

DOROMB

Közköltészeti tanulmányok 1.

Szerkesztő
CSÖRSZ RUMEN ISTVÁN

RECITI
Budapest • 2012

Készült az OTKA 104758. sz. pályázat támogatásával
az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében



Könyvünk a Creative Commons
Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>)
feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.
A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

ISSN 2063-8175

Kiadja a *reciti*, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének
recenziós portálja • www.reciti.hu
Felelős kiadó: az MTA BTK főigazgatója
Borítótervezés, tördelés, képszerkesztés, korrektúra: Szilágyi N. Zsuzsa
Nyomda és kötetészet: Pannónia Print Kft.

***Az Exemplum mirabile* történetének szóbeli és írott hagyományozódása**

A Karthauzi Névtelen által *Exemplum mirabile* címmel ellátott történet az *Érdekódex* talán legtöbbet vizsgált exempluma. Főként kidolgozottsága és terjedelme miatt tűnik ki a kódex többi exempluma közül, de már a prédikációban elfoglalt helye sem nevezhető szokványosnak. A Szent Bertalan apostol ünnepére írt beszédhez tartozik,¹ mégsem a szent életrajzához kapcsolódik, hanem az aznapi evangéliumhoz. A tétel, amelyet az exemplum bizonyít – szintén a szokásostól eltérő módon – már a legenda előtt, a rövid evangéliummagyarázat részeként szerepel. A történet azt hivatott bizonyítani, hogy „mykeppen es myneere fellyeb valo leegyen az meennyey halhatatlansagban valo vendeegseeg ees erwondetes lakodalom ez gyarlo halandosagban valonaal”.² Ez után következik a legenda, majd a tétel bizonyításaként a hosszú exemplum, mely, bár a prédikációs gyakorlatnak megfelelően a beszéd végéhez illeszkedik, teljesen kibillenti a szokásos egyensúlyt, hiszen több mint kétszer olyan hosszú, mint az öt megelőző rész. Az *Exemplum mirabile* tehát egyértelműen a beszéd lehangsúlyosabb eleme.

A Karthauzi Névtelen fontosnak tartja, hogy beszámoljon erről a történetről, hiszen nagy a tétje annak, hogy továbbadja-e vagy nem. Az exemplum felvezetésének logikája szerint azzal a szándékkal tudósít az általa talált csodás példáról, hogy tanúságot tegyen a mennyei örömökről. Nem hallgathatja el, amit Jézus neki a mennyei lakodalomról látnia és ismernie engedett, hiszen beszámolójával az örök élet utáni vágyakozásra serkentheti olvasóit és hallgatóit. Az exemplum kiterjedt szöveghagyománya bizonyítja, hogy a Karthauzi Névtelen előtt és után is sokan továbbadták a mennyországba látogató ifjú történetét. Ennek írott emlékei elsősorban a prédikációirodalomban, szóbeli nyomai pedig többek között egy magyar népballadában bukkannak fel. Dolgozatom a történet hagyományozódásának különböző szintjeit vizsgálja.

1 *Nyelvemléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*, V, *Érdekódex. II. fele*, szerk. BUDENZ József, SZARVAS Gábor, SZILÁDY Áron, közzét. VOLF György, Bp., Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Bizottsága, 1876 (a továbbiakban: *Nyelvemléktár V*), 262–275.

2 *Uo.*, 258.

A csodás utazás történetének továbbhagyományozódása az *Exemplum mirabile*ben

A fikció szintjén már maga az exemplum is utal a történet továbbadásának problematikájára. Az *Exemplum mirabile* főszereplője, a mennyországot látott ifjú háromszáz év elteltével hazaérkezik várába, amely azóta kolostor lett. Szülei és jegyese már meghaltak, de az ifjú eltűnése utáni eseményeket lejegyezték:

Mynd ez eelleyen dologt az ydewbely yrastwdok bel yranak Istoriaban yewendoknek emlekozettyokre, mynt mastan torteenyk nagy vraknak es yeles fyedelmeknek emberseeges teetemeenyeket Istoriakban yrnak.³

Elterjed a hír, hogy az elveszett úr hazatért, ezért hatalmas tömegek érkeznek az ifjúhoz, hogy meghallgassák beszámolóját a túlvilágról.

Keeryk mynndenek hogy meg bezeellenee mynt es hol yart kolth, myt latot hallot volna. Es mykoron ez kezdette volna bezeelleny yelen valanak yro notariosok kyk myndden zawaat lewelben yryaak wala wtanna.⁴

Az exemplum tehát hangsúlyozza, hogy a történetet írásban hagyományozták az utókorra, s ennek fő funkciója, hogy megerősítse a példázat hitelességét.

Az exemplumnak van egy kerettörténete is. Egy Eberhardus nevű püspök,

mykoron tertt vona Cluniacum newo zerzetnek hazahoz es mykoron meg tekeentotte volna az Calastromnak chodalatus es reeghy eppewletyt es mynemew erossen es zentseegossen tartanaak az zeerzetnek regulayaat⁵

megkérdezte az ottani apától, hogy ki alapította a kolostort. Eberhardus kérdésére az apát az ifjú úr csodálatos utazásának történetével felel. Az exemplum tehát az ő szájába van adva, s bár a történet mesélése során egy pillanatra sem villan fel ez a keret, az exemplum végén az elbeszélés visszatér az alaphelyzethez, és a történet azzal zárul, hogy Eberhardus „nagyobban meg eppewlween ew leelkeeben”⁶ hálát ad az Úristennek.

Az *Exemplum mirabile* szerkezetének összetettségét tovább bonyolítja, hogy maga a kerettörténet pedig a Karthauzi Névtelen E/1. személyű közléseibe van beágyazódva. A kódex összeállítója az exemplum felvezetőjében többek között

3 Uo., 269.

4 Uo., 272.

5 Uo., 262.

6 Uo., 275.

arról számol be, hogy ezt a csodálatos példát egy igen régi írásban találta, amely egy „kywol valo orzagbol” származott, a beszéd záró soraiban pedig felszólítja olvasóit/hallgatóit, hogy Eberhardushoz hasonlóan ők is adjanak hálát a Teremtőnek.

Az *Érdy-kódex*ben elének kerülő szöveg fikciós szintjéből tehát azt olvashatjuk ki, hogy az ifjú menyei látogatásának híre sokszoros szóbeli és írásbeli közvetítés által jutott el hozzánk. Ennek a többszörös közvetítettségnek hatását erősíti az is, hogy a Karthauzi Névtelen látszólag párhuzamba állítja saját beszámolóját az exemplumban szereplő ifjú beszámolójával. Ő sem „enyészi el”, amit a Túlvilágról megtudott, ugyanúgy, ahogyan az ifjú is tudatában volt annak, hogy be kell számolnia földön élő embertársainak a mennyországi örömeikről, és – ahogy ő maga a hazatérte után fogalmaz – az Isten „az ty lelky vygzatalastokra es yewendoknak emlekozettyokra tartot meg enghemet enny ydeyglen”.⁷

A történet írástudó és írástudatlan mesélői

Az *Exemplum mirabilé*hez legközelebb álló szövegváltozatra Katona Lajos talált rá.⁸ Katona a poznańi Racziński-könyvtár egy kéziratáról⁹ állítja, hogy a benne található latin nyelvű legenda az *Érdy-kódex* exemplumának egy lehetséges forrása. A két szöveg valóban nagymértékben egyezik, és Katona tanulmánya óta nem is került elő más lehetséges forrás. Az azonban mégis nagyon valószínűtlen, hogy a Karthauzi Névtelen kezében járt volna a poznańi kézirat, hiszen nincs semmi nyoma, hogy a kódex eljutott volna Magyarországra.¹⁰ Annyi viszont bizonyos, hogy ha nem is a Racziński-könyvtár kézírata volt a közvetlen forrás, egy hozzá nagyon közel álló változatot olvashatott a Karthauzi Névtelen. Ennek ismeretében pedig a történet hagyományozódásának egy újabb szintjét ismerhetjük meg: a latin szöveg szerzője többször utal forrására,¹¹ ráadásul nem

7 Uo., 273.

8 KATONA Lajos, *Az Érdy-codex egy fejezetéről*, Klny. az Akadémiai Értesítő 1909-ik évi folyamából, Bp., Hornyánszky Viktor Cs. és Kir. Udv. Könyvnyomdája, 1909.

9 Poznań, Biblioteka Raczyńskich, Cod. 173 (korábbi jelzete: II.H.d.18).

10 Czintos Emese egy lengyel bejegyzésről tud, miszerint a kézirat valószínűleg a mai németországi Ebrachból származik. (CZINTOS Emese, *Az Exemplum mirabile és forrása = Mindenemű dolgok változása: Hagományok, források, távlatok*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, 2004, 41.) Ebrachban azonban ciszterci szerzetesek voltak, nem karthauziak, így nem valószínű, hogy a Karthauzi Névtelen a kolostorok közötti szokásos könyvcsere útján hozzájuthatott volna a kézirathoz.

11 Először az exemplum bevezetőjében: „Rem aggredior dicere dictam mihi, a me creditam, jocundam miraculo, utinam et firmam testimonio. Testem ejus dare non possum [...]” Joseph SCHWARZER, *Visionslegende*, Zeitschrift für deutsche Philologie, 13(1882), 338. – Majd pedig az exemplum befejezésében: „Is qui mihi retulit, illiteratus fuit, nec ipse, ut vulgo

is szokványos módon, ugyanis nem írott szövegre hivatkozik, hanem bevallása szerint a szájhagyományból ismeri az általa elmesélendő eseményeket. Az exemplum befejezésében azt írja, hogy egy írástudatlantól ismeri, aki viszont – mint állítja – egy írástudótól hallotta anyanyelvén. Ezek alapján a történetet a latin szöveg írója ültette át latinra, előtte pedig népnyelvi szóbeli változatban élt. Az írástudatlan mesélő beszámolójából az is kikövetkeztethető, hogy a népnyelvi változat előtt létezhetett egy írott latin szöveg, amelyet az írástudatlan mesélő forrása ismerhetett. A forrásokra történő efféle utalások természetesen lehetnek toposzok; egyáltalán nem kell készpénznek venni, ha ilyen hivatkozásokat olvasunk egy kódexben. A latin változatban – amint Czintos Emese rámutat – található is egy logikai hiba,¹² amely inkább abban az esetben fordulhat elő, ha a kézirat szerzője (másolója?) írott forrás alapján dolgozott (amely már esetleg eleve hibás történetet tartalmazott), nem pedig akkor, ha első kézből hallott mesét foglalt írásba.

A latin változat szerkezete és narrációs technikája szintén inkább arra enged következtetni, hogy a történet írója/másolója kiforrott írott hagyományt követett. A latin és a magyar változat között éppen az az egyik legmarkánsabb különbség, hogy míg a magyar nyelvű exemplum könnyen követhető és organikus szerkesztett, addig a latin szerkezete szétesőbb, részletezőbb, stílusa pedig „tudósabb”.¹³ Czintos Emese ezek alapján arra a megállapításra jut, hogy a két szöveg más-más befogadót tart szem előtt: a latin inkább olvasásra, a magyar inkább hallgatásra alkalmas.¹⁴ Ez a megfigyelés jól illeszkedik a Karthauzi Névtelen célkitűzéséhez, bár nem azért, mert prédikációs céllal használták volna az *Érdy-kódexet*, hanem azért, mert eleve felolvasásra szánták. A prédikációgyűjtemény célközönsége a prológus tanúsága szerint nem a prédikátorok, hanem a latinul nem tudó laikus testvérek és különböző rendekhez tartozó apácák voltak. Az *Érdy-kódex* befogadóközönségét figyelembe véve az exemplum továbbhagyományozódásának útja ismét a szóbeli népnyelvi közvetítés felé mutat. S ha az *Érdy-kódexet* nem is használták fel prédikációk készítéséhez, a mennybe látogató ifjú exemplumának mégiscsak fontos állomása lehetett a prédikációk színhelye, a szószék. A prédikációs segédkönyvekben fennmaradt exemplumokat

dicitur, ex suo digito suxit, sed a literato rem audiens materne lingue verba retinuit, alterius lingue vocabula retinere non potuit: Ego referentem libenter audivi, materiam, fateor, amavi, scripto iudicavi dignam, velim et a me bene digestam.” (Uo., 351.)

12 CZINTOS, *i. m.*, 47. A latin szövegben szóba kerül egy angyal, akit vendégségbe várnak, ám ennek a mozzanatnak semmi különösebb szerepe nincsen, és az *Érdy-kódex* változatában sincs rá utalás. Elképzelhető, hogy létezett olyan változata is az exemplumnak, amelyben hamarabb felbukkant a történetben az öregember képébe rejtőzött angyal, és ennek a nyomát őrzi ez a logikai hiba.

13 Uo., 48–49.

14 Uo., 49.

a prédikátorok beillesztették szentbeszédeikbe, a templomban elmondott történetek pedig könnyedén továbbörökíthettek szóban, s így a folklór részévé válhattak.

A szóbeli és írásbeli kultúra folytonos egymásba játszása jellemzi tehát az exemplum útját, melyben ráadásul nem feltétlenül az írott forrásra való hivatkozásnak van nagyobb hitelesítő értéke. Czintos ugyanis felhívja a figyelmet arra az érdekességre, hogy a latin szöveg másolója a forrás hihetőségéért és tekintélyéért azzal érvel, hogy Eberhardus püspök beszámolójára vezeti vissza a történetet.¹⁵ Eberhardus püspök bizonyára írástudó volt, ennek ellenére mint szóbeli közvetítő kerül be a történetbe, hitelesítő erejét pedig az egyházban betöltött pozíciójának köszönheti.

A szüzsé előfordulásai a folklórban

Az *Exemplum mirabile* (ezáltal a mennyet látogató ifjú exemplumtípusa) és a mennybe vitt leányról szóló népballada közötti kapcsolatra először Gragger Róbert és Dános Erzsébet figyelt fel,¹⁶ valamivel később Domokos Pál Péter pedig részletesebben összevetette a két szöveget.¹⁷ Az Európa-szerte elterjedt exemplumtípus és a magyar népballada szüzséjének, illetve motívumrendszerének rokonságát Domokos meggyőzően bizonyítja, a két szövegtípus kapcsolatát a szakirodalom tényként kezeli,¹⁸ ezért mellőzöm a hasonlóságok részletezését. Egyet azonban kiemelnék Domokos bizonyítékai közül, mert véleményem szerint ez a megfigyelés nagyon jól alátámasztja az exemplumtípus és a balladatípus szoros összetartozását. Domokos ugyanis rámutat, hogy van olyan pontja a balladának, amely közelebb áll a Katona által azonosított latin exemplumváltozathoz, mint a magyar nyelvű *Exemplum mirabilé*hez. Míg az *Érdy-kódex* változatában az öregember a pusztán jön szembe az ifjúval, addig a latin változatban fénytengerben ereszkedik alá a hegyi ösvényen az úrfiú elé, ugyanúgy, ahogyan a bárány a balladában, aki ott az öregember történetbeli funkcióját viseli.¹⁹ A magyar népballada tehát egy olyan pontja az *Exemplum mirabilé*ből ismert szüzsé vándorlá-

15 Uo., 43.

16 GRAGGER Róbert, Hedwig LÜEKE, *Ungarische Balladen*, Berlin–Leipzig, 1926; DÁNOS Erzsébet, *A magyar népballada*, Bp., Hornyánszky Nyomda, 1938.

17 DOMOKOS Pál Péter, *Júlia szép leány (Ballada monográfia)*, Ethn, 70(1959), 13–60.

18 FARAGÓ József, *A mennybe vitt leány balladájához*, Ethn, 79(1968), 503–525, itt: 512.; BÓTA László, *A népballada elméletéhez II*, ItK, 75(1971), 467–475, itt: 473. Ortutay Gyula nem tartja az *Érdy-kódex* történetét a balladával kapcsolatba hozhatónak, véleményét azonban nem indokolja. (ORTUTAY Gyula, *Székelly népballadák*, Bp., [1940?]², 236, 328–329. Idézi: DOMOKOS, *i. m.*, 16–17.)

19 DOMOKOS, *i. m.*, 48.

sának, amely közvetlenül nem vezethető le az *Érdy-kódex*ből ismert változatból, és amelynek történetmagja számos más szöveghagyománnyal is érintkezett, így a szereplők kicserélődtek, a műfaj és a forma megváltozott, a történet létformája pedig már egyértelműen a szóbeliség lett.

Felmerül a kérdés, hogy vajon milyen utat járt be a történet a prédikációtól a népballadáig. A balladatípus leghosszabb és legismertebb változatát, a *Júlia szép leányt* először Gyulai Pál közölte 1862-ben a Szépirodalmi Figyelő hasábjain, 1863-ban pedig megjelent Kriza János *Vadrózsák* című székely népköltési gyűjteményében.²⁰ A balladának tehát nem ismert kézíratos változata, először XIX. századi népköltészeti gyűjtés alapján szerez róla tudomást a szakirodalom. Ez a kései felbukkanás nemcsak a *Júlia szép leány* sajátja: a kézíratos versfüzetekben csak nagy ritkán fordulnak elő balladák, még a régi stílusúakat is csak a XVIII. század végén kezdik lejegyezni. A kérdést vizsgálva Csörsz Rumen István megállapítja, hogy a diákság, amely a közköltészeti hagyomány fenntartásában kulcsszerepet játszott, és elméletileg lejegyezhetette volna klasszikus balladáinkat, csak 1800 után fordult a folklórközei alkotások felé, korábban csoportidentitásuk és az ezzel felvállalt ízléseszmény más típusú szövegek feljegyzésére ösztönözte őket. A klasszikus balladák tehát nem azért hiányoznak majdnem teljes mértékben a XVIII. század előtti közköltészetből, mert akkoriban senki nem ismerte őket, hanem azért, mert egy másik folklórhagyományhoz tartoztak, mint amit a diákság lejegyzett.²¹ Csörsz továbbá hangsúlyozza: számos jel utal arra, hogy klasszikus balladáink történetmagja és formulakészlete legkésőbb a XVI–XVII. század során, de talán már a középkorban is kialakult, ezért azt javasolja, hogy ne számúzzuk a balladákat a korabeli hipotetikus műfajrendből. Ezzel összhangban a népballada elméletéről írott tanulmányában Bóta László is kiemeli, hogy a középkorban, vagy nálunk akár még a XVII. században is a társadalom döntő többsége számára a műveltség, főként pedig a költészet alapvető létformája a szóbeliség volt, a balladák hagyományozása szóban történt.²²

A mennyországba látogató ifjú története tehát hosszú évszázadokon át csak a szóbeliségben élt, ez idő alatt pedig igen szerteágazó szöveghagyománya alakult ki. A folklórban élő változatoknak két fő ága létezett: az egyik megmaradt prózának, a másik pedig verses formát vett fel. A prózai ághoz a magyar népköltészetben két mesetípus tartozik (*A halhatatlanságra vágyó királyfi* és *A jó barát a másvilágon* mesetípusa), a verses ághoz pedig a *Júlia szép leány* és annak változatai.²³ A balladai változatok magukon viselik az epikusabb forma

20 GYULAI Pál, *Két ó-székely ballada*, Szépirodalmi Figyelő, 1862, 177.; KRIZA János, *Vadrózsák*, Kolozsvár, 1863, 270. sz.

21 CSÖRSZ Rumen István, *Népballadáink egyik forrásvidéke: a közköltészet I*, Néprajzi Látóhár, 2003/3–4, 33–34.

22 BÓTA László, *A népballada elméletéhez I*, ItK, 74(1970), 661.

23 FARAGÓ, *i. m.*, 521.

jegyzeit is. A régi típusú balladákra (amelyek közé a *Júlia szép leány* tartozik) általánosságban jellemző, hogy epikusabbak, mint az újak, amiből Bóta arra következtet, hogy mindezen balladáknak epikailag kimunkáltabb előképeik lehettek, illetve alapanyaguk először feltételezhetően nem balladai formában fogalmazódott meg.²⁴ Ráadásul a ballada újra prózává oldódhat: jegyezték fel olyan átmeneti esetet is, amikor még alapvetően verses formájú a ballada, de bizonyos helyeken éneklője felejtés miatt már átvált prózába, sőt ismertek olyan változatok is, amikor a ballada szüzséjét teljes egészében prózában, meseképpén adja elő az adatközlő.²⁵

A történetnek számos verses változata létezik az európai hagyományban, amelyek mind a középkori legendaváltozatokra vezethetők vissza.²⁶ Egyik típusa, a Regina-dal, elég közel áll a mennybe vitt leány balladához. Az egész német nyelvterületen ismeretes, számtalan változatban él, és a népdalkiadványok kedvelt darabja.²⁷ A verses változatok közül különös figyelmet érdemel a német nyelvű *A nagyváradi kapitány leánya* típus. Sok tekintetben hasonlít a többi európai dalváltozathoz (többek között ennek is női főszereplője van), ám bizonyos tekintetben azoknál közelebb áll a mennyet látogató ifjú középkori történetéhez.²⁸ A középkorhoz hasonlóan ebben is központi jelentősége van az idő érzékelésének: a leány nem veszi észre az idő múlását, és csak százhusz év múlva tér haza otthonába. Dános szerint ez a motívum a magyar balladában is meg lehetett, csak kikopott.²⁹ A változat másik érdekessége, hogy földrajzilag egészen az erdélyi szász folklórig kiterjedt,³⁰ s mivel a magyar ballada csak Erdélyben és Moldvában volt ismert, felmerül annak lehetősége, hogy a történet esetleg ezen az úton is bekerülhetett a magyar népköltészetbe.³¹

24 BÓTA, *A népballada... II, i. m.*, 470.

25 *Uo.*, 472.; ORTUTAY Gyula, *Adalék a mese és a ballada összefüggésének kérdéséhez*, Ethn, 49(1938)/3–4, 376.

26 VARGYAS Lajos, *A magyar népballada és Európa*, Bp., Zeneműkiadó, 1976, II, 108–110.

27 DOMOKOS, *i. m.*, 28.

28 Itt jegyezném meg, hogy a *Júlia szép leány* típust és annak szövegkapcsolatait vizsgálva Ninon Leader nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy egy adott változatban férfi vagy nő-e a főszereplő. Éppen ezért nem ért egyet azzal, hogy az összes változat az *Exemplum mirabile* típusra lenne visszavezethető, hanem ehelyett inkább két eltérő hagyományt különböztet meg, főként a főszereplőre alapozva. *A nagyváradi kapitány leánya* típusnál megfigyelhető jelenséget, hogy tudniillik mindkét általa elkülönített csoportból tartalmaz elemeket, a két hagyomány összefonódásaként értelmezi. Ninon A. M. LEADER, *Hungarian classical ballads and their folklore*, Cambridge University Press, 1967, 65–66.

29 DÁNOS, *i. m.*, 136.; DOMOKOS, *i. m.*, 17, 38–40.

30 FARAGÓ, *i. m.*, 512.

31 Horváth Iván a bájoló imádságok kapcsán vizsgálja a *Júlia szép leány* ősvallásinak gondolt vonatkozásait, és felveti a németből való fordítás lehetőségét. (HORVÁTH Iván, *A vers: Három megközelítés*, Bp., Gondolat, 1991, 178.) Feltevését alátámasztani látszik az említett erdélyi szászokkal való kapcsolódási pont.

Zárásképpen még egy olyan esetre szeretném felhívni a figyelmet, amikor szintén kapcsolat fedezhető fel egy magyar népballada és a prédikációirodalom között. Timár Kálmán egy kisebb közleményben adja hírül, hogy a Kőmíves Kelemenné népballadájából ismert építőáldozat motívumának nyomára bukkant Robertus Holkot *Super sapientiam Salomonis* című XIV. századi prédikációs segédkönyvében.³² Holkot hivatkozása alapján Timár Beda Venerabilis *Historia ecclesiasticájában* kereste a prédikációs szerző forrását, ám ott nem akadt nyomára, ezért azt feltételezte, hogy Beda históriájának valamelyik későbbi függelékébe kerülhetett bele a monda. Pedig éppen ellenkezőleg: a történet forrását egy sokkal korábbi műben találjuk. A véráldozattal megszilárdítandó folyton leomló épület története már a IX. századi *Historia Brittonum*ban is szerepel, majd átkerül az 1136-os *Historia Regum Britanniae*be is.³³ A történetet az teszi alkalmassá arra, hogy példázatként szerepelhessen Holkot prédikációjában, hogy itt a feláldozandó személy egy ifjú, aki apa nélkül született, Holkot pedig ezt az ifjút a történet morális magyarázatokor Krisztusként értelmezi. Timár cikkére hivatkozva Ortutay Gyula úgy fogalmaz, hogy föltehetően az építőáldozathoz kötődő hiedelmek nyugat-európai mondai alakulása is megkezdődött,³⁴ ám ezeknek a forrásadatoknak köszönhetően láthatjuk, hogy a motívum mozgása éppen az ellenkező irányba történhetett. Az építőáldozat motívumához kapcsolódó történet Britannia történetírásában már a IX. században megvolt, amely így a prédikációirodalom gyakorlatának köszönhetően igen messzire is eljuthatott. Ez a példa is bizonyítja, hogy mennyire figyelemre méltó a prédikációirodalom szóbeliségre tett hatása.

32 TIMÁR Kálmán, *Az építőáldozat babonája és mondájához*, Ethn, 1911, 177.; Robertus HOLKOT, *Super sapientiam Salomonis*, lectio 136. (Timár hibásan a lectio 137-re hivatkozik.) Az említett rész Timár átírásában: „Tercio sanguis causat cementum solidum, dicitur quod antiqui volentes facere edificia perpetua cementum cum humano sanguine commiscuerunt. Unde etiam de vortegirno rege britanie in historia britanum dicitur, quod cum edificaret turrim in monte excererij vel monte niuis in vualia quicquid cementarij una die operabantur tellus alio die obsorbuit. Consuluerunt ergo magistri dicto regi quod iuuenem quendam inquiri faciat qui patrem terrenum non haberet cuius sanguine lapides et cementum aspersi prestarent solidum fundamentum.” TIMÁR, *i. m.*, 177.

33 Irène FABRY, *Construction impossible et défense improbable: la tour du roi Vertigier dans l'Historia Brittonum de Nennius, l'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth, le Brut de Wace et le Merlin de Robert de Boron = Imaginer la construction au Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2009, 93–112.

34 Székely népballadák, a balladákat összeválogatta és magyarázta ORTUTAY Gyula, Bp., Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1936, 280.