

Boér Máté – Balázs Előd – Décsi Beatrix Emőke – Korpos Edina – Szabó Emőke

„TERHES LETT VÉLE AZ IDŐ...” – A CSABA-MÍTOSZ ÉS A MEGVÁLTÓ HÉROSZ IRODALMI KULTUSZA A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN*

Bevezetés

A hun-magyar mondanakör korai változatainak szinte marginálisnak mondható alakja, Csaba királyfi az 1850-es évektől kezdve a 19. század végéig folyamatosan érzékelhető, kimutatható népszerűsége tett szert mint a Hadak-útja mítosz, egy nemzeti messiánisztikus mítosz főhőse. E mítosz köré az általunk vizsgált, már említett időszak során a jelek szerint egyfajta kiterjedt, elsősorban az irodalom közegében létező, a megváltó hős irodalmi ábrázolásai körül körvonalazódó sajátos kultusz épült ki. A továbbiakban arra tennénk kísérletet, hogy ha a teljesség igénye nélkül is, de megpróbáljuk végigkövetni, hogyan alakul(hat) ki, hogyan formálódott és hogyan terjedt az irodalomban ez a Csabához kötődő messiánisztikus narratíva a vizsgált félszázados időintervallum során, valamilyen mértékben felvillantva helyenként egyes jelenségek európai kontextusát, kitérve közben a jelenség kultusztörténeti, ideológiatörténeti hátterére is, illetve néhány példán keresztül szemléltetve azt, hogy egyfelől nem volt teljességgel magától értetődő az adott korban, hogy Csabára ruházódott ez a megváltói szerep, másfelől, e funkció betöltője semmiképpen nem véletlenül lett éppen Csaba.

I. Az alakulástörténetről és a kultuszról

1. Ellenséges hagyomány, hűséges utódok – a Csaba-kultusz előzményei és következményei

Noha a Csaba-mítosz (ki)alakulásának történetében a leginkább lényegesnek tekinthető időszak a 19. század második felére tehető, nem lenne szerencsés anélkül tárgyalni ezt a kiemelt jelentőségű időszakot, hogy előzetesen felvázolnánk azt is, milyen előzményekhez, előzetes Csaba-képekhez képest bukkan fel ebben az időszakban a messiánisztikus hős alakja, illetve azt, hogy hogyan alakult a „mítosz” sor-

sa a későbbiekben. Ebből az okból kifolyólag a továbbiakban megkíséreljük egy négyosztatú modell segítségével felvázolni ennek az alakulástörténetnek néhány nagyobb jelentőségű mozzanatát.

Ami a négy közül a legelső korszakot illeti, ennek esetében mindenekelőtt a krónikairodalomban megjelenő Csaba-reprezentációkra helyeznénk a hangsúlyt. Csabához (legalább potenciálisan, egyes értelmezők szerint) kapcsolódó passzusok már a legkorábbi krónikaszövegekben szerepelnek. Az Anonymusnál felbukkanó „Zuard” népét, az ún. Sobamogerát már Ipolyi is megkísérelte Csaba magyarjaiként magyarázni,¹ noha a szöveg explicit módon tisztázza a „soba” szó jelentését: „Soba... id est stultus”,² vagyis ostoba – ez a jelző azokra a magyarokra vonatkozik, akik vezérükkel a balkáni térségbe vonultak, s annak halála után nem kívántak visszatérni eredeti hazájukba. Kézainál ezzel szemben lényegesen több, Csabára vonatkozó információt találunk, mi több, az Aladár elleni belháborút is tárgyaló Kézai öt tünteti föl pozitív hősként, noha messiánisztikus funkció itt sem rendelődik Csaba alakjához, sőt, épp ellenkezőleg: habár menekülése után Székély megyébe, és sürgeti a későbbi honfoglalást, sosem tér vissza a székeltekhez, s a visszatérés ígérete is felszámolásra kerül, melyet jól jelez a Kézai által feljegyzett notórius mondat: „Tunc redire debeas... quando Chaba e Graecia revertetur.”³ Riedl Frigyes egyébiránt úgy véli, Kézai tévesen kezeli Csabát személyként, maga a „Chaba” szó pedig igazából az Anonymus által is leírt „soba” egy változata lehet, s a Balkánon elveszett népességtöredékre vonatkozhat,⁴ míg Grexa Gyula – a mítosz hitelességét igyekezvén bizonyítani – úgy véli, hogy inkább Csaba görög háttere, Honoriuszal való rokonsága Kézai betoldása, az emlegetett Görögország pedig mondai táj, a túlvilág metaforája, s a halálból visszatérő hős narratívája teszi indokolttá szerepeltetését,⁵ noha arra, hogy Csaba ehhez a hőstípushoz tartozna, Kézai nem tesz semmilyen utalást.

* 2015-ös szemináriumi projekt munka keretén belül összeállított dolgozat, javított és bővített változat. Itt köszönjük T. Szabó Levente tanár úr szakirányítását, illetve a szöveg átdolgozása során is felhasznált észrevételeit.

¹ IPOLYI Arnold 1854, 160.

² Uo.

³ Idézi MAKKAY János 2005, 105.

⁴ GREXA Gyula 1922, 38.

⁵ Uo., 40, 48.

A későbbi krónikák által szolgáltatott információk többnyire egybevágóak Kézai változatával: Csaba visszatér az őshazába, véglegesen hátrahagyva a székelyeket, de előkészíti Pannónia visszaszerzését (lásd példának okáért az 1473-as *Chronica Budense*,⁶ Ransano 1490-es⁷ vagy Székely István 1559-es⁸ szövegét). Vannak ugyanakkor Csabát ennél erőteljesebb mértékben marginalizáló munkák is: Heltai Gáspár 1575-ös, *Krónika az magyaroknak dolgairól* című munkájában Csaba szerepet játszik ugyan a honfoglalás előkészítésében, a székelyek azonban egyenesen Aladár, nem pedig Csaba népeként jelennek meg.⁹

Míg a 17. századtól – mely időszakban Zrínyi hun-epigrammái keletkeztek – egészen 1846-ig terjedő időszakból Grexa mindössze hat jelentősebb, a hunokat – és nem kiemelten Csabát – tematizáló munkáról tud,¹⁰ a helyzet az 1850-es éveket követően, a négyes modell második korszakában drasztikus mértékben megváltozott. Arra, hogy ez az időszak vízváltásúnak tekinthető, már a fordulatot követő utóregényekből, ha úgy tetszik, a Csaba-mítosz története harmad- és negyedkorának jellemzőiből is következtetni lehet. Mindkét időszakban rohamosan megnő a Csaba-mítosz 1850-es évektől fogva forgalomban lévő, messianisztikus változatának népszerűsége, ha némileg regionálisabb színezettel is. Trianon után, az 1920-as években számolhatunk az első nagyobb reneszánszával a mítosznak, ekkor írja meg Csanády György a székely himnuszt (eredetileg a *Székely Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Egyesületének* indulója) szövegét, de más jellegű, példának okáért rövidprózai formájú feldolgozások is ismertek ebből az időszakból: egy ilyen jellegű szöveg, szerző feltüntetése nélkül, éppen 1920-ban jelent meg az *Erdélyi Magyarok Könyvesházának* első számában, érdemes hozzátenni, *Az erdélyi magyarok tízparancsolata* c. szöveg mellett,¹¹ majd a 21. században egyre inkább megerősödő székely autonómiatörekvések tűzik ismét zászlajukra Csabát. Ebben az időszakban a mítosz már erősen impregnálta a populáris kultúrát is (lásd például a Romantikus Erőszak, a nemzeti rock műfajában alkotó együttes 2009-es, *Lesz még Erdély Magyarországa* című számának Csaba-utalásait), s a történetet egyebek mellett rockopera formájában is feldolgozták: a *Csaba királyfi* ősbemutatója 2011-ben volt, s 2015 augusztusában egy csíksomlyói díszbemutatóra is sor került.¹²

Hosszútávú hatással számolhatunk tehát, ami meglepőnek tűnhet Csaba alakjának 1850 előtti mérsékelt súlyát tekintve. Ennek megfelelően, azt a 19. század közepére tehető fordulatot igyekszünk minél alaposabb vizsgálatnak alávetni, amely mindezt lehetővé tette, illetve – nyilván – a fordulatot követő periódust, a mítosz első fénykorát.

2. Genézis és diadalmenet – a Csaba-kultusz kibontakozása és alakulása a 19. század második felében

Ennek a már sokszor felemlített, kulcsfontosságú periódusnak a kapcsán alapjában véve két dolgot fogunk tanulmányozni: mielőtt rátérnénk annak a végigkövetésére, hogy hogyan és milyen irányba fejlődött a kultusz, illetve hogyan áramlottak az irodalomban, az irodalmi alkotásokban a Csaba-mítosz elemei, tehát végső soron, hogyan vált a mítosz irodalommal, a korszak jellemző tendenciáinak figyelembevételével előbb éppen az ellentétes folyamat feltételezett végbemenetelének lehetőségével kellene számolni. Annak a lehetőségével tehát, hogy ha úgy tetszik, az irodalom válhatott mítosszá.

Ez az eljárás azért indokolt, mert a Csaba-mítoszszal kapcsolatos nagy számú kétely felmerülésének okán az olyan, a mítosz hitelessége mellett lándzsát törő szerzőknek, mint például Grexa Gyulának, már a 20. század elején is védekező álláspontra kellett helyezkedniük: már ekkor felmerült ugyanis, hogy a messianisztikus mítosz ma ismert változatát s különösen a Hadakútja-epizódot, a messianisztikus jelleg elsődleges hordozóját a 19. század második fele termelte ki.¹³ Az erre utaló jelek száma valóban meglehetősen nagy: hogy a Hadak-útját felemlítő szakaszánál maradjunk a történetnek, annál, amely listázza Csaba visszatéréseit népéhez, s megígér még egy utolsó, nagyobb léptékű megváltást, ezzel kapcsolatban még a mítoszt mint hiteles népmondát vehemensen védelmező Grexa is kénytelen elismerni, hogy Ipolyi Arnold *Magyar Mythológiájának* 1854-es megjelenése előtről – ti. a ma ismert variánsa a történetnek először ennek a munkának a függelékében jelent meg; ezt a függelékbe beillesztett történetet Lugossy József küldte be Ipolyinak – semmilyen adat nem ismert, amely egyértelműen alátámasztaná, hogy a történet e változata korábban is létezett; maga

⁶ Idézi MAKKAY János 2005, 110–111.

⁷ Uo., 117.

⁸ Uo., 119–120.

⁹ Uo.

¹⁰ GREXA Gyula 1917, 154.

¹¹ *Csaba királyfi* (Erdélyi Magyarok Könyvesháza 1.), Budapest, 1920. A sorozatot az Erdélyi Liga és/majd a Bocskay Szövetség

(1921-től ebből alakul a Népies Irodalmi Társaság) adta ki, háttérülhöz l. BÁRDI Nándor 1996.

¹² *Rockopera főszereplőjeként hódított Csaba királyfi a csíksomlyói nyeregben*, http://foter.ro/cikk/20150816_rockopera_foszereplojekent_hodított_csaba_királyfi_a_csíksomlyói_nyeregben (2015. II 22.).

¹³ L. GREXA Gyula 1922, 27, 30.

Lugossy egy meg nem nevezett adatközlőtől veszi át a mítosznak ezt a formáját,¹⁴ hitelesként tálalva azt, a leszármazás vonala viszont csak eddig az ismeretlen adatközlőig követhető vissza.

Itt szükséges egy pontosítás: Lugossy már 1850. szeptember 2-i akadémiai felolvasásában jelzi, hogy a tejutat a székelyek „Etele-kori hagyományok nyomán” *hadak-útjának* nevezik, és erre máskor fog visszatérni.¹⁵ 1850 őszére tehát már eljutott hozzá „baráti kéz” útján az aztán Ipolyinak megküldött „gyönyörű székely regei hagyomány”. Érdeemes hozzátenni azt is, a jelek szerint nem bizonyítható, hogy korábban bárki is tudott volna a mítoszról a nép körében: az autentikus ósváltozat fellelésére szolgáló minden kísérlet elég hamar terméketlenné, értelmetlenné vált, ugyanis a Lugossy által közölt változatra visszavezethető szövegek egész tömege folklorizálódott, s míg ezek a származékvariánsok nagy számban fellelhetőek maradtak a Székelyföld számos pontján, olyan szövegekről, melyek ne mutatnák Lugossy hatását, nem tudunk.¹⁶

Nem nehéz kimutatni, hogy mely változatok követik egyértelműen Lugossyt, még a viszonylag felületes vizsgálódások számára sem, lévén, hogy a felsőbányai születésű tudós debreceni akadémikus maga jelzi, ismeretlen forrásához képest is kibővítette a történetet egy apró betoldással: „a regében... hiányzott azon rész, mely a hadak második segélyét, a patak (vízelem) híradása nyomán eszközlöttet, tartalmazza.”¹⁷ Lugossy ezt az interpolációt azzal indokolja, hogy bizonyos, a „magyar ósvallásra” vonatkozó források – konkrétan Theophylaktosra hivatkozik – alapján nem elképzelhető, hogy a történet eredeti változatából hiányozhat a négy elem bármelyike is, minthogy az említett szerző „őseink vallásos tisztelete tárgyául mind a négy elemet névszerint tűzi ki”.¹⁸ Ebből adódóan Lugossy a maga eljárását nem is betoldásnak, hanem szükséges rekonstrukciónak tekinti.

Persze néhány dologra mindenképpen szükséges felhívni a figyelmet ezen betoldás kapcsán. Először is, amennyiben valamely, jóval a Lugossy–Ipolyi-féle közlés után lejegyzett szövegváltozat ezt a betoldást vagy úgy általában a négy elemre való hivatkozást, egyáltalán valamely szövegelemet nem tartalmazza, az semmiképpen sem jelenti azt, hogy az adott variáns Lugossytól függetlenül keletkezett, ahogyan Grexa a Benedek Elek és Sebesi Jób által begyűjtött

változat kapcsán feltételezni látszik,¹⁹ egy ilyen jellegű rövidülése a történetnek ugyanis egyáltalán nem lenne meglepő. Továbbá, ugyan kétségtelen, hogy ennek az interpolált elemnek nem kellene túlzott jelentőséget tulajdonítani, mivel önmagában aligha kezelhetjük perdöntő bizonyítékként, mégsem lenne szerencsés teljességgel eltekinteni tőle, minthogy a mítoszok „rekonstrukciójának” ez a típusa, amint az már említésre került, összhangban van bizonyos jellegzetesen romantikus, de már a romantika előtt is javában körvonalazódó törekvésekkel.

Ezek a törekvések a mitológia heurisztikus felhasználásának herderi elgondolásával függnek össze, azzal az elgondolással, amely szerint „minden időszaknak ki kell alakítani a maga testre szabott, új mitológiáját”, ez pedig leginkább a „régiképzés újáteremtése nyomán képzelhető el”,²⁰ amit Herder később azzal egészít ki, hogy ennek az újáteremtésnek a legalkalmasabb alapanyagát nem a görög-római mítoszok, hanem a „a németek számára a hozzájuk a görög mitológiánál mégiscsak közelebb álló” nordikus mítoszok képeznék.²¹ Herder ezzel nekiállt megalapozni a nemzeti mitológiák presztízisének egyre inkább rohamossá váló növekedését. Természetesen az eszme fejlődésének, alakulásának során beálltak különféle változások: a kora romantika egyetemes, univerzális, nemzetek feletti mitológiát akart *teremteni*, az ezt követő időszakban azonban a nemzeti identitás megerősítése végett az európai nemzetek inkább a párhuzamosan és külön fejlődő nemzeti mitológiákhoz tértek vissza, melyeket, ugyanakkor, már nem megteremteni szándékoztak, hanem minél hitelesebben *rekonstruálni*.²²

Magyarországon mindezen folyamatok némileg eltérő módon zajlottak le: már az egészen korai, a 18. századra tehető szakaszban is párhuzamosan jelentkezett a teremtés és a hitelesség, a forrásokra való visszavezethetőség együttes igénye, miközben nemegyszer maguk a fikciós, teremtett elemek mitologizálódtak és váltak forrássá, hitelesként kezelt anyaggá, ahogy ezt Szajbély Mihály Dugonics példáján keresztül szemlélteti.²³ A teremtéselvű mitológia-képzés ráadásul mindemellett feltűnően sokáig képes hatni: Vörösmarty még az 1830-as évek környékén is ilyen mítoszteremtő irodalmi alkotásokat hoz létre, s eljárását kortárs hangok egész kórusa üdvözli.²⁴ Erőteljesebben elhatárolódni csak a század közepe után kezdenek a Vörösmarty által alkalmazott eljárástól:

¹⁴ Uo., 31.

¹⁵ LUGOSSY József 1850, XCIX.

¹⁶ GREXA Gyula 1922, 31.

¹⁷ LUGOSSY József 1855, 115.

¹⁸ Uo.

¹⁹ GREXA Gyula 1922, 31. Vö. KRIZA János – ORBÁN Balázs

– BENEDEK Elek – SEBESI Jób 1882, 402.

²⁰ SZAJBÉLY Mihály 2000, 71.

²¹ Uo., 72.

²² Uo., 73.

²³ Uo., 75.

²⁴ Uo., 77.

Szajbély ezt – vagyis konkrétan Gyulai Pál bíráló megnyilvánulásait – történelmi-ideológiai okokkal magyarázza, azzal, hogy a jobbjárfelszabadítás által a nemzetbe emelt nép aligha tekinthette volna magának a hagyományoktól elszakadt, a költői fantázia által létrehozott mitológiát, s a társadalmon belül semmiféle markáns törés kialakulásának elősegítése nem lett volna szerencsés.²⁵

Ezeket a tendenciákat figyelembe véve érthető, miért törekszik Lugossy kínos pontosságra, s igyekszik még egy betoldás megkockáztatásának árán is mindent megtenni annak érdekében, hogy minél hitelesebb színben tüntesse fel a Csaba-mítoszt, de az is világos, hogy a korszellem milyenségéből adódóan miért nem elképzelhetetlen, hogy az mégis részben utánteremtett szöveg. A Grexa által párhuzamként emlegetett, javarészt germán mítoszok, mondák pedig, melyekben felbukkan a halálból visszatérő hős, színtén ezért nem tekinthetők különösebben nagy horderejű bizonyítékoknak: a korszakban ezeket kiemelkedő alaposággal tanulmányozták, akár csak a különféle mondatípusokat, s így, ha egy szerző a hitelesség látszatát keltő mítoszt akart volna létrehozni, mindenképpen kiváló eszköztárként szolgáltak volna számára. Végső soron: ilyesféleképpen nem kizárható, hogy noha talán távolról sem ez volt a szándéka szerzőinek (ha valóban szerzőkről beszélhetünk), köztük Lugossynak, egy irodalmi fikció emelkedett tevékenységük eredményeképpen nemzeti mítosszá.

Mindez magyarázattal szolgálhat arra nézve, hogyan válhatott *lehetőség* a Csaba-mítosz ezen változatának létrejötte a tárgyalt korszakban. Annak a megvilágításához ugyanakkor, hogy pontosan mi lehetett az a kiváltó ok, amely elősegíthette e lehetőség tényleges megvalósulását, érdemes visszakanyarodni a mítoszformáló erőként fellépő (politikai) ideológia Vörösmarty kapcsán már felvillantott problémaköréhez, minthogy, ha a Csabát szerepeltető messianisztikus mítosz születése nem is (bár ettől a lehetőségtől sem tekinthetünk el), népszerűvé válása szinte bizonyosan összefüggésbe hozható azzal a történelmi pillanattal, amikor a mítosz felbukkant. Ipolyi és Lugossy az 1850-es években közlik a történetet, nem sokkal a forradalom bukása után, egy meglehetősen nyomott levegőjű Magyarországon. Egy ilyen jelleggel bíró történelmi pillanatban több mint természetes fejleménynek tekinthető egyfajta sajátos megváltásigény jelentkezése, s az újonnan feltűnt nemzeti mítoszban lényegében éppen a magyarság megváltásának ígérete fogalmazódik meg. Ezt a sejtést látszik

megegyesíteni az is, hogy úgy tűnik, a Csaba-mítosz későbbi felértékelődéseivel számos tekintetben hasonlónak mondható körülmények fennállása vezetett. A mítosznak az 1920-as évekre tehető nagy reneszánszát nem nehéz a trianoni tragédia folyamánként, egy arra adott válaszként kezelni, míg a 21. századi események keretén belül a Csaba-mítosz felhasználása a nemzeti identitástudat életben tartását, egy nagyobb léptékű közösségi identitás megeremtését, megerősítését és fenntartását célozza, fokozott mértékben eltérő kultúrájú környezetben.

Úgy látszik tehát, hogy bizonyos történelmi helyzetek, állapotok, sokkhatások kiváltanak egyfajta ideológiai természetű választ. Az ilyesféleképpen alakot öltő ideológiai háttér erejét az 1850-es évek esetében jól mutatja, hogy a jelek szerint egy új lendületet adott a nemzeti eposz létrehozását már az 1840-es években tervezgető, tehát egy jellegzetesen romantikus projektumon dolgozó Aranyinak is,²⁷ akinek – bár már akkor foglalkoztatta egy efféle, nagyobb léptékű mű létrehozása – az eposz központi hősalakját még egy évvel a forradalom kirobbanása előtt sem sikerült kiválasztania.²⁸ Keresztury Dezső egy, az imént felvázolthoz meglehetősen hasonló okfejtés alapján úgy véli, az 1849 utáni helyzetnek mindenképpen köze lehetett ahhoz, hogy Arany választása végül Csabára esett: Keresztury szerint, lévén, hogy a hun–magyar rokonság ekkor még tudományos szempontból is elfogadható, sőt általánosan elfogadott tézis volt, s az őshazába való visszatérés már a krónikákban megjelenő mozzanatán keresztül nem volt nehéz a hun és magyar történelmet egybekapcsoló elemként Csabát azonosítani, Csaba alakja „nemcsak a régi dicsőség büszkeségét erősíthette a leverett magyarságban, hanem a redditusnak, az örökség visszaszerzésének s a történelmi szerep újraledésének példázatával erősíthette a nemzeti reményeket”.²⁹ (Arra, hogy Csabán kívül még mely hősök jelenhettek volna meg egy hasonló, messianisztikus szerepkör betöltőiként a korszakban, s hogy ezek a hősök miért szorultak háttérbe Csabához képest, egy későbbi fejezetben fogunk kitérni.)

Azt, hogy Arany eposzterve később trilógiatervezetté duzzadt, Keresztury a kordivattal magyarázza – „ez a kor világszerte a trilógiáké”³⁰ –, de megjegyzi azért azt is, Arany mindenképpen megengedhette magának, hogy legalábbis elviekben nagy terjedelemben gondolkodjon: már a krónikák által szolgáltatott adatok is – fontos megjegyezni, „egy kis képzelőerővel” – könnyen összeszerkeszthetőnek tündek egy afféle újraírt, magyar naiv eposzá.³¹ Aranynak

²⁵ Uo., 67.

²⁶ GREXA Gyula 1922, 33–34.

²⁷ SZAJBÉLY Mihály 2000, 66.

²⁸ KERESZTURY Dezső 1987, 329.

²⁹ Uo., 330–331.

³⁰ Uo., 343.

³¹ Uo., 331.

ugyanakkor mindemellett rendelkezésére állt egy, a krónikáknál számottevő mértékben hatékonyabb segédeszköz is: Ipolyi Magyar Mythológiája.

Ismeretes, hogy Arany mind Ipolyi munkájával, mind pedig a Csaba-történettel meglehetősen korán, már 1854-ben megismerkedett, utóbbival közvetlenül Lugossy József útján. Lugossy tudniillik előre tájékoztatta Aranyt arról, hogy Ipolyi munkája a közeljövőben meg fog jelenni, és az Ipolyinak már eljuttatott Csaba-mítoszt (*Hadakúta*-rege) is elküldte Aranyhoz, „költői feldolgozás végett”.³² Arany nem sokkal a megjelenése után be is szerezte a *Magyar Mythológiát*, s eléggé intenzív módon kezdte tanulmányozni; jegyzeteinek egy jelentős része olyan szöveghelyekhez kapcsolódik, melyek a Csaba-történethez kötődnek.³³ 1854 őszére tehát végképp eldől, Arany nemcsak hogy eleget tesz Lugossy kérésének, hanem ráadásul az általa feldolgozásra javasolt történet hőseit emeli a tervezett monumentális eposz (egyik) központi figurájává, magát a *Hadak-útja* mozzanatot pedig beleszövi abba, hangsúlyos pozíciót biztosítva számára (lásd például az 1863-as tervvázlatot).³⁴

Arany persze, annak ellenére, hogy még az 1880-as évek legelején is dolgozott az 1850-es években megkezdett alkotáson, tulajdonképpen sosem írta meg Csaba történetét, csupán töredékeiben dolgozta fel azt, s még ezek a töredékek sem a magát kultikusá kinövő mítosz legfontosabb mozzanatait tartalmazzák. Ugyanakkor munkássága kétségkívül hozzájárult ahhoz, hogy a Csaba-mítosz olyan erősen beépült a köztudatba, hogy *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képből* már bátran jelenthette ki 1888-ban, éppen a Csaba megváltói funkcióját leg hangsúlyosabban felmutató *Hadakúta*-történet kapcsán – mely történet, talán nem árt még egyszer megismételni, az 1850-es évek előtt *teljességgel* ismeretlen volt –, hogy „így fűződik az Attila–Csaba mondakör a székely hagyományokon keresztül a magyar közhit elfogadott tényeihez a legszorosabban”,³⁵ és hogy ez a mitikus történet általánosan ismert, elfogadott, kanonikus és központi jelentőséggel bír. Ugyanez olvasható ki abból is, hogy 1896-ban Hankó Vilmos a *Székelyföld* c. turisztikai, régióismertető kötetében még mindig közönlhette teljes komolysággal a Csaba-mítosz Lugossy-féle változatát,³⁶ s munkáját hasonló komolysággal olvasták: 1897-ben a Vallás- és Közoktatási Minisztérium „*az összes tanintézetek*

könyvtáraiba való megvételre s ifjusági jutalomkönyvűl való kiosztás céljából történendő beszerzésre” ajánlotta a *Székelyföldet*.³⁷

Nyilván, arról beszélni ugyanakkor, hogy az 1920-as éveknek valamilyen mértékben fel kell támasztaniuk a mítoszt és megváltó hőseit, azért lehetséges és indokolt, mert egy adott ponton a Csaba-kultusz is erejét veszítette. Ez a hanyatlás könnyen kimutatható abból, ahogyan egyes irodalmi művek a század végén Csabát és mítoszt kezelik. Kulcsár Endre már 1889-ben írt egy *Etele* című „szomorújátékot”, melynek Csabája még Attila-Etele halála és a birodalom így szükségképpen bekövetkező szétforgácsolódása előtt meghal, a negyedik felvonás végén,³⁸ ezzel eltörölve a megváltás lehetőségét. Mikszáth Kálmán az *Új Zrínyi*ásban (1898) semmivel nem bizonyult kíméletesebbnek: a történeten magán ugyan nem módosít, de egészen sajátos kontextusokban villantja fel kétszer is a mítoszt a regény szövegében. Először mint kiüresedett retorikai frázis jelenik meg, Károlyi István Zrínyit üdvözlő beszédében: „Valamiképpen Csaba királyfi, Attila fia, elhossa harcolni a rege szerint holt vitézeit, ha a hazát vész éri, ...egy fehérlő tejútnak nevezett íven az égbolton, te is eljövél tisztelt barátom, holtaidból holt vitézeiddel, ...megérezvén, hogy az imádott hon fölött vészföllegek tornyosultak” – mely utalást, erős szukcesszív kontraszthatást kiváltva, a „nem török-tatár pusztít most e honban, hanem egy borzasztó szörny: a korrupció” passzus követi.³⁹ A méltányosság kedvéért persze szükséges megjegyezni, hogy az ilyen jellegű felhasználás azt is egyértelművé teszi, hogy milyen mélyen sikerült gyökeret vernie a magyar kultúrában a Csaba-történetnek, s általában Csabának mint nemzeti messiásnak. A második utalás – Eötvös Károly beszédében – már leplezetlen, maró gúnnyal fordul a mítosz ellen, erősen eltompítva a megváltás ígéretének fennkölt élet: „véderőnek olcsók is a Csaba királyfi holt vitézei, ...de azért megmondhatná, ha akarná, Láng Lajos képviselő úr a statisztikából, hogy az osztrák kórházakban egyetlenegy sebesült sem fordult meg 1848 és 49-ben, akin eme Csaba vitézei ejtették volna a sebeket.”⁴⁰

Noha Hankó példája jól szemlélteti, hogy nem beszélhetünk a történet népszerűségének teljes hanyatlásáról vagy általános visszaeséséről, nem tekinthetünk el egyfelől attól, hogy még Hankó is

³² SZÖRÉNYI László 2004, 217. Vö. Keresztury Dezső a vonatkozó, 1854-es Lugossy-kísérőleveléről: ARANY János 1963, 602.

³³ SZÖRÉNYI László 2004, 218.

³⁴ ARANY János 1881 [1863], 1740–1741.

³⁵ *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képből* III. (Magyarország I.), Budapest, 1888, 322.

³⁶ HANKÓ Vilmos 1896, 1–3.

³⁷ L. ***: A „Székelyföld” diadala, *Erdély. Honismertető lap*, 1897/1, 13–14. Az idézett rész az eredetiben is kiemelt.

³⁸ KULCSÁR Endre 1889, 151.

³⁹ MIKSZÁTH Kálmán 1980 [1898], 47.

⁴⁰ Uo., 166.

csupán mérsékelten magasztos célokra használja fel a narratívát (a Székelyföld mint turisztikai célpont fellendítése)⁴¹, másfelől attól, hogy nem nehéz efféle visszaesést potenciálisan indokolttá tévő okokat találni. E tekintetben két kiemelkedő jelentőségű időpillanatként jellemezhető 1867 és 1876. A kiegyezés, a magyarság helyzetének rendezése már önmagában is szükségképpen és kétségkívül megingatta a messianisztikus mítosz népszerűségének ideológiai alapjait, noha, persze, a szövegek keletkezésének ütemét nem lassította le. Ami a második évszámot illeti, ebben az évben veti fel először Hunfalvy Pál, hogy a hun eredet mellett kardoskodó elméletek nem helytállóak, s kezdetét veszi egy olyan vita a magyarság eredetéről, melynek végkimenetele, amint azt már Grexa Gyula is leírja 1917-ben, ha teljességgel nem is söpri ki a hunokat a korszak szépirodalmából (l. Nagy Béla vonatkozó megjegyzéseit, megállapítását, miszerint számos szerző nem volt hajlandó saját álláspontját a frissen elfogadott tudományos állásponthez igazítani⁴²), mindenképpen erőteljes mértékben meggyengíti a pozícióikat.⁴³

3. Adalékok a kultusz kiterjedéséhez

Annak felismerését, hogy egészen a már ismertett hanyatlás időszakáig Csaba elég erős kultusszal rendelkezett, szintén elsősorban az irodalmi alkotások tanulmányozásán keresztül a legegyszerűbb kimutatni. Ez mindenekelőtt annak köszönhető, hogy szemben a 21. században körvonalazódó kultusszal, amely jelentős számú tárgyi elemet is felhasznál, példának okáért a zászlót, és amelynek tipikus megnyilvánulása a tömegrendezvény, a 19. század második felének Csaba-kultusza egészen másként működött: közege és közvetítője elsődlegesen az irodalom volt. Ennek az okai könnyen levezethetőek annak a történelmi pillanatnak a jellemző körülményeiből, amely pillanat kitermelte vagy legalábbis forgalomba hozta a Csaba-mítoszt. A forradalom bukása utáni években a magyarság messianisztikus hőstét nyilvánosan, tömegesen ünnepegni nem lett volna lehetséges, míg a cenzúra, szigorú mivolta ellenére, könnyebben kijátszható ellenfélnek bizonyult. A Kiegyezés után a kultusz ugyan nem számolódott fel, de fölerősítése az ideológiai háttér már említett meggyengülésének okán nem volt *szükséges*, tehát megmaradt eredeti vehikulumánál. A továbbiakban ennek megfelelően a kultusz kiterjedését kísérelnénk meg szemléltetni azál-

tal, hogy listázzuk – a teljesség igénye nélkül – azon műfajokat, melyek a kultikus mítosz hordozóiként működtek, megemlítve néhány konkrét irodalmi alkotást is mint szemléltető jellegű példát.

Mindenekelőtt érdemes megemlíteni, hogy ha Ipolyi *Magyar Mythológiája* nem is tekinthető irodalomnak – a Csengery által felhozott vádak, többek között azon megállapítás ellenére, hogy Ipolyi „való és kétes adatokat egy kalap alá vesz”⁴⁴ –, bizonyos tudományos igénnyel fellépő művekről, így a sokat emlegetett Lugossy-féle szövegről – melyet, mint láthatuk, ő maga is regeként definiál – ez nem mondható el. Ebből adódóan pedig csupán a nagyon szorosan Lugossyhoz kötődő leszármazási vonalon is számos rövidpróza alkotással számolhatunk, amint az már említésre került. Talán az sem lényegtelen, hogy ki vágja az első rendet: Jókai már a *Magyar Mythologia* megjelenésének évében egyetlen regefűzérbe oldja az Ipolyi tárgyalta, Csabához kötődő két hagyományt, a Csaba-íres stb. középkorit és a „székely” Hadak-útját, mégpedig a *Hölgyfutár* hasábjain!⁴⁵

A verses epika s úgy általában a Csaba-mítoszt tematizáló verses formájú alkotások kapcsán sem az Arany számos félkész változatban fennmaradt műve az egyetlen munka, amely felemlégethető. Nem lenne szerencsés megfeleledkezni a másik Aranyak, Arany Lászlónak *A hunok harca* című költeményéről, amely persze, 1873-as alkotás lévén, nem az eredeti ideológiai háttérhez köthető, ugyanakkor mint politikai allegória felmutatja egyfajta (meg)váltás szükséges mivoltát, és explicit utalást is tesz a messianisztikus mozzanatra: „védő seregével Csaba vezér megjön / ... / Amaz örök mívű, fényes Hadak-útján / Védve marok népét, már-már kiveszőket”⁴⁶. Kisebbségi terjedelmű, ugyancsak Lugossyra támaszkodó feldolgozások pedig eléggé nagy számban ismertek, ha színvonaluk nem is feltétlenül kiemelkedő: Arany – ezúttal ismét János – is emleget egy ilyen munkát az 1860-as évekből, Vida József *Hadak uta* című – ahogy Arany nevezi – verses mondáját, melyet finom bírálattal illet.⁴⁷

A legérdekesebb szövegek egyike talán mégis egy nagyobb terjedelmű, ismét prózaformájú példa, amely azt mutatja meg, hogy egy regény keretén belül hogyan dolgozható fel a Csaba-történet, még hozzá a Mikszáthnál tapasztalt gunyoros él nélkül. Jókai Mór *A jövő század regényébe* emel be számos, a Csaba-mítoszra visszavezethető vagy legalábbis valamilyen mértékben ahhoz kötődő elemet. A regény központi alakja, Tatrangi Dávid származására nézve

⁴¹ ***: HANKÓ Vilmos, Székelyföld, *Erdély. Honismereti lap*, 1896/1, 34–35.

⁴² NAGY Béla 1939, 29.

⁴³ GREXA Gyula 1917, 155–156.

⁴⁴ KANDRA Kabos 2006, 4.

⁴⁵ JÓKAI MÓR 1854.

⁴⁶ ARANY László 1900, 179.

⁴⁷ ARANY János 1963, 281–282, 602.

székely, tehát ahhoz a népcsoporthoz tartozik, amely a Csaba-történet elemkészletének szerves részét képezi (Jókainak egyébként egy harmadik, *A magyar nemzet története regényes rajzokban* c. műve a „történelmi hitelesség” érdekében Csabát sem a székelyek megváltójaként, hanem sokkal inkább tulajdonképeni székelyként írja le: „Csaba... bevonult Erdély hegyei közé, ott megtelepült, s a maroknyi székely nép mind az, mi a hunn-népből... megmaradt”⁴⁸). Ez a Tatrangi ráadásul – egyebek mellett – egy külső (orosz) fenyegetéstől menti meg népét úgy, hogy visszatér a magyar őshazába, onnan hoz segítséget, majd *légi úton* (repülő gépekkel) támadva ellenségeire, győzelmet arat. Jókai mindemellett egészen explicit utalásokat tesz a regény történéseivel párhuzamba állítható Hadakútja-történetre, s végső soron Csabára is, visszatérve a *Hölgyfutárban* közölt feldolgozásához: „látszottak... a tábor ezernyi őrtüzei, mint egy tejút a földön... mit a székely-hun monda »hadak útjának« nevez; azon távoztak el Csaba halott vitézei keleti hazájukba... No hát kövessük Csaba vezér nyomdokait.”⁴⁹

Végül pedig természetesen a drámai műnembe sorolható alkotások között is találhatóak olyan művek, amelyek Csabát mint messianisztikus hőst jelenítik meg. Itt ismét Kulcsár Endre *Eteléjére* utalnánk. Arra azonban, hogy a „szomorújáték” – már ismertetett jellemzőinek ellenére – miért tekinthető releváns példának, csak a későbbiekben térnénk ki.

II. Konkurensok és alternatívák

1. Az elutasított megváltók

A Csaba-mítosz kultikus státusát irodalmi (vagy kvázi-irodalmi) reprezentációinak nagy számán túl az is jól szemlélteti, hogy ilyen kiterjedt népszerűséggel a jelek szerint a korszakban más olyan potenciális messianisztikus hős, akit egy ilyesféle megváltói szerep betöltőjeként meg is jelenítenek, nem rendelkezik. A korszakban felbukkannak ugyan más népszerű kultikus hősalakok, de ezek esetében nem számolhatunk messianisztikus jelleggel – mindezt jól szemlélteti Attila példája, aki (amint azt Nagy Béla kimutatta) mindvégig erőteljesen jelen van a korszak irodalmában,⁵⁰ ugyanakkor egészen eltérő szerepkörök kapcsolódnak hozzá. Ez nyilvánvalóan nem annak köszönhető, hogy egyáltalán ne lennének lehetséges alternatívái a Csaba-figurának: a magyarság kanonikus nemzeti hőseinek halmaza számos más lehetséges megváltót foglal magába.

1.1. Árpád

Csaba alakjának talán leginkább kézenfekvő alternatívája ebben a messianisztikus szerepkörben értelemszerűen a honfoglaló magyarság vezéralakja, Árpád lenne. Olyan művek, melyek a honfoglalást tematizálták, meglehetősen nagy számban születtek a század első felében;⁵¹ persze ezeknek az alkotásoknak az esetében aligha lenne érdemes a messianisztikus mítosz elemeit, logikáját keresni, lévén, hogy ezen a ponton a Csaba-mítosz kultikussá válását segítő ideológiai háttérrel még nem számolhatunk.

A század második felében azonban megjelenik egy irodalmi mű, amely felmutatja az Árpád-figura messianisztikus hőssé emelését: Dózsa Dániel „székel hőskölteménye,” a *Zandirhám*.⁵² Arany egy, a *Zandirhámot* tárgyaló írása – érdekes módon anélkül, hogy említést tenne a feltűnő hasonlóságról – kiemel jó néhány olyan cselekménymozzanatot, melyek a Csaba alakja köré írt messianisztikus történettel analógnak tekinthetők: akárcsak a Csaba-történetben, itt is a székelyek jelennek meg mint a környező népek által szorongatott, megsemmisítéssel fenyegetett népcsoport. Egy ideig a Kárpát-medence felderítésének céljával érkező Barnavitéz (maga Árpád) körükben tartózkodik, mielőtt hátrahagyva őket, eltűnne. A zárlatban azonban (előrelátható módon) ismét felbukkan, ezúttal a magyar seregek élén, hogy megsemmisítő csapást mérjen a székelyek ellenségeire.⁵³ Érdemes megjegyezni ugyanakkor, hogy – érthető okokból kifolyólag – az olyan csodaelemek, mint a Hadak útja, ebből a változatból hiányoznak, Árpád hadai nem emelkednek fel az égbe.

Mindezek mellett a mű egyéb szálakon is kötődik a Csaba-mítoszhoz, elsősorban abból adódóan, hogy továbbvinni igyekszik azt a krónikák szövegeiben gyökerező hagyományt, amely a széthullott Hun Birodalom területének egy részét *visszaszerző* és nem meghódító magyarságot összekapcsolja az őshazába menekülő Csaba alakjával, aki a történet e változataiban nem a székelyekhez visszatérő hős, hanem a honfoglalásnak, a hunok visszatérésének útját egyengető szereplő, akinek csak leszármazottai vesznek részt a birodalom helyreállításában (lásd ugyanezt példának okáért Kézainál vagy a *Budai Krónika* esetében; ami egyébként akár az Árpádot szerepeltető változat pozícióit is erősíthetné a krónikai hagyománynak elmentmondó Csaba-mítoszhoz képest), azáltal, hogy az Árpáddal érkező magyarok Dózsánál is mint „Csaba hős unokái” jelennek meg, s a hátramaradt székelyek nem Csabát, hanem ezeket, utódait várják a Csaba-mítoszból ismert módon: „Égy szelid édes nemzeti

⁴⁸ JÓKAI Mór 1860, 20.

⁴⁹ JÓKAI Mór 1916 [1872–1874], 493.

⁵⁰ NAGY Béla 1939, 16–38.

⁵¹ GREXA Gyula 1917, 153.

⁵² DÓZSA Dániel 1858.

⁵³ ARANY János 1963, 12–13.

alom / Száll az atyákról az unokákra: / Mondják hogy Csaba hős unokái / Felszaporodtak erőss hatalommá / S Attila országára sovárgnak”.⁵⁴

Mindezen tartalmi jellegű hasonlóságok mellett érdemes figyelembe venni azt is, hogy a Csaba-történet és Dózsa eposza kapcsán tulajdonképpen meglehetősen hasonló jellegű forrásokkal számolhatunk. Amellett, hogy mindkét esetben beszélhetünk egy (minimális) valós történelmi háttérről – amely a *Zandirhám* esetében kiegészül a Dózsa által hiteles történelmi forrásnak elfogadott, de már a 19. században sokak által kései hamisítványnak tekintett⁵⁵ *Csíki székely krónikából* átemelt elemekkel –, mind a kultikus mítosz, mind pedig a hősköltemény esetében azt feltételezték a kortársak, hogy az elbeszélte történet valós néphagyományon alapul, autentikus népmondát dolgoz fel. Dózsa művével kapcsolatban maga Arany János is efféle gondolatokat fogalmaz meg: „jelen költemény részint az élő néphagyományra, részint s főleg azon... feljegyzésekre támaszkodik, melyeket »Székely krónika« néven ismerünk.”⁵⁶

A *Zandirhám* megírása azonban, noha az eposz a fent ismertetett szempontok alapján akár a Csaba-mítosz egyenrangú vetélytársává is válhatott volna, mégis kudarcos vállalkozásnak bizonyult. Arany a művel foglalkozó írásában rámutat arra, hogy a *Zandirhám* már megjelenésének idején sem váltott ki gyakorlatilag semmilyen visszhangot. A korabeli sajtó néhány meglehetősen szűkszavú és semmitmondó ajánlástól eltekintve nem reagált az eposz 1858-as megjelenésére, s az – mint Arany megjegyzi – feltehetőleg többek között ebből adódóan nem vált széles körben olvasott művé sem.⁵⁷ A mű sikerét még a róla írt bírálat sikere is felülmúlta: a (csupán Arany halála után megjelent) cikkben megfogalmazott gondolatokkal a későbbiekben sokan foglalkoztak, ám a figyelem elsősorban Arany általánosabb érvényű, példának okáért az eposzsal mint műfajjal kapcsolatos gondolataira irányult.⁵⁸

Kézenfekvő lenne persze azt feltételezni, a *Zandirhám* sikertelensége egyszerűen arra vezethető vissza, hogy a szerző, Dózsa Dániel bizonyult alkalmatlannak az általa felvállalt feladat elvégzésére: maga a *Zandirhám* igencsak kevés dicsérő jellegű kritikát kapott, s Dózsat a Keresztury Dezső által szerkesztett Arany-kritika kiadás is mint szépíróként és újságíróként egyaránt marginális figurát írja le.⁵⁹ Azonban az Árpád-központú messianisztikus mítosz

kialakulásának a jelek szerint voltak ennél lényegesebb akadályai is. Grexa Gyula, egyike az első szerzőknek, akik behatóbban foglalkoztak Arany *Csaba királyfi*jával, azt a feltevést fogalmazta meg, hogy a honfoglalás kora iránt tanúsított érdeklődés alábbhagyása a 19. század második felében éppen a téma a század elején tapasztalható, már említett népszerűségének következménye. Grexa úgy véli, hogy az epikai hitelességnek a korszakra vonatkozó történelmi ismeretek hiányából adódó, kevésbé szigorú mivolta (a „csinált hősök” problémája) és különösen a Vörösmarty-epigonok által létrehozott nagy számú, hexameteres formában írt középszerű minőségű munka lelohasztott minden, a téma irodalmi természetű feldolgozása iránt tanúsított lelkesedést, és a honfoglaló magyarság helyett a hunok felé fordította mind az olvasóközönséget, mind pedig a szerzőket.⁶⁰ Mindez megmagyarázná, hogy Csaba miért válhatott kultikus figurává, miközben Árpád, egy másik potenciális megváltó-hérosz háttérbe szorult, legalábbis mint nemzeti messiás. Egyfajta erős kultusszal ugyan mindenképpen számolhatunk, egyfelől a markánsan a Habsburg-ellenesség által jellemzett időszakokban, amikor Árpád mint a nemzet függetlenségének szimbóluma válik kultikus hőssé⁶¹ (annak a Szent Istvánnak az ellenében, akinek alakját az uralkodóház önlegitimációs politikája bizonyos mértékben kompromittálta⁶²), másfelől különösen a millenium környékén, azonban ez a milleniumi kultusz erősebben kötődik tárgyi szimbólumokhoz és tömegrendezvényekhez⁶³ – vö. a 21. század Csaba-kultuszával –, mint az irodalomhoz, ráadásul Árpádot ekkor a hon(vissza)foglaló, honalapító, a nemzet egységes akaratát, összetartozását kifejező alakként láttatták,⁶⁴ nem pedig megváltó hősként, ahogyan a *Zandirhám*-ban. Ennek megfelelően talán egy olyasféle kijelentés is megkockáztatható lenne, hogy egymással kompatibilis (hős)kultuszok funkciómegoszláson alapuló rendszeréről beszélhetünk a Csaba- és az Árpád-kultusz egyidejű jelenlétének esetében.

1.2. Szent László

Árpád persze nem az egyetlen lehetséges kihívója ennek a messianisztikus funkciót betöltő Csaba-figurának. Egy ilyen jellegű szerepkör betöltőjeként Szent László alakja is felmerülhet a honfoglaló vezéré mellett. Ráadásul a vizsgált időszakon belül született is olyan irodalmi alkotás, amely éppen egy

⁵⁴ DÓZSA Dániel 1858, 235.

⁵⁵ L. pl. attól, aki ebben az évben ezt már forráskiadás keretében is kimutatta: NAGY Géza 1886.

⁵⁶ ARANY János 1963, 10.

⁵⁷ Uo., 7.

⁵⁸ Uo., 627.

⁵⁹ Uo., 628.

⁶⁰ GREXA Gyula 1917, 153.

⁶¹ SINKÓ Katalin 1994, 22.

⁶² Uo., 11.

⁶³ Uo., 18–21.

⁶⁴ Uo., 18, 22.

többé-kevésbé ilyesféle módon ábrázolja a lovagkirályt: Arany János 1853-as *Szent Lászlója*, amely mű mellett érdemes még megemlíteni, szintén Aranytól, a *Szent László fűvét* is. Noha utóbbi írás 1847-ben keletkezett, s ilyesféleképpen a messianisztikus mítosznak az 1850-es években történelmi-ideológiai okok kiváltotta virágzásához aligha köthető, mégsem lenne szerencsés megkerülni. Függetlenül attól, hogy megírásának pillanatában ez miért vagy miért nem lett volna szükségesnek, indokoltnak tekinthető, tulajdonképpen már itt is beszélhetünk egyfajta messianisztikus dimenzióról, még ha ez közvettebb módon nyilvánul is meg, mint példának okáért a Csaba-mítosz esetében – Szent László itt nem aktív heroszként jelenik meg, hanem sokkal inkább a megváltó jellegű erőt passzív mediátorként, személyén keresztül megnyilvánulni engedő csatornaként. Egy olyan pontja ez ráadásul a Szent László alakja körül szerveződő mondanakörnek, amely kapcsolódási pontot képez a Csaba-mítosz bizonyos változataival, a „Csabaire” mozzanatán keresztül. A csodás erejű fű segítségével népét (seregét) meggyógyító hős mindkét esetben felbukkanó motívuma által megteremtett párhuzam már Ipolyinak feltűnik, mi több, Ipolyi egyenesen azt feltételezi, hogy létezhetett (léteznie kellett volna) olyan Szent László-mondának is, amely a herosz Csabáéhoz hasonló visszatérésének ígéretét fogalmazza meg: „Valószínű, hogy mint Attila és Csabáról, úgy Álmos és Árpádról és más nemzeti hőstükről is a hit fenn lehetett, ...hogy ők is vissza fognak még jönni, a megváltási idő betöltével... Már Lászlónál volna mindjárt gyanítható, a róla Csabával azonosan előjövő azon regénél fogva, hogy táborát, népét szinte halálos sebeiből feleleszti.”⁶⁵ Arany bizonyosan ismerte a *Magyar Mythologia* e passzusát, és szándékában állt azt felhasználni, beledolgozni a történetbe, amikor a *Csaba-trilógián* dolgozott: a *Magyar Mythológiának* abban a kötetében, amelyet Arany felhasznált, a hátsó szennylapon szerepel egy Arany által írt lista azokról a kiemelt szöveghelyekről, melyeket szándékában állt figyelembe venni a trilógia létrehozása során, s e lista egyik tétele – a harmadik – éppen a „Csabaire”.⁶⁶

Ami a másik szöveget illeti, ez talán még termékenyebb talajt nyújt a vizsgálódás számára. A *Szent László* szövegében felvonultatott elemkészlet ti. feltűnő hasonlóságot mutat a Csaba-mítosz elemkészletével. A Csaba-történethez hasonlóan itt is a székelyek szorulnak a hős segítségére, a tatárok – tehát ismét egy külső, nemzetén kívüli – ellenséggel vívott küzdelmük során, melynek tétje ugyanakkor nem csupán a székelység, hanem a teljes magyarság

fennmaradása. Figyelembe véve a leírt csata egészen apokaliptikus jellegű képsorait az elsötétülő napkoronggal és a Napbaöltözött Asszonyra emlékeztető Mária-alakkal, illetve az ellenség képtelen mértékben felduzzasztott tömegével, talán nem túlzás ilyen formában fogalmazni meg az események jelentőségét az ábrázolt világon belül. Szemben Dózsa már ismertett, földi úton járó Árpádjával, Arany Szent Lászlója érkezésének és beavatkozásának módozatát tekintve is közel áll a Csaba-figurához: népének megsegítése érdekében a halálból feltámadó hősről van itt szó, aki egy, a föld és az ég közötti köztérben mozog, és a magasból támad az ellenségre. Ehhez érdemes hozzátenni, éppen ennek a műnek, a *Szent Lászlónak* kapcsán jegyzi meg S. Varga Pál, hogy az a Csaba-történet Arany általi feldolgozásával párhuzamba állítható: az 1855-ös vázlatban a jelek szerint a hunok harca a *Szent Lászlóban* leírt csatával rokonítható módon zajlott volna le.⁶⁷

Szent László tehát rendelkezik egy, a Csabáéval egyenértékű messianisztikus potenciállal, s az irodalom közegén keresztül való megjeleníthetőség tekintetében sem marad el a kultikus hősfigura mögött. Ehhez ráadásul hozzá lehet tenni azt is, hogy ilyen vagy ehhez hasonló funkciót ellátó heroszként Szent László ténylegesen jelen van a népi kultúrában, már jóval a messianisztikus hős narratíváját igénylő időszakot eredményező fordulat előtt – az, hogy Arany népmondának, illetve legendának nevezi a két művet, semmilyen szempontból nem tekinthető problematikusnak –, tehát ahhoz, hogy elégséges módon betöltse azt a funkciót, amelyet az időszak szerzői elsősorban Csabára ruháztak, csupán minimális mértékű újrakontextualizálásra lett volna szükség. Ennek ellenére a Szent Lászlót messianisztikus hősalakként hasznosító irodalmi kísérletezésnek a korszakban sem Aranynál, sem máshol nincs tulajdonképpeni folytatása. Erre vonatkozóan többféle magyarázat is elképzelhető. Grexa Gyula úgy általában nem tekinti jellemzőnek – vagy csak redukált formában látja lehetségesnek – a tárgyalt korszakban az ilyen típusú nemzeti hősök kultuszát, szembeállítva az említett időszakot példának okáért Nagy Lajos idejével, amikor a Szent László-kultusz még általános, kiterjedt lehetett.⁶⁸ Amint arra igyekeztünk rámutatni, ez a feltevés bizonyos tekintetben vitatható (vö. a Csaba-kultusz), de a Grexa által felelgetett példa mégis alkalmas kiindulópontja lehet a probléma vizsgálatának. Nehezen elképzelhető ugyanis, hogy egy, a Szent László alakja köré szerveződő kultusz a 19. század második felében kialakulhatott volna, s megtörténhet, hogy *Szent Lászlóját* épp ezért szötte

⁶⁵ IPOLYI Arnold 1854, 356.

⁶⁶ SZÖRÉNYI László 2004, 218–219.

⁶⁷ S. VARGA Pál 2005, 569.

⁶⁸ GREXA Gyula 1917, 156.

bele Arany a *Toldi estéjé*be, egy Lajos korabeli történetbe. Mindez alapján véve egy kettős okra vezethető vissza: az 1850-es, 1860-as években szent királyként László kevéssé tűnhetett alkalmasnak arra, hogy szimbolikus értékű központi szereplőjévé váljon egy szimbolikus (nemzeti) megváltásnarratívának. Azt, hogy a forradalom bukása utáni helyzetben a királyi hatalom egy múltbéli birtokosa miért nem volt megváltó hőssé emelhető, nem különösebben nehéz megérteni: Petőfi már jóval korábban, akkor, amikor Aranyban megfogalmazódott a nemzeti eposz megírásának gondolata, azzal a javaslattal-kéréssel-utastítással fordult a költőhöz, hogy „[c]sak királyt ne végy hősdnek, még Mátyást se.”⁶⁹ A szentség mint státus pedig némileg eltérő okokból kifolyólag válhatott problematikusává. E tekintetben igazat adhatunk Grexának: a szentek tisztelete egy olyan kulturális gyakorlat, amely erősen kötődik a középkor közös, általános érvénnyel rendelkező egyházához, ahhoz az ezen az egyházi alapon szerveződő közösségtudathoz, amely az egyház felekezetekre való szétforgácsolódása során sérült. Az univerzális érvényű, közös kulturális alapok elvesztése, eltűnése után pedig az ezekhez szervesen kötődő hős alakja sem válik többé felismerhetővé az egészen más alapokon szerveződő, nemzeti jellegű közösség megváltó hőseként a közösség tagjainak számára.

2. Egy megváltó halála – alternatív történetvezetés Kulcsár Endrénél

Amint az már említésre került, azon túl, hogy történetek hosszútávú kihatással nem rendelkező kísérletek egy, a Csaba-figura alkalmas szubsztituenseként vagy kihívójaként felmutatható hős messianisztikus mozzanatot is tartalmazó történetének megírására, időnként az is előfordult, hogy egy-egy irodalmi mű megtartotta Csabát mint hőst, ugyanakkor a történetet magát úgy formálta át, hogy a messianisztikus mozzanat ne merüljön fel – ahogy azt Jókai „történeti” munkájának esetében láthattuk –⁷⁰, vagy egyenesen ellehetetlenüljön a megváltás, a megváltó cselekvés. Utóbbi változattal számolhatunk Kulcsár Endre esetében.

Noha a leginkább drasztikusnak és feltűnőnek mondható módosítás mindenképpen Csaba már említett, az utolsó előtti felvonásban bekövetkező halála,

néhány további tekintetben is megfigyelhetőek eltérések a Lugossy-ösváltozathoz szorosabban ragaszkodó, kifogástalan messianisztikus hőst felmutató alkotásokhoz képest. Kulcsár Csabája gyarló, egészen emberi figura, Etelére féltékeny Ildikó miatt (amint az kitűnik számos megnyilvánulásából, lásd például: „ölj meg itt, mielőtt atyám nászágyát illeted”,⁷¹ vagy „(mereven néz Ildikó után) Ó mért nem én vagyok ma a hún király!”⁷²), és gyermeki naivsággal hajlandó védelmezni akár Detrét is.⁷³

Kulcsár Csabája ugyanakkor természetesen ennél lényegesen összetettebb figura. Először is feltétlenül figyelembe kell vennünk, hogy tulajdonképpen Csaba a darab jobbára egyetlen olyan alakja, aki mindvégig megmarad tisztának. Etele, minekutána végig túláradó gyűlölettel figyeli fiának népszerűségét, végül gyakorlatilag megszervezi annak meggyilkolását,⁷⁴ Detréről rögtön az első jelentben kiderül, hogy a birodalom stabilitását veszélyeztető elem, méregkeverő és lázadó, míg Tabolcs, miközben fennen hangoztatja, hogy amit tesz, a hun nép egészének számára üdvös, önös érdekeit és a nemzetségszintű érdekeket bármikor kész a nép érdekei fölé helyezni,⁷⁵ ráadásul Detréhez hasonlóan áruló: görög segítséggel támad saját népe ellen.⁷⁶ Csaba ezzel szemben politikai értelemben lojális marad apjához, sőt fizikai értelemben is Etele védelmére kel, amikor Tabolcs megtámadja a királyt,⁷⁷ és általában is igyekszik fenntartani a békét, a rendet.

Csabában továbbá a történet legtöbb szereplője végig a remélt megváltót látja, aki feltámasztja majd a hanyatló birodalmat. Mi több, miután Csabát megölik, anyja, Réka megőrül, és azt találja mondani Csabáról, látta, „hogy lovagolt a hadak útján fegyvercsattogásban”,⁷⁸ amihez valamivel később a következőket teszi hozzá: „terhes lett véle az idő... Születni fognak addig-addig, hogy száz királyunk lesz majd egy helyett és egy se lesz király közülök. Ha mind a száz az égbe lovagol, leszállnak ismét.”⁷⁹ Ezek a szent jóslatok, ahogyan Ildikó utal rájuk, meglehetősen mértékben emlékeztetnek a megváltásnak a kanonikus változatban felbukkanó ígéretére, legalábbis formai szempontból. Kulcsár tehát figyelmen kívül hagyja ugyan a történet feldolgozásának standard játékszabályait, a messianisztikus mítosz logikáját azonban ő is érvényesíti, elemkészletét pedig nem tudja teljességgel megkerülni.

⁶⁹ Idézi SZAJBÉLY Mihály 2000, 67.

⁷⁰ L. 48. jegyzet.

⁷¹ KULCSÁR Endre 1889, 142.

⁷² Uo., 21.

⁷³ L. pl. Uo., 61–62.

⁷⁴ Uo., 145–146.

⁷⁵ L. pl. Uo., 101–102.

⁷⁶ L. pl. Uo., 111–112.

⁷⁷ Uo., 62.

⁷⁸ Uo., 173.

⁷⁹ Uo., 174.

Összegzés

A Csaba-mítosz és a köré a 19. század második felében – amely egy eléggé tág időkeret – szerveződő kultusz természetesen kiterjedtebb, nagyobb léptékű és lényegesen összetettebb jelenségek annál, mintsem hogy egy ilyen, korlátozott mennyiségű adat feldolgozásán alapuló kutatás elégséges mértékben feltárhassa, leírassa. Ugyanakkor bizonyos következtetések egy efféle általános, az egyes részproblémákat sokkal inkább csak érintő és semmiképp nem kimerítően tárgyaló vizsgálat alapján is levonhatóak ezekre vonatkozóan. Mindenekelőtt megállapítható, hogy a messianisztikus hérosz Csabát a középpontba állító narratíva az időszak egészének keretén belül folyamatosan bírt valamilyen mértékű relevanciával, kezdetben minden bizonnyal annak az ideológiai háttérnek köszönhetően, melyet a korszak történelmi eseményeiből, konkrétan a forradalom bukásából adódó reményvesztettségre, megváltásigényre adott válaszként írhatunk le. Továbbá kijelenthető, hogy ez az 1850-es években különösen időszerű jelleg elősegítette egyfajta, elsődlegesen az irodalom által közvetített kultusz kialakulását, amely túlélte eredeti ideológiai háttérét, és fennmaradt a Kiegyezés után is (mint láthattuk, az 1870-es, 1880-as évek során még mindig nagy számú, Csabát tematizá-

ló mű keletkezik), s a középpontjában álló hősalak mint szimbólum olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy későbbi, megfelelő ideológiai háttérrel biztosító helyzetek beállásával egyidejűleg – például a Trianon utáni időkben – minduntalan újból felbukkant, feltámasztva a kultuszt. A kultusz hordozója akkor is részben a szépirodalom maradt, még ha az 1920-as évektől kezdve megfigyelhető is egyfajta elmozdulás ennek populárisabb regiszterei felé – lásd példának okáért Csanády *Székely himnuszát* –, és Csaba alakja mindig ugyanannak a messianisztikus szerepkörnek a betöltője benne, mely funkció gyakorlatilag kizárólagos hordozójaként a 19. század második felében rögzült. Ugyan magának a mítosznak az eredete meglehetősen bizonytalan, felbukkanásának módja, körülményei alapján erről is elmondható annyi, hogy mindenképpen bekapcsolja a Csaba-jelenséget olyan európai folyamatokba, mint a Herderrel kezdődő felértékelődése a nemzeti mítoszoknak és ezzel párhuzamosan a nemzeti őstörténeteknek, illetve törekvéseknek nemzeti mitológiák megteremtésére vagy rekonstruálására. Mindez pedig megadja a jelenség helyét a magyar mellett az európai kultúra és – ha a teremtéselvű mitológiaalkotás problémaköréhez kapcsoljuk, amely bizonyos tekintetben gyakorlatilag az irodalmi fikció mítosszá való átminősítését jelenti – irodalom történetében.

Irodalom

- ARANY János
1881 [1863], A Csaba-trilógia újabb alaprajza, in: *Arany János összes költői művei* [Arany László jegyzeteivel], Franklin-Trásulat, Budapest, é. n.
1963 *Arany János összes művei* XII. (Prózai művek 3.; szerk. Keresztury Dezső, s. a. r. Németh G. Béla), Budapest.
- ARANY László
1900 *Összes művei*, I, Budapest.
- BÁRDI Nándor
1996 A Keleti Akció - A romániai magyar intézmények anyaországi támogatása az 1920-as években, in: *Magyarságkutatás 1995–96 (Magyarságkutatás Könyvtára XX.; szerk. Diószegi László)*, Budapest, 143–190.
- DÓZSA Dániel
1858 *Zandirhám: Székely hősköltemény a kilenczedik századból*, Kolozsvár.
- GREXA Gyula
1917 Arany János Csaba királyfi-jának töredékei: Második közlemény, *ItK*, 1917, 151–168.
1922 *A Csaba-monda és a székely hunhagyomány*, Budapest.
- HANKÓ Vilmos
1896 *Székelyföld*, Budapest.
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia*, Pest.
- JÓKAI Mór
1854 Holtak harca, *Hölgyfutár*, 1854. szeptember 28. – október 14., 841–842, 853–854, 861, 889, 893, 897.
1860 *A magyar nemzet története regényes rajzokban*, Pest.
1916 [1872–1874] *A jövő század regénye*, Budapest.
- KANDRA Kabos
1897 *Magyar mitológia*, Eger.
- KERESZTURY Dezső
1987 „Csak hangköre más”: Arany János 1857–1882, Budapest.
- KRIZA János – ORBÁN Balázs – BENEDEK Elek – SEBESI Jób
1882 *Székelyföldi gyűjtés (Magyar Népköltési Gyűjtemény, Új folyam, III; szerk. Arany László és Gyulai Pál)*, Budapest.
- KULCSÁR Endre
1889 *Etele: Szomorújáték öt felvonásban*, Nagykanizsa.
- LUGOSSY József
1850 Egy szombatos énekes könyvről, *A magyar tudományos intézetek hivatalos közlönye (Új Magyar Múzeum, Első folyam, 1850–1851, az I. kötethez kötve)*, XCIX–CXXXVIII.
1855 Ösmagyar csillagismeik közlemény, *Új Magyar Múzeum, egyszersmind a magyar academia közlönye*, Ötödik folyam, I. kötet, 54–75, 113–146, 250–260, 549–564.
- MAKKAY János
2005 *A székelyek*, Budapest.
- MIKSZÁTH Kálmán
1980 [1898] *Új Zrínyiász* (szerk. Lengyel Balázs), Budapest.
- NAGY Béla
1939 *Attila a magyar irodalomban*, Budapest.
- NAGY Géza
1886 A Székely Krónika bírálata, *Székely Nemzet*, 168–169. szám.
- S. VARGA Pál
2005 *A nemzeti költészet csarnokai: a nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. század magyar irodalomtörténeti gondolkodásában*, Budapest.
- SINKÓ Katalin
1994 Árpád versus Saint István: Competing Heroes and Competing Interests in the Figurative Representation of Hungarian History, in: *Hungarians between East and West: National Myths and Symbols* (szerk. Hofer Tamás), Budapest.
- SZAJBÉLY Mihály
2000 Délsziget északi fényben: Herder, az új mitológia és Vörösmarty, *Tiszatáj*, 2000/12, 66–79.
- SZÖRÉNYI László
2004 „Almaim is voltak, voltak...”: *Tanulmányok a XIX. századi magyar irodalomról*, Budapest.
- VIDA József
1860 *Nemzeti koszorú. Költemények*, Pest.

Mitul crăișorului Csaba și cultul literar al eroului mesianistic în partea a doua a sec. XIX

(Rezumat)

Crăișorul Csaba, figură aproape marginală în variantele timpurii ale legendariului huno-maghiar, devine popular în anii 1850 și își păstrează popularitatea în mod continuu până la sfârșitul sec. al XIX-lea ca erou principal al unui mit național mesianist: mitul Căii oștilor. Originea mitului este incertă. Ca și fenomen, poate fi legat de reevaluarea începută de Herder, a miturilor naționale și a istoriei originilor naționale, de tendințele europene ce vizează făurirea ori reconstituirea acestora. Cu mare probabilitate, mitul lui Csaba a luat naștere ca și răspuns maghiar la demoralizarea și nevoia de mântuire cauzate de înăbușirea revoluției și pierderii războiului de independență de la 1848-1849. Acest context ideologic a generat în jurul mitului un cult transmis în primul rând prin literatură, care s-a menținut chiar și după schimbarea contextului original, reactivându-se mai târziu în forță în contexte istorice asemănătoare, de exemplu după Tratatul de la Trianon. Începând cu anii 1920, în literatură cultul s-a sprijinit pe registre mai populare (vezi *Imnul Secuiesc* al lui Csanády), dar figura lui Csaba a continuat să îndeplinească același rol mesianist, purtat practic în mod exclusiv, consolidat deja în a doua jumătate a sec. al XIX-lea.

The Myth of Prince Csaba and the Cult of the Messianic Hero in the Second Half of the 19th Century

(Abstract)

Prince Csaba, a largely marginal character of the early Hun–Hungarian legends gained considerable popularity in the second half of the 19th century as the protagonist of the national messianic myth of the Skyway of Warriors. Little is known for certain about the origin of the myth; the whole phenomenon can be viewed as pertaining to the reevaluation of national mythologies which began with Herder and resulted in attempts to faithfully reconstruct or even create such mythologies. It is highly probable that the Csaba-myth came to exist in reaction to the general hopelessness and longing for a salvation which resulted from the suppression of the Hungarian Revolution and War of Independence of 1848–1849, and it formed the basis of a cult of Csaba, the primary medium of which was literature. Although this ideological background began to fade away after the Compromise of 1867, the cult and Csaba's figure did not immediately lose their importance, and the cult also saw a number of revivals during the following centuries in historical contexts which could provide it with a new ideological basis akin to the original one, such as the context of the 1920s, the period after the signing of the Treaty of Trianon. From the 1920s onwards, the cult lived on mediated in large part by popular literature (see for instance Csanády's *Székely Anthem*), but in these works Csaba continued to fulfill the same messianic role which became associated exclusively with his figure in the second half of the 19th century.

