Pogány eredetű mondák és keresztény íráshagyomány az Árpád-kori történetíróknál – előtanulmány Anonymus szóbeliséghez fűződő viszonyáról

jelige: SirFélix

Árpád-kori keresztény szellemű történetírásnak a pogány korszakból maradt mondákhoz fűződő viszonya régóta foglalkoztatja a magyar medievistákat. Sebestyén Gyulától Györffy Györgyig, és Kristó Gyuláig számos jelentős középkorkutató szentelt monográfiákat illetve tanulmányokat a kérdésnek, és ez alól a ma működő történészgenerációk sem képeznek kivételt. Jelen tanulmány a szerteágazó és igen bonyolult problémakör egy kicsiny részével kíván foglalkozni: Anonymus pogány mondákhoz és általában a régi pogánysághoz fűződő viszonyát kívánjuk vizsgálni, terjedelmi okokból, egyetlen történet, a Turul-monda segítségével. Mielőtt azonban hozzáfogunk ehhez a vizsgálathoz, a főcímben ígérteknek megfelelően, egy előtanulmány keretében foglalkozni kívánunk Anonymus szóbeliséghez fűződő viszonyával, közelebbről azzal a problémakörrel, hogy milyen retorikai elveken nyugszik, és ezeknek segítségével hogyan értelmezhető a Névtelen „regösök csacsogó énekeit" elítélő megjegyzése. Reméljük, ez a vizsgálat megfelelő alapokat fog szolgáltatni. a Turul-mondával kapcsolatos problémakör vizsgálatához.

Előtanulmány Anonymus forráshasználatához

Béla király névtelen jegyzőjének[1] forráshasználata szintén régi és kedvelt témája a magyar középkorkutatásnak. Írott forrásainak, és az azokba fellelhető szövegpárhuzamoknak a feltárása ma is halad, és egyre pontosabb képet szolgáltat nekünk a Gesta hátteréről.[2] Több írott forrást is be tudunk azonosítani szövegszerűen, és továbbiakról gyanítjuk hogy felhasználta

[1] Jelen tanulmánynak nem célja Anonymus kilétének és korának vizsgálata: kiindulási alapként kezeljük a kutatás jelenlegi konszenzusát, miszerint Anonymus III. Béla jegyzője volt. (Veszprémy 2019. 149-154.)
[2] A korábbi kutatásokat összefoglalja: Thoroczkay 1999. Ilyen jellegű tanulmányokat legutóbb Veszprémy László jelentetett meg. (Veszprémy 2019. 156-173. 191-197. 207-212. 215-231.)

őket a Névtelen. A Frígiai Dares-nek tulajdonított Trója-történetet a jegyző maga nevezte meg, ám viszonylag keveset használta. Csak a prologus -ban idéz belőle, az egyes magyar fejedelmek leírásánál, illetve néhány irodalmi szófordulat, illetve mondatszerkesztés átvételénél hasznosítja.[3] A trójai históriát nem csak Dares-ből merítette: maga mondja, hogy „ex libris Darethis Phrygii **ceterorumque auctorum**" dolgozott. Ezek az „auctores" az Excidium Troiae című Trója-história névtelen szerzői lehettek[4]. Ez a történet egy IV.-VI. századi, görög és latin források alapján is dolgozó későantik művön alapszik, talán Franciaországban alkották meg azt a verzióját, amit Anonymus használhatott. Legkorábbi kézirata a IX. századból maradt fenn, de Anonymus néhány szövegegyezésből feltételezhetően Guido Pisanus 12. sz. eleji változatával dolgozott.[5] Az Excidium Troiae –t a Gestában több helyen használja, nem egyszer a cselekmény lényegi pontjain.[6] További forrása Anonymusnak a Nagy Sándor regény, annak is a 12. század első felében egy brüsszeli kódexben[7] felbukkanó, de széles körben csak a század második felében elterjedt, J2 sziglával jelzett szövegvariánsa[8]. Ezt számos, szintén nagyon fontos helyen idézte.[9] Használta még a Iustinus művéből készült középkori kivonatot, az Exordia Scythica-t a Szkítia-leíráshoz[10], illetve minden adatot felhasznált Regino prümi apát krónikájából, amelyet a honfoglalásra és a kalandozásokra vonatkozóan benne talált.[11] Biztosak lehetünk benne, hogy a korában elérhető magyar krónikákat és legendákat is használta.[12] Stílusára és a prologus megszerkesztésére jelentős hatást gyakorolt Hugo Bononiensis Rationes dictandi prosaicae című stílustanító műve,[13] és a magyar regnum megalapításának kihangsúlyozása érdekében, az 53. fejezetben a kiskorú fejedelem mellé választott rektorok említésekor Isidorus Etymologiarum Libri-jéből idéz, bár lehet hogy Gratianus-tól meríti a szöveget, ugyanis az szó szerint beillesztette Decretum-ába.[14] Győry János megpróbálkozott a 12. sz.-i aragón gesta-irodalom néhány darabjának a Névtelen forrásaként való bemutatásával, de a későbbi kutatók szerint eredményei inkább csak hasonló szerkesztési elvekre és szellemi közegre engednek következtetni.[15] További azonosítási kísérletek történtek Widukind szász

[3] Thoroczkay 1999. 108.
[4] Veszprémy 2019. 162.
[5] Veszprémy 2019. 160., 161.
[6] Thoroczkay 1999. 109.-110., Veszprémy 2019. 160-163. pl.: a Vérszerződésnél (An. c.5. SRH I. 41.) és Ménmarót legyőzésénél (An. c.51. SRH I. 103-104.)
[7] Pisano 5. jegyzetben említett kódexében
[8] Veszprémy 2019. 43., 161., Győry 1946. 57.
[9] (Összefoglalóan ld.: Thoroczkay 1999. 109.)
[10] Veszprémy 2019. 43.
[11] Veszprémy 2019. 43.-44., 177-178.
[12] Veszprémy 2019. 178.
[13] Thoroczkay 1999. 111.,
[14] Thoroczkay 1999. 111., Veszprémy 2019. 207.-209.
[15] Győry 1948. 90-96., Thoroczkay 1999. 112-113., Veszprémy 2019. 115-116., 209-210.

történetének, Jordanes művének, vagy Einhard Nagy Károly életrajzának a Névtelen forrásaiként való azonosításra, azonban ezeket máig nem sikerült beigazolni. Felvetették, hogy esetleg a III. Béla korában Magyarországon keresztül vonuló III. keresztes hadjárat kapcsán az országba kerülhetett a császári udvar valamely történetírójának műve, ami hatással volt Anonymusra, de ezt sem sikerült minden kétséget kizáróan bizonyítani.[16]

Az írásos források felderítésének sikereivel szemben, a Névtelen szóbeli hagyományokhoz fűződő kapcsolatrendszere mindmáig tisztázatlan, és jó eséllyel egészen soha nem tisztázható kérdése a magyar középkorkutatásnak. A probléma az, hogy korabeli magyar szóbeli hagyományokból nem-igen maradt meg semmi, így a Névtelen hagyományhasználatát kutatva, jórészt magából a Gestából vagyunk kénytelenek kiindulni, ez pedig számtalan utat biztosít a problémáról való gondolkodásnak. Azt Hóman Bálint, Györffy György, és ifj. Horváth János munkássága óta tudjuk, hogy bizonyos Anonymus-szal kortárs nemzetségeknek, birtokaik elfoglalásáról szóló saját hagyománya a történet fontos részeként bekerült a Gesta-ba.[17] Olyannyira fontos részét képezték a műnek ezek a hagyományok, hogy a honfoglalás cselekménye tulajdonképpen az ország földjének szisztematikus meghódítása mentén halad, és ebben a III. Béla – II. András kori főurak, illetve püspökök őseinek hódításai, illetve Árpád adománya révén történő birtokszerzésük képviselik a fő súlypontokat. Erre (is) támaszkodva szerkesztette meg a Honfoglalás történetét Anonymus, nem egyszer földrajzi nevekből kreálva a honfoglaló ősöknek ellenfeleket.[18] Az újkori helynév-etimologizáló népmondák nagy számát tekintve persze felmerül a kétely, hogy a szerző valamely helyi hagyományt jegyzett le, vagy saját szakállára etimologizál, ezt azonban a honfoglalástól egészen Anonymusig terjedő időszak forrásszegénysége miatt nem lehet eldönteni.[19] Abban azonban nem tiszta a kép, hogy a szájhagyományok másik csoportja, a korabeli, feltételezett, de nagy valószínűséggel létező történeti mondák és hősénekek[20] közül mit használt fel, és mit nem. Mivel a kérdéssel kapcsolatban temérdek Anonymus gesztájával foglalkozó munka állást foglalt, a kutatástörténet részletes ismertetése túlmutatna jelen dolgozat keretein, ezért megelégszünk néhány karakterisztikusabb vélemény kiemelésével a 20. századi kutatásból, az álláspontok sokféleségének illusztrálására. Horváth János 1954-ben amellett tette le a voksát, hogy a Névtelen művének szerkezetében az általa egyébként lenézett magyar hősénekek szerkesztési

[16] Thoroczkay 1999. 113.-114.
[17] Hóman 1925. 45., Horváth 1966. 44-50., Györffy 1988. 35-36. 40-41. 54-55. 59-60.
[18] Horváth im. uo., Györffy im. 35-36., 40., 54-55. Veszprémy 2019. 176., 178.
[19] Kristó 1970. 166-167, Marczali 1877 358-359.
[20] Veszprémy 2019. 176.

elvei tükröződnek.[21] Továbbá Horváth szerint a Turul-monda megszerkesztésekor, és az Erdély Tuhutum általi meghódítása kapcsán (ahol Anonymus saját elmondása szerint egy joculator-éneket idéz), szintén szájhagyományból dolgozott a szerző.[22] Györffy szerint a Turul-mondát például a szájhagyományból vette, de ennek emellett elutasítóan viselkedett a mondákkal kapcsolatban, és inkább az írott történeti forrásokra támaszkodott.[23] Kristó Gyula is hasonlóképpen vélekedett, de szerinte több ízben is az elvileg megvetett szájhagyományra volt kénytelen támaszkodni Anonymus.[24] A fent említett történészek és irodalomtudósok véleménye közös abban a kérdésben, hogy Anonymus alapvetően lenézi a „népmondákat", de több ízben is használni kénytelen valamiféle – úri vagy népi – szájhagyományt. A néprajzkutatók általában másképp szoktak állást foglalni. Közülük Honti János a népi hagyományoknak a Gesta szövegében történő említéseit vizsgálva jut arra az álláspontra, hogy Anonymus nem elveti a szóhagyományt, csupán „helyet keres neki"[25]. Demény István Pál is elképzelhetőnek tartja, hogy Anonymus hősi énekeket épített bele Gesta-jába.[26] Az elemzés alapjául legtöbb esetben a Névtelennek a szájhagyománnyal kapcsolatban tett megjegyzései szolgálnak. Három helyen beszél erről, mindhárom kapcsolatban áll az énekmondókkal. A prologus-ban ír a „parasztok hamis meséiről, és a joculatorok fecsegő énekéről, [27] Erdély elfoglalása kapcsán idéz egy állítólagos joculator-éneket,[28] és Botond konstantinápolyi vitézkedése kapcsán emlti, hogy a parasztok és a joculatorok is fenntartják a hőstetteit, de erről ő csak azt írja le, amit a történetírók műveiben talál.[29] A második részlettel kapcsolatban kétségek merültek fel, hogy valójában joculator-éneket akar-e visszaadni, mert szó szerinti átvétel a Nagy Sándor-regényből.[30] A harmadik részlet vizsgálata, pedig a Botond-monda részletekbe menő vizsgálatát igényelné, ami túlmutatna jelen dolgozat keretein. Ebben az előtanulmányban, a Prologus-ban kifejtett nézetét fogjuk vizsgálni. Vizsgálatunk középpontjában a szöveghely retorikai hátterét, és felfogásukban vagy szövegükben hasonló korabeli párhuzamait fogjuk vizsgálni, hogy jobban megérthessük Anonymus történetírói elveit, amit fel tudunk majd használni a Turul-monda kontextusba helyezéséhez.

[21] Horváth 1954. 222.-233.
[22] im. 17-19.
[23] Györffy 1993. 38., 41.
[24] Kristó 2002. 55.
[25] Honti 1962. 214-216.
[26] Demény 2002. 13-15.
[27] An. Prologus. SRH I. 33.-34. ford.: Veszprémy László in.: Anonymus – Kézai 1999. 10.
[28] An.c.25. SRH I. 66.
[29] An. c. 42., SRH I. 87.
[30] Thoroczkay 1999. 109., Veszprémy 2019. 43. Ez nem zárja ki persze az átvétel lehetőségét, de további vizsgálatokat igényelne bizonyítása.

A szóban forgó szókapcsolat a következő szövegrészben található:

„…et secundum **tradiciones diversorum hystoriographorum divine gratie fultus auxilio** optimum estimans ut ne posteris in ultimam generationem oblivioni tradatur. Optimus ergo duxi ut **vero et simpliciter tibi scriberem**, quod legentes possint agnoscere quomodo res geste essent. Et si tam **nobilissima** gens hungarie primordia sue generationis, et fortia queque facta sua, **ex falsis fabulis rusticorum uel a garrulo cantu ioculatorum quasi sompniando** audiret, **valde indecorum et satis indecens** esset. Ergo potius ammodo, **de certa scripturarum explanatione, et aperta hystoriarum interpretatione rerum veritatem nobiliter** percipiat..”[31]

Először, a joculatorokról és parasztokról szóló résznek a 11.-12. századi irodalomban fellelhető párhuzamait vesszük számba. A fecsegések, fabulák, költői túlzások szembeállítására a történetírói pontossággal számtalan példa akad, ami egy rendkívül elterjedt irodalmi konvencióra vall. [32] A hazug történeteket gyakran jellemzik „álombeliekként”, és az álmok hazug voltát is sokan hangoztatják a latin irodalomban is, de különösen a népnyelvű francia költészetben, amelynek köszönhetően elterjedt ez a toposz a nyugat-európai királyságokban.[33] William of Malmesbury ír arról, hogy: „Hic est Artur, de quo Britonum nugae hodieque delirant, dignus plane, quem non **fallaces somniarent fabulae**, sed **veraces praedicarent historiae**”.[34] Pierre de Blois „non de **fabulis**, sed de **historiarum veritate**” akar historia-i művet írni.[35] Szent István kisebbik legendája egy Persius-parafrázisban írja, a grammatcus-okról és philosophus-okról: Illi ista autumant, qui **secundum poeticas fabulas** Pegaseo fonte potati sunt, **qui se somniasse** inter sacra Parnasi **gloriantur**”.[36] Saxo Grammaticus azt írja, hogy „nem oktalan fecsegést (sermonis luculentiam)” akar művében adni, hanem „hűséges tudósítást a múltról (fidelem vetustatis notitiam)” A krónikaíró itt a sziklába vésett, általa a rómaiak utánzásaként felfogott dán hősénekek használatát támasztotta alá ezekkel a szavakkal,[37] ami különbözik azoktól a szerzőktől, akik a költők és énekmondók műveit minősítik hamisnak, illetve zavarosnak. Gervasius de Tilbury, feltehetően Anonymus kortársa: „de loquace ystrionum **garrulitate**” beszél, és arról is, hogy „abiectis importunis **fabularum** mendaciis” kell megírni a historia-val foglalkozó munkákat. A 11. századi Frutholf von

[31]An. Prologus SRH I. 33-34. **félkövérrel** jelöltük, a lentebbi elemzés szempontjából fontos részeket.
[32] Jankovits 2006. 9.-10.
[33] Összefoglalóan: Jankovits 2006 9-10., Veszprémy, 2019. 192., Veszprémy 2019. 215.-219.
[34] William of Malmesbury 1887. I. 11. Veszprémy, 2019. 216.
[35] Jankovits 2006. 9.
[36] uo., SRH II. 395.
[37] Tehát éppen azt, amit Anonymus láthatólag elítél (Honti 1962. 216-217.)

Michelsberg a **vulgaris febulatio**–t és a **cantilenarum modulatio**-t állítja szembe a történetírói stílussal. Ordericus Vitalis Historia Ecclesiastica-jában, Gellone-i Szent Vilmos vita-ja kapcsán írja, hogy a joculator-ok megbízhatatlan énekeinél többet ér a tudós és szent életű szerzetesek által megőrzött tanítás.[38] A „hamis mesék" gondolata régi gyökerű: „fabula falsa" kifejezés alliterációja miatt elég korán bekerült a latin irodalomba, az aranykortól kezdve adatolhatjuk, csak úgy, mint a fabula hamisságának és a történetírás igazságának szembeállítását.[39] A középkorbaan népszerű, Kr.e. 1. századi Rhetorica ad Herennium a következőket írja: „**fabula est quae neque veras neque veri similes continet res** ut eae sunt quae tragoediis traditae sunt", míg „**historia est gesta res**, sed ab aetatis nostrae memoria remota."[40] A garrulus mint jelző nem tekint olyan nagy múltra, Szent Ágostonnál van egy figyelemre méltó előfordulása, ahol Augustinus szembeállítja a **fabulosus garrulitas**-t, a **historica diligentia**-val.[41] A középkor folyamán itt-ott felbukkan a kifejezés hasonló kontexusban: a 12. sz.-i Guilbert de Nogent-nél, Gervasius de Tilbury-nél, és egy 14. sz.-i szerzőnél is.[42]

Ezekben a példákban az közös, hogy a történetírás igazságát szembeállítják nem megfelelőnek tartott elbeszélésmódok hamisságával vagy zavarosságával, de elég változatos, hogy mit jelölnek meg ellenpéldaként. Több író a fabulák hamisságát, de vannak olyanok, akik a költőket vagy a népnyelvű énekmondókat kárhoztatják. A költők iránt eleve bizalmatlanok voltak a középkori történetírók, egy egyházatyákra, sőt Cicero-ra visszamenő nézet alapján. Cicero a De Legibus-ban (I. 5.) elhatárolja egymástól a költészet és a történetírás elveit: „alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate", a *historia* ugyanis a prózához tartozó műfaj, és kerülni kell benne a költői elvek használatát. Az egyházatyák szigorúbbak: Szent Jeromos mindent ami „a szavak művészetével van írva" hazugságnak minősít, Sevillai Szent Izidor, pedig megtiltaná a kereszténynyeknek a poéták olvasását, mert „az olvasáskor nem a szavakat, hanem az igazat kell szeretnünk". A 12. századi római jogi kommentárok már csak a papoknak tiltanák meg, de a poétákkal szembeni bizalmatlanság fennmaradt.[43] Ezzel párhuzamosan, a népnyelven írott alkotásokról is megbízhatatlannak tartották. Oroszlán Henrik számára írtak 1190-ben egy német nyelvű „enciklopédiát" és a herceg azt az utasítást adta, hogy az igazat írják csak bele, amit *latinul* találnak leírva. Megfigyelhető, hogy a népnyelvű krónikák sokkal több mondai vagy éppen mesés elemet tartalmaznak, mint tudós, latin megfelelőik. Ez

[38] Jankovits 2006. 9.
[39] Jankovits 2006. 13.
[40] Rhet. Her. I. VIII. 13.
[41] u.o., valamint Aug. De Civ. Dei VI. 7.
[42] Jankovits 2006. 13.
[43] Vizkelety 1990. 683. ld.: Aug. De Civ. Dei VI. 7.

végigkövethető egészen a késő középkorig, amikor a bécsi egyetem egyik magistere latinra fordítva a Kaiserkronik-ot, minden mesésnek érzett részt kihagyott belőle, és viszont: Johannes de Utino világkrónikájának német fordításában megjelentek a mondai és mesés elemek, amik az eredeti műben nem szerepeltek.[44] Saxo Grammaticus állásfoglalása, némiképp kilóg a többi közül, ő éppen hogy a vulgáris hősénekek használatát ideologizálta meg, ami mutatja hogy ez a toposz sokféle gondolat kifejezésére alkalmas volt. Ez az egész jelenségkör összefüggésbe hozható azpnban, egyrészt a középkori történetírás stíluskövetelményeivel, másrészt azzal, hogy a 12. század folyamán egyre erősebben volt jelen e követelmények között, hogy a történetírók hitelesen szólaljanak meg, és az általuk elbeszéltekről megfelelő tudásanyaggal (scientia) rendelkezzenek.[45] A 12. században még érvényesült a történetírásban a retorika uralma, és a megfelelő stílus részeként tekintettek a scientia meglétére és az igazmondásra, de a megfelelő stílusnak része lehetett ezek mellett a meseszövés is.[46] A témának megfelelő elbeszélésmód nagyon fontos volt, a középkori retorikai irodalomban „proprius stilus"-ként emlegették, és a tőle való eltérést vitium-nak fogták fel.[47] A Gesta prologus-ában, az Anonymus által írt Trója-történetre történő utalásban szereplő „proprius stilus" kifejezést, valószínűleg így kell értelmezni, és nem „saját fogalmazásnak," ahogy addig fordították.[48] Ezek szerint, a prologus-ban leírtakból következik, hogy amint a Trója-történetet „megfelelő stílusban" írta meg a jegyző, úgy a magyarok tetteit is abban fogja, tehát kijelenti: van egy témának megfelelő kifejezésmód, amit használni fog. Sejthetjük: ez a kifejezésmód meghatározza, hogy miért ítéli el a joculatorok énekeit, de ami még fontosabb, azt is, hogy milyen elvek mentén szerkeszti Gesta-ját, hogy milyen konvenciók alapján kutatja, látja, és mutatja be az igazságot, tehát modern fogalmaink szerint nem csupán irodalmi, hanem történetírói elveit is megismerjük.[49] És valóban, a prologus-ban, amellett, hogy elhatárolódik a joculator-ok előadásmódjától, részletesen kifejti, hogy milyen előadásmódot követ.[50] Hugo Bononiensis stílustanító könyvének felhasználásával szerkeszti a prologus-t,[51] de kétségkívül más mintákat is követ, mert a bolognainál csak csak a salutatio, az exordium, a narratio és a conclusio jelenik meg

[44] Vizkelety 1990. 683-684.
[45] Veszprémy, 2019. 192.
[46] Veszprémy, 2019. 193. A szabados meseszövésre példa a 13. századi itáliai városi krónikák némelyike (Veszprémy 2019 168-69.), Geoffrey of Mounthmouth Britannia-története (u.o. 65-66.) Wincenty KadŁubek *Chronica Polonoruma* (u.o. 71.), a normann Dudo *gestája* (u.o.:193) vagy akár a Lengyel-magyar krónika (u.o.: 53), ugyanakkor a szigorúbb, kritikusabb nézetekre jó példa William of Malmesbury (u.o.: 216)
[47] Vizkelety 1990 682-683.
[48] uo.
[49] Jankovits 2006, 11-12, 14-15., Vizkelety 682., 684., Veszprémy 2019. 192., 193-194.
[50] Jankovits 2006. 11.
[51] Horváth 1954. 197-209., Jankovits 2006. 12.

mint a szónoklat része, a Névtelen azonban ettől eltér. Salutatio-val kezdi, de ebből partitio-t bont ki, majd ez után következik a reprehensio (cáfolás) és a conformatio (érvelés).[52] A reprehensio-t a confirmatio-t megszakítva, annak részei közé helyezte el.[53] A conformatio-ban ismerteti történetírói elveit. A kifejezésmód alapja a decorum elve: „indecorum", méltatlan, nem illő, nem való dolog lett volna, ha nemes hallgatóság „nemzetségének eredetét" (primordia suae generationis) és „az egyes hősi cselekedeteit" (fortia queque facta sua) a „parasztok hamis meséiből" vagy „a regösök csacsogó énekeiből" hallaná, „mintegy álmodva" (quasi somniando). A **proprius stilus** minden valószínűség szerint azt jelentette, ami ellentétes a „ezekkel, és nem „valde indecorum et satis indecens", „nagyon is éktelen és igen csak illetlen" hanem „valde decorum et satis decens"; nagyon is ékes és igen illő.[54] Valószínű volt ennek az érvelésnek egy társadalmi vonulata is. Meglehetősen jól ismerjük Anonymus társadalmi szemléletét: „genealogiam regum Hungariae et nobilium suorum" akarja megírni, és a „nobilissima Gens Hungariae" –nek írja, tehát a királyt és az arisztokráciát helyezi a középpontba.[55] A Gesta tulajdonképpen a királyi család őseiről, és az törzsökös arisztokrácia birtokfoglalásairól szól,[56] és politikai víziója a királynak és a főuraknak a közös kormányzása, ami a Vérszerződés pontjaiban is látszik.[57] Ehhez a nemes közönséghez méltatlan dolog volna, hog a „parasztok hamis meséiből" értesüljön származásáról.[58] Azonban összefüggött azzal is az érvelés, hogy mit tartott követendő mintáknak: A historiographus-ok traditio-ját követve, és a historiák világos értelmezésére támaszkodva, az isteni kegyelem segítségét igénybevéve, és az „Írások" (**scripturarum**) biztos magyarázatára alapozva írja meg a dolgok igazságát (**rerum veritatem**), amit a hallgatóság nemeshez méltóan (**nobiliter**) érthet meg.

A „certus scripturarum explanatio" valószínűleg a Szentírás biztos talajon álló magyarázatát jelenti: a középkori latinságban ha önmagában használták a Scriptura szót, az majdnem mindig a Szentírást jelentette,[59] másrészt pedig megfigyelhető, hogy Anonymus a Gesta cselekményében a legfontosabb helyeken bibliai parafrázisokat használ.[60] Ugyan egy Bibliát nagyjából fejből tudó, és egész életében, azt olvasó-hallgató középkori egyházi számára bibliai kölcsönzések használata természetes lehetett, mivel mindennapi szókincsének része

[52] Jankovits 2006. 12.
[53] uo.
[54] Vizkelety 1990 684., Jankovits 2006 14.
[55] A nobilis ekkor még a főurat jelentette (Györffy 1988. 54.)
[56] ld.: 17. jegyz.
[57] Györffy 1988. 47., 53.-63., Horváth 1966. 262-266., 274-725., Veszprémy 2019. 173.
[58] Jankovits 2006. 13.
[59] Jankovits 2006. 15.
[60] ld.: 3. sz. melléklet

volt,[61] azonban Anonymus esetében minden bizonnyal ennél többről van szó. A magyarokat és fejedelmeiket végig a Szentlélekkel illetve az isteni kegyelemmel vezetteti[62], a földeket szerzett nemesek Isten kegyelméből birtokolják azokat,[63] és a magyarok győzelmeinek leírásakor többször jelenik meg valamely Szentírás-beli utalás, amely párhuzamba állítja a magyar honfoglalást a zsidókéval, vagy Isten akaratából megtörténtnek mutatja be az eseményeket[64]. A Gesta elején, Álmos születése kapcsán Anonymus végig halmozza a bibliai idézeteket, sőt vezérré választásánál is találunk párat.[65] A dolgozat Turul-mondával foglalkozó részében fogjuk tárgyalni a bibliai utalásokat, de az eddigiek alapján leszögezhetjük, hogy a biblikus idézetek többnyire tudatosak.

A Névtelen által megjelölt másik forráscsoport, a „historiographus"-ok műveit jól ismerjük a beazonosított írott forrásokból. Ki kell emelnünk Regino művét, amelyből a honfoglalásra és főleg a kalandozásokra vonatkozóan majd' minden adatot kiírva scientia-ja jelentős részét meríti.[66] De szemléletére és stílusára talán még jellemzőbbek a Nagy Sándor és Trója regényekből kölcsönzött fordulatok. Bevallottan Dares mintáját követi[67], és mint már láttuk, számtalan helyen kölcsönöz ezekből az írásokból. A csatákat a Nagy Sándor történetből kölcsönzött mondatokkal festi le, és a honfoglaló magyar hősök úgy viselkednek, mint a makedón vitézek.[68] A kalandozásokra ugyanaz az okuk, mint Nagy Sándornak,[69] az új hazába való elindulás előtt úgy választják meg Álmost, mint a trójaiak Aeneast,[70] Ménmarót várát úgy foglalják el, mint a trójaiak a latinokét, és utána éppúgy feleségül adja a hódítókhoz a legyőzött vezér a leányát, mint Latinus.[71] A magyar fejedelmek úgy néznek ki, mint Dares hősei,vagy mint Nagy Sándor.[72] Úgy véljük, nem túlzás azt állítani, hogy a Gestának ezek a vonások – 12-13. századi értelemben – „antik" atmoszférát kölcsönöznek, Anonymus tehát a korabeli főurak honfoglaló őseit tehát a Trója és Nagy Sándor regények hőseivel állítja egy sorba.[73] A

[61] Veszprémy 2019 17.
[62] ld.: 3. sz. melléklet
[63] uo.
[64] uo.
[65] uo. Álmos születéséhez: lásd ezen dolgozat „Turul monda" című fejezetét.
[66] Thoroczkay 1999. 111. Veszprémy 2019. 178-179., 219-231.
[67] An. Prologus (SRH I. 33.)
[68] An. c.8., c.39.,c. 41. SRH I. 44., 82-82., 86.: ezeken a helyeken Nagy Sándor csatáinak leírását (Historia de preliis I. 8., 94, 166., 192-194., II. 50.) tömörítve átveszi a szerző, a ruthének, Salán, és a bolgárok elleni csaták leírásánál, de Álmos, Árpád, Lél, Bulcsú és Botond teszik azt, amit a makedón hősök és Nagy Sándor az eredetiben.
[69] . c.44., SRH I. 91.
[70] Veszprémy 2019. 160-162. An. c.5. SRH I. 41
[71] Veszprémy 2019. 161-163. An. c. 51. SRH I. 103-104.
[72] Thoroczkay 1999. 108.
[73] Györffy 1988. 60.

magyaroknak pedig úgy talál ókori, latin tudományból is ismert elődöket, hogy azonosítja őket a szkítákkal, akikről kellő mennyiségű irodalmat talál, és kellőképpen nemes ősöknek számítanak.[74]

Nem lehetünk meglepődve, ha észrevesszük, hogy a Trója-regények, illetve a Szentírás használata részét képezte a proprius stilus-nak az origo gentis-nek, egy nép eredettörténetének megalkotásakor? Gyakran találkozunk az ilyen történetek Vergiliuson, a latinnyelvű Trója-történeteken, az antik auctorokon, illetve a Szentíráson alapuló megrajzolásával, hiszen a mitikus ősidőkről szóló elbeszélések nyújtottak megfelelő alapot ahhoz, hogy egy nép mitikus őseit a történetíró bemutassa megfelelő ékesszólással, és hitelt érdemlő modorban. A Szentírás pedig ahhoz szükséges, hogy a keresztény üdvtörténet keretein belül el lehessen helyezni az egyes nemzetek történetét.[75] Anonymus műve is „origo gentis"-nek tekinthető, hiszen a magyarok őstörténetét (primordia (…) generationis), és királyok illetve nemesek származását akarta megírni, mégpedig úgy mint a Dares-ből az iskolában kompilált Trója-történetet.[76]

Azt várhatjuk tehát, hogy a korabeli irodalmi elvárásoknak megfelelően a Szentírás megfelelő értelmezése révén akarja Anonymus elhelyezi a honfoglalást a keresztény üdvöségtörténetben, és a Trója és Nagy Sándor-históriákból meríti a proprius stilus-t az régi magyarok honszerző harcainak és hódításainak a trójaiak és makedónok mintájára történő hiteles „antik" (tehát ősidei) légkörben történő bemutatásához. Továbbá a magyarokról, és őseikről elérhető, tudós művekből (Regino, Exordia Scythica) nyeri ki a scientia-t a történet ismertetéséhez. A Névtelen a korban leghitelesebbnek tekintett, legnagyobb tekintélyű forrásokat nevezi meg: a Szentírást, meg Darest és a trójai történet őt követő szerzőit. A 12. században Darest, aki a trójai háborúról „szemtanúnként" írt „hiteles" [77] tudósítást, az első pogány történetíróként tartották számon, aki közvetlenül Mózes, az első keresztény történetíró után következett, megelőzve a nagy görög historiographus-okat. Feltétlen tekintélye volt a mitikus ősidők történeteinek megrajzolásában.[78]

Adva van tehát, egy körülhatárolható retorikai eszmevilág ami Anonymus művének megírásához alapul szolgált, és meghatározta mintáit. A parasztok hamis meséinek és a joculatorok énekeinek elítélését valószínűleg ebből a szempontból kell nézni: vulgáris, és

[74] Thoroczkay 1999. 110.-111.
[75] Veszprémy 2019. 193., Szűcs 1992 112-113. Példa erre Geoffrey of Mounthmouth (Veszprémy 2019. 65.), Widukindus Corbeius (u.o.: 193.), a normann Saint Quentin-i Dudo, (u.o.) Prágai Cosmas (u.o.: 55.), Kadlubek (u.o. 71.), valószínűleg ide sorolható a magyar Névtelen is. A Szentírás használatára: Jankovits 2006 13.
[76] An. Prologus (SRH I. 33.)
[77] Marczali 1877. 359.
[78] Szentviktori Hugo így említi. Veszprémy 2019. 193.

ráadásul költői alkotásokként ellentétben állnak a proprius stilus latinnyelvű tudós forrásaival és módszerével, a Szentírásra alapozott szemlélet igazságához képest zavaros gondolatok mentén szerveződnek, fecsegőek és homályosak, mint a német Kaiserkronik, vagy Utino-fordítás mesés fabulái. A Névtelen tudós litterator-i munkája in proprio stilo, helyes szemlélettel tárja fel a magyarok legrégibb történetét, és ennek rendeli alá művének tartalmát. Nem jelenti ez azonban azt, hogy egyáltalán nem is merített a hősénekekből és fabulákból olyan dolgot, amit a tudomány fényénél felhasználhatónak ítélt. Mivel a honfoglalás és az ősidők történetére nem rendelkezett tudós forrással, scientia-ját kénytelen volt máshonnan meríteni. És nem tarthatjuk kizártnak, hogy a nemzetségi hagyományok mellett, valamit felhasznált a joculatorok énekeiből is.

A Turul-monda

Mielőtt hozzáfognánk a mondák elemzéséhez, kell tennünk két észrevételt. Egyészt nagyjából konszenzus övezi a kutatásban azt a megállapítást, hogy a 11. században, a kereszténység felvétele következtében, paradigmaváltáson esett keresztül a magyarság szellemi kultúrája. Gyökeresen megváltozott az értékrend, és új eszmék köré szerveződött a világkép. A régi műveltség elemei eltűntek, vagy az új, keresztény központú eszmerendszer szempontjaihoz igazodtak.[79] Vita abban van, hogy az átmenet mennyire volt éles; hogy például a ránk maradt pogány gyökerű mondákat beemelték-e az új múltszemléletbe, vagy teljességgel elutasítottak minden pogányságra emlékeztető dolgot.[80] Egyvalami azonban biztosnak látszik: az, ami a pogány eredetű mondák közül szóban vagy írásban Anonymus korára maradt, a kereszténység-központú világképnek alárendelten, abba valamiképpen beépülve, új kontextusban maradhatott meg, tehát nem eredeti pogány jelentésében. Már eleve átalakulva[81] juthattak a Névtelenhez a Szent István előtti hagyományok, és újabb átalakuláson mentek keresztül, amikor önálló

[79] Veszprémy 2019., 21.- 23.,

[80] Jelenleg a kutatásban ilyen oppozíció áll fenn. Hómantól (1925.: 97., 103.) kezdve, Györffy Györgyön át (1993 passim, összefoglalóan lsd.: 147-150), Szovák Kornélig (2015., 145.-147.) azt állítja a történészek egyik tábora, hogy a régi múlt-tudat elemei közül, a ránk maradt mondáknak legalábbis egy része bekerült a keresztény szempontú „ősgestába" ahogy az első történeti feljegyzéseket nevezik. A másik nézőpont, amelynek képviselői közül leginkább Mályusz Elemért (1966. passim, de leginkább 714-725.) és Kristó Gyulát (összefoglalóan: 1994.: 12.-22., 2002. 28-41.) kell megemlítenünk, pedig erősen kételkedik, hogy vajon engedtek-e a XI-XII. századi szerzők bekerülni bármiféle pogány mondát az „ősgesztába".

[81] Itt nem feltétlen magának a szövegnek vagy a történetnek az átalakulásáról van szó. Erre is sor kerülhetett, de amire mindenképpen sor kellett, hogy kerüljön, az a monda kortársak szemében létező jelentésének, illetve kulturális kontextusának az átalakulása.

szempontok alapján megírt művébe beledolgozta őket. A mondák átalakulásának csak a végpontja az, amelyet szövegében fellelhetünk.

Másfelől pedig Anonymus *proprio stilo* megalkotott művében, az egységes írói koncepciónak, és a szerző saját szemléletéből fakadó szempontoknak megfelelően kapnak helyet a feljegyzett mondák. Ez pedig azt jelenti, hogy nem az eredeti steppei mondákat-mítoszokat olvashatjuk, hanem egy 13. század eleji historia-író munkájának egy-egy olyan elemét, amely az elbeszélés szempontjából fontos szerepet betöltvén bekerült a munkába, de ránk maradt formájában elsősorban gestaszerzői alkotás, és ekként az eredeti mítoszt csak annyiban jeleníti meg, amennyiben céljainak megfelel. Nem szemlélhetjük tehát úgy, hogy csupán „krónikás szűrőről" van szó, amelyen keresztül a mítosz ránk maradt, és a „szűrő" torzításait kiküszöbölve elénk áll a mítosz eredeti formája, hanem azt kell szem előtt tartanunk, hogy egy krónikás alkotás használ fel egy mítoszt, a maga korának írói szempontjai szerint, a maga írói céljainak alárendelve. A különbség nem tűnik jelentősnek, de fontos; nem azt kell kutatni, hogy a pogány mondát átemeli-e művébe a szerző, vagy milyen fenntartásokkal fordul a „hagyományhoz", mert ezzel kiesnének vizsgálatunk fókuszából azok a szempontok, amelyek a ránk maradt szöveget elsősorban formálták, és az a veszély fenyegetne, hogy téves alapokon próbáljuk meg rekonstruálni a mondák „eredeti" verzióját. Azt kell vizsgálnunk, hogy Anonymus műve megalkotása során milyen konvenciók mentén, milyen szándékkal építi bele a saját maga által fogalmazott történetbe a mondák-mítoszok általa felfogott, és felhasználhatónak ítélt változatát. Mivel a Turul-mondát csak Anonymus művéből és egy, vele szöveg szerint szinte azonos Krónikaszerkesztmény-beli történetből ismerjük, és legfeljebb párhuzamos steppei közegben élő szokások és történetek alapján tudjuk utólagosan (és tegyük hozzá 21. századi fejjel) rekonstruálni, a mondák „eredeti" formáját nem ismerjük, így a vizsgálatot a források vizsgálatával kell kezdenünk. Az ilyen vizsgálatok teremthetnek alapot a mondák „eredeti", számunkra teljes egészében minden bizonnyal örökre elveszett formájára való következtetések megtételére; ez azonban jelen tanulmánynak nem célja. Azt vizsgáljuk tehát, amit fent vizsgálandónak ítéltünk, de ezen a kérdésen belül még három szempontot vizsgálni kell. Egyrészt, hogy az általunk pogány eredetűnek vélt monda milyen átalakulásokon ment keresztül, mire Anonymus lejegyezte, másrészt, hogy Anonymus pogány hagyománynak véli-e, és mint ilyenhez, hogy viszonyul hozzá, harmadrészt pedig azt, hogy a szóhagyományból vette-e át, vagy írott forrásra támaszkodva alkotta meg.

A hagyomány szerint a magyarok első fejedelme Álmos volt.[82] A születéséhez kötődő, minden bizonnyal pogány, steppei eredetű, és a fejedelmi dinasztia önképében kulcsszerepet játszó[83] monda Árpád-kori történetíróink műveiben maradt fenn. Rengeteg vele kapcsolatban a kérdőjel, például a kutatás abban sem egyezett meg, hogy ez a pogány monda, hogyan került át, a magukat Szent Istvánhoz kötő, és a Szent Keresztet hadjárataikra magukkal cipelő királyaink azonosság-tudatába, és hogy mikor és hogyan kerülhetett bele az udvarban írt krónikaszerkesztésekbe.[84] Arról azonban a két szöveg hasonlósága alapján meggyőződhetünk, hogy a monda két fennmaradt verziója, az Anonymus által leírt és a XIV. századi Krónikaszerkesztményben szereplő, egymással szövegszerűen kapcsolatban áll, és vagy az egyik keletkezett a másikból, vagy azonos előképre mennek vissza.[85]

A két világháború között Hóman véleménye volt többnyire az uralkodó, aki úgy vélte, hogy az Álmos születéséről szóló monda része volt már a Szent László-kori „ősgestának", mivel Anonymus beleírja művébe, márpedig ő határozottan szembehelyezkedett a szóhagyományokkal, és különben is, Gestáját nem ismerték a későbbi krónikaírók, tehát ami egyezés Anonymus és a Krónikaszerkesztés között fennáll, az a XI. századi Ősgestára megy vissza.[86] A háború után Györffy György érvek hosszú sorával kívánta bizonyítani, hogy a

[82] A zágrábi és váradi krónikák első fejedelemként említik. (SRH.1. 206.) Anonymus sokat foglalkozik vele, és hozzá kötődően fennmaradt mondák (Turul-monda, Vérszerződés) személyének fontosságára utalnak. Mint látni fogjuk, a Turul-monda nagy valószínűséggel steppei eredetmítosz.

[83] A steppén általánosan elterjedt volt az egyes népek, vagy nemzetségek állat-őstől való leszármazásának mítosza. Gondoljunk itt a hantik szarvast űző rozsomák-ősére (Györffy 1993. 37.), a türkök nőstényfarkas-ősére (Vásáry 2003. 31.), a Dzsingiszidák hímfarkas és szarvasünő-ősére is. (MTT I.1.) A Turul-monda közelebbről azokkal az eredetmítoszokkal mutat rokonságot, amelyek egy alvó asszony és egy csodás állat (több esetben ragadozómadár) nászából eredeztetik a nemzetséget. Ilyen a burját sámánok, és a kirgizek Dzankitej nemzetségének származási mítosza, illetve egy, a mongol-kori és későbbi steppén elterjedt mítosz Dzsingisz kán leszármazásáról. A burját mítosz szerint egy istenektől küldött sas az égből alászállva teherbe ejtett egy fa alatt alvó asszonyt, és ebből a nászból született az első sámán. A kirgiz mítosz szerint, pedig egy Samambet nevű ember elűzte a feleségét, mert meddő volt. Az asszony elaludt egy fa alatt, és egy uhu szállt rá, vigasztaló szavakat suttogott neki és teherbe ejtette. Az asszony hazatért, és tőle származik a kirgizek Dzankitej nemzetsége. Mind a két verzióban szerepel a történetben a gyermek földi atyja, akárcsak a magyar hagyományban. (Györffy 1993.: 40. Demény 1996. 69.) A Dzsingisz-kán születéséről szóló mítosz iszlamizált, török környezetben elterjedt verziója szerint, Dzsingisz kán apja halála előtt kijelentette, hogy fiai közül egy se fogja követni a kánságban, de halála után napfény képében visszatér a feleségéhez, gyermeket nemz, és farkasként távozik onnan, és ebből a nászból megszületik majd a méltó utód. Így is történt, és mivel a sátorból eltávozó farkas a Dzsingisz nevet kiáltotta, Dzsingisznek nevezték a fiút. (Ivanics 2001., 162. oldal). A Mongolok Titkos Történetében fennmaradt verzió szerint, pedig Dzsingisz kán nemzetségének őse, Bodoncsar anyja mondja a következőket: „Éjszakáról éjszakára egy ragyogó, aranyos férfi jött hozzám a jurta fényeresztő nyílásának vagy az ajtóhomlokzatnak a fénynyalábján, megcirógatta hasamat, és fénysugara méhembe hatolt. Amikor elment, a nap és a hold sugarán távozott kúszva, mint valami aranyos eb." (MTT I. 21.) Ezen párhuzamok alapján bizonyosnak tekinthetjük, hogy a Turul-monda eredetileg az Árpádok steppei eredetmítosza volt, és az is látható, hogy az ilyen típusú mondák az adott nemzetség identitásában kulcsszerepet játszottak.

[84] A Szent Kereszt darabját II. Géza vitte magával Rusz-beli hadjáratára: (Font 1996. 235.)

[85] SRH I. 38., 286. A két szöveget az egyezésekkel lsd.: 1. melléklet.

[86] Anonymus, Kézai és a Krónikaszerkesztés viszonyához Györffy 1948-ban összegyűjtötte az addig ismert nézeteket. Györffy 1993. 6.-7. Ezek érintik a Turul-monda kérdését is, és felsorolják a kutatás fő vonulatától elütő, alternatív nézeteket is. Hóman véleményéhez: Hóman 1925. 44-49., 97.

Turul-monda első lejegyzése Anonymusnak köszönhető, és a krónikás szöveg abból romlott.[87] Györffyvel szemben ifjabb Horváth János 1954-ben, filológiai érvekre hivatkozva állította, hogy sem a krónikaszövegből nem származhat Anonymus szövege, sem Anonymusból a krónikáé, hanem egy közös, a „legrégebbi gestában" szereplő, a „totemisztikus szálat" teljességgel kiküszöbölő variánsra mennek vissza, amelyet Anonymus a szájhagyomány alapján kibővített, és a későbbi krónikaszerző Anonymus alapján interpolált.[88] 1971-ben Dümmerth Dezső új és más szempontú elmélettel állt elő: abból indult ki, hogy a Turul-monda eredeti verzióját sámán-mítoszként kell értelmezni, amelyben a Turul, Álmos nemzetségének égi atyja az álombeli teherbeejtés révén ujjászületik Álmosban. Dümmerth szerint a Krónika és Anonymus elbeszélése közös forrásra megy vissza, de a Krónika hűebben őrizte meg az álom történetét.[89] Szabados György 2007-ben fogalmazott meg saját véleményt, Szentmártoni Szabó Géza 2002-es eredményeire alapozva. Elfogadja Györffy érveinek jó részét, de rámutat az ő elméletének hiányosságaira, és a Turul-monda neveinek elemzése révén új, a krónika szövegéből Anonymusába történő átmenetet támogató állításokat tesz.[90] Legutóbb Szőcs Tibor foglalta össze, Szabados cikkére reagálva a kérdésben rendelkezésre álló információkat.[91]

Az itt felsorolt álláspontok közül Hómanét minden bizonnyal meghaladottnak tekinthetjük, mivel egyfelől manapság már - részben Györffy és Horváth, a Turul-mondával kapcsolatos filológiai kutatásainak köszönhetően - bizonyosnak tekintik, hogy Anonymus is hatott a későbbi krónikaírókra.[92] Másfelől Anonymus és Kézai szóhagyomány-ellenességét is árnyaltabban látjuk már. Györffy érvei közül azonban több is elgondolkodtató, bár minddel nem érthetünk egyet.[93] Legerősebb érvének az Anonymusnál olvasható és Krónikaszerkesztés-beli

[87] Györffy 1948. 38.-47.
[88] Horváth 1954. 15.-17.
[89] Dümmerth 1971. 415.-421.
[90] Szabados 2007. passim
[91] Szőcs 2010.
[92] Györffy 1993. 4.-10., 38-47., 138-146., Horváth 1954. 15.-17., Veszprémy 2019. 207-209., 219-232.
[93] A következő érvekkel vitatkozunk: Györffy szerint az, hogy Anonymusnál Emese „filia Eunedubeliani ducis", a Krónikaszerkesztésben pedig „filia eunodbilia" Anonymus elsőségét bizonyítja, mert az Eunedubelianus névből könnyebben romlik az „eunodbilia" mint fordítva, és különben is az Eunedubelianus nevet Anonymus a régi gesta Enech, Dula, és Belar neveiből vonja össze. (1993. 42-43.) Tény, hogy egy egyszerűbb alak könnyebben romlik egy bonyolultabból, de egyrészt nem tudhatjuk hogy létezett-e egy korábbi krónikaszöveg, amelyből leromolhatott a 14. századi szöveg, de meríthetett Anonymus is, másrészt el lehet képzelni, valamiféle tudákos, rövidebb kifejezésből való eunodbilie-Eunedubelianus névalkotást is, amely nem lenne szokatlan Anonymusnál. (Gondoljunk csak Laborcy, Zubur, vagy Turzol esetére SRH 51-52, 56, 79-80.) Továbbá az Enech Dula Belar etimológia, bár nem lenne egyedülálló a középkorban (Horváth 1954. 16. 12. jegyzet), szükségképpen önkényes.
További érve Györffynek, hogy az általa I. András korinak tartott ősgesta nem hivatkozhatott volna „dicsőséges királyokra" mert Szent Istvánon kívül nem tudott volna más dicsőséges királyt felmutatni (1993. 41.). Azonban a bizonytalan datálású és vitatott összetételű ősgestát nem lehet érvként felhasználni, arról nem is beszélve, hogy Anonymus koráig több krónikaszerkesztés is születhetett, és addig még néhány „dicsőséges király" uralkodott.

szöveg összevetését tekinthetjük.[94] Ennek alapján állítja a következőket. Először is, Anonymus előadása jóval bőbeszédűbb: a krónikás történet minden szava megvan Anonymusnál is, míg Anonymus fogalmazása sokkal bővebb, és tartalmilag is többet mond: két fontos elem megvan benne, ami a krónikás verzióból hiányzik. Álmos anyjának neve, és a teherbe ejtés motívuma.[95] A steppei párhuzamok[96] alapján, de magának a mondának a cselekményéből is látszik, hogy az utóbbi központi motívum. Ezen kívül Anonymus verziója grammatikailag is hibátlan, míg a krónikás szöveg hibás nyelvtanú és értelmileg zavaros. Hibái azonban jól magyarázhatóak egy Anonymusból történő szövegromlással.[97] A következő mondatrészből hámozható ki Györffy szerint a két szöveg közötti viszony:

Anonymus: „ … **ab eventu** divino **est nominatus Almus**, **quia matri eius** pregnanti **per sompnium** apparuit divina visio **in forma asturis**, que **quasi veniens** eam gravidavit **et innotuit ei, quod de utero eius** …"

Krónika: „ … **nominatur Almus ab eventu**, **quia mater/matri eius in sompno innotuerat** avis **quasi in forma austuris veniens**, dum esset gravida, **et quod de utero eius** …"

Györffy szerint a krónika hibás mondata úgy jött létre, hogy az Anonymusnál szereplő teherbe ejtés motívumát a krónikaszerző el akarta kerülni, ezért az „*eam gravidavit*" helyett „*dum esset gravida*"- írt, és átalakította a mondatot. Mégpedig úgy, hogy az Anonymus által helyesen

---

Györffy további érvei filológiai jellegűek. Egyrészt Győry Jánosra hivatkozva kifejti, hogy Anonymusnak az Ügek házasságát, és Álmos ifjúságát leíró részlete szószerinti egyezést mutat a barcelonai grófok 12. század végi gestájával. (1993. 42.), azonban úgy véljük hogy a két szöveg közti hasonlóság túl általános ahhoz, hogy közvetlen átvételre kelljen mindenképpen következtetni. (2. melléklet)
Másik ilyen érv az astur szóhoz kapcsolódik. Györffy állítása szerint a vadászhéját jelentő kifejezés csupán a 13. században jelenik meg Itáliában, a vulgáris francia, provanszál és itáliai nyelvek hatására, így a franciás műveltségű Anonymus hozhatta csak be hozzánk a 13. század elején. Hozzáteszi még Györffy, hogy a krónikaíró félre is értette, és a déliszél jelentésű „auster" szóhoz hasonló „austur" alakba írta át. Az utóbbi állítás bizonnyal téves, hiszen austur-ként is jól ismerték az astur-madarat a 13. században, mint arról II. Frigyes solymászkönyve is tanúskodik: (Du Cange: Astur címszó) Továbbá az astur szó már a későantik latinitásban megvolt, igaz nem feltétlenül széles körben elterjedve, mint arról Julius Firmicius Mathesis-e tanúskodik (5.7.) : „accipitres tamen et falcones, astures, aquilas et aves huiuscemodi equosque ad venandum alere studebant." (Thesaurus Linguae Latinae, „astur" címszó) Horváth János 1954.-ben meg is jegyezte, hogy a Gesta Ladislai Regis általa Kálmán-korinak, és Álmos herceg általa 12. századinak vélt története is tartalmazza az „astur" szót (Horváth 1954. 283, 46. jegyzet, 323, 24. jegyzet)
Továbbá úgy véli Györffy, hogy az Emese álmában szereplő folyómotívum, mivel nincsen steppei párhuzama valószínű, hogy Anonymus irodalmi invenciója Kyros történetének nyomán, amelyeknek valamelyik latin verzióját biztosan ismerte (1993. 42.). Azonban Györffy is elismeri: nem tud olyan művet, amelyből ezt a motívumot kölcsönözte volna Anonymus, hiszen a Mandaéné méhéből előtörő folyam csak görög szövegekből ismeretes. (Györffy uo., Demény 1996. 70.) Mivel nem ismerünk olyan szöveget, amely mintául szolgálhatott volna Anonymusnak, nem állíthatjuk, hogy ő vette volna át a latinitásból a folyómotívumot, az pedig hogy nem ismerjük annak steppei párhuzamát, nem feltétlenül jelenti azt, hogy nem is ered a magyar régiségből.

[94] A két szöveget lásd: 1. melléklet.
[95] Györffy 1993. 44.
[96] ld. 5. jegyzet
[97] Györffy 1993. 44.-45.

használt *innotesco* igét, amely itt tárgyatlan „tudomására jut" jelentésében áll[98] („tudomására jutott, hogy ágyékából dicsőséges királyok származnak"), kiszakította eredeti helyéről, és a mondat elejére tette (*matri eius innotuerat avis*). Az *avis* előtt viszont sehogy sincs értelme az *innotesco*-nak,[99] a mondat végén pedig a krónikaíró meghagyta, az *et* –et és a *quod* –ot egymás mellett, aminek szintén nincs értelme, mert hiányzik közötte a mondat elejére tett *innotesco.* Ráadásul az Anonymusnál a teherbe ejtés álombéli voltát hangsúlyozó *quasi* (*quasi veniens eam gravidavit*) is rossz helyre került: *„avis quasi in forma austuris veniens"* mert a madár fajának bevezetése előtt nincs sok értelme.[100] Györffy ezzel bizonyította, hogy a krónikaszöveg hibáit lehet magyarázni egy Anonymusból való kölcsönzéssel, és hogy a Krónikakompozícióban olvasható szöveg, szinte teljesen az Anonymusnál helyesen szereplő kifejezések, több ponton, nyelvtanilag és értelmileg hibás összeállításából épül fel. Ezeknek alapján - úgy véljük - állíthatjuk, hogy a két szövegvariáns közül az Anonymusnál megjelenő mintául szolgált a XIV. századi krónikaszerkesztményben megjelenő számára, vagy jóval közelebb állt a mintához, mint a XIV. századi krónikaszöveg. Nem lehetünk biztosak abban, hogy Anonymus volt a minta, mivel nem tudhatjuk, hogy volt-e az Anonymus számára hozzáférhető krónikaszerkesztményben egy szöveg Emese álmáról, amit felhasználhatott ő is, és a XIII-XIV. századi krónikaszerzők is, az utóbbiak „elrontva" a szöveget.[101] Így nem tudjuk megmondani, hogy Anonymus volt-e az első lejegyző, tehát, hogy a Turul-mondát a szóhagyományból vette, vagy leírva találta. Van azonban egy apró jel, amit ha nem is tekinthetünk elegendőnek ahhoz, hogy rá alapozva állást foglaljunk, teret adhat a további gondolkodásra a kérdést illetően. Anonymus így vezeti be az álom leírását: „*Sed ab eventu divino est nominatus Almus…*", míg a króniakszöveg így: „*…nominatur Almus ab eventu…*". Anonymus megfogalmazása kétségkívül elegánsabb, ami utalhat arra, hogy a krónikaszöveg itt is tőle, vagy az általa használt szövegből kölcsönzött, csak kihagyta az *eventus* jelzőjeként szereplő *divinus*-t, talán túlzásnak érezve azt. A jelző használata viszont annyira beleillik Anonymus stílusába, és később tárgyalandó szemléletébe, mellyel a pogány magyarok sorsának

[98] Az innotesco állhat tárgyatlan és tárgyas jelentésben is. Tárgyatlan jelentésben: „ismertté válik, kiderül" értelemben szokott állni (TLL „innotesco" szócikke („notum fieri, in notitiam venire, cognosci, manifestari") + példák). Ez a jelentés az elterjedtebb a klasszikus szövegekben (Horváth 1955. 349.). Tárgyas jelentésében pedig a „ismertté tesz" („notum facere, indicare, insinuare, manifestare ") jelentést tulajdoníthatjuk neki (uo.)

[99] Azért, mert tárgyatlan értelemben bajosan vonatkozhat egy madárra ami túlságosan „konkrét" objektum ahhoz, hogy észrevételét az innotesco-val jelöljük (ld. innotesco jelentései TLL), tárgyas értelemben, úgy hogy alanya lenne az *avis*, pedig azért nincs értelme mert a következő tagmondatot bevezető *quod* előtt ott áll az *„et"*. A latin szövegek értelmezéséhez Kárpáti András nyújtott segítséget, amelyet itt szeretnék megköszönni.

[100] Györffy 1993. 44-45.

[101] Szabados György ezt úgy fogalmazta meg, hogy Györffy nem számolt azzal, hogy az Anonymus korában meglévő krónikaszerkesztés szövegét félreérthették, illetve átfogalmazhatták későbbi krónikaszerzők, és így is előaállhatott a Krónikaszerkesztésből ismert romlott szöveg. (Szabados 2007. 106.)

formálójául Jákob Istenének kegyelmét teszi meg, hogy ezt tekinthetjük jelnek arra nézve, hogy a szöveg megfogalmazója esetleg valóban P. mester volt.[102] A szöveg filiációjának kérdése tehát ezek alapján még nem tekinthető lezártnak, csupán annyit állíthatunk biztosan, hogy a két szöveg azonos ősre vezethető vissza, úgy hogy a krónikakompozíció szövege fejlődött ki, egy Anonymus verziójához közel álló szövegből, vagy pedig Anonymus szövege maga volt a minta.

A kérdés nyitottságát jelzi Horváth János 1954-es véleménye, amelyet máig nem vetettek össze kellő mélységű filológiai vizsgálatban Györffyével.[103] Horváth egyetért Györffy eredményeivel, hogy Anonymus világos fogalmazású szövegével szemben a XIV. századi krónikakompozíció szövege helytelen, és ebből arra lehet következtetni, hogy Anonymus szövege volt hatással a krónikaszövegre. Viszont úgy gondolja, hogy nem érthető, miért zavart volna össze a krónikaszerző egy ennyire világos szöveget. Úgy véli, hogy a mondának egy „pogány, totemisztikus jellegétől megfosztott", tehát a madarat és a teherbe ejtést nem említő verziója benne lehetett ősgestában, amit Anonymus a szóbeliségben élő mondából kiegészített, de megváltoztatta a szöveg belső szerkezetét, a Krónikaszerkesztmény kontaminátora pedig megpróbálta a két szöveget összeolvasztani, amivel összezavarta az egészet.[104] Úgy képzeli Horváth, hogy az ősgesta szövege nem említette a turult, és a Györffy által részletesen elemzett helyen az *innotesco* igét használta, tárgytalan jelentésében. Tehát ilyenféleképpen: „az anyának álmában tudomására jutott (…) hogy méhéből patak fakad, stb.". Anonymus viszont kiegészíti az ősgesta szövegét, az *innotesco*-t tárgyas értelemben használva: „anyjának isteni látomás jelent meg héja képében (…) teherbe ejtette, és tudomására hozta, hogy méhéből patak fakad".[105] A krónikás kontaminátor viszont megtartotta az *innotesco* eredeti, ősgesta-beli formáját, de úgy folytatta a mondatot, mintha tárgyas lenne az ige, érthetetlenné téve az egészet. Bár lefordítani nem lehet, valahogy így lehet érzékeltetni: „anyjának álmában tudomására jutott egy madár, (amely) mintegy héja képében jőve, és hogy méhéből patak fakad…".[106] Anonymus

[102] Györffy 1993. 41.
[103] Ennek elvégzése jelen tanulmánynak sem célja.
[104] Horváth 1954. 16-17.
[105] uo. Horváth 1955-ben, Győry János (Győry 1955) bírálatára válaszolva, kifejtette, hogy valószínűsíthetőnek tartja, hogy az innotesco-t Anonymus tárgyas értelemben használja, mert tárgyatlan értelemű ige mellett nehézkesen értelmezhető az alanyul szolgáló három tagmondat: az még rendben hogy tudomására jut, hogy méhéből patak fakad, de utána a dicső királyok megjelenése, és az, hogy nem a saját földjükön sokasodnak meg, már túl sok. A krónikás-kontaminátor viszont érezte ezt a zavart, és, mivel tárgyatlan jelentésben írta le az igét, a dicső királyok leszármazását külön igével („*ideoque fatatum fuit*") vezette be. (Horváth 1955. 349.) Nem értünk egyet Horváth utóbbi megállapításával, hiszen ha a krónikaszerző ilyen jó érzékkel javította ki a szöveg kisebb következetlenségét, nem valószínű, hogy benne hagyta volna az *innotesco* kétféle értelmezéséből adódó hibát.
[106] Horváth 1954. 16-17. Úgy lehet leírni Horváth elméletét, hogy: az innotesco-t még az ősgesta fogalmazásának megfelelően tárgyatlan értelemben használja a krónikás, majd hozzáteszi az *avis*-ról szóló részt, mintha az Anonymusnál tárgyas értelemben használt *innotesco* alanya lenne, végül az „*et quod*" után úgy

szövegében is előfordul némi következetlenség, mivel leírja, hogy a látomás ejtette teherbe Emesét, de megtartja, Horváth szerint az ősgesta szövegéből, hogy az eset álomban történt.[107] Egyet kell értenünk Győry János bírálatával, hogy az álomlátás és a teherbe ejtés Anonymusnál egyáltalán nem áll ellentétben egymással.[108] Továbbá az alvás nagy valószínűséggel hozzátartozott a mondához eredetileg is, a Györffy által hozott párhuzamok alapján, csak úgy, mint a teherbe ejtés.[109] Horváthnak mindenesetre sikerült Györffyhez képest alternatív magyarázatot adnia a krónikaszöveg keletkezésére, és bár megtartotta Györffytől azt az eredményt, hogy az Anonymusnál megjelenő szövegvariáns hatással volt a Krónikakompozícóban megjelenőre, kimutatta, hogy érvekkel alátámasztható egy Anonymusnál korábbi, általa felhasznált, és a szájhagyomány alapján kibővített, Emese álmáról szóló krónikaszöveg létezése. A krónikaszerző pedig ezt a szöveget Anonymus bővítményével kontaminálhatta, amivel – talán – jobban meg lehet magyarázni a ránk maradt krónikaszöveg hibáit. Nem tekinthetjük bizonyítottnak egy efféle ősgestai szöveg létét, csupán arról bizonyosodhatunk meg, hogy logikusan lehet érvelni létezése mellett, ami bizonyos mértékig valószínűvé teszi azt. Annyit tehetünk hozzá a Györffy eredményeiből levonható következtetésekhez, hogy bár tudjuk, hogy egy Anonymus szövegéhez közel álló, vagy azzal azonos minta, formáló jelleggel hozzájárult a ránk maradt krónikaszöveg kialakulásához, lehetséges egy Anonymusétól nagymértékben különböző, annak alapjául szolgáló, de annál jóval szűkszavúbb mintakép létezése is.

A későbbiekben nem végeztek a Turul-monda szövegeit Györffyhez és Horváthhoz hasonló alapossággal egybevető vizsgálatot. És bár a későbbi kutatások érdekes és fontos körülményekre hívták fel a figyelmet, úgy gondoljuk, hogy nem módosítják jelentősen az eddigi eredményeket. Dümmerth 1971-es cikkében rámutatott, hogy a Turul-monda pogány verziójának keletkezését mitikus gondolkodású közegben kell elképzelni, és arra, hogy a modern kutatás alkalmasint saját racionális gondolkodását vetíti vissza egy népvándorláskori

folytatja a mondatot mintha az ősgestában tárgyatlan értelemben használt *innotesco* alanya lenne a forrásról szóló mellékmondat.

[107] uo.

[108] Győry 1955. 341.

[109] vö. 5. jegyzet. Annyi különbséggel, hogy a monda lejegyzett verziójához legközelebb álló steppei párhuzamokban a teherbe ejtés, bár alvás közben történik, tényleges. A forrás és a dicső királyok meglátása azonban, bár eddig a steppei kultúrkörből pontos párhuzamokat nem sikerült hozzá találni, leginkább álomban képzelhető el. Ezek szerint Horváth nézetét (1955. 349-350.) arról, hogy hogyan fejlődött a monda, módosítanunk kell a következőre: 1. az alvó anyához odament a turul és valami módon teherbe ejtette, és az anya álmodott a forrásról, stb.. 2. a terhes anya azt álmodta, hogy odajön hozzá a madár és teherbe ejti, és álmodott aztán a forrásról, stb.

közegbe, annak alapján tesz következtetéseket, amivel félreviszi az egész gondolatmenetet.[110] Ezzel egyetértünk, azonban – amikor a szerző a Krónikakompozíció szövegének elsősége mellett áll ki – véleményünk szerint nem hoz fel elegendő érvet a Györffy-Horváth féle filológiai érvek cáfolására. Többek között azért, mert érvelését arra alapozza, hogy az álom eredeti mítoszában a messzire ömlő folyóvíz szerepelhetett csak, és a dicsőséges királyok leszármazása csupán értelmezés volt, ami egybecseng a Krónikakompozíció megfogalmazásával.[111] Ez az érv azonban Dümmerth utólagos rekonstrukcióján alapul, és ez a rekonstrukció véleményünk szerint nem támaszkodik olyan érvekre, amit kizárólagosnak vehetnénk. Ráadásul amikor a pogány kori mitikus gondolkodás, és az általa rekonstruált Turul-mítosz közvetlen hatását keresi a keresztény történetírók szövegében, nem számol azzal a kulturális változással, ami Szent Istvántól kezdve történt, és ki tudja mit változtatott a mondán, nem is beszélve arról, hogy a krónikaszerző szemlélete is teljesen más volt már, mint azé a közegé ahol a monda született.[112]

Szabados György 2007-ben kifejtett gondolatmenete értékes adalékokkal szolgál: sorra veszi az előtte a téma kapcsán írt tézisek egy részét, és Szentmártoni Szabó Géza 2002-es ötlete alapján új hipotézist állít fel, az Eunedubelianus - Eunodbilia szavak kapcsán. Az elmélet lényege az, hogy a Krónikakompozícióban szereplő eunodbilia, Álmos anyjának ablativusban álló jelzője, tulajdonképpen Űnődbéli alakra mehet vissza, és nem a krónikaszerző rontotta szövegét Anonymusból, hanem Anonymus tette meg az anya jelzőjét a nagyapa nevévé. És Szentmártoni szerint a Turul-mondát totemisztikus nászként kell felfogni, ahol Eleud, akinek a neve az ölyv szó archaikus alakjaként Ölyűd-öt jelentene, Űnődbéli leánnyal (*filia eunodbilia*) nemzi Álmost, tehát ragadozómadár és szarvasűnő totemisztikus násztörténetéről lenne szó. Ennek kapcsán Szabados jelzi, hogy az Eleud–Ölyűd etimológiát nehezen lehet elképzelni, az Eunodbilia/Űnődbéli etimológiát viszont Györffy magyarázatával szemben támogatja. Álmos anyjának Emese neve, pedig a középmagyarból ismert, „félálomban levő" jelentésű „émedt" befejezett melléknévi igenév „émést"- ként írt folyamatos alakja volna.[113] Úgy véljük, hogy Szabados érvei, nem elég erősek ahhoz, hogy a Györffy-Horváth féle filológiai érveket megcáfolják. Az eunodbilia-űnődbéli etimológia csak egy magyarázata a furcsa, magyarból latinosított szónak, és nem tarthat igényt kizárólagosságra, bizonyítékként nem lehet

[110] Dümmerth 1971. 404-405. Mi több, az az ötlete is új lehetőségeket nyit meg, hogy a mondát a honfoglalás-kori élő kultúrában komolyan vett, valóságként elregélt és megélt történetként mutatja be.
[111] Dümmerth 1971. 417.
[112] Bár az szerintünk is igaz, hogy a monda cselekményében megmaradhattak ősi elemek, úgy gondoljuk, hogy túl sok lehetőség van a tévedésre ahhoz, hogy egy ilyen feltételezésre érvet alapozzunk.
[113] Szabados 2007. 107-109.

felhasználni, mert aligha tudjuk megmondani a szó középkori eredetijét, ami lehetett akár név is, és nem is biztos, hogy magyar nyelvből magyarázható.[114] Az Emese név „émedt-émést" szóból való etimológiája is problematikus, mert 16-17. századi szóról feltételezi, hogy a 12. században használták, és hogy az Anonymus által hallott szóbeli mondában szövegszerűen benne volt, és végül, hogy Anonymus nevet gyártott belőle. Ezekre nincs bizonyítékunk, ráadásul az émedt szó „émést" alakja egyedül, a Szentmártoni elméletének kiindulópontjául szolgáló Székely István 1559-es krónikájában fordul elő (Emese álma leírásakor „álmába ímést látta vala" Szabados idézi: 2007. 107.), és ennek a helynek az olvasata vitatott.[115] Szőcs Tibor 2010-ben kiadott művében sorra veszi Szabados és Györffy mérveit, és arra jut, hogy valószínűbb, hogy Anonymusból kölcsönzött a krónikás kompilátor mint fordítva, tehát az eddig kialakult képet erősítette meg.[116]

Összegezve tehát eddigi eredményeinket, azt mondhatjuk, hogy Anonymus, vagy egy hozzá igen hasonló krónikaszerkesztés-beli szöveg szinte bizonyos, hogy forrásul szolgált a XIV. századi krónikakompozíció szövegére, akár úgy, hogy az utóbbi belőle származik, akár úgy, hogy egy korábbi, szűkszavúbb szöveggel, amit ő maga is felhasznált, kontaminálták a későbbi krónikások. Bizonyos, hogy ez, az Anonymusnál megjelenő verzió a szóhagyomány alapján (is) dolgozott, azt azonban nem tudhatjuk biztosan, hogy Anonymus alkotása-e. Vannak jelek, amelyek arra mutatnak, például a látomás isteni voltának hangsúlyozása, de ez nem bizonyító erejű. Ugyanakkor, a monda Anonymusnál megjelenő verziójának korábbi lejegyzését nem ismerjük.

Vizsgálatunk szempontjából elsősorban az az érdekes, hogy a monda Anonymusnál fennmaradt szövege szerves részét képezi a Gestának, tehát vagy magán viseli Anonymus átalakító munkájának nyomait, vagy abban a megfogalmazásban amiben elé került, a Névtelen megfelelőnek ítélte, hogy beépítse szövegébe, a monda gestabeli szövegében tükröződik tehát az ő saját szemlélete. Az álom leírásánál párhuzam vonható a gesta szövege és a Genesis vulgatai szövegei között.[117] A „***de utero eius egrederetur*** *torrens*" azzal a hellyel mutat rokonságot (Gn.15.4.), ahol az Úr tudtul adja Ábrahámnak szövetségét, és hogy megnyitja Sára méhét: „*Non erit hic*[118] *haeres tuus, sed qui* ***egredietur de utero tuo****, ipsum habebis haeredem*."

[114] Ráadásul Györffy magyarázata, amennyiben elfogadjuk Horváth nézetét (1954. 16, 12. jegyzet), éppúgy megalapozható.
[115] Szőcs 2010. 251-252.
[116] Szőcs 2010. 255-57.
[117] A párhuzamokkal foglalkozott már: Csóka 1967. 380-383. Jelölték őket a Gesta SRH-beli kiadásában is: SRH I.38.
[118] Ábrahám házi rabszolgája. (vernaculus) A fordítás Finály „vernaculus" szócikkén alapul

A „***de lumbis eius reges*** *gloriosi propagarentur*”, pedig azzal a hellyel, ahol Jákob Bételbe költözvén oltárt épít Istennek, és ő megáldja Jákobot és minden maradékát, és ismételten Izraelnek nevezi (Gn.35.11.). *„[10] (…) Et appellavit eum Israel, [11] dixitque ei: Ego Deus omnipotens: cresce, et multiplicare: gentes et populi nationum ex te erunt,* ***reges de lumbis tuis*** *egredientur, [12] terramque quam dedi Abraham et Isaac, dabo tibi et semini tuo post te*.” A „*sed* ***non in sua*** *multiplicarentur* ***terra****”*, pedig azzal a résszel mutat rokonságot, amelyben az Úr, nem sokkal azután hogy utódot ígért Ábrahámnak, beszél neki sarjainak egyiptomi fogságáról (Gn.15.13.): „*peregrinum futurum sit semen tuum* ***in terra non sua*** *et subicient eos servituti”*.[119] A szövegek egyezése a második esetben nem feltétlenül olyan mértékű, hogy ne engedné meg a kétely felmerülését. Úgy gondoljuk azonban, hogy itt tudatosan alkalmazott, és rejtett utalásokat tartalmazó átvételeről van szó, mindkét esetben. A hasonlóság ugyanis olyan mértékű, hogy számba kell venni ezeket a helyeket a gestaszöveg egyik lehetséges forrásaként, és az első estben már a szövegek alapján is valószínűsíthetjük az átvételt, ami arra utal, hogy a második esetben is lehet szó erről. Tudjuk továbbá, hogy a középkori krónikaszerzők és olvasóik többsége klerikusok lévén ismerték annyira a Bibliát, hogy ne kelljen feltétlenül szó szerint idézni egy helyet, ahhoz, hogy az olvasók értsék a párhuzamot. Egy ilyen egyezés is elegendőnek bizonyulhatott ehhez, ami valószínűvé teszi, hogy ezek az utalásokat tudatosan alkalmazta a szerző .[120] Harmadrészt, pedig ezek az egyezések beleillenének Anonymus történeti koncepciójába, miszerint már a pogány magyarokat is Isten vezérelte, amit több helyen is kihangsúlyoz, nem egyszer rövid, pár szavas bibliai utalásokat írva bele szövegébe.[121] A monda szövegében egyébként is egyértelműen megmondja, hogy Álmos „ab eventu divino” kapta nevét, és hogy az „astur” megjelenése „divina visio” volt, illetve hogy azért is hívhatták Almus-nak („id est sanctus”), mert szent királyok származnak tőle.[122] Így igen valószínűnek tekinthetjük, hogy a monda szövegében azok az egyezések valódi biblikus utalások.[123]

---

[119] párhuzamok fel vannak tüntetve: SRH I. 38., Csóka 1967. 382.

[120] Veszprémy 2019. 17.

[121] A bibliai helyek használatáról ld.: 3-as számú melléklet

[122] Ez utóbbi etimológia Álmosnak éppen a keresztény történelemben betöltött szerepére utal.

[123] a harmadik szövegszerű egyezés (non in sua… terra) szavait tekintve kapcsolatban van a megfelelő bibliai hellyel, de értelmét tekintve kevésbé: Álmos utódainak nem kell majd idegen földön szolgálnia. Ez első látásra gyengíti érvelésünket, azonban úgy gondoljuk, hogy nem volt szigorúan meghatározva, hogy egy bibliai allúzió használatakor mennyire kell pontosnak lennie a párhuzamnak, így vonatkozhat egyszerűen a szülőföld elhagyásának, a tényére, ami mindkét történetben azonos, megfelelő stílust kínál a mondában szereplő vándorlásnak a biblikus hangvételű látomásba való beillesztésére. Értelmét tekintve közelebb áll ahhoz a részhez, amelyben az Úr megparancsolja Ábrámnak hogy jöjjön ki Harránból Kánaánba, és ez a rész is hasonlít a Gestához szövegét tekintve: „dixit autem Dominus ad Abram egredere **de terra tua** et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi” A „sua terra” tehát utalhat akár erre *is.* Valószínűnek tartjuk azonban, hogy nem *egy konkrét* helyre utal az allúzióval P. mester, hanem inkább a Genesis Ábrahám utódaival

Ha pedig a bibliai utalások igaziak, az azt jelenti, hogy Anonymus párhuzamba állítja Emese utódait Sára, Ábrahám és Jákob utódaival. A két kép egymás mellett történő szerepeltetése egyértelművé teszi a mondanivalót: ahogy Sára méhéből és Jákob ágyékából Istentől kiválasztott, dicső nép, és hatalmas, sőt a maguk módján szent királyok származnak, úgy származik Emese méhéből és Ugek, illetve a későbbiekben Álmos ágyékából Magyarország dicsőséges, és szent királyainak nemzetsége[124]. Az Álmos utódainak történelmi szerepe, tehát párhuzamba állítható Dávid házáéval, és a Szent Királyok nemzetségének pogány őse üdvtörténeti szerepet kap: tőle is dicső, és az Úr által kedvelt nép származik, akiket ugyanúgy üdvösségre akar vezetni Istenük, mint hajdan a zsidókat. A születését megelőző csodás előjelek, pedig a Gondviselés akaratát tükrözték. Ezzel Álmosnak, a dinasztia pogány ősének pogány szakrális kiválasztottságáról szóló eredetmondáját teljes egészében „megkeresztelték"; Álmos immár az Úrnak, Jákob Istenének kiválasztottja lett.[125] Sőt, mivel népét ő vezette az új hazába, szerepe hasonlatos Mózeséhez. Sorsába épp úgy bele volt írva a vándorlás mint a zsidókéba („non in sua multiplicarentur terra"): a Honfoglalást megelőző nagy, és a magyar hagyományok szerint is bizonnyal fontos, esemény is Isten akaratából történt, a népnek rendelt földre.

Itt tehát annak lehetünk tanúi, hogy a pogány gyökerű turul-monda, mire bekerült Anonymus művébe, kereszténnyé alakult, miközben megtartotta mondanivalójának a dinasztia legitimációja szempontjából legfontosabb részét: Álmos születését csodás események előzték meg, amelyeknek köszönhetően égi hatalmak kiválasztottjaként vezethette népét, és kiválasztottsága utódaiban is érvényesül.[126] Egyike tehát ez a monda azon kevés eseteknek, amelyeknél közvetlenül megfigyelhetjük a pogány magyar kultúra elemeinek átvételét a keresztény magyar kultúrába. Egy pogány időkben centrális szerepű hagyomány, némi átalakítás után, éppen úgy centrális jelentőséggel szerepelhet a keresztény múlt-tudatban is. Általánosságban: ebből látszik, hogy pogány hagyományok átkerülése megtörténhetett oly

kapcsolatos mondanivalójára utal, egy, a kérdéses fejezetekben szereplő, a zsidók sorsát megvilágító kifejezéssel. Támogatja elméletünket, hogy Gallus Anonymus krónikájában, amikor a Piast által vendégeinek adott sör, és hús csodálatos módon szaporodik, minden klerikus számára egyértelmű kellett, hogy legyen a párhuzam Jézus csodáival (Mt. 14, 15–20.), illetve az Úr által Illés kedvéért tett csodával (1 Kir. 17, 10–18.) (Gall Névtelen 2007. 93. 48. jegyz.), mégsem utalt rá a krónikás hosszú szövegek átvételével. (Igaz, egy szóban hasonlít a Királyok könyvének párhuzamos részéhez, de ez aligha volna elegendő a kapcsolat bizonyításához.

[124] Ugyanerre az eredményre jutott Csóka: 1967 382.

[125] Ennek fényében nem véletlenül teszi meg Anonymus a Szentlelket Álmos vezetőjéül, és nem véletlenül mondja, hogy: „velut **'donum spiritus sancti'** erat in eo, licet paganus" ld.: 41-es jegyzet.

[126] Sőt, Anonymus szerint utódaiban érvényesül igazán: „Vel ideo vocatus est Almus, id est sanctus, quia ex progenie eius **sancti reges et duces** erant nascituri."

módon, hogy a társadalom számára fontos mondanivalójukat megőrizve, azt keresztény kontextusba ágyazva mentek keresztül a 11. század nagy kulturális átalakulásán.

A történet tartalmát mindenképpen a pogány időkre vonatkozó ősi hagyományként kellett Anonymusnak számon tartania, tehát pogány eredetűként. Azonban, nem tudhatjuk, hogy a szájhagyományból vette-e a mondát (bár vannak erre utaló jegyek). Ez azért fontos, mert ha keresztény krónikás művében látta leírva, akkor bár a tartalmat pogány korinak kellett gondolnia[127], magát a leírt *történetet* valószínűleg keresztény krónikaíró által, helyes szemlélettel megformált „fidelis recordatio"-nak gondolta, tehát az általa lelt formában, nem pogány elem volt az, anit be akart építeni Gesta-jába. Viszont, ha magát a történetet nem is tekintette feltétlenül pogánynak, tartalma szerint, úgy kellett tekintenie, hogy Emesének, a pogány Álmos pogány anyjának jelent meg a „*divina visio*", és jelenítette meg neki a Gondviselés akaratát. Tehát az ősök méltóak voltak még pogányságukban is arra, hogy az Isten feltárja előttük tervét. Álmos pedig arra is, hogy a Szentlélek ajándékát megkapja. De amíg Emese álma esetében magától értetődik az üdvtörténeti megnyilatkozás, Álmosnál magyarázatra szorul, hogy miképpen is kaphatta meg a Szentlélek ajándékát.[128]

Anonymus az ősöket pogányságukban is méltónak találja Isten kinyilatkoztatásaira, segítő kegyelmére, és arra, hogy üdvösségtörténeti szerepet játszanak. Üdvösségtörténeti szerepük pedig elsősorban abban áll, hogy nyugatra vándorolnak, de nem „a keresztények eltévelyedéseinek megbosszulására",[129] hanem azért, hogy Isten kegyelmének segítségével elfoglalják a nekik rendelt Pannóniát, Attila örökségét, ahol aztán „szent királyok és hercegek" származnak tőlük, és az egész keresztény „tam nobilissima Gens Hungariae".[130] Az isten ostora szerep feltűnik a Gesta-ban, a kalandozások leírásánál, de itt már nem „a veszedelem és tudatlanság fiai", a „ faragatlan és kóbor nép", amely „nem ismerte fel, hogy Isten teremtése"[131] lép fel ebben a szerepben, hanem azok a magyarok, akiknek, miként Nagy Sándornak „lelke semmi egyébre nem vágyott, mint hogy földeket foglaljanak maguknak, népeket hódoltassanak

[127] Ha a Gestában ránk maradt, vagy ahhoz hasonló formában olvasta, akkor persze már a tartalomhoz tartozott a biblikus interpretáció is. Azonban, a mondának pogány kori voltával tisztában lévén, feltehetőleg el tudta választani az *interpretációt* attól, amirő úgy gondolta, hogy a történet ősi, pogány tartalma.
[128] Horváth 1954. 218.
[129] „ad ulciscendas prevaricationes Christianorum" Legenda maior Sancti Stephani regis 1.; SRH II. 378. ford. Kurcz Ágnes. István király 1971. 41.
[130] An. Prologus. SRH I. 33.
[131] „filios perditionis, populum rudem et vagum, creaturam Dei se nescientem" SRH I. 378. ford. Kurcz Ágnes. István király 1971. 41.

és hadivállalkozásokat folytassanak.[132] Továbbá, szintén Nagy Sándorhoz hasonlóan, „harcias és rettenthetetlen szívű férfiak voltak, akik semmi egyébre nem törekedtek, mint hogy uruknak idegen népeket hódítsanak meg és más országokat dúljanak fel",[133] akik ha örültek is a vérontásnak, ez azért volt, hogy később sok jó földet hagyjanak utódaikra.[134] A magyaroknak tehát még pogányságukban is alapvetően pozitív szerep jutott a keresztény üdvösség történetben. Megerősíthetjük tehát a kutatás azon megállapítását, hogy Anonymus a pogány idők történéseit és az akkor élt ősöket teljes mértékben elfogadható, és a magyarság számára büszkeségre okot adó elődöknek és tetteknek látja.[135] A ránk maradt középkori magyarországi történeti munkák közül az ő gestája az első, vitán felül büszkeséggel tekint a pogány korszakra; az Isten ostoraként megjelenő magyarok már nem Góg és Magóg fiai[136], hanem Scythiának Magóg királytól származó, bátor, hadban mindenkinél dicsőbb népe[137], akiket „egyetlen imperátor sem igázott le"[138], az isteni kegyelemtől vezetve hódítanak, és királyaik pedig a „nevezetes és hatalmas[139]" Attilától származnak, és így nyernek jogot a Kárpát-medencére. Ebbe a gondolatkörbe illeszkedik bele Álmos csodás születésének mondája, amely megmutatja, hogy az Anonymusnak, az általa dicsőített, Isten által vezetett pogány magyarokról szóló híradásaiban alkalmasint valódi pogány hagyományok kerülnek lejegyzésre.

Érdemes megvizsgálnunk azt a lehetőséget is, ha Anonymus volt az első lejegyzője az egyébként addig, legalábbis részben, szóban hagyományozódó mondának. Ebben az esetben nem átallott a szóbeliségből kölcsönözni[140]egy olyan elemet, aminek pogányságba nyúló eredetével ha nem is biztos, hogy tisztában volt, valószínűnek tartjuk, hogy tisztában lehetett.[141]

---

[132]An. c.44., SRH I. 91.: „Nam mens Hungarorum tunc tempore **nichil aliud optabat**, **nisi** occupare sibi terras et subiugare nationes et bellico uti labore." (ford.: Veszprémy László in.: Anonymus – Kézai 1999. 39., Historia de preliis II. 12.: „**nihil aliud optat** facere, **nisi** ire preliando et **subjugando sibi gentes** et conquirendo sibi nomen et victoriam."

[133] .", An. c.53., SRH I. 107.: „Erant enim isti viri bellicosi et fortes in animo, quorum cura nulla fuit alia, nisi domino suo **subiugare gentes** et devastare regna aliorum."

[134] An. c.44., SRH I. 91.

[135] Kristó 2002. 53., 56.-57.

[136] Veszprémy 2019. 176.

[137] An. c.1.; SRH I. 34-37.

[138] An. c.1., SRH I., 35., 36. Veszprémy Gesta 10., 11.

[139] An. c.1., SRH I. 34. Veszprémy Gesta 10.

[140] még ha inkább az úri társadalom hagyományai között is képzeljük el a Turul-mondát.

[141] ha nem találta keresztény történetíró művében *leírva*, akkor a teherbeejtés motívuma mindenképpen pogány atmoszférát kölcsönzött a történetnek. Azt, hogy ez így lehetett, véleményünk szerint tükrözi a Krónikaszerkesztmény írójának eljárása, aki kihagyja a történetből a teherbeejtést, pedig az astur motívumával együtt átvehette volna. Véleményünk szerint a legvalószínűbb magyarázat az, hogy a motívumot illetlennek, és keresztény munkába nem illőnek találta. (Györffy állításával, miszerint az Attila-leszármazás biztosítása miatt kellett kivenni a teherbeejtés motívumát (Györffy 1993 44.), nem értünk egyet, mert Anonymus is világosan kifejezi, hogy Emese terhes volt (*matri eius **pregnati***), és azt is, hogy a teherbeejtés az álomban (*per sompnium*) megjelenő látomás által történt.

Ha így volt, egy olyan hagyományt helyezett bibliai kontextusba, amiről tudta, hogy pogány eredetű: eszerint nem csupán arról volt szó, hogy Emesének pogány volta ellenére megnyilatkozott Isten, hanem arról is, hogy a szerző szerint a pogány magyarok hagyománya méltó kellett hogy legyen arra, és tartalmilag is kellőképpen igaz, hogy a Gondviselés akaratából megnyilatkozott álmot hitelt érdemlően átörökítse az utókorra.[142]

Ki kell hangsúlyoznunk azonban, hogy az eddig elmondottak ellenére, Anonymus tényleg éles különbséget tesz a pogányság és a kereszténység között. Az Úr vezérelte a magyarokat a kereszténység felvételéig, és segítette őket harcaikban, a honfoglalás után, a keresztény népek ellen azért, hogy ostoraként használja őket, de amikor ütött a kereszténység felvételének órája, akkor aki „hitben gyenge volt", és nem akart megkeresztelkedni, önmagát temette el elevenen, és csak az nyerte el az örök életet Krisztusban, aki hallgatott a szent király igéire.[143] A pogány ősök dicsőek voltak, és méltók keresztény utódaikhoz, de a pogányság a kereszténység fényéhez viszonyítva sötétben való tévelygés. Fontos elem a Gestában, hogy deklaráltan a *pogány* időkről beszél, és ezeket élesen el is határolja a kereszténységtől, amit ki is hangsúlyoz, azzal, hogy rendszeresen használja a „more paganismo" kifejezést.[144] Attól tehát, hogy a pogány ősöket segíti a Szentlélek, és megvan a maguk dicső szerepe a Gondviselés által irányított keresztény világtörténelemben, ők még pogányok, és ezen a tényen semmi nem változtat.

Mielőtt összefoglalnánk a Turul-mondából levont következtetéseinket, reflektálnunk kell Csóka J. Lajos meglátásaira. A bencés történész az általunk követett gondolatmenethez nagyon hasonlóan tárgyalja a Turul-mondát. Neki köszönhetjük azt az információt is, hogy a kiömlő víz a Bibliában több ponton is az isteni áldás jelképe.[145] Anonymus esetében joggal feltételezhetjük ez alapján, hogy az Emese méhéből előtörő forrás felfogható az utódokra áradó és bennük élő isteni áldás jelképeként: „ex progenie eius sancti reges et duces erant nascituri". Ez kapcsolatba hozható azzal is, hogy Álmos megkapta a Szentlélek ajándékát „licet paganus". Csóka szerint hasonlóság mutatható ki Emese álma, és a Hartvik-féle Szent István legendában Saroltnak megjelenő isteni álomkép között.[146] A Csóka által javasolt szövegegyezések véleményünk szerint nem elégségesek a kapcsolat bizonyítására, de némiképpen

[142] legalábbis annyira, hogy egy keresztény szerző a hit világosságánál fel tudja fedezni benne az igazságot
[143] v.ö.: Veszprémy 2019. 191.
[144] Veszprémy 2019. 180-81., Kristó 1994. 41.-42., Horváth 1966 281.
[145] Csóka 1967. 382.
[146] i.m. 381.

valószínűsítik.[147] Ha valóban kölcsönzött a Névtelen Hartviktól, ami elképzelhető, akkor fény derül arra is, hogy a legenda szolgálhatott mintául az Emese álmát elbeszélő jelenet Gesta-beli elhelyezéséhez. Kérdéses persze, hogy a kölcsönzés csupán stiláris-e, vagy allúziónak kell tekinteni. Csábító lenne azt feltételezni, hogy Álmos Szent István történelmi előképeként jelenik meg, esetleg oly módon, hogy a népet új hazába vezeti, míg István király az, aki végre biztos kikötőbe juttatja a magyarságot az „élet igéivel", megadva ezzel a vándorlásnak és a honfoglalásnak is az értelmét, de ilyen sokat talán nem engednek meg a szövegek. Csóka további feltételezésével, hogy az Emesét teherbe ejtő astur igazából a Szűz Máriát megáldó Szentlélekre vonatkozó bibliai reminiszcencia lenne[148], nem értünk egyet, mert úgy gondoljuk, hogy így nehéz lenne megmagyarázni az Emese által álmában konkrétan látott, madár általi teherbeejtést, amit a Szentlélekkel és pláne Máriával kapcsolatba hozni igen merész ötlet lett volna. Azzal sem érthetünk egyet, hogy azoknak a részeknek, amelyeket ő visszavezet a Bibliára pogány voltát tagadja[149]. Mert egyrészt a madár általi teherbeejtés rendelkezik olyan steppei párhuzamokkal, amelyek jóval közelebb állnak hozzá mint egy Szentlélek-allúzió. Másrészt, az álom második felének a forrás fakadásával és a királyokkal, igaz ugyan, hogy a kutatás jelenlegi állása szerint nincsenek párhuzamai, úgy gondoljuk, hogy pusztán a *szövegbeli* a bibliai reminiszcenciák nem jelentik azt, hogy *tartalmában* csak a Bibliából származhat a kérdéses rész, és nem lehet pogány eredetű. Továbbá nehéz lenne megmagyarázni, hogy ha már a Bibliából kölcsönzi az álom *tartalmát*, miért van szüksége az anya méhéből fakadó forrásra. A párhuzamos helyeken szó sincs semmiféle forrásról, és az isteni kegyelemként kiáradó víz Csóka által hozott párhuzamaiban, nincsen szó sem anyáról, sem az ő méhéről.[150]

Összefoglalva eddigi eredményeinket, a következőket állíthatjuk. Nem lehetünk biztosak a Turul-monda jelenleg ismert formája lejegyzésének idejében. Bizonyos azonban,

---

[147] uo.: Emesének „pregnanti per sompnium **apparuit divina visio**" (SRH I. 38, Saroltot pedig: „iam propinqantem partui tali voluit **visione divina** consolari. **Apparuit** namque…". (SRH II. 406.) Álmosnak „ex progenie eius sancti reges et duces erant nascituri" (SHR I. 38.), Saroltnak pedig azt mondja a vértanú, hogy: filium paries, cui primo in hac gente corona debetur et regnum." (SRH II. 406.) A második párhuzamot nem érezzük bizonyító erejűnek, de az első mindenesetre elgondolkodtató, bár a két szöveg meglehetősen különbözik.

[148] Csóka 1967 382-383.

[149] uo.

[150] A Jn.7.38. helyen („Qui credit in me, sicut dixit scriptura, flumina de ventre eius fluent"), ami a legközelebb állna a Gesta szövegéhez, úgy gondoljuk, hogy Jézus a *venter* szót, nem „anyaméh", vagy „magzat" értelemben használja, hanem az ember bensőjeként, hiszen minden emberre vonatkozik, és méhe csak a nőknek van, és csak ők hordhatnak hasukban magzatot is. A DLMBS külön pontban adja meg a „venter" Jánosnál olvasható jelentését („seat of feeling, emotion, or sim") (DLMBS „venter" szócikk) A két hely között nincs szövegszerű kapcsolat. Du Cange hoz ugyan jelentéseket „magzat" és „anyaméh" értelemben (Du Cange „venter" szócikk), de a fentiek alapján nem tekintjük valószínűnek a evangélium-beli helyen a „méh"-ként vagy „magzatként" való fordítást.

hogy először Anonymus Gesta-jában bukkan fel, és hogy az Anonymusnál olvasható verzió mintául szolgált a Krónikaszerkesztményben olvasható variáns számára. Bizonyos, hogy mivel beépítette művébe, a monda Gestában olvasható verziója megfelelt a szerző saját írói céljainak, és beleillett művének koncepciójába, akár ő jegyezte le először, akár nem. A Névtelen bibliai képek felhasználásával festi le Emese álmának a teherbeejtés utáni részét, és ezzel üdvösségtörténeti dimenziót ad Álmos szerepének. Ábrahám és Jákob utódaival hozza párhuzamba Álmos utódait, akiknek történelmi szerepe, így Dávid Házának történelmi szerepével állítható párhuzamba; dicső és szent királyok születnek közülük. Álmosnak és pogány utódainak sorsa, hogy a vándorlás során elvezessék népüket a nekik szánt, és Attila révén nekik járó földre, ahol majd keresztény hitre térhetnek. Az Álmos égi születéséről szóló pogány monda, így az uralkodóház szempontjából legfontosabb mondanivalóját, a természetfeletti kiválasztottság mítoszát megtartva, keresztény mondaként illeszkedik a 13. század eleji magyar kultúrába. Anonymus a monda felhasználásakor mindenképpen tudatában volt annak, hogy egy eredetében és tartalmát tekintve pogány kori történettel áll szemben. Ha keresztény krónikás művében leírva találta, akkor maga a megformált történet, és *annak* mondanivalója kereszténynek tűnhetett számára, de azokat a dolgokat amiket a monda elbeszélt, Emese álmát pogány eredetűnek kellett hogy gondolja: tehát mindenképpen tudatában volt annak, hogy Emesének pogány létére jelent meg a „divina visio", és tudatta vele a Gondviselés akaratát. Ez, a magyarok előtt járó isteni kegyelem képzete, és a fejedelmeket különösképpen támogató Isten gondolata, és a Szentlélek Álmosnak juttatott, igaz, magyarázatra szoruló ajándékai mutatják: a magyarokat még pogányságukban is méltónak találta az Úr támogatására, kinyilatkoztatására és ajándékaira. A pogány magyarok, a korábbi irodalom, például Szent István legendáinak nézetével ellentétben pozitív üdvtörténeti szerepet kapnak. Ezekből kiindulva megerősíthetjük a kutatás abbeli véleményét, hogy Anonymus a honfoglalókat olyan ősökként ábrázolta, akikre a magyarok büszkék lehetnek, és a pogányság nem jelentett feltétlen odiumot a szemében. Amennyiben pedig a szóbeliségből vette át a turul-mondát, valószínűleg formáját, jellegét tekintve is pogánynak gondolta, és mint ilyet interpretálta a Szentírásra történő utalásokkal. Ez egyben azt is jelentette, hogy ebben az esetben eléggé igaznak vélte a pogány ősök hagyományát ahhoz, hogy egy, a Gondviselés akaratából megtörtént, jós-látomást az – tudatosan vagy nem – utókorra örökítsen. Annak ellenére azonban, hogy a pogány ősöket dicsőíti, a pogányság és a kereszténység között éles határt von. A honfoglalókról többször megjegyzi, hogy pogány módra cselekedtek, például áldoztak. Isten Álmosnak juttatott ajándékai már magyarázatra szorulnak. A kereszténységet tekinti az élet

útjának, szemben az „élve eltemetkező” pogányokkal, amit amikor eljön az idő, minden embernek fel kell vennie, ha élni akar.

Összefoglalás

Jelen kutatás eredményeként megállapíthatjuk, hogy Anonymus proprio stilo megírt művében a 12. századi történetírás, közelebbről az origo gentis-irodalom követelményeinek megfelelően antiknak gondolt írásokat és a Szentírást tekintette szemléletmódja és stílusa vezérelvének. A Trója és Nagy Sándor regények stílusát, és hősi légkörét követve ábrázolta a honfoglaló harcokat, és a magyarok eredetének ismertetésekor az Exordia Scythica, Regino, és a Biblia szövegeire támaszkodott, azonosítva a magyarokat a jáfetita szkítákkal. Fontos forrását jelentették az úri nemzetségek hagyományai, és a 12.-13. századi földrajzi viszonyok. Művének egy fontos pontján, Álmos születésének leírásánál egy steppei eredetű pogány hagyományt használt fel, amiről azonban nem tudjuk biztosan, hogy a szóhagyományból jegyezte-e le, vagy a rendelkezésére álló magyar krónika-verzióból. Tényként rögzíthetjük azonban, hogy pogány mondából alakult át, és a társadalom szempontjából fontos jelentését megőrizve épült bele a keresztény kultúrába. Anonymus keresztény módon mutatja be általa Álmos égi kiválasztottságának kezdetben pogány eszméjét: arra használta fel, hogy a segítségével üdvtörténeti kontextusba helyezze Álmosnak, a tőle származó Szent Királyok nemzetségének, és a Gens Hungariae-nak, különösképpen az ősi magyar arisztokráciának a szerepét. Ábrahám és Jákob történeteire utalva, az Árpád-ház történelmi szerepét Dávid házáéhoz hasonlította, és utalt a belőle származó szent királyokra, Álmost pedig Ábrahámmal, Jákobbal és talán Mózessel asszociálta, ezzel a magyarokat Isten ószövetségi népéhez hasonlóan, üdvösségre választott, és segített népnek ábrázolta, ahogy ez látszik a Gesta sok helyén, ahol tendenciózusan bibliai parafrázisokkal utal a magyarokat segítő isteni kegyelemre. Az ősök pogányságukban is pozitív történelmi szerepet játszanak, lévén a Szent Királyokkal rendelkező keresztény Magyarország alapjait vetik meg, és ez a legfontosabb. A negatívumokat igyekszik kisebbíteni a Névtelen: amikor Isten ostoraként betöltött szerepükről beszél, akkor is a makedónokéhoz fogható vitézségüket hangsúlyozza. Pogányságuk ellenére méltók arra, hogy Isten jeleket adjon nekik: Emesét így látogatja meg az isteni visio, Álmost vezeti a Szentlélek, Árpádot Isten segíti. Ha a szóbeliségből vette át a Turul-mondát, Anonymus arra is méltónak tartotta a pogány magyarokat, hogy egy Gondviselés akaratát tükröző eseményt hitelt érdemlően utódaikra örökítsenek. A pogányságot azonban egy olyan létállapotnak és történelmi

szituációnak tekintette, amelyet azonnal le kell vetkőzni ha itt a kereszténység felvételének ideje, mert az „élet igéihez” képest halál.

Felhasznált irodalom:

Forráskiadványok:

Anonymus – Kézai 1999.: Anonymus: A magyarok cselekedetei, Kézai Simon: a magyarok cselekedetei. Budapest 1999. Anonymus művét ford.: Veszprémy László. Kézai Simon művét ford.: Bollók János. Az utószót és a jegyzeteket írta: Veszprémy László

Chronicon Polonorum: Chronicon Polonorum MGH scriptores in folio SS tom. IX. ed.: Georg Heinrich Pertz. Hannover 1851. 418-478.

Dares 1873.: Darethis Phrygii De Excidio Troiae Historia Lipsiae. 1873 ed.:: Ferdinandus Meister

De Invent.: Cicero: De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica. With an English translation by H. M. Hubbell. London 1949.

Historia de Preliis: Historia de praeliis Alexandri Magni. Rezension J2 (Orosius-Rezension). ed.:Alfons Hilka. (Beiträge zur klassischen Philologie 79–80.) Meisenheim am Glan, 1976–1977.

Gall Névtelen 2007 Gall Névtelen: A lengyel fejedelmek avagy hercegek krónikája. Budapest, 2007. Fordította, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta: Bagi Dániel

Gervasius of Canterbury 1879-1880 Gervasius of Canterbury: Chronica. Britannicarum Medii Aevii Scriptores. The memorials of Great Britain and Ireland. London 1879-1880.

István király 1971.: István király emlékezete. Budapest 1971. Szerk.: Katona Tamás.

MTT.: Mongolok Titkos Története. Felhasznált kiadás: A Mongolok Titkos Története. Ford.: Ligeti Lajos, Képes Géza. Budapest, 1962.

Rhet. Her.: Cicero Rehetorica ad Herennium. Használt kiadás: Cicero. Rhetorica ad Herennium. 1954.Translated by Harry Caplan. Loeb Classical Library 403. Cambridge, MA: Harvard University Press

SRH I.-II.: Scriptores Rerum Hungaricarum. Tempore ducum regumque stirpis Arpadiane Gestarum. ed.: Emericus Szentpétery. Socii operis erant: I. Balogh, E. Bartoniek, I. Deér, A. Domanovszky, I. Iványi, Ae. Jakubovich, L. Juhász, C. Kerényi, M. Kos, E. Madzsar, D. Pais, B. Pukánszky, E Szentpétery, E. Travnik. Volumen I. Budapestini, 1937. reprint: Budapest

1999., Az Utószót és Bibliográfiát Összeállította, valamint a Függelékben közölt írásokat az I. kiadás anyagához illesztette és gondozta: Szovák Kornél, Veszprémy László.

William of Malmesbury 1887 William of Malmesbury: De gestis regum Anglorum. Ed. Stubbs, William. London, 1887.

Szótárak, lexikonok:

DLMBS: Dictionary of Medieval Latin from British Sources. Oxford 2018. ed.: Richard Ashdowne, David Howlett, and Ronald Latham

T.L.L.: Thesaurus Linguae Latinae

Szakirodalom:

Breisach 2004.: Ernst Breisach: Historiográfia. Budapest 2004. Ford.: Baics Gergely, fordítást ellenőrizte: Erős Vilmos, Goda Károly, Kármán Gábor, Keisz Ágoston.

Csóka 1967: Csóka J. Lajos: A latinnyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XIV. században.

Demény 2002 Demény István Pál: Hősi epika. Budapest 2002.

Demény 1996 Demény István Pál: Emese álma. Erdélyi Múzeum 58. kötet, 1996. 1-2.füzet 65-82.

Dümmerth 1971 Dümmerth Dezső: Álmos fejedelem mítosza és valósága - Jegyzetek a magyar krónikák szövegeihez és Bíborbanszületett Konstantin elbeszéléséhez. Filológiai Közlöny, 1971. 404-430.

Font 1996 Font Márta: Magyarok a Kijevi Évkönyvben. Szeged, 1996.

Györffy 1975 Györffy György: Bevezető. in.: Anonymus: Gesta Hungarorum – Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről. Hasomnás kiadás. Ford. és a jegyzeteket írta: Pais Dezső, a jegyzeteket kiegészítette, a bevezetőt írta, és a térképet tervezte: Györffy György. Budapest 1975. 7.-23.

Györffy 1988 Györffy György: Anonymus – Rejtély avagy történeti forrás. Válogatott tanulmányok. Budapest 1988.

Györffy 1993 Györffy György: Krónikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok. Budapest 1993.

Győry 1948 Győry János: Gesta regum, Gesta nobilium.

Győry 1955 Győry János: Horváth János : Árpádkori latinnyelvü irodalmunk stílusproblémái. Irodalomtörténeti Közlemények 59./3. (1955.) 340-348.

Hóman 1925 Hóman Bálint: A Szent László kori Gesta Ungarorum és XII.-XIII. századi leszármazói. Budapest, 1925.

Honti 1962 Honti János: Válogatott tanulmányok. Budapest 1962.

Horváth 1954 Horváth János: Árpád kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái. Budapest 1954.

Horváth 1955 Horváth János: Megjegyzések Győry János könyvismertetésére. Irodalomtörténeti Közlemények 59/3 (1955.) 349-364.

Horváth 1966 Horváth János: P. mester és műve. Irodalomtörténeti Közlemények 1966. 1-53., 281-282.

Ivanics 2001 Ivanics Mária: Nomád királytükör a Dzsingisz-legenda könyvében. In: Nomád népvándorlások, magyar honfoglalás. Szerk. Felföldi Szabolcs–Sinkovics Balázs. Balassi, Bp., 2001. 161-172

Kapitánffy 1971 Kapitánffy, István: Anonymus és az Excidium Troiae. = Irodalomtörténeti Közlemények, 75. (1971) 726–729.

Kristó 1970 Kristó Gyula: Ösi epikánk és az Árpád-kori íráshagyomány. Ethnographia 81. (1970.) 113.-135.

Kristó 1994 Kristó Gyula: A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241.-ig. Budapest, 1994.

Kristó 2002 Kristó Gyula: Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon. Budapest 2002.

Mályusz 1966 Mályusz Elemér: Krónika-problémák. Századok 1966. 713-762.

Marczali 1877 Marczali, Henrik: Béla király jegyzője. Kútfői tanulmány. Egyetemes Philologiai Közlöny 1. (1877) 357-371.

Thoroczkay 1999 Thoroczkay, Gábor: Anonymus latin nyelvű külföldi forrásai. In.: Turul 72. (1999.) 108.-117.

Szabados 2007.: Szabados György: Új szempont a turulmonda értelmezéséhez. Hitel 2007/12. 105–110.

Szilárdffy 1996.: Szilárdffy Zoltán, A kettős kereszt – Kultusz és szimbólum Kelet és Nyugat között. in.: Magyarok Kelet és Nyugat között. – A nemzettudat változó jelképei. Budapest, 1996. 66.-75.

Szőcs 2010 Szőcs Tibor: A turul monda szövegkapcsolatai a középkori írásos hagyományunkban. in.: Középkortörténeti Tanulmányok 6. A VI. Medievisztikai PhD konferencia (Szeged, 2009. június 4 5.) előadásai. Szeged 2010. 249-259.

Szovák 2015 Szovák Kornél: Gondolatok a magyar őstörténet latin nyelvű kútfőiről. in: Az Avicenna Közel-kelet kutatások intézetének évkönyve 2013-2014. Piliscsaba, 2015. 139-150.

Vásáry 2003 Vásáry István: A régi Belső-Ázsia története. Budapest, 2003.

Veszprémy 2019 Veszprémy László: Történetírás és történetírók az Árpád-kori Magyarországon (XI-XIII. század közepe). Budapest, 2019.

Vizkelety 1990 Vizkelety, András: Megjegyzések a latinitás és az anyanyelv szerepéhez a középkori historiográfiában. Vigilia 1990 (9) 682-684

Irodalomjegyzékben fel nem oldott rövidítések:

An.: Anonymus, Gesta Hungarorum