

Vallás és mentalitás: Vörösmarty antropológiája¹

Vörösmarty vallásosságának a kérdéséről igen nehéz bármit is mondani – a leginkább ezért, mert hamar megalapozatlan és könnyelmű kijelentésekre ragadtathatja magát az ember.² A kérdésbe lépten-nyomon beleütköző, ideológiailag elkötelezett szakirodalom – lett legyen akár harcosan katolikus vagy harcosan marxista – erre számos példát kínált, amikor valamely egyéb kérdéshez kívánta meg érvelni felhasználni Vörösmartynak és vallásnak a viszonyát. Fontos tehát tisztázni előzetesen a megközelítés irányát. Aligha tesszük föl jól a kérdést, ha – miközben az írói életmű belső összefüggéseit próbáljuk meg értelmezni – a személyes vallásosság dimenzióhoz vélünk eljutni. Szükséges világos distinkciókat tennünk: mire elegetendő a tőlünk áttekintett szöveganyag tanúsága, s mi az, amit onnan nem láthatunk be.

Az első megfontolás, amelyet nem szabad elfelejtenünk, az az, hogy Vörösmarty katolikus vallásban született és abban is halt meg, életének egésze a korszak katolikus intézményrendszerében zajlott le. Mentalitása, műveltsége, szokásszerű viselkedése a katolikus normák szerint alakult. Ismerősei, barátai és a külvilág számára egyaránt teljes joggal katolikusnak, sőt, jó katolikusnak minősült. Ez nyilvánvalóan kitetszik saját leveleiből és az életére vonatkozó forrásokból is, tehát ez felmérhető és megítélhető. Egyetlen, nehezen megbecsülhető adalékunk van arra, hogy esetleg mintha kevésbé tartotta volna be a vallási normákat. Esküvője alkalmával az eseményről beszámoló Fáy András azt rögzítette: „Vörösmarty, mint egy kissé elszokott katolikus, nehezen tévé az oltár előtti letérdeplést, az egyházfi zsámolyt tett alá.”³ Ne feledjük: a szertartás vegyesházasság volt, hiszen Vörösmarty volt katolikus, a menyasszony református. Tehát térdelnie csak a költőnek kellett, a menyasszony nyilván állva maradt – alighanem ezért figyelt föl erre a mozzanatra Fáy András, még ha ezeket a körülményeket nem hozta is szóba. A híradás értelmezésekor persze figyelembe kell venni azt, hogy Fáy is református volt, akinek eleve furcsa lehetett a katolikus térdelés gyakorlata; s az, hogy szerinte Vörösmartynak nehezen ment a letérdelés, akár azzal is magyarázható lenne, hogy egyszerűen a költőnek merevek voltak a térdei – erre nézvést nincsenek adataink. Ez alapján az egy feljegyzés alapján semmi alapunk nincs tehát megkérdőjelezni azt, hogy Vörösmarty a vallás külső formáit előírászerűen betartotta. Ugyanakkor viszont semmi fogódzónk nincs arra sem, hogy lelki életét, annak vallásos (vagy éppen a vallással szembenálló, azzal vívódó) mélységeit megítélhessük – a rendelkezésre álló forrásokból ez nem ragadható meg. S nemcsak konkrétan Vörösmarty esetében: általában is nagyon ritkán adódnak olyan kútfők, amelyek ilyen jellegű, súlyos következtetéseket megengednének.⁴

Vallásosságának társadalmi megítéléséről (és elfogadottságáról) tanúskodik az az adat, amelyet a levelezés anyagából ismerhetünk. Vörösmarty 1832-ben megbízást kapott egy katolikus imádságoskönyv lefordítására kiadójától, Károlyi Istvántól, de a megbízást – bár elfogadta – hamarosan vissza is adta. A feladatban természetesen már ekkor is meglévő költői hírneve szerepet játszott – de aligha kapott volna ilyen feladatot, ha a kiadó úgy ítélte volna meg, hogy nincs köze érzelmileg a feladathoz. Ilyenformán a történet minden eleme igen

¹ A szöveg a következő kötet része: Szilágyi Márton, „Miért én éltem, az már dúlva van”: Vörösmarty-tanulmányok, Bp., Kalligram, 2021. A jegyzetekben rövidítve idézett szakirodalmi tételek teljes címleírása ott olvasható (306–340.).

² A kérdésről már eddig is több tanulmány készült, mint például Jelenits István alatt még hivatkozott elemzései, valamint például: Sík 1948. De említhetjük Brisits Frigyes életrajzi esszéjének egy bekezdését is, ahol ugyanerről fejtette ki a véleményét: Brisits 1956. 74.

³ Lukácsy – Balassa 1955. 303.

⁴ Párhuzamként érdemes megfontolni, hogy Korompay H. János milyen körültekintően és óvatosan próbálta meg Arany János és a protestantizmus viszonyát megragadni: Korompay H. J. 2019.

tanulságos: a megbízás léte, s az, hogy Vörösmarty ezt elfogadta éppúgy sokatmondó, mint az, hogy végülis nem akarta s nem tudta elvégezni a feladatot. A Stettner Györgyhez intézett, segítségkérő levél igen érdekesen indokolja meg, miért is nem kívánta Vörösmarty megcsinálni, amit vállalt: „Én, a’ kinek egy levél íráshoz sincsen türelmem, hogy írhatnék össze ennyi imádságot. [...] Által is olvasom a’ munkát, hogy Pápistás legyen, ’s a’ szent írásból kívántato textusokat én írom bele, csak helyet hagyj rá.”⁵ A sorokból az önirónia is érezhető (nem jellemző a katolikusok önmagukról alkotott képére, hogy „pápistá”-nak nevezzék magukat, ez inkább külső pozícióból megfogalmazott, csúfolódó vagy gúnyos minősítés). Az elmélyülésre való alkalmatlanság pedig aligha hihető el, ha Vörösmarty irodalmi munkásságának ez idő tájt, esetleg kissé korábban végbevitt teljesítményeire gondolunk: a költő ekkor már igen terjedelmes művek megírásán van túl. Persze ettől még a levélíráshoz lehet, hogy nem volt türelme... S az is lehet, hogy éppen irodalmi alkotásai miatt nem volt ideje eleget tenni ennek a megbízásnak, s csupán kibúvókat keresett. Viszont mindezt megfontolva is feltűnő ennek a levélnek az egyik fordulata. Amikor arra próbálja meg rábeszélni barátját, Stettnert, akit máskor is megkért már különböző ügyekben segítségre, hogy vegye át tőle a munkát, éppen azt vállalja magára, ami a szöveg „pápistává” tételét jelenti, tehát alighanem a teológiai és biblikus részét. Mindez már jócskán fölébresztheti a gyanút, hogy hiába van most a kezünkben magától Vörösmartytól az indoklás, voltaképpen semmit sem tudhatunk meg ebből a levélből. Hiszen éppen a lényeg marad ki belőle látványosan.

Akkor mi az, amit ezek után Vörösmarty műveinek az elemzésétől remélhetünk? Aligha annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy mi is jellemezte Vörösmarty vallásosságát. Óvakodnék tehát az olyan kijelentésektől, amelyeket a verseket elemző fiatal Barta János tett annak idején: „Vörösmarty nem vallásos lélek. Igaz, csak egy lépés választja el attól, hogy az legyen; minden mélyebb élményében a vallásos zóna határát ostromolja, de elérni soha nem éri el.”⁶ Ez a mondat, kiragadva az eredeti szövegkörnyezetéből, kissé ingatagnak tűnik: meglehet, egyszerűen Vörösmarty nem annyira a Bibliához ragaszkodott, hanem inkább egy sajátos, átértelmezett mitológiához, amelybe persze a biblikusság is fontos helyet kapott. A pontosság kedvéért tehát érdemes hozzátenni, hogy Barta János teljes gondolatmenetében a fogalomhasználat sokkal következetesebbnek mutatkozik, s így a vallásnak mint dimenzióknak a megkülönböztetése is árnyalt helyet kap, tehát ez méltányolható véleménynek tekinthető, s nem oly mértékben vitathatónak, mint így, a szövegkörnyezetből kiragadva. Ám az is kétségtelen: ilyen súlyú kijelentésre aligha hatalmaznak föl a művek (még ha érthető is Barta mondatainak a háttérháza, amely pályájának ezen szakaszában erős egzisztencialista és karakterológiai érdeklődésével volt összefüggésben).⁷ Vörösmarty esetében legfőljebb a szövegben kiépülő világkép teológiai összetevőinek a jelentését érthetjük meg, s ennek a katolicizmus elveivel való kapcsolatára kérdezhetünk rá. Ám ezt is legfőljebb leíró értelemben lehet megtenni, s helyesebb óvakodni a kategorikus állításoktól.

Vörösmarty vallással kapcsolatos műveinek elemzését célszerű egy tágabb összefüggésben elvégezni, amely inkább a költőnek az ember mibenlétére vonatkozó, valamint az ember és a transzcendencia kapcsolatát firtató nézeteit igyekszik megragadni. Ha ennek az antropológiai távlatnak a megragadását tűzzük ki célul, mindenképpen érdemes Vörösmarty-nak azon műveinek figyelmet szentelni, amelyek jelzetten vallási karakterűnek látszanak. Ezek közé tartozik az 1829-es *Hedvig* című vers – eredeti műfaji meghatározása szerint: „Legenda” –, amely egy katolikus kispikái műfaj megvalósítására törekszik.⁸ Főhőse, I. (Nagy) Lajos lánya ekkor, a vers keletkezésének időpontjában még nem volt szent: szentté

⁵ Vörösmarty Mihály Stettner Györgynek, [Pest, 1832. első fele] = VMÖM 18. 49.

⁶ Barta 1937–1938. 413.

⁷ Barta János pályájának ezen szakaszáról és különösen a Vörösmarty-tanulmány jelentőségéről lásd Imre 2011. 122–128.

⁸ VMÖM 2. 53–58.

csak 1997-ben II. János Pál pápa avatta. Helyzete és tisztelete azonban párhuzamos volt Árpád-házi Margitével, akit annak ellenére szentnek tekintettek, hogy ennek egyházi megerősítésére is csak a 20. században került sor. A versben felidézett történelmi szituáció számos ponton igen figyelemre méltó sajátosságokat mutat: Vörösmarty a boldogként tisztelt (s gyakran szentek társaságában ábrázolt) Hedvig kapcsán fölhasználja azt a két, utóbb nem teljes mértékben igazolt, de egykorúan elfogadott vélekedést, hogy a magyar királylány maga fordította le magyarra a Bibliát, s majdan a lengyel bibliafordítás is az ő nevéhez kapcsolható.⁹ A mű metafizikája igen egyszerű: az Isten küldi le Gábor angyalt a földre, akinek az a feladata, hogy keresse meg azt a lányt, aki szerelmes, de gondolata tiszta, azaz mentes a testi vágytól; ezt a leányt kell áldó csókkal ellátnia. Vagyis a versben nem mutatkozik meg a Szentháromság jelenléte, de még csak a személyes istenképzet sem: küldöttként egyedül az angyal szerepel, aki végülis Hedvigre talál rá. A neki adott csók viszont nem egyszerűen egy felszentelésnek, egy szent fogadalomnak a megerősítése (a Bibliát olvasó királylány éppen olvasmánya hatására dönti el, hogy jegyese oldalán, akit ekkor választottak meg litván uralkodónak, hozzá fog járulni egy, még pogány nép, a litván kereszténnyé válásához): a csók ugyanis annak a kettősségnek a megnyilvánulása és e kettősség áthidalásának a jelzése, amelyet Vörösmarty epikus korszakának a műveiben és a *Csongor és Tündében* is több változatban megfigyelhettünk. Az égi és a földi szféra érintkezése történik meg egy eredetileg erotikus, bár itt éppen az erotikát szublimáltan kezelő gesztus révén: csakhogy az égi szférát képviselő angyal egy olyan földi lánynak adja a csókját, aki saját maga éppen égi eredetéről ad bizonyosságot (voltaképpen a szentté válás első lépcsőjén áll). A csók annyiban is eltér a mintájául szolgáló neoklasszicista sémától, az Ámor – Psyché-szerelemtől,¹⁰ hogy ez nem a „Liebestod”, a halál bekövetkeztének a pillanata lesz: itt a bibliai előkép alapján történik a folyamat. A Biblia olvasása után (azaz Isten szava befogadásának a hatására) Hedvigben megszületik az elhatározás, s elfogadja a küldetését („Gondolá, és elfogadta szíve.”).¹¹ Ez a mozzanat egyértelműen az angyali üdvözlételnek az evangéliumokban rögzített formáját imitálja: ahogyan Mária az angyaltól közvetített üzenet hatására elfogadja szívében saját küldetését és a születendő gyermeket, ugyanúgy tesz Hedvig is. Csakhogy ennek megerősítésére itt az angyal csókja szolgál, aminek már nincs bibliai előképe (Máriát természetesen nem így erősíti meg az angyal az evangéliumokban). A csók ráadásul őrzi a múltkonyságnak és az öröklétnek a kettős időbeliségét – hasonlóan a *Csongor és Tünde* szerelemfelfogásához: „S csattanása, mint ezüst harangé, / Mondhatatlan kedves és muló volt.”¹²

Hedvig áldozati életre szánja magát. A vers egyértelművé teszi, hogy ez az áldozat nem ígér reális és gyors visszatérülést vagy igazolást, a garanciája metafizikai.¹³ A vallásos tartalom megőrzi a tündéri világ korábbi és párhuzamos ábrázolásának legfontosabb elemeit, s a majdani szentség egy olyan ígéret, amelynek a teljesedése emberi mértékkel beláthatatlan időben történik – Vörösmarty ennek valóban nem is lehetett tanúja és tudója, az ő életében Hedviget csak boldogként tisztelték, szent nem lett. Formálisan tehát tényleg legendáról van szó, de gyakorlatilag csak annak keretei maradnak meg, s egészen más tartalommal dúsul föl a vers. Az eredendő, itt is felhasznált alapélmény a tündéri világ erotikus kapcsolata a földi szférával. Eköré épül ki Hedvig legendája, amely ráadásul egy újabb képzetkört is képes bevonni a mű világába: a nemzetért hozott áldozat ugyanis a Biblia teljes szövegének az ismeretén alapul, azaz az isteni ígéret mellett az Apokalipszis is ott van a lehetőségek között.

⁹ A kérdés egyik felének (a magyar bibliafordításnak) a kapcsán lásd a kritikai kiadás jegyzeteit: VMÖM 2. 357–360. Kiegészítésül, a lengyel vonatkozásokra: Szörényi 2015.

¹⁰ Erről részletesebben lásd Pál 1988. 110–120.

¹¹ VMÖM 2. 58.

¹² VMÖM 2. 58.

¹³ Szörényi László hívta fel arra a figyelmet, hogy hasonló a helyzet például a *Gondolatok a könyvtárban* című vers időbeli távlatai kapcsán is: Szörényi 2015. 13.

A' teremtés' titka, isten, ember
'S a' világ valának följegyezve
Szent soraiban, és az élet álma:
A' nagy, a' várt, rettegett jövendő,
Mellyre holtak sírból fölriadnak,
'S földdel a' magas menny összerendül;
Vég bíró pedig lesz a' nagy isten,
'S jót, gonoszt a' szív szerint ítélend:¹⁴

Ez egy olyan vonás, amely számos párhuzammal rendelkezik Vörösmartynak a politikai költészetében. A végidők bekövetkeztének sejtelve (vagy éppen biztos tudása) csak az engesztelés révén lehet elkerülhető – már ha egyáltalán befolyásolható az isteni szándék. Mert ez sem bizonyos. A *Hedvig*ben ez a remény még ott van.

A másik, legendának minősíthető verse Vörösmartynak a talán 1845-ös *A szent ember*,¹⁵ bár itt nincs műfajmegjelölés, csak a cím maga árulkodik a tartalmáról. Az epikus menetű vers központi problémájaként az ima formája és értelme azonosítható (illetve tágabban: a szentség mibenléte); ennek megítéléséhez pedig érdemes figyelembe venni előzményeként az 1832-es *Salamon* című verset is.¹⁶ Ez utóbbiban egy konkrét, koraközépkori szituációban és magyar történeti kontextusban olyasmi látszik érdekelni Vörösmartyt (s ez jelentősen eltér 1826-os, *Salamon király* című drámájának a fő konfliktusától),¹⁷ ami majd a legenda formájú versében: hogyan jut el egy ember a társadalmi szerepeitől a remete pozíciójába és az imádságban való élés állapotába. Vörösmarty ugyanis ebben a korai szomorújátékában még más-hová helyezte a hangsúlyt; nem az a szituáció érdekelte, miképpen lehet egyetlen személyiség olyan eltérő szerepekre képes, mint a kezdetben király, majd bukása után bűnbánó vezeklő Salamon: itt a király jó szándékú, de befolyásolható embernek tűnik, akit rossz tanácsadói, különösen az intrikus Vid gyilkos testvérharcba visznek (ez a viszonylag egyszerű séma meglehetősen kiszámítható, hogy azt ne mondjam, közhelyes drámai szerkezetet is eredményezett). A versnek azonban már teljesen más az alaphelyzete. Az előtörténet, hogy tudniillik ki volt eredetileg a remete, milyen tapasztalatok érlelték meg a világból való kivonulását és a kontemplációhoz való elérézését, teljesen kimarad. Persze ráérhető marad a szövegre akár egy olyan lehetőség is, hogy itt is egy olyan hatalmas fordulat előzte meg a szigetre való visszahúzódást, mint a királyi hatalomért vívott harc és a világi dicsőség keresése – ám erre más nem utal, mint a következő néhány, többféleképpen értelmezhető sor, bár ezeknek a szavaknak másféle értelem is adható: a hazának szentelt áldozatos élet narratívája felidézheti *A hontalan* című versben megidézett sorsot is:¹⁸

Élte hányszor volt veszélyben,
És családja,
És hazája!
Védelte a' nagy isten.
'S ő megérte, hogy körülé
Vére' ifju koszorúja
Felzsendüle;
'S a' szabaddá lett hazát

¹⁴ VMÖM 2. 57.

¹⁵ VMÖM 3. 119–127. A verset a kritikai kiadás feltételelesen 1845-re datálta, de Zentai Mária jogosan jegyezte meg, hogy „1844 januárja és 1848 nyara között tehát bármikor keletkezhetett a vers”: Zentai [2001.] 75.

¹⁶ VMÖM 2. 109.

¹⁷ A dráma: VMÖM 7. 137–270.

¹⁸ Erről: Zentai [2001.] 77.

Már nem dúlja
Ellenség és álbarát.¹⁹

A motivikus előzménynek tekinthető *Salamon* című versben, a címszereplő jellemzésében felbukkan egy igen érdekes metafora: „A’ lesújtott angyalként imígyen / Átkozódik a’ futó király”.²⁰ Azaz a királyként megbukott, s menekülésre kényszerülő Salamon mint bukott angyal jelenik meg, vagyis Isten ellen lázadó, s ezért Istentől lesújtott s eltaszított személyként. Ez a toposz nem bukkan föl túl sokszor az életműben, de éppen az utolsó pályaszakaszban, *A vén cigány* egy emlékezetes felsorolásában ismét ott lesz: „Hulló angyal, tört szív, örült lélek”.²¹

A legfontosabb, értelmezendő mozzanat azonban a *Salamon*ban egy másik poétikai megoldás, amely összefügg az Istentől elforduló angyal képzetével is. Hiszen itt már az istenkáromlás megjelenéséről van szó, amely a lázadás nyelvi kifejeződése. Vörösmarty versében az ima tartalmának az átfordulása hordozza a személyiség átalakulását. A vers – a bukott király szájába adva – a következő formulával indul: „Átok reád, magyarok hazája, / Átok reád, te pártos büszke nép!”. A vers végén a remetévé vált Salamon ezzel szemben azt hangoztatja: „Légy szerencsés, rokonim’ hazája! / ’S a’ szerencsét ön erőd táplálja!”²² Azaz ugyanazon ember szájából hangzik el az átok – amely egyébként a megosztottság, a „visszavonás” állapotát kívánja állandósult állapotként Magyarországra²³ – és az áldás is; ám ez a két performatív beszédcselekvés egy fejlődési sor kezdő- és végpontjaként tételeződik (s az ótestamentumi mintához, a prófétai beszédmódhoz is kapcsolódik, hiszen a prófétáknál az átok mögött az álcázott szeretet is munkálhat).

A *szent ember*ben nem az ima átalakulása, hanem ugyanannak a mondatnak a másféle megítélhetősége lesz a poétikai megoldás. A névtelen remete ugyanis a következőt mondja imádságként: „Légyen átkozott az isten!”. A szigetre véletlenül elvetődő püspök megtanítja neki a helyes formulát: „Légyen áldott a’ nagy isten!”. Amikor azonban az öreg remete elfelejti a helyes imádságot, s nagy nekibuzdulásában a vízen járva szalad a hajó után, hogy megkérdezze ismét, miként is kellene jól imádkozni, a püspök a csoda láttán belátja, hogy az ima szövegszerű helyessége teljesen közömbös az imának az Istenhez való eljutása szempontjából. Zentai Mária kiváló tanulmányában igen gazdag anyagot sorakoztatott fel amellett, hogy a szövegben egy nyelvbölcséleti szorongás mutatkozik meg: a nyelv elégtelensége, valamint a hangosan kimondott és a belső, ki nem mondott, privát beszéd konfliktusa mutatkozik meg a némileg akár ironikusként is felfogható legendában.²⁴ A klasszikus-filológus Adamik Tamás a szöveg retorikai elemzésével bizonyította, hogy a szöveg a hármasság elve alapján, ún. piramidális rendben van megszerkesztve. Végkövetkeztetése is figyelemre méltó: szerinte a „vallási türelem” a mű egyik legfontosabb üzenete.²⁵ Ez utóbbi kijelentést azonban célszerű pontosítani: megítélésem szerint inkább a „vallásban megnyilatkozó türelem” vagy „a vallás megítélésében megmutatkozó türelem” formulája találóbb lenne. Vörösmartynál ugyanis nincsen szó felekezetek közötti megértésről: csupán arról, hogy a valláshoz való tartozás közösségét nem a nyelv konvencionális keretei határozzák meg, hanem egy olyan, a nyelvet megelőző, s nem nyelvi meghatározottságú döntés, amelynek a végső garanciája maga Isten. Márpedig az isteni nézőpontot és a megítélés jogát a másik ember nem veheti át, és nem

¹⁹ VMÖM 3. 120.

²⁰ VMÖM 2. 109.

²¹ VMÖM 3. 194.

²² VMÖM 2. 109, 111.

²³ Arról, hogy a „visszavonás”, az egymás ellen fordulás a 18. századi magyar történelemértelmezés egyik kulcsfogalma, lásd Mezei 1958.

²⁴ Az ironia ebben az esetben abban mutatkozik meg, hogy szakadás van a nyelv közmegegyezésszerű és aktuális használatában: Zentai [2001.] 79.

²⁵ Adamik 2012. 450. A versről lásd még Jelenits István esszéjét: Jelenits 2006.

vindikálhatja magának.²⁶ A szavak nélküli imádság („szívet kíván az isten”) toposza persze egy igen komoly múltra visszatekintő elem, amelynek zsidó gyökereit – gazdag bizonyító anyaggal – Scheiber Sándor egy régi tanulmánya tárta fel.²⁷ Természetesen Vörösmarty verse ebbe a tárgy történeti folyamatba is szervesen beleilleszthető.

A toposz felhasználása és jelentése azonban ebben az esetben is igen jellemző a költőre és a vers poétikai eljárásaira. A diametrális, feloldhatatlan ellentétek felmutatásának és egymásba alakulásának ugyanis *A szent ember* az egyik legmarkánsabb megmutatkozása Vörösmarty költészetében – ráadásul, mint láttuk, ez sem előzmény vagy párhuzam nélkül bukkan fel ekkor, az 1840-es években. A korai líra számos motivikus előképet már megfogalmazott. S ezt azért is célszerű számontartanunk, mert így a kései Vörösmarty-versek megítélése sem a hirtelen váltás vagy az újdonságával ható, új szakasz feltételezésének a keretében végzendő el.

Ha a kései versek antropológiai szemléletének a nyomait keressük, nem feledkezhetünk meg egy másik fontos, szintén szembeállításra épülő metafora korábbi feltűnéseiről sem. Az embernek mint sárnak és az Isten képmásának a szembeállítása megjelenik már az 1833-as *Napoleon* című epigrammában is, itt némileg antik ízzel, hiszen a vers „istenek”-et említ. A történelem irányítására hivatott nagy egyéniség mintegy két kategória (ember és Isten) közötti térben jelenik meg – pontosabban: ott reked meg. Hiszen hiába az emberiség egyik kiemelkedő képviselője, a történelmet az uralma alá hajtani képes személyiség, sem az emberek („a sáralkatú ember”), sem az „istenek” nem fogadják be maguk közé.²⁸ Így reked a kettő közötti senkiföldjén halála után. A vers egyébként elhelyezhető Vörösmarty Napoleon-élményének kontextusában is – ezt ráadásul egy drámaterv igazolja, amely azonban néhány, prózában megfogalmazott futó gondolat lejegyzésén nem jutott túl.²⁹ Mindazonáltal külön figyelemre méltó, hogy Vörösmarty egy cikkében Napoleonra a „luciferi bukás” szintagmát alkalmazta.³⁰ Ez egyrészt harmonizál a drámatervnek az egykori császárt titánként leíró mondatával („Napoleon egy oriásnak kinjaival ég önkeblének aetnája alatt.”),³¹ másrészt az epigramma már idézett, antropológiai értelmű meghatározását idézi fel.

Vörösmarty egyik legismertebb verse, az 1839-es *A Guttenberg-albumba* című epigramma szintén megragadható az antropológiára irányuló kérdésfeltevések mentén is.³² A történelem menetéről és végéről szóló hatalmas körmondat utolsó eleme ugyanis az üdvtörténeti értelmű fejlődés értelméről, a parúziáról beszél. Ám itt az, akit ez ég leküld, egy elvont fogalom, az „igazság”. Pontosabban ennek a végső eseménynek a bekövetkezése az emberiség teljes egysége esetén valósulhat meg: a „föld népsége” együtt lesz képes kimondani az egyetlen szót („igazság”), s ezután az ég (tehát nem az Isten) leküldi „e’ rég várt követét”. Persze a fogalom azonosítása Jézussal evangéliumi eredetű (gondoljunk Jézus szavaira, amelyben magát nevezi az igazságnak), tehát a szóhasználat akár metaforának is felfogható. Mégis sokatmondó, hogy a vers elkerüli a tisztán biblikus szóhasználat lehetőségét. S az ezt megelőző teljes egység mint üdvtörténeti utópia is, amely voltaképpen az emberiség cselekedeteitől teszi függővé a történelem beteljesülését, nem egy Istentől függő világrendet érzékeltet, azaz egy biblikus elemekből álló, de elveiben nem bibliai történetfeldfogás mutatkozik meg a versben. Az epigramma példamutatóan átgondolt körmondatos szerkesztése ég és föld szembeállítására épül, s ez oldódik föl a vers végén a kettő egyé válásában. Ez egy olyan parúzia

²⁶ Vö. Jelenits 2006.

²⁷ Scheiber 1946. 15–18.

²⁸ A verset lásd VMÖM 2. 118. A jegyzetek: uo. 438. Vörösmarty Napoleon iránti érdeklődéséről lásd az *Éj palástja*... kezdetű verset (fordítást), illetve az 1841-ben keletkezett *Világzaj* című költeményt is.

²⁹ A tervezetet lásd VMÖM 10. 429–430. Vörösmarty Napoleont emlegető műveinek az értékelését lásd uo. 752–755.

³⁰ VMÖM 15. 118.

³¹ VMÖM 10. 429.

³² VMÖM 2. 260.

leírása, amely Krisztus nélkül valósul meg.³³ Krisztus sajátos kiiktatása (vagy megkerülése) a végidők leírásakor nem egyedülálló megoldás Vörösmarty életművében: elegendő talán annak említése, hogy az *Árpád' ébredése* című, a Pesti Magyar Színház megnyitására írott alkalmi színművében (1837) Árpád föltámadása sem a végítélet alkalmával s Krisztus jelenléte miatt történik meg, hanem egy sajátos, bizonytalan státuszú, nem bibliai eredetű lény, a Sírszellem akaratából, aki ráadásul azért támasztja fel Árpádot, mert annak idején számos halottat juttatott neki – ez az érvelés pedig akár a Halál angyalaként is felfogható figurává teszi a Sírszellemet.³⁴ Az epigrammában ily módon felidézett végső állapot valóban az emberi történelem végét (s az isteni szeretet közvetlen világába való, immár idődimenzió nélküli belépést) jelenti, amely meghatározott kritériumok elérése után következhetnek be. Ezek között ott van a fény terjedésével érzékeltetett tudás általánossá válása és az egymás elleni erőszak megszűnése is, de ami a leginkább figyelemre méltó, az az erkölcsi javulás végtelenített folyamatának a lezárulása, amely magába foglalja azt is, hogy az „ember” elnevezés nem a teremtéssel elért státusz, hanem egy célképzet (az emberiség szó jelentése ez esetben annyi, mint ’emberség’):

Majd ha baromból 's ördögből a' népszaroló dús
'S a' nyomorú pór nép emberiségre javúl³⁵

Ennek a kiindulásnak újabb eredménye az 1844-es *Gondolatok a könyvtárban*,³⁶ amely Vörösmarty egyik legismertebb gondolati költeménye. A versben ismét megfogalmazódik egy fejlődésvízió, amely az egész emberiség történeti útjának az értelmezését végzi el, s emellett igen fontos lesz a teremtés és a tudás viszonyának érzékeltetése is. E két gondolati irány persze egymással is szorosan összefügg, sőt, egymásból következik. Innen nézvést is lényeges, hogy mindezek mennyire erőteljesen korábbi művekből kölcsönzött, arra támaszkodó sémákból vagy szövegemlékezetből táplálkoznak. Szörényi László egyik tanulmánya a Széchenyi műveivel való intertextuális kapcsolatot hangsúlyozza.³⁷ Ez az összefüggés persze nem meglepő, hiszen több Vörösmarty-vers kapcsán is jogosan merült már föl a Széchenyi-művek előszöveg szerepe – a számos kínálkozó, s már az eddigiekben érintett lehetőség közül elegendő talán a *Szózatra* utalni. Turóczi-Trostler József korábban egy másik lehetséges kapcsolatot hangsúlyozott. Arra mutatott rá arra egy – különben marxistának szánt, s ennek megfelelően elég borzasztó retorikájú tanulmányában –, hogy szövegszerű kapcsolat is lehet a *Faust* kezdete és a Vörösmarty-vers között.³⁸ Ennek a meggyőző megfigyelésnek azonban az igazi jelentősége az emberiségkölteménnyel mint műfajjal való összefüggésben lehet. Így tűnhet ki igazán, hogy Vörösmarty mennyire más következtetésre jut, mint a *Faust* egésze, amely szintén a teremtéssel való számvetéssel indul, s a tudásnak a státuszával folytatódik. Szörényi – ezt a lehetőséget nem említve – Dante művének a hatását is valószínűsítette, különösen a könyvekhez hozzárendelt erények és a rongyokkal társított bűnök tagolt struktúrájában.³⁹ Ez a több irányú intertextuális kapcsolatrendszer a versnek fontos hatástényezője, de nem egyértelműsített, a szövegben is megjelenített összefüggés: s ennek hátterében persze

³³ Nem értek egyet tehát teljesen Csetri Lajos következő megállapításával, amely éppen *A Gutenberg-albumba* című versben vél felfedezni valami szakítást – mert szerintem ez itt sem következik be: „Számos motívum utal arra, hogy a Gutenberg-vers kivételével egyetlen nagy gondolati versében sem tud gyökeresen szakítani a vallásos világkép tanításával, mely szerint az ember, a »föld s az ég fia«, végletes ellentmondások között feszülő, egyszerre szellemi és anyagi lény, akinek borzalmas tulajdonságai a belső végleteire visszavezethető örök emberi természetből származnak.” Csetri 2007a. 156.

³⁴ Vö. VMÖM 10. 210–212. Erről lásd még egy korábbi fejezetben mondottakat: ...

³⁵ VMÖM 2. 260.

³⁶ VMÖM 3. 101–104.

³⁷ Egyenesen azt állítja versről: „Amely szinte egy Széchenyi-cento!” Szörényi 2004e. 49.

³⁸ Turóczi-Trostler 1955. 287.

³⁹ Szörényi 2004e. 49.

ott van mint elemi, ezt megelőző séma, a bibliai, sőt, inkább kifejezetten ószövetségi szöveg-hatások szerepe. Mindez egészében járul hozzá egy egyéni, nagyszabású fejlődésvízió kialakításához.

Bár a vers gondolatmenete ilyen sémát látszik kirajzolni, aligha arról van szó, hogy Vörösmarty kezdetben kétségbe vonja a felhalmozott tudást: ez csupán retorikai eszköz, amelynek az értelme a kérdésre adott cáfolatban rejlik. A Bábel tornyára tett, explicit utalás („Építsük egy újabb kor’ Bábelét”) fontos szerepet tölt be a vers topikus struktúrájában. A vers más következtetésre jut, mint az Ószövetség: az így felépített építmény nem az Isten ellen való lázadás szimbóluma (éppen ezért minősül „egy újabb kor” jelképének s nem az eredeti mechanikus megismétlésének). S noha sorsa hasonlít az előző bábeli toronyra, hiszen építői végülis magára hagyják, de nem azért, mert félbemarad, s célját nem tudja elérni. Annak lesz ugyanis sikeres eszköze, hogy elérje az emberiség a másik létszférárt, a mennyet, s azt megismervén, újrakezdje saját életét, a túrást és a tanulást. Vörösmartynál azonban ez nem isteni büntetés a nagyravágyásért, hanem a dolgok rendje egy ciklikus világrendben belül. Fontos különbség, hogy a nyelvek összezavarása, a kommunikációs zűrzavar nem lesz oka az újrakezdett folyamatnak, hiszen ez a mozzanat egyszerűen nem is említettetik a versben. S ez azért érdekes, mert *A Guttenberg-albumba* című epigrammában éppen az emberiség közösen kimondott szava a parúzia bekövetkeztének az előidézője, s ennek alapfeltétele a közös nyelv és a kölcsönös megértés. Igaz, ha mindehhez hozzászámítjuk *A szent ember* nyelvbölcseleti alapkérdését is, akkor végleg nem tűnik problémátlanak a nyelvek egy ilyen áttetsző kezelése. De úgy tűnik, Vörösmarty visszatérő alapkérdéseinek némelyike nem folyamatosan van jelen az életmű különböző darabjaiban, hanem hangsúlyaiban eltérő módon s más kontextusban; a *Gondolatok a könyvtárban* pedig látványos mellőzi a nyelvvel kapcsolatos kételyt, miközben az alkalmazott toposzkészlet akár aktiválhatta volna ezt a dilemmát is. Itt azonban más lesz a fontos. Szörényi szép asszociációjának alighanem van igazsága: ebben a mennybe vezető toronyban „felfedezhetjük a Purgatórium hegyének teraszait, egészen a legfelsőig, ahol az Ember bekukkanthat a mennybe...”⁴⁰ Azaz a Dantét is idéző vízió keretében egy önmagába visszatérő fejlődés bontakozik ki, az égre törő s égbe vágyó emberiség útja előbb a mennyhez vezet, majd újra a földön folytatódik, s ez végtelen folyamatnak bizonyul. A tudásnak itt a morális gyarapodás elérésében van fontos szerepe, s föl sem merül a tudás helytelen használatának a szerepe. Ami erkölcsileg elítélendő, az éppen a tudás elmellőzéséből fakad – erre szolgálnak a vers elején felállított ellentétpárok a „rongyok” és a „könyvek” szembeállításával. Persze az összefüggés már eleve bonyolultabb: Vörösmarty számára ugyanis a rongyokból készített papír képzelet szolgált kiindulásként, s eszerint a metafora a palimpszeszt jelenségét is magában foglalja: nem üt-e át az új anyagon a régi eredet, azaz az emberiség erkölcsi megjavulása nem látszólagos-e? Ez a fejlődésvízió a felvilágosodás egyik nagyhatású, közkeletű felfogásával, az ember végtelen tökéletesíthetőségével harmonizál – amelynek a megkérdőjelezése, az erkölcstelenül alkalmazott tudás lehetőségének a felvillantásával szintén felbukkan Vörösmartynál, igaz, nem itt, hanem máshol. Persze nem is túl messze ettől a verstől, a legerőteljesebben az 1846-os *Az emberekben*:

Istentelen frígy van közötted,
Ész és rosz akarat!⁴¹

Ennek az időbeli közelségnek azonban alighanem jelentése van. Ez ugyanis nem a felfogás valamiféle váratlan megrendüléséről árulkodik, hanem éppen az ebben az elgondolásban eleve benne lévő, feloldhatatlan feszültséget demonstrálja. S ennek végsősoron antropológiai gyökere van. Érdekes figyelni arra is, hogy a *Gondolatok a könyvtárban* Bábel-

⁴⁰ Szörényi 2004e. 49.

⁴¹ VMÖM 3. 146.

hasonlata egyáltalán nem semleges képet választott ki az Ószövetségből: Babel tornyának a története is az Isten és az emberek konfliktusának egy olyan eleme, amelynek a végeredménye egy transzcendens büntetés, s végsősoron a teremtés sajátos újrakezdése. Mintegy annak kinyilvánítása, hogy az emberiség addigi útja elhibázott volt, a bűn megszorodása megakadályozta az isteni kegyelem működését is – ezután azonban új feltételekkel és új körülmények között jöhet létre Isten és ember együttműködése. Ne feledjük, a másik, ennél jóval erősebb példa is felbukkan majd Vörösmarty költészetében: a vízözön. Ráadásul ez a példázat éppen az utolsó versek egyikének, *A vén cigánynak* lesz hangsúlyos, retorikusan is kiemelt toposza. Aligha véletlen, hogy Vörösmarty az életmű végén is visszatál az elrontott teremtés képzetéhez – s a megváltás lehetőségének az elmaradása mintha éppen ezzel ellensúlyozódnék. Ez a beállítódás ott kísért az „örök zsidó”-ról tervezett dráma koncepciójában is – ahogyan már esett szó az előző fejezetben.

Az *emberek* című versnek is hasonló természetű a legfontosabb sugallata. Az a körülmény, amelyet a vers filológiai környezetének a feltárásából tudhatunk, hogy Vörösmarty ezt a verset az 1846-os galíciai felkelésre írta, nem kap helyet a szövegben, egyetlen utalás sem céloz erre. Gyulai Pál nyomán⁴² ugyan ez lett az értelmezéstörténet vezérszólama (ennek legerősebb kifejeződése, hogy a kritikai kiadás a vers értelmezését nagyrészt a felkelésre vonatkozó szakirodalom ismertetésével vélte megoldani, nem túl meggyőzően),⁴³ ám több olyan értelmező is akad, aki még csak meg sem említi lehetséges magyarázatként a galíciai eseményeket.⁴⁴ Érdemes hát ennek a versnek a poétikai eljárásait összevetni Vörösmarty más, lengyel témájú verseivel: ha ugyanis a költő a lengyel témával való összefüggésnek jelentőséget tulajdonított, mint *Az élő szobor* esetében, akkor elhelyezett a szövegben valami olyan célzást, amely félreérthetlenné tette a vers irányultságát és ihletét. Tünetértékű, hogy itt nem ez történt.

A vers antropológiai irányultságát pedig az ember mibenlétéről szóló sorok tárják föl a leginkább. A Káin-utalás és az alighanem ovidiusi eredetű Kadmosz-intertextus egyfelől, másfelől pedig az ember kettős meghatározottságát hangsúlyozó sorok a legerőteljesebbek.⁴⁵

'S állat vagy ördög, düh vagy ész,
Bár mellyik győz, az ember vész:
Ez örült sár, ez istenarczu lény!⁴⁶

Az ember mibenléte tehát a porból való vétetés és az Isten saját hasonlatosságára való teremtés közti feszültségben ragadható meg – ám Vörösmartynál ennek morális következményei is vannak. Ahogy Zentai Mária felhívta rá a figyelmet: „A szöveg megadja azt a vonatkoztatási rendszert, amelyre vetítve a kihagyásos logika és a víziószerűség ellenére koherens értelmezést kapunk: a bűnbeesés mítoszát.”⁴⁷ Az „örültség” ugyanis mint az ember jellemzője nem betegséget jelent, hanem értelemszerűen erkölcsi állapotot, az Istentől eredeztethető morális bizonyosság hiányát. Ezekben a sorokban ott lappang egy, korábban már emlegetett

⁴² Gyulai a monográfiájában leszögezte – bár adat nem társul ehhez a kijelentéséhez: „Az 1846-iki galíciai lázadás hatása alatt írta.” Gyulai 1989. 1098.

⁴³ Vö. VMÖM 3. 495–500.

⁴⁴ Erre felhívta a figyelmet: Zentai 1986. 98.

⁴⁵ Ezekről a sorokról, illetve a folytatásukról mondja Szörényi László, hogy Vörösmarty „antropológiáját a legélesebben kifejezi: a Káin-bélyeget és a sárkányfog-veteményt [ti. téve egymás mellé – Sz. M.]. Számára az emberiség olyan Héraklészé vált, aki látszólag az erény szavára hallgat, valójában a bűn sugallatát követi.” Szörényi 2004c. 58.

⁴⁶ VMÖM 3. 146.

⁴⁷ Zentai 1986. 99.

összefüggés: embernek lenni elérendő állapot, amely az állati és ördögi szint meghaladását jelenti, s önmagában Isten arcának a viselése nem garancia a hozzá való igazodásra.⁴⁸

Ennek a gondolatnak a párhuzamát Vörösmarty 1838-as szomorújátékának, a *Marót bánnak* az egyik passzusában, az ötödik felvonás elején találhatjuk meg. Marót bán, amikor találkozik Boddal, akit ő csak mint renegátot és felesége elcsábítóját ismeri, s még nem tudja, hogy voltaképpen a saját, elveszett testvére, úgy minősíti őt, hogy méltatlan Isten képmásának betöltésére – s ez a megítélés szintén morális gyökerű:

És ő is isten' képe. Nem, nem az:
Az isten' képe megszentetlenült,
Midőn ez undok lelket burkolá be.
'S ha teste volna, millyen szelleme,
Olyan kietlen és utálatos,
Megátkozna a' természet magát,
Hogy ilyen szörnyetegnek anyja lett.⁴⁹

Az 1849 utáni versek közül az emlékkönyvi bejegyzésnek szánt [*Setét eszmék borítják...*]⁵⁰ kezdetű vers, amelyet Vörösmarty nem is szánt kiadásra, antropológiailag talán a legvégletebb szövege az életműnek. A lírai én itt a teljes elkárkozás állapotában láttatja magát, azaz az Istentől való távolságát és elfordulását végleges létállapotként mutatja be. Ennek a helyzetnek a tragikusságát mutatja, hogy a vers – voltaképpen csak néhány évvel *A szent ember* keletkezése után – az istenkáromlás helyeként a szívet jelöli meg: vagyis korábban a kimondott szó lehetett akár a konvenció szerint Isten elleni vétek is, de a belső, privát beszéd, a szív szava megmaradhatott tisztának és az isteni harmóniát őrzőnek, s ebben kizárólag a Teremtő pillantása és megítélése lehetett illetékes. Most azonban ez utóbbi vált az istenkáromlás helyévé: vagyis úgy szűnt meg a konvenció szerinti és a belső, Istennel folytatott kommunikáció közti különbség, hogy mindent az Istentől való távolság, az Isten megtagadása foglalt el. Ebben a pokolra süllyedésben pedig csak egy másik személy, egy hívő, tiszta lény közbenjárása segíthet – azaz önmagától ezen az állapoton a lírai én nem tud változtatni. S mivel az elkárkozás nem büntetés, nem kitaszítás, hanem személyes döntés következménye, ez a helyzet a tudatos istentagadás állapota, s a személyes megváltás lehetetlenségének a megvallása. Ennek a bonyolult helyzetnek a körülírása jócskán meghaladja egy szokásos emlékkönyvi vers kereteit – de mindenképpen jól illik a szintén e napon, s ugyanebben a szituációban keletkezett másik vers, a Görgei-ellenes, [*Görgeinek híják a silány gazembert....*] címűhöz, amelyről egy külön fejezetben lesz szó. Itt a versnek csak egy vonatkozását érdemes szóba hozni: ez a kettős teremtés képze, amely Isten és a Sátán együttműködéseként fogja fel a teremtést.

„Isten vagy ördög – így kérdik magokban –
Mellyik teremte ezt a' Görgeit?
Illy férget isten soha nem teremthet,
Ezen megtörnék emberben a hit.⁵¹

Ez ugyan itt csak belső idézetként, egy másik szólamként szerepel (ezért az idézőjel), de a jelenléte azért figyelemre méltó, mert ez igen közel van ahhoz a duális istenképhez, amely a fiatal Vörösmarty epikus korszakának némely művében megragadható. Ez az alapve-

⁴⁸ A vers értelmezésére lásd még Csetri 2007.; Orosz L. 1975.

⁴⁹ VMÖM 10. 312.

⁵⁰ VMÖM 3. 175. A jegyzetek és a keletkezéstörténetre vonatkozó adatok: uo. 551–553.

⁵¹ VMÖM 3. 176.

tően gnosztikus eredetűnek látszó opposzió ugyan nem keresztényi felfogás, noha újra és újra komoly hatást gyakorolt a kereszténységre is. Ennek a gondolatnak a Vörösmartyhoz való eljutását ugyan nem tudjuk részleteiben megragadni, de az itteni funkciója viszonylag jól érzékelhető. Hiszen ez világos és egyértelmű választ látszik adni a theodicea logikailag igen nehezen felfogható dilemmájára: hiszen ha az ördög részt vesz a teremtésben, érthető, miért van a világban a rossz. Persze a megváltás és megbocsátás lehetőségét egy ilyen világmagyarázat nem engedi érvényesülni.

A kritikai kiadástól 1850–1851 telére datált, de erősen bizonytalan keltezésű⁵² *Előszó* nem ezt a teremtésbéli viszont ismétli meg, de az ott megjelenő istenképzet egy ponton mégiscsak hasonló: itt csak a teremtető Isten jelenik meg, a megváltás lehetősége nem (s természetesen, ebből következően a Szentháromság sem). A teremtésbe beleöszülő Isten saját teremtetésének borzalmasságát nem tudja elviselni; s az ember kettős természetéről itt is hasonló kép jelenik meg, mint amilyet *Az emberekben* láttunk. Istenről ugyanis a következő metafora tűnik föl a versben:

Ki megteremtven a' világot, embert,
E' félig istent, félig állatot,
Elborzadott a' zordon mű felett
És bánatában ősz lett és öreg.⁵³

Ez a vers még inkább eloldozódik a keresztény istenképzetről: Milbacher Róbert meggyőzően érvel amellett, hogy itt a keresztény üdvtörténet egésze egy ciklikus, mitológiai szemlélet egészével cserélődik fel.⁵⁴ Bár láttuk, hogy a ciklikus történet szemlélet nem volt idegen már a korábbi Vörösmarty-versektől sem, az kétségtelen különbség, hogy az eddig elemzett szövegek nem akarták az üdvtörténet teljes folyamatát felvillantani, annak legfőbb egyes hangsúlyos részeit exponálták. Most azonban egy sokkal hosszabb, átfogóbb folyamat mutatkozik meg, s ehhez mérten jelentős kontraszt a mitologikusság megnövekedett szerepe. Ennek csak csekély grammatikai jelzése, hogy olvasható itt az „istenek” kifejezés is, amely nem értelmezhető egy monoteista felfogás keretében (viszont felfogható akár úgy is, mint a korai Ószövetség monolátriájának a visszfénye, amely szerint minden nép saját istenekkel rendelkezik, s ezek közül Jahve a leghatalmasabb). Figyelemre méltó az a megfigyelés is, hogy itt is lehet intertextuális kapcsolatokat megállapítani Széchenyi műveivel (jelesül itt a *Kelet Népe* lehet az összevetés alapja).⁵⁵ Ez egyrészt folytatása annak a folyamatnak, amely Vörösmarty és Széchenyi szövegszerű összekapcsolódása kapcsán rajzolható fel (láttunk ilyet a *Szózat* és a *Gondolatok a könyvtárban* kapcsán is), másrészt ezúttal más lesz a felidézett szöveg. Ez összefügg azzal a lehetőséggel, hogy az *Előszó* nem az apokalipszisnek a megváltás reményét mégiscsak magában hordozó világát akarja ábrázolni, hanem egy olyan kataklizmát, amelyben nem valamiféle isteni terv mutatkozik meg, hanem a személyes istenképzet nélküli hatalom, a vak Sors szeszélye. S innen nézvést a vers szigorú és átgondolt világképet mutat. Közbevetőleg: amikor a 20. század elején a Nyugat folyóirathoz kötődő értelmezők, mint például Babits Mihály és Schöpflin Aladár, Vörösmarty kapcsán a kései líra „örültség”-ét népszerűsítették,⁵⁶ akkor ez annak hallgatolagos beismerése volt, hogy a költői képalkotás belső logikájához nem találták a kulcsot. Ám ez nem jelenti azt, hogy ez a kulcs nem létezik.⁵⁷

⁵² Erről alapvetően lásd Milbacher Róbert kételyeit: Milbacher 2015.

⁵³ VMÖM 3. 180.

⁵⁴ Milbacher 2015a. 136–142.

⁵⁵ Vö. Milbacher 2015a. 123–125.

⁵⁶ Babits *A vén cigányról* egyenesen azt mondta: „Ez egy örült képzetkapcsolása. Ez a vers egy örült verse. De ez szent örültség. Az örült látománya szent látomány.” Babits 2005. 291.

⁵⁷ A kései Vörösmarty-versek „érthetlenségének” a tézisééről lásd Milbacher 2015b. 146–148.; Csetri 2007a. 152–154.

Vörösmarty logikája nem egy keresztényi világkép felidézésében jelentkezik, hanem egy egyéni hangsúlyú, de klasszikus gyökerű mitológia kiépítésében.

Ennek a folyamata pedig jól látszik, ha a kései Vörösmarty másik kulcsversét, *A vén cigányt* is szemügyre vesszük ebből a szempontból. A vers kerete kapcsán a szakirodalom többször utalt arra, hogy itt voltaképpen „önmegszólító” versről van szó (ennek az állításnak a megerősödése nyilván Németh G. Bélának az „önmegszólító verstípusról” szóló, nagyhatású tanulmánya nyomán következett be, bár az azonosítást már Gyulai Pál megtette).⁵⁸ Gintli Tibor azonban teljes joggal utalt arra, hogy a vers szcenikája (a cigányzenészhez intézett megszólítások sora, amely anaforikus ismétlésekben is megragadható) a cigányzenére történő mulatás 19. századi, bevett formáját követi: „A cigányozás bevett szokása szerint az, aki húzatja a cigánnyal, folyamatosan instruálja is a zenészt.”⁵⁹ Márpedig a Vörösmarty-vers poétikai megoldásainak szerves része, hogy fölntartja ezt a reálisan és hétköznapian értelmezhető, valószínű szituációt. Éppen ezért válik jelentőségtelivé, amikor viszont radikálisan eltér a konvencionálistól. Tanulságos az a jól ismert keletkezéstörténeti adat, amelyet Tomori Anasztáz rögzített (s amelyet a fennmaradt kézirat is igazol), hogy tudniillik az egyik sort Vörösmarty kérésére és diktálása alapján ő írta át.⁶⁰ Eredetileg ugyanis az állt volna a versben: „A Megváltó elfordult sírjában”, s helyett került be a végső változat: „Isten sírja reszket a szent honban”. Az első, s a költőtől akár a megjelenésre is érdemesnek gondolt változat – Tomori szerint – a *Pesti Hírlap* szerkesztőinek nem tetszett: alighanem érzékelték a sor teológiai furcsaságát, amely mintha a feltámadás implicit tagadását jelentette volna. Vörösmarty ezt készséggel módosította ugyan, de sokatmondó, hogy neki ez – Tomori története szerint – nem tűnt föl. Ráadásul mindezek után egy olyan képet állított az eredeti helyére, amely – nem nyíltan ugyan, de – fölntartotta az eredeti kép nem-keresztényi sugallatának lehetséges olvasatát. A végső változat ugyanis azt is implikálhatja, hogy Isten – aki ebben a kontextusban a Teremtő is lehet – halott és van sírja. Kappanyos Andrásnak az erről a sorról kifejtett állításaival⁶¹ Jelenits István folytatott igen érdekes vitát. Azt Jelenits is elismerte, hogy a szókapcsolat „valóban szokatlan”. Ez alighanem annyit jelent Jelenits szóhasználatában, hogy Vörösmarty nem követett olyan (akár teológiai, akár ikonográfiai, akár retorikai) hagyományt, amely felismerhetővé, azonosíthatóvá, s ilyenformán ismerőssé tenné a szóképet. Vagyis – szöhetjük tovább a gondolatot – Vörösmarty itt megtörte a hagyományt, s ez a hagyománytörés tudatos poétikai megoldásként fogható föl. Jelenits István arra következtetésre jutott, hogy „Vörösmarty itt nem követett el teológiai hibát”,⁶² azaz bizonyítani tudta, hogy létezik olyan, teológiailag megalapozott érvelésmód, amellyel a sor megnyugtató módon megmagyarázható (hiszen Krisztus istensége nyilvánvaló, s ő valóban három napig a sírban nyugodott). Persze már az is figyelemre méltó, hogy Vörösmarty ezen metaforája rászorult egy külön értelmezés apparátusára. A verssor azonban mégis nyugtalanító, mivel a költő aligha uralhatja metaforájának a konnotációit. Kappanyos András tanulmányának ezen a ponton van igaza. A Vörösmarty-vers ezen sora akár olyan módon is értelmezhető, ahogy Kappanyos kommentálja a verset, legföljebb az erre az olvasatra épülő kommentárjai lesznek túlterhelve. Merthogy mindebből a személyes istenhit megrendülésére aligha következtethetünk, hiszen egy irodalmi szövegnek nem feladata, hogy írójának személyes vallásosságáról – számonkérhető módon – beszámoljon.

⁵⁸ Németh G. Béla tanulmánya először 1967-ben jelent meg, kötetben meg többször is. Tudtommal az első kötetbeli megjelenése: Németh 1977. A tanulmányban a szerző csak egy másik Vörösmarty-versre, a [*Fogytán van napodra...*] utal, de azt sem elemzi részletesebben. Vö. még Csetri 2007a.

⁵⁹ Gintli 2012. 86. Kultúrtörténeti háttérként mindehhez lásd még Szajbély 1981.

⁶⁰ Tomori emlékezése a kritikai kiadás jegyzeteiben: VMÖM 3. 577. Valamint a textológiai leírás vonatkozó része: uo. 589.

⁶¹ Vö. Kappanyos 2007. 351.

⁶² Jelenits 2012. 90–91.

Vörösmarty – Tomori visszaemlékezésének a tanúsága szerint – aligha gondolta végig, hogy az első változat papírra vetésekor mennyire megosztó jellegű metaforát alkalmazott; alighanem ezért is változtatta meg oly könnyen a kért sort, amikor felhívták a figyelmét arra, hogy ez akár a mű megjelenésének akadályja is lehet. A vers végleges változatának kialakításakor viszont egy olyan utalás került a szövegébe, amely egyfelől valóban értelmezhető teológiaiilag is (Jelenits István ezt megtette), másfelől viszont megengedi az ettől eltérő preferenciák alapján történő interpretációt is (ahogyan Kappanyos András tanulmánya mutatja). A Vörösmartytól alkalmazott metafora sugallatai között ott van egy radikálisan vallástalan felfogás is. Igaz persze, hogy ez a vallástalanság is – a tagadás logikája szerint – alapvetően katolikus színezetű lenne (az „öröm bora” szintagmába például beleérthető akár a bor újszövetségi szimbolikája is).

Mindehhez szervesen hozzátartozik az, hogy ez a vers is keveri a mitológiai és bibliai utalásokat. Ahogyan ezt általános érvénnyel, Vörösmartynak már a *Délszigettől* induló pályaszakaszára érvényes módon S. Varga Pál megfogalmazta: „Vörösmarty lírai mitológiája tehát kerüli mind a keleti, mind a (vélelmezett) magyar mitológia elemeit; alapvetően görög–római és bibliai mitológémákat használ, ezeket kombinálja szinkretista módon, s deformálja és fejlesztí tovább önkényesen.”⁶³ S ez időnként különös, néha apokrif jellegű utalásokban testesül meg. Leginkább a következő sorokban mutatkozik ez meg:

Mint ha újra hallanók a pusztán
A lázadt ember vad keserveit,
Gyilkos testvér botja zuhanását,
S az első árvák sirbeszédeit,
A keselynek szárnya csattogását,
Prometheusznak halhatatlan kinját.⁶⁴

A vonatkozó versszak dekódolása azért nem egyértelmű, mert a felvillantott három kép különböző kontextusokban értelmezhető csak. A „lázadt ember” lehet bibliai háttérű (bár nem közvetlenül a Bibliát felhasználó) utalás, a Káin – Ábel viszonyra érthető rá a következő sor, bár a testvérgyilkosságnak és ennek a bottal való asszociálása már nem az Ószövetség szövegét követi (sokkal inkább egy ikonográfiai hagyományt), az „árvákra” tett célzás pedig egyáltalán nem értelmezhető ezen bibliai történet alapján,⁶⁵ s utána a keselyű emlegetését a Prometheusz név egyértelművé teszi, s itt már az antik mitológia a vonatkoztatási rendszer.

A versszak képeinek a széttartását Milbacher Róbert javaslata látszik megoldani: ő egyetlen intertextuális kapcsolat nyomát látja itt, mégpedig Milton *Elveszett paradicsom*ának a hatását. Szerinte nem csupán az angol eredetit kell figyelembe venni, amelyet egyébként Vörösmarty természetesen ismerhetett, hanem Bessenyei Sándor magyar fordítását is. Milbacher a „Mi zokog mint malom a pokolban” sor magyarázatát is Bessenyei félrefordításával tudja magyarázni.⁶⁶

Milbacher érvei és filológiai szövegpárhuzamai meggyőzőek. S ha Miltont beillesztjük Vörösmarty műveltségének a szerkezetébe, akkor visszamenőleg is kulcsot kaphatunk több művéhez. Szörényi László a korábban már emlegetett *Salamon* című versnek azt a szöveghelyét, amely a királyt mint bukott angyalt jeleníti meg, az *Elveszett paradicsom* egyik szöveghelyével értelmezte – s ne feledjük, motivikusan ezzel függ össze *A vén cigány* egyik

⁶³ S. Varga 2012. 132.

⁶⁴ VMÖM 3. 195.

⁶⁵ Jelenits rögzíti is: „A gyilkos testvér nyilván Kain, *első árvákról* a Bibliában nincs szó, Ábelnek nem volt még gyermeke, amikor Kain megölte.” Jelenits 2012. 92.

⁶⁶ Milbacher 2015b. 155–162.

utalása is, amely ezek szerint szintén Milton-hatással magyarázható.⁶⁷ A Vörösmarty-kritikai eddig megjelent kötetekben nem található, vagyis a nyilván a reménybeli 19. kötetbe szánt, egykorúan meg nem jelent, talán 1838-as cikkében (*Bátorság*) a költő a következőképpen jellemezte a megszemélyesített fogalmat: „a’ bátorság lehullott angyal, mely az ég ellen pártot ütve az agyagból gyúrt ember’ szenvedélyeinek rabja lőn ’s nem ritkán magas eredetéhez illő tettekben nyilvánítván erejét ’s hatalmát.”⁶⁸ A pártütő bukott angyal pedig nemcsak Miltonra támaszkodhat előképként, de Klopstock eposzában, a *Messiás*ban is szerepel, s végsősoron persze a Lucifer köré szövődő mítosz és irodalmi ábrázolások körébe tartozik.⁶⁹ Vagyis alighanem Vörösmarty több művének számos szöveghelyén nem közvetlenül bibliai hatást kell feltételeznünk, hanem egy (vagy több), a Biblia átértelmezését elvégző, szuverén irodalmi szöveg hatását. Ez magyarázná a felismerhetően biblikus háttérűnek tűnő, de a kánonikus könyvek tartalmával nem egyeztethető utalások létét.

S még az egyértelműen bibliai eredetűnek bizonyuló utalások esetében is jelentőséget lehet tulajdonítani a kiemelésként megmutatkozó szemléletnek. Már esett szó a következő utalás jelentőségéről:

És hadd jöjjön el Noé bárkája,
Mely egy új világot zár magába.⁷⁰

A Noéra tett explicit célzás ugyanis az ember bűne következtében megromlott világ eltörlésének és a teremtés újrakezdésének az exempluma: s igencsak elgondolkodtató, hogy miközben a megváltás és a krisztusi áldozat nem kap helyet a versben, éppen ez a mozzanat retorikusan is kiemelt helyre kerül. Ennek alighanem az antropológiai szkepszis miatt van jelentősége: nem az embernek az isteni kegyelem általi megváltása hordozza a versben megformált világkép reményt keltő mozzanatát, hanem az egészében méltatlanná és bűnössé vált emberiség eltörlése, valamint a Teremtés művének az újrakezdése. Azaz egy újszövetségi teológiai megfontolás helyett egy ószövetségi célzás.

Kappanyos András egy tanulmányában így összegezte a kései Vörösmarty műveinek tanulságait: „Vörösmarty kiábrándult a már-már vallásosan átérzett nemzeti üdvtörténeti utópiából, és minden bizonnyal istenhite is megrendült. A kétségbeesés egyszerre szabadította meg ideológiai és poétikai fékjeitől, és tette lehetővé (két nagy költemény és néhány töredék erejéig) romantikus poétikai potenciáljának teljes megvalósítását.”⁷¹ Ennek a kijelentésnek (s az ezt megalapozó tanulmány érvelésének is) egy nagy vakfoltja van: azt feltételezi, hogy korábban Vörösmarty számára szilárd és kikezdehetetlen volt az a nézetrendszer, amely az ún. „nemzeti üdvtörténet”-re és az istenhitre épült, s ennek mintegy egy csapásra következett be a megrendülése. Pedig Vörösmarty költői életművének a figyelmes végigolvasása arról győzhet meg, hogy korábban is ellentétekkel és volt feszültségekkel terhes Vörösmarty világnézete, s szinte sehol s egyetlen költői korszakában sem találjuk meg azt a bizonyos stabil harmóniát. Ez pedig különösen érvényes az antropológiájára s a Teremtőhöz való viszonyára.

Ám ha visszatérünk a kiindulópontként hangoztatott megfontolásokra, ezt felismerve sem mondhatunk semmit arra nézvést, hogy milyen is volt Vörösmarty személyes hite. Akár folyamatában, akár az utolsó periódusában. Merthogy a költő – társadalmi szerepeit tekintve – mindig is, az utolsó pillanatig megtestesítette a katolikus hitben élő ember típusát, s ezt nincs okunk s nincs alapunk kétségbe vonni. A költő életmű viszont bizonyosan nem egyeztethető egy dogmatikai szempontból megnyugtatóan elrendezett, tiszta világképpel. Ám ez is, minden

⁶⁷ Erre lásd Szörényi László példáit: Szörényi 2015a. 46–47.

⁶⁸ A részletet idézi: VMÖM 10. 792.

⁶⁹ Vö. Heller 1911.

⁷⁰ VMÖM 3. 195.

⁷¹ Kappanyos 2007. 342.

feszültsége és tépettsége ellenére, diszharmonikus mivoltában és tagadó jellegében is katolikus ihletettségű költői világkép. Meglehet, sok igazság van Rajnai László paradox megfogalmazásában: „A figyelmes olvasó nem fogja ellentmondásnak érezni, ha azt állítjuk, hogy Vörösmarty korán megszűnt hívő keresztény lenni, de élete végéig katolikus maradt.”⁷²

⁷² Rajnai 1999. 173–174.