

**DOKTOR FAUSTUS: A KEZDETEK**

**Történelem, legenda, mítosz és irodalom**

Szőnyi György Endre

*A mítosz*

A 16. században élt Dr. Faustus története oly mélyen beivódott az európai, vagy 'nyugati' civilizáció kulturális szövetébe, hogy manapság a 'modern (fehér)ember' egyik alaptémaként emlegetik, gyakran Prométheusz klasszikus történetével együtt. Faustus, aki arra is hajlandó volt, hogy szövetséget kössön az ördöggel és eladja lelkét azért, hogy megszerezze a mindentudást, valahogy a Tudás Fájáról gyümölcsöt lopó őszülein korszzerű reinkarnációjává vált, akinek személyes sorsa alárendelődik az ismeretek csábításának, a tudomány fejlődésének. A történetnek természetesen megvan a fonákja is, ez pedig erkölcsi példázat: az ember nem aspirálhat többre, mint amire a kozmoszban elfoglalt helye, teremtőjének szándéka predestinálja. Az öntudatból fakadó gőg, a hübrisz elnyeri méltó büntetését: Faustust az ördögök becsapják, vágyait nem teljesítik, majd saját kezüleg hurcolják el a pokolba, örök büntetésre. Persze a tüzet feltaláló és az embereket az állati létből kiemelő Prométheusz is örökkön tartó fenyítést kapott: mind ő, mind Faustus hősi hősoszokká váltak az európai kultúrtörténetben, ugyanakkor olyan figurákká is, akik olyan veszélyes útra tévedtek, ahonnan nincs büntetlen visszatérés.

Míg azonban Prométheusznak az ősidőkbe vesző tetteiről nem sok konkrétumot mondhatunk, hiszen alakját csak a sokszorosán szublimált mítosz őrizte meg, a viszonylag közelmúltban, a korai újkornak nevezett időszakban élt Faust története jól dokumentálható. A máig tartó történész és filológiai viták ellenére szinte lépésről lépésre pontosan látjuk, hogyan alakult ki a legenda és a mítosz egy az átlagosnál alig valamivel színesebb reneszánsz kori értelmiségi élet talajából. A történelmi Faustus felderítésében talán a magyar származású Frank Baroné a legfőbb érdem, e vonatkozások ismertetésénél főképpen az ő munkáira támaszkodom (*Doctor Faustus. From History to Legend*, 1978; *Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung*, 1982; *Faustus on Trial*, 1992). Logikusabbnak tűnik azonban először a kifejlett legendától, az időben visszafelé haladva felfejteni a történetet.

*A legenda evolúciója*

Johann Spies frankfurti nyomdász 1587-ben különös könyvet jelentetett meg, amely hamarosan felgyújtotta nemcsak a kora újkori Németország, de egész Európa képzeletét. A *Historia D. Johann Fausten* annak a wittembergi diáknak a történetét mondja el, aki megcsömmörlött a tudományoktól és végül az ördöggel kötött szövetséget annak érdekében, hogy az annyira áhított és az egyetemeken meg nem tanulható tökéletes tudáshoz juthasson. Faust lelke üdvét ajánlja fel huszonnégy évi természetfölötti hatalmat is biztosító gondtalan életért. A szerződés megkötése után a doktor megkísérel élni lehetőségeivel, beutazza a földet, uralko-

dókkal, pápákkal találkozik, végül még a híres trójai Helénát, a valaha élt legszebb hölgyet is magáénak tudhatja, ha csak egy kis időre is. Végso célját azonban nem tudja megvalósítani, úgy látszik, Mephistophilis becsapta. Nem kap feleletet a lét nagy kérdéseire és az univerzum titkaira. Bár tudja, hogy bűnbocsánatot kellene kérnie, kétségbeesésében megmakacsolja magát, s a terminus lejártával a Sétán akadálytalanul magával viszi a pokolba.

A Spies által kiadott úgynevezett népkönyv erősen moralizáló hangnemben adja elő a történetet, mely a Kner Nyomda igényes 1921-es kiadásában Király György fordításában magyarul is olvasható. A Faust-monda és a népkönyv történetének Heinrich Gusztáv, valamint Szakál Károly jóvoltából már régóta hazai kritikai szakirodalma is van. Frank Baron könyveiből az is kiderül, hogyan illeszkedett a populáris okkultizmus témáját szenzációs meseszűzsében tálaló népkönyv Spiess reformista-lutheránus kiadói tevékenységébe, amelynek megfelelően a nyomdász egy ideológiai program mentén kompilálta és egyesítette a Faust-legendák akkor már széles körben ismert változatait és történetsémáit. A népkönyv közvetlen előzménye az az Augustin Lercheimer által 1585-ben kiadott *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey* (A mágia keresztény szinopszisa) című kompiláció volt, melyben a volt wittembergi diák és Melanchton tanítványa összefoglalta a Fausról addigra tudható (és kellőképpen el is torzított) ismereteket (ld. Baron 1992).

Egy német kutató, Wilhelm Meyer már 1895-ben a következő narratív egységekre osztotta a népkönyv tartalmát: 1/ Faustus eredete, tanulmányai és az ördöggel kötött szövetsége; 2/ Faustus tanulmányozza a Mennyet és a Poklot; 3/ Faustus tanulmányozza a természeti világot; 4/ Faustus kalandjai; 5/ Faustus vége. E narratva-elemek sokféle történeti réteget egyesítenek: a Mennyet tanulmányozó Faust azt látja, amit Schedel *Világkrónikája* megmutat; a tudomány hiábavalóságára vonatkozó moralizálás Sebastian Brandt *Narrenschiffjére* megy vissza; a mágus csodatételei az archetipikus démoni varázsló, Simon Mágus tetteit idézik, és így tovább.

A legérdekesebbek természetesen a Faustusra vonatkozó közvetlen információk, amelyekhez a népkönyv szerzője láthatóan nem sokat tett hozzá, a történet egyenesági leszármazás szerint egy huszonöt évvel korábbi publikációt, Johannes Manlius *Locorum communium collectanea* (1562) című anekdotagyűjteményét követi, melyben a szerző wittembergi mestere, Philip Melanchton érdekes mondásait és történeteit adta közre. Manlius itt egy olyan Faust-történetet próbált hitelesíteni, amely Melanchtonra és magára Lutherre mutatott vissza, mint autoritásokra, ugyanakkor azt látjuk, hogy történetének számos eleme nála jelenik meg először a korábbi szegényesebb, vagy eltérő forrásokhoz képest. Manlius nevezi először Faustust Johannesnak, bár korábban Georgiusnak, vagy Jörgnek emlegették. Ugyancsak ő helyezi a doktor szülőhelyét Kundlingba, a korábbi változatok Helmstadtjával szemben. Manlius változatában az az információ is szerepel, hogy Faustus Krakkóban tanult, vagy legalábbis járt ott, talán azért, mert a lengyel egyetemi központ híres volt a 16. században asztrológiai hagyományairól.

A monda lényegén azonban ő sem változtat, csak színesítve továbbadja azt, ami végeredményben Melanchtonra és ideológiájában elsősorban Lutherra megy vissza. A nagy reformátor asztali beszélgetéseit megörökítő gyűjtemény 1059-es darabja (valamikor 1533 és 1535 között datálódva) arról tudósít, hogy az estvéli társaságban Faustra terelődve a szó Luther bevallotta, néhányszor már őt is keményen megszorongatta az ördög, akárcsak a Sétánnal lepaktáló renegát tanárt. Legközelebb 1537-ben került szóba Faustus, ekkor – An-

tonius Lauterbach elmondása szerint – Luther ismét megerősítette, hogy már több mágussal találkozott és hogy az ördög szövetségesei el akarták őt pusztítani. Bár Luther sosem írta le a Faust-történet szüzséjét, áttételes szavainak jelentősége mégis igen nagy a legenda evolúciója szempontjából. Luther ördög-képe, a mindenütt jelenlévő és az emberre kérlelhetetlenül leselkedő gonosz termékeny ideológiai keretet biztosított a történetnek. Tanítványa s munkatársa, Melancton szintén hasonlóképpen nyilatkozott több alkalommal is, s mindketten állították: az ördöggel való cimborálás nem történhet meg paktum nélkül.

Mint láttuk, Manlius 1562-ben legendává szublimálta a Faustus-történetet, ám ennek gyökerei az 1530-as évek végére, Melancton és Luther írásaira, nyilatkozataira nyúlnak vissza. Emiatt Frank Baron 1540-ben húzza meg azt a határt, ami után már nincs értelme történeti forrásokat kutatni, ugyanis azokat eltorzították a fejlődő legenda motívumai. Baron 1540 előttről a következő forrásokat gyűjtötte össze a történelmi Faustusra vonatkozóan: 1507 – Johannes Trithemius egy levelében „Magister Georgius Sabellicus Faustus junior”-t említ. 1513 – Conrad Mutianus Rufus „Georgius Faustus Helmitheus Hedelbergensis”-ről ír. 1520 – Hans Müller „Doctor Faustus philosophus”-ra emlékezik. 1528-ban Faustust „Jörg”-nek, „von Haidelberg”-nek és „Helmstettensis”-nek titulálják, 1532-ben „Doctor Faustus”-nak. 1536-ban Joachim Camerarius csak „Faustus”-ként említi, négy évvel később Philipp von Hutten a „Philosophus Faustus”-ról ír.

Ezekből az adatokból kitűnik, hogy keresztnéve nem Johannes, hanem Georgius volt, hogy nem Wittembergbe vagy Krakkóba járt egyetemre, hanem Heidelbergbe, s hogy nem a Wittemberg környéki Kundlingban, hanem a Heidelberg melletti Helmstadtban született. A dokumentumokból számos további érdekes tény is kiolvasható. Például a Heidelbergi Egyetem anyakönyve – bár nem említi Faustus nevű diákot –, feltüntet egy Georgius Helmstettert, aki 1483-tól 87-ig tanult a filozófiai fakultáson. Az 1480-as évek Heidelbergjének szellemi légköre sokat mondó Georgius Faustus intellektuális gyökereinek megértése szempontjából. Az okkult tudományok iránt többé vagy kevésbé érdeklődő heterodox humanisták közül olyan neves személyek dolgoztak és tanítottak ott akkoriban, mint Rudolf Agricola, Konrad Celtis, Johannes Reuchlin és Johannes Trithemius, s Baron szerint az egyetemi város szellemi légköre akkoriban olyan volt, amit csak a firenzei neoplatonista akadémia pezsztéséhez lehetne hasonlítani.

A reneszánsz egyik nagy mágusától, az angyalokkal társalkodó és rejtélyes titkosírássokat feltaláló Johannes Trithemiustól tudjuk, hogy 1507-ben egy német kisvárosban majdnem összeakadt Faustussal, ám amikor az megtudta, hogy a híres okkult humanista is a fogadóban tartózkodik, nem mert beszélgetésbe elegyedni vele, hanem azonnal odébbállt. Felküldte viszont neki a névjegyét, amelyen ez állt: *„a nekromanták inspirálója, asztrológus, második mágus, tenyérjós, a divináció művelője tűz és víz segítségével, stb.”* Meglehetősen elképesztő bemutatkozás, hiszen a felsorolásból akár egy is elég lehetett volna, hogy eretnokség vagy fekete mágia vádjával eljárást indítsanak ellene, nem is beszélve itt a felfuvalkodott önhietség nyilvánvaló jegyeiről. Trithemius ennek megfelelően igen lesajnálóan nyilatkozott Faustusról, ugyanakkor a levél címzettje, a valóban Krakkóban is tanult Johannes Virdung von Hassfurt asztrológus és talizmánmágus lelkesen dicsérte őt, miközben megemlítette, hogy maga is megkapta Faustustól az említett névjegyet. Így, két független forrásból megerősítve, ez a bemutatkozó szöveg tekinthető Dr. Faustus egyetlen hitelesen fennmaradt írásának.

Tudjuk továbbá, hogy Trithemius barátja és a hebraista-kabalista Johannes Reuchlin csodálója, Conrad Mutianus Rufus, egy Gothában remeteéletet élő kanonok ugyancsak találkozott Faustussal Erfurtban, 1513-ban, s véleménye teljesen egybevágott Trithemiusével. Ő is megbízhatatlannak és visszatetszően felfuvalkodottnak találta, ellentétben saját mágus-ideáljaival, Reuchlinnal és Pico della Mirandolával.

Nem minden vélemény volt azonban ilyen elmarasztaló. Más forrásokból azt látjuk, hogy Faustusnak sikerült szert tennie jelentős patrónusokra és jó hírnevű humanista ismeretségekre is. Patrónusai közül lovag Franz von Sickingen és a bambergi püspök érdemel említést, utóbbi igen elégedett volt Faustus neki készített asztrológiai predikciójával. A történeti Faust láthatólag e területen kereste kenyerét, s jóslataival sikeresnek is mutatkozott. Jó példa erre az 1530-as években Joachim Camerariussal és annak barátjával, Philipp von Huttennel való kapcsolata. Camerarius Nürnbergben élt és bár elsősorban klasszikus görög szövegkiadásairól ismert, maga sem idegenkedett az okkult tudományoktól. Faustussal úgy került kapcsolatba, hogy von Hutten az Újvilágba készülvén jóslatot kért mindkettejüktől expedíciója sikerének esélyeiről. Camerarius igen pozitívan nyilatkozott a kilátásokról és dühös kirohanást intézett Faustus ellen, akit riválisának érzett. Von Hutten sorsa végül Faustus predikcióját igazolta, Amerikából így írt bátyjának 1540-ben: „Be kell vallanom, a filozófus Faustus fején találta a szöveget, mivel igen rossz évet hagyunk mögöttünk.”

Faustus az esetenkénti sikerek és dícséretek ellenére sem tudta elfogadtatni magát, s hamarosan egész Németország szerte *persona non grata*-vá vált. 1528-ban kiutasították Ingolstadt-ból, a forrásból úgy tűnik, hogy azért, mert a város nem volt megelégedve jóslataival. Négy évvel később Faustus megpróbált Nürnbergben letelepedni. Védelemért folyamodott, ám a helyettes polgármester azt írta kérvényére: „Védelem Doctor Faustust, a jelenleg Fürthben tartózkodó nagy szodomitát és fekete mágust itt ne illesse meg.”

Bizonyára zaklatott élet után a kétes hírű humanistát és mágust 1539 körül érte utol a halál, mely tényre a következő forrásból következtethetünk. Egy wormszi doktor, Philipp Begardi ebben az évben publikált egy *Index sanitatis* című könyvet, amelyben egy fejezetet a haszontalan, dicsekvő doktorok bírálatának szentelt. Ezek között mintegy főszerepet szánt Faustus hírhedt kortársának, Teophrastus Paracelsusnak, az „arrogáns embernek,” aki után követők egész hordája támadt. Közvetlenül ezután emlékezett meg Doctor Faustusról, hasonlóképpen elmarasztaló stílusban, jórészt Trithemius hajdani kritikáját ismételve meg. Szavait ezzel zárta: „De ami elmúlt, elmúlt. Így nem is írok erről többet már.” Az általa használt igeidő és nyelvi fordulat arra utal, hogy a könyv lezárásakor, tehát 1539-ben Faustus már nem volt az élők sorában. Mivel 1536-ban Camerarius még vitatkozott vele, halála e két időpont között történhetett.

Frank Baron érdekes összehasonlításokat tett a történeti Faustus kora és a népkönyv keletkezésének ideje között. Ennek kapcsán rámutatott, hogy a két korszak között a tanult mágia presztízse és megítélése sokat változott Európában. A John Dee angol mágusról szóló könyvemben (1998) magam is hasonló véleményre jutottam: a 16. század elején még sokkal szorosabb volt a kapcsolat a humanista tudományok és az okkult kísérletek között, amelynek egyik oka az lehetett, hogy a firenzei neoplatonisták, elsősorban Marsilio Ficino és Pico della Mirandola számára a két tudományterület a neoplatonista filozófia keretében szerves egységet alkotott, s a következő generáció ‘nagy mágusai’ – Trithemius, Reuchlin, Heinrich Cornelius

Agrippa von Nettesheim, vagy akár a némileg kívülálló Pracelsus – erről a filozófiai alapról építették fel a D. P. Walker és Frances Yates által azonosított 'reneszánsz humanista mágia' rendszerét.

A 16. század végére – többek között az időközben lezajlott reformáció és a megerősödő ellenreformáció hatására – polarizálódtak a vélemények, átrendeződtek és megmerevedtek a frontok. Giordano Brunot olyanért máglyára küldték, amiért Picot vagy Reuchlint egy századdal előbb éppen csak megfeddték. Európában nem a korai szabadelvű humanizmus, inkább a rövid firenzei rémuralmat bevezető Savonarola szelleme látszott újjáéledni. A szigorú moralizálás elkerülhetetlen követelményként jelent meg a kor Németországában is, Baron a következő erővonalat vázolja fel a Faustus legenda kikristályosodásának idején: a történet áttevődött Dél-németországból északra, Wittembergbe, a reformáció szülőhelyére. Az eredetileg katolikus vallású főszereplő a népkönyvben már egyértelműen lutheránus, a vallási háttér fontosságát az is kiemeli, hogy a legendában az eredetileg filozófus Faustusból már Faust, a teológus lesz. Mindezen átírások, újraértelmezések legfontosabb következménye az, hogy míg a történelmi Faustus mélyen kétértelmű és ellentmondásos figura (vannak akik szidják, vannak akik dicsérik, egyes teljesítményei igazi elismerést váltanak ki), a népkönyv Faustja egyértelműen a morális vélemény szűrőjén át ítéltetik meg. Míg a történelmi Faustus veszélyes kihívást intéz a konvenciók, az elavult tudományos nézetek és akár a megkövesült erkölcsi rend ellen is saját individualizmusának védelmében, a népkönyv Faustja egyfajta predestinációs csapdába esik: az ördög kísértéseinek nem lehet ellenállni és az emberben lévő hübrisz elkerülhetetlenül vezet a Sátán rablancába, amiből nincs menekvés, osztályrésze az örök kárhozat. E moralizáló váltás nyilvánvalóan Luther és Melancton interpretációjához köthető, de Baron *Faustus on Trial* című könyvében meggyőzően bizonyítja, hogy e fordulathoz hozzájárult a 16. század második felére Európa minden felekezeti területén elharapózó boszorkányüldözési mánia ideológiája is.

#### *Magyar vonatkozások*

A Faust-mondának van néhány érdekes közép-európai és magyar vonatkozása is. Mindenekelőtt a történelmi Faustus krakkói tanulmányainak érdemes figyelmet szentelnünk. Mi a jelentősége annak, hogy – legalábbis a monda szerint – a 'nyugati ember' e mítikus archetípusa Kelet-közép Európában (is) tevékenykedett? Legutóbb Láng Benedek tekintette át e kérdést doktori disszertációjában (2003). Manlius 1562-es Faust-legendáriumába felvette azt az információt, miszerint Faustus krakkói diák lett volna. Mint láttuk, a történelmi adatok ezt nem támasztják alá, ugyanakkor mégis érdekes indirekt kapcsolatokat találunk Faust és Közép-Kelet Európa e szellemi központja között. Ha még emlékszünk, Trithemius Faustról beszámoló levelének címzettje Johannes Virdung von Hassfurt (1463-1538) volt, aki éppen azokban az években járt a krakkói egyetemre, amikor Faustus Heidelbergben tanult. Virdung érdeklődése éppúgy feléledt a csillagjósolás és a mágia iránt Krakkóban, mint Faustusé a heidelbergi szellemi körben, annyira, hogy számos fontos asztrológiai traktátust és mágikus szöveget le is másolt, ezzel egy a korban nem jelentéktelen kéziratot magánkönyvtárához hozott létre. Még érdekesebb azonban, hogy Virdung útja Krakkóból éppen Heidelbergbe vezetett, ahol kezdetben a hercegi udvarban tevékenykedett, majd az egyetemen tanított egészen haláláig. Heidelbergben megismerkedett a már fentebb említett humanista mágusok egynémelyikével, többek között azzal a Konrad Celtissel (1459-1508), aki korábban maga is Krakkóban tanult, majd egy időben a ma-

gyar királyi udvarban igyekezett egy humanista kört összetartani. Virdung erősen ambicionálta, hogy minél több jeles mágussal megismerkedjen. Így került kapcsolatba Trithemiussal is, akivel aztán levelet váltott Georgius Faustus Sabellicus névjegykártyájáról és növekvő kétes hírnevéről. A történet tájegységünkre vonatkoztatható jelentősége az, hogy Manlius, miközben legendává növesztette a Faustusról tudható tényeket, hasznosnak látta az európai hírű asztrológia-kutatási központba is elrepíteni őt, hogy mágikus hírneve ezáltal is meggyőzőbbnek hangozzék.

Egy másik érdekesvonatkozás az, amit Vásárhelyi Judit, jómagam és mások, legújabbban Frazon Zsófia elemeztünk, nevezetesen, hogy több magyar humanistához és tudóshoz tapadtak Faust-motívumok, vagyis az a vélekedés, hogy az illető személyek különböző kedvezmények reményében paktumot kötöttek volna az ördöggel. Így találkozunk a Faustus-legenda első magyar változatával Bornemisza Péter *Ördögi kísérteteiben*, mely szerint egy iszákos wittembergi diák pénzért kötött szövetséget az ördöggel. A tizenhetedik század elején ugyanez a történet újra felbukkan, most azonban Szenci Molnár Albert, a neves egyházi író, zsoltárfordító és nyelvész alakjához kötve. A német és a magyar Faust-változatok között ismétcsak Frank Baron („A Faust-monda és magyar változatai,” 1986) tett érdekes összehasonlítást. A mágikus képesség mindkét hagyományban fontos szerepet játszik, de a német verzióban sokkal nagyobb hangsúlyt kap a tudományos, egyetemi kontextus; a magyar változat ezt elhagyja, ehelyett erősen moralizáló megközelítésben a paktumot kötő diák iszákosságára és kéjvágyára teszi a hangsúlyt. Jóllehet, Baron cikkében a Faust-monda eredetváltozatait kutatta, megfigyeléseiből fontos következtetéseket vonhatunk le a mágia társadalmi-intellektuális kontextusát illetően. Megfigyelhető, hogy a Faust-történetet elsősorban teológusok használják, morális-didaktikus példaként. Ez történik már Németországban is, amikor Luther és Melancthon kommentálják a legendát. Az a tény, hogy Magyarországon a 16. században nem volt egyetem, s hogy itt a tanulás presztízse sokkal kisebb volt, mint nyugatabbra, tovább erősítette a legenda moralizáló hangnemét s a tudományos-filozófiai kérdések elhagyását. A történet primitívizálódott, s folklorizálódott. A magyar interpretálók számára az iszákosság és a bujaság nagyobb bűnnek számítottak, mint a teológiai eretnokség és az ördögimádat, nem azért, mintha itt a fekete mágiát jobban elfogadták volna, hanem azért, mert nem is tudtak sokat róla.

#### *A népkönyvtől Marlowe Faustusáig*

Mint köztudott, a Faust-mítosz első egyetemes érvényű irodalmi feldolgozása az angol reneszánsz drámaíró, Christopher Marlowe tollából származott. Mielőtt részletesebben megvizsgálánk ezt a zseniális művet, mindjárt szögezzük le, hogy Marlowe darabjában éppen ellentétes tendenciát figyelhetünk meg, mint amelyet Baron a népkönyv kialakulása kapcsán azonosított. Ha a népkönyv az eredeti alak és tettei ellentmondásosságát elsimította, és egyértelmű moralizáló keretbe helyezte, Marlowe érdeme az, hogy visszaállította az elveszett többbétegy szemiotikai erőteret, a feszültséget, az ambiguitást. Azt is megkockáztatnám, hogy nem sok olyan nyugtalanítóan többértelmű művet találunk a reneszánsz irodalmában, mint éppen Marlowe tragédiája.

A darab elemzése ugyanakkor rendkívüli problémákat vet fel, amelyekkel szembe kell nézni az értelmezés előtt. Mindenekelőtt a textológiai bizonytalanságot kell említeni: a *Doctor Faustus* ugyanis két, mind hosszában, mind ideológiájában egymástól igen eltérő szövegválto-

zatban maradt fenn. Az úgynevezett 'A-text' 1604-ből származik, míg a 'B-text' 1616-ból, tehát mindkettő Marlowe halála utánról, akit 1593-ban ölték meg egy London környéki kocsmában huszonkilenc éves korában. A korábbi textológia platonista felfogást vallott, vagyis azt vélte, hogy létezik egy ideális szövegváltozat, s a szövegkiadó feladata az, hogy amennyire csak lehetséges, visszaállítsa ezt az ideális, a szerző szándékának legjobban megfelelő verziót. Ennek értelmében a korábbi Doctor Faustus kiadások a két szövegből igyekeztek egy 'legjobbát' összegyűjteni, amitől csak a legendás textológia-bölcsele, W. W. Greg párhuzamos kiadása jelentett ritka kivételt (ld. Marlowe 1950). Az úgynevezett 'új,' vagy 'revizionista' textológia az 1980-as években jelent meg és azt hirdette meg, hogy a szöveget el kell választani alkotójától, s fel kell hagyni az ideális változat rekonstruálásának igényével. Ehelyett azt a szöveget kell kiadni minél pontosabban, amely fennmaradt, s ha szövegváltozatok vannak, akkor mindegyiket megtartva a különbségeiket kell megmagyarázni a kiadói önkényből fakadó összeolvasztás helyett.

Az egyik legjobb ilyen 'revizionista' kiadást Michael Keefer készítette el (ld. Marlowe 1991), aki ugyan csak az A-szöveget közölte a maga teljességében, viszont komplex irodalom-szociológiai magyarázatot igyekezett adni a két szöveg különbségeire az újhistorista irodalom-elmélet alapján. Nem igyekezett az 'eredeti' marlowe-i szöveget helyreállítani, hanem a két kiadás idejének, vagyis 1604 és 1616 politikai és kulturális viszonyainak különbségéből vonta le következtetéseit.

A két szöveg eltérései az alábbiakban összegezhetők: az első, második és ötödik felvonás tárgyalja Faustus ördögszövetségét és mágikus rítusait, valamint elkárhozását, ezek a részek az egyébként rövidebb 1604-es A-változatban bővebbek. A Faustus huszonnégy évi kalandjait tárgyaló harmadik és negyedik felvonások azonban a B-változatban lényegesen részletesebb bemutatást kapnak. Keefer véleményének lényege az, hogy az 1604-es rövidebb változat csak olyan utólagos 'belenyúlásokat' tartalmaz, amelyek a komikus jeleneteket igyekeztek jobban a közönség igényeihez idomítani, ezzel szemben az 1616-os változat jelentősen átdolgozott és cenzúrázott szöveg. A filológiai érvelést itt most nem ismertetem, az átdolgozás oka viszont Keefer szerint az lehetett, hogy I. Jakab 1606-ban kibocsátotta az *Act of Abuses* című rendeletét, amely megtiltotta a színpadon Isten nevének említését, valamint bármilyen más eretnek tézis felemlítését. Mivel az eredeti szöveg bővelkedett ilyenekben, az 1616-os kiadás előtt a darabon radikális változtatásokat hajtottak végre, s nyilvánvalóan már 1606 után a korabeli közönség ebben a formában láthatta.

Mindez nem jelenti azt, hogy az A-változat Marlowe autentikus szövege volna, ám valószínűsíthető, hogy közel áll ahhoz a szöveghez, amelyet az Erzsébet-kor színházbajárói az 1590-es években a Rose teátrumban élvezhettek a Lord Admiral's Men előadásában. A két szöveg tehát inkább két színháztörténeti korszak lenyomatát őrizi, semmint a szerző eredeti szándékát. Ugyanakkor mindaz, amit Marlowe-ról tudunk azt sugallja, hogy a szubverzív A-változat valószínűleg közelebb állhatott eredeti intenciójához, mint a moralizáló 'B-text.' A két szöveg különbsége így ugyanazt a folyamatot képezi le, amelyet Baron írt le a Faust-legenda evolúciója során: a szöveghagyományozódás a vallási ortodoxia azon törekvését illusztrálja, hogy elrettentő és egyértelmű erkölcsi példázattá szelídítse az eredetileg fenyegető, szubverzív elemeket tartalmazó történetet.

Amit Marlowe személyiségéről tudunk, s ami többi darabjából is kiolvasható azt erősíti meg, hogy e féktelen reneszánsz fiatalember szinte predestinálva volt arra, hogy visszaállítsa a felpuhított és megszelídített népkönyv szövegéből a mítoszképző archetipikus történetet. Mint láttuk, a történeti Faustus radikális, transzgresszív személyiség volt mind vallási, mind szexuális értelemben (emlékezzünk a nürnbergi városi hivatal által emlegetett „nagy szodomitára és fekete mágusra”). Mindez Marlowe-ról is elmondható. A szegény canterbury-i cipész fia csodálatos módon kapott egyetemi ösztöndíjat, s jó fejének köszönhetően a teológiai diplomáig jutott, ám korántsem vált valamiféle tudós, vagy istenes személyiséggé. Jól dokumentált életrajza tele van botrányokkal, verekedésekkel, meg is ölt valakit, s a börtöntől csak azért szabadult meg néhányszor, mert beállt Sir Francis Walsingham titkosszolgálatába és Franciaországban gyűjtött információkat az ott Erzsébet királynő ellen szervezkedő katolikusokról. Valószínű, hogy az ideológiai harc szennyos politikai visszaját megismerő spion-egzisztencia tette Marlowe-t már fiatalon kiábrándult, cinikus lélekké, amit még csak fokozhatott homoszexualitásából fakadó mássága és számkivetettsége. Így azután, bár kénytelen volt kiszolgálni a hatalmat (ki tudja mi mindennel zsarolhatták), szavaiban és írásaiban is az emberi individuum autonómiája, szabadsága, korlátlan és korlátozhatatlan akarata mellett tett hitet.

Valamennyi darabjának hőse egy-egy nem köznapi, heroikus, féktelen hatalomvágyú, monumentális személyiség. Tamerlán rettenetes kegyetlenségek közepette uralma alá hajtja az ismert világ nagy részét és hódításainak csak a természet – betegsége – tud határt szabni. Barrabas a megalázott zsidó képes minden cselszövésre és árulásra, s nem árt egy egész apácázárdát kiirtani méreggel, csak hogy megbosszulhassa a rajta esett sérelmet. A mindentudás megszállottja, a lelkiüdvét is habozás nélkül kockára tévő Faustus kitűnően illik ebbe a paradigmába.

Marlowe más művei is a konvencióktól való eltérést, az elvárási horizontoktól való elrugaszkodást példázzák. Jellemző módon, amikor az angol történelemhez nyúl, hogy királydrámát írjon, főhősének a gyenge és homoszexuális II. Edvárdot választja akit nemesei bestiális kegyetlenséggel gyilkolnak meg. Még az angol irodalom egyik legszebb versének tartott *Héro és Leander*ben is meglepettő, szubverzív szüzsét választ: amikor Leander átússza a Helleszpontoszt, hogy szerelmével, Héróval lehessen, az arra úszkáló Neptunusz isten beleszeret a gyönyörű ifjúba, és minden erővel megpróbálja elcsábítani...

Marlowe legutolsó 'művét' egy másik spion, Richard Baines jelentéséből ismerjük. Ez egy asztali beszélgetés átirata, valószínűleg eltorzított és felnagyított formában. Ebből értesülünk Marlowe néhány sokkoló megjegyzéséről, melyek között olyanokat találunk, hogy a vallást csak azért találták fel, hogy az embereket félelemben tartsák. Hogy Krisztus zabigyerek volt, s az édesanyja becsstelen. Továbbá, hogy homoszexuális is volt és Szent János evangélista ágyastársa, akit Krisztus úgy használt, mint Szodoma vétkesei. A provokatív és féktelen önhiúságról tanúskodó megjegyzésekben nem nehéz felfedezni a rokonságot a történeti Georgius Faustus névjegyére írt, valamint a Trithemius és mások által neki tulajdonított elképesztő megjegyzésekkel. A Baines-jelentés bizonyára megpecsételte volna Marlowe sorsát, hiszen a történeti forrásokból tudjuk, hogy már kiadták ellene az elfogató parancsot, amikor váratlanul egy kocsmai verekedésben megölték. A korabeli hivatalos vizsgálat szerint az erőszakoskodás három rosszhírű kém között a számla kifizetése tekintetében tört ki, de mint Charles Nicholl híressé vált oknyomozó könyvében bemutatta (*The Reckoning*, 1992), sokan

spekulálnak ma is arról, hogy a már a titkosszolgálatnak is kellemetlenné váló író, elébe men-  
vén a bírósági procedúrának, alkalmazói rövid úton elintéztették.

De hogy juthatott Marlowe a Faustus-témához? Pontosan nem tudjuk, annál is inkább, mert filológiai viták folynak arról, hogy a *Doctor Faustus* vajon első darabja-e (úgy 1587 körül-  
ről), vagy éppen az utolsó, 1592/3-ból. Amennyiben az utóbbi álláspont a helyes – én magam  
ezt vallom –, akkor angolul is olvashatta a népkönyvet, melynek szabad fordítása 1592-ben  
jelent meg Londonban (*The Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor John  
Faustus*). Ha a dráma keletkezésének korai időpontja lenne a helyes, akkor a filológusok, töb-  
bek között William Empson szerint a szerző valahogy a népkönyv fordításának kéziratához jut-  
hatott hozzá, hiszen a fordító lehetett akár egyik kollégája a londoni színházak környékén, vagy  
egy hozzá hasonló, patrónust kereső és közben a vallási-politikai küzdelmekben alantas sze-  
repet betöltő, egzisztenciáját kétségbeesetten megalapozni próbáló írójelölt.

Shakespeare-rel ellentétben Marlowe-t a kutatók mindig is *poeta doctus*ként értékelik,  
akinek megbotránkoztató nézetei ellenére is az egyetemi tanulmányok során megalapozott ha-  
talmatlan tudásanyag állt rendelkezésére, melyből merített is bőségesen drámáinak írása közben.  
A *Doctor Faustus* első jelenete egy monumentális monológ, melyben Faustus elősorolja a tudo-  
mányokat és mindegyikről bebizonyítja, hogy hasznavehetetlen. Ezzel nemcsak a korabeli  
egyetemi rendszer értékeit kérdőjelezi meg, de aláássa magának a tudásnak és tudománynak  
hitelét is, legalábbis amennyiben az a középkori, skolasztikus világképen alapul. A figyelmes  
olvasónak feltűnik, hogy érvelése rokon vonásokat mutat Heinrich Cornelius Agrippa szkep-  
ticizmusával, amelyet *De incertitudine & vanitate omnium scientiarum*. . . (vagyis „Szónoki gya-  
korlat minden tudomány és művészet bizonytalan és hiábavaló voltáról, valamint Isten ígéjének  
kiválóságáról”) című művében fejtett ki (1530). Az sem kerülheti el azonban a figyelmet, hogy  
Agrippa nemcsak e szkeptikus mű szerzője volt, hanem három évre rá megjelentette ifjúkori  
nagy szenzációt keltett művét, a *De occulta philosophiá*t (1533, 1967, 1997), mely mű a fel-  
világosult, úgynevezett ‘reneszánsz elit-mágia’ alapvető kézikönyve lett. A drámát olvasva az  
sem tűnik véletlennek, hogy Faustus segítői az ördögidéző, mágikus rituálé előkészítésénél  
Valdes és Cornelius, utóbbi nyilvánvalóan Agrippára utal. Faustus maga is kimondja Agrippa  
nevét („Oly bölcs leszek, mint Agrippa, kiben / Halottidézőt tisztel Európa,” 1.1.118), kétséget  
sem hagyva afelől, hogy Marlowe darabjának háttérében a nagy reneszánsz mágust kell ke-  
resnünk.

Agrippa szerepeltetése önmagában is megalapozza a *Doctor Faustus* már korábban  
emlegetett tulajdonságát, miszerint nyugtalanítóan többértelmű szöveg, mondhatni a tökéletes  
szemantikai ambiguitás megtestesítője. Az Agrippa által képviselt humanista mágia éppen a  
reneszánsz legmagasabbrendű álmait, az ember nemességét és megistenülésének vágyát  
fejezte ki a már emlegetett Ficino, Pico della Mirandola, Trithemius és Reuchlin nyomdokain.  
Elég csak a következő idézetet áttekintenünk, hogy megértsük Marlowe és főszereplője  
lelkességét e sötét magasztos eszmerendszer iránt:

Ha egyszer csodálatos látványban van az embereknek részük, értelmük vak lé-  
vén, minden jelenséget a démonoknak tulajdonítanak, vagy csodának tartanak,  
jóllehet a természettudomány vagy a matematika művéről van szó. [. . .] Itt vi-  
szont azt is meg kell jegyeznünk, hogy ugyanúgy, ahogy a természet dolgainak

segítségével képesek vagyunk összegyűjteni a természet erőit, az elvont matematikai és égi erők segítségével meg az ég erőit tudjuk megszerezni, azaz a mozgást, az életet, érzéket, beszédképességet, jövőbe látó és jósképességet, sőt még olyasmire is szert tehetünk, ami még kevésbé fogható meg anyagilag – és mindezt nem természetes úton, hanem kizárólag mesterkedéssel érjük el (Agrippa, *Titkos bölcselet*, 1990, 92-3).

Ezt az életérzést visszhangozza Faustus is, amikor erre a következtetésre jut:

Ó, a hasznosság, gyönyör, hatalom,  
Méltóság s mindenhatóság minő  
Világa várja a szorgos tudóst!  
[...]  
A mágus hatalma, [...] tágas mint az emberész,  
Igaz mágus félisten számba megy:  
Törődj, agyam, hát, hogy megistenűlj!  
(1.1.54-64, Kálnoky László fordítása)

Ugyanakkor Agrippa nevéhez a 16. században számos botrányos és szubverzív motívum is kötődött. Mégha nem is volt igaz, a humanisták egymásnak adták a hírt, hogy a nagy mágus magával az ördöggel cimborált, aki fekete kutya képében kísérté mindenhová. A neve alatt megjelent *A titkos bölcselet negyedik könyve* pedig félelmetes mágikus rítusokat tartalmazott, többek között a halottak feltámasztásának és kikérdezésének a szertartásait. Ily módon az Agrippa név használatával Marlowe egyszerre idézte fel a reneszánsz magasztos ideáljait és a kegyes céljaiból kiforgatott, sátánimádásba fordult, elfajzott tudományt is. A kezdeti tiszta ideáloktól Faustus maga is rövid úton eljut a fekete mágia leplezetlen dicsőítéséhez:

Kezdd végre Faustus a varázsolást,  
S próbálj idézni ördögöt, ha már  
Imádtad őket s áldoztál nekik.  
E körben áll a Jehova neve,  
Előre-hátra anagrammaként;  
Az üdvözült szentek kezdőbetűi,  
Az állócsillagok jelképei  
S a bolygókat jelző ábrák és jegyek,  
Miktől a szellem nyugton nem marad:  
Ne félj tehát Faustus, légy eltökélt  
S a mágia tetőfokára törj. (1.3.5 skk.)

A darab prologusában Marlowe alkalmazott egy mitológiai képet, amely ugyanilyen tökéletes kettősséggel idézte fel a reneszánsz eszmék színét és fonákját. E bevezetőben Faustus Ikarossal kerül összehasonlításra, aki egyrészt a tudás, a kísérletezés iránti fékezhetetlen emberi vágy emblémájává vált a reneszánszban, másrészt a hübrisztől sújtott vakmerőség jogosan bűnhődő allegóriájává is.

Mígnem tudástól s gögtől telve el,  
Viasz szárnya szféráján túlhatolt,

## Olvadt, s vesztére esküdött az Ég... (Prológus)

Legyen elég még egy harmadik példával illusztrálni Marlowe tudatos programját, amivel szisztematikusan végigvezette a reneszánsz ambíció és a középkori moralizálás kettősségét a darabon. A huszonnégy éves terminus vége felé Faustus arra vágyik, hogy a világ legszebb asszonya, a trójai Heléna lehessen a szeretője. Mephistophilis teljesíti kívánságát és megidézi. Faustus ámulva nézi a csodálatos asszonyt, a klasszikus antikvitás szépségideáljának megtestesülését és e költői szavakkal áradozik róla mielőtt magáévá teszi:

Ez volt az arc, amelyért vízre szállt  
Ezer hajó, s amelyért Ilion  
Égbenyúló bástyái földig égtek?  
Tégy halhatatlanná egy csókod által! (5.1.96-9)

Csak hogy 'reálisan,' vagyis a korabeli teológiai megfontolások alapján nézve a dolgot, nyilvánvaló, hogy Mephistophilis ismét becsapta: Heléna képében egy ördög jelent meg a doktornak, márpedig a sátánnal szeretkezni halálos bűn és a biztos kárhozatba vezet. A tökéletes szépség megtestesülése tehát egyúttal az örök halál csapdájává is vált.

Nincs itt lehetőség arra, hogy a *Doctor Faustus* eszméletörténeti kontextusának más, fontos kapcsolódási pontjaira – például Kálvin predestinációjával való összefüggésekre, vagy Faustus bibliakritikájára, melynek során rosszul filologizálva félreolvassa az Újtestamentumot, s ebből fakadóan kétségbeesik, majd végül a Sátán karmai között végzi – kitérjek. Inkább arról szeretnék még néhány gondolatot felvetni, hogy mennyiben járult hozzá Marlowe *Faustusa* a Faust-mítosz kibontakozásához.

Mint elemzésében Thomas McAlindon rámutatott (1994), a *Doctor Faustus* tragédiája szinte az egyetlen olyan reneszánsz dráma, amely mélyen és húsbavágóan szól egy alapvetően vallásos témáról abban a nagyon vallásos korban. Látszólagos paradoxon, hogy éppen a lázadó és szkeptikus Marlowe írta meg Faustus történetét, de talán éppen az a tény, hogy a hitét elvesztett író látott neki e munkának tette lehetővé a szerzői odaadásnak és távolságtartásnak azt a lenyűgöző összedolgozását, amely e drámát valódi mesterművé teszi. Marlowe egyrészt képes volt arra, hogy megkapó költőiségű kifejezést adjon az ember győzhetetlen erejét áhító ambíciónak, amely ott visszhangzott Pico della Mirandola *Az ember méltóságáról* írott orációja óta szinte minden jelentős reneszánsz megnyilatkozásban. Másrészt a *Doctor Faustus* a Faust-legendárium lutheri vonalát is beemelte, nevezetesen az ördögszövetség évszázados motívumát, amely éppen e darabban vált az Ősszülők bukásával, vagy Lucifer lázadásával egyenrangú archetipikus mítosszá. Ahogy McAlindon írja: „A Faust-figura minden olyan emberi erőfeszítés ősmintájává vált, amely túl próbált lépni az emberi korlátokon; azaz azt a középkor utáni jelenséget személyesítette meg, amit individuumnak hívunk.”

Marlowe olvasatában ez az archetipus még kárhozatra érett volt, bármennyire is lehetett csodálni eltökéltségét, hősiességét. A 18. századra a mítosz kiegészült a megváltás motívumával. Marlowe *Faustusa* még nem volt hajlandó megbánásra, Lessing és különösen Goethe hősét már megmenti a szeretet. Ez a megváltás-koncepció érvényesült az egész romantikán keresztül, például Gounod operájában is. A 19. század végén azonban Nietzsche

visszatért az eredeti, sötétebb szűzséhez, visszaállítva a nyugtalanító paradoxont tudásvágy és hübrisz között, amelyet időlegesen elmosott a Felvilágosodás fejlődésbe vetett hite és bizakodása. Mint André Dabezies, Walkó György és Ian Watt könyveiből tudjuk, a sötét paradoxon hátterét a 20. században a nagy kataklizmák, a világháborúk alkották, ez vezérmotívummá vált Thomas Mann regényében, a *Doktor Faustus*ban. Ám a téma még ezzel sem merült ki. Faust ígézetében tartja a posztmodern képzeletet is. Filmek, képzőművészeti alkotások, versek és újabb regények foglalkoznak alakjával, amely alkalmanként összeolvad a szörnyeteget létrehozó Frankenstein doktor képével is. A génsebészet és a mesterséges intelligencia korszakában nemcsak az emberi lehetőségek nőttek a mágusok álmait meghazudtolóan határtalanná, de úgy látjuk, hogy a kárhozát vészterhes ajtaja is nyitva maradt.

## HIVATKOZOTT ÉS AJÁNLOTT IRODALOM

- Agrippa, H.C.[, von Nettesheim]. 1530. *De incertitudine & vanitate omnium scientiarum*. Antwerp; □ 1550. *De occulta philosophia Lib. III, Item, Spurius Liber de Caeremoniis Magicis qui Quartus Agrippae habetur. Quibus accesserunt, Heptameron Petri de Abano, etc.* Basel: Godefroy et Beringen; □ 1967. *De occulta philosophia* (Köln, 1533). Ed. Karl Anton Nowotny. Graz: Akademie Druck und Verlag; □ 1990. *Titkos bölcsélet*. Ford. Magyar László András. Budapest: Édesvíz; □ 1997. *Three Books of Occult Philosophy*. Tr. James Freake [London, 1651], completely annotated with modern commentary by Donald Tyson. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications.
- Baron, Frank. 1978. *Doctor Faustus. From History to Legend*. München: Wilhelm Fink; □ 1982. *Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung*. München: Winkler; □ 1986. „A Faust-monda és magyar változatai.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 91: 22-36; □ 1992. *Faustus on Trial. The Origins of Johann Spies's 'Historia' in an Age of Witch Hunting*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Bornemisza Péter. 1955. *Ördögi kísértetek (1577)*. Ed. Nemeskürty István. Budapest: Akadémiai.
- Dabezies, André. *Visages de Faust au 20. siècle: Littérature, idéologiemet mythe*. Paris: Presses Univ. de France, 1967.
- Empson, William. 1987. *Faustus and the Censor: the English Faust-book and Marlowe's Doctor Faustus*. Recovered and ed. with an introd. and postscript by John Henry Jones. Oxford: Blackwell.
- Faust népkönyv, angol. 1592. *The Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor John Faustus, Newly imprinted [...] according to the true Copie printed at Franckfort and translated into English by P .F. Gent*. London: Thomas Orwin. Szövegkiadás in Palmer–Moore 1936, 134-236.
- Faust népkönyv, magyar. 1982. *Az híres neves varázsló és garaboncs D. Faustus János históriája .. /... magyar nyelvre fordítottatott Király György deák által*. Gyoma: Kner (hasonmás kiadás 1982).
- Faust népkönyv, német. 1587. *Historia D. Johann Fausten*. Frankfurt: J. Spies.
- Frazon Zsófia. 2003. „Ördögi kapcsolatok.” In Pócs Éva, ed. *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- Heinrich Gusztáv. 1914. *Faust*. Budapest.
- Keefer, Michael. 1985-86. „Misreading Faustus Misreading: The Question of Context.” *Dalhousie Review* 65.4: 511-33.
- Láng Benedek. 2003. *Learned Magic and Its Readers in Central Europe in the Fifteenth Century* Budapest: CEU, PhD Thesis.

- Lercheimer, Augustin. 1585. *Christlich bedencken und erinnerung von Zauberey*. Heidelberg: Müller.
- Manlius, Johannes. 1562. *Locorum communium collectanea*. Basel: Oporinus.
- Marlowe, Christopher. 1950. *Doctor Faustus 1604-1616: Parallel Texts*. Ed. W. W. Greg. Oxford: Clarendon (reprint 1968); □ 1961. „Doktor Faustus.” In *Angol reneszánsz drámák*. Budapest: Európa, 1: 305-85; □ 1991. *Doctor Faustus: A 1604-version Edition*. Ed. Michael Keefer. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- McAlindon, Thomas. 1994. *Doctor Faustus. Divine in Show*. New York: Twayne's Masterwork Studies.
- Meyer, Wilhelm. 1895. „Nürnberger Faustgeschichten.” *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 20: 356.
- Nicholl, Charles. 1992. *The Reckoning. The Murder of Christopher Marlowe*. London: Jonathan Cape.
- Palmer, P. M.—R. P. More. 1936. *The Sources of the Faust Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Szakál Károly. 1893. *A Faust-monda keletkezése és legrégebbi prózai feldolgozásai*. Pápa.
- Szőnyi György Endre. 1978. „Molnár Albert és a titkos tudományok”. In Keserű Bálint (ed.), *Szenci Molnár Albert és a magyar későreneszánsz*. Szeged: JATE (Adattár 16-17. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 4), 49-59; □ 1998. *'Exaltatio és hatalom': Okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged: JATEPress (Ikonográfia és műértelmezés 7).
- Thines, Georges. 1983. *Théoremes pour un Faust*. Bruxelles: Le Cormier.
- Vásárhelyi Judit. 1977. „Molnár Albert és a Sátán szövetsége.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 81: 395-403.
- Walker, D. P. 1958. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute.
- Walkó, György. 1982. *Faust és Mefisztó: vázlatrajz egy témáról és egy műről*. Budapest: Magvető.
- Watt, Ian. 1996. *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, Frances A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: RKP.