Az írás, miután felsorolja, hol írt a skolasztika nagy gondolkodója a művészetekről, így folytatódik: „nem akarunk semmi mást, mint az Ő tömörségét csupán felengedni, s amit Ő röviden fejezett ki, azt mi hosszabban szeretnők letárgyalni."

Ezután, legnagyobb elképedésemre a következőket olvastam: „A művészi cselekedet, amelyet ihletnek nevezünk vagy művészi faktornak, azonnal két részre osztja a valóságot azáltal, hogy kiválasztja magának azt a részt, ama valóságelemeket, amelyekből művét megalkotja." Ha valaki az eddigiekből nem ismerné föl, honnan idézek, akkor még hozzáteszem ezt a mondatot: „a műnek minden pontja archimedeszi pont!" Igen, az idézetek, amelyeket még folytathatnék, egyaránt József Attila *Irodalom és szocializmus*ából valók, s akként szerepelnek, mint Aquinói Szent Tamás művészetbölcseletének rövid összefoglalása. A szerző csak itt-ott fűz bele a szövegbe egy-két szót, megjegyzést, magyarázatot, amely nem található az eredetiben.

Szegény kutató ilyenkor azt a közös forrást igyekszik megtalálni, amelyből mindkét szöveg feltehetően kölcsönzött, azaz fölteszi, hogy a fiatalember idegen tollakkal ékeskedett, fejtegetése nem eredeti, hanem Szent Tamástól

vagy valamely róla szóló munkából származik. Csak miután az ez irányban folytatott kutakodás eredménytelennek bizonyult, néztem meg alaposabban az írást. A szövegközlés, amelyet Zászlós Károly idézett, hibás volt, így derült fény arra, hogy a *Művészetbölcselet mogyoróhéjban* szerzője számára nem Aquinói Tamás, nem is valamely tomista fejtegetés, hanem a Németh Andor-féle *József Attila összes versei és válogatott tanulmányai* (1938) kiadása szolgált forrás gyanánt. Továbbra is rejtély előttem, hogy a derék esztéta miért éppen József Attilából kívánta rekonstruálni a szenttamási esztétikát. Az is elgondolkodtató, hogy miért értelmezi át a szerző teológiailag a valóságelemek kiválasztásának és elhagyásának művészetbölcseleti leírását: „az ihlet mindig két részre osztja a valóságot azáltal, hogy kiválasztja az egyes valóságelemeket a többiektől, predestinál és reprobál." Mindent összevéve mégis azt hiszem, hogy itt misztifikációval állunk szemben. Dr. Zászlós Károly nyomán tomista vagy neotomista forrást keresni József Attila gondolkodásában, zsákutcának bizonyult.

A költő tomista tájékozódása felfedezésének királyi útjáról ugyan le kellett mondani, de azért maradtak szűk ösvények. A rajtuk való elindulásra biztatott az a tény, József Attila művészetbölcseleti fejtegetéseiben több ízben fölbukkan egy Aquinói Tamásra hivatkozó szépségdefiníció: „Pulchritudo consistit in resplendentia formae." További kutatásra ösztökélő motívum volt, hogy a rejtélyes *A dolog* című szövegben a „dolog előtti, alkotó lényeg", a „dologbeli, való lényeg" és a „dolog mögötti, igaz lényeg" hármas felosztása nagyon emlékeztet azokra a filozófiatörténeti formulákra, amelyekkel a középkori nominalizmus-realizmus vita álláspontjait volt szokás összefoglalni: az „universalia ante rem", az „universalia in re" és az „universalia post rem" kifejezésekbe tömörítve.

Magyarázatra szorult az a körülmény is, hogy Vágó Mártának replikájából egy elveszett József Attila levélre adott válaszából kitűnik: 1928 őszén a költő használt egy, a tomista filozófiából származó fogalompárt: „Mi a termékenyítő és termékenyülő szellemiség szerepe a mi ügyünkben azt igazán nem értem" – értetlenkedett Vágó Márta 1928. november 1-jén kelt levelében. A levelezésben felbukkanó terminuspár Horváth Sándor: *Aquinói Szent Tamás világnézete* című könyvében az alábbi változatban bukkan föl: „Ezt az ellentétet oldotta meg már Aristoteles, az ún. nusz poiétikosz, a cselekvő vagy termékenyítő értelem (intellektus agens) föltételezésével, szent Tamás pedig... végképp megépítette az anyagból a szellemi világba vezető hidat. A termékenyítő értelem feladata nem a megismerés, nem is az eszmélő elvonás, hanem tisztán a tulajdonképpeni, szenvedőleges és megtermékenyítést igénylő értelem (intellectus possibilis) ellátása anyaggal és tartalommal." Várkonyi Hildebrand *Aquinói Szent Tamás filozófiája* című könyvecskéjében az „intellectus agens" szakkifejezést „tevékeny értelem"-ként, az „intellectus passibilis-possibilis" szakkifejezést pedig „befogadó értelem"-ként fordította.

A felsorolt eredmények egyelőre nem rendeződtek megnyugtató képletbe, további vizsgálódásokat tesznek szükségessé. A Pauler filozófiája által megje-

lölt irányban végzett kutatásaim mégis elvezettek egy fontos és igazolható forrás fölfedezéséhez. A költő 1929 őszén közölt, Pintér Jenő irodalomtörténetéről szóló kritikájában Petőfivel kapcsolatban a következő megjegyzést teszi: „senkise tud arról, hogy Petőfi akár természettudományi fejtegetésekbe, akár bölcseleti elméletekbe bocsátkozott volna, értekezést írt volna a fennállás (subsistentia) fajairól". Ilyen címmel: *A subsistentia fajai* Varga Béla, Pauler Ákos egyik tanítványa, később Erdélyben unitárius püspök, tett közzé egy füzetet 1928-ban, amelyben mestere *Bevezetés a filozófiába* című könyvének hiparchológiai fejezetében írottakkal egybehangzóan a fennállás kérdéseiről alkotott nézeteit taglalta. József Attila prózai műveinek új kritikai kiadásához írott jegyzeteimben részletesen bizonyítottam, hogy József Attila művészetbölcseletének olyan alapfogalmai, mint amilyen például a „nemlét" fogalma, a létezés és a fennállás, az exisztencia és a szubszisztencia közötti különbségtétel alapulnak. Azaz a költő húszas évek végén kialakított filozófiai koncepciója Paulertől és Varga Bélától tanult fennállástani alapokon nyugszik.

Az 1982-ben közölt tanulmányomhoz képest ez a felismerés annyiban is elmozdulást jelent, hogy ott „a végtelen regresszus lehetetlenségének elve" és a pauleri tiszta logika terminusai álltak vizsgálódásaim középpontjában. A Varga Béla által gyakorolt befolyás felfedezése során kiderült, hogy – noha a tiszta logika olyan kategóriái, mint például az „autotétikus ítélet" fogalma már az 1928-as kéziratokban is felbukkannak – Pauler Ákos először nem ezekkel, hanem a fennállás fajairól írott fejtegetéseivel befolyásolta hathatóan a költő gondolkodását. A dolog három lényegéről előbb idézett elgondolás voltaképpen ilyen fennállástani gondolatmenet. Az elmondottakból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a 23–25 éves fiatalember, mielőtt a hegeli dialektika és a fiatal Marx filozófiai felfogása területén elmélyült ismeretekre tett szert, olyan bölcseleti irányokban tájékozódott, amelyek valamilyen módon, valamilyen mértékben a keresztény hittel, teológiai gondolkodással is érintkeztek. Utolsó éveinek vallásfilozófiai vitái a katolikus Bartha Istvánnal, a Szép Szó nevezetes *Szerkesztői üzenetével* bezárólag a húszas évek végén megalapozott ismereteire vezethetők vissza. Egyik utolsó istenes versének fohászában: „Fogj össze, formáló alak", nem elég a végső széteséstől való pszichológiai félelmet látnunk, mint a vers egyik értelmezője teszi, hanem a végsősoron Arisztotelésztől származó, a keresztény bölcseletben tovább alakított istenkép, a „forma formáns" megidézését fedezhetjük föl.

Az a költő azonban, akitől 1930 januárjából azt a kijelentést idéztük, hogy „a valóságot elemezvén Istenhez jutunk", az év végére – akár borzalmas, akár nagyszerű – eljutott arra az álláspontra, hogy „a létező világ végső mozzanata, amelyből minden megérthető, nem az isten, amellyel semmi sem érthető meg, hanem a matériának meg a formának az egymásban valósága,.. a létező tevékenykedőnek a saját tevékenységével való dialektikus azonossága". A világnézeti fordulatra valló mondatot éppen abból az írásból, az *Irodalom és szocializmus*ból idézzük, amely paradox módon ugyanakkor az egyik legerősebben Pauler filozófiájára támaszkodó szövege a költőnek.

A Pauler-befolyás e második, ateista szakaszára vonatkozólag is fontos, új felismerések adódtak az 1982-es tanulmány publikálása óta.

A kijelentés, amelyet ebben a tanulmányban tettem, hogy „József Attila soha nem írta le a Pauler nevét", időközben érvényét veszítette. Az újabban előkerült nagyszámú kézirattöredék egyike igazolja a Pauler-hatásról kikövetkeztetett ismereteinket. Mielőtt ezt idézném, visszautalok egykori tanulmányom egy másik állítására, amely szerint „Arisztotelész felbukkanó nevének vagy valamely nézetének hátterében mindig meg kell jelennie a magyar filozófus alakjának is". Az alábbi mondatokban Pauler végre kilép a háttérből és nagy ókori tanítómestere mellé zárkózik föl: „Pauler Ákos írt egy könyvecskét Arisztotelészről. Ebben a nagy görög bölcselkedő rendszerező gondolatának a 'végtelen regresszus lehetetlenségének' elvét tartja. Arra tanít ez az elv, hogy az előfeltételek, okok, eszmények, kategóriák kutatása, a következtetések során el kell jutnunk egy végső előfeltételhez, végső okhoz, végső eszményhez és kategóriához."

Ehhez a rövid, de a kérdés kutatójának igen sokat mondó, becses töredékhez még egy másik, újonnan előkerült kéziratból vett idézetet is hozzátehetünk, amely alighanem utal a pauleri örökség sorsára József Attila gondolkodásában. A költő a harmincas évek elején kísérletet tett a tiszta logika összeegyeztetésére friss filozófiai tájékozódásával, a hegeli–marxi dialektikus logikával. „Jelen tanulmány célja – kezdi *Logika és Dialektika* című tanulmányát – a logika és dialektika viszonyának a megállapítása, nevezetesen annak a kimutatása, hogy a Kapital dialektikája az Arisztotelesz által kifejtett logikai alapelvek értelmében nincs ellentmondásban eme logikai alapelvekkel, más szóval hogy a (materialista) dialektika magába foglalja a formális logikát és ezzel dialektikussá teszi, míg az (idealista) dialektika magába foglalván a formális logikát logikussá és ezáltal lényegében antilogikus logikává, illetve logikus antilogikává válik." Ezt követi a tiszta logika Paulertől eredő definíciója: „Mi a (tiszta) logika? A (tiszta) logika az a (szak)tudomány, amely azon formális törvények megállapításával foglalkozik, melyek a gondolatokban magukba véve – tehát tekintet nélkül a gondolkodó lényre és a való világra – azaz a gondolati aktusok *puszta értelmében* és azok *puszta értelmi vonatkozásaiban* gyökereznek." Pauler öröksége tehát 1932 táján beleolvadt a költő más irányú, logikai-módszertani jellegű megfontolásaiba.

Befejezésképpen felidézem egyik régi beszélgetésemet nemrég fiatalon elhunyt kollégánkkal, Bonyhai Gáborral. Amikor elmondtam neki föltevésemet Pauler József Attilára gyakorolt hatásáról, Bonyhai azt válaszolta: „Most már értem, miért írta az *Ódá*ban József Attila: *A lét dadog, csak a törvény a tiszta beszéd.*" A kiváló elméleti szakember tehát azt a Pauler által mutatott gondolkodási irányt ismerte föl az idézett mondatban, amely az érzéki adatok, a relatívumok kusza világából végső bizonyosságok, szilárd ismeretek, abszolútumok felé törekszik. Arra szerettem volna ezzel utalni, hogy a jelek szerint a magyar gondolkodó ihletését nemcsak József Attila értekező szövegeiben, hanem halhatatlan költői életművében is érdemes nyomon követni.

Szőke György *(Miskolc)*

„Hogy valljalak, tagadjalak..."
Hit és nem-hit kettőssége József Attilánál

József Attila Istent idéző versei, különösen a késeiek, nemigen férnek bele az „istenes versek" hagyományos kategóriájába. (A műfaj inkább a régi magyar irodalomban honos.) Ady istenes versei viszonylag könnyen kijelölhetők, hiszen maga a költő, Istenhez hanyatló árnyék, helyezi el őket önálló ciklusokban, bár az ő istenes versei is mindenképpen túlnőnek a szűkebben értelmezett műfaji és tematikai határokon.

József Attilánál, a „hogy valljalak, tagadjalak" költőjénél mindez jóval problematikusabbnak tűnik. Nem hit és kétely, hanem hit és nem-hit szembesül verseiben. Amennyire magától értetődő Ady Istenkereséséből következő Istenre lelése, a kételytől a hitig vezető útja:

Mikor elhagytak,
Mikor a lelkem roskadozva vittem,
Csöndesen és váratlanul
Átölelt az Isten

legalább annyira jellemző József Attilánál az összegezés, melynek során hit és nem-hit egyszerre, szimultán van jelen:

Én istent nem hiszek s ha van,
ne fáradjon velem;
majd én föloldozom magam;
ki él, segít nekem.

Adynál az Istenkeresést a törvényszerű újra rátalálás követi:

Szívemben már őt megtaláltam,
Megtaláltam és megöleltem,
S egyek leszünk mi a halálban.

Verseiben József Attila nem az Ady által megidézett „Ádám, hol vagy?"-ra válaszol; inkább követelné a reátekintést:

Ijessz meg engem, Istenem,
szükségem van a haragodra.

Amennyire természetes Adynál a rátalálás, az azonosulás zsoltáros bizonyossága, az, hogy

Az én ügyem a te ügyed
S ki ellenem támad, azt verd meg,

legalább annyira problémadús ez a viszony József Attilánál:

Vizsgáld meg az én ügyemet,
mielőtt magam feláldoznám.

Költőnk akár a zsoltárral is szembe száll: a XC zsoltár „Tebenned bíztunk elejitől fogva" kezdősorát is a „Magamban bíztam elejitől fogva" dacosságával váltja fel.

„Ez az Isten-viszony – és tükröződéseként az Isten-képnek – írja ihletett tanulmányában Beney Zsuzsa –, feloldhatatlanul tartalmazza a hit és a hitetlenség ellentétét (...) a költő metszően éles logikájával folytonosan meghatározni, ellentétpárokra sarkítani és közülük választani akar."

Ady „Hiszek hitetlenül Istenben" alapállásának megvan a maga hátországa, melyhez, akármennyire bonyolult is viszonya hozzá, fel-feldobott kőként visszahullhat, melyet mindig is maga mögött érezhet: a kora gyermekkorától megtapasztalt bibliás kálvinistaság.

Vagyis éppen az, ami József Attilánál kezdettől fogva hiányzott, s valamely tételes valláshoz való tartozását eleve kizárta.

Ez az írás nem annyira József Attila Isten-képének a korai Isten-versektől a kései, hiányt összegező költeményekig ívelő alakulását követi nyomon (máshelyütt, *Űr a lelkem* című József Attila-könyvemben írtam erről részletesebben): inkább azokra a tényezőkre koncentrál, melyeket a költő élete során megtapasztalt, s ennek alapján foglal állást az „istenes versek" tekintetében.

Görögkeletinek keresztelték – apja után, aki igen hamar elhagyta családját. Előbb, elemista korában, talán nővérei nyomdokán, református hittanra járt, s nővéreivel együtt rendszeres látogatója volt a Kálvin téri vasárnapi iskolának. Egészen addig, amíg az első csalódás nem érte: a vasárnapi hitoktató néni hónapokkal előbb beharangozta a karácsonyi ajándékot. József Attila személyre szóló, általa eltervelt játékot, ajándékot várt, s szabvány édességcsomagot kaptak valamennyien. Ezért hagyott fel a vasárnapi iskola látogatásával. Majd polgáristaként egy görögkeleti pópához járt hitoktatásra. Egyedüli tanítványa lévén, a barátságos pópa sakkozni tanította a fiút, aki „a görögkeleti vallásban nyugalmat nem nyert, csak papot".

Anyja halála után az ő református hitét követő nővérének zsidó vallású férje lett a gyámja, akit hithű családja e vegyesházasság miatt ki is tagadott. A gyám, nem akarván veszni hagyni a jó képességű fiút, közeli ismerőséhez, a haladó szellemű kereszténységszocialista Giesswein Sándor pápai prelátushoz

fordult segítségért. Giesswein hosszasan el is beszélgetett a tizenöt éves fiúval, s jól megérezte annak nem mindennapi tehetségét. „A kegyes úr – írja könyvében József Attila nővére, Jolán – kiforgatta a fiú lelkének minden redőjét, vallatta, érez-e magában hivatást Isten szolgálatára (...) Az öreg úr meglepetéssel tapasztalta, milyen érett eszű, okos, mélyen gondolkodó a gyerek korához képest. Minden kiváló tulajdonságát kihámozta belőle és örült, hogy ilyen nagyszerű tanítványt kapnak a rend paptanárai. Közben, pillanatokra, elkomorodott: kár, hogy a gyerek görög-keleti vallású. Dehát ezen lehet segíteni, majd áttér a római katolikus hitre". El is intézte, hogy József Attilát felvegyék a nyergesújfalui szaléziánus iskolába. József Attila mindössze két hetet töltött Nyergesújfalun a szaléziánusoknál, majd megszökött onnan, s visszatért nővére családjához. Nem szívesen beszélt élete eme korszakáról. Valamivel később mindössze annyit mondott őt faggató nővérének: „Mit tudhat egy buta kölyök arról, hogy papnak való-e vagy sem. Istennel való dolgunk sokkal komolyabb..."

A vallási tarkaság, mely nyitottságot eredményez ugyan, de identitászavart is, a továbbiakban csak növekedik. Húsz éves, amikor Bécsben Hatvany Lajost megismeri, aki a hatvani kastélyba, nővéréhez, Hirsch Albertnéhez küldi vakációra. Majd a Hatvany család elintézi, hogy a zsidó vallású diákok számára létesített ösztöndíj segítségével Párizsban tanulhasson. „Zsidó diáknak szánt pénzt fognak magára ‚pazarolni', akit pedig hazája oly szívesen melengetne Szegeden" – írja Hirsch Albertné a költőnek, finom iróniával utalva a költő szegedi konfliktusaira.

Valamivel korábban ugyanis, mindössze tizenkilenc évesen, perbe fogják: bíróság elé állítják istengyalázás vádjával, a *Lázadó Krisztus* című versért. „A versben foglalt egész gondolatmenet – szól a vádirat –, annak egyes kifejezései Isten ellen intézett gyalázkodó kifejezéseket foglal magában." Védője, a kiváló büntetőjogász, Vámbéry Rusztem egyebek közt arra hivatkozik, „hogy a vádhatóság nem indított istenkáromlás címen sohasem bűnvádi eljárást Ady Endre ellen, aki pedig egyik gyönyörű versében ezt a kifejezést használta: Izgága Jézus. De elnéző volt az ügyészség – folytatta Vámbéry – Petőfi Sándorral szemben is, aki pedig *Az Apostol* című versében ezt írja: „hét-nyolc esztendő alatt olyan tolvaj lesz mint Krisztus." Egy szegedi jogászprofesszor viszont hírlapi cikkében helyesli a törvény szigorát, s mélységesen elítéli az „istengyalázó" fiút. Alig ültek el a per hullámai, midőn *Tiszta szívvel* című versében a szegedi konzervatív sajtó „az erkölcsi pornográfia versfaragási műveletlenségével (...) négy strófás rímbe szedett mázolmányt" lát, „amelyben valaki hivalkodik, hogy se istene, se hazája (...) Nemcsak a megbotránkozás, de a kimondott undor fogja el az embert" – összegezi önkényes elemzése eredményeit a korabeli lap. (Talán mondanunk sem kell, hogy a versben nem a tagadás dominál, hanem a kései költeményeiben középponti helyet elfoglaló hiányt jeleníti meg a költő: nem tagadja Istent, ahogy apját és anyját sem, hanem hiányát deklarálja.)

Eddig talán csupán az evangélikus egyházról nem tettünk említést József Attila kapcsán. Ez most következik. 1933-ban az evangélikus egyház pályázatot írt ki Luther *Ein feste Burg*ja, az *Erős várunk* új magyar fordítására. József Attila is beküldi a maga fordítását, s a pályázati kiírásnak megfelelően mellékeli a szöveg magyarázatát is. Maga a fordítás csak a hagyatékban fennmaradt kézirat nyomán vált ismertté. A mai *Evangélikus Énekeskönyv* kivételképpen két fordítást is kanonizál: a hagyományos mellett a József Attiláét is. „Így is ‚elég jó' – utal a hagyományos fordításra egy másik protestáns egyház püspöke – de ennek (a József Attiláénak) nincs párja." A pályázat értékelése során viszont József Attila fordítását mégcsak meg sem említették. Harmincegynehány év után derült ki, hogy miért. Amikoris Koren Emil evangélikus esperes az Evangélikus Egyház levéltárában egy érintetlen, mindaddig még fel sem bontott jeligés („Igazmondásban, Isten erejében; az igazmondásnak jobb és balfelől való fegyvereivel" II Kor. 6,7) borítékban rálelt József Attila fordítására és szövegmagyarázatára. „Ez utóbbinak – állapítja meg Koren Emil – meglepően világos a teológiai okfejtése." Maga a fordítás tekintetében is egyetérthetünk Koren Emil értékelésével: „József Attila e műfordításával kétségtelenül nem elsősorban vallásos, egyházi művet, hanem költői művet alkotott. Szóhasználata nem mindenütt egyezik meg az evangélikus egyházban ekkor általános frazeológiával (...) De értékét ma sem az egyházi használhatóság, hanem a költői erő jelenti."

Végül, de nem utolsó sorban szólnunk kell József Attila egyik legközelebbi barátjáról, a konzervatív katolikus Barta Istvánról, kettejük igen heves vitáiról s azok lecsapódásáról. Barta István személye csupán az utóbbi években került a József Attila-kutatók figyelmének centrumába. Holott mély baráti kapcsolatukat a költő *Harag* című, „Búsulsz-e Pista" kezdetű verse is deklarálta: a József Attila szerkesztette Szép Szó legelső számában jelent meg. Vallási, hitbéli kérdéseket taglaló vitáikba a Szép Szó következő, második számában megjelent, igen jelentős József Attila-írás, a *Szerkesztői üzenet* enged betekintést. Barátságukra, s a *Szerkesztői üzenet*ben is érzékelhető polémiájukra Stoll Béla hívta fel a figyelmet a József Attila-versek kritikai kiadásának készítése során, majd Lengyel András rekonstruálta ezt a valóban nem mindennapi kapcsolatot.

A vita egyik központja a bűn, az eredendő bűn fogalma, ami József Attila kései verseiben is jelen van.

S itt vetődik föl József Attila világfelfogásának, s egyben Istenhez való viszonyának kérdése. „Elég nehéz elképzelni olyan barátságot – írja Lengyel András –, amelynek – a viták ellenére – nincs valami erős közös alapja. Kulturált viszonyt fönt lehet tartani ellentétes világnézeti pozíciókból is, de bensőséges, mély barátsághoz ezen felül szükséges valami lényeges közösség, valami lelki egyezés." Barta István vitákra inspiráló hatása kétségtelen. Ami a két embert összekötötte, inkább vitatkozó alkatuk, mintsem nézeteik azonossága volt. „Kapcsolatuk elég különös volt – írta *Őszi napló*jában Bóka

László, aki mindkettejüket elég jól ismerte. – B. Pista mélyen vallásos volt, rendszeres áldozó, tele hitbuzgalmi kapcsolatokkal és teológiai tudással, ehhez mérten legitimista volt." Vagyis – József Attila gondolatvilágától igencsak távol állt. Agresszív vitastílusa viszont a József Attiláéval rokon. „Barta gyakran képesztette el társaságát bogaras nyilatkozatokkal – írja róla az őt igen közelről ismerő Denis Silagi –, és ha hallgatói eleinte félreértették és azt hitték, tréfál, esetleg fekete humort művel, agresszíven világosította fel őket, hogy nagyonis komolyan gondolja, amit mond. Például azt, hogy ő Barta, nem Münchenben lakik, hanem Schwabingban. Ha a beszédpartner csodálkozva jegyezte meg, hogy hiszen Schwabing Münchennek egy városrésze, akkor Barta épp olyan szenvedélyes haraggal reagált, mintha a marxizmusról szólt valaki elismerően. (...) Barta úgy emlékezett vissza József Attilára, hogy barátságuk testvéri jellegű volt, és olyan megjegyzéseket tett, hogy a költőtől nem volt idegen az ő, Barta hite és világfelfogása." Hogy József Attilától e hit nem volt idegen, tényként könyvelhetjük el, amit versei is bizonyítanak. De az, hogy „nem volt idegen", éppenséggel nem az azonosságot bizonyítja, hanem a hasonlatosságot. Ha nézeteik azonosak lettek volna, ugyan miről is lehetett volna, miről is kellett volna vitatkozniok? Minden kétséget kizáró viszont az a tény, hogy József Attila ekkor, utolsó éveiben, a katolicizmus egyes elemeit, az eredendő bűn fogalmát is bele kívánta építeni folytonosan változó, alakuló, különböző elemek szintézisére törekvő világszemléletébe, s éppen a Barta István által oly megvetett marxizmussal és a pszichoanalízissel igyekezett egybeötvözni.

Megemlítendő – annál is inkább, mert nemigen foglalkoztak vele –, hogy a József Attila szerkesztette Szép Szóban több tanulmány is foglalkozik a kereszténységgel, illetve a kereszténység és a szocializmus lehetséges összefüggéseivel. A Szép Szó társszerkesztője, Fejtő Ferenc, arra a dodonai következtetésre jut, hogy „A szocializmus szemben is áll a kereszténységgel, meg nem is áll szemben (...) A két doktrinát – írja jól érzékelhető csalódással – teljes egészében nem lehet összeegyeztetni." Vagyis – bár elsősorban kétségkívül a Barta Istvánnal folytatott viták érlelték teljesen ki nem jegecesedett nézeteit – alakulásukban a Szép Szó köre is szerepet játszhatott. Ahogy talán az sem véletlen, hogy a Szép Szó legelső számában, 1936-ban, amikor a bűn, az eredendő bűn problémaköre igencsak foglalkoztatta, jelent meg Horváth Bélának, a katolikus költőnek, aki mind a Vigilia (1935), mind a Szép Szó (1936) születésénél ott bábáskodott, *Utolsó jelenések* című költeménye, melynek imaszerű befejező sorai éppen a bűn fogalmával kapcsolatosak:

És könyörögjünk bűnösök, jaj, könyörögjünk mink is, gonoszok:
Töröld el bűneinket, Bárány, aki a világot hordozod.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az Isten-probléma, s nem utolsó sorban a bűn, az eredendő bűn kérdésköre József Attila önnön vívódásaiból, a sorozatos csapások formálta intenzív lelki életéből eredeztethető: ezen alapul nála az elméleti megfogalmazás, a szintézisalkotás igénye.

„Ilyen ‚hihetetlen' alapon hihetek én az összes vallásokban, az Önében is, anélkül, hogy ellenmondásba kerülnék magammal" – írja József Attila a *Szerkesztői üzenet*ben. „Hihetetlen" hite elsősorban verseiben nyilvánul meg:

Én Istent nem hiszek, s ha van,
Ne fáradjon velem.

Nem annyira Isten létét, mint inkább a maga hitét tagadja itt a költő (máskülönben miért is utalna, ha csak feltételes módban is, arra, hogy „ha van"?): hit és nem-hit elegye talán ezekben a sorokban nyilvánul meg a legplasztikusabban. A „halál partszegélyein" bolyongva lét és nem-lét olyan mélységeit tárja föl kései verseiben József Attila, melyek sem a hívők, sem a nem hívők számára nem közömbösek.

Végezetül visszatérnénk József Attila úgynevezett „istenes verseinek" kérdéséhez. Nem csupán az ún. „istenes versek" kijelölése okoz problémát József Attila verseinek besorolásánál: legalább annyira kérdéses akár gondolati, akár szerelmi lírájának kijelölése is. Az *Óda* vajon csupán „szerelmi" költemény? Vagy csupán „gondolati"? A *Holt vidék* mindössze tájleírás lenne? S ez a kérdés szinte valamennyi József Attila-vers kapcsán fölmerülhet. A besorolás mindenképpen önkényes: minden „tartalmi" kategória óhatatlanul Prokrusztész-ágynak bizonyul.

Mindez természetesen nem csupán József Attila költészetének tárgyalása során jelent problémát. A más költők verseinek „tartalmi" szempontú csoportosításánál is fölmerülő kétely József Attila esetében azonban fokozottabban érzékelhető. Akarva-nem akarva egyfajta tematikus bontás áldozataivá válhatnak versei, holott nem feltétlenül „arról", s még kevésbé „csak arról" szólnak hozzánk, amit felszíni témájuk alapján önkényesen meghatározunk. „Eddig is magyarázták a verseket – írja Kosztolányi. – De inkább csak félremagyarázták. Tartalmukat vették elő, eszméjüket méltányolták, érzéseiket hüvelyezték ki, s ha valamely vers az anyai szeretetről szólt, akkor az anyai szeretetet ünnepelték, felhígított szavakkal (...) A tartalom nem a vers tartalma. Eszme és érzés pusztán anyaga a versnek. A vers mivolta az a mód, ahogy megalkotódott." Maga József Attila pedig így ír: „A költő igazi véleménye (...) nem csak abban rejlik, amit mond, hanem abban is, főleg abban, ahogy mondja."

Kozmosz és mikrokozmosz, páratlanul nagy, teli holdak és egy hangya csöpp árnyéka, parttalan idő és puli pillanat, a világ tengelye és egy fűszál pici éle találnak egymásra, s kötődnek egymáshoz verseiben. Költészetének alapvető sajátja konkrét és elvont, személy és fogalom egymásra vetítése,

egyidejű felvillantása: helyesen járunk-e el, ha ezt a szerves egészet önkényesen részeire bontjuk?

Biztos-e, hogy igazunk van, ha mindazon verseit (és csak azon verseit), ahol Isten neve szerepel, istenes versnek nevezzük? Ha kizárólag eme versei alapján mutatjuk föl az ő sajátos Isten-képét?

Emlékezzünk, szerencsésnek bizonyult-e egykoron – nem is olyan régen – mozgalmi verseinek gyakorta önkényes kijelölése és előtérbe állítása – a kései költemények rovására? Legyen ez intő példa számunkra.

Biztos-e, hogy jellemző képet alkothatunk róla akár a református *Új aranyhárfa* című antológiában közölt versei, akár a Szent István Társulat által megjelentetett *Fogadj fiadnak* című válogatás alapján? Biztos-e, hogy a *Bukj föl az árból* című versnek az *Új aranyhárfa* „Feltámadott az Úr bizonnyal" fejezetében a helye? Jellemző képet tud-e formálni a költőről a *Fogadj fiadnak* olvasója, ha a szerkesztő – az említett tematikus ismérvek alapján – elsősorban a korai versekből válogat, s csupán néhány vers idézi fel a kései József Attilát?

Fogadjuk el őt annak, aki: a hit és nem-hit ambivalens megélése, a végső szintézis felé, a „megértett disszonancia" felé törekvés költőjének.

N. Horváth Béla *(Szekszárd)*

Isten-képek József Attila költészetében

József Attila Isten-élményét, Isten-képét – ha változó intenzitással és hangsúlyokkal is – régóta vizsgálja a szakirodalom. A kortárs kritikából mindenekelőtt Fejtő Ferenc, a *Medvetánc* kötet apropóján írt megállapítását emelhetjük ki, amelyet csaknem félévszázados megkésettséggel, részletes elemzésekkel igazol a kutatás. Fejtőnek, a Korunkban Fülöp Ernő álnéven megjelent tanulmánya persze a polgári és a szocialista világkép különbözőségéből indul ki,[1] s ez utóbbi magasabbrendűségét implikálja, a József Attila Isten-kép egyik meghatározó komponensét, az apa-hiányt azonban pontosan érzékelteti. Az Isten-élményt a maga teljességében, az egész életpályára kivetítve Sík Sándor[2] elemzi először. A költő egykori kedves tanára – (mint majd később Hegedűs Lóránt[3] is) – szerves, átfogó élményről szól, amely végighúzódik a költői pálya egészén: „nincsenek észrevehető komoly szünetei, árnyalataiban fejlődik ugyan, de csak az Istenhez való viszonya változik, nem maga az Isten-kép." A monográfia második részében Szabolcsi Miklós viszont a világkép ateista, marxista és freudista fordulataiban az egységes Isten-kép lehetetlenségére hívja fel a figyelmet. A József Attila-recepció változásával, a kései költészet előtérbe kerülésével, az utolsó évek Isten-képe színezi át az – egyébként vitathatatlanul az életpálya egészében, még a kommunista korszakban is kimutatható – élményt, vershelyzetet, motívumot. Beney Zsuzsa az 1935 előtti versek Isten-képét annyira ellentmondásosnak látja, hogy semmiféle belső történést, illetve kontinuitást nem feltételez.[4] Bókay Antal[5] a kései líra transzcendenssé növesztett Isten-képében az apát, illetve a Felettes Én funkciót értelmezi, amely egyre inkább a haragos, büntető Isten képét veszi fel. Szőke György az apahiány és az Isten-keresés összefüggéseire, a két motívum egymásmelletiségére hívja fel a figyelmet, hisz a kései versekben Isten és az apa külön-külön és egymásra vetítve is jelen vannak.

József Attila költészetében a *Keresek Valakit*, e 16 évesen írott, erősen adys hangzású vers sorai után még nyolcvannyolc versben és verstöredékben

---

[1] Fejtő Ferenc (Fülöp Ernő): *József Attila költészete.* In: *Kortársak József Attiláról.* I. Szerk. Bokor László, s. a. r. Tverdota György Bp., Akadémiai K. 1987. 353–362.

[2] Sík Sándor: *József Attila Isten-élménye.* In: *Kereszténység és irodalom.* Bp., 1989.

[3] Hegedűs Lóránt: *„Fogadj fiadnak, Istenem".* Előadás, elhangzott *A Dunánál* című József Attila-emlékülésen, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1984. április 11.

[4] Beney Zsuzsa: *József Attila két késői versének Isten-képe.* In: *József Attila útjain.* Szerk. Szabolcsi Miklós és Erdődy Edit. Bp., Kossuth K. 1980. 250.

[5] Bókay Antal, Jádi Ferenc, Stark András: *„Köztetek lettem én bolond".* Bp., Magvető K. 1982. 73.

találkozhatunk Isten alakjával, illetve a ráutaló fogalmakkal, képekkel, beszédhelyzetekkel (megszólítás, fohász, ima, zsoltár). Az 1925-ös négy részből álló *Isten-ciklus* megszövegezéséig ötvenegy vers ad hangot a fiatal költő Istent hívó, kereső, tagadó vallomásának. Olykor adys áthallások, máskor az érett költészetet idéző képek bonyolult Isten-képről tanúskodnak, amely többféle képzetből áll össze. A legkevesebb Isten-képzetet rejtő verset az 1929–1934 közötti időszakban találunk, mindössze ötöt, s jellemzőjük az Isten ateisztikus, materialista elutasítása. A költő világkép-metamorfózisát hűen jelzi a forradalmi szimbólummá és negyedik kötetének címadójává lett verse, a *Favágó* átváltozása. A „hajnal suhint, forgácsfény röppen" sor első változata még így hangzott „pirultan sújt az Isten". Persze ez az antropomorf ábrázolás árulkodóan vall a József Attila-i Isten-képzet domináns vonásáról is. Ugyanez jellemzi azokat az ábrázolatokat, amelyek az utolsó évek verseiben Isten alakját formázzák, egy sajátosan József Attila-i értelmezésben. A két kései, Istent megszólító versben (*Nem emel föl, Bukj föl az árból*) és a néhány hónappal későbbi, az utolsó Isten-témájú, *Az Isten itt állt a hátam mögött* kezdetű műben a gyermek–Isten viszonylatában a gyermekség komplexus, a bűntelen bűn motiválja az apa alakját is magára vevő Istenhez fordulást.

Az Isten-élmény, az Isten-kép a keresztény kultúra centrális eleme, amely nemcsak a teológiai világképnek, hanem az attól távol(abb) álló világ- és létértelmezésének is kiinduló pontja. Az isteni abszolútum, illetve ennek szubjektív interpretációja végigkövethető a magyar lírában Balassitól kezdve Zrínyi, Csokonai, Berzsenyi, Ady költészetében, s nyilvánvaló mintát jelenthetett József Attilának. Különösen kedves poétái, Balassi, Csokonai, s pályakezdő költőként Ady Istenhez forduló, őt megidéző versei hathattak. A Flóra-versek egyes motívumaiban, himnikus hangzásában Balassi-áthallásokat érzékelhetünk. Rokonságot fedezhetünk fel a *Nem emel föl* Isten-képe és Csokonainak *Halotti versek*be foglalt Isten-értelmezése között is: „Bocsáss meg Istenem. / Ha vakon nem lehet hinnem, reménylenem." Persze az Isten-képzetek forrásai elég nehezen lokalizálhatók, hisz olyan műveltséganyagról van szó, amellyel legkülönbözőbb életkorokban, formákban, helyzetekben találkozhatott költőnk. Nővére szerint gyakran olvasta a bibliát, s „az apa hiánya tette azt, hogy a kisfiú olyan sokat foglalkozott a jóistennel".[6] Ugyancsak visszaemlékezésekből ismert, hogy kisgyermekként szorgalmasan látogatta a Kálvin téri vasárnapi iskolát, s a *Szabad ötletek* egyik asszociációja az ott tanult versek egy töredékét idézi."[7] A *Curriculum vitae*-ben emlékezik a költő életének azon rövid szakaszára, amikor szaléziánus kispap volt. Korai verseinek adys reminiszcenciái a költőelőd Isten-képzetére is emlékeztetnek, noha kevésbé misztikusak, s erősebb az antropomorf jellegük. Az is nyilvánvaló, hogy a fiatal költő nemcsak a poétikai konvenciók, hanem az emberi lét

[6] József Jolán: *József Attila élete*. Bp., Cserépfalvi, 1940. 19.

[7] *Szabad-ötletek jegyzéke*. Stoll Béla jegyzetei. Bp., Atlantisz, 1990. 24.

végső kérdéseinek aspektusából kényszerül szembenézni az isteni princípiummal. A Galamb Ödönnek írott levél, miszerint az „Istent új és igazi valójában"[8] akarja megmutatni, a fiatal költő természetes ambíciója egy új versélmény, illetve etika felmutatására, különösen, hogy túl van már az istenkáromlási peren. Ezen korszak ellentmondásos, az Úrral megbékülni akaró, olykor panteisztikus Isten-ábrázolatát és a szociális lázadásnak is hangot adó, ateisztikus érvrendszerű Isten-tagadását, gyakori Krisztus-alteregóit persze nem lehet elválasztani a kortárs líra egyes tendenciáitól. Az új, szocialisztikus Isten-ábrázolás, a lázadó, forradalmár Krisztus-alak a korszak gyakori lírai motívuma, hogy csak – végletes példaként – Várnai Zseni és Kassák Lajos verseit említsük. Az Istenhez forduló költő lírai pozícióját idézi a zsoltáros hangzás (erre Melczer Tibor hívta fel először a figyelmet,[9]) amely nemcsak a Flóra-versekben, hanem sokkal korábban, a *Te a lelkek összessége* áhítatában és majd a *Luca-versek* zengő soraiban is meghatározó tényező. A szegényember-versekben pedig olyan stilizált Isten-képzeteket találhatunk, amelyekről különösen nehéz eldönteni, milyen kultúrrétegből kerültek át József Attila versébe. „Világ van a szegényember vállán / Istent emelt mindig másik vállán" – ezzel a sajátos, s mint Scheiber Sándor[10] következtet, a Christophorus legendára utaló képekkel kezdődik a *Szegényember szeretője*. Az ikonografikus ábrázolás, visszautalva a legendára, a világgömböt, s rajta a gyermek Jézust vállán tartó Christophorust mutatja. Persze, hogy József Attila versében Istent emel a szegényember, az magyarázható azzal, hogy a folklórban az Úristen és az Úr Jézus Krisztus alakja gyakran összeolvad. Ám az is lehet, hogy más forrásból merítette a költő ezt a képet. Egy apokrif imában olvashatjuk: „Jobb vállamon úristen / Bal vállamon asszonyunk Szűz Mária"[11] Ebben a folklórdarabban mindkét vállán tart valamit a szegényember, s mint a József Attila-versben, az egyiken Úristent. Az *Aki szegény az a legszegényebb* „Ha az Isten íródeák volna, / s éjjel nappal mozogna a tolla" sorainak Isten-képzete pedig – mint egy korábbi munkámban[12] ismertettem – több forrásból is eredeztethető: a Bibliából, a Példák könyvéből, s folklorizálódott változatokból, amelyek megtalálhatók a szerelmi dalok és a keservesek között is.

E rövid tanulmány csak jelzésszerűen érintheti a József Attila költészetében végigkövethető Isten-ábrázolatokat, felvillantja azok sokszínűségét,

---

[8] *József Attila Válogatott levelezése.* (S. a. r. Fehér Erzsébet) Bp., Akadémiai K. 1976. 43–44.

[9] Melczer Tibor: *Mindenkor idejük van a zsoltároknak.* Kortárs, 1975. április, 646–651.

[10] Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet.* 2. Bp., M. Izraeliták Orsz. Képv. 1974. 429.

[11] Erdélyi Zsuzsanna: *Hegyet hágék, lőtőt lépék.* Bp., Magvető K. 1976. 237.

[12] N. Horváth Béla: *„Egy, ki márványból rak falut."* József Attila és a folklór. Szekszárd, Babits K. 1992. 51–93.

utalva a költői pálya, a világkép változásainak, módosulásainak összefüggésében az élmény, s az Isten-képzet lírai interpretációjának másságára és összefüggéseire. E sokszínűséget egy kevésbé elemzett példával kívánjuk felmutatni, az utóbbi időben nem sok figyelmet kapott költői korszakból. A *Nincsen apám, se anyám* című kötetben egymás mellett található három olyan vers, amelyet József Attila azzal a szándékkal helyezhetett egymás közelségébe, hogy az addigi pályájának Isten-képét felmutassa. Erre enged következtetni, hogy két, átdolgozott vers szerepel itt, s a kronológiai sorrendet is módosította a költő egy logikai rend érdekében.

A harmadik kötetét József Attila reprezentatívnak szánta, amelyre nemcsak az utal, hogy az előfizetési ív finom kiállítást ígér, s a könyvárusi forgalomba nem kerülő példányokat merített papíron, félbőrkötésben kínálja, hanem az összeállítás is. A többségében új verset közlő kötetébe néhány régebbi művét is felvette, amelyek pályája addigi szakaszait fémjelezték. Hogy a *(Bevezető)* után az *Örökélet* címet viselő *Nemzett József Áron* következik, már jelzi: a költő végigtekint életén, egy sajátos én-ontológia logikájával. Külön jelentőséggel bír, hogy ez után – ha úgy tetszik, első versként – a *Tiszta szívvel* áll, a fiatal költőnek hírnevet hozó mű. A vers ilyen kitüntetett helyét a *Curriculum vitae* is megerősíti. S a kötet címe is ebből a versből való. A ciklusrendet nemigen követő verseskönyv harmadában található a három Isten-ábrázolatot rejtő mű: az *Isten*, *Istenem*, és a *Hosszú az Úristen*.

Az *Isten* – ugyanúgy mint az *Istenem* – egy korábbi változat, az 1925-ben keletkezett Isten-ciklus egy-egy darabjának átdolgozása. A második részből és az első záró két versszakából áll össze az *Isten*, egy sajátos Isten-arculatot formázva. Ez a panteisztikus Isten mindenütt jelen van, s a világban való szétáradása biztosítja annak harmóniáját. Ám ez a hétköznapok világa, hisz Isten profán helyzetekben, feladatokban mutatkozik meg. Az első versszakban a golyózó gyerekek közt „ténfereg", amolyan pajtásként, s talán a gyerekek között elvegyülő felnőttként, apaként. Játszik, kihasználja a gyermeki rácsodálkozást, megilletődést, „s golyóját ő lyukba gurítja". A vers első szakaszában az „ő" hangsúlyozódik, hogy aztán a másodikban (4–5. versszak) az „én", illetve a hozzá való viszony rögzítődjön. Az „ő" már-már naiv, gyermekien tiszta, de semmiképpen sem isteni. Azaz nemcsak egy deszakratizált Isten-ábrázolat ez, hanem meglehetősen profanizált is. Az isteni rendre mindössze ez a kissé naiv, ám nagyon is földi tapasztalatokból kiinduló ellentét utal: „Ő sohase gondol magára / de nagyon ügyel a világra." A létezés harmóniáját is esetlegesnek tűnő jelenségek, s egy naivan gyermeki látásmód írja le. A lányok csinossága, a tiszta cipő, a kisebbek előreengedése, s a családi nyugalom olyan attribútumok, amelyek csak egy profanizált, személyesen intimre hangolt, szinte apokrif Isten-képzethez tartozhatnak. Ez nem a hatalmas, kiismerhetetlen vagy haragvó Isten, mint azt korábbi vagy épp a kései versekben láthatjuk. A vers második szakasza a lírai én viszonyát fogalmazza meg, mégpedig egy meglehetősen ismert lírai toposz, az Istenben

való kételkedés és a tapasztalati ráismerés ellentétével. A tiszta racionalizmus elbizonytalanodásával, amelyet egy fiatalkori vers így ábrázol: „Isten, ha vagy és benned hinni kell / Kifosztott, földre vert bús jómagamnak *(Fohászkodó ének).* S majd a végső kérdések idején a kései Isten-versek tőszomszédságában ugyancsak egy megengedő kijelentés oldja fel a racionalizmus kategorikusságát: „Én istent nem hiszek s ha van ne fáradjon velem" *(A bűn).* Az *Isten* „Gondolatban tán nem is hittem" feltételességre utaló fogalmazásmódja a múltba helyezi a kételyt, utalva a ráció („gondolatban") és a hit kontrasztjával jelzett ősi toposzra. A megvilágosodás, az isteni kinyilatkozás – amely a Bibliától kezdve úgyszintén klasszikus motívum – azonban ismét egy hétköznapi helyzetet idéz, a zsákhordást és a megpihenést. Ezek után szinte zsoltárosan emelkedett a verszáró vallomás:

Most már tudom őt mindenképpen
minden dolgában tetten értem.
S tudom is, miért szeret engem
tetten értem az én szívemben.

A lírai én tökéletes azonosulását a „tudom" ige fejezi ki, amelyet a költő korábban is használt Istennel kapcsolatban. A „tudni" egyszerre jelenti az „ismerni" és a „hinni" jelentéstartalmakat, hisz a lírai én „mindenképp" és „minden dolgában" tetten ért, azaz megbizonyosodott Isten létezéséről és szeretetéről.

Az *Istenem* a korábbi versciklus harmadik részéből keletkezett rövidítéssel és átdolgozással.[13] Figyelemre méltó, hogy az eredeti szöveg egy vallomással indul („Istenem én nagyon szeretlek, / Én szíve lennék a szívednek"), amelynek a második sorát a költő elhagyta. A nehezen érthetőség mellett alighanem szerepet játszott az is, hogy a szív motívumának ilyen ábrázolása a szerelmi líra sajátja, amint azt a vershez időben közelálló *Luca* egyik részlete is mutatja: „mindegy szeretsz-e, nem szeretsz-e / szívemhez szívvel keveredsz-e." Az *Istenem* profánul himnikus hangnemét az első két sor előrebocsátja és szinte összegzi is. Olyan Isten–ember viszonyt rajzol meg ez a vers, amely nem az alárendeltségen, s főleg nem a kiszolgáltatottságon, hanem a személyes közvetlenségen alapul. Az a beszédhelyzet tűnik elő, amelyben a megszólított elveszti mitikus szerepét, deszakralizálódik, s nem az egyház által szabályozott liturgikus beszédfordulatokkal fejezi ki az egyén érzelmeit, hanem köznapi módon, reálisan valóságos helyzetekben, s ugyanakkor bensőségesen. A kanonizált vagy ikonografikus Isten-képzeteken túllép ez a vers, hisz az isteni jelenlét a hétköznapokban, jobbára a paraszti lét pillanataiban mutatkozik meg. Ugyanakkor látnivaló, hogy az egyes jelenetek

[13] Részletesebb elemzése N. Horváth Béla: *József Attila: Istenem.* In: *99 híres magyar vers.* Bp., Móra K. 1994. 491–495.

nem általában a paraszti valóságot idézik, hanem saját életét. Igaza van Szabolcsi Miklósnak, meglepően érett, bonyolult, s e témakör ekkori legsikerültebb, legegységesebb verse ez.[14]

A versben a „te"–„én" olyan viszonya tárul fel, amely árulkodóan vall a felnőtt–gyermek, illetve az apa–fia szeretetteljes kapcsolatának hiányáról. A feltételezett élethelyzeteket a rikkancsmesterség nyitja, amely a gyermek József Attila létfenntartó tevékenysége volt. (Vö. *Curriculum vitae*) Ezután az öcsödi évek élménye következik, a szántás. A „szántóvető" alakja az öcsödi nevelőapa, akinek munkájában segített a kis lelenc, az ekézésnél vezette a lovakat. A versben uralkodó arányosság nemcsak az Isten–ember viszonylatát járja át, hanem átterjed a lovakra is, noha a költő nővére visszaemlékezéseiből tudjuk, a kisgyermek félt a lovaktól. A *Bukj föl az árból* hűen idézi ezt az aránytalanságot, a kiszolgáltatottságot: „Én, akit föltaszított a ló / s a porból éppenhogy kilátszom..." Az apa és a fia viszonya bensőségesen harmonikus: szépen, okosan segítene, majd maga is szántana. A „szántanék én is a nyomodban" olyan kívánság, amely a felnőtt létet szimbolizálja, ám még a kései versekben meglévő reménytelenségérzet nélkül. Egyáltalán, olyan meghitt viszonyt rajzol fel ez a vers, amely a költőnek sohasem adatott meg. A záró versszakban apa és fia vacsora utáni meghitt beszélgetése – némiképp a *Magad emésztő* verszárlatára, ugyancsak apa és fia jelenetére emlékeztetve – a teljes egyenrangúságot, a mélységes szeretetet sugallja. A vers tehát az Isten–apa imágó megteremtésének vágyáról vall. Ez az Istenre ruházott apakép azonban nélkülözi a tekintélyelvűséget, a szigort, a büntetést, amely nemcsak az utolsó, freudi ihletettségű Isten-versekben, de meglepő módon, szinte szövegszerűen egyezve, egy korai műben is felbukkan.

Vagy üss agyon hát, csak törődj velem
S én nem kérdem, hogy nincs-e kegyelem.
(Keserű nekifohászkodás)

A harmadik Isten-vers a *Hosszú az Úristen*en. Hangzásában a szegényember-verseket idézi, bár azok népdalszerű stilizációja csak egy-egy szófordulatban tűnik elő. A nyitó kép mindenképp egy népdalra emlékeztet, bár sajátosan József Attila-i módon.[15] A „rövid szalonna" képzete, illetve a képpel jelölt szociális tartalom hívhatta elő a „Hosszú úristen" képzetet, amely ily módon ellentétet alkot. Ezt a feszülő szociális gondot fejti ki aztán a következő párhuzam, ismét már e korszakra jellemző asszociatív elvontsággal: „nyavalyás a szegényember / mintha gazdag volna". A társadalmi státuszok szatirikus egybemosása a „gazdagok" kritikája. A *Hosszú az Úristen* József Attilának azon Isten-verseit reprezentálja, amelyek a szociális ellentéteknek,

[14] Szabolcsi Miklós: *Érik a fény!* Bp., Akadémiai K. 1977. 324.
[15] Erről: N. Horváth Béla: *„Egy, ki márványból rak falut."* 61–62.

a lázadásnak adnak hangot, Isten alakját a régi világ, a „gazdagok" világának képviselőjeként, oltalmazójaként tekintve. Ez az eretnek-mozgalmakra visszavezethető szemlélet a szegénységet sorsában átélő József Attilában érthetően visszhangra találhatott olykor-olykor. Az ugyanis jól látható az életmű egészéből, hogy ez a leginkább a *Lázadó Krisztus* által jelzett Isten-képzet csak az egyik Isten-ábrázolat. Ám érvényes ez is, hisz a költő a három verset így, ugyanilyen sorrendben, felvette a különösen reprezentatívnak szánt kötetébe, a *Medvetánc*ba[16] is. Komplex Isten-képzeteinek három aspektusát jelezve: a panteisztikust, az apaimágót, s a „püspökökét". A modern ember Isten-élményének azt a sokszínűségét, amelynek gyönyörű összefoglalását a *Nem emel föl* első szakaszában olvashatjuk:

Nem emel föl már senki sem,
belenehezültem a sárba.
Fogadj fiadnak, Istenem,
hogy ne legyek kegyetlen árva.

Fogj össze, formáló alak,
s mire kényszerítnek engem,
hogy valljalak, tagadjalak,
segíts meg mindkét szükségemben.

[16] A tanulmány az alábbi József Attila-kötetre támaszkodott: *József Attila összes versei* I–II. (Kritikai kiadás). Közzéteszi Stoll Béla. Bp., Akadémiai K. 1984.