

CSONKI ÁRPÁD

Mitológiai gondolkodásmód a magyar nyelvű verses epikában

Pázmándi Horvát Endréig

Gyulai Pál Vörösmarty-monográfiája a mai napig meghatározza a Vörösmarty Mihály életéről és munkásságáról alkotott vélekedéseket. Ezért is lehet tanulságos felidézni Gyulai véleményét a Vörösmartyt megelőző korszak eposzairól:

A XVIII. század eposzai még hátrább állanak. Horváth Ádám *Hunniásza* és *Rudolfiásza*, Kulcsár István *Nándorfehérvári győzedelme*, Gáti István II. Józsefe, Etédi Márton *Magyar gyásza*, Vályi Nagy Ferencz *Hunyadi Lászlója* és *Pártos Jeruzsáleme* epikai költészetünk tökéletes sülyedtségét mutatják. Nincs bennük semmi költői, se a tartalom, se a forma tekintetében, s a mi új volna, az nem egyeb, mint Voltaire *Henriásának* szerencsétlen hatása.¹

A nagy tekintélyű Gyulai Pál véleménye hosszú időre lehetetlenné tette, hogy Vörösmarty eposzait a munkásságát megelőző, illetve azzal egyidejű művekkel együtt olvasva megismerhessük a közeget, melyhez Vörösmarty Mihály epikája kapcsolódni kívánt.

Az utóbbi időben, főleg Gere Zsolt kutatási nyomán a szakirodalomban megjelent az igény a Vörösmarty Mihály és Horvát István munkássága közötti kapcsolat vizsgálatára, ezzel összefüggésben pedig az a kérdés is felmerült, hogy Horvát őstörténeti elképzelései milyen hatással lehettek Vörösmarty honfoglalási eposzára és az úgynevezett őstörténeti tárgyú eposzaira.² Gere Zsolt könyvében Vörösmarty őstörténeti elképzelései hozzákapcsolódnak a nyelv keletkezéséről, a költészet mibenlétéről és Vörösmarty-nak a tragikus, körforgásszerű történelemfilozófiáról alkotott elképzeléseihöz.

Részben erre a kutatási irányra támaszkodva tanulmányom célja a Vörösmartyt megelőző, illetve a vele egykorú eposzírás mitológiai elgondolásainak bemutatása. Ebben az esetben nem elég az amúgy is nehezen behatárolható őstörténeti témájú anyag vizsgálata, mivel a kor írói számára mintha jó ideig nem merült volna fel annak az igénye, hogy lecseréljék a jól bejáratott és jól működtethető római mitológiai apparátust, még akkor sem, ha az anakronisztikusnak vagy épp blaszfémnek hatott. Ebből a szempontból pedig nem mutatkozik nagy különbség az őstörténeti tárgyú eposzok és például a Hunyadi-eposzok között. Ezért e művek mitológiai vizsgálatakor figyelembe kell venni

* A szerző az ELTE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Doktoriskolájának hallgatója, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézet tudományos segédmunkatársa.

1 GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza*, Bp., Franklin-Társulat, 1890, 64.

2 GERE Zsolt, *Szebb idők: Vörösmarty epikus korszakának rétegei*, Bp., Argumentum, 2013 (Irodalomtörténeti Füzetek, 174), 119–127.

minden olyan eposzt, amely valamilyen módon megidézi az antik római panteont, az Ó- és Újszövetséget, az „ősmagyar vallást” vagy bármilyen más olyan „csodás” apparátust, mely akár magában a mű narratívájában fejt ki hatását, akár a mű invokációs bázisához tartozik, s így nyújt a poétának felhatalmazást és legitimációt.

(Vita a pogányságról)

Az Ungvárnémeti Tóth László és Terhes Sámuel között lezajlott igen sokrétű poétikai vita egyik fontos részét képezi a két szerző mitológiai elképzeléseinek különbsége.³ Terhes Sámuel 1816-os könyvében (*Tükröske: Egy Ficzkó-poéta' számára*), melyben Ungvárnémeti Tóth László munkásságát kritizálja,⁴ amellett érvel, hogy egy keresztény szerzőnek az újkorban már nem illendő a görög–latin mitológiát, illetve a mitológiai történeteket alkalmaznia:

Elhagyhatná már valaha a' Keresztyén Világ nem csak a' Tragédiákban, de egyéb poétai Darabokban is a' sok Görög 's Deák mythologiai haszontalanságokat; én ugyan testembe lelkembe megúntam. Hiszen már annyira ment a' visszaélés, hogy három négy verset sem tud némelly Poéta írni, hogy tele ne legyen Vénussal, Cupidóval, Phébussal 's a' t. Miért ne lehetne az Isten' hatalmáról beszélni szépen a' nélkül, hogy a' Cyclopsokkal Jupiter' számára menyköveket ne kalapáltatnánk? miért kell a' háromágú villás Neptúnust először megharagítani 's vele a' tengert felkavartatni, hogy a' hajótörést szenyvedők' inségeket leírassuk? és miért kell mai időben Nárcziszról írni tragédiát, holott tele a' História számtalan keserves történetekkel.⁵

Ehelyett a múltból merített történetek költői feldolgozását ajánlja. Erre az álláspontra Ungvárnémeti Tóth László kifejtetten (tehát nem egy gúnyolódó epigrammában), *A' Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, 's Pindarnak Versmértékeiről* című tanulmányában válaszolt 1818-ban a Tudományos Gyűjteményben.⁶ Véleménye szöges ellentétben áll Terhes Sámuelével, szerinte ugyanis a költői mesterség sajátossága, hogy a poétának úgymond politeistának kell lennie:

A' Költőnek mint Költőknek lehetetlen sok Isteneket (Polytheismust) nem tartani, hanem ha azt kívánná valaki, mellynél alig lehetne balgatagabb kívánság, hogy a' Költő hallgasson minden Istenről, mint a' Zsidó Jehováról. Mert nem csak el nem lehet érni ezen czélt, mivel

3 A vitáról bővebben: MERÉNYI Annamária, *Ungvárnémeti Tóth László és Terhes Sámuel polémiája* = UNGVÁRNÉMETI TÓTH LÁSZLÓ *Művei*, kiad. MERÉNYI Annamária, TÓTH SÁNDOR Attila, a görög szövegeket gond. BOLONYAI Gábor, Bp., Universitas, 2008 (Régi Magyar Költők Tára: XVIII. század, 9; a továbbiakban: RMKT XVIII/9), 60–62.

4 [TERHES Sámuel,] *Tükröske: Egy Ficzkó-poéta' számára: Első darab azon esetre ha a' Ficzkó nem szelidül*, h. n., k. n., 1816.

5 Uo., 48–49.

6 UNGVÁRNÉMETI TÓTH LÁSZLÓ, *A' Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, 's Pindarnak Versmértékeiről* = RMKT XVIII/9, 499–521.

hogy úgy magát a' költő-nyelvet is megkellene tiltani, ha ugyan a' képes beszédd (Allegoria) 's dolog-személyítés (Prosopopea) nem mondom mindég, de többnyire bizonyosan Istenítés (Apotheosis). De ha szinte el lehetne is jutni a' célra, úgy hogy egész Olymp minden Istenivel, (mint Schiller leírja azokat), számkivettetének: vissza kívánná őket az ember kevés időre, valamint maga az Olympi Istenség (Wielandnál) a' bévádoltatott Amort. Még balgatabb volna ennél a' kívánság, hogy az igaz Istent, az egységet vigyük a' költeménybe (Érzéki ugyan még az ördögökkel is átkozódik Zizájában!) már részint azért, mert az Egységet nem lehetne annyi forma alatt alkalmaztatni, részint azért, hogy az igaz Istenségnek megfogása sokkal szentebb a' Költő előtt is, mint sem hogy avval, mint a' gyermek a' bábbal, kedvére játszassék (vagyon helye ennek is a' szent költeményekben).⁷

Tehát Ungvárnémeti Tóth szükségesnek tartja a latin és görög mitológiai történetek és alakok szerepeltetését a költői művekben, de azt már megtiltja, hogy ez az apparátus más mitológiák képzetkörével keveredjen. Berzsenyi Dánielt épp azért kritizálja, mert verseiben keveri a görög és a zsidó mitológiát: „Nagyobb hiba ennél, mikor a' Görög Mythologiát a' Zsidóval keverik össze: p. o. Hébe, Édenébe (minden rimes énekben háromszor!) még jelesebb Költőink is.”⁸ Még ennél is nagyobb hibának tartja, amikor az antik mitológiai történetek vagy az antik mitológia elemei a keresztény mitológiával keverednek: „Ismét szenvedhetetlenebb mind ezeknél, midőn a' tisztább Vallásnak képei Görög vagy Romai mesékkel vegyítettek össze. Home ezen hibát megtalálta Voltaire Henriásában, 's ugyan csak Home és Voltaire azt jegyzik meg, hogy a' Spanyol Lusiade Írója, Camoens egy zivatar idején Gamát a' Christushoz könyörögteti, kevés időre pedig Venus jó annak segítségül”.⁹

A pogány mitológiával szembeni távolságtartás természetesen nemcsak Terhes Sámuel és Ungvárnémeti Tóth László vitájában merül föl. A Mindenés Gyűjtemény névtelen kritikusa például Terheshez hasonlóan a pogánysághoz való visszanyúlást találja az *Elveszett Paradicsom* legnagyobb hibájának: „hanem az éppen nem érdemel engedelmet, hogy olly sokhelyeken tzeloz a' régi Pogány mesére”.¹⁰ Mintha egy ilyesfajta elvárásnak kívánná megfelelni Vályi Nagy Ferenc a *Pártos Jérusálem* című eposz előszavában, amikor munkája erényei között a történeti hűséget emeli ki a képzelődéssel szemben:

Az Úr Jézus' jövendőléseinek bé-tellyesedéseket, ott, a' hová azokat illeni láttam, elő-hozom. Azok Jérusálem' veszedelmével szorossan egybe-köttetettve vagynak: a' ki tudja a' 'Sidók' bűnét, 's isméri a' jövendőléseket, a' bé-tellyesedéseket e' Munkából ki-nem törülheti. Ezt azért hozom-elő, hogy ki-fogásom lehessen azok ellen, kik a' versezetbenn az illy szent, és valóságos dolgokat keresztül nézik; a' Poétát igen nagyon szentnek, bigótnak nevezik: mintha a' Pogányok' Mythologiájának meséi, nem sokkal illetlenebbek volnának egy keresztény Poéta' pennája alá, mint az Úr Jézusnak Isteni dolgai, 's bé-töltt jövendőlései.¹¹

7 Uo., 506.

8 Uo.

9 Uo., 507.

10 A' vitézi-költeményről, vagy epicum-poémáról (Dissertation sur le Poëme Epique, a' l' occasion du Paradis Perdu de Milton), Mindenés Gyűjtemény, 1792, 385–386.

11 VÁLYI NAGY Ferentz, A' pártos Jérusálem – IX. Énekekben, Pest–Pozsony, Fűskúti Landerer Mihály' bötüivel

Vályi Nagy tehát elítéli azon költőtársait, akik – az itt pontosabban nem körülhatárolható, de valószínűleg az antik mitológiát is magában foglaló – pogány mitológiai történeteket építenek műveikbe. Vályi Nagy művében Josephus Flavius *A zsidó háború* című munkáját teszi át verses formába, mivel pedig igen szorosan követi történeti forrását, ezért az antik mitológiai elemek használata valóban igen furcsán hatna. Ehhez mérten, ahogy előszavában is írta, a zsidó nép sorsát és Jeruzsálem pusztulását lábjegyzeteiben az Újszövetség megfelelő passzusaival magyarázza,¹² vagyis a tágan értelmezett bibliai tipológiára támaszkodva értelmezi Josephus Flavius művét és a zsidóság sorsát.¹³

A fenti példák alapján mintha láthatóvá válna egy olyan elvárásrendszer, mely elveti a pogányság (legyen az ebben az esetben bármi) bemutatását az eposzokban. Ez az elképzelés biztosan nem volt kizárólagos. Ha áttekintjük Szörényi László műfaj történeti monográfiájának gazdag példaanyagát, abban például semmiféle nyoma nincs annak, hogy a kor jezsuita írói ellenérzést tápláltak volna a pogány mitológiai tradícióval szemben – gondoljunk csak a könyvben bemutatott rengeteg csodásátváltozás-eposzra –, sőt az efféle művek meglepő bősége inkább arra utal, hogy az antik mitológiai elemek teljes elfogadottságnak örvendtek.¹⁴ Ez azt az esetleges ellenérzést is kioltja, miszerint a kifogás az egyházi környezet miatt jelenhetett meg. Sőt mi több, ezt az elvárást maga Vályi Nagy Ferenc is átlépi már idézett művében, amikor több ízben a Múza segítségét kéri.¹⁵ Másutt, hat évvel korábbi eposzában a narrátor Cillei Ulrichnak a Hunyadi Lászlóval és Hunyadi Mátyással szembeni, később tragikusnak bizonyuló haragját Erinnusz tevékenységéből vezeti le:

E' komor Dühösség fel-kele helyéről,
Víperákat tépett fel-bor zad'tt fejéről.
Azokat *Ulrikba'* botsátá két karja,
Hogy szívét a' meleg méreg öszve marja.¹⁶

Ugyanehhez a képzetvilághoz nyúl vissza akkor is, amikor Hunyadi erényeinek leírásakor és a törökellenes háború rövid bemutatásakor a vitézi erényeket és a háborút magát Marshoz utalja.¹⁷

Kijelenthetjük: nincs egy olyan kétpólusú rendszer, melyben élesen elválnak az antik mitológiából kölcsönzött képeket és alakokat munkáikban szerepeltető, valamint

és költségével, 1799, 11.

12 Például: *uo.*, 45, 105, 138, 158.

13 FABINY Tibor, *Előkép és beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika tükrében = A tipológiai szimbolizmus: Tanulmányok*, szerk. F. T., Szeged, JATEPress, 1998 (Ikonológia és Műértelmezés, 4), 9–20.

14 SZÖRÉNYI László, *Hunok és jezsuiták: Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből*, Bp., AmfipressZ, 1993.

15 *Uo.*, 25, 43, 108, 180.

16 VÁLYI NAGY Ferencz, *Hunyadi László története úgy mint élete és halála; melyeket Mind a' Tzíliai Gróf Ulriknak Írágyságével, és Le-vágattatásával; mind VI. László Királynak közbe-folyó Tselekedetivel és Halálával együtt, a' hiteles írókból ki-szedegettvén, magyar versekkel le-írt, és világ eleibe botsátott Nagy Ferencz, ez időben a' Miskolczi Ref. Gimnáziumnak Al-Igazgatója: Hozzájuk toldottak némelly apológusai és más elegyes versei*, Komárom–Pozsony, Wéber Simon Péter, 1793, 36.

17 *Uo.*, 3, 8.

az antik auktorokat fordító „pogány” írók, illetve a szigorúan keresztény mitológiát alkalmazó szerzők. Ezért sem tekinthető véletlennek, hogy Vályi Nagy Ferenc *Páros Jerusálemhez* írott előszavában nemcsak a „Pogányok’ Mythológiájának meséi”-t és azoknak felhasználóit kritizálja, hanem egyúttal úgy érzi: amellett is érvelnie kell, hogy a bibliai helyek citálása nem pusztán bigottságból fakad. Úgy érezhette, hogy nemcsak az antik mitológia használata adhat okot a kritikára, hanem éppen ellenkezőleg, a túlságosan hangsúlyozott keresztényi elkötelezettség a vallásos elvakultság látszatát keltheti.¹⁸

A korabeli eposzírói gyakorlatra tehát sokkal inkább jellemző az a fajta keveredés, amit Ungvárnémeti Tóth László idézett írásában kárhoztatott. Az általa idézett két külföldi példa arra is rávilágíthat, hogy a mitológia alkalmazhatóságáról szóló elméleti vitákat figyelmen kívül hagyva a korszak epikusai inkább a tekintélyes elődök példáját tekinthették irányadónak. Ez az Ungvárnémeti Tóth által hivatkozott kútfőre is igaz, hiszen Voltaire híres tanulmányában Camöest bírálva elítéli a mitológiai képzetkörök keveredését, de saját eposzában mégis ehhez az írói eljáráshoz nyúl. Érdemes e ponton felidézni Csokonai Árpád-eposzájának esetét, már csak azért is, mert a nagy mű előkészületeként írott eposzelméleti munkájában a *Henriás* nagyon fontos szerepet tölt be,¹⁹ az eposzban pedig a Cornides-féle magyar mitológia mellett talán a skandináv mitológia is szerepelt volna.²⁰ A különféle mitológiai elemek eposzbéli használata esetleg még azon eposzírók gyakorlatában is inkább a keveredés felé tendál, akik elméleti írásaikban határozottan elzárkózni igyekeznek attól.

(Célkeresztben a humanista hagyomány)

Ennek megfelelően a 18. század végének és a 19. század elejének eposzai igen nagy ingadozást mutatnak az alkalmazott mitológiai apparátus tekintetében. Ennek megragadásában nagy segítséget nyújthat Trencsényi-Waldapfel Imrének a *Zalán futásáról* írt tanulmánya.²¹ Legfontosabb tétele, hogy a magyar őstörténeti mitológiai gondolkodás, mely értelmezése szerint Vörösmarty honfoglalási eposzájánál tetőzne, alapvetően humanista beállítottságú. „Annyi bizonyosnak látszik előttem, hogy a romantikus magyar mitológiának Hadúr-alakja végső elemzésben éppen az Isten kardja mondájának és a skythák Arés-kultuszára vonatkozó Hérodotos-féle tudósításnak köszönhető.”²²

18 A pogányság kérdésével az összehasonlító mitológiakutatás keretein belül foglalkozik BALÁZS Péter, *Biblia, história és bölcsélet a felvilágosodás korában*, Bp., L'Harmattan, 2013, 269–288.

19 CSOKONAI VITÉZ Mihály, *[Értekezés az Epopoeáról]* = Cs. V. M., *Tanulmányok*, s. a. r. BORBÉLY Szilárd, DEBRECZENI Attila, OROSZ Beáta, Bp., Akadémiai, 2002 (Csokonai Vitéz Mihály Összes Művei), 48–49.

20 SZAUDER József, *A lapon éneke „A lélek halhatatlansága”-ban és az Edda = Irodalom és felvilágosodás: Tanulmányok*, szerk. SZAUDER József, TARNAI Andor, Bp., Akadémiai, 1974, 871.

21 TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, *Jegyzetek a Zalán futásához* = T-W. I., *Humanizmus és nemzeti irodalom*, Bp., Akadémiai, 1966, 170–196.

22 *Uo.*, 178.

Tehát a Bonfini²³ által a magyar történeti gondolkodásba is beemelt szkíta–magyar azonosság és Mars-kultusz változna át Vörösmarty és kortársai keze alatt a magyarosabb Hadúr alakká, ezzel pedig egy antikizáló mitológiai paradigma keretei között maradna mind a Dugonics András által sokszor alkalmazott „magyarok Istene” szókapcsolat, mind Vörösmarty dualisztikus mitológiai elképzelése.²⁴

Ez a koncepció részleteiben bármennyire is hasznosnak és megfontolandónak tűnik, tárgyam szempontjából mégis roppant félrevezető lehet. Ugyanis néhány helyen Trencsényi-Waldapfel Imre túlzott eleganciával siklik át a kor mitologikus gondolkodásának olyan elemei felett, melyek nehezen lennének beilleszthetőek elemzésébe. Problémát jelenthet például a mai napig azonosíthatatlan magyar–szittya isten, Damasek helyének meghatározása e rendszeren belül.²⁵ Azért is kardinális kérdés ez, mert a korszak epikusai, ahogy arra Trencsényi-Waldapfel is utal, ismerték és használták Damasek alakját: „Mégis, a skythák legfőbb istene, a Székely István és Heltai Gáspár 16. századi krónikáiban is szereplő, még sok tekintetben problematikus Damasek (pl. *Léta*, 51. l. és *Záton*, 16. l.) mellett, mind Etédi Sós Márton, mind Perecsenyi Nagy László szittya eposzaiban a görög Arésszel, a római Marsszal azonos.”²⁶

Az említett eposzok alaposabb tanulmányozása már nem hoz ilyen megnyugtató eredményt. Ahogy Trencsényi-Waldapfel is írja, Peretsenyi Nagy valóban már műve elején is felhasználja Damasek isten alakját: „Már nap-kelet felől a’ Húnorok mennek, / A’ kik temjéneznetek *Damases* Istennek.”²⁷ Emellett valóban utal a magyarok Mars-kultuszára is: „A’ ki tsak Márs Isten’ oltárjait rakja, / ’S minden Nemzetekre ki-hat erőszakja.”²⁸ Mars isten szerepeltetését pedig azáltal is hangsúlyozza a szerző, hogy a római panteon más istenei szintén tevékenyen részt vesznek az eposz történetének alakításában: Venus és Amor – akik mellest Peretsenyi Nagy szerint kísértetiesen hasonlítanak Mária Terézia királynőre és gyermekére, József-re – Boreaszhoz utaznak Szakadár feleségének kérésére, aki segítségükkel akarja férje elvándorlását megakadályozni.²⁹

Ezt a viszonyrendszert véleményem szerint nem szabad leegyszerűsíteni a Marsnak Damasek felett alkotott kvázi-győzelmével, hiszen nem pusztán ez a két őstörténeti, mitikus hagyomány lelhető fel a műben. Egyrésztől ugyanis felbukkan az a biblikus alapokon nyugvó, Kézai Simon óta élő,³⁰ a *Képes Krónika* szövegcsaládjában is megtalálható,³¹ de ebben a formájában csak Thuróczy János krónikájában rögzülő elkép-

23 SZABADOS György, *A magyar történelem kezdeteiről: Az előidő-szemlélet hangsúlyváltásai a XV–XVIII. században*, Bp., Balassi, 2006, 57.

24 TRENCSENYI-WALDAPFEL, i. m., 183.

25 SZABADOS, i. m., 72. RÉVÉSZ Imre, „*Damasek*”? ItK, 57(1953), 227–228.

26 TRENCSENYI-WALDAPFEL, i. m., 179.

27 PERETSENYI NAGY László, *Szakadár esthonnyai magyar fejedelem’ bújdosása: A’ verselés’ gyarapodására irta P. N. L.*, Pozsony–Pest, Fűskúti Landerer Mihály, 1802, 16.

28 Uo., 19.

29 Uo., 30–34.

30 KÉZAI Simon, *A magyarok cselekedetei* = ANONYMUS, *A magyarok cselekedetei*; K. S., *A magyarok cselekedetei*, ford. BOLLÓK János, szerk. VESZPRÉMY László, Bp., Osiris, 2004 (Millenniumi Magyar Történelem: Források), 90–91.

31 *Képes Krónika*, ford. BOLLÓK János, jegyz. VESZPRÉMY László, jegyz. kiad. utószo SZOVÁK Kornél, Bp.,

zelés,³² amely Nimród – vagy Ménrót – tekinti a magyarság ősapjának.³³ Annak ellenére sem válik ez a momentum belegyúrhatóvá a nagy humanista masszába, hogy Szakadár felesége éppen Nimród közbenjárását kéri Venusnál.³⁴ Nyomósabb indok viszont, hogy Szakadár nem egyszer imádkozik olyan istenekhez, akik nem tartoznak a római panteonba: például a mű negyedik részében, mely az amerikai kontinensen való partraszállást és a szintén magyarként elképzelt amazonokkal való kapcsolatfelvételt énekli meg, Szakadár az Amerikában is tisztelt Dágon³⁵ és Asztaroth³⁶ föníciai istenekhez, illetve Setebóhoz, az amerikai óriások istenéhez intézi könyörgését.³⁷ Ráadásul a mitológiai rendszerek inkonzisztenciáján túl az igaz Isten megtalálásának lehetősége is problémássá teszi a mitológiai rendszerek kicserélhetőségét, amit pedig Trencsényi-Waldapfel Imre valószínűnek tartott.

Ugyanilyen nehezen illeszthető Trencsényi-Waldapfel Imre elképzelésébe Etédi Sós Márton idézett munkája. A *Záton* elején például deklarálja, hogy „Damásis a’ régi Scythák Istene volt”.³⁸ Etédi Sónál pedig ez a hagyomány egyenesen hangsúlyosabbnak tetszik a római vagy akár az egyiptomi panteon felett, hiszen pár lappal később arról értesülhet az olvasó, hogy a szkíták Balamber nevű királya azért halt meg, mert „Damásis” helyett „Anub”-ot tisztelte.³⁹ Emellett Apollo helyét is kijelöli műve világában akkor, amikor a Kürosz ellen háborúba készülő Kroisosz kikéri a delphoi jósda híres jövődölését a harc végkimeneteléről:

Mert Apolló tsupán hazugság Istene,
Inkább Tüzet, hogy sem óltárt érdemlene,
Ha hozzá küldenénk tsak meg-szédítene,
Mert szavából senki, semmit sem értene.

Ezt egy lábjegyzetben bővebben is kifejti:

Meg-kell tartani hogy az okosabb Pogányok magok is nyilván észre vettek Apollónak, vagyis inkább az ő nevében jövődölő Papjaiknak tsalárdságát, a’ honnan Demosthenes azt mondotta, hogy a Delphicum Oraculum úgy szóll a’ mint Filep a’ Matzedoniai Király

Osiris, 2004 (Millenniumi Magyar Történelem: Források), 10.

32 THURÓCZY János, *A magyarok krónikája* = T. J., *A magyarok krónikája*; ROGERIUS Mester, *Síralmas ének*, ford., jegyz. BELLUS Ibolya, ford., jegyz., utószó KRISTÓ Gyula, Bp., Osiris, 2001 (Millenniumi Magyar Történelem: Források), 13–15.

33 PERETSÉNYI NAGY, *i. m.*, 25–26.

34 *Uo.*, 26.

35 Dágon föníciai isten, a földművelés vagy a halászat istene, kapcsolatban állt Astartéval. Vö. *Mitológiai enciklopédia*, I, szerk. Szergej Alexandrovics TOKAREV, a magyar vált. főszerk. HOPPÁL Mihály, Bp., Gondolat, 1988, 496.

36 Astarta sémi termékenység istennő, a Vénusz bolygó megszemélyesítője. *Uo.*, 493.

37 PERETSÉNYI NAGY, *i. m.*, 165.

38 ETÉDI Sós Márton, *Scytha király, vagy-is Záton hertzegnek külömbb külömbbféle változásokon forgott története*, Buda, Landered Katalin Bet., 1796, 16.

39 *Uo.*, 18.

akarja. Chalisthenes pedig sok pénzel meg-vesztegetvén egykor az Apollo Papjait, az Oraculum néki éppen azt felelte a' mit maga kívánt.⁴⁰

Az idézet alapján úgy tűnhet, hogy Etédi Sós Apollót bálványának, a jóslást pedig babonának ítéli. Ennek fényében igazán érdekes, hogy Etédi Sós Márton mégis szerepeltet római panteonba tartozó istent művében: Zátont és szolgáját, Baltát Mercurius menti meg üldözőiktől, aki ráadásul Apollo kegyelméből segít rajtuk.⁴¹ Művének végén, bár nem túl nagy költői invencióval és talán nem is igazán tudatosan, a szerző ezt a ketősséget dramatizálja Anacharsis sorsának bemutatásával, akit honfitársai épp azért ölnek meg, mert Kübelé kultuszát akarta hazájában meghonosítani:

A' kik valamennyire a' Históriákban jártasak, tudják, *Anacharsis* vénségében meg-térvén maga Hazájába olly fel-tétellel völt, hogy a *Czybebes* tiszteletét *Scythiába* bé-vigye, azért midőn szintén, alattomban a' kietlen erdőben, *Cyybebes* [!] tiszteletében foglalatoskodott volna: vér szerént való Attyafiai által nyilakkal által lövöldöztetett.⁴²

Kübelé szerepeltetése nemcsak a szkíta–görög szembenállás miatt érdekes. Az Etédi Sós által hivatkozott filozófiai történeti munkában Jacob Brucker nem specifikusan Kübelé kultuszának meghonosítására, hanem a görög istenek kultuszának meghonosítására utal Anacharsis halálának okaként.⁴³ Az Etédi Sós által megjelölt Kübelé magának a római mitológiának az inkonzisztenciájára is rámutat, hiszen eredetileg phrügiai istennő volt, akinek a tiszteletét csak i. e. 204-ben vezették be Rómában.⁴⁴ Ezt az idegenséget hangsúlyosabbá teszi, hogy olyan epikus minta is rendelkezésre állt, ami a római és a trójai vallás különbségeit problematizálja, ahogy erre Ferenczi Attila is rámutat Vergilius-könyvében: „A viseletnek jelentése van, leírása összekapcsolódik azzal a részben szintén szexuális természetű idegenkedéssel, amelyet a rómaiak Cybele kultuszával kapcsolatban éreztek.”⁴⁵ Tehát a mitológiai rendszer, amely a korszak epikusai számára mintaként szolgálhatott, eleve kevertnek nevezhető, ezért a korabeli eposzírók a római panteon nagy felszívó erejére alapozva tovább igyekeztek bővíteni azt műveikben.

Trencsényi-Waldapfel két példája tehát inkább arra világít rá, hogy a kor írói számára az ősi vallások és panteonok nem egymást kizáró, igaz–nem-igaz oppozíciós narratívába illettek bele, hanem egymás mellett, konkurenciaként vagy kiegészítőként léteztek. Így a csodás elemek csak a késői olvasó és író előtt tűnhettek babonaságnak, a mű világában ténylegesen ható erőként mutatkozhattak meg a keresztény korszak előtt, de akár beköszönte után is.

⁴⁰ Uo., 73–74.

⁴¹ Uo., 144–147.

⁴² Uo., 221.

⁴³ Jacob BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipcse, Breitkopf, 1742, 360.

⁴⁴ *Mitológiai enciklopédia*, i. m., 708.

⁴⁵ FERENCZI Attila, *Vergilius harmadik évezrede*, Bp., Gondolat, 2010 (Electa), 125.

(Monoteizmus versus politeizmus)

A római panteon beépítésének szándéka mellett és azzal néha keveredve, olykor attól élesen elkülönülve jelentkezik egy másik hagyomány, mely krisztianizálni próbálja a magyarok ősi, pogány vallását, összhangban a jezsuitáknak a kínaiak állítólagos naiv egyistenhitéről alkotott elképzelésével. Szörényi László tanulmányában ismerteti Pray Györgynek, a rítusvita hazai résztvevőjének és közvetítőjének álláspontját:

Leszögezi, hogy a *tien* szót igenis lehet *Istennel* fordítani, Konfuciusz érdeme annál nagyobb, hogy kinyilatkoztatás nélkül gyönyörűen kiteljesített istenhitet vallott és alapozott meg népe számára. (Tudjuk, hogy a rítusvita jezsuita résztvevői a Noé-féle őskinyilatkoztatás örököseinek tartották a kínaiakat, és így feladatuknak csupán azt látták, hogy Krisztus hitére is rávezessék őket.)⁴⁶

Pray György elképzelését Dugonics András is fölhasználja *Etelka* című regényében, azzal a módosítással, hogy ő az ősmagyar vallásra alkalmazza a kínaiak monoteizmusáról vallott elképzeléseket. A következményeket Szörényi így összegzi:

Ezúttal nem egy jezsuita, hanem egy piarista író, a szegedi Dugonics András matematikaprofesszor volt az, aki a magyar honfoglalással, illetve Attilával kapcsolatos latin nyelvű epika nyomán, attól mégis nagymértékben eltérve megalkotta a hősi eposz műfaját a görög regénnyel keverő első magyar regényt, az *Etelkát*, amelyben – teljességgel a jezsuitáknak a kínai vallásról formált képe alapján – a honfoglaló magyarokat, vagyis Árpád népét megteszi az őskinyilatkoztatás alapján álló tiszta egyistenhit képviselőjének. A magyarok Istene, akinek a regény végén ünnepélyes oltárt emelnek, nem egyéb, mint a Konfuciusz-féle Tien, azaz Mennyei Úr. Ezáltal Dugonicsnak sikerült végleg a lomtárba száműzni az Attilával kapcsolatos nagyszámú korábbi latin jezsuita eposz istengépezetét, amelyet költők természetesen az antik görög–római mitológiából kölcsönöztek. A hunok, illetve a magyarok istene így lett Mars helyett végre egy valódi nagy hatalmú isten, aki immár megfelelhetett a romantika elkövetkező korában is a nemzeti eposszal szemben felállított követelményeknek.⁴⁷

Ebbe az elképzelésbe Peretsenyi Nagy csak komoly fenntartásokkal illeszthető be. *Szakadárjában* például még nem történik meg a magyar ősvallás efféle keresztényivé tétele, sőt inkább megroja a régi magyarokat a bálványimádás miatt:

46 SZÖRÉNYI László, *Nyelvrokonság, őstörténet és epika a XVIII. századi magyarországi jezsuita latin irodalomban* = Sz. L. *Studia hungarolatina: Tanulmányok a régi magyar és a neolatin irodalomról*, Bp., Kortárs, 1999, 80. Konfuciusz tanításainak keresztényi jellegéről és az ősmonoteizmusról: Urs BITTERLI, „Vadak” és „Civilizáltak”: Az európai-tengerentúli érintkezés szellem és kultúrtörténete, ford. BENDL Júlia, Bp., Gondolat, 1982, 78–79, 156–157.

47 Uo., 81.

A' kegyes Ég jobb sorst a' Magyarnak ígért:
De mit-is hajtana a' Menny azon népre,
Ki szemét függeszti tsak a' bálvány képre?

Az igaz Isten megismerését pedig csak az esthonnyai magyarok vándorlásához viszonyított jövőben tartja elérhetőnek: „Te! Magyar, az igaz Istent meg-esméred, / Azért hasztalanúl nem ontatik véred.”⁴⁸ Szintén az antik pogányság és a kereszténység szembenállását, de paradigmatiságát egymás utániságát hangsúlyozza *Létájában*. Egyrészt többször emlegeti művében Damaseket⁴⁹ mint a magyarok istenét, Léta is foháskodik hozzá egy jelenetben. Másrészt az antik római panteon tagjainak segítségét is többször igénybe veszi, egy lábjegyzetben pedig az ingadozás is megjelenik a magyarok istene és az antik pogány hagyomány között: „Sok kölföldi Írok vádollyák Eleinket, hogy Istent sem ismértek, holott, ezen szó is *Herko-Páter*, mely ma-is fent van, meg-mutattya, hogy Herkulest, és Márst tisztelték.”⁵⁰ S végül egy jelenetben a delphoi Apollo azért nem jósol az elrabolt szerelmét, Zamirát kereső Létának, mert Betlehemben megszületett egy gyermek:

A' Bálvány hallgatott; tsak *Pithia* mondgya.
Hogy már az ilyenre néki nintsen gondgya.
Mivel Bethlemben született egy Gyermek,
a' ki a' világnak váltságáért remeg
A' Fő-szűznek fel-jött akkor Tsillagzata;
Az ólta e' Bálvány mélyen el-halgata [...].⁵¹

A bálvány elhallgatását Peretsenyi Nagy egy lábjegyzetben történeti forrásokkal is alátámasztja.

A magyarok ősvallásának és a magyarok istenének a keresztény Isten képze felé közelítésére a két legjobb és valószínűleg legnagyobb hatású példa Cornides Dánieltől és Dugonics Andrástól ered. Cornides elveti a krónikások azon megjegyzéseit, melyek arra utaltak, hogy a magyarok bálványimádók lettek volna,⁵² ehelyett az elsők között érvel amellett, hogy a magyarok a fénnel és ezáltal a Nappal azonosítható egyistent hitték.⁵³ Az elképzelés igazolására Anonymus művének 39. fejezetét hívja segítségül, ahol a Zalán ellen hadba vonuló Árpád a „minden halandó Istené”-hez intézi fohászát.⁵⁴ Cornides Dániel ráadásul minden olyan hagyománnyal szembehelyezkedik, amely az

48 PERETSENYI NAGY, *i. m.*, 19.

49 Peretsenyi Nagynál *Damasis* néven szerepel.

50 PERETSENYI NAGY László, *Léta magyar vitéz, és Zamira pannóniai kis-aszszonynak a' földön és tengereken történt viszontagságai*, Pozsony–Pest, Fűskúti Landerer Mihály, 1800, 164.

51 *Uo.*, 68.

52 CORNIDES Dániel, *Értekezés a régi magyarok vallásáról*, ford. K. NAGY Ilona = *Az ősi magyar hitvilág: Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*, szerk. DRÓSZEGI Vilmos, Bp., Gondolat, 1971 (A Magyar Néprajz Klasszikusai), 19–20.

53 *Uo.*, 22–23.

54 ANONYMUS, *A magyarok cselekedetei* = ANONYMUS–KÉZAI, *i. m.*, 34.

ősmagyarokra a pogányság árnyékát vetné. Ezért nem fogadja el Thuróczy János krónikájának 39. fejezetében található híradását, miszerint Orseolo Péter idején a magyarok visszatértek volna a bálványimádáshoz.⁵⁵ Ennek bizonyításaként szintén Anonymust idézi: „De hogy visszatérjek oda, ahonnan elkanyarodtam, Anonymusnak, Béla király jegyzőjének az imént olvasott soraiból leszűröm továbbá, hogy a magyarok egykor ünnepi lakomáikon fogyasztották el az áldozatul leölt lovak húsát.”⁵⁶ Sőt – többek között Kollár Ádám Ferenc munkájára hivatkozva – Szent László törvényeinek azon passzusát is csak átvételnek minősíti, amelyik a pogány módon való áldozást tiltja.⁵⁷

Ugyanezért iktatja ki a Hérodotosz nyomán elterjedt toposzt, miszerint a hunok Marst vagy Herculest, tehát a római panteon isteneit tisztelték volna:

Jól tudom azt is, vannak, akik rendre azt állítják, hogy a magyarok istenei között ott volt Mars, Hercules és Venus is. De kérdem, ugyan honnét veszik ezt? Hérodotosz ugyanis a IV. könyvében egyértelműen a szkítáknak tulajdonítja ezeket az istenségeket, de mi más lehet ebből megállapítani, mint azt, hogy volt az ókorban egy nép, amelyik ezeket az isteneket vallásos tisztelettel vette körül, hogy melyik nép volt ez, azt már pontosan nem lehet tudni. A görög és a római írók ugyanis az ismeretlen tájakon lakó népeket, noha azok eredete, szokása, nyelve, lakóhelye más és más volt, igen szabadon és bizonytalanul, egyetlen szóval szkítáknak nevezték, így aztán ezzel a szóval egyetlen népet sem lehet határozottan megjelölni, mert egyszerűen nem mond semmit.⁵⁸

Persze nem azért vonja revízió alá ezt az elképzelést, mert belátja, hogy a római panteon tagjai inkább a nép harcos volta miatt kerülhettek be a szkítákról alkotott narratívába, hanem azért, mert a szkíta népnév gyűjtőfogalom lévén, nem biztos, hogy tényleg a szkítákra, vagyis a magyarokra vonatkozott Hérodotosz művében. És természetesen ugyanígy kérdőjelezi meg Damasek isten egykori kultuszát, melyet Székely István kreálmányának tart: „De kérdem, ki hallott bármit is erről a nevetséges Damasek istenről, ilyen nem ismer a régiségtudomány! Ostobaság!”⁵⁹

Ez a momentum már csak azért is érdekes, mert az elsősorban Cornides munkája alapján dolgozó Csokonai Vitéz Mihály a soha el nem készült *Árpádiászához* írt, korábban *A magyarok ősi vallásáról* címen ismert, a kritikai kiadásban *Kivonatok az Árpádiászhoz* címmel szereplő írásában nem veti el a Damasek istennév alkalmazhatóságát, mégis beilleszti a magyarok egyistenhitéről alkotott korabeli elképzelések közé: „de egyedül tsak az egy Nagy Istent imádták, 's néki áldoztak, könyörgöttek; kit némelly Iróink *Damasek*nek neveznek”.⁶⁰ Bár Csokonai terve is tartalmaz ellentmondá-

55 Az Osiris kiadásában a fejezet a 66. sorszámot kapta. THURÓCZY, i. m., 90.

56 CORNIDES, i. m., 19.

57 Uo., 28–30.

58 Uo., 21.

59 Uo., 22.

60 CSOKONAI VITÉZ MIHÁLY, *Kivonatok az Árpádiászhoz* = Cs. V. M., *Feljegyzések*, s. a. r. BORBÉLY SZILÁRD, DEBRECZENI ATTILA, OROSZ BEÁTA, SZÉP BEÁTA, Bp., Akadémiai, 2002 (Csokonai Vitéz Mihály Összes Művei), 202–205. Csokonai őstörténeti érdeklődéséről: DEBRECZENI ATTILA, Az „*őstörténész*” Csokonai,

sokat, hiszen az *Árpádiásznak Schematismusa 's formája* című írása alapján az eposzban az egyistenen kívül a műzsák is szerepet kaptak volna: „a' Bodrog-parton egy patak (S.Patak) mellett a' Műzsáknak eleikbe való menetele, és az iránt való kérelme, hogy engedjék-meg őket ezután is ott lakni – azoknak tett felelete Rételnek”.⁶¹ De a „tsillagba öltözött Istenasszony” alakja ugyanilyen problémákat rejt magában.⁶²

A magyarok egyistenhitéről alkotott elképzelésnek a legismertebb és legteljesebb kifejtése Dugonics András híres, eposzi igénnyel is bíró⁶³ regényében olvasható. Rögtön az első szakasz hetedik és nyolcadik része hemzseg a nem is túlságosan burkolt keresztényszimbolikától. Ezt példázza a főpap bemutatása a hetedik részben, akit a narrátor a következő szavakkal jellemez: „Erkölcseire nézve, Szent; és immár régtől-fogva érdemes: hogy, az Isten' Országában, a' többi emberséges magyar Embereink közzé bé-írattasson.”⁶⁴ Az ezt követő jelenet bibliai helyeket idézhet fel, amikor Etelka az áldozat bemutatásakor egy bárányt készül feláldozni.

Ezzel a tendenciával szemben a szittyai vallás pogány jellege is hangsúlyos helyet kap a műben, elegendő csak Etelka esküjére gondolni: „Ezen Báránt (Etelkának, az Isteneiktől választott ritka szép Személynek, leg-kedvesebb állattyát) az Égi, és Földi, nagy, és kis, apró, és cseprő Isteneinknek tiszteletekre (hogy Országunkat gyarapítsák, meg tartsák, és szerencsésé tegyék) ide hoztuk, meg-kötöttük, és az Oltárra tettük”.⁶⁵ Tehát ez a fajta pogányság tulajdonképpen mégsem áll olyan közel ahhoz a naiv egyistenhithez, melyet Csokonai és Cornides propagál, hanem sokkal inkább politeista jegyeket mutat. Szintén ezt támasztja alá Dugonics *Szittyiai történetek* című művének a szittyiak erkölceiről írt fejezete: „Hogy a' *Sciták* (az akkori Pogányoknak módgyok szerént) több Isteneket imádtak; azt nem tagadhattuk. De, hogy Bálványozók-is voltak; azt mind-eddig meg-nem-bizonyíthatták. Ők sok Isteneket tisztelvén; tiszteltek azok között *Egygyet*-is, mellyet Főnek lenni gondoltak.”⁶⁶ Dugonics András regénye tehát nem a magyar ősvallás monoteista jellege mellett érvel, hanem sokkal inkább azt a dinamikát mutatja be, melynek során a kereszténység felvétele előtt álló politeista nép egy isten főségének hangsúlyozásával elmozdul az igaz hit felé.

Ezt a kettősséget élezi ki az Iván nevű remete szerepeltetése regényében. Iván ugyanis Árpád fiaként és Zoltán testvéreként nem a születése okán kijáró hatalmat választja, hanem egy barlangba vonulva vezekel, hogy megváltsa a harcos magyarokat Isten előtt. Vagyis a szereplő a földi hívságokról való lemondás és a szittyai hagyomány, illetve vallássságtól való elfordulás miatt a majdan az igaz hitre áttérő magyarság első képviselőjé-

MKsz, 112(1996), 523–532.

61 CSOKONAI VITÉZ Mihály, *Árpádiásznak Schematismusa 's formája* = Cs. V. M., *Költemények*, 5, 1800–1805, s. a. r. SZILÁGYI Ferenc, Bp., Akadémiai, 2002 (Csokonai Vitéz Mihály Összes Művei), 902–903.

62 Uo., 901.

63 SZILÁGYI Márton, *Dugonics András ismeretlen önéletrajza 1786-ból*, ItK, 101(1997), 394–399.

64 DUGONICS András, *Etelka*, kiad. PENKE Olga, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002 (Csokonai Könyvtár: Források) 36.

65 Uo., 37.

66 DUGONICS András, *Szittyiai történetek*, Pozsony–Pest, Fűskúti Landerer Mihály, 1806, 42.

vé,⁶⁷ ezáltal pedig az Árpád-házi szentek előképévé is válik.⁶⁸ Dugonics az ő alakjával és a magyarok vele szembeni attitűdjével példázza a keresztényinek tűnő magyar ősvallás és kereszténység ambivalenciáját. Hiszen származása és a két hit korábban már bemutatott elvi közelsége ellenére sem látogathatja meg nyíltan Rókát, aki rengeteg ármánykodása folytán a mű ezen pontján már a budai börtönben sínylődik és kivégzését várja.⁶⁹ A haláltól való félelmében kéri Etelkát, hogy hívja el hozzá a remetét azért, hogy bűnbocsánatot nyerhessen.⁷⁰ Ezt azonban Iván a származása, illetve a két hit közös szimbolikájában rejlő rokonság ellenére sem teheti meg, ugyanis ha nyíltan mutatkozna, akkor attól lehetne tartani, hogy az új hittől idegenkedő magyarok agyonvernék: „De, ha e’ Remetét, maga’ el-szántt akarattyából, a’ Siralom-házba hívatatná [Róka]; igen tartott Zoltánnak neheztelésétől; sőt ama’ Remetének veszedelmétől-is: netalán-tán agyon veretessen a’ Magyaroktól, ha meg-értenék, hogy általa a’ Keresztények’ hite mind mélyebb gyökeret verne, mind messzebb el-terjedne.” Mindez pedig nem pusztán a köznép tudatlanságával magyarázható, hanem a fejedelem is az új hit felvétele ellen van: „a’ régi Magyar hitet más jövevény vélekedésekkel, és új találmányokkal öszve-zavartatni éppen nem engedte.”⁷¹

Dugonics regényében tehát igen nehéz feladattal birkózik meg: hogyan lehetne a pogány ősmagyar vallást keresztényivé tenni, de arról a tényről sem megfeledkezve, hogy a magyarság ekkoriban kapcsolatban volt keresztény népekkel. A megoldási kísérlet kudarca nemcsak a kinyilatkoztatás alapján álló monoteizmus és a pogány politeizmus közötti ingadozás miatt következik be, hanem az is nagy szerepet játszik benne – ahogy erre a már idézett tanulmányában Trencsényi-Waldapfel Imre is fölhívta a figyelmet –, hogy Dugonics vagy a magyarok Istenét, vagy a magyar panteon egyik istenét az Attila kardjához fűzött magyarázó lábjegyzetében Hérodotosz nyomán Mars-sal azonosítja: „Atilának úgy tettsett egyszer álmában, hogy önnön magától Marstól, a’ Hadak’ Istenétől, fel-fegyverzett légyen.”⁷²

Nemcsak az őstörténeti témájú epikus művek tartalmaznak furcsa mitológiai megoldásokat, hanem akár a szerző korához időben igen közeli eseményeket megéneklő eposzok is élhetnek az antik panteon isteneivel. Gáti István *Második József máramarosi éhségben* címet viselő eposza ennek az ékes példája. A mű története szerint az 1785-től 1787-ig tartó máramarosi éhínségnek a legfőbb oka, hogy a főleg bányászatból és halászatból élő helybéliek tevékenységi körük miatt Neptunusnak és Plutónak áldoznak, míg a műveletlenül hagyott föld és az áldozatok elmaradása miatt Kübelé éhínséggel sújtja a térséget.⁷³ A vármegye hagyományos tevékenységi köreinek az antik mitológia isteneihez kötése pedig nemcsak allegorikusan működik, tehát nemcsak a különféle mesterségek és azok antik patrónusainak felcserélhetőségét jelenti, hanem az antik istenek cselekvőként jelennek meg az eposzban.

67 DUGONICS, *Etelka*, i. m., 29.

68 Az ötletért Szilágyi Mártonnak tartozom köszönettel.

69 DUGONICS, *Etelka*, i. m., 274–276.

70 Uo., 285–290.

71 Uo., 286.

72 Uo., 67.

73 GÁTI István, *Második József a’ máramarosi éhségben*, h. n., k. n., 1792.

Ennek egyik példája a mű VIII. énekében olvasható, ahol II. József megdorgálja Nep-tunust, amiért az éhség idején nem segíti a neki áldozó Máramaros megyét.⁷⁴ Az eposz nemcsak ezt az igencsak anakronisztikus narratívát alkalmazza, hanem a Gáti korának sokkal inkább megfelelő elbeszélést is, vagyis az Úr haragjának következményeként tünteti föl a szerencsétlenséget. Ez a kettősség leginkább II. József álmában jelenik meg, ahol Morpheus hozza az álmot József szemére, akit az így szakralizálódó Mária Terézia figyelmeztet a Máramarosban dúló éhínségre egy allegorikus jelenetben, ahol a korona egyik ékkövének kilazulására hívja föl fia figyelmét.⁷⁵ A kilazult ékkő pedig természetesen az éhínséggel küszködő Máramarost jelenti. A két mitológiai rendszer, mivel mindkettő alakjai aktív ágensként működnek az eposz világában, a mai olvasó számára már blaszfém, sőt humoros hatást kelthetnek, viszont a szerzőnek szemmel láthatólag nem okoz gondot a kétféle mitológiai rendszer együttes szerepeltetése.

(Paradigmaváltás?)

A magyar eposzírás 1810-es években kezdődő, de igazán csak az 1820-as években kibontakozó verstani egységesülése, mely Pázmándi Horvát Endre, Czuczor Gergely és Vörösmarty Mihály munkássága révén a hexameter győzelmét hozta el, a mitológia alkalmazását tekintve már nem vezetett hasonló egységesüléshez.⁷⁶ Az eddigiekben ismertetett, igencsak zavaros és egységesként föl sem vázolható mitológiaalkalmazási mód az 1820–30-as években sem jut nyugvópontra.

Czuczor Gergely eposzaiban megfigyelhető a törekvés arra, hogy az ősmagyarok vallásosságát eloldja a korábbi hagyományoktól. 1823-as *Augsburgi ütközet* című munkájában már Hadurnak hívják a magyarok istenét,⁷⁷ s ez az istennév később Vörösmarty és Aranyosrákosi Székely Sándor epikájában is fontos szerephez jut. Beépíti művébe a lóáldozat Cornides által propagált hagyományát is, hiszen ahogy arra Türtül vitéz figyelmezteti a magyarokat, Hadurnak tett áldozat nélkül nem indulhatnak csatába:

Hát felemeljük előbb kezeinket, mond vala halkkal,
Mint kegyeit kérnők a' mennyet lakta Hadúrnak?
'S áldozatot ne vigyünk, paizsát hogy nyujtsa fejünkre?⁷⁸

74 Uo., 180.

75 Uo., 53–61.

76 Bár Kecskés András elsősorban Vörösmarty költői gyakorlatára vezeti vissza a verses epika verstani szabályainak megszilárdulását, de például Pázmándi Horvát Endre monográfiái is amellett érvelnek, hogy ez inkább Czuczor, Pázmándi Horvát és Vörösmarty közös érdeme. Kecskés András, *A magyar verseleméleti gondolkodás története: A kezdetektől 1898-ig*, Bp., Akadémiai, 1991 (Irodalomtudomány és Kritika), 143–144. Vö. WAISBECKER Ede, *Pázmándi Horvát Endre szépirodalmi munkássága*, Pécs, Karl Könyvesbolt, 1927 (Symposion Könyvek, 4), 34.

77 Czuczor Gergely, *Augsburgi ütközet* = Cz. G. *Poetai munkái*, III, Buda, A' Magyar Királyi Egyetem' Betűivel, 1836, 121.

78 Uo., 130.

Megjegyzendő, hogy ezt a történetet olyan szüzsék társaságában meséli el, amelyeket Cornides elítélt, mint például a ligetes források környéki áldozást.⁷⁹

Ezt a mitológiai elképzelést Czuczor az 1831-es *Botond* című hősi költeményében fejleszti tovább. Itt Hadur sajátosan magyar isten, aki a magyar nép fölött öröködik, de a görögöknek (bizánciaknak) is saját istenük van, tehát Czuczor valószínűleg mitológikus szinten több, egymás mellett élő isten létezését feltételezte. Nála sem tűnik el teljesen a római mitológia hatása, bár annak használata inkább eszközszerűnek vagy – rosszindulatú megközelítésben – közhelyesnek tűnik, s a felidézett mitológiai alakok már nem vesznek részt tevékenyen az eposzok világának alakításában. A *Botond*-ban például kéri a múzsát, hogy segítse elzengeni Botond hadi tetteit, de a római panteon ezen a felszólításon kívül már nem játszik túl sok szerepet.⁸⁰ Korábbi műveiben pedig éppen e hagyománnyal való leszámolásként, vagy a tőle való eltávolodásként értelmezhető az, hogy a múzsát más hatóerőkkel igyekszik helyettesíteni.

Millyen titkos erő, 's mi okért tüzesíti velőmet?
Képzelet ez: melly visszateremt elmultakat, alkot
Mennyeiket és poklot, 's nincsen, ki elállja futását⁸¹

– írja az *Aradi Gyűlés* (1827) invokációjában. Azzal, hogy az írói képzeletet a Múzsák helyére emeli, mintha egy vörösmartys elfordulás lenne megfigyelhető, amely már a fantáziát teszi a mű keletkezésének központi elemévé. Figyelemre méltó, hogy az *Augsburgi ütközet*-ben sem alkalmaz hagyományos értelemben vett invokációt, hanem azt hangsúlyozza, ahogyan a történet megjelenik az elbeszélő szemei előtt:

Hunniá' rettenetes karu hősei tűnnek előmbe,
Kik legelőbb legelőbb védék országunk' sarkait Árpád'
Hunyta után az egész Alemannia' fegyveri ellen.⁸²

A következő lépésben a látomás érzékivé, s ilyenformán teljessé válik, amikor füleit is bevonja a történet földidézésének folyamatába:

Milly zúgás ötli füleimbe, mi villog az éjnek
Barna homályában? rengő dörögéssel ütődnek
Etele' várához suhogó szélvész nyugotnak.⁸³

Megint csak bonyolultabb a helyzet a Mars-kultusszal: „Harsány kürt vala ez, 's ha magyar hallotta riadni, / Dúló vér dobogott Mars lakta szívében azonnal”.⁸⁴ Itt ugyanis igen

79 Uo., 130–131.

80 Czuczor Gergely, *Botond* = Uo., 209.

81 Uő, *Aradi Gyűlés* = Uo., 147–206.

82 Uő, *Augsburgi ütközet*, 113.

83 Uo., 114.

84 Uo., 120.

nehéz, ha nem is egyenesen lehetetlen szétválasztani, hogy vajon Mars – bár egyértelműen a humanizmus hatására, de már inkább csak egyfajta jelzőként – a harciasság megfelelőjeként jellemzi a magyar vitézeket, vagy esetleg (miként Trencsényi-Waldapfel Imre gondolja) behelyettesíthető lenne Hadúrral.

Ha az eddigieket megfontolva vesszük szemügyre Pázmándi Horvát Endre sokak által paradigmazárónak vagy Vörösmarty honfoglalási eposzához képest megkésettnek tekintett főművét,⁸⁵ akkor érdekes eredményre juthatunk. Az *Árpád* ugyanis sok tekintetben az eddig fölvázolt koncepciók egyfajta vegyületének tekinthető. Első látásra úgy tűnhet, hogy a *Zirtz emlékezete* című egyháztörténeti eposzában valóban eltávolodik a római mitológiától,⁸⁶ az *Árpád* invokációjában pedig inkább egyfajta magyar mitológia felé közelíti művét:

Lantomat íhlessed, te kegyelmes sűgalma hazámnak,
Míg a győzőnek nyomain fog pöngeni húrja;
Elme, te is , kinek a vas üdöt meggyőzni hatalmad
Nagy, viadalmaknak táját jer, nyissd meg előttem.⁸⁷

Bár a „haza sűgalma” szókapcsolat jelentése igencsak talányos, ez talán arra utalhat, hogy Pázmándi Horvátban megvan a szándék arra, hogy az antik mitológiát egy hazaira cserélje. Éppen emiatt igen sajnálatos, hogy ez az igyekezet mindössze pár oldalig tart, ahol a „haza sűgalmát” nagyvonalúan cseréli ki a már jól bejáratott *Múzsára*.⁸⁸ És bár nem uralkodik el ez az antikizáló szemlélet műve egészén, mégis föl-fölbukkannak antik mitológiai alakok a mű későbbi részében is, például az ötödik ének elején, amikor Kronosz segítségét kéri a múlt bemutatásához:

És te, kinél a zárt dolgoknak kulcsa van, elme!
Vedd elől eszközeidet, s a szent hajlokba vezess bé,
Hol Kronosz ül komor arczával, s nagy könyveit őrzí,
Lássam az özszevonultt tábort, a tábori főket.⁸⁹

Vörösmarty Mihály epikájának egyik igazán nagy újítása ezen előzmények fényében látszik élesen. Vörösmarty – ahogy, bár nem állandó jelleggel és messze nem ilyen nagy költői invencióval, Czuczor is – elhagyta a *Múzsát* és az egyes múzsákat (vagy akár Kronoszt), és a művek megszületését a költő személyiségéhez vagy lelkéhez utalta. Elég például a *Tündérvölgy* híres soraira gondolni:

Én is oly dalt mondok világ hallatára,
Melynek égen, földön ne légyen határa,

85 GERE, i. m., 22–23.

86 PÁZMÁNDI HORVÁT Endre, *Zirtz emlékezete*, Buda, Egyetemi Nyomda, 1814, 9–11.

87 PÁZMÁNDI HORVÁT Endre, *Árpád*, Pest, Beimel József Könyvnyomó Intézete, 1831.

88 *Uo.*, 7.

89 *Uo.*, 138.

Amit fül nem hallott, a szem meg nem jára,
Azt én írva lelém lelkem asztalára.⁹⁰

Így Vörösmartynál a korszak epikájában közhelyszerűen használt klasszicizáló mitológiai apparátus leváltható lett, összhangban a költői szerep átformálásával. Ez pedig nemcsak a mitológiai apparátus lecserélést jelentette, hanem az antikvitás sokáig élő toposzkincsének felülvizsgálatát és elhagyását, illetve kevésbé látványos használatát is.

Pázmándi Horvát eposza nemcsak ilyen szempontból mutat hasonlóságot a pár évtizeddel korábbi tradícióval. A magyarok vallásának középpontjában egy isten áll, akit Pázmándi Horvát „Vitéz had Istene” néven emleget, és összekapcsolja a „égi tüzek fejedelme, dücső nap” fordulattal.⁹¹ Ez egyértelműen a Cornides-féle fényisten-koncepcióhoz teszi hasonlatossá a költő elképzelését, amit megerősít az áldozati szertartás leírása (a magyarok egy nyeretget nem látott, fehér mént áldoznak istenüknek).⁹² Ez a naiv egyistenhit az antik mitológiai nevek használata ellenére nem kérdőjeleződik meg. Olyannyira nem, hogy a XI. énekben, amikor a magyar sereg eléri a Volgát és Árpád elrendeli a közeli erdő kivágását, hogy annak fáiból hidat építhessenek,⁹³ a nép ellenáll a parancsnak, ugyanis azt hiszik, hogy az erdő mélyén egy tündérpalota található, melyet egy sárkány, egy griff és egy forgó kasza védelmez.⁹⁴ Erről a babonáról így beszél a narrátor:

Árpád tudta hiúságát a gyáva hitelnek,
A gyarló félelmet azért hogy elűzze, tanácsul
Hívja Taturt, kinek a babonán hogy volna hatalma
Mindenek elhitték.⁹⁵

Ahogy ezt Bán Károly összefoglalta:

Innét származik az éposznak az a hibája, hogy a költő nagyon is józanul beszél. A saját papi állására helyezkedve, pogány tanokat még költeményben sem akar hirdetni. Árpád és Tatur egész az esetlenségig józanok; úgy okoskodnak, beszélnek, mintha nem Ázsia pogány népei közt, hanem az esztergomi papnevelőben nőttek volna föl.⁹⁶

Árpád és vezérei nemcsak ezt a csodás elemet söpri le babonaként. A XII. énekben meglátogatják Pannonhalma mellett a helyiek kultikus szentélyét: „Két hegy keblében fekvék Pannónia régi / Városa omladozó palotákkal. Vén mese tartya, / Paenok építék.”⁹⁷

90 VÖRÖSMARTY Mihály, *Tündérvölgy* = V. M., *Nagyobb epikai művek*, s. a. r. HORVÁTH Károly, MARTINKÓ András, II, Bp., Akadémiai, 1967 (Vörösmarty Mihály Összes Művei, 5), 29.

91 PÁZMÁNDI HORVÁT, *Árpád*, i. m., 15.

92 Uo., 32.

93 Uo., 294.

94 Uo., 294–295.

95 Uo., 295.

96 BÁN Károly Aladár, *Pázmándi Horvát Endre Árpád-ja*, Temesvár, Csanád-egyházmegyei Könyvsajtó, 1897, 47.

97 PÁZMÁNDI HORVÁT, *Árpád*, i. m., 442.

Ez a leírás kísértetiesen hasonlít Guzmics Izidornak a *Pannónia századaiban* megfogalmazott véleményéhez: szerinte Pannónia neve onnan származik, hogy az ott élő pogányok Pánt bálványozták.⁹⁸ Ezt az elképzelést Pázmándi Horvát is átveszi annyi kiegészítéssel, hogy az itt élő szlávok már nem Pánt tisztelik, hanem Perunt: „A bálvány nevezetre Perún; (ez tájokon újabb; / Pánt tisztelt a régi üdö) Papnéja; Szemargla.”⁹⁹ Pázmándi Horvát Endre a szláv viharisten¹⁰⁰ beemelésével elvi szinten lehetővé teszi a különböző panteonok egymás mellett élését, ám Perun papnője is szemfényvesztőnek bizonyul – Szemargla először visszataszító boszorkánynak tűnik, de pillanatok alatt szemrevaló kis fehérréppé képes változni, főleg Uszubú vezér hathatós ösztökélésére (a vállához vágott a kardjával):

Másodszor szabja nyakához

A villámos aczélt [Uszubú], mikor a vén elveti mázzát,
S a leggyönyörűbb alakú leánytermet búja szerelmét
Hintetgető fejlett-ki, s kegyét Árpádnak orozni
Térdre bukék. Álarcza szemét, és álruha testét
Nappal befödözé: éjjel förtelmeit üzte
A buja életnek, mint vallá, szolga leánya
Elnémult Árpád.

A papnő paráznsága kiváltja Uszubú vezér haragját, aki roppant (proto)keresztényi módon előbb a „ringyót”, majd a bálványt katonázza föl.¹⁰¹

Árpád találkozása a Rajmund nevű bencés szerzetessel ahhoz a problémához vezet vissza, amely Dugoniccsal kapcsolatban már felmerült, miszerint a kor írói által naiv egyistenhívőként, protokeresztényként elképzelt ősmagyar vallás alapvetően mégiscsak pogány volt. Ez éppen a keresztényekkel történő interakció során körvonalazódik igazán világosan, hiszen egyrésről Árpád először haragosan, sőt fenyegetően beszél a Rajmund nevű bencés szerzeteshez, és csak a szent életéről meggyőződve oldódik fel, míg másrésről Rajmund is igen elítélően beszél a magyarok pogányságáról.¹⁰²

(*A magányos Vörösmarty*)

A korszak eposzainak mitológiai gondolkodása a fenti példák alapján igen diverzívnek tűnik. Két olyan, nehezen körvonalazható, de legalább valamilyen szinten megragadható rendszer létezett egymás mellett, amelyek nagyobb befolyással voltak a kor epikájára: az egyik a római mitológia, a másik a jezsuiták elgondolásai alapján feltételezett keresztényi jellegű ősi magyar vallás. Ezeket sok esetben egymástól is nehéz elválasztani, gyakran egymásba csúsznak. A szerzők előszeretettel nyúlnak egyszerre

98 GUZMICS Izidór, *Pannónia századjai*, Győr, Streibig Leopold, 1830, 10.

99 PÁZMÁNDI HORVÁT, *Árpád*, i. m., 443.

100 HAHN István, *Istenek és népek*, Bp., Minerva, 1980², 172.

101 *Uo.*, 449.

102 *Uo.*, 445–448.

akár több mitológiai rendszerhez és keverik össze azok alakjait, vagy használják föl mondakincsüket.

Emellett időbeli megoszlásról is nehéz beszélni, hiszen például a Dugonics András által először 1788-ban kifejtett protokeresztény elképzelés Pázmándi Horvát Endre számára még egy az egyben alkalmazhatónak tűnt, de kisebb megszorításokkal igaz ez Czuczor Gergely epikájára is. Az egymás mellett élő, az egymást követő, de a művek terében egyaránt hatni és működni képes konkurens, vagy akár az együttműködésre is képes panteonok és vallási elképzelések koncepciója – bár Peretsenyi Nagy vagy Etédi Sós munkásságában található meg burjánzó sokszínűségében – még Czuczor munkáiban és Pázmándi Horvát *Árpád*-jában is érezteti a hatását. A római panteon pedig, bár az 1820–30-as évekre Pázmándi Horvát, Guzmics és Czuczor művészetében már nem jelenik meg cselekvőképes, a csodás elemekért felelős alakulatként, de közhelyszerűen, az eposzírás folyamatában szerepet játszó motívumkincsként még mindig használatos.

A korszak eposzainak mitológiai vizsgálata arra enged következtetni, hogy igen nehéz lenne Vörösmartyt beilleszteni ebbe a sorba. Az említett szerzők mitológiai elgondolásai ráadásul annyira kaotikusak, hogy akár egy életműben, akár két, távolról legalábbis rokonítható elgondolásokkal operáló mű esetében is gyökeresen eltérő felfogásokkal találkozhatunk. A kor eposzíróinak mitológiával szembeni következetlenségei egyrészt ellehetetlenítik egy olyan mesternarratíva fölvázolását, amely a versenyző paradigmákon alapulna, és a magukat sokáig tartó, de Vörösmarty föllépése után valóban diszkreditálódó mitológiai elképzelések harcaként lenne cselekményesíthető. Vörösmarty mitológiai apparátusa a kortársak számára még mindig édeskeves vagy zavaros volt ahhoz, hogy iskolateremtő lehessen. Másrészt annak a megállapítása is kétséges, hogy az adott műben alkalmazott mitológia korszerűnek vagy korszerűtlennek minősül-e a korszak horizontján, vagy hogy éppenséggel milyen tendenciák érvényesülnek egy adott korban.

Úgy tűnik, hogy ha Vörösmarty *újdomságára* keressük a választ, akkor azt éppen a már emlegetett következetlenségek felől ragadhatjuk meg. Vagyis az általa kidolgozott mitológiai elgondolás, melyben a nemzeti panteonok használatát fölváltja a minden népre érvényes Hadúr–Ármány-oppozíció és nekik alárendelt tündéres-allegorikus alakokon nyugvó mitológiai apparátus (ami egyben szintén alárendelődik az Éj által megszemélyesített Sorsnak, vagyis Vörösmarty tragikus történelemfilozófiai elképzelésének), nemcsak a korábbi, hanem akár az epikus munkásságát követő eposzi mitológiai építményekhez képest is radikálisan másnak hathatott. Ez is szülhette a kisebb eposzaival szembeni korabeli értetlenséget vagy elutasítást, melyet később Gyulai Pálnak a kanonizáció körüli munkája élezett ki.¹⁰³ S épp ez a nagyfokú összetettség és radikális másság akadályozhatta meg, hogy e mitológiai rendszer egy paradigma nyitó darabja lehessen. Hiszen néhány évtizeddel később Arany János a *Buda halálában* hiába veszi át az istenneveket, ha számára már egy egészen eltérő, távoli és újragondolandó hagyománynak tűnik fel Vörösmarty mitológiai víziója.¹⁰⁴

103 GERE, i. m., 21–88.

104 Uo., 44.