

2

Akkor legyen ez a nap. Ez az óra. Az elmúlt pillanat.
Mutasd magad. Elfelejtelek.
A bizalom és te, mint hold meg a lakat.
Követlek, kínozlak. Tavasz a telet.
A magára ébredő éjszaka csalódása lehet ilyen.
Fénykoronák hasztalan csodája.
Nem találkozhatunk senkivel.
Csak a láthatatlan szárnyak suhogása,
az árulkodó csend vezet minket.
Fel-felrobbanó kis csillagok alatt megállunk.
Kilakoltatja akkor gondolatainkat, ami nincs meg.

3

Nem lesz-e túl késő, nem lesz-e túl korán?
Megszédülve a szorgalmas beteljesedéstől
nem hitetlenkedem-e tovább, mint kellene,
vagy ostobán: nem adok-e át mindent túl hamar?
Magányomat, kényszeredett kozmetikus, fodrász, tánctanár,
fojtogató szépséggé bírom-e végigcipelni?

Dávidházi Péter

EGY NEMZETI TUDOMÁNY ELSŐ ÍGÉRETE

Irodalomtörténeti dilemmáink Toldy ókori mottópárjában

Szilágyi János Györgynek, tisztelettel

Toldy Ferencnél szokatlan, ezért elgondolkodtató, hogy 1851-ben megjelent első irodalomtörténete két mottó jegyében indul. „*Et pius est patriae facta referre labor*”¹ (kegyes munka a haza dolgait elbeszélni), olvashatjuk a belső címlap üres hátoldalának közepén, amihez az idézet leőhelyére utaló „Ovid. TRIST. II.” csatlakozik, merthogy az idézet Ovidius TRISTIA-jának II. könyvéből (322. sor) vététt; majd alatta: „*Refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia parati*”² (készek cáfolni makacskodás nélkül, megcáfoltatni haragvás nélkül), a „Cic. QUAEST. AC. L. II.” forrásmegjelöléssel, ami némileg félrevezető, ugyanis e mondattöredék Cicero TUSCULANAE DISPUTATIONES című munkájából származik (II. könyv, c. 5.). Önmagában a két idézett szerző kiválasztása még nem volna meglepő, elvégre mindkettőt régóta szerette. Ovidius kései elégiái közül a pontu-

siak nagy részét diákkorában betéve tudta,³ a TRISTIA-ból pedig életre szólóan megjegyezte magának, hogy „*bene qui latuit, bene vixit*” (LIBER TERTIUS, IV. 25.), azaz jól élt, aki jól rejtetett. Cicerót szintén már diákként olvasta, amikor Bajzával közösen is tanulmányozták, három évtized múlva pedig, az 1849 utáni korszak megpróbáltatásai közben éjjelente mint üdítő erőforráshoz járt vissza a DE OFFICIIS gondolataihoz,⁴ a mindig eredetiben tanulmányozott szövegek mellett a LAELIUS és a CATO ugyanakkor Virág Benedek hajdani (1802, illetve 1803) fordításában a magyar stílustörténet korszakalkotó remekei, a klasszikus római nyelveszmény sikeres átültetésének első példái maradtak számára.⁵ Egyáltalán nem magától értetődő azonban, hogy egyszerre mindkét szerzőtől idéz egy-egy sornyt. Hasonlóan kettős mottóra leginkább egyik ifjúkori mentoránál, Horvát Istvánnál láthatott hazai példát, aki római klasszikusoktól (Sallustius, Juvenalis, Cicero, Vergilius) vett latin idézeteit egymással vagy egy-egy magyar szerző (Werbőczy, Virág, Vörösmarty) soraival szerette párosítani. De míg Horvátnál az számított kivételnek, ha beérte egyetlen jeligével, a kettősségeket egyébként szinte mindenben kedvelő Toldy általában csak egy előszövegre (idézetre *vagy* maga költötte ajánló versre) szorítkozott, tehát nála a mottó duplázása fontos indítékot sejtet, amely miatt érdemesnek tartotta kivételt tenni. Bármilyen megfontolásból tette, éppen ahhoz a könyvéhez, mely a magyar tudományosságban elsőként már címében hordozta, hogy a *nemzeti* irodalom története akart lenni, kedves auktoraitól olyan mottópárost választott, amellyel egyenként kiadhatta a nemzeti tudomány két alapelemének, a nemzet(iesség)nek és a tudomány(osság)nak kétféle jussát, hallgatólagosan megígérhette összeegyeztetésük lehetőségét, sőt (a két idézet körülbelül egyforma tipográfiai alakzataival) jelképesen kiegyensúlyozhatta, a térbeli elrendezéssel pedig kimondatlanul rangsorolhatta őket. Mint két gyorsan egymás után leütött, de egymástól távoli fekvésű hang, a mottók olyan kettőshangzattá álltak össze, amely meghatározta a velük kezdődő műnek, szerzője irodalomtörténeti munkásságának, sőt a nemzeti tudományként felfogott irodalomtörténet-írás egész hagyományának jellegzetes hangzásvilágát.

Et pius est patriae facta referre labor. Ovidiusi mottója által Toldy a nemzeti tudomány hazafias-vallásos ethoszának adott elsőbbséget. Az ünnepélyes verssorban előrevetett „*pius*” szó, mely a könyv címe után (a céljavesztett „*et*” kötőszót leszámítva) az egész tudományos mű első lényegi szava, az isteneknek tetsző kegyességet vagy kegyeletességet, azaz valláserkölcsi érdemet tulajdonít a haza tettei („*facta*”) elbeszélésének, sőt az elbeszélést az alliterációval is összekapcsolt „*pius*” és „*patriae*” fényében máris a hazafias kegyelet, mondhatni valamiféle nemzeti vallásosság aktusának láttatja olvasóival. Mivel a „*facta*” közvetlen ovidiusi szöveggörnyezetében még *hadi* tettekre, a háborúzó Róma hőstetteire utalt (321. sor), Toldy könyvébe áttéve viszont már bármiféle tetre, azon belül meg értelemszerűen a mottók után kezdődő irodalomtörténete tárgyára vonatkozik, így a feldolgozandó tárgyat eleve hazafias szempontból, a haza irodalmi tetteinek összességéként hivatott meghatározni. Toldy szemében az sem veszélyeztette az áttétel érvényességét, hogy a mottójául választott idézet egy költeményből származik, sőt hogy „*referre*” szava eredetileg szintén *költői* elbeszélésre vonatkozott, hiszen Ovidius a megelőző és rá következő sorok bűnbánó-mentegetőző vallomásaiban éppen azon borong, hogy miért is választott (javíthatatlanul buja műzsájának engedve) szerelmi témát, holott Trója ostromától a thébai háborúig a fenséges epikai tárgyak bármelyikét vagy akár Augustus egyik fényes tettet is megénekelhette volna. Vagyis első mottójában Toldy egy Ovidiusnál még a nagy eposzokra vonatkozott tétel érvényét terjeszti ki eszményként saját művére, ezáltal közel jutva a felismeréshez, miszerint iroda-

lomtörténete bizonyos műfajtörténeti vonatkozásokban az eposz helyébe lép mint a haza dolgainak elbeszélése, sőt a ráértéssel hallgatólagosan elismerve, hogy legalább is a mottó állítását illetően nincs köztük számottevő különbség: a haza dolgait epikus költészetben vagy tudományos (irodalom)történetírásban elbeszélni egyaránt kegyes munka.

Kegyes, azaz „*pius*”. Biztosra vehetjük, hogy Toldy, aki az AENEIS egyik énekét már a gimnáziumban könyv nélkül tudta,⁶ majd évtizedekkel később, az 1850-es évek közepén magánlevelezésében önkéntelen képzettársítással idéz e műből (mégpedig egy másik énekéből) magára alkalmazható kifejezést,⁷ 1851-ben az ovidiusi sor szavai közt azonnal fölismerte Aeneas állandó jelzőjét, amelyet a századközep magyar kritikusai egyöntetűen (talán hajdani latintanáraiak tételét visszhangozva) Vergilius eposzának meghatározó jegyeként tartottak számon. Mivel Vergilius és Ovidius volt az a két szerző, akiktől diákkorában a legtöbb szöveget tanulta meg memoriterként,⁸ és akiknek művei akkor is együtt jutottak eszébe, amikor latin könyvek elküldését ajánlotta fel barátjának,⁹ az olvasásuk közben mindjobban feltáruuló irodalomtörténeti összetartozásuk akár beidegződésként rögzíthette benne az egyikről a másikra szökő képzettársítást, amelyet ezúttal maga az ovidiusi szöveggörnyezet is kiválthatott, hiszen az előző sorokban a bűnbánó hangon megszólaló költő részben épp az AENEIS példájára célozva sajnálkozott, amiért nem szerzett méltóbb érdemet a szerelmi költészetnél, vagyis nem tudta homéroszias ihletű római eposzban elbeszélni hazája tetteit. Nyilván erre utalt szónoki kérdése: „*cur non Argolicis potius quae concidit armis / vexata est iterum carmine Troia meo?*”, miért nem az argívok fegyvereinek meghódolt Tróját verte fel ő is énekével (318–319. sor), amiben a cezúra előtt nyomatékos „*iterum*” (‘újra’, ‘még egyszer’) föltehetőleg arra célzott, hogy a latin költészetben is akadt már, aki ezt nemrég megtette. Toldy diákként az AENEIS-nek éppen a II. énekét tanulta meg memoriterként, vagyis pontosan azt a részét, amelyben Aeneas elmeséli a trójai háború vergiliusi átíratát; a római irodalomhoz felnőttként is szorgosan visszajáró tudóst a „*pius*” szóval fémjelzett mottó azért is Vergilius eposzára emlékeztethette, mert ennek kétrészes történetmondása, a meghódítottak és menekülők nézőpontjából elkezdett, majd a második felében győzelemmé átlényegített elbeszélés¹⁰ jobb lehetőséget adott arra, hogy tömör összefoglalásaként a „*patriae facta referre*” egy magyar könyv elején a levert szabadságharc utáni magyar haza tetteire vonatkozzék, mint amelyet a győztes görögök szempontjából elbeszéltek homéroszi eposzok adhattak volna.

Azonban az ovidiusi költészetben járatos Toldy számára a trójai szövegösszefüggésből mottóul kiemelt sor azért is inkább az AENEIS-re, mint az ILIÁSZ-ra vagy az ODÜSSZEIÁ-ra utalhatott, mert főként ezt várhatta a TRISTIA szerzőjétől, aki itt korántsem először viszonyította saját útját közvetlen elődjéhez. Léven az első jelentős költő, aki költői pályafutását már a lezárult vergiliusi életpálya műfajváltásainak teljes paradigmájához mérte, kibontakozásának minden szakaszában gyakran célzott Vergilius megfelelő korszakának alkotására vagy végső fő művére,¹¹ és többnyire nehéz megmondani, hogy a vergiliusi hősepika iránti mégoly vonakodó tiszteletadásként vagy ironikusan, a kísérő árnyalakkal viaskodva, a kettejük eltéréseinek és a maga különállásának jeleként hivatkozott a nyomasztó teljesítményre. Az idézetben magára maradt sorból nem látszik, a közvetlen szöveggörnyezetet ismerő Toldynak azonban tudnia kellett, hogy Ovidius a „*pius*” jelzőt és mindazt, amit az képvisel, itt is egy válaszfal túloldaláról, mint Vergilius kertjének elérhetetlen gyümölcsét méregette, ahogy a 324. sorban a több nagy epikai témára, köztük a Vergiliuséra értett „*canenda fuit*” (‘megéneklendő volt’, ‘megénekelhető lett volna’) igealak szintén elmulasztott vagy ki nem használt lehetőségként

utal a híres „*arma virumque cano*” tárgymegjelölés magabiztos ’éneklek’ igéjére. A fanyar Ovidius rendkívül tudatos költészetéről találóan állapítják meg, hogy kívülről is láttatta a saját nézőpontját, látni engedte, hogy mik közül választotta, amit választott, és azért nem tudott vagy nem akart maradéktalanul azonosulni egy nagyszabású, de minden ízében egységes perspektívájú eposzi látomással, mert a fenségest egyszerre köznapinak és mulatságosnak is érezte;¹² kommentátorai arra figyelmeztetnek, hogy a mítosz betű szerinti jelentésének kétségbevonása nála is kiemelte a mítosz lappangó játékos elemét, és legföljebb azon vitatkoznak, hogy villószik a humoros és komoly hangnem között, vagy eleve kevert hangnemmé egyesíti a kettőt,¹³ és hogy amikor felméri távolságát a vergiliusi hősepikától, akkor sóhajtván utal-e a számára elérhetetlenre, vagy könnyed fricskával intéz el egy meghaladott lehetőséget. Nemigen érinthette még az AENEIS egyik eszmei alappilléreként szolgáló istenhitet, amikor a szerelmi csábítás megbocsátható eszközeként ajánlotta az égiekre esküdő ígéretet, amelyre szerinte maga Jupiter is példát mutatott, de azzal már esetleg mind a vergiliusi eposz, mind a római társadalom világnézeti alapjait kikezdte, hogy ebből nyomban levonta a frivolán csúfondáros következtetést, miszerint „*Expedit esse deos, et, ut expedit, esse putemus*” (ARS AMATORIA, I. 637.), azaz jól jönnek nekünk az istenek, és ezért érdemes tartanunk őket. Efféle alkalmi kihágásainál nagyobb súlyú vétekként eshetett latba, hogy a szakirodalomban olykor „anti-AENEIS”-ként¹⁴ emlegetett METAMORPHOSIS végén (XV. 760–761., 819–831.) úgy beszélt el Julius Caesar halálát és istenülését, valamint úgy jelenítette meg Venus és Jupiter párbeszédét ennek jövődő fényes következményeiről, hogy abban az AENEIS megfelelő dialógusának (I. 254–296.) és az egész trójai mondanokör kelléktárának tudatos kigúnyolását lehetett gyanítani, ami megingatta volna az uralkodói jogcím mitikus genealógiai támasztékát, és egy mai kommentár szerint részben okot adhatott a költő száműzetésére.¹⁵ Egymást kiegészítő életműveik tematikai összeilleszkedését versformáik érintkezése fűzi még szorosabbra: Ovidius első publikált versgyűjteménye, az AMORES első költeménye szerint Amor elcsent egy verslábát a készülő mű második sorából, ezzel pentameterré változtatta a hexametert, szerelmi elégiákra bomlasztotta a tervezett hőseposzt, amelynek feladni kényszerült mintáját vergiliusi kezdőszava és nyitósorának egész utalása (I. 1. 1–2.) világosan jelzi: „*Arma gravi numero violentaque bella parabam / Edere*”, „*Fegyvereket komoly énekben s bős harcot akartam / Zengeni*”,¹⁶ majd Aeneas fegyvereire mint az utókor által olvasandó eposz tárgyára célzó metonimikus hivatkozása („*Aeneiaque arma legentur*”, I. 15. 25.) megerősíti. Találó megfigyelés, hogy a műfajok vegyítésével gyakran és szívesen kísérletező Ovidius bármely két hexameteres eposzi sora mennyire emlékeztet saját elégiáinak hexameteres-pentameteres sorpárjaira,¹⁷ de ugyanezt meg is fordíthatjuk: a TRISTIA metrikai hangzásvilágáról Toldynak itt, ahol a mottóul választott sor és szöveggörnyezete jelentésével is nosztalgikusan átutal az eposzra, könnyen eszébe juthatott a vergiliusi nagyepika lüktetése, közelebbről a „*pius [...] labor*” mintájának tekinthető AENEIS-é, amelynek címét és nyitószavait a TRISTIA ugyanebben az énekben később (II. 533–534.) fel is idézi („*ille tuae felix Aeneidos auctor / contulit in Tyrios arma virumque toros*”),¹⁸ szerencsésnek nevezve költőjét, aki fegyvert s vitétz énekelve még büntetlenül vezethette főhősét a tyrusi ágyra, és egész művéből e törvénytelen szerelmi egyesülést olvasták legszívesebben (II. 535–536.). Semmiképp sem kerülhette el Toldy figyelmét, hogy az ovidiusi sor voltaképpen a vergiliusi művet képviseli, sőt valamennyire annak is tudatában kellett lennie (ami első mottóválasztásának talán legnagyobb tétje), hogy e sorral végeredményben az AENEIS-t avatja irodalomtörténete első számú mintájává!

Toldynak ugyanígy tudnia kellett, hogy ha a „*pius*”-t első mottója élén átveszi Ovidiustól, e vergiliusi jelző a *szakrálissal* érintkező nagyelbeszélésésként határozza meg irodalomtörténetét. Századközépi kortársainak írásaiból leszűrhetette, hogy a magyar köztudat e szónak már éppúgy vallásos jelentést tulajdonított, mint Vergilius nyugat-európai olvasói, vagyis a (nem kevésbé szakrálisnak tekintett) haza szeretetére metaforikusan átvihető, de eredendően vallási kegyességként, annak is egy keresztényiesített vagy keresztényiesíthető antik elődfogalmaként használták, amelynek jelentéstartománya hosszú évszázadok óta fokozatosan áthasonult, messze távolodva hajdani jelentésétől, mely még nemcsak érintkezett a vallási erényekkel, hanem különbözött is tőlük, és kiegészítette őket. Végső soron a „*pius*” főnévi megfelelője, a „*pietas*” már az ókori Rómában is transzcendens *eredetű* kötelmekre utalt, de Cicero nemhiába húzott finom határvonalat *religio* és *pietas* összefüggő tartományai közé, az előbbit az égieknek járó tisztelet, vagyis az istenfélelem és szertartásai birodalmaként jellemezve, az utóbbit a földiek, vagyis a haza (mint nem vér szerinti közösség), illetve a szülők és más vérrokonok iránti kötelességek világának látva: „*religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellat; pietatem, quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat*”.¹⁹ Ezzel szemben a századközép magyar szerzői közül például Szász Károly (csak 1881–1882-ben megjelent, de régóta érlelődő eposztörténeti monográfiájában) Aeneas állandó jelzőjét egyenesen annak bizonyítékként idézte, hogy Vergilius elsősorban vallásos eposznak tekintette művét, mely nemzeti költemény is azáltal lett, hogy igyekezőn helyreállítani a nemzeti vallás tekintélyét, történetébe szötte minden ősi római isten és szertartás nevét.²⁰ Toldy fiataalkora óta ismerte és még az 1860-as években is becsülte Horvát István 1820-ban megjelent könyvét *MAGYAR ORSZÁG GYÖKERES RÉGI NEMZETSÉGEIRŐL*,²¹ amelynek címlapi mottója az AENEIS-ből éppen egy ilyen szertartást választott ki arra, hogy szimbolikus jelentésével megvilágítsa a genealógia mint történeti segédtudomány alapműveletének értelmét: „*Egregias Animas, quae sanguine Nobis / Hanc Patriam peperere suo, decorate! Virgil. AENEID. XI. 24.*” Mai fordításban: „*a nemes lelkek legutolsó / tiszteletét, hisz e hont vérük hullása szerezte, adjuk meg*”.²² (Sokatmondó egyezés, hogy az AENEIS, tehát ugyanaz a mű, amely a XVIII. század végétől terveként formálódó magyar honfoglalási eposzok egyik legfőbb poétikai modelljeként szolgált,²³ 1820-ban Horvát Istvánnak már a tudományos igényű származástanhoz kölcsönzött alapmetaforát, a XIX. század közepén pedig Toldynak a korszerűsödő nemzeti irodalomtörténet-írás tudományos főműfajához kínált célértéket.) Hogy Toldy a korszerű, szigorúbban módszeres, már pozitivistá követelményeknek is megfelelni hivatott tudomány nagyműfaját hazafias témájából következően mindenekelőtt kegyesnek, vallásosnak vagy akár áhíthatosnak gondolta, az tudománytörténetileg nem olyan meglepő, mint pusztán logikai szempontból volna; alighanem megérezte, hogy az önállósló tudománynak éppen különválása pillanatában kell leginkább bizonyítania, hogy nem akar elszakadni fenntartó közössége alapvető értékrendjétől. (Hasonlóképpen jó érzékre vall, hogy az ókortudós Kerényi Károly, egyetemesebb célt szánva diszciplínájának a szűken nemzeti célok szolgálatánál, e függetlenítő törekvése közben a tudományos beállítódást egyfajta áttételes vallási áhíthatként és figyelemként határozta meg, melynek értelmében a „*religio academici*”, a tudósok vallása legföljebb annyiban különbözik a papokétól, hogy nélkülözi azok transzcendens megerősíttetését, dogmavédelmi kötelezettségét, valamint kultikus szertartásosságát, *lényegében* mégis ugyanúgy vallás, megfordíthatóvá téve a Merton College jelmondatát, miszerint a nem vallásosak éljenek úgy, mintha azok volnának: az igazi tudós akkor is vallásos, ha nem él úgy.)²⁴

Nem tudni azonban, mennyire sejthette Toldy, hogy a „pius” jelző következményei milyen messzire vezetnek és előbb-utóbb milyen terheket rónak szaktudományára. Bár az ovidiusi gondolat átvétele értelmében az irodalomtörténet a haza dolgainak elbeszélése jussán, azaz már témaválasztása jóvoltából *eleve* kegyes, vagyis a mottó nem tartalmazott olyan kikötést, miszerint az elbeszélésnek módszereiben, érületében vagy stílusában törekednie kellene rá, hogy megfeleljen a kegyesség műfaji kívánalmainak, a „pius” melléknév ókori jelentéseinek ismerője érezhette, hogy azok rendszerint tartalmazták a dicséretes megfelelni igyekvés közös mozzanatát, és a „pietas” főnév olyan erényre utalt, amely a vérségi és a társadalmi közösségben egyaránt sokféle kötelesség derekas teljesítésében nyilvánult meg, a megölt apa megbosszulásától a haza iránti áldozathozatalig. Mivel a pietas ezt a szolgálatot a család minden tagjától, illetve a társadalmi ranglétra minden fokán állóktól megkövetelte (a korabeli ideológiát hirdető RES GESTAE DIVI AUGUSTI szerint Augustus részben pietásáért kapott arany díszpajzsot a szenátustól),²⁵ Toldy pedig a reformkor szemléleti és nyelvi örökségeként a haza fogalmába metaforikusan beleértette a vérségi eredetközösséget, mottójában a „*patriae facta referre*” voltaképp egyszerre kétféle módon, családi és társadalmi szolgálatként „pius labor”, mondhatni kétszeres „officium”. Toldynak a római irodalom szenvedélyes olvasójaként tisztában kellett lennie a pietas fogalmával, amely kedves szerzőinél költészetben és történetírásban egyaránt kulcsfontosságú szerepet kapott: Vergilius már eposza kezdetén (I. 10.) mint kegyességben kiváló férfit („*insignem pietate virum*”) mutatja be Aeneast, egy újabb értelmezés szerint mintegy előrevetítve, hogy a pietas fogja elnyomni benne a clementia (könyörület) szavát, amikor a végső párviadalon nem kegyelmez a legyőzött Turnusnak, hanem övéért bosszút állva megöli;²⁶ Tacitus ANNALES-ének híres passzusa néhány soron belül kétszer is hivatkozik a szülő iránti kötelesség teljesítésére („*pietate erga parentem*”), a kifejezést egyrészt azok szájába adva, akik Augustus cselekedeteit a Julius Caesar (azaz fogadott, nem vér szerinti apja) iránti kötelességével mentették, másrészt azokéba, akik ugyanezt csak jó ürügynek tartották hatalomvágya kielégítéséhez.²⁷ Ahogy a kegyes munka („*pius [...] labor*”) ovidiusi idézésével ma is azonnal a pietas egykori magasztos kötelmeinek világába kerülünk, Toldy láthatárán már első mottója kiválasztásakor föltűnhetett a (nagy jövőjű) probléma, hogy az irodalomtörténet-írást a haza dolgainak elbeszéléseként és ennek jussán kegyes feladatként meghatározva nem szorítja-e a nemzeti tudományt eleve túl szűk eszményhatárok közé, nem kényszeríti-e tematikáját és nyelvezetét a fenség, komolyság és emelkedettség magasztos, de sok mindent kizáró regiszterébe, azaz nem vállal-e olyan, mégoly fontos kötelezettséget, amelyért túl sok mindenről kell lemondania. Másfél évszázaddal későbből visszatekintve még tágabb európai összefüggésrendjében láthatjuk az egykori dilemmát, amelyet Toldy első irodalomtörténetének első mottója már első lényegi szavával fölvetett: a korszerűsítendő tudományág nagyműfajának eszményeként ez a „pius” munka, főként a szintén magasztos „patria” dolgainak elbeszéléseként, nem zárja-e ki eleve mindazt, ami nem „pius”, ami nem vergiliusi, hanem jellegzetesen ovidiusi, de a tudományhoz olykor szükséges volna: a tiszteletlen feltételezéseket, az elfogadott értékrend vagy akár csak a szokásos módszertan kísérleti, netán játékos megkérdőjelezését, sőt szinte mindazt, amit Toldy korában Nietzsche vidám tudománynak, Matthew Arnold az elfogadott értékek felülvizsgálatára mindig kész hellénizmusnak nevezett (és ami nélkül az angol kritikus szerint a kultúra másik szükséges princípiuma, az erkölcsi eszményeknek engedelmességből hebraizmus egyoldalú maradna), vagy amit majd Kerényi Károly az ókori hellénizmus éles és

hideg megfigyelő tekintetében, minden emberi mítoszt (ha kell: embertelenül) leleplező pillantásában nagyra becsül?²⁸ Mi több, visszatekintve nemcsak a dilemmát láthatjuk, hanem azt is, hogy az első szó kiválasztásával a kocka el volt vetve: meghatározott egy tudományosményt, amelytől azóta is vajmi ritkán és nagy ellenállásba ütközve próbálhatott valaki eltérni.

Nem csupán az válhatott kétségessé, hogy a vergiliusi jelzőre érdemes, hazafiasan kegyes tudomány elég teret adhat-e a nemzeti kultúra szükséges kritikájának, hanem az is, hogy elég szabadsággal rendelkezhet-e bármilyen életvonatkozásban. Igaz ugyan, hogy a „pius” Aeneasban mint a homérosziaktól eltérő új eposzi hőseszményben a pietas még jól megfért a régi hadi virtussal, legföljebb e kettő együttes említésénél (például I. 544–545.) mindig a pietas került előre, és a kegyeletben-harcban egyaránt jeleskedő („*pietate insignis et armis*”, VI. 403.) sohasem *kívánta* már a háborúzást, de azért a főhős alakját egyes kommentátorai mégsem alaptalanul érezhették élettelennek.²⁹ Pedig az Akhilleusznál csakugyan fakóbb Aeneas még maga az élet egyes későbbi eposzhősökhöz képest. Pietasa (ahogy Vergilius kora számára e szó jelentése általában) nem pusztá jámborság vagy szánalomkészség, azaz nem a harci erények vagy harcias szenvedélyek *ellentéte*, ahogy majd egy nyelv- és mentalitástörténeti változásfolyamat eredményeként a mű XV. századi utánzói értelmezik, vagy ahogy számos középkori olvasója föltételezhette, megbotránkozva a könyörületességnek ellentmondó tettein, leginkább Turnus ledöfésén.³⁰ Eredeti vergiliusi értelmében Aeneas pietasa még egyfajta áhítatos és állhatatos kötelességérzet, a szülőkért és hazáért meghozandó bármiféle áldozat vagy küzdelem elszánt vállalása; ezért az AENEIS még ugyanazzal végződhetett, ami valaha az ILIÁS kezdőszava és cselekményének elindítója volt: főhőse éktelen haragjával, noha a küldetése jupiteri parancsára Didótól azonnal elszakadni kész (IV. 281–282.) Aeneasból ezt a rettenetes dühöt („*furiis accensus et ira / terribilis*”, XII. 946–947.) nyilvánvalóan nem válthatta volna ki olyasféle érzéki magánboldogság megzavarása, mint Akhilleuszét kedvenc rabnőjének elvesztése. De a pietas eredeti jelentésének elhalványultával kialakuló értelmezési hagyomány olyan új műveket ihletett, amelyekben a jámborság erénye került az értékrend csúcsára, hozzá képest vétkesnek minősítve és a főhős jelleméből lehetőleg kiszorítva az emberi természet vadabb, de eleven tulajdonságait. Jól láthatók a kegyesség eluralkodásának egyszínűsítő következményei Tassónál: korai eposzelméleti értekezésében még éppúgy eszményének vallotta a harci és vallási erények egyesítését, mint az eposz világának sokszínű változatosságát,³¹ később pedig nyilván maga is ezekre törekedett, amikor LA GERUSALEMME LIBERATA című epikus fő művét a „*Canto l'armi pietose*” szócsoporttal kezdte, amelyben a (metonimikus harci jelentésű) „fegyverek” főnév még megkaphatta az immár ’szent’, ’kegyes’ vagy ’jámbor’ jelentésű patinás jelzőt, ezáltal keresztyéniesítve egyé-olvasztván a vergiliusi eposz „*arma virumque cano*” harci témamegjelölését és Aeneas egykori minősítését; de főhőse, Goffredo jelleméből már kiszorulnak mind a haragvó-harcias, mind az érzéki-szerelmes tulajdonságok, és más személybe, az ifjú Rinaldóba kerülnek át, aki Tasso szereposztásában az eszményi keresztes vitéz *kezét*, tehát a végrehajtás földiekkel érintkező, be-beszennyeződő eszközét jelképezi Goffredóhoz mint elsődleges, irányadó és vezérlő, tisztán maradó *fejhez* képest (XIV. 13., XVIII. 7–8.), sőt Goffredo annyira kizárólagosan testesíti meg az alkalmi jelzőjeként öröklött „pio” minősítést, vagyis Aeneas állandó epithetonjának átértelmeződő olasz megfelelőjét, hogy elvakultságát előbb-utóbb (XIII. 67.) katonái is megsokallják, és gúnnyolód-
nak rajta.³² Noha ez a vergiliusi–tassói életszűkítés Toldy ovidiusi mottójának eposzi utalásáról a mai olvasónak is eszébe juthat, és bőven kap hozzá megerősítést az újabb

eposztörténeti szakirodalomban, mégsem egy pusztán utólagos észrevételt próbálunk visszavetíteni és egykoriként beállítani: számos nyomát találhatjuk annak, hogy a XIX. század közepének magyar epikusai és kritikusi a *pius* szóval jelölhető erényeket mennyire elégtelennek érezték az emberi teljességhez képest.

Elégedetlenségüknek már Toldy is sokféle megnyilvánulását láthatta és hallhatta maga körül. Arany ugyan a kompozícióteremtés remekének tartotta és nagyon szerette az AENEIS-t,³³ de akadémiai székfoglaló értekezésében (1859) maga is szerencsének nevezte, hogy Vergiliusnak nem egészen sikerült „*példányhóst*” formálnia, azaz hogy „*a pius Aeneas így is sok gyarlósággal született meg*”; hasonló szellemben dicsérte meg ugyanitt Zrínyit, amiért eposza főalakjából nem csinált „*fogalmi hóst*”, eltérően Tasso Goffredójától, aki „*igen kegyes ember, de érzéketlen gép*”, ugyanis az emberi viszonylatoknak megfelelő érzelmi változatosság helyett „*kegyessége mindent absorbeál*”, talán még az igazi vallási érzést is, hiszen „*midőn először ostromra vezérli hadát, (XI. 1), a pio Goffredót figyelmeztetni kell, hogy isteni tisztelettel fogjon e nagy munkához*”.³⁴ Az utóbbi megjegyzést Arany rövidebben („*A pio Goffredót figyelmeztetni kell*”) már az eposz olvasásakor odaírta a kérdéses sor margójára; összehasonlító széljegyzeteiben nyomon követhető, hogy mennyire foglalkoztatta az AENEIS hatása, Goffredo jelleme és Rinaldo szerepe.³⁵ Az Aeneas- és Goffredo-típusú személyiségtől nem csupán az eposz műfajában idegenkedett; regényben sem szerette, hogy hőse feddhetetlen, mert szerinte az ilyen legföljebb tiszteletet ébreszt az olvasóban, de nem kelthet föl emberi érdeklődést.³⁶ Mindezzel Arany nem állt egyedül: a korabeli irodalomkritikai közmegegyezés előírta ugyan, hogy a világgal meghasonlott lelkiállapotot a műben *végül* le kell győzni, de e követelmény nem próbálta az ember érzelmi sokszínűségét kegyességgel helyettesíteni. Mint Erdélyi János megfogalmazta, átmeneti lelkiállapotként még a vallásos hit megrendülése vagy az erkölcsi eszmények kétségessé válása is hangot kaphat költői művekben,³⁷ hiszen a művészet célja „*mindent, mi az emberi szellemben található, érzékünk s lelkünk elé hozni*”, mégpedig a „*homo sum, humani nihil a me alienum puto*” terentiusi elve jegyében, és ezáltal kibékíteni elvont eszmény és lélektani igazság ellentétét;³⁸ ennek megfelelően szokta Erdélyi kifogásolni a lélektani hitel nélküli ájtatosságot vagy a költői érték kegyes pótlásának kísérleteit.³⁹ A századközépi normáihoz szinte változatlanul ragaszkodó Gyulait még 1887-ben is hidegen hagyta Vergilius „kegyes” Aeneasa,⁴⁰ amikor pedig 1849 és 1867 között a hazai vallási költészet termését vizsgálta felekezeti lapok hasábjain vagy egyházi személyek versesköteteiben, legalább olyan erélyesen szállt szembe a lélektani és esztétikai hitelesség nélkül pengetett ájtatosság kenetteljes szólamaival, mint ekkoriban kritikustársai tették. Jellemző, hogy 1853-ban Sulyánszki Antal vallásos és hazafiúi költeményei második kiadásáról írva mindenekelőtt élesen megkülönböztette az igazi vallásos irodalmat az olyan ultramontan regényekelőtt vagy pietisztikus dalocskáktól, „*melyekben korlátolt világnézetek s beteges érzések megtagadni törek-szenek a szív és élet igazait s néha a keresztyén vallás szellemét*”, majd felekezeti részrehajlás nélkül elmarasztalta mind a *Protestáns Lap*, mind a *Religio*, illetve a *Családi Lapok* idevágó költeményeit, mert „*fagyos ájtat vonul át rajtok, mely nem vérből forrt érzés hangja: épületes, kegyes eszmék rímekbe szedve költői felfogás és alakítás nélkül*”, végül kegyelemdő-fésként mindössze annyit mondott Sulyánszki (akkor a Lipótvárosban plébános, később esztergomi kanonok) kötetéről, hogy az is ilyen, noha egyébként „*épületes s igen ajánlandó olvasmány lehet*”.⁴¹ Ugyanez vonatkozott az ovidiusi mottóban a „*pius*” alliteráló vonzataként megjelenő „*patria*” frázisváltozataira: e kritikusok gyakran kifogásolták a költészetben túltengő hazafias dagályt, sőt Arany ebből a szempontból az 1850-es évek politikai cenzúrájának esztétikailag jótékony visszafogó hatást mert tulajdoní-

tani.⁴² Mindebben Toldy a saját meggyőződését láthatta viszont, ő ugyanis már 1843-ban felszólalt a hazafias témák és érzelmek egyhangú túláradása ellen, arra figyelmeztetve, hogy ezen a téren is „minél mindennapibbá tesszük a szentet, annál inkább veszti felmagasztaló, ihlető, lelkesítő erejét”;⁴³ véleménye az eposzi jellemábrázolás dolgában is többnyire megegyezett a vele sok más vonatkozásban szemben álló kritikustársaiéval. Már fiatalon, a ZALÁN FUTÁSA elemzésekor (1827) észrevette békés és harcias erények egységét Árpád jellemében, akinek méltányos gesztusaiból „a kegyes igazgatáshoz szokott fejedelmet látjuk”, ugyanakkor „ő vala lelke a csatának folyvást”; elismerte, hogy érdekes lett volna Árpádot szerelmi vonatkozásban is megjeleníteni, de ezt szerinte a honfoglaló vezér eposzbeli szerepe és a mű szerkezete megsínylette volna, ezért helyeselte, hogy Vörösmarty el mert térni az izgatható és érzékeny Akhilleusz hőstípusától, és inkább „úgy tartotta Árpádot, hogy a nagy feltétel [értsd: feladat] keblét egészen betölti, s másnak többé helyt nem adhat”.⁴⁴ Később irodalomtörténetében ő is életteljesen sokszínű embervilágáért dicsérte Zrínyi epikus művészetét („a jellemek változatossága, ezeknek, s az erkölcsöknek éles és való rajza, az indulatok és belső állapotok lélektanilag hű [...] festése [...] remekké emelik a művet”).⁴⁵ Toldy már a saját véleményével nagyrészt egyező kortársi gondolatvilág miatt sem elégedhetett meg a kegyes hazafiasság magas eszményét hirdető ovidiusi mottóval, amely magára hagyva túl gyorsan és meredeken az ég felé vitte volna a tudomány elszabadult léghajóját, de irodalomtudósi törekvéseinek evilágibb és földközeli szakszerűségisménye miatt is szüksége volt egy második mottó ellen-súlyára.

„*Refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia parati.*” Látszólag tehát másodikként sem olyan szentenciát kapunk, amely a kegyes hazafiúság erényét kiegészítésül másféle, talán gyarlóbb, de a tudományhoz ugyancsak szükséges érzelmekkel társítaná, hanem olyat, amely kétféle érzelmi reagálást *kizár*. Ez a cicerói szűkítés azonban mégiscsak földibb, amennyiben kifejezetten módszertani axióma; már nem a *milyen* kérdésre válaszol, hogy minősítse a szóban forgó tevékenységet, hanem a *hogyan* kérdésre, hogy elvégzése módját illetően tanácsot adjon. Bár a cicerói mottó eszménye, a haragon és makacskodáson való felülemelkedés egyáltalán nem áll szemben az előzőben eszményített pietas kívánalmaival, funkcióját tekintve mégis gyökeresen újat hoz: a hazafiasan-vallásian fennkölt ovidiusi mottó után Toldy láthatólag arról próbált gondoskodni, hogy a nemzeti tudomány összetétel második elemének érdeke, vagyis maga a tudományosság se szenvedjen csorbát. Más értelemben ez is fennkölt törekvésnek számított Európa ekkoriban szakszerűsödő és intézményesödő nemzeti történet-tudományaiban, amelyek kifejezetten magasztos célként próbálták megőrizni a tudomány saját szempontjának sérthetetlenségét. (Ranke 1872-ben a német „Nationalliteratur” irodalomtörténetéről, az 1871-ben elhunyt Gervinusról szólva figyelmeztetett arra, hogy a tudománynak éppen használhatósága kerülne veszélybe, ha elveszítené lényegét, amely általános érvényével fölötte áll az élet véletlenszerűségeinek; szerinte Gervinusnak igaza volt abban, hogy a tudománynak hatnia kell az életre, de hogy hatasson, mindenekelőtt tudománynak kell lennie, tehát csak úgy tudunk számottevő hatást gyakorolni a jelenre, ha először eltekintünk tőle, és *fölemelkedünk* a szabad és tárgyilagos tudományossághoz, „*wir [...] uns zu der freien objectiven Wissenschaft erheben*”, ezért nem volt szerencsés Gervinus tárgyválasztása, amikor a XIX. századról szóló könyvében saját koráról próbált számot adni.)⁴⁶ De Toldy zengzetes első mottója után a másodikban nem könnyű észrevenni e magasrendűséget, sőt mintha éppen a hétköznapi világába estünk volna: az irodalomtörténetész feladata itt már nem elbeszélés, mint az ovidiusi „*referre*” szerint volt, nem valamilyen nagyszabású, kegyeletos és hazafias

történetmondás narrátori szerepben és a költői epikával rokonságban, hanem (a „*refellere*” és „*refelli*” főnévi igenevekből láthatóan) *érvelés*, amelynek ismérvei közt már nem szerepel semmiféle feltétlen odaadás, ami a hősi nagyság megfelelőjeként és az előbbi mottó műfaji analógiáját folytatva az eposz magasába emelhetné a tudomány művelőjének ethosát. Érezhető ugyan, hogy e második mottó az irodalomtörténezs tudósi viselkedésmintájának meghatározása akar lenni, de nincs célként ünnepélyesen kimondva vagy akár csak megemlítve benne a személyes kötődéseinktől és beidegződéseinktől független igazság megközelítése, legfőljebb hallgatólagosan odaérthető: mások álláspontjának cáfolására törekedve *nyilván* ezért nem szabad makacsul és mindenáron a sajátunkhoz ragaszkodni, és ugyanezért kell készen állni a megcáfoltásra haragra gerjedés nélkül. Az is inkább hétköznapias, mintsem ünnepélyes, hogy e buzdítást Cicerótól nem felszólító, hanem csak kijelentő módban kapjuk, amely legfőljebb a „*sine*” nyomatékos ismétlése miatt érződik előírászerűnek; az imperativus kerülése itt egyébként helyénvaló, ugyanis a teljes mondat, amelyből Toldy a szentenciózus formájú részletet kiemelte, éppen idevágó különbséget tesz a bizonyosnak és végérvényesnek hitt (bár nem bizonyított) tételek védelmére fölesküdtök ellentmondást nem tűró csökönyössége, illetve a valószínűség keresésével beérők meggyőzhetősége között: „*Quod [ti. az előző mondatra visszautalva: redargui refellique, az ellentmondást és megcáfoltatást] ii ferunt animo iniquo, qui certis quibusdam destinatisque sententiis quasi addicti et consecrati sunt eaque necessitate constricti, ut, etiam quae non probare soleant, ea cogantur constantiae causa defendere: nos, qui sequimur probabilia nec ultra quam ad id, quod veri simile occurrit, progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus.*”⁴⁷

Az ebből kimetszett szentencia első pillantásra esetlegesnek, sőt jelentéktelennek tűnhet, s mintha megrekedne félúton az előtte olvasott ovidiusi sor költőisége és egy módszertani axiómától elvárható szakszerűség között. Elvégre érdemben semmit nem mond arról, hogyan érveljünk, amikor cáfolni akarunk, vagy amikor el akarjuk kerülni a megcáfoltatást, hanem csupán azzal a látszólag mellékes dologgal foglalkozik, hogy eközben hogyan próbáljunk érzelmeinken uralkodni. Ebből hajlamosak lehetnénk arra következtetni, hogy Toldy pusztán egy neki rokonszenves vitastílus eszményítését tette meg, és pedig a cicerói szövegkörnyezet filozófiai összefüggésrendjéből kiszakítva, első irodalomtörténete tudományos irányítójává, ezáltal pedig elméleti teherbíráson felül vett igénybe egy merőben gyakorlatias, kisebb jelentőségű, talán csak vérmérsékleti különbségtételt. (Erre vallhatna, hogy Toldyt már pályája kezdetétől foglalkoztatta a szerzői magatartás vérmérsékleti vonatkozása, főként a bírálat felindulás nélküli elviselésének lélektani titkát keresve, és 1824 tavaszán számos levélben tanakodott erről Bajzával, végül belátta, hogy „*phlegmaticus*”, nem pedig „*könnyen gyúló*” szangvinikus vagy „*ön magába vonultan mérgeződő*” kolerikus alkat kellene ahhoz, hogy egykedvűen válasz nélkül hagyjon minden kritikát, de eltökélte, hogy a maga ilyenek aligha nevezhető temperamentumával mégis némán állja A' HARAMJÁK-fordítását ért kritikusi sortüzet, és ha sikerülhet neki ezt a „*négy nyilvános executiót hallgatva elmellőzni*”, így próbál majd reagálni minden hasonló esetre.)⁴⁸ Szintén a könnyebb fajsúlyú gondolatiság tünetének látszhat, hogy e mottó épp egy olyan cicerói műből származik, amelynek filozófiai hiányosságait nemrég csak szerény műfajával tudták mentegetni furcsálkodó vagy megvető kritikusaival szemben, és nem próbálták eleve elhárítani a TUSCULANAE DISPUTATIONES esetében mindenképp jogos kérdést, hogy a szerzője által öregkori retorikai gyakorlatnak nevezett („*sic haec mihi nunc senilis est*

declamatio”)⁴⁹ dialógus inkább csak nagyszerkezetében átgondolt egészét mennyire vehetnénk komolyan a tüzetes filozófiai elemzés szakszerűségi követelményeihez mérve, főként az érvelésében bizonyítékok helyett felvonultatott költői, történelmi és mítoszi idézetek anekdotikusságának kétes fényében, ha elszigetelten állna szerzője művei között, és nem kapcsolódnék legalább a DE FINIBUS gondolataihoz.⁵⁰

De szerencsére korántsem csupán ahhoz kötődik, hanem mind szerzőjének, mind korának filozófiai problémavilágához. A Toldy mottójával végződő mondat előző részeiben nem véletlenül bukkannak föl a „probabilia” és „veri simile” jellegzetes fogalmai, amelyek Cicero más, ugyancsak szakszerűbb műveiből ismerősek, sőt szkeptikus filozófiai álláspontjának kulcsszavaiként értékelhetők.⁵¹ Bármennyire eleven vitakérdése maradt (legalább a XIX. század vége óta) a Cicero-szakirodalomnak, hogy a bölcselő egész pályafutására jellemző-e a Philóntól és a kései akadémiától tanult szkeptizmus, vagy ezt fiatalkori lelkesedése múltán elhagyta, és csak kései műveiben tért meg Karneadész és Philón tanaihoz,⁵² vagy nem is kellett elszakadnia egy olyan irányzattól, amely a biztos tudás megszerezhetőségének tételén kívül bármilyen álláspontot *lehetségesnek* tartott,⁵³ annyi bizonyos, hogy életműve sokat köszönhet ennek az ösztönzésnek, és Toldy választása olyan mondatra esett, amely szerzője filozófiai fejlődésének egyik legállandóbb tanulságát összegezi. A belőle mottóul kiszemelt rész sem esetleges, sőt Cicero gyakori témáját általánosítja, amely a TUSCULANAE DISPUTATIONES évében (i. e. 45) alig pár hónappal korábban írt ACADEMICA lapjain is nemegyszer (feltűnően hasonló szavakkal) előfordul, például a dicséretnek szánt feltételezésben, mely szerint Arkeszilaosz nem makacskodásból és győzni vágyásból („*non pertinacia aut studio vincendi*”)⁵⁴ szállt vitába Zénóonnal, vagy a megfigyelésben, mely szerint a legtöbb ember hajlamosabb kedvenc tévtanait körömszakadtig védeni, mintsem a makacskodást abbahagyva („*sine pertinacia*”)⁵⁵ valami igazabbat keresni helyettük. Mi több, a mondatból Toldy mottója a filozófiailag többrétűen összetett, részben platonikus, vitaalapját tekintve helyenként epikureus, de meggyőződésében leginkább sztoikus mű gondolati szövedékének jellegzetesen sztoikus vezérfonalát emeli ki: a „*sine pertinacia*” és főleg a „*sine iracundia*” ugyanolyan szorosán összefügg a szentvelenség (apatheia) korai sztoikus értékével, mint ahogy a megcáfoltatást „*animo iniquo*” (dúlt lélekkel) fogadók megrovása az egykedvű (aequo animo) tűrés sztoikus erényével. Amennyiben a cáfolás siker, a megcáfoltatás pedig kudarccal, ugyanaz érvényes rájuk, ami Seneca szerint a jó- és balsorsra: egyformán meg kell vetni őket.⁵⁶ Toldy választásának problémaérzékenységére vall, hogy a mottójával kihúzott cicerói szál a hellenisztikus filozófia legbenső kérdéseire vezet.

Más oldalról ugyanígy igazolja Toldy választott mottójának jelentőségét, ha immár nem a forrásául szolgáló szövegek eredeti összefüggésében vizsgáljuk, hanem alkalmazásának megcélzott területén, egy tudományosnak szánt irodalomtörténeti mű irányelveként. Keresve is alig találhatnánk lényegretörőbb és egyúttal (szükségszerű fogatkozásaival is) problémafeltáróbb elhatárolási kísérletét a tudományos magatartásnak a nem tudományostól, mint éppen a Toldy mottójával végződő cicerói mondat próbálkozása, hogy a valószínűség lehetséges fokáig haladók meggyőzőhetőségét elhatárolja a dogmaszerű tételek feltétlen, kötelező és ezért hajthatatlan védelmétől. A megcáfoltatás azokat háborítja fel, mondja itt (a második könyv bevezetőjében) Cicero, akik rabjává lettek, és hívéül szegődtek („*quasi addicti et consecrati sunt*”) biztosként és végérvényesként elfogadott bölcsességeknek („*certis quibusdam destinatisque sententiis*”), és ezáltal arra kényszerülnek, mintha gúzsba lennének kötve („*necessitate const-*

rikti”), hogy a következetesség kedvéért olyan egyéb tételeket is védjenek („*defendere*”), amelyeket egyébként nem helyeselnének; *velük* szemben *mi*, foglal állást Cicero (még mielőtt a második könyv dialógusa elkezdődne), következtetéseinkben nem lépünk tovább annál, amit a valószínűség esetenként lehetővé tesz, és ugyanolyan nyugodt szívvel vagyunk készek cáfolni, mint megcáfoltatni.⁵⁷ Ezt közvetlenül megelőző bekezdésében ugyan maga Cicero is utalt az *ACADEMICA* négy könyvére, mint amelyekben elég pontosan kifejtette mindazt, amivel az akadémiai filozófia alátámasztható,⁵⁸ de magyar tudománytörténeti szemszögből nézve lesz igazán fontos, hogy éppen a tudósi-filozófusi magatartáseszmény vonatkozásában érintkezik a *TUSCULANAE DISPUTATIONES* idézett mondata legszorosabban az *ACADEMICA* idevágó részeivel. A *RELIGIO ACADEMICI* című tanulmányát író Kerényi Károly ugyanis éppen az *ACADEMICA* gondolatvilágából (*LIBER SECUNDUS*, c. 7–8.) emelte ki Cicero egy szembeötlően hasonló megfogalmazását, hogy a feltétlen dogmavédelmi kényszertől mentes, szabadon kételkedő igazságkeresést a tudósi létforma egyik ősmintájává, sőt a valódi tudósmagatartás mindenkorri jelképévé avassa.⁵⁹ Bár Kerényi valószínűleg nem tudta, hogy Toldy egykori nyomdokaiba lépve tér vissza ihletért Ciceróhoz, sokatmondó egyezés és történeti paradoxon, hogy a XIX. századi magyar nemzeti irodalomtörténet-írás, illetve a XX. századi magyar klasszika-filológia úttörője egyaránt a kétezere éves Cicerót, sőt neki is pontosan ugyanazt a gondolatmenetet vette alapul, noha más-más helyről és különböző módon idézve, hogy saját tudományos eszménye megvilágításával és az addigi gyakorlatnál korszerűbb módszer kijelölésével új irányt mutasson diszciplínája fejlődésének.

Cicero-idézetekkel megvilágított céljuk mögül árnyékszerűen kirajzolódik, hogy mi lehetett az a magyar hagyomány, amelytől Toldy *már*, Kerényi *még mindig* szükségesnek tartotta eltéríteni szaktudományát. Közelebbről megvizsgálva árulkodó, hogy a Kerényi idézte részlet és kontextusa milyen elemeiben hasonlít leginkább a Toldy választotta mottóra és eredeti szövegkörnyezetére: a dogmahívók mint *ők* („*alii*”, „*eos qui*”), illetve a valószínűségpártiak mint *mi* („*nos*”, „*a nobis*”, „*nostra*”, „*nostris*”, „*nostrae*”) következetes nyelvtani-retorikai szembeállításában; a saját vélemény polemikus kifejtésének és az ellenvélemények neheztelés nélküli elviselésének összekapcsoltan hangoztatott eltökéltségében („*nos autem quoniam contra omnes dicere quae videntur solemus, non possumus quin alii a nobis dissentiant recusare*”); a bizonyítani nem tudott valószínűség feltételes elfogadásában („*nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus*”); a szemben álló álláspontok kipróbálásával megközelíteni remélt, de biztosan nem azonosítható igazságnak (és megismerése határainak) komolyanvételében, sőt az így felfogott igazság keresésének egyedüli céllá avatásában, aminek szinte hitvallásszerű összefoglalása az *ACADEMICA* gondolatmenetében akár a majdani *TUSCULANAE DISPUTATIONES* célkitűzésének is beillik: „*neque nostrae disputationes quidquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam exprimant aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat*”. Szempontunkból azonban mindezeknél fontosabb hasonlóság rejlik a „*defendere*” (védelmezni) vízváltótávé tételében, melynek jelentőségét Cicero már itt olyan szuggesztíven tudta érzékeltetni, hogy az mintául szolgáló Kerényi számára, amikor a védelmi feladat szabad elhárítása vagy feltétlen kiszolgálása között húzta meg a végső határvonalat, amelynek mentén a tudományos és nem tudományos magatartás szétválasztható. Azok, idézi Kerényi innen Cicerót a dogmatikusokról, csak annyiban különböznek tőlünk, akadémiai tudósoktól vagy filozófusoktól, hogy nem kételked(het)nek mindannak igazságában, amit védenek („*illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt*”), nekünk ellenben szabad önállóbban és kor-

látozatlanabban ítélnünk, ugyanis semmiféle kötelező előírást nem kell védelmeznünk („*hoc autem liberiores et solutiores sumus quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur*”).⁶⁰ Leginkább tehát a tudománynak *mint feltétlen nemzeti védíratnak* akart mind Toldy, mind Kerényi véget vetni, amikor az igazság mindenekfölötti keresésének ugyanazt a cicerói eszményét választották a tudomány irányjelzőjéül. Ehhez képest ágazati és fázisbeli különbség, hogy Toldynál mint a magyar nemzeti irodalom történésznél az igazsághoz való háboríthatatlan ragaszkodás ethosza még a hazafias elkötelezettséget hangsúlyozó ovidiusi gondolat szükséges kiegészítőjeként jelent meg, a hazafias elkötelezettség viszont magába szívta a vallási értékeket, ezzel szemben a klasszika-filológus, illetve saját meghatározása szerint ókortudós Kerényinél a tudományos igazság keresésének kultusza már önmagában áll, ő nem nemzeti, hanem egyetemes tudományeszménnyel dolgozik, mely azért nem szorul többé kiegészítésre, mert közvetlenül magába foglalja a vallás lényegének tartott részét. Eszményállítás közben *elvileg* egyikük sem számolt azzal, hogy a történeti tudományok sokszor kifejezetten egy védelmi kötelezettség jegyében születnek és fejlődnek, mint teher alatt nő a pálma, de gyakorlatukból mindketten ismerték a tudománytól elvárt védő-igazoló szolgálat elvállalásának veszélyeit. Toldy azonban a *magyar* irodalom történészeként és majdnem egy évszázaddal korábban dolgozva még legföljebb ellensúlyozhatja és korszerűsítheti azt a nemzetvédelmi szempontot, amelyet a görög–latin irodalom és vallás tudósa már megpróbálhat teljes egészében kiküszöbölni. Toldytól a maga diszciplínájában és korában legalább annyira merész célkitűzés volt nemzet és tudomány érdekeinek kiegyensúlyozott összeegyeztetése, mint Kerényitől az ókortudomány egyetemességének és nemzeti vonatkozásának együttes hangsúlyozása.

Toldy két mottójának sokféleképpen ellentmondásos viszonyán látszik, és olvasmányából maga is tudhatta, hogy érdemi összeegyeztetésüket hallgatólagosan megígérve kegyetlenül nehéz feladatra vállalkozott. Nemcsak közvetlen elődeinél, hanem ókori példaképeinél is bőven láthatott mintát arra, hogy milyen nehéz a tárgyilagos igazságkeresést a hazafias kegyelettel, sőt bármiféle kegyelettel összehangolni. Mint mesterei és barátai úgyszólván kivétel nélkül, ő is jól ismerte Tacitusnak apósa tiszteletére „*professione pietatis*”,⁶¹ vagyis „*a rokonai kegyelet megvallásával*”⁶² írott AGRICOLA-ját, amelyben a történész nem átallotta címszereplője katonai virtusát Nagy Sándoréhoz hasonlítani, amivel a „*pietastól túlradó vő alaposan elveti a sulykot*”.⁶³ Noha a XIX. századi magyar írói életrajzok e legfőbb klasszikus mintája, a „*sine gratia aut ambitione*”⁶⁴ (hála vagy karriervágy nélkül)⁶⁵ régi eszményét ünnepelve már az elején elhatárolta magát a kapott vagy várt javakért részrehajló történetírástól, végül mégis joggal állapíthatták meg róla, hogy történetírás és szónoklat felemás elegyeként számos műfajt egyesített a történeti monográfiától a politikai pamfletig, köztük a panegyricust és gyászbeszédet (*laudatio funebris*), ezáltal eleve dicsőítő célzatú szöveg, sőt „*mentő irat*” lett belőle.⁶⁶ Kérdés azonban, mennyire látta az ilyesmit Toldy elkerülhető és elkerülendő tévútnak, illetve mennyire sejtette, hogy történetírás és ügyképviselési érvelés műfaji elegyítése, amit mottópárjának tanúsága szerint elfogadott, nem vezet-e *mindig* oda, hogy a tudományos ethoszból (Cicero szerint) kizárandó védelmi feladtvállalás előbb-utóbb óhatatlanul visszakérül a tudós tevékenységébe, annak messzemenő szemléleti és retorikai következményeivel együtt. Ugyanez a kérdés általánosabban: vajon Toldy mennyire sejtette, hogy amit mélyreható gondolati és módszertani összeegyeztetés példájának szán, az olykor már nála is, a későbbi hagyományban pedig még gyakrab-

ban megreked a felületi kezelés szintjén, beérve a merőben retorikai látszategység olyasfajta csillogó, de hámlékony fedőrétegével, amilyen néhány évtized múlva Riedl Frigyes fő művén, az irodalomtörténeti pozitivizmus magyar mintaművének tartott Arany-monográfián (1887) próbálja eltakarni nemzeti gondviselési hit és schopenhaueri pesszimizmus lappangó ellentétét,⁶⁷ vagy amilyen Beöthy Zsolt rövid millenniumi irodalomtörténetén fedi majd az egyesíteni kívánt szemléleti hagyományok rejtett széthúzását. Végül legátfogóbban úgy is föltehetjük a kérdést: amit mottói párosításával Toldy ígért, teljesíthetőségében bízva, az elvileg tökéletesen kivitelezhető program vagy *eleve* kudarcra volt ítélve? Ha ugyanis a költői elbeszélésre utaló ovidiusi „*referre*” szimbolikus beszédaktusának összeegyeztetése a meggyőzésre utaló cicerói „*refellere*” életbeli vitahelyzetével ugyanazt a két műfajt akarja a nemzeti irodalom történetében egyesíteni, amit Quintilianus valaha szétválasztott és egymást kizárónak állított: a magáért az elbeszélésért írott („*scribitur ad narrandum*”) prózai költeményt („*carmen solutum*”) a tárgyalási ügymenetben bizonyításra készített („[*scribitur*] *ad probandum*”) szónoki beszédével,⁶⁸ akkor nem *szükségszerű-e*, hogy a meggyőzésre vagy bizonyításra is szolgáló történet a saját nemzeti kultúra igazolását célozza? Nem kell-e az egyik szempontért óhatatlanul feláldozni a másikat? Annál is inkább, mert (Foucault után) kétséges, hogy létrejött-e bármikor (és egyáltalán létrejöhet-e) olyan tudomány, amelynek nincs más elkötelezettsége, mint hogy tudomány legyen. (Darázsfészekbe nyúlok: aki daliásabb nemzeti őseredetre vágyva még ma is a halzsiros atyafiság miatt veti el a finnugor nyelvrokonság tételét, az kirívóan tudományon kívüli bálványnak hódol, de vajon eljuthatunk-e valaha olyan tézisig, amely kevésbé szembeötlően vagy akár észrevétlenül sem igazodik külső idolumok tiszteletéhez, főként a „*patriae facta*” dolgában?)

Bármennyire sorsdöntő tudománytörténeti kérdések, visszatekintve nyilván sokkal könnyebb észrevenni őket, mint Toldy első irodalomtörténetének írásakor lehetett. A tisztázást megnehezíthette, hogy Toldy ovidiusi mottójának szöveggörnyezetében a „*referre*” egy vergiliusian nagyszabású hazafias *eposzra* utalt, aminek analógiájára az irodalomtörténet-írás tudományos főműfaja is az elbeszélésért készülő költői írásműnek számíthatott, ebben az értelemben pedig témája, a „*patriae facta*” is *esztétikai* értékének része lett volna; másfelől a meggyőzésért vagy bizonyításért létrehozott (eszközértékű) szöveg viszont kifejezetten „*sine pertinacia*” és „*sine iracundia*”, vagyis nyugodt, részrehajlástól mentes érvelés akart lenni. A különös paradoxonnál, mely szerint az irodalomtörténet éppen mint költemény lehetett hazafias elkötelezettségű, mint ügyszómonként szónoki beszéd viszont köteles volt megőrizni nyugodt pártatlanságát, nyilván szembevetőbb volt a kétféle műfaj egyesítésének azonnali jutalma: a hazafias-nemzeti epikai (költészeti) és ügyvédi (szónoki) funkció együttese megsokszorozta az új tudományos műfaj használati értékét, ugyanis kiválóan alkalmazta a nemzet képviselőre narrátori szerepét, beszédhelyzetét és beszédmódját kezdettől e két funkció együttese szabályozta, létrehozván az irodalomtörténész narrátori alakmását mint a (nemzeti) közösség szószólójaként fellépő és a transzcendens hatalomnál közbenjáró paraklétozi szerep kései leszármazottját, e szerepnek megfelelő képviselői beszédmóddal, mely nyelvtani és retorikai alapsajátosságaival (többes szám első személyű alanyával, közös ősökre utaló genealógiai metaforáival, a régebbi korok irodalmát jogfolytonos köztulajdonná avató birtokviszonyaival) megteremti, összefogja és igazolja közössége narratív identitását. Ugyanaz a tudományos műfaj, amely első mottója szerint az évszázadok során létrehozott irodalmi műveket mint egyazon haza tetteit készült elbeszélésébe szőni, képviselői beszédmódjával segített is megteremteni a nemzeti közös-

ség tudatát, azaz kulcskifejezése, a „*patriae facta referre*” nem véletlenül érintkezett Nietzsche meghatározásával, miszerint a korabeli európai nemzetek legtöbbje „*res facta*”, művi úton alkotott képződmény: a műveket körülbelül úgy alkotta meg (metaforikusan) a haza, ahogy a nemzetet a művekről szóló irodalomtörténet. Ahogy pedig megalkotásának módjára nézvést a nemzet mint „*res facta*” Nietzsche szerint költött és festett dolog, „*res ficta et picta*”,⁶⁹ csíráként már az ovidiusi mottóban ott rejlett a lehetőség, hogy az irodalomtörténet elbeszélő aktusaként végrehajtott „*referre*” tudományos eredetközösségi fikciót hoz létre, mely tudatformáló hatásával lehetővé teszi, sőt elősegíti, hogy a nemzet mint „*res ficta*” létrejöjjön. Mindezt a mottópár második felével egyesítendő nem csupán azt a régóta (magyar földön legalább a XVIII. század kezdete óta) mélyülő szakadékot kellett áthidalni, amely a védelmi funkció megkívánta célzatos elbeszélés („*patriae facta referre*”), illetve a tudományos igazságkeresés megkívánta szenttelen és elfogulatlan érvelés („*refellere sine pertinacia*”) között tátongott, hanem áthidaló beszédmódot kellett teremteni a megvédendő hazának és kultúrájának szakralizálódása, illetve a tudományos szakszerűség evilágisága között.

Az utóbbi áthidalásra azért volt szükség, mert nemigen lehetett még kizárólagosan a világi szaktudományoszményt választani, amikor a századközép mérvadó irodalmárai és történészei olykor még azt sem tudták eldönteni magukban, hogy a történettudományok eredményeire a nemzetvallás istentisztelete keretében vagy annak ésszerű kritikájaként volna inkább szükségük. Jó példa e dilemma megérezésére és a (föltehetőleg észre sem vett) ismeretelméleti problémáinak szőnyeg alá söprésére, hogy a századközépi magyar írói és tudományos világ szürke eminenciása, Csengery Antal előbb megdicséri Teleki József HUNYADIÁK KORA című munkáját szenvedélymentes pártatlanságáért, kiemelve, hogy a műben érezhető hazafiasság „*nem oly szűk látkörű, hogy a hon határain túl is meg ne látná, nem oly igazságtalan, hogy elleneinkben is el ne ismerné az érdemet*”,⁷⁰ majd (a negyedik kötet megjelenésekor írott következő cikkében) kifejti, hogy ezt a művet a hazafias kegyelet családi szertartásaként kellene olvasni, ahogy az angolok olvassák a vasárnapi istentisztelet után hazatérve az ő Macaulay-juktól Anglia történetét, mely közvetlenül a BIBLIA mellett áll szekrényeikben. „*Tiszteletreméltó nép, mely így becsüli meg nagy íróit: boldog nép, mely a mint vallásos érzelmeinek eleget tett, a hazafiúság oltárán áldozik. Előbb kibékül istenével, – aztán elmerül hazája múltjába, s hasznos tanulások mellett, mély lelkesedést, erős nemzeti önérzetet merít olvasmányjaiból.*” Csengery az Irán hegyein valaha lobogott szent tűzhöz hasonlítja ezt a nemzeti lelkesedést, amelyet ugyanúgy állandóan szítani kell, hogy ki ne aludjék, és leginkább történelmi művekkel lehet ébren tartani. Érdemes megfigyelni, hogy a vallási hasonlatsorozat csúcspontján milyen kis lépés kell csak ahhoz, hogy e könyvismertetésnek indult cikk mind lelkesültebb szövegében egyszer csak visszhangozni kezdjen a reformkori hősepika zengzetes és magasztos nyelvezete, annak jellegzetes szó szerkezeteivel, a nemzetképviselői beszédmód többes szám első személyű birtokviszonyaival és eredetközösséget sugalló családi metaforáival, végül a belőlük szinte természetesen következő zömelyes vallomással. „*A régi dicsőség fénycsíkja keresztül ragyog hosszas időközön, s a késő unokát is fölhevíti. Ha egy idegen kalandjától sem tagadhatjuk meg részvétünket: mennyivel erősebb érzelmeket ébreszt keblünkben ama nagy tettek előadása, melyeket őseink műveltek s azon szerencsétlenségek olvasása, melyek atyáinkat érték. A kegyelet érzése szükségkép emeli s megszenteli mintegy az öröm és fájdalom vegyes érzelmét, mely keblünkben támad ilyenkor. Vélem legalább mindig ez történik, valahányszor egy-egy nagy korszakát olvasom e nemzet történeteinek.*”⁷¹ Látszólag talán könnyen összeegyeztethető, amit Csengery kíván, elvégre ő a *történész*től kér nemzeti pár-

atlanságot, viszont nem tőle vár egyszersmind kegyeletes elbeszélést (ahogy Toldy teszi ovidiusi mottójában), hanem az *olvasóktól* reméli az őseik történetével érzelmileg azonosuló, eredetközösségi elkötelezettséget, ráadásul az utóbbihoz e történetnek nem szükséges a dicső tettek felidézésére szorítkoznia, hiszen a szerencsétlenségek átélése ugyanúgy kiválthatja. Mégis nehéz elhárítani a kérdést, hogy vajon lehetséges-e nemzetileg pártatlanul megírni azt, aminek azután a nemzeti érzést kellene hevítenie. Képes lehet-e egy történész nem nemzeti szempontból válogatni, formálni és értékelni az elbeszélendő történet anyagát, tudván, hogy elkészülő tudományos művét a hazafias érzület istentiszteletének liturgikus szövegeként fogják használni? Amikor ugyanitt Csengery megdicséri Telekit, amiért az nem silányítja érdekszolgáló védíráttá, illetve ügyvédi aktussá a történetírást, hanem megmarad a pártatlan bíró szerepében, aki nyugodtan és szenvedélytelenül csak az örök igazságra figyel,⁷² akkor bizonyosan összhangban áll Teleki eszményével, aki a HUNYADIAK KORA MAGYARORSZÁGON előszavában nyilvánvalóan kritikának szánta, hogy Pray „nem egészen részrehajlatlan”, a saját törekvését pedig azzal jellemezte, hogy „magát a tárgyat és a változhatatlan igazságot vévén szemügyül” olyan könyvet akart írni, amely „az eseményeket úgy adja elő, mint valósággal történtek”,⁷³ de ha Teleki és Csengery egyezik is abban, hogy nem zavartatták magukat e (megfogalmazásában rankei jellegű, eredetében nagyrészt tacitusi) eszmény lappangó hermeneutikai problémáitól, mindkettejük esetében megkerülhetetlenül utólag a kérdés, hogy vajon tudhatná-e bárki szemügyre venni „magát a tárgyat”, az aktus ismeretelméleti akadályaitól most eltekintve, ha saját közösségének e megszemlélés írásbeli eredményére a hazafias érzelmi elkötelezettség szakralizálódott közegében volna szüksége. Toldy mottópárosa e korabeli ellentmondás mindkét felének megpróbált igazságot szolgáltatni kettős eszményével.

Mottópárosával a nemzeti tudományként felfogott irodalomtörténet-írás egészének fölöttéte alapkérdését, amely öntudatlan vagy tudatos dilemmaként szakmai utódai több nemzedékét fogja elkísérni: hogyan egyeztethető össze a mindenkori (mégoly változó fogalomkörű) irodalmi hagyománynak mint a haza tetteinek vergiliusian, a pius Aeneashoz illően fenséges elbeszélése az igazság keresésére szorító, eltéríthetetlenül tárgyilagos érveléssel? Bár első irodalomtörténete a középkor végénél abba maradt, vagyis nem kellett a maga közelmúltjának vagy jelenének legszemélyesebb elkötelezettségeivel számot vetnie, Toldy hamarosan tapasztalta a kétféle követelmény együttesének bénító súlyát. Néhány évvel az ovidiusi–cicerói mottópáros papírra vetése után, 1855 végén az elhunyt Vörösmarty fölött akarna gyászbeszédet mondani, de nem tudja rászanni magát, és Kazinczy Gábornak előbb arról panaszkodik, hogy körülötte számosan már nagyobb költőnek ítélik Aranyt és Petőfit, mint a szerinte felülmúlhatatlan Vörösmartyt, majd ennek kommentárjaként olyan idézetet sző levelébe, amely helyzetét kimondatlanul, de félreérthetetlenül éppen Aeneaséval rokonítja: „*Vox faucibus haeret. Ingerlett vagyok; pedig a Vörösmarty emlékszőnokának nem polemizálva, hanem tárgya illethellen nagysága biztos érzetében, nyugalmas méltósággal kellene szólania.*”⁷⁴ „*Vox faucibus haeret*”, vagyis torkán akad a szó, nem jön ki hang a torkán, amikor szíve szerint mást kellene mondania, mint az új közvélekedés elvárna és talán a történeti fejlődés egésze iránti történészi méltányosság igényelné. Nem fűzi hozzá, honnan veszi a latin kifejezést, de valószínűleg számított rá, hogy a római irodalomban fordítóként otthonos Kazinczy Gábor föl fogja ismerni az AENEIS különösen emlékezetes, sokat idézett⁷⁵ IV. könyvéből, a szerelmi epizódból származó fél sort, mely ott a főhős lelkiállapotát sorsának talán legdöntőbb fordulójánál jellemzi, épp miután Jupiter küldöt-

te, Mercurius emlékeztette őt kötelességére, miszerint el kell hagynia Didót, hogy új hazát alapítson Itáliában. Aeneas önkívületbe esett, haja égnek állt a borzalomtól, hangja elfúlt („*At vero Aeneas ad spectu obmutuit amens / arretractaeque horrore comae, et vox faucibus haesit*”), de a következő pillanatban máris kész volt elszakadni vonzalma édes földjétől és követni az isteni parancsot („*ardet abire fuga dulcisque relinquere terras, / attonitus tanto monitu imperioque deorum*”). (IV. 279–282.) Aeneas nagy dilemmájának fizikai tünetét magára alkalmazva (a múlt idejű „*haesit*” ige jelenbeli „*haeret*”-re változtatásával) Toldy aligha csupán szólásmondásként, vagyis eredeti vonatkozásaitól teljesen függetlenül akarta használni a kifejezést; nem tudni ugyan, mennyit kívánt a saját helyzetére vonatkoztatni, mutatis mutandis, Aeneas elnémitóan gyötrő vívódásából személyes kötelék és alapítói kötelezettség ellentétes vonzásai között, de föltehetőleg átérezte a lehetséges párhuzamot Aeneas szerelmi vesztenivalója és birodalomalapítói küldetése, illetve a maga baráti vesztesége és a búcsúbeszédben rá váró irodalomtörténeti feladat, sőt akár tudományalapítói megbízatása között. Ahogy 1851-ben, mindössze négy évvel korábban, első irodalomtörténete ovidiusi mottójával a *pius* jegyében határozta meg a haza dolgait elbeszélő nemzeti irodalomtörténet érdemét, vagyis Aeneas vergiliusi jelzőjével mérte saját elvégzendő feladata értékét, most a Jupiter és Róma iránti kötelességére, vagyis szintén a *pietas* kötelmeire emlékeztetett Aeneas vergiliusi jellemzéséből kölcsönöz szavakat, hogy érzékeltesse saját meghasonlását a nemzeti irodalom igazságosan bemutatandó egésze és egy hozzá közel álló múltbeli része között. Feszült lelkiállapotából és ingerült reagálásából vélhetően érezte, hogy irodalomtörténeti szerepe kedvéért neki is el kellene fogadnia a formálódó új közmegegyezést a költészet továbbfejlődéséről, szükséges volna lélekben elszakadnia ifjúkora rajongott költőjétől, hogy továbbléphessen, de a maga személyes köteléke, nemzedéki és irányzati elkötelezettsége bénítóan fogva tartotta. A kétféle tét hasonlósága ellenére a dilemma végül különbözőképp oldódik meg: a vergiliusi metafora szó szerinti jelentése, a beszédképtelenség csak egy pillanatig némítja el Aeneast, amíg nem tudja, milyen szavakkal merje közölni a rossz hírt az őzjögör királynővel (IV. 283–284.), de hamarosan (IV. 333–361.) megtalálja a hangját, és bár Vergilius szerint röviden („*pauca*”), valójában hosszú tirádával igyekszik megnyugtatni és elfogadtatni vele a maga kötelességtudó választását; ezzel szemben a korábbi véleményeit egyébként oly sokszor helyesbítő Toldyban nemcsak az adott pillanatban fúlt el a múltbeli kötődés történeti felülbírálásának erélyes szava, hanem későbbi felolvasott vagy kinyomtatott nyilatkozataiban is legföljebb csak kerülgeti vagy készülődik hozzá, de végül soha nem tudja kimondani. Abban mind a hazafiasan felséges elbeszélésre ösztönző ovidiusi, mind a felingerelhetetlen érvelésre sarkalló cicerói mottó egyezett volna, hogy neki „*tárgya illethetlen nagysága biztos érzetében, nyugalmas méltósággal kellene szólnia*”, de éppen ez a kikezdhetsen nyugalom bizonyult mindinkább elérhetetlennek: az „*ingerlett vagyok*”-tól egyre messzebb került a „*sine pertinacia*” és „*sine iracundia*”. Pedig Toldy mintha csak példát akart volna mutatni eszményei megvalósíthatóságára: nem adta föl egykönnyen sem a „*patriae facta referre*” elbeszélés, sem a „*sine iracundia*” érvelés együttes szándékát. Sikerült-e végül leküzdenie érzéseit vagy sem, igyekezete meghatározott egy egész tudománytörténeti korszakot, mely hitt abban, hogy az effajta igyekvés végül sikerrel járhat, remélni tudta, hogy az ovidiusi és cicerói mottók nem zárják ki egymást, és meg volt győződve róla, hogy az irodalomtörténet-írás lehet hazafias kegyeletű nagyelbeszélés és eltéríthetetlenül igazságkereső érvelés *egyszerre*.

Jegyzetek

1. Toldy Ferenc: A MAGYAR NEMZETI IRODALOM TÖRTÉNETE I–II. Pest, Emich Gusztáv, 1851. (A továbbiakban: Toldy, 1851.) I. köt. II. o.
2. Toldy, 1851. I. köt. II. o.
3. TOLDY FERENC HÁTRAHAGYOTT IRATAIBÓL. [Kiad. Toldy István.] *Budapesti Szemle*, 1879. (A továbbiakban: Toldy, 1879.) 19. köt. 388.
4. Toldy Ferenc Kazinczy Gáborhoz, 1856. február 7. MTA Kézirattár. M. Ir. Lev. 4-r. 126.
5. Toldy Ferenc: VIRÁG BENEDEK, „A NEMZETI LÉLEK TÜZES ÉBRESZTŐJE”. Virág Benedek: MAGYAR SZÁZADAI I–V. Kiadta Toldy Ferenc. Pest, Heckenast Gusztáv, 1862–1863. I. 7–8.
6. Toldy, 1879. 19. köt. 388–389.
7. Toldy Ferenc Kazinczy Gábornak, 1855. december 4. MTA Kézirattár. M. Ir. Lev. 4-r. 126.
8. Toldy, 1879. 19. köt. 388–389.
9. Toldy Ferenc Bajza Józsefnek, 1823. november 19. és 30. BAJZA JÓZSEF ÉS TOLDY FERENC LEVELEZÉSE. S. a. r. és jegyz. Oltványi Ambrus. Akadémiai Kiadó, 1969. (A továbbiakban: BAJZA–TOLDY, 1969.) 67.
10. Quint, David: EPIC AND EMPIRE: POLITICS AND GENERIC FORM FROM VIRGIL TO MILTON. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 78. (A továbbiakban: Quint, 1992.) 50–96.
11. Tarrant, R. J.: POETRY AND POWER: VIRGIL'S POETRY IN CONTEMPORARY CONTEXT. In: THE CAMBRIDGE COMPANION TO VIRGIL. Ed. Martindale, Charles. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. (A továbbiakban: VERGILIUS, 1997.) 61–63.; Anderson, William S.: FORM CHANGED: OVID'S *METAMORPHOSES*. ROMAN EPIC. Szerk. Boyle, A. J. London és New York, Routledge, 1996. (A továbbiakban: Boyle, 1996.) 112–118.
12. Szilágyi János György: AZ „ÁTVÁLTOZÁSOK” KÖLTŐJE. Szilágyi János György: PARADIGMÁK. TANULMÁNYOK ANTIK IRODALOMRÓL ÉS MITOLÓGIÁRÓL. Magvető, 1982. 31–59.
13. A vita összegzését és bibliográfiai adatait I. Sorelius, Gunnar: SHAKESPEARE'S EARLY COMEDIES: MYTH, METAMORPHOSIS, MANNERISM. *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Anglistica Upsaliensia*. Vol. 83. Uppsala, 1993. 29.
14. Tarrant, R. J.: POETRY AND POWER: VIRGIL'S POETRY IN CONTEMPORARY CONTEXT. VERGILIUS, 1997. 183.
15. Quint, 1992. 77–79. (Meg kell jegyezni, hogy a császárdicsőítés utolsó sorai valószínű feltevés szerint már a 14-ben uralomra került Tiberiuszhoz szólnak, tehát már a száműzetésben készültek, az új uralkodó meglágyítására.)
16. Ovidius Naso, Publius: AMORES. SZERELMEK. Latinul és magyarul. Ford. és jegyz. Gaál László. 1961. 16–17. Vö. Tarrant, R. J.: POETRY AND POWER: VIRGIL'S POETRY IN CONTEMPORARY CONTEXT. VERGILIUS, 1997. 61.
17. Anderson, William S.: FORM CHANGED: OVID'S *METAMORPHOSES*. Boyle, 1996. 110–111.
18. Ovid: TRISTIA. EX PONTO. Latin és angol nyelvű kiadás. Ford. Wheeler, Arthur Leslie. The Loeb Classical Library. LCL. OVID VI. Cambridge, Massachusetts, London, 1996. 94.
19. Cicero: DE INVENTIONE, II. könyv, c. 66. DE L'INVENTION. Latin és francia nyelvű kiadás. Ford. Achard, G. Paris, Les Belles Lettres, 1994. 176.
20. Szász Károly: A VILÁGIRODALOM NAGY EPOSZAI I–II. Révai Irodalmi Intézet, 1881–1882. I. 455–457.
21. Toldy Ferenc: A TÖRTÉNETTUDOMÁNY ENCYCL. ÉS METHODOLOGIÁJA. 1863/4. II. pénteken, 11–12. Toldy Ferenc hagyatéka. Toldy Ferenc magyar történeti előadásaihoz. Egyetemi jegyzetek. (Saját kezű kézirat.) MTAK. Tört. 4-r. 29. sz. 80–82.
22. VERGILIUS ÖSSZES MŰVEI. Ford. Lakatos István, utószó Borzsák István, jegyz. Lakatos István. Európa, 1984. 351.
23. Vö. Borbély Szilárd: HORVÁT ISTVÁN ÉS VÖRÖSMARTY MIHÁLY: TÖRTÉNETI ÉS IRODALMI FIKCIÓ TALÁLKOZÁSA. In: VÖRÖSMARTY ÉS A ROMANTIKA. Szerk. Takáts József. Pécs, Művészetek Háza, Budapest, Országos Színház-történeti Múzeum és Intézet [2001]. 114.
24. Kerényi Károly: RELIGIO ACADEMICI. *Pannonia* 4 (1938), 320–329., illetve Kerényi Károly: HALHATATLANSÁG ÉS APOLLÓN-VALLÁS. ÓKORTUDOMÁNYI TANULMÁNYOK 1918–1943. Vál. és s. a. r. Komoróczy Géza és Szilágyi János György. Ford. Kövendi Dénes, Szerb Antal, Tattár György. Magvető, 1984. (A továbbiakban: Kerényi, 1984.) 323–332.
25. RES GESTAE DIVI AUGUSTI. DAS MONUMENTUM ANCYRANUM. Herausgegeben und erklärt von Diehl, Ernst. Dritte Auflage. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1918. 44.
26. Quint, 1992. 78.
27. Tacitus: ANNALES I–III. (Auctores Latini

- XIII.) Szöveggond., bev. és jegyz. Borzsák István. Tankönyvkiadó, 1970. 44–45.
- 28.** Arnold idevágó nézeteinek összefüggéseiről másutt részletesebben írtam, l. THE IMPORTANCE OF MATTHEW ARNOLD'S CRITICAL THEORY. *Acta Litteraria*, 1978. 339–350. Vö. Kerényi Károly: HUMANIZMUS ÉS HELLÉNIZMUS. Kerényi, 1984. 254–257.
- 29.** Curtius, Ernst Robert: EUROPEAN LITERATURE AND THE LATIN MIDDLE AGES. Ford. Trask, Willard R. London és Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979. 173–174.
- 30.** Burrow, Colin: VIRGILS, FROM DANTE TO MILTON. VERGILIUS, 1997. 83–84.
- 31.** Tasso, Torquato: ÉRTEKEZÉSEK A KÖLTÉSZET MŰVÉSZETÉRŐL ÉS KÜLÖNÖSKÉPPEN A HŐSKÖLTEMÉNYRŐL. Ford. Koltay-Kastner Jenő, Szegedi Eszter. Előszó Szegedi Eszter. Universitas Könyvkiadó, 1997. 24., 54–55.
- 32.** Vö. Leo, Ulrich: RITTEREPOS – GOTTESEPOS. TORQUATO TASSOS WEG ALS DICHTER. Köln, Graz, Böhlau Verlag, 1958. 31–40.; Király Erzsébet: TASSO ÉS ZRÍNYI. A „SZIGETI VESZEDELEM” OLASZ EPIKAI MODELLEI. Akadémiai Kiadó, 1989. 39–41.
- 33.** Arany János: BETULIA HÖLGYE. ARANY JÁNOS ÖSSZES MŰVEI. Szerk. Keresztury Dezső. XI. PRÓZAI MŰVEK 2. 1860–1882. S. a. r. Németh G. Béla. Akadémiai Kiadó, 1968. (A továbbiakban: Arany, 1968.) 29–30.; Arany János: P. VIRGILIUS MARO AENEISE. Arany, 1968. 478–483.
- 34.** Arany János: ZRÍNYI ÉS TASSO. ARANY JÁNOS ÖSSZES MŰVEI. Szerk. Keresztury Dezső. X. PRÓZAI MŰVEK 1. S. a. r. Keresztury Mária. Akadémiai Kiadó, 1962. 438–439.
- 35.** ARANY SZÉLJEGYZETEI TASSO EPOSZÁHOZ. Király Erzsébet–Kovács Sándor Iván: „ADRIA TENGERNÉK FÖNNFORGÓ HABJAI”. TANULMÁNYOK ZRÍNYI ÉS ITÁLIA KAPCSOLATÁRÓL. Szépirodalmi, 1983. (A továbbiakban: Király–Kovács, 1983.) 239–257. Vö. Király Erzsébet–Kovács Sándor Iván: ARANY JÁNOS TASSO-KÖTETÉNEK MARGÓJEGYZETEI. Király–Kovács, 1983. 59–79.
- 36.** Arany János: A PÖRÖS ATYAFIAK. Arany, 1968. 49–50.
- 37.** Erdélyi János: ARANY JÁNOS KISEBB KÖLTEMÉNYEI. ERDÉLYI JÁNOS VÁLOGATOTT MŰVEI. S. a. r. és jegyz. Lukácsy Sándor. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961. 370.
- 38.** Erdélyi János: SZÉPÉSZETI ALAPVONALAK. Erdélyi János: TANULMÁNYOK. Franklin-társulat, 1890. (A továbbiakban: Erdélyi, 1890.) 514–516.
- 39.** Erdélyi János: TOMPA MIHÁLY VERSEL. *Magyar Szépirodalmi Szemle*, II. (1847.) 195.; Erdélyi János: A MAGYAR LYRA, 1863. Erdélyi, 1890. 246–249., 255., 262.
- 40.** Gyulai Pál: MŰVÉSZET ÉS ERKÖLCS. Gyulai Pál: EMLÉKBESZÉDEK I–II. Második, bővített kiadás. Franklin-társulat, 1902. II. 245.
- 41.** Gyulai Pál: SULYÁNSZKI ANTAL VALLÁSOS KÖLTEMÉNYEI. Gyulai Pál: KRITIKAI DOLGOZATAINAK ÚJABB GYŰJTEMÉNYE 1850–1904. Magyar Tudományos Akadémia, 1927. 16–18. Vö. Arany szerkesztői glosszájával a *Szépirodalmi Figyelő* I. évf. 11. számában, ARANY JÁNOS ÖSSZES MŰVEI. Szerk. Keresztury Dezső. XII. PRÓZAI MŰVEK 3. GLOSSZÁK, SZERKESZTŐI ÜZENETEK, SZERKESZTŐI MEGJEGYZÉSEK, ELŐFIZETÉSI FELHÍVÁSOK. S. a. r. Németh G. Béla. 1963. 17.
- 42.** Arany János: BULCSÚ KÁROLY KÖLTEMÉNYEI. Arany, 1968. 107–108.
- 43.** Toldy Ferenc: BESZÉD SZÉPIRODALMUNK ÜGYÉBEN. Mondatott a Kisfaludy-Társaság VI. közülésében, febr. 6. MDCCCXLIII. TOLDY FERENC IRODALMI BESZÉDEI I–II. Ráth Mór, 1888. II. 296.
- 44.** Toldy Ferenc: AESTHETIKAI LEVELEK VÖRÖSMARTY EPICUS MUNKÁIRÓL. TOLDY FERENC KRITIKAI BERKE. Első kötet. 1826–1836. Ráth Mór, 1874. 42., 43–44.
- 45.** Toldy Ferenc: A MAGYAR NEMZETI IRODALOM TÖRTÉNETE A LEGRÉGIBB IDŐKTŐL A JELENKORIG RÖVID ELŐADÁSBAN. Második, javított kiadás. I–II. Pest, Emich Gusztáv, 1868. I. 63.
- 46.** Ranke, Leopold von: GEORG GOTTFRIED GERVINUS. REDE ZUR ERÖFFNUNG DER ZWÖLFTEN PLENARVERSAMMLUNG DER HISTORISCHEN COMMISSION. *Historische Zeitschrift*, 27. Band, 1872. 142–143.
- 47.** Cicero: TUSCULANAE DISPUTATIONES. (The Loeb Classical Library. Cicero XVIII.) Latin és angol nyelvű kiadás. Ford. King, J. E. Cambridge (Massachusetts) és London, Harvard University Press, 2001. (A továbbiakban: Cicero, 2001.) 150–152.
- 48.** Bajza József Toldy Ferenchez, 1824. április 16.; Toldy Ferenc Bajza Józsefhez, 1824. április 29.; Bajza József Toldy Ferenchez, 1824. május 6. BAJZA–TOLDY, 1969. 125., 128., 132. L. még 99., 100., 106., 107., 109., 112., 120., 122., 123.

49. Cicero, 2001. 10.
50. Douglas, A. E.: FORM AND CONTENT IN THE TUSCULAN DISPUTATIONS. In: CICERO THE PHILOSOPHER: TWELVE PAPERS. Szerk. és bev. J. G. F. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1995. (A továbbiakban: Powell, 1995.) 198–199., 208–209., 213–215.
51. Glucker, John: PROBABLE, VERI SIMILE, AND RELATED TERMS. In: Powell, 1995. 115–143.
52. Vö. Görler, Woldemar: SILENCING THE TROUBLEMAKER: DE LEGIBUS I. 39 AND THE CONTINUITY OF CICERO'S SCEPTICISM. Powell, 1995. 85–113.
53. Long, A. A.: CICERO'S PLATO AND ARISTOTLE. Powell, 1995. 41–42.
54. Cicero: ACADEMICA. LIBER SECUNDUS. LUCULLUS. Cicero: DE NATURA DEORUM. ACADEMICA. (The Loeb Classical Library. Cicero XIX.) Latin és angol nyelvű kiadás. Ford. Rackham, H. Cambridge (Massachusetts) és London, Harvard University Press, 1994. (A továbbiakban: Cicero, 1994.) 452.
55. Uo. 476.
56. Seneca: AD LUCILIUM EPISTULAE MORALES. (Latin–angol kétnyelvű kiadás.) Ford. Gummere, Richard M. I–III. London, William Heinemann Ltd.; Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press; New York, G. P. Putnam's Sons, 1925–1934. II. 158.
57. Cicero, 2001. 150–152.
58. Uo. 150.
59. Kerényi Károly: RELIGIO ACADEMICI. *Pannonia* 4 (1938), 320–329., illetve Kerényi, 1984. 323–332. Vö. Cicero: ACADEMICA. LIBER SECUNDUS. LUCULLUS. Cicero, 1994. 474.
60. Cicero: Uo. 474.
61. Tacitus: DE VITA IULII AGRICOLAE. Cornelius Tacitus: LIBRI QUI SUPERSUNT. Tom. II. Fasc. 2. GERMANIA. AGRICOLA. DIALOGUS DE ORATORIBUS. Ed. Koestermann, Ericus. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Lipsiae. B. G. Teubner, 1957. (A továbbiakban: Tacitus, 1957.) 35.
62. Borzsák István fordítása. TACITUS ÖSSZES MŰVEI I–II. Ford. Borzsák István. Jegyz. Zsolt Angéla. Európa, 1980. (A továbbiakban: Tacitus, 1980.) I. 10.
63. Borzsák István: TACITUS. In: VILÁGIRODALMI LEXIKON. Főszerk. Szerdahelyi István. XV. köt. Akadémiai Kiadó, 1993. (A továbbiakban: Szerdahelyi, 1993.) 22.; l. még Borzsák István: UTÓSZÓ. Tacitus, 1980. II. 473.
64. Tacitus: DE VITA IULII AGRICOLAE. Tacitus, 1957. 34.
65. Borzsák István fordításában „*sem kedvezés vagy önös érdek*”. Tacitus, 1980. I. 9.
66. Borzsák István: TACITUS. In: Szerdahelyi, 1993. 22.; l. még Borzsák István: UTÓSZÓ. Tacitus, 1980. II. 471.
67. Németh G. Béla: AZ IRODALOMTÖRTÉNETI POZITIVIZMUS MAGYAR MINTAMŰVE. (RIEDL FRIGYES ARANY-MONOGRÁFIÁJA.) Németh G. Béla: MŰ ÉS SZEMÉLYISÉG. IRODALMI TANULMÁNYOK. Magvető, 1970. 166–195.
68. Quintilian: INSTITUTIO ORATORIA. A Loeb Classical Library latin–angol kétnyelvű kiadása. Ford. H. E. Butler. I–IV. Cambridge (Massachusetts) és London, Harvard University Press, 1993–1996. IV. 18–22. Vö. Syme, Sir Ronald: TACITUS. Oxford, Oxford University Press, 1997. I. 110., 132–143.
69. Nietzsche, Friedrich: JENSEITS VON GUT UND BÖSE. VORSPIEL EINER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT. In: Nietzsche, Friedrich: WERKE IN DREI BÄNDEN I–III. Kiad. Schlechta, Karl. München, Carl Hanser Verlag, 2. átnézett kiadás, 1960. II. 717.
70. Csengery Antal: TÖRTÉNETÍRÓK ÉS A TÖRTÉNETÍRÁS. CSENERY ANTAL ÖSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI I–V. Bp., Kilián Frigyes, 1884. (A továbbiakban: Csengery, 1884.) III. 188–190.
71. Csengery Antal: TÖRTÉNETÍRÓK ÉS A TÖRTÉNETÍRÁS. Csengery, 1884. III. 195–196.
72. Uo. III. 189.
73. Teleki József: HUNYADIÁK KORA MAGYARORSZÁGON I–V. Pest, Emich és Eisenfels könyvnyomdája, 1852–1856. I. köt. IV., XIV–XV. o.
74. Toldy Ferenc Kazinczy Gábornak, 1855. december 4. MTA Kézirattár. M. Ir. Lev. 4-r. 126.
75. Mottóként is előfordult, l. Horvát István: NAGY LAJOS, ÉS HUNYADI MÁTYÁS HÍRES MAGYAR KIRÁLYOKNAK VÉDELMEZTETÉSEK A' NEMZETI NYELV ÜGYÉBEN. TEKÉNTETES, TUDÓS SCHWARTNER MÁRTON ÚR VÁDJAI, ÉS KÖLTEMÉNYEI ELLEN. Pest, Trattner János Tamás betűível, 1815.