

CSOKONAI UNIVERSITAS KÖNYVTÁR

Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban



CSOKONAI KÖNYVTÁR
(Bibliotheca Studiorum Litterarium)

31.

SZERKESZTI:

Bitskey István és Görömbei András

Religió, retorika, nemzettudat rég irodalmunkban

Szerkesztette:
BITSKEY ISTVÁN ÉS OLÁH SZABOLCS



Debrecen, 2004

A kötet az FKFP 0049/2002. és az NKFP 5/071/2001. sz. pályázat,
a Debreceni Akadémiai Bizottság és
a Debreceni Egyetem Irodalomtudományi Doktori Program
támogatásával jelent meg

Készült a Debreceni Egyetem
Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézetének
Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékén

© Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, 2004

Tudományos ülészak Klaniczay Tibor emlékére
Debrecen, 2002. május 23–25.

ISSN 1217-0380
ISBN 963 472 759 X

Kiadta: a Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója,
az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
Felelős kiadó: Cs. Nagy Ibolya főszerkesztő
Műszaki szerkesztő: Juhászné Marosi Edit
A nyomdai műveleteket a Kapitális Kft. végezte
Felelős vezető: Kapusi József
Terjedelem: 37,5 A/5 ív
Készült Debrecenben, 2004-ben

TARTALOM

Az Olvasóhoz	9
<i>Bitskey István: Emlékezés Klaniczay Tiborra</i>	15
KÖZÉPKOR, ARANYKOR, APOKALIPTIKA	
<i>Klaniczay Gábor: A csodatörténetek retorikája a szentté avatási perekben és a legendákban</i>	29
<i>Madas Edit: A prédikáció magvetésével a magyar nemzet védelmében (Laskai Osvát Gemma fidei című prédikációskötetének előszava)</i>	50
<i>Szelestei N. László: Laskai Osvát prédikációja magyarul a XVII. század végéről</i>	59
<i>Jankovits László: Aranykor a Mohács előtti Magyarországon (Taurinus Stauromachiájának felépítéséhez)</i>	74
<i>Szilágyi András: Két humanista főpap a barokk kor emlékezetében</i>	83
<i>Ács Pál: A szentek aluvása (Dévai Mátyás és a Patrona Hungariae-eszme protestáns bírálata)</i>	99
<i>Óze Sándor: Apokaliptika és nemzettudat a XVI. századi Magyarországon</i>	112
REFORMÁCIÓ, RETORIKA, ANTROPOLÓGIA	
<i>Imre Mihály: Cicero és/vagy Krisztus? A reformáció XVI. századi retorikáinak egyik dilemmája</i>	125
<i>Kecskeméti Gábor: A németországi egyetemek retorikai kultúrája és magyarországi hatása a XVI–XVII. század fordulóján (Egy 1587. évi adat)</i>	166
<i>Bartók István: „Rhetoricati sumus” – Retorikafelfogások a régi magyar irodalomban</i>	198

<i>Vígh Éva</i> : A „virtutes elocutionis” etikai-retorikai kapcsolata a klasszicizmus olasz értekezés-irodalmában	212
<i>Knapp Éva</i> : Egy ismeretlen irodalomelméleti munka a XVIII. század első feléből – Gyalogi János (?): De eloquentia sacra (1750)	227

MANIERIZMUS, HEROIZMUS, POÉTIKA

<i>Amedeo Di Francesco</i> : A manierizmus kérdése – Klaniczay után	265
<i>Kovács Sándor Iván</i> : „Magyar vitézeknek dicsőséggel földben temetett csontjai és azok nagy lelkeiknek árnyékjai” (<i>Retorika, religio, nemzettudat Zrínyi műveiben</i>)	287
<i>Szörényi László</i> : Zrínyi és Vida, avagy a neolatin vergiliusi eposzmodell	297
<i>Nagy Levente</i> : Retorika és nemzeti mártírológia a XVII. századi magyar eposzokban	316
<i>Jankovics József</i> : Gyöngyösi István költészetének poétikai-retorikai forrásvidéke	330
<i>Szabó Péter</i> : „Virtus vulnere viret”	338

PRÉDIKÁCIÓ, HITVITA, IDENTITÁSTUDAT

<i>Oláh Szabolcs</i> : Az önszemlélet síkjai Bornemisza és Telegdi vitájában	359
<i>Hargittay Emil</i> : Irodalomszemlélet Pázmány előszavaiban és könyvajánlásaiban	374
<i>Gábor Csilla</i> : Elmélkedés – interkonfesszionális átjárás – nyelvi program. <i>Három XVII. századi példa</i>	384
<i>Fazakas Gergely</i> : „Mesterségükben disputálók” vitája (<i>Hitvitázó iratként értelmezhető-e Tolnai Dali János Váci P. Andrással polemizáló könyve?</i>)	401
<i>Csorba Dávid</i> : Történelemfelfogás és írásértelmezés Csúzi Cseh Jakab prédikációiban	424
<i>Győri L. János</i> : Nagyari József tábori prédikációi	438
<i>Tasi Réka</i> : „én mondom igazsággal és nagy örömmel” (<i>Landovics István prédikációja Buda visszavételéről</i>)	461
<i>Petrőczy Éva</i> : XVII. századi puritán szerzőink magyarságképe	473

FILOZÓFIA, TEOLÓGIA, HISTORIOGRÁFIA

<i>Szentpéteri Márton: Imperium Messiae.</i> Háromságelvű világkép és a pánszofikus reformtörekvések nemzetfelettsége Erdélyben	487
<i>Paul Richard Blum: Filozófia magyar nyelven:</i> Bertalanffi Pál, Sartori Bernát és a XVIII. század egyetemi filozófiája	513
<i>Havas László: Anticiceronianizmus és antitacitizmus</i> mint az európai nemzeti eszme egyik formálója	530
<i>Molnár Antal: A magyar ferencesek hódoltság-képe</i> a XVIII. században a rendi történetírás és a prédikációk alapján	551
<i>Thimár Attila: „A történetiség boltozata képződik</i> a tudományszak fölött”	563
Névmutató	577

AZ OLVASÓHOZ

2002. május 23. és 25. között Debrecenben *Religió, retorika, nemzettudat* címmel tartott ülészakot az MTA Irodalomtudományi Intézete az egyetemek Régi Magyar Irodalomtörténeti tanszékeivel közösen. A kollokvium célkitűzése az volt, hogy a régi irodalmunkkal foglalkozó, nagyon gyakran eltérő érdeklődésű szaktudósok megragadják és sajátos előfeltevéseik, sőt akár elfogultságaik szerint közvetítsék a kora újkor művelődésére kíváncsi szakmai közönség számára a címben szereplő három fogalom szer-teágazó kapcsolatrendszerét.

Az elhangzott előadások, hozzászólások, kérdések azt jelezték, hogy a nemzeti önszemlélet formálódó képletei sokrétűen, de többnyire fölöttébb bonyolult, sőt gyakran nem egyértelműen kitapintható módon kapcsolódnak a késő középkor és a kora újkor vallásos-teológiai tartalmaihoz, e kultúra retorikai műveltségéhez. Esetenként meggyőződhattünk arról, hogy a kultúraforgalmazás legváratlanabb síkjain is tetten érhetők antropológiai, nyelvi, vallásfelekezeti jegyek, nevelési, társadalmi szokások, amelyek az egyéni és a nemzeti öntudatot érvényre juttathatják, ám számottevően korlátozhatják is.

Világossá vált az is, hogy a kora újkori történelem és a régi nyelv modern kutatójának mennyire nagy a felelőssége és a szerepe abban, hogy a szóban forgó három fogalom között sikerül-e közlésképes kapcsolatot teremtenie, s ha igen, akkor e viszony vajon kellő heurisztikus erőt és konszenzusszerző történeti relevanciát hordoz-e magában. Ha tárgyunk lehetőségeit kívánjuk számba venni, akkor meg kell jegyeznünk, hogy nem akadt olyan szerző, aki vállalkozott volna a késő középkori és a kora újkori nemzettudat vagy nemzeteszme modern kori recepciótörténetének

tüzetes és korszerű feltárására. Tanulásként megfogalmazható, hogy kívánatos lenne egy ilyen tárgyú terminológiai szótár összeállítása az egységes fogalmi rendszer kialakítása érdekében.

A beérkezett tanulmányokat nem az egykori előadások – többnyire az időrendet követő, az ülészak során a résztvevők tájékozódását segítő – egymásutánjában adjuk közre, hanem a három címfogalom viszonyára jellemző témák alapján alakítottunk ki csoportokat. A kapcsolódó témaköröket jelölő fogalmakkal – a teljesség igénye nélkül – teszünk kísérletet arra, hogy felvázoljunk néhányat a három kulcsfogalom kínálta lehetséges összefüggések közül.

Középkor, aranykor, apokaliptika. Az ide csoportosított tanulmányok nagyon általános síkon abban közösek, hogy az ülészak címszavai kapcsán láthatóvá teszik a középkor végének az egyik leglényegesebb – ám a szakirodalomban még kevésbé tárgyalt – antropológiai képletét, amely azután a késő középkor hazai irodalmának utóéletében számos alakváltozatot hív majd elő, egészen a felvilágosodás és a romantika koráig. E képlet értelmében az egyes ember identitása mozgalmas, mert ez az azonosság a mintaszerű magatartási nemek és módok időszerű helyzetekhez kötött változata, keveredése. A társas együttlét fogalmában a szociális szerep mind hangsúlyosabbá válik; az egyes emberrel kapcsolatban lényeges lesz, hogy ki ő, mi ő, hogyan képes másokkal és magával megosztani életközegét. A Pannónia gazdagságáról szóló és Magyarországot a kereszténység védőbástyájaként hirdető toposzok történetében – már Mohács előtt is, majd közvetlenül utána – beálló változások magyarázatai között új érveként jelenik meg az, hogy az ország határain belül élő népek szokásai, nyelve, társadalmi hagyományai, vallásgyakorlatai veszélyesen – Istennek nem tetsző módon – különböznek egymástól. Itt tehát egy retorikai toposz jelentésváltozását a szociális adottságok vállalási alapú megítélése mozdítja elő. Ennek kapcsán új vizsgálati szempont jelölődik ki. Amikor az általánosan használt képzetek (toposzok, szállóigék, ikonográfiai hagyományok) egyénített példáit vizsgáljuk, nem érdemes elfeledkeznünk arról, hogy a társas ítéletalkotást irányító emlékezeti képek történetileg intézményszerűsültek. Az identitás tényezői között az előbbieket mellett ott vannak az aranykorról, az utolsó idők közelségéről, Isten büntetőös-

toráról, a törökről, valamint a zsidó és a magyar nép sorspárhuzamáról szóló elbeszélési keretmintázatok, ám az önszemléletnek az a narratív és figuratív síkja, amelyen ezek a képzetek megjelennek, általában nem marad önálló. Az önkép még egy pragmatikai sík által is meghatározódik: kötelező szövegkapcsolatok jelzik az olvasónak a figuratív beszéd érvényességi határait. A XVIII. század képi ábrázolásmódjai és ikonográfiai szokásai felől visszatekintve világossá válik, hogy II. Lajos apoteózisával, a *regnum* oltalmazójának, a keresztény hit mártírjának dicséretével kezdődik az a hagyomány, melyben a veszteség tudata egy nemzet éltető eszméjévé finomul, s az önfeláldozás engesztelő áldozat lesz, melynek révén visszanyerhető a mennyek királynőjének különös oltalma, pártfogása, a túlélés biztosítéka.

Reformáció, retorika, antropológia. Ebben a fejezetben az ülésszak kulcsszavai kapcsán szintén fontos témák körvonalazódtak. A keresztény humanizmus az átlátható geometriai rend reneszánsz eszményére alapozta teológiai, hermeneutikai és szóművészeti mintázatait, s ez az elképzelés az utánzásra méltó szerzők kiválasztásának gondjával terhelte meg a retorika elméleti diskurzusát, főként akkor, ha az elméletírók a latin mellett a nemzeti nyelv sajátosságait is figyelemben részesítették. Vajon a grammatikailag legtisztábban beszélő antik szerzők műveiből elvont előírások határozzák-e meg a latin és a nemzeti nyelvű megnyilatkozás szabályait? Vagy pedig a hatalom elosztóhelyein, vagyis az udvarban, a kancellárián, az egyetemeken, a tekintélyes gyülekezetekben használt nyelv grammatikailag igényes – és persze a régi szerzők erényeire is figyelő – leírása szolgáltatassa az utánzás alapját? A jelentős hazai hatású külföldi szellemi központokban forgalmazott nyelvelméleti, bölcséleti, teológiai tanok szemléleti összetevői, és főként a nyelvi közlést illető megállapításai azt jelzik, hogy a grammatika és a retorika oktatása a reformáció századának utolsó harmadában sokat veszített addig egyetemes hermeneutikai jelentőségéből. A retorika és a homiletika szétválik; a jelentésszaporítás, a halmozás, szinonimika, az erre irányuló szóképes alakzathasználat egyre inkább elutasítottá válik, valósággal az *inopia verborum* kap rangot. A szóművészet oktatása kiszolgáltatódik a politikai, szociológiai és egyházi gyakorlatnak. A magyar peregrinusok a századfordulón már főként olyan tanköny-

vekkel találkoztak, melyekben a klasszikus antikvitás szövegei csak a retorikai módszerek elsajátítására alkalmas példaanyagként szerepelnek, s olyan tanárokat hallgattak, akiknek oktatási módszerében már nem találni jelét annak, hogy e szövegeket logikai elemzés céljára is felhasználandónak ítélték volna. Az ülésszakon a retorika elmélettörténeti látómezején a religió, a retorika és a nemzettudat kapcsolata a kritikátörténet számára fontos témaként is megjelent; újra nyomatékot kapott az a meggyőződés, hogy az alakuló magyar terminológia legjellemzőbben nemzeti sajátosságának a nyelv tekintendő. A nyelvi tudatosság, a nyelv féltése, a nyelvművelő szándék a történelmi és biológiai veszélyeztetettségben élő honfitársak védelmében szinte olyan fontos, mint a hit.

Manierizmus, heroizmus, poétika. Az ide besorolt tanulmányokban a XVII. századi eposzirodalom új, izgalmas kérdésköre került felszínre. Milyen mértékben és módon egyeztethető össze a kereszténység alapvető hittitkainak epikus megjeleníthetősége az elveszett Jeruzsálem helyett felépült örök Rómát dicsőítő pártosszal? Barokk eposzköltészetünkben – és az ettől elválaszthatatlan lírai műfajok szöveggörnyezetében – a vallási és a nemzeti összetevő két, egymást hol kizáró, hol felerősítő allegorikus alakzatként viszonyul egymáshoz. Az eposzban megszólaló – összetett – költői hang önszemlélete ezt a részben teológiai, részben poétikai – így antropológiai – kérdéstávlatot az individuum önazonosságának akkoriban újszerű gondjával köti egybe: a nemzetért vállalt mártírhálát az álarcos, folyton változó világban az egyetlen megmaradt lehetőség arra, hogy a hős megerősítse identitását az *imitatio Christi* közösségi élményében. A martirologikus-hagiografikus narratív váz fontos szerepet kap a nemzetről folyó diskurzus alakulásában, elsősorban a főhős és a nemzet felcserélhetősége és kölcsönös behelyettesíthetősége révén. Jelentős eredmény, hogy tisztán áll előttünk egy új, még részletesen kidolgozandó téma: a fikciós retorikai technikák és az önmaga azonosságát kereső individuum problémájának összekapcsolása. A nem alakoskodó eposzi hős kanonizációja a barokk poétikákban a költői fikció, a *simulatio* és a *dissimulatio* létjogosultságának elméleti kérdéseit veti fel.

Prédikáció, hitvita, identitástudat. Az ebbe a fejezetbe összegyűjtött elemzések arra ösztönöznek, hogy a nemzetformáló tényezők között a felekezetiesség mozzanatát helyesen ítéljük meg. Prédikátoraink fokozott magyarságtudata olyan azonosságtudat, amelyet az ország határoz meg, miközben értelmiségi szerepvállalásaik a különböző egyházak, államhatalmak, nyelvi, történeti közösségek sajátosságait viselik. Az igehirdetés műfaji környezetében zajló hitviták is a társadalmi jelenlét történeti összetevőire terelik a figyelmet. Az érték-képzetek eredete, összefüggésrendje válik a hagyomány tükrében igemagyarázatot folytató ember önszemléleti gondjává; e fejezet egyik fontos tanulsága témánk igényei szerint így összegezhető. A világot teológiai helyek, biblikus toposzok, mitologikus allegóriák nyelvi-képi közegében értelmező ember számára nem feltétlenül tudatosulnak általános, egyenmű modellként a forgalomban lévő értelemközlő képzetek – közöttük a nemzettel kapcsolatos felfogásmódok sem –, hiszen ezek érvkaraktere, teljesítőképessége az éppen időszerű használatban mutatkozik meg. Ha ez így van, akkor lehetséges-e túljutni a hitvita retorikáján, megvalósítható-e a felekezetközi átjárás a személyes áhítatgyakorlásban, az egyéni kegyesség céljaira készült irodalomban? A prédikációk szoros olvasása az ülészak célkitűzése szempontjából fontos eredménnyel járt. Kimondható, hogy a zsidó–magyar sorspárhuzamra építő narratíva nemcsak a bűnbánat igényét és a gyász magatartásformáját képes hordozni, hanem az örömet is: a jelen – az eszkatologikus gondolkodástól eltérően – a beteljesülés pillanata.

Filozófia, teológia, historiográfia. A teológiai és bölcséleti igazság kibékítését célzó bölcséleti programok kulcstémánk szempontjából ugyancsak érdekesnek bizonyultak. A korai modern identitásmodellek születésének hajnalán a hazai enciklopédizmus képviselői az eszményi társadalmi berendezkedést egy nemzetek felett átívelő, egyetemes világállamban látták, végső soron Krisztus ezeréves földi birodalmában. Másik tervet követ a felvilágosodás korában a hazai rendi iskolai bölcsélet, amely a teológiát beépíti a bölcsélet fogalmába, s a természet ismeretét jobbító gyakorlatnak tartja, melynek célja Isten méltatása. A *Logique de Port Royal* befolyása következtében felvilágosult katolikus bölcseleink azt oktatták, hogy a fogalmak világos meghatározása voltaképpen

kimondott ontológia, s fontos, hogy ez a tanítás magyar nyelven is megszólal. A történetírás XVIII. századi elmélete és gyakorlata terén az ülésszak kulcsszavai alapján szintén figyelemre méltó szempont fogalmazódott meg. A felekezeti látószögű történetírás elsődleges hatalmi törekvése a felvilágosodás századában az volt, hogy a történetírók a saját felekezet létjogosultságát hatásos retorikai fogásokra támaszkodva, meggyőző elbeszélési keretbe foglalva elismertessék, s így a képviselt egyház minél inkább beilleszthető legyen a társadalomba, azaz egy adott, tehát tudomásul veendő szociológiai rendbe. A *historia litteraria* háttérében álló eltérő vallási előfeltevéseket, különféle retorikai erőfeszítéseket és a nemzetről alkotott különböző felfogásokat szem előtt tartva megfogalmazható az a tétel, hogy az írásos kultúra történetírói különböző indítékkal, eltérő irodalmi helyzetben írták meg műveiket, s azokat egységes folyamattá csak az utókor irodalomtörténetének kényszere rendezte, a korban általánosan nem érvényesülő egynemű narratívát követve. A nyelvhez kapcsolódó nézetek között a XVIII. század utolsó harmadában lassan érvényre jut egy olyan felfogás, amely a nemzeti ideológiának a politikai diskurzusból kölcsönzött retorikai megoldásaitól nyeri hatóerejét: a magyar nyelv a nemzet jeleként működik, s a hazaszeretet kifejezője és fokmérője lesz.

2003 nyarán

A szerkesztők

Bitskey István

EMLÉKEZÉS KLANICZAY TIBORRA

„Az emlékezet kommunikációban él és marad fenn” – írja „az irodalmi kommunikáció archeológusának” nevezett történetfilozófus, Jan Assmann nagyhatású kultúraelméleti könyvében. Emlékezünk most mi is, nem is tehetünk másképp, amikor nemzeti kultúránk múltjáról, a Kárpát-medence kora újkori műveltségéről cserélünk eszmét, s e témakörben vitatjuk meg az újabb kutatási eredményeket. Ha a régi magyarországi szellemi életről s annak európai kontextusáról fejtik ki nézeteiket a szakma képviselői, elkerülhetetlenül szembesülnek Klaniczay Tibor életművével, s az ő tétéleivel egyetértve vagy vitázva, azokat alapul véve, avagy továbbgondolva, eszmecsereik középpontjába kell azokat állítaniuk. Mivel most ez éppen a szintézisteremtő tudós halálának kerek évfordulóján történik, a visszatekintés nem csupán szakmai kötelesség, de különlegesen megtisztelő lehetőség is. A jelen konferencia nyitányán elhangzó szavaknak nem is lehet más céljuk, mint hogy inspirálják ezt a kollektív emlékezési folyamatot, megkíséreljék felidézni s távlatba állítani azt az életművet, amely tudományterületünkön korszakos jelentőségűnek bizonyult, s amely fő vonalaiban jelenleg is irányadó a régi magyar irodalom és művelődés historikusai, a tradíciók feltárói, s a több évszázados szövegek mai újraolvasói számára.

Éppen tíz éve érte a fájdalmas és pótolhatatlan veszteség a magyar tudományos életet: 1992. május 14-én távozott végleg közülünk Klaniczay Tibor akadémikus, a régi magyar irodalom és művelődés tudósa, a hazai és külföldi tudományos konferenciák sorának spiritus rectora, menedzsere, a fiatalabb tudósgenerációk nevelője, számos alapvető kiadványsorozat szerkesztője, a Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság alapítója, s nem utolsósorban a mi kutatócsoportunknak, a Rebakucs néven ismertté

vált társaságnak a szellemi atyja. A minket most tanácskozássra egybeszólító csengő ugyanaz, amelyikkel ő gyűjtötte egybe a korai újkor műveltségének szakértőit, tapasztalt kutatókat és fiatalokat, egyetemi oktatókat és hallgatókat, textológusokat és bibliotékáriusokat, teológusokat és művelődéstörténészeket, s gyakran a többi rokon tudomány képviselőit is, művészettörténészeket, nyelvészeket, etnográfusokat s az idegen nyelvű filológiák tudósait. Annak érdekében, hogy az elmúlt korok eszmei és művészi értékeit feltárják, értelmezzék, a régiséget a jelen alakító tényezői közé iktassák be. Mintha e törekvésében az általa sikerrel kutatott humanista elit, a *Sodalitas litteraria Danubiana* szerveződési elve csengene vissza, amelyről ezt írta: „a sodalitas tagjai egymástól függetlenül is megírhatták volna műveiket, de hogy egy közösség tagjaként könnyebben, többet és szívesebben alkottak, az az elmondottak fényében aligha lehet kétséges.” Ezt a fél évezred távolából felfénylő humanista értelmiségi mentalitást követte és újította fel Klaniczay, módszere a modern korban is érvényesnek bizonyult, a közös gondolkodás fórumai, vitaalkalmai ma is ösztönző erőt jelentenek a különböző diszciplínák képviselői számára. Miként Vitéz János egykori váradi könyvtárszobájában, úgy a Ménesi úton is, meg az országszerte működő egyéb szellemi műhelyekben is az interdiszciplinaritás jegyében gyűltek mesterük köré a múlt kutatói, hazaiak és külföldi vendégek egyaránt. A szabad és kreatív gondolatok otthonra találtak ebben a környezetben, s a tudományos közélet periferiájára szorult vagy szorított szakembereknek is teret, feladatot (s olykor egzisztenciát is) biztosított e kutatócsoport, Schulek Tibor, Botta István, Holl Béla, Bónis György és sokan mások szólhatnak erről, ha még köztünk lehetnének. Minthogy a hungarológián túl az egész magyar humán tudományos közélet is épült és gyarapodott Klaniczay Tibor szakmai és szervezői aktivitása által, az ő idő előtti elvesztése feletti gyászunk is közös volt, indokolt tehát, hogy együttesen, ezúttal is a társtudományok képviselőivel együtt tekintsünk vissza az iskolateremtő professzor alakjára és ránk testált életművére.

De vajon mi az, ami most, tíz év múltán is, fontosnak, tanulságunkra szolgálónak, újonnan is megfontolásra érdemesnek mutatkozik Klaniczay Tibor szellemi örökségéből? „Kicsoda mérhet-

né fel méltán ritka tudását?” – kérdezhetjük a jeles humanista Oláh Miklós hexameterével, ha tömörebben kívánjuk kifejezni emlékezésünk vezérszólamát.

Mert párját ritkítóan gazdag örökség az, amit Klaniczay Tibor reánk hagyományozott.

Közös veszteségünket panaszló nekrológoknak, az életmű méltatásának, a tudásra és szakmai példaképre történő baráti, tanítványi, munkatársi visszaemlékezéseknek érthető módon eddig sem voltunk híján, a szűkebb tudományos közösség pátosztól idegenkedő korunkban is kifejezésre juttatta érzelmeit, tiszteletét és háliját a tőle tanultakért, a tőle elleshető szakmai és emberi kvalitásokért.

Az ItK négy nekrológgal és egy kutatástörténeti tanulmánnyal adózott egykori főszerkesztője – s bizvást mondható: legaktívabb munkatársa – emlékének, s jellemző az is, hogy mindez éppen az általa inspirált utolsó konferencia anyagával egyazon számban jelent meg, sajnos, ő már nem érthette meg a közköltészetéről és kora újkori népi kultúráról tartott tatai ülészak eredményeinek közreadását. Még ugyanebben az évben az *Irodalomismeret* adott közre egy nekrológot s 32 visszaemlékezést, az utóbbiak mind-egyike a Mester iránti hála és tisztelet jele, híven tükrözve azt a sokszínűséget, amelyet az ő munkássága és egyénisége jelentett. Két évvel később a szűkebb szakma tisztelgését jelentette az a reprezentatív gyűjtőkötet, amely Jankovics József szerkesztésében fogta össze a hazai és a külföldi szakembereket s állított méltó emléket Klaniczay Tibornak 31 tanulmány s a személyi bibliográfia összeállításával.

Mi sem természetesebb, mint hogy szeretett professzorunk halálának már ötödik évfordulóján, 1997-ben is összegyülekezett a szakma: az egykori munkahely, mint a legilletékesebb intézmény szervezte meg ekkor az összejövotelt, amelynek során a Ménesi úton emléktábla és dombormű felavatásával s szakmai előadásokkal hajtottunk fejet emléke előtt s juttattuk kifejezésre, hogy munkásságának továbbra is élő s ösztönző ereje van a régebbi korok kultúrájának kutatói számára. Két hete Rómában emlékezett meg róla egy szakmai konferencia, s remélhetőleg az MTA I. Osztályán is elhangzik majd róla egy emlékbeszéd.

De vajon most, immár halálának évtizedes évfordulóján indokolt-e, hogy éppen Debrecenben, jelen konferencia nyitányán idézzük fel újból emlékét?

Tisztelt Konferencia! Kedves Barátaim! Klaniczay Tibor mindig is országos méreteken, a nemzeti kultúra egészében gondolkodott s a szakmai munka szervezésében külön is nagy súlyt helyezett a Budapesten kívüli szakemberek mozgósítására, a fővároson kívüli felsőoktatási intézmények, egyetemi és főiskolai tanszékek, könyvtárak, múzeumok szellemi erőinek galvanizálására, a regionális kutatások támogatására. Ezt tekintetbe véve aligha lehet kérdéses, hogy a budapesti emlékülés után kellő mértékben indokolt épp ezen a helyen, az MTA Debreceni Akadémiai Bizottságának székházában felidézni emlékét. Emlékezhetünk még arra az időre is, amikor a szakma három legnagyobb tekintélyeként a Klaniczay–Tarnai–Bán Imre hármast tartottuk számon, s Bán Imre és tanszéke több emlékezetes konferencián volt házigazdája a Klaniczay vezette kutatócsoport ülészakainak. Az elmúlt évtizedek debreceni szakmai eseményeiben jelentős részt vállalt Klaniczay Tibor, máig emlékezetes, amint a nagy humanista személyiségek kultuszáról szóló előadását tartotta az egyetem zsúfolásig megtöltött XII-es termében, ahol még a dobogó szélét is körbeülték a hallgatók. S felidéződik előttünk az is, hogy kirándulásaink alkalmával mily érdeklődéssel tekintette meg a környék – például Álmosd – nevezetességeit, de a hortobágyi csárdában lezajló, konferencia utáni jókedvben is a humanistákra jellemző életörömmel vett részt. Egy alkalommal külön kérése volt, hogy egy debreceni mézeskalácsos műhelyébe kalauzoljuk el, amit azután a tőle megszokott figyelemmel tekintett meg. Kevésbé köztudott, hogy mennyire szívén viselte a Csokonai–kritikai kiadás munkálatait, erről a tanszéki irattárban fennmaradt levelei tesznek tanúbizonyságot. Hosszan sorolhatók lennének még a Klaniczayt Debrecenhez fűző emlékek, az ő révén az itteni kutatók számára biztosított lehetőségek, támogatások, szakmai feladatok, amelyek azonban mindig az országos tervekbe, a nemzeti kultúra kutatásának tágabb szakmai programjába épültek be, csakúgy, mint a szegedi, pécsi és más projektek is. A regionális és az országos szellemi életnek, a hazai kultúrának és a nemzetközi kontextusnak az egyidejű szem előtt tartása köztudottan tudósi habitu-

sának egyik legjellemzőbb vonásaként él a köztudatban, aligha lehet hát kétséges, hogy a tőle reánk hagyományozott szellemi örökség felidézése itt és most indokolt.

Sokan és sokféleképpen igyekeztek már magyarázatot találni arra a kisugárzó erőre, szellemi energiára, amely Klaniczay Tiborból áradt környezetére, munkatársaira, tanítványaira. Ez a legjobb értelemben vett *furor paedagogicus* nem tantermekben mutatkozott meg, hanem a szó eredeti értelmében vett kollokviumokon, egyéni és csoportos beszélgetésekben, tanító és nevelő erejű eszmecserékben. Ma, az egyetemeken szervezett formában folyó doktori képzés korában úgy látjuk, ő már évtizedekkel ezelőtt megtalálta a célravezető módját annak, miképpen kell és lehet a fiatalabb nemzedékeket a kutatómunkába beavatni, s ezáltal egy tudományág szakmai utánpótlási bázisát biztosítani. Ő az 1970-es évek elejétől tette azt, amit ma a doktori iskolák immár intézményes keretek között valósíthatnak meg: kutatási feladatokat, közelebbi és távolabbi célokat, távlatokat jelölt ki, amelyeken fiatalabb és idősebb szakemberek sora indulhatott el s hozhatott létre értékes teljesítményeket.

Számos összetevőjét kellene e tudósi mentalitásnak felsorolnunk, itt most csak a teljesség igénye nélkül utalhatunk néhányra.

Mindenekelőtt azt a kettősséget említjük, amely ritkán mutatkozik egymás mellett, egyazon személyiségben. Egy születésnap köszöntésben, 1990-ben a szegedi *Collectanea Tiburtiana* szerkesztője írta róla: „A XX. század második felében aligha lehet – a régi magyar irodalom és művelődés köréből – háromnál több olyan kiadványt találni, ami ne Klaniczay Tibor inspirációjából, ne az ő fáradhatatlan szerkesztői, (ön)ostorozó, kiadót és papírt szerző, szedést-nyomást szigorúan ellenőrző munkája nyomán született volna.”

Ez a sokrétű, aprólékos és szigorú figyelem egyfelől, s a nagyívű, szintézissteremtő tudományos koncepció másfelől: alighanem e két alaponás együttes jelenléte tette őt különlegesen alkalmassá vezető szerepre. Szakterületünkön köztudott, hogy a szintézissteremtést az ő esetében mikrofilológiai munka hitelesítette: *A szerelem költője* címmel közreadott átfogó igényű Balassi-tanulmányát (1960) például megelőzte híres hozzászólása Balassi és Rimay ver-

seinek kritikai kiadásához (1957), ennek révén tudta Eckhardt kiterjedt munkássága után új alapokra helyezni a *Maga kezével írt könyv* filológiáját, amely azután egy új Balassi-kép kialakításához vezetett. Hasonlóképp az RMKT XVII. századi sorozatának az I. kötetében (1959) textológiai részfeladatok megoldásával s a szerkesztés elveinek kidolgozásával teremtett alapot a folytatáshoz, a kevésbé látványos, ámde annál hasznosabb aprómunka tehát nem volt tőle idegen, noha alapjában összegző, egységbe rendező hajlama és törekvése nyilvánvaló volt. A részletek kutatása nála sohasem jelentett végcélt, csupán egy állomást a monografikus feldolgozás felé vezető úton. Önmagát is több esetben példamutatóan korrigálta, tételeit kiegészítette, árnyalta. Erre nemcsak a Zrínyi-könyvének első és második kiadása közötti különbség, valamint a monográfia utáni Zrínyi-kutatásai szolgálnak példaként, hanem számos egyéb írása is. Így többek között két Nicasius Ellebodus-tanulmánya: az első méltán irányította rá a figyelmet a téma fontosságára (1970), a második (1981) viszont már a nemzetközi szakirodalom újabb eredményeinek beépítésével el tudta tüntetni a biográfia fehér foltjait s jóval gazdagabban tudta megrajzolni a neves humanista tanulmányainak rendjét és magyarországi kapcsolatait. A monográfiákat nem záróköveknek, hanem sokkal inkább a kutatás szükséges állomásainak, új távlatokat nyitó utak kiindulópontjának tekintette.

Klaniczay tudósi habitusának további alapvonásaként említhető az az empátia, amely őbenne különlegesen nagy mértékben tűnt fel: sokrétű volt ez az átérző, beleérző képessége, adottsága egy másik személyiség vagy éppen egy másfajta kultúrkör és szellemi horizont megértésére. Ennek jele, hogy munkatársainak és tanítványainak gondolatmenetét mindig pontosan követte, s olykor azt még logikusabban értelmezte és magyarázta meg, mint a téma részleteiben elmélyedő előadó, az ő hozzászólásai nyomán nemritkán kristályosodtak ki egy-egy konferencia leglényegesebb vitapontjai. Az egymással vitázó – múltbeli vagy jelenkori – szerzők állításainak közös nevezőjét többnyire ő tudta legérzékenyebben kitapintani, az olykor igencsak eltérő nézetek képviselőit neki sikerült közös asztal mellé ültetni, ahol termékeny eszmecserevé oldódhattak a szakmát kísérő konfliktusok. Az olykor túlzó vagy kellően meg nem alapozott állításokban is meg tudta lelni a hasz-

nosat és értékelendőt, egyensúlyteremtő érzékére ma is nagy szükség lenne, sőt talán nagyobb, mint valaha. A különféle előadások filológiai részleteredményei mögül gyakran az ő szavai nyomán feslettek fel az igazán fontos megállapítások, amelyeket ő illesztett be nagyobb összefüggésrendbe. Tevékenysége valóban hasonlítható volt a „kincskereső”-éhez, akinek különleges adottsága volt a rejtett értékek felfedezéséhez, méltatlanul elfeledett szellemi kincsek új fénybe állításához.

Ennek a beleérző képességnek a révén tudott saját jelenéből, a számára adatott kor tudományos kérdéseinek és elméleteinek horizontjából a régi századok gondolkodásmódjába, eszmevilágába mélyedni, s azt a ritkaságszámba menő feladatot megoldani, hogy a honfoglalás korától a középkoron át egészen a felvilágosodásig autentikusan foglaljon állást szakmai kérdésekben s teremtse meg a szintézist nyolc évszázad irodalom- és művelődéstörténetében. Az ősi magyar epikáról szóló tanulmánya például nemcsak a legrégebbi magyar irodalmi szövegek rekonstruálásában hozott újat, hanem módszertanában, a latin nyelvűség páncélburka alól az elveszett anyanyelvi textus, a feltételezett jocular-eposz kikövetkeztetésének filológiai bravúrjai révén is. Csakis a középkor eszmevilágának, gondolkodási formáinak, szövegalakító tényezőinek beható ismerete vezethette el oda, hogy a Margit-legenda igen bonyolult genealógiai kérdéseinek nemzetközi hátterét felderítse s e legfontosabb Árpád-kori szövegünkről (immár sajnálatos módon posztumusz) könyve (Klaniczay Gábor kiegészítő tanulmányával) megjelenhessen. További példák sorolása nélkül is érzékelhető, hogy fő kutatási területein, a reneszánsz és barokk korszakon túl a régi magyar kultúra teljességének avatott kutatója, ismerője, összegzője volt ő.

De nemcsak időben, hanem térben is az átlagosnál nagyobb távlatokra terjedt ki figyelme. A nemzeti kultúrát, a Duna-táj szellemi múltját a közelebbi és távolabbi európai régiók intellektuális erővonalainak hálózatában szemlélte, a XX. század második felének alighanem ő volt a magyar jelenségekről idegen nyelveken legtöbbet publikáló szerzője. Bibliográfiájának tanúsága szerint idegen nyelven négy önálló könyve, tucatnyi szerkesztése és szövegkiadása, valamint száznál több szaktanulmánya jelent meg, többségükben olaszul, franciául, németül, angolul, több publiká-

ciója a környező szláv nyelvek valamelyikén (lengyelül, szlovákul, horvátul) látott napvilágot, de még spanyol és vietnami nyelven is propagálta a magyar irodalomtudományt. A legrangosabb külföldi szakfolyóiratok kérték írásait, s ő nem szeretett elmulasztani egyetlen alkalmat sem a hungarológia eredményeinek közzétételére. Kevés olyan országa van Európának, ahol ő ne tartott volna előadásokat, ezentúl az AILC amerikai és ázsiai konferenciáin (többek között Kanadában és Japánban) is jelentős szerephez juttatta a magyar kutatókat. Az ő törekvései nyomán kaptak a korábbinál több lehetőséget és elismerést a külföldi hungarológusok, s ma alighanem távolabb lennénk az Európai Unió szellemiségétől, tudományágunk nemzetközi színvonalától, ha az ő szívós munkálkodása nem nyitott volna utat a magyar szakemberek számára külhoni konferenciákra, ösztöndíjas lehetőségekre, publikációkra, s más együttműködési lehetőségekre.

Konkrét példák sorozatával lehetne mindezt illusztrálni, szűkre szabott időnkben ezúttal azonban csak arra utalunk: a világnyelveken megjelent európai irodalom- és művelődéstörténeti szintézisek az 1970-es években sorra jelentek meg úgy, hogy azokból a magyar jelenségek teljes mértékben kimaradtak, vagy ha nem, akkor számos hibával, elavult adatokkal, rég túlhaladott nézetekkel láttak napvilágot. Még az olyan komoly és sokat idézett szakmunkákra is érvényes ez, mint Emil G. Léonard háromkötetes protestantizmustörténete vagy az August Buck által szerkesztett *Renaissance und Barock* (Frankfurt am Main, 1972) két vastkos kötete, amely csupán a szláv barokkról szóló fejezetben említi egyetlen sorban Zrínyi Miklóst (azaz pontosabban: Nikola Zrinski). Ezzel szemben az olasz–magyar kapcsolattörténeti kötetek, a több nyelven megjelentetett magyar irodalmi kézikönyv, a wolfenbütteli kiadványok sora és sok egyéb, külföldön kiadott konferenciaanyag jóvoltából ma már aligha lehetne ily módon mellőzni az európai összképből a magyar jelenségeket. Már csak azért sem, mivel éppen a Klaniczay társszerkesztésével franciául megjelenő négykötetes szintézis (*L'époque de la Renaissance*, Budapest–Amsterdam–Philadelphia, 1988-tól) figyelemreméltóan komoly terjedelemben, s tartalmilag is érdemben mutatja be a magyarországi humanizmust. Ez egyrészt a nemzetközi szintézis munkatársi gárdájában szerepeltetett magyar szakembereknek

köszönhető, másrészt azoknak a külföldieknek, akik éppen tőle tanulhatták meg a komparatív szemléletmódba ágyazott hungarológia tanulmányozásának hasznosságát. A külföldi vezető szakemberek egész sorát ő tette fogékonnyá és tájékozottá a magyarországi kultúra múltját illetően s ennek a tudományszervező aktivitásnak köszönhetően kerülhettünk kapcsolatba – olykor személyesen, máskor publikációk által – olyan tudósokkal, mint Cesare Vasoli, Paul Oskar Kristeller, Sante Gracioti, August Buck, Paul Raabe, Vittore Branca, Jean-Claude Margolin, André Stegmann, Jan Slaski, Lech Szczucki, Riccardo Scrivano, Girolamo Arnaldi. S még rajtuk kívül is hosszan sorolhatnánk neveit azoknak, akikkel ma már természetes az együttműködés, ám az alapok lerakásához, a lehetőségek biztosításához az 1970-es és 80-as években még heroikus erőfeszítések kellettek, számos kultúrpolitikai, ideológiai, pénzügyi akadályt kellett leküzdeni ahhoz, hogy nemzetközi konferenciák és tanulmánykötetek sora tanúskodhasson a magyarországi kultúra egyetemes recepciójának kiteljesedéséről.

Klaniczay Tibor azonban ezt a minden korábbinál kiterjedtebb külföldi kapcsolatrendszer, tervszerű tudatossággal kiépített szellemi hálózatot nem öncélúan hozta létre, nem egyéni érdeke szolgálatába állította, hanem a magyar nemzeti kultúra értékeinek feltárására és megismertetésére mozgósította. Idegen nyelvű tanulmányainak sorával a Kárpát-medence kulturális múltjának egyedi sajátosságait, különlegességeit, a kontinentális összképet gazdagító jelenségeit kívánta bemutatni, természetesen mindig a fogadó közeg nyelvén, annak hagyományaihoz és elvárásaihoz kapcsolódóan, a külföldi olvasó és szakember tudásának horizontjához igazítva, számára hozzáférhető módon. Az életművének lezárulása óta eltelt időszak eléggé egyértelműen igazolni látszik azt az elgondolását, amely szerint a külföld nem csupán a divatos nemzetközi teóriák vizsonthallására kíváncsi, hanem arra, hogy a nagy európai szellemi mozgalmak miféle sajátos megoldásokat, nemzeti változatokat, regionális módosulásokat, olykor partikuláris vagy provinciális variánsokat, máskor szuverén értékeket tudtak létrehozni a kontinens keleti tájain. Janus és Balassi, Zrínyi és Pázmány az ő olvasatában nem csupán különböző nemzetközi szellemi áramlatok vagy művészi irányzatok többé-kevésbé

csökkent értékű hazai megtestesítői, hanem európai eszmék magyar változatainak kreatív megvalósítói, akik noha külhoni mesterektől tanultak, de Pallasnak magyar ivadékaivá váltak s a humánus értékeit a Mars katonái által dúlt tájon, a magyar romlásnak saeculumjaiban is képviselni tudták. Ennek megfelelően e kiemelkedő írói életművek Klaniczay értelmezésében nemzeti kulturális örökségünk szerves részei, amelyek nem hagyhatók ki műveltségünk történetéből semmiféle aktuálpolitikai cél, nyelvi megfontolás vagy anakronisztikus ideológiai érzékenység miatt. Nem a megkülönböztető jegyek elmosására, hanem az egyes jelenségeknek a közös háttér előtti egyedi megjelenítésére helyezte a hangsúlyt, szem előtt tartva mindig a szomszédos népek és kultúrák teljesítményeit is. Tudjuk, hogy mily gondosan ügyelt a nemzeti nyelvű névalakok helyesírására, s ahogy a világnyelvekben a magyar, úgy a magyar közleményekben a külföldi nevek mellékjeleinek pontos kirakását mindig ellenőrizte. Ha ő nem is használta a manapság oly divatos *multikulturalitás* kifejezést, mégis ezt a jelenséget elemezte számos tanulmányában, a Kárpát-medencében együtt élő etnikai csoportok, konfessziók, nyelvek, szokásrendszerek és eltérő mentalitások mindegyikét számba vette, átfogó tanulmányai máig érvényes példát adtak az etnocentrikus elfogultságoktól mentes szemléletmód érvényesítésére.

Jóllehet igaz, hogy ő a nemzeti hagyományok ébresztését még a Kádár kori társadalmi adottságok között, a szocialistának nevezett, marxistának titulált kultúrpolitika keretein belül vitte véghez, ezt a kényszerű és formális adottságot azonban az idő lehántotta mondandójának lényegéről, s mai olvasatunkban enélkül válnak értékké eredményei. Mert meglátásai alapelemekben bizonyulnak időtállóaknak, s a XXI. században is irányadóaknak tekinthetők a régiség kutatói számára. Célját már 1969-ben teljes világossággal így fogalmazta meg: „...a XVI–XVII. században jöttek létre nemzeti kultúránk alapjai, melyek nagy értékeket és komoly tanulságokat szolgáltatnak az egész későbbi fejlődés számára, s így a kutatás fejlesztése ezen a téren nemzeti szempontból is elsőrendű fontosságú. Ezzel szemben e korszakok a közvéleményben kevésbé, sőt – egy erősen hibáztatható oktatási és népművelési politika következtében – egyre kevésbé ismertek, s már a szakember-utánpótlás is komoly veszélybe került”

(ItK, 1969, 522). Nem kétséges, hogy ez a felismerés volt a következő évtizedekben Klaniczay munkásságának vezérlő szempontja mind a tudományos munka, mind a kutatásszervezés terén.

Akik őt ismerték, jól tudják: szavainak dogmává merevítése ellen ő maga tiltakozna legjobban, korántsem kívánjuk tehát ezt tenni, ehelyett méltóbb módon adózunk emlékének akkor, ha az általa kialakított irodalomtörténeti narrációt megvitatjuk, újraolvassuk, árnyaljuk és továbbgondoljuk. Ha nem ezt tennénk, tudományunk rangját csökkentenénk, a magyar irodalomtörténetnek általa magasra emelt tudásépítményét csonkítanánk meg.

Klaniczay Tiborra gondolva fokozottan is érvényesnek tűnik a már említett történetfilozófus megállapítása, mely szerint „az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi”. Amikor egykori mesterünk életművét idézzük fel, egyfelől tudománytörténetet művelünk, másfelől azonban a jövő terveit és feladatait jelöljük ki, s ehhez az ő szellemi hagyatéka jelent kutatócsoportunk számára semmi másval nem helyettesíthető támpontot, inspirációt, identitásképző erőt.

Tisztelt Konferencia! Talán nem alaptalan az a feltételezés, amely szerint Klaniczay Tibor, ha tehetné, most arra intene minket, hogy lássunk munkához, s a továbbiakban ne az ő személyéről, hanem inkább a reneszánsz és barokk korról essen több szó.

Vajon lehet-e úgy beszélni humanizmusról és reformációról, religióról és formálódó nemzettudatról, intellektuális mozgalmakról és retorikus kompozíciókról, manierizmusról és barokkról, magyarországi és európai szellemi párhuzamokról és kapcsolatokról, múltunk megőrzendő értékeiről, identitástudatunk gyökereiről, hogy közben ne legyen szó Klaniczayról is? A válasz nem kétséges: mesterünk neve és a civilizáció múltjáról szóló tudomány elválaszthatatlan egymástól, ha konferenciánk kulcsszavairól tárgyalunk, akkor akarva-akaratlan az ő téziseit és szintéziseit, szövegválogatásait vagy éppen hipotéziseit állandóan szem előtt kell tartanunk, s azokról szükségképpen most is sokszor esik majd szó. Túlnyomórészt éppen azokról a kérdésekről, amelyekről nem is oly régen még az ő szemhatártágító hozzászólásait, fejtegetéseit előszóban hallgathattuk. A kora újkori konfesszionális eszmeiség, a formálódó nemzettudat, az európai tükörben

megmutató magyarsággép, s mindennek retorikusan megformált szövegtárháza az ő jellemző kutatási terepe volt, ezeknek a témáknak különféle vetületeivel foglalkoztak az általa inspirált korábbi konferenciáink. Most már az ő útmutatásait, mértékadó meglátásait, biztató és bíráló észrevételeit fájdalmasan nélkülözünk kell, abban azonban reménykedhetünk, hogy szellemiségét sikerül megőriznünk, s ha tradíció és innováció egységét az általa képviselt érzékenységgel tudjuk ötvözni, akkor eredményesen munkálkodhatunk a jövőben is hagyományaink feltárásán, közéletén, s mindezzel együtt kulturális identitástudatunk megőrzésén. Mert Klaniczay Tibor életműve erről szól, a Duna-táj szellemi értékeinek köztudatba emelését vitte véghez. Mintha Zrínyi szavait fogadta volna meg, melyek szerint: „Az dicsőség nem kicsin dolgokban találtatik meg, hanem a nagy és kiváltképpen való operációkban avagy munkákban, ... akik ... megérdemlik a fáradságot, hogy minden tehetségünket rájuk vesztegessük.”

Nem kisebb ügynek, mint a nemzeti kultúra egészének szentelte ő páratlan tudását és tehetségét, ezzel emelte a hungarológiát európai rangra, a nemzetközi tekintélyű stúdiumok sorába. Tette ezt olyan korszakban, amely nem kedvezett az ilyen törekvéseknek, ha nem is tiltotta, legfeljebb tűrte azokat, viszont támogatásukért már gyakran kemény küzdelmet kellett folytatni a bürokráciával, az értetlenséggel, a tespedtséggel, az *otiummal* a *virtust* kellett szembeszegeznie, hogy eredményeket érjen el. A szellem harcát vívta ő egy elanyagiasodó világban, s ezt ritka sikeresen tette. Nem kétséges, hogy szeretve tisztelt professzorunk a XX. század legjelesebb magyar tudósai között tartható számon, életművének tanulságai ma is elevenen villódzó fényjelek mind a magyar kultúra, mind az európai művelődéstörténet összképén.

KÖZÉPKOR, ARANYKOR,
APOKALIPTIKA

Klaniczay Gábor

A CSODATÖRTÉNETEK RETORIKÁJA
A SZENTTÉ AVATÁSI PEREKBEN ÉS
A LEGENDÁKBAN

Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendájában olvasható a következő leírás:

A Káta nemből származó és a váci egyházmegyében élő, Petrik nevű nemesember különféle betegségekből több mint három évig szenvedett, s egész testén napról napra annyira elhatalmasodott a kór, hogy végül a jobb oldala teljesen megbénult. Nem tudott járni, sőt még egyik oldaláról a másikra fordulni is csak lepedőn, szolgájának segítségével volt képes. Nagy áhítattal és hittel telve szűz Margit soror segítő érdemei iránt nagyon szeretett volna az ő sírjához jönni. Ágyában fekvé könnyek között gyakran kérte Istent és az ő szolgálóleányának érdemét, hogy ez a kívánsága teljesülhessen. Am nagy betegségében annyira elnehezült, hogy sem szekéren, sem más járművön nem merték őt útnak indítani. Mikor ez történt, az említett beteg ember hitével és áhítatával kiérdemelte, hogy álmában – lám! – az említett szűz Margit soror jelent meg, néhány tiszteletre méltó személy kísérte őt. A szent szűzi kezével gyöngéden megérintette a beteg béna felét, és így szólt: „Ím, fogadd hited szerint óhajtott egészségedet, a mi Urunk, Jézus Krisztus nevében!” És azonnal eltűnt. A férfi pedig, mikor fölébredt, teljesen egészségesnek érezte magát, fölkelte betegágyából, és sokadmagával – hiszen nemesember volt – szűz Margit soror sírjához ment. Ott mindenkinek nyilvánosan hirdette, hogy jótevője, Margit szűz érdemei miatt irgalmat nyert: a gyógyulás kegyelmét. Mindmáig nem szűnt meg ezt hirdetni.¹

¹ Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendája és szentté avatási pere. Ford. BELLUS Ibolya és SZABÓ Zsuzsa, Balassi, Bp. 1999, 52; „*Cum sic agerentur, iam dicto infirmo iuxta fidei et devocionis sue meritum ecce in sompnis dicta virgo soror Margareta comitantibus se venerabilibus quibusdam personis apparuit et sancta manu sua virginea eum, ut erat, pietate plena, maxime partem paralisi percussam tangens: »Ecce«, inquit,*

E csodatörténetet szeretném felhasználni arra, hogy bevezessen a középkori magyarországi csodahiedelmek világába, és egyúttal abba a szűkebb problémaegyüttesbe is, ahol e csodás gyógyulások elbeszélésének strukturális jegyeiről, a religio retorikájának egy fajtájáról próbálok néhány megfigyelést tenni.

Az elbeszélés a szent életű Árpád-házi hercegnő halála (1270. január 18.) után egy évvel megindított első kanonizációs vizsgálat során született. Margit szentségéről V. István 1271-ben benyújtott kérése nyomán indult egy előzetes pápai vizsgálódás Fülöp esztergomi érsek, Fülöp váci püspök, majd az előbbi 1272-ben bekövetkezett halála után Ladomér váradi püspök, a későbbi esztergomi érsek irányításával. E vizsgálatban legalább negyven tanút hallgattak ki, akik tíz, még Margit életében tett csodat, négy Margit halálához kapcsolódó csodás látomást és huszonkilenc olyan csodás gyógyulást beszéltek el, amelyeket a már halott, de ereklyéi révén mégis jelen levő Szent Margit közbenjárásának tulajdonítottak.² Kátai Petrik meggyógyulása e történetek egyike.

A szentek csodáiról beszámoló *miraculum*-irodalom vallástörténeti érdekessége, hogy egyszerre ad képet a természetfeletti segítségbe vetett hit egy igen népszerű fajtájáról és a szentek ereklyéinél kibontakozott kultusz szertartásairól, szereplőiről. A *miraculum*-gyűjtemények túlnyomó részét igen egyszerű, hétköznapi történetek alkották: arról számoltak be, hogyan gyógyultak meg különféle betegségekben szenvedő emberek a segítségül hívott

*»in nomine domini nostri Iesu Christi secundum fidem tuam optatam recipias sanitatem.« Et sic statim disparuit. Qui evigilans et se totum sanum sentiens de stratu egrotacionis sue surrexit et ad sepulcrum virginis sororis margarete cum pluribus ut vir nobilis esset misericordiam gratiamque curacionis acceptam meritis virginis margarete sui benefactricis cunctis publice predicavit nec cessat usque hodie predicare», Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum, in Emericus SZENTPÉTERY, szerk., *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. (1938) 2. kiad. Nap Kiadó, Bp. 1999, 704.*

² Árpád-házi Szent Margit szentté avatási perének szakirodalmát és részletesebb tárgyalását l. KLANICZAY Tibor-KLANICZAY Gábor, *Szent Margit legendái és stigmái*. Argumentum, Bp. 1994, 38–66, 124–126, 152–165; KLANICZAY Gábor, *Előszó*. In: *Árpád-házi Szent Margit. i. m.* 5–26; úő, *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Balassi Kiadó, Bp. 2000, 211–212.

szentek közbenjárására. Olyan is akadt, hogy másféle csodás természetfeletti beavatkozásról tanúskodtak, mint például a fogságból történő megszabadítás, a természeti csapások elhárítása vagy valamely büntetőcsoda. A segítség elnyerése érdekében fohászcodni kellett a szenthez, el kellett zarándokolni a szent ereklyéihez, s azok fizikai közelségében, azokat körbejárva, megérintve, sokszor több napon át mellettük fekvve, fogadalmi felajánlások kíséretében kérlelni a szentet, hogy eszközölje ki a szenvedő beteg számára a gyógyulást.³

A csodagyűjtemények a szentek tiszteletének a III–IV. századi kezdeteitől fogva a hagiográfiai irodalom fontos tartozékai.⁴ A csodatörténetek két csoportra oszthatók. Egy részükben a szent csodatevő ereje már életében megmutatkozik (*miracula in vita*), bár e csodák többnyire rejtve maradnak, s az ezekről szóló beszámolók csak a szent halála után válnak ismertté. A csodák többsége eleve *miraculum post mortem*, olyan csoda, amely a szent közbenjárására történik, miután a segítséget, gyógyulást váró hozzá fohászcodik (*votum*), elzarándokol sírjához, esetleg megérinti ereklyéit. A késő antikvitásban és a kora középkorban lejegyzett sok ezer miráculum szemtanúk beszámolóira hivatkozó, színes, fordulatos történet, amely a csoda valóságosságát illő retorikai

³ A szentek csodáiról szóló bőséges irodalomból l. *Hagiographie, cultures et sociétés*. Études Augustiniennes, Paris 1981; Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e–XII^e siècle)*. Paris, Cerf 1985; Raymond VAN DAM, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton University Press, Princeton 1993; Sofia BOESCH GAJANO, Marilena MODICA, szerk., *Miracoli. Dai segni alla storia*. Viella, Roma 2000.

⁴ Néhány példa: Hippolyte DELEHAYE, *Les recueils antiques de Miracles de saints*. In: *Analecta Bollandiana*, XLIII 1925, 1–85, 305–325; A.-J. FESTUGIÈRE, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges*. A. et J. Picard, Paris 1971; GREGORIUS TURONENSIS, *De virtutibus sancti Martini episcopi*. Kiad. Bruno KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingiacarum* 1.2. 134–211; uo., *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*. Kiad. Bruno KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingiacarum* 1.2. 404–422; *Liber miraculorum sancte Fidis*. Kiad. Luca ROBERTINI, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1994.

fordulatokkal, fogadkozásokkal teszi hihetővé, és használja fel ezután a szent csodatévő hatalmának bemutatására.

A késő középkorban a szentté avatási per eljárásmódjának XIII. századi bevezetésével alaposan megváltoznak a csodák lejegyzésének a körülményei. A megelőző évszázadokban a püspökök jogkörébe tartozott, hogy valamely szent életű ember halála után megkezdődött spontán kultusz szentesítéseként „felemeljék” a szentek ereklyéit (*elevatio*) és elrendeljük liturgikus tiszteletüket. III. Ince pápaságától (1198–1216) kezdve azonban a szentté avatás a pápa kizárólagos jogköre lett, és kánonjogi szabályokban rögzített gondos vizsgálódás előzte meg. A vizsgálat elrendeléséhez szükség volt a „szent-hírnév” (*fama sanctitatis*) első dokumentumaira (egy első életírásra és csodajegyzékre), ezután pápai legátusok szigorú bírósági szabályok szerint kérdezték ki a szent életéről és csodáiról tanúskodókat, igyekeztek tisztázni az elbeszélte csoda pontos időpontját, helyét, más szemtanúit, egyéb körülményeit, olykor keresztkérdésekkel is kiszűrve az esetleges pontatlanságokat. Ha gyógyító csodáról volt szó, külön információt gyűjtöttek a kérdéses betegség hosszáról, súlyosságáról, s a gyógyulás tartós hatásairól. A tolmácsok által lefordított és a jegyzők által a lehető leghűségesebben leírt csodabeszámolókat ezután a pápai Kúriában egy bíborosokból álló bizottság vizsgálta meg, amely kedvező ítélet esetén kimondta a szentté avatást (*kanonizációt*).⁵ Mindebben nemcsak a hitelességre törekvést kell látnunk, hanem azt is, milyen összetett közvetítő mechanizmusok alakították a ránk maradt bírósági forrásokat. Ebből kell most is kiindulni, ha arra kívánunk vállalkozni, hogy számba vegyük, milyen retorikai eszköztár ismerhető fel ezekben a többnyi-

⁵ E fejlődésről képet ad: André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École française de Rome, Roma 1981.; uő, *Les origines et le développement du procès de canonisation (XII^e–XIII^e siècles)*. In *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*. Szerk.: Franz J. FELTEN–Nikolas JASPERT, Duncker & Humboldt, Berlin 1999, 845–856; Michael GOODICH, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25. Hiersemann, Stuttgart 1982; Christian KRÖTZL, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens in skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert)*. SHS, Helsinki 1994, 48–54.

re tanulatlan emberek által mondott, de korántsem hétköznapi dolgokról szóló csodatörténetekben. A csodatörténetekre nemcsak a fordítás és a lejegyzés folyamata nyomta rá a bélyegét, hanem a kérdező pápai legátusoknak a csodáról alkotott elképzelései, elvárásai is, amelyeket az 1230-as évektől kezdve egyre részletesebb kérdés-jegyzék (*articuli interrogatorii*) összeállításával is megpróbáltak szabványszerűvé tenni.⁶

A bírósági procedúrák és dokumentációs eljárások mellett a csodatörténeteket meghatározó mechanizmusok egy további csoportjáról is szólni kell. A csodabeszámolók ugyanis elválaszthatatlanok attól a propagandától, amely a szentjelölt szentség-hírét (*fama sanctitatis*) terjeszti, melyben laikusok és prédikátorok egyaránt részt vesznek. A tanúvallomásokból kihallik a szenvedő, gyógyulásra váró emberek kétségbeesett könyörgése, megjelennek bennük a gyógyulás drámáját kísérő érzelemnyilvánítás formái. A csoda első elbeszélése a csodás gyógyulás azonnali ünneplés kihirdetésekor fogalmazódik meg, amelyet sokszor a jelenlévők tömegei hitelesítenek esküvésükkel. Röviden szólva: e csoda-beszámolók elválaszthatatlanok attól, amit a mentalitás-történet és a vallásszociológia a csoda „dinamikájának” a terminusával próbál jellemezni.⁷

A csodatörténetnek ugyanakkor sajátos terapeutikus funkciója van. A balszerencséről és a gyógyulási próbálkozásokról adott beszámoló része magának a gyógyító mechanizmusnak.⁸ Az archaikus időktől kezdve mindenféle gyógyítás ebből indul ki, ennek alapján dönti el a beteg, hogy orvosságot vagy természetfeletti (mágikus, szakrális) gyógymódot keres. Az első történet ennek nyomán sokszor átalakul még, fokozatosan átformálódik a beteg

⁶ Christian KRÖTZL, *Vulgariter sibi exposito. Zu Übersetzung und Sprachbeherrschung im Spätmittelalter am Beispiel von Kanonisationsprozessen*. In *Das Mittelalter*, II, 1997, 111–118; uő, *Prokuratoren, Notare und Dolmetscher. Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen*. *Hagiographica* V, 1998, 119–140.

⁷ SIGAL, *L'homme et le miracle*, i. m. 165–225.

⁸ Jeanne FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage*. Gallimard, Paris 1977. (Angol ford.: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge 1980; uő, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Gallimard, Paris 1981; James HILLMAN, *Healing Fiction*. Station Hill Press, New York 1983.

és a gyógyító dialógusában, bekerül a szenthez intézett fohászko-
dásba, akkor kapja meg végleges formáját, amikor a gyógyult elő-
ször kihirdeti sikeres megszabadulását bajaitól. A csoda-narratí-
va elemzésekor a hagiográfia, a vallástörténet mellett szükség van
tehát a pszichológia és a kulturális antropológia segítségére is.

Mindezen túl a csodaelbeszéléseket egy sor strukturális sza-
bályszerűség is jellemzi, amelyek a narratív műfaj sajátosságai-
ból következnek. Megfigyelhető, hogy a szekvencia egy korláto-
zott számú elem variációjából tevődik össze: a baj, betegség okai,
diagnózis, közvetítők, gyógyítási kísérletek, segítségkérés, könyör-
gés, fogadalom, zarándoklat, a gyógyulás helye, időpontja, körülményei,
a csoda nyilvános kihirdetése, a hálaadó felajánlások, az esetleges mulasztások és az arra következő büntetés stb. E narra-
tív struktúrák elemzéséhez hasznos lenne a folklórtudomány
megfigyeléseit igénybe venni, mindenekelőtt a „varázsmese mor-
fológiájára” Vlagyimir Propp által kidolgozott kategóriákat.⁹

Végül, a bevezető megfontolások sorában mindehhez hozzá kell
tenni, hogy a szentté avatási perek jegyzőkönyveinek csoda-leírásait
a későbbi korok jó tollú, tanult legendaírói, mint csiszolatlan
gyémántot, további megmunkálásba veszik, átformálják, kiegészítik
mind tartalmi, mind retorikai, stilisztikai elemekkel. Ez az elemzés
további dimenzióit nyitja meg. A csodatörténetekben a „realisztikus”
elemek és a retorikus tényezők sajátos tükrö-
effektusát figyelhetjük meg, amelyben a bírósági lejegyzési körülmények,
a terápia és a spontán elbeszélés meghatározottságai több-
féle formában áthatják a tanult fogalmazásmód és a kidolgozott
hagiográfiai normák rendszerét – és viszont.¹⁰

⁹ V. J. PROPP, *A mese morfológiája*. Ford. Soproni András. Gondolat, Bp. 1975.

¹⁰ Ennek bemutatására kísérletet tettem a következő tanulmányban: *A ron-
tás- és gyógyításelbeszélések struktúrája: maleficium és csoda*. In: BÉ-
NEDEK Katalin–CSONKA-TAKÁCS Eszter, szerk., *Démonikus és szak-
rális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60.
születésnapjára*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Bp. 1999, 103–120; vö. még:
Robert MOORE, *Between Sanctity and Superstition: Saints and Their
Miracles in the Age of Revolution*. In: Miri RUBIN, szerk., *The Work of
Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*. The Boydell
Press, Woodbridge 1997, 55–67; Stanko ANDRIĆ, *The Miracles of St.
John Capistran*. CEU Press, Bp. 2000, 225–297.

Kátai Petrik gyógyulásának első elbeszéléseit nem ismerhetjük, az elbeszélés, amit „szűz Margit sírjánál... mindenkinek nyilvánosan kihirdetett”, nem került lejegyzésre. Ránk maradt legrégebbi változata a *Legenda Vetus* írójának (Marcellusnak?)¹¹ csiszolt átfogalmazása, mely az első vizsgálóbizottság ugyancsak elveszett jegyzőkönyvei alapján készült. Árpád-házi Szent Margit kultuszának további dokumentumai ugyanakkor jó lehetőséget adnak a csoda-narratíva különböző változatainak és meghatározottságainak a vizsgálatára.

Először is azért, mert az első vizsgálatot követte egy második is. V. Ince pápa elrendelésére 1276. július 26. és október 12. között újabb 110 tanút hallgatott meg a két itáliai pápai legátusból (Umberto Bianchi és De la Corre), helyi egyházi emberekből, tolmácsokból, írnokokból összetevődő második vizsgálóbizottság. Az első vizsgálódásban tanúskodók közül nem sikerült mindenkit újra maguk elé idézni: csak öt Margit életében és kilenc halála után bekövetkezett csoda tanúi jelentek meg. Emellett azonban találtak tanúvallomásokat 11 új, még Margit életében bekövetkezett csodára, három esetre, amikor csodás jelek tanúsították szentségét (előre látta halálát, holttestéből finom illat áradt, környezetével csodás látomás tudatta szentségét), és 38 Margit halála után bekövetkezett csodára. Ezzel 95-re emelkedett az ő közbenjárásának betudott csodák száma.¹²

Kátai Petrik gyógyító álmával a második vizsgálatban is találkozunk. Noha itt nem ő maga számol be gyógyulásáról, két roko-

¹¹ Marcellus szerzősége nem állapítható meg egyértelműen. Az attribúció mellett érvelt LOVAS Elemér, *Árpád-házi B. Margit első életrajzának írója – Marcellus*. In: *A pannonhalmi Szt. Gellért Főiskola évkönyve 1940/1941*. 21–85; elfogadta MEZEY László, *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén*. Bp. 1955; elfogadta Klaniczay Tibor és elfogadom én is (vö. 2. jegyzet); Marcellus szerzősége ellen érvelt GYÖRFFY György, *Budapest története az Árpád-korban*. In: *Budapest története*. Corvina, Bp. 1973, 319–321.; új, átdolgozott kiadás: uő, *Pest-Buda kialakulása. Budapest története a honfoglalástól az Árpád-kor végi székvárossá alakulásáig*. Akadémiai, Bp. 1997, 208–209.

¹² FRAKNÓI Vilmos, kiad., *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis*, In: *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*, Bp. 1896. Tomus I.; magyarul: *Árpád-házi Szent Margit, i. m.*, 59–325.

na is részletes elbeszélést ad: sógora, Irichbeli Miklós (a 75. tanú), és távolabbi rokona, egy Margit nevű, Ágoston-rendi soror (az 54. tanú), akinek a margitszigeti házában szállt meg a gyógyulást kereső beteg. Az előbbi tanúvallomásából érdemes részletesen idézni, mert sokkal fordulatosabb képet ad mind a betegségről, mind a gyógyulásról, mint a *Legenda Vetus* fentebb idézett elbeszélése:

Egy Petrucius nevű férfi a Káta nemből, aki feleségem nővérének a férje, valamikor oly súlyos beteg volt, hogy fadarabként feküdt ágyában. Sem kezét, sem lábát nem bírta megmozdítani, beszélni sem volt képes, s enni is csak úgy, hogy az ételt egy toll segítségével a szájába tették, s körülbelül három esztendeig tartott e betegsége, és álmában megjelent neki Szent Margit, megsimogatta őt, s így szólt hozzá: „Mit csinálsz, te szerencsétlen?”.

Míg a legendában Margit csodás érintése azonnal meggyógyította Petriket, itt kétszer kellett eljönnie:

Következő éjjel is megjelent neki, s ezt mondotta: „Kelj föl!” És megparancsolta, hogy jöjjön a sírhoz, hogy itt gyógyulást nyerjen. És akkor, midőn ez elhangzott, azonnal fölkel és meggyógyult, és amikor fiai meglátták ezt, egyikük nevetett, másikuk sírva fakadt. És másnap eljöttek hozzá a rokonai, hogy lássák a csodát, ami vele történt, majd kocsin az én házamhoz hozták, onnan pedig elhoztuk Boldog Margit sírjához, és akkor a sírnál megszólalt, és mindent elmondott részletesen, ami vele történt.¹³

Ezután minden egyes állítást keresztkérdések sorával ellenőrizött a bizottság, s Miklós válaszai egy újabb retorikai színt hoztak a történetbe, az érzékelhető nagyotmondását.

¹³ *Árpád-házi Szent Margit, i. m. 254; „in somnis apparuit sibi ista sancta Margaretha et palpabat eum et dicebat: »Quid facis, miser?« Et in secunda nocte apparuit sibi et dixit: »surge«, et precepit sibi quod deberet venire ad istud sepulchrum, ut sanaretur hic; et tunc, quando hoc dictum fuit sibi, statim surrexit et sanatus est; et quando pueri sui hoc viderunt, aliqui ridebant, aliqui flebant, et sequenti die cognati sui venerunt ad eum pro miraculo isto pro eo facto, et postea in curru duxerunt eum ad domum meam, et de domo mea postea ductus fuit ad sepulchrum istius beate Margarethe, et tunc apud sepulchrum incepit dicere et exponere omnia, que sibi devenerant.» FRAKNÓI, Inquisitio, 334.*

Arra a kérdésre, kik voltak jelen, amikor Petrucius a sír mellett mindent elmesélt – mint mondta –, ami vele történt, így válaszolt: „Több mint háromezer ember!” Arra, hogy meg tudna-e nevezni néhányat a háromezer emberből, így szólt felelete: „Hogy számolhatnám össze az egész országot?” Hasonló tónusban beszélt saját életkoráról is: „Úgy gondolom, száz is megvagyok.”¹⁴

Ugyanebből a jegyzőkönyvből az is kiderül, mi számíthatott meggyőző érvnek a bizottság előtt. Miklós azzal bizonygatja szavahihetőségét, hogy mindezt „tőle [Petriktől] hallotta”, tudja, „mert rokona”, mert „ott volt”, mikor Petrik az „oltár előtt ugyan-
ezt fennhangon elmondta”.¹⁵

A második szentté avatási vizsgálódás jegyzőkönyve további számos érdekes adalékot is ad ennek a csodának a magyarázatához, amelyben egy híres antik gyógyító-csoda archaikus típusa él tovább a középkorban: az „inkubációs álom”, amely először az i. e. IV. században Aszklepiosz, az „isteni orvos” epidauroszi szentélyénél,¹⁶ majd az i. sz. VI–VII. században Szent Kozma és Damján konstantinápolyi templomában lett népszerűvé.¹⁷ Kátai Petrik fent említett rokona, Margit soror szerint a csoda nem másutt, mint

¹⁴ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 255–256; „Interrogatus, qui erant presentes, quando dictus Petrucius stans apud sepulcrum predictum exposuit omnia, quae sibi devenerant, ut dixit, respondit: »Tria millia hominum et plurimi«. Interrogatus de nominibus aliquorum illorum trium millium, respondit: »Quomodo possum connumerare totum regnum?«... Credo quod habeam centum annos”. FRAKNÓI, *Inquisitio*, 335.

¹⁵ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 255; „Audivi ab eo”; „scio, quia cognatus meus est”; „quia ipse Petrucius ante altare clamavit hoc”; FRAKNÓI, *Inquisitio*, 335.

¹⁶ KERÉNYI Károly, *Az isteni orvos. Tanulmányok Aszklepiosról és kultushelyeiről*. Európa, Bp. 1999; M. HAMILTON, *Incubation and the Cure of Diseases in Pagan Temples and Christian Churches*. Henderson, London 1905; E. J. EDELSTEIN–L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1945, 1998².

¹⁷ DELEHAYE, *Les recueils antiques de Miracles de saints* i. m. 1. fent, 4. jegyz.; FESTUGIÈRE, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean*, i. m. 1. fent, 4. jegyz.; Ildikó CSEPREGI, *The Miracles of St Cosmas and Damian. Characteristics of Dream Healing*. In: *Annual of Medieval Studies at CEU*, VII (2002), 89–122.

az ő szigeti házában következett be.¹⁸ Megtudjuk azt is, hogy Kátai Petrik egy másik távoli rokona, Algent úrnő (az 58. tanú) ugyanennek a Margit sorornak a házában megszállva, ugyancsak inkubációs álomban lelt gyógyulást.¹⁹

Az inkubációs álmok sajátos narratív struktúrájának, retorikai elemeinek az elemzéséhez további adalékokat szolgáltathat a tanúvallomások jegyzékében található három másik „inkubációs álom”-csoda,²⁰ vagy akár e csoda-típus hasonló kortárs változatai, például az a négy ilyen történet, amelyet Árpád-házi Szent Erzsébet marburgi sírjánál 1232 és 1234 között lefolytatott két vizsgálat során jegyeztek le.²¹ Ezek részletes összevetésére azonban itt nincs tér.

Inkább Margit hagiográfiájának további alakulásával kapcsolatban tennék néhány észrevételt. Érdekes fejlemény, hogy a *Legenda Vetus* második felében és a szentté avatási per jegyzőkönyveiben minden jel szerint akkurátusan lejegyzett tanúvallomások szövegét a XIV–XV. század folyamán két egymástól teljesen függetlenül született hagiográfiai megmunkálás csiszolja, finomítja. A magyar Margit-legenda – vagy feltételezett latin eredetije²² –

¹⁸ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 222; FRAKNÓI, *Inquisitio*, 304–305.

¹⁹ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 227–228; FRAKNÓI, *Inquisitio*, 309–311.

²⁰ Teezi Gede, a 99. tanú, Árpád-házi Szent Margit, i. m. 284–286; FRAKNÓI, *Inquisitio*, 363; és két apáca, Stephania (13. tanú) és Lucia (20. tanú).

²¹ Szent Erzsébet kultuszának kezdeteiről l. KLANICZAY, *Az uralkodók szentsége*, 311–312; két 1232 és 1234 között készült csodajegyzékében a következő négy inkubációs csoda található: I/3, I/40, II/1 és II/24; vö. Albert HUYSKENS, kiad., *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth*. Marburg, 1908, 159–160, 192–193, 243–244, 261–262; magyar fordítás: J. HORVÁTH Tamás–SZABÓ Irén, szerk., *Magyarország virága. 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről*. Szent István Társulat, Bp. 2001, 35–36, 66–67, 121–123, 141–143.

²² VOLF György, *Szent Margit élete*. Nyelvemléktár VIII k. Bp. 1881; P. Balázs János, *Szent Margit élete 1510*. Régi magyar kódexek, 10. Bp. 1990; ÉRSZEGI Géza, szerk., *Árpád-kori legendák és intelmek*, Szépirodalmi, Bp. 1983, Osiris, Bp. 1999, 104–174 (innen idézek); Mezey László a feltételezett latin eredeti összeállítását a XIII. század végére, s a magyar szöveg keletkezését 1300 és 1320 közé teszi, és azt feltételezi, hogy azt még a XIV. század második felében néhány helyen módosították, *Irodalmi anyanyelvűségünk*, i. m. 53–70; Klaniczay Tibor több szempontból is kérdésesnek tartja, de nem veti el e korai datálást, *Szent Margit legendái és stigmái*, i. m. 46–50, én úgy gondolom, hogy a *Legenda Vetust* és a tanúvallomásokot egybeolvasztó szöveg inkább a XV. században jött létre, uo. 190–191.

beolvastja a *Legenda Vetus* szövegébe, illetve hozzáilleszti a tanúvallomásokból nyerhető többlet-információt. Kátai Petrik esetről a magyar legendában megtaláljuk a *Legenda Vetus* beszámolójának pontos fordítását „*Kátai Petrit ... köszvényességének*” csodás meggyógyításáról, amit nyelvi zamata miatt érdemes külön idézni:

...íme e betegnek hitének és ájtatosságának érdeme szerint ő ál-mában Szent Margit asszony neki megjelenék, néminemű tiszte-lendő személyekkel, kik követik vala Szent Margit asszonyt. És Szent Margit asszony az ő szűzi kezével a betegnek köszvényes felét megtapasztalá az ő kegyessége szerint, mondván: „Mi Urunk Jézus Krisztusnak nevében a te hited szerint veszed a kívánt egész-séget!” Ezeket mondván legottan elenyészék és a beteg teljessé-gel érezvén ő magát egésznek, az ő betegségének ágyából felkele.²³

A magyar Margit-legenda kompilátora ugyanakkor nem ismerte fel, hogy Irichbéli Miklós tanúvallomása ugyanennek a Kátai Petriknek az esetére vonatkozik, így a történetről, mint külön csodáról számol be jelentősen lerövidítve és elszíntelenítve a jegyzőkönyvben olvasható beszámolót.²⁴ Ezúttal az eredeti szövegek nem kerültek további retorikai megmunkálásra.

A jegyzőkönyvek másik újrafeldolgozása az avignoni pápai udvarhoz köthető. Feltehetőleg nem rendelkezvén a *Legenda Vetus* szövegével, a domonkos Garinus de Giaco (Garin Guy l'Évêque) a szentté avatási per aktáinak gondos feldolgozásával ír 1340 táján új Margit-legendát. Ennek hosszabb változata, mint Klaniczay Tibor élete legutolsó írásában gondos filológiai vizsgálattal kimutatta, az a legenda, amelyet korábban „Nápolyi legenda” néven tartott nyilván a magyar kutatás.²⁵ Rövidebb változatát eddig is

²³ ÉRSZEGI, *Árpád-kori legendák, i. m.* 156–157.

²⁴ ÉRSZEGI, *Árpád-kori legendák, i. m.* 162–163.

²⁵ KNAUZ Nándor, *A nápolyi Margitlegenda*. In: Magyar Sion, 1867, 561–590, 641–662, 740–769, 821–834, 920–938; 1868, 321–336, 416–435, 561–572, 641–653, 721–732; ua. különnyomatban is Esztergom, 1868, 30–185; újranyomva, GOMBOS F. Albin, *Catalogus fontium historiae Hungariae*. Bp. 1937–1939, III, 2481–2545; DEÁK Viktória Hedvig OP e tárgyból készítette *Árpád-házi Szent Margit és a Legenda Maior* című bölcsészdoktori disszertációját (Budapest, 2004) s a közelmúltban megjelentette a le-

Garinus nevéhez kötötték, ez került be az *Acta Sanctorum*ba is.²⁶ A tanult francia domonkos szerző nem marad adós a retorikai fordulatokkal, számos ponton figyelemre méltóan kikerekíti a csodatörténeteket – ez történik Kátai Petrik esetében is. A kiegészítés stiláris elemeire az alábbiakban még több példát hozok, itt most inkább arra utalnék, hogy Garinus átdolgozásában felismerhetők olyan elemek is, amelyek a csoda-hit „tanult” egyházi-teológiai felfogására vezethetők vissza. A *Legenda Vetus* és a tanúvallomások is arról számolnak be, hogy Petrik gyógyulása közvetlenül álom-látomása után következett be. Garinus ezt több formában is az ereklyékhez tett zarándoklathoz kapcsolja (talán idegenkedve az inkubációs álom nyomán bekövetkező gyógyító csoda archaikus ízű elképzelésétől):

...szíve áhítatos szeretetét a szűzre irányította, s áhítattal, könnyek között kérte őt, hogy irgalmasságát méltóztassék felé fordítani. Ima közben hirtelen elaludt, s álmában úgy tűnt neki, hogy a szűz sírjához vitték, és amellet imádkozott; és hogy maga Margit szűz kedvesen megjelenve, szent kezével megérintette a térdét. Érintésére lábadozni kezdett a betegségből, és ereje visszatért. Az álomtól felizgatva, mivel a látomás erős benyomást tett rá, tapasztalhatóan érezte, hogy kezd egészséges lenni.

Ezután Szent Margit újra megjelenik álmában, „*kezével szelíden megütötte, s így szólt: »Kelj fel! Mit csinálsz, szerencsétlen? Kelj fel, menj a sírhoz és meg fogsz gyógyulni.«*” Kátai Petrik ezután elviteti magát szekéren a szigetre, és „*amint megérintette a sírt, azon nyomban tökéletesen meggyógyult*”.²⁷

genda magyar fordítását: in MADAS Edit–KLANICZAY Gábor, szerk., *Legendák és csodák (13–16. század). Szentek a magyar középkorból II.* Osiris, Bp. 2001, 181–293; vö. KASTNER Jenő, „Együgyű lelkek tüköre”, *Minerva*, VIII, 1929, 245–253; Eugenio KOLTAY-KASTNER, *La leggenda della beata Margherita d’Ungheria alla corte angioina di Napoli*. In: *Studi e Documenti Italo-ungheresi della R. Accademia d’Ungheria di Roma*, III, 1938/39, 174–180; MEZEY, *Irodalmi anyanyelvűségünk*, i. m. 43–52; KLANICZAY Tibor, *Szent Margit legendái és stigmái*, i. m. 51–66.

²⁶ AA SS Jan. XXVIII, coll. 897–909; GOMBOS, *Catalogus*, III, 2468–2480.

²⁷ GARINUS DE GIACO, *Szent Margit élete*. II, 41. In: MADAS–KLANICZAY, szerk., *Legendák és csodák i. m.* 270; „*affectum cordis proiecit in virginem et rogavit eam devote, quatenus ei suam misericordiam impendere dignaretur. Orans incontinenti dormire cepit, et dormienti in som-*

Más csodák esetében is hasonló megfigyeléseket lehet tenni a jegyzőkönyvek és Garinus szövegének gondos összehasonlításával, jól példázza ez a XIV. századi legenda a hagiográfia stiláris, retorikai és teológiai eszköztárának késő középkori gazdagodását. Két példára utalnék itt röviden, két, Margit életében történt csodára.

Margit Veszprémben, a Szent Katalin-kolostorban eltöltött gyerekkorának eseményeit elbeszélve öt apácatársa is beszámol arról az esetről, amikor a kegyes lelkű királylányka csodatévő hatalmával tudta ott marasztalni a prédikáló domonkos frátereket. Olimpiades úrnő, Margit nevelője (14. tanú) erről a következőképpen számol be:

Egyszer két domonkos fráter jött az említett monostorba, s amikor távozni akartak, Szent Margit kérte őket, ne menjenek még, de ők nem akartak maradni, hanem útnak eredtek. S ekkor Szent Margit kérte Istent, törje el szekerüket úgy, hogy ne tudjanak elmenni, s midőn a fráterek a falu határához értek, szekerük eltört, s ők visszatértek a monostorba »és úgy hittük, hogy ez az ő imáinak közbenjárására történt.«²⁸

Garinus figyelemre méltó történetet kerekít ebből a beszámoló-ból:

*niis videbatur, quod ad sepulchrum virginis ductus esset et ad illuc oraret. Quodque virgo ipsa dulciter eidem apparens, et ipsius genua suis sanctis manibus palpabat et ad tactum eius convalescebat de infirmitate fortisque fiebat. Excitatus a somno propter vehementem impressionem visionis et experientiam sensibilem inchoate sanitatis... nocte sequenti beata Margarita iterum eidem apparuit et ipsum tetigit ac dulciter manibus impulit, dicens: »Surge, quid facis, miser? Surge, vade ad sepulchrum et sanaberis!« ...Quamcito vero sepulchrum tetigit, incontinenti perfectissime sanatus fuit.» GOMBOS, *Catalogus*, III, 2530–2531.*

²⁸ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 122; FRAKNÓI, *Inquisitio*, 218, „*duo fratres predicatorum venissent ad dictum monasterium, et vellent recedere, ista sancta Margaretha rogavit eos, ut non recederent, et ipsi stare noluerunt, sed inceperunt recedere; et tunc ista sancta Margaretha rogavit Deum, quod frangeret currum eorum, ita quod non possent recedere, et cum ipsi fratres essent in fine ville, currus eorum fractus fuit, »et redierunt ad ipsum monasterium, et credidimus, quod per orationes suas hoc fuerat factum.«*” (Vö. uo. 169, 174, 179–180, 221.)

A szűz tehát e szavakkal imádkozott Krisztushoz és a Boldogságos Szűzhöz: „Uram, Jézus Krisztus és Boldogságos Szűz Mária, kérlek titeket, hogy törjön el ennek a fráternek a szekere, hogy így szállítóeszköz nélkül kénytelen legyen velünk maradni és Isten szavát újra hirdetni.” A szent imájára a mindenség Ura láthatatlanul megállította az indulásra már kész szekeret: a kerekek és a rudak minden jelenlévő szeme láttára eltörtek; Isten széttörte és összezúzta a szekeret, és így visszatartotta az elmeneteltől azt, aki rajta ült. Nyilvánvalóan az cselekedte mindezt, aki a fáraót és hadseregét a tengerbe vetette.

Garinus betoldása azonban a bibliai referenciával nem ér véget. Az ő csoda-felfogása megkövetelte azt is, hogy a kegyes csínytevésnek nevezhető büntetőcsoda nyomán, s ugyancsak kegyes célját elérve Margit hozza helyre az okozott károkat:

Mivel a szekér eltört, a frátert, aki testi gyengesége és a terep nehézsége miatt gyalog menni nem tudott – akár akart, akár nem –, ott maradt, és másnap, Szent Benedek ünnepén kegyelemmel eltelve prédikált. A prédikáció végeztével pedig az ablakhoz hívatta a szűzet, és alázatosan megkérte Margitot, hogy aki könnyörgésével szekerét tönkretette, hogy ne tudjon elmenni, könyörögjön újra Istenhez és állíttassa helyre a szekeret, hogy akadály nélkül elmelessen és az isteni ige magvát máshol is elvetesse. Erre a szűz könnyezni kezdett, és áhítatos imádsággal kérte Krisztus jóságát, hogy adja vissza a fráternek a szekeret, hogy elmelessen. Az imádság végeztével a világ Alkotója kinyújtotta a kezét: a fadarabok tüstént közeledni kezdtek egymáshoz, mindegyik oda, ahová kapcsolódnia kellett. A kerekek, anélkül hogy bárki hozzájuk nyúlt volna, isteni erő hatására mozogtak, mivel a mindenség Alkotója, az élet Lelke volt a kerekekben, és a kerekek a Lélek ösztönzésének irányát követték. Minden jelenlévő látta, a nővérek az ablakon keresztül, a világiak az udvaron, hogy a szekér tökéletesen megjavult, és az tette ezt, akinek minden műve tökéletes. A szekér épebb és erősebb lett, mint annak előtte. Benedek fráter nagyon megvigasztalódva távozott, dicsérte Istent a csodáért, amit látott, és hirdette mindenkinek Isten és a szűz dicsőségét.²⁹

²⁹ GARINUS DE GIACO, *Szent Margit élete*. I, 43; in: MADAS-KLANI-CZAY, szerk., *Legendák és csodák i. m.* 226; „Oravit igitur virgo Christum et beatam Virginem in hec verba: »Domine Yhesu Christe et beatissima

A másik példám Margit árvíz-csodája, amelyről hat apácátár-
sa, valamint maga az érintett, Marcellus provinciális is beszám-
ol.³⁰ Idézem Szent Margit unokahúgának, Anna hercegnő lá-
nyának, Margitnak (a 4. tanúnak) az elbeszélését:

Elmesélte a továbbiakban, hogy egyszer akkorára nőtt a Duna
vize, hogy behatolt az udvarba, ahol a monostor apácái tartózkod-
tak, nyolc nap elteltével Marcellus fráter, a Domonkos-rend ma-
gyarországi provinciális eljött a nevezett monostorba, és Margit
szűz beszámolt neki, hogy: „A Duna vize így megemelkedett és
behatolt az udvarunkba” – amit az előbb említettem, de a fráter
nem akarta elhinni s így szólt: „Ugyan, hogy történhetett volna
ilyesmi?” Erre Margit szűz ezt mondotta: „Ó, Szűz Mária, te jól
tudod, hogy ajkamat nem szokta elhagyni hazugság, ezért mutasd
meg Marcellus fráternek, hogy igazat mondok”, és nyomban úgy
megnőtt a víz, hogy beáradt a monostor épületeibe, úgyhogy

*virgo Maria, rogo vos, ut currus fratris istius frangatur, quatenus per defectum vehiculi nobiscum manere et Dei verbum iterum predicare cogatur». Orante sancta, Dominus omnium invisibiliter iussit stare currum iam ad procedendum dispositum et paratum: subverse sunt rote, fracti sunt asseres cunctis, qui aderant, videntibus; confregit et collisit Deus currum et sessorem eius ne procederet retardavit. Illa utique operante virtute, que currum pharaonis et eius exercitum in mare proiecit. Fracto curru, quia propter debilitatem corporis et exigentiam regionis frater pedes ire non valuit, vellet-nollet remansit et in die crastino, solemnitate scilicet sancti Benedicti gratiosissime predicavit. Predicatione vero perfectavocari fecit virginem ad fenestram et humiliter rogavit eam, utque suis precibus currum destrui procuraverat, ne recederet precibus renovatis apud Deum, currum reintegratum divinitus procuraret, ut ad spargendum alibi divini verbi semen impedimento sublato prodiret. Ad hec illa lacrimari cepit et devotis orationibus Christi clementiam exoravit, quatenus currum fratri restitueret, ut abire posset. Oratione facta fabricator orbis manum apposuit. Statim accesserunt ligna ad ligna quodlibet ad iuncturam suam. Rote nullo hominum impellente, divinitus movebantur, quia omnium artifex spiritus vite erat in rotis, et rote spiritus impetum sequebantur. Videntibus cunctis, que aderant, sororibus per fenestram, secularibus per curiam, currus perfectissime reintegratus est, cuius perfecta opera solidior factus est et fortior, quam alias extitisset. Recessit frater Benedictus plurimum consolatus et de viso miraculo Deum laudavit ac laudem eius et virginis publice predicavit.” GOMBOS, *Catalogus*, III, 2505–2506.*

³⁰ FRAKNÓI, *Inquisitio*, 4., 5., 6., 7., 14., 22. és 38. tanúk, 183, 186, 191–192, 223, 242–243, 280–281.

Marcellus fráter – víz elől menekülvén – felmászott egy fakorlátra.³¹

Garinus beszámolója Margit fohászkodását és a Duna áradását epikus hangvételen festi le:

A szent szűz, az igazság barátja, akinek nyelvét sohasem szennyezte be hamis beszéd, elpirult, hogy az oly jeles páter azt gondolja róla, hogy mást mond, mint az igazságot. Sírva Krisztushoz és az ő Boldogságos Szűzanyjához fordult és így imádkozott: „Ó, Uram, Jézus Krisztus, és dicsőséges Szűz Mária, Uramnak, Jézus Krisztusnak legkedvesebb Anyja, jól tudjátok, hogy az én számat nem szokta hazugság elhagyni; Krisztus lelke van bennem, és a hamisság szennye sohasem mocskolta be ajkamat. Kérem, hogy legyen az Úr köztünk igazságos tanúja, hogy így kinyilvánuljon, hogy beszédem mentes a hazugságtól. Mutassátok meg Marcellus fráternek, hogy igaz, amit mondtam.” Tehát, hogy az igazmondó szűz igazsága bebizonyosodjék, a Duna vize azonnal megsokszorozódott, nagyon megemelkedett és kiöntött, s elárasztott mindent, ami az udvarban volt. A Duna betört, mint egy haragos folyó, melyet az Úr Lelke hajt. A folyó erős hullámai felemelkedtek, és elárasztva mindent, nekicsapódtak a nővérek lakóhelyének: a folyó behatolt a monostor területére, az épületekbe és a helyiségekbe. A szent pedig, látva, hogy imáját ilyen nagy csoda követte, megeskette a nővéreket, akik hallották az imáját, hogy senkinek nem árulják el, hogy így imádkozott. A nővérek nagyon féltek, mert azt gondolták, hogy monostorukat a beáradó víz nyomása összeűzta, és félelmükben felmásztak a tetőre. De még maga Marcellus fráter is, aki a vizitáció céljából bement a monostorba,

³¹ *Árpád-házi Szent Margit, i. m. 81; „Item dixit, quod in tantum crevit flumen Danubii quadam die, quod intravit cortem, ubi stant sanctimoniales eiusdem monasterii, et elapsis octo diebus frater Marcellus, provincialis predicatorum in Hungaria venit ad dictum monasterium, et predicta virgo Margaretha dixit ei: »Sic aqua Danubii creverat et intraverat cortem nostram« predictam; sed frater noluit ei credere dicens: »Quomodo potuit hoc esse?« et dicta virgo Margaretha dixit: »Oh sancta Maria, tu bene scis, quod de ore meo non consuevit exire mendacium, unde ostendas fratri Marcello, quod sit verum quod dico«, et ita incontinenti crevit in tantum aqua, quod intravit domos monasterii, ita quod frater Marcellus ascenderit super quoddam lignum, propter illam aquam.» FRAKNÓI, Inquisitio, 183.*

miután lábaival már a vízben állt, kénytelen volt elmenekülni, és valami nagy deszkára mászott fel, a deszkáról pedig a falra, ahol az oszlopok vannak, amelyek a kolostor kerengőjét alkotják. Az áradás a harmadik órában kezdődött és állandóan növekedett, olyan gyorsan, hogy már a személyek és a dolgok is komoly veszélybe látszottak kerülni.

Az okozott károk jóvátétele ezúttal sem maradhatott el Garinus szerint, aki a következőképpen egészíti ki a tanúvallomások történeteit, immár teljesen saját invenciójára támaszkodva:

Vesperás körül pedig a nővérek Szent Margit-hoz mentek, és kérték őt, imádkozzék az Úrhoz, hogy szabadítsa meg a monostort ettől a nagy veszélytől, mivel a folyó már igen sok kárt tett a monostorban, és a nővérek féltek, hogy ők is belefutnak. Akkor a szűz könnyek között hangosan így könyörgött az Úrhoz: „Uram, Jézus Krisztus és dicsőséges Szűz Mária, ahogyan meghallgattatok engem, méltatlan szolgálókat, hogy a víz kiöntsön, úgy most is méltóztassatok engem meghallgatni, hogy ez a víz térjen vissza a medrébe.” Mihelyt befejezte az imádságot, a hullámok tüstént visszahúzódtak, a víz visszatért medrébe, és minden száraz lett. És ami még csodálatosabb, a matutinumig annyira felszáradt a monostor területe, hogy a víznek szinte semmi nyoma nem maradt: annak a csodálatos műve volt ez, aki a tengert kiszárítja, akinek a parancsára a vizek egy helyre gyűlnek, és megjelenik a szárazföld (Ter 1,9), és aki Izrael fiait szárazon átvezette a Vörös-tenger közepén. A víz ereje így természetfölötti bizonyítékokat szolgáltatott a szűz igazságának: a folyó tanúsította, hogy a szűz igazat mondott, amikor az ő parancsára kiáradt, és tanúsította lelkének erényességét, amikor visszahúzódtott.³²

³² GARINUS DE GIACO, *Szent Margit élete*. I, 46; in: MADAS-KLANI-CZAY, szerk., *Legendák és csodák i. m.* 229–230; „*Erubescens virgo sancta, veritatis amica, cuius lingua nunquam coinquinata fuerat sermonibus falsitatis, quod tantus pater estimaret eam aliud dixisse, quam veritatem, flens et ad Christum ac beatissimam matrem Virginem se convertens, oravit et dixit: »Domine Yhesu Christe et gloriosa virgo Maria, mater dulcissima Domini mei Yhesu Christi, bene scitis, quod ex ore meo non consuevit exire mendacium, est veritas Christi in me, nec unquam labia mea polluta fuerunt sordibus falsitatis, ut ergo pateat, quod sunt absque mendacio sermones mei, rogo, quod sit Dominus inter nos testis veritatis. Ostendite fratri Marcello verum fuisse quod dixi«.* Mox igitur, ut veritas probaretur, multiplicata Danubii aque intumuerunt nimis et inundave-

Itt most nincs tér a példák további szaporítására. Arra sincs, hogy egyenként vegyük szemügyre, milyen konkrét stilisztikai-retorikai fordulatokkal írják le a tanúvallomások, majd pedig a belőlük táplálkozó legendák a csodatörténetek három leginkább formulaszerű elemét, amely egyébként minden bizsonnyal fennhangon is el lett mondva a csodás gyógyulás során: (1) a balszerencse vagy a feltételezett haláleset hatására kitörő kétségbeesett jajveszékelést; (2) a szent közbenjárásáért esedező fohászkodást, amelynek szövegére sokszor külön rákérdeznek a vizsgálóbírák (s amelynek szövegébe olykor fenyegető, szentségtörő átkozódások is keverednek); (3) s végül a bekövetkezett csoda utáni hálaadó ujjongást.

*runt et omnia repleverunt, que erant in curia. Irruit Danubius, quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit. Ascenderunt aque fluminis fortes, et inundatione facta, illisum est flumen domui sororum. Intrauit claustrum, domos et officinas earum. Videns autem sancta, tantum ad suas preces miraculum subsecutum, adiuravit sorores, que orationem eius audierant, ut quod sic orasset, nemini revelarent. Timuerunt valde sorores, estimantes suum monasterium impetu aquarum inundantium oppressum iri et timentes ad solarium ascenderunt. Sed et ipse frater Marcellus, qui visitandi causa claustrum intraverat, pedibus suis iam in aqua tinctis, compulsus fugere, super quoddam grossum lignum conscendit et de ligno super murum, quo columnarum bases per claustrum ipsius ambitum sustentantur. Incepit autem hec inundatio hora quasi tertia et ingruerebat continue sic, ut iam personarum et rerum urgens periculum cerneretur. Circa vespas vero sorores ad sanctam Margaritham venerunt et rogaverunt eam, ut oraret Dominum, quatenus monasterium tam grandi periculo liberaret, quia iam damna plurima monasterio fecerat fluvius et sorores timebant submergi. Tunc virgo cum lacrimis alta voce fudit preces ad Dominum in hec verba: »Domine Yhesu Christe et gloriosa virgo Maria, sicut me indignam famulam vestram exaudistis pro inundatione istius aque, sic et modo dignemini exaudire, ut ista aqua ad suum alveum revertatur«. Oratione finita statim aqua fluminis retrocessit, aque reverse sunt in alveum et converse in siccum, quod auditu mirabile est; infra horam matutinarum adeo fuit totum desiccatum monasterii spacium, ut aque veluti nulla vestigia remanerent, illo mirabiliter operante, qui convertit mare in aridam et congregatis aquis in locum unum, iussit aridam apparere filiosque Israel transire fecit per siccum in medio maris rubri. Sic per vim fluminis facta sunt argumenta divinitus in testimonium virginee veritatis, testis extitit fluvius, quod verum virgo dixerat, dum ad eius iussionem accessit testis sue virtuosae mentis, dum quando voluit, retrocessit.» GOMBOS, *Catalogus*, III, 2507–2508.*

Befejezőként inkább fel szeretnék vetni egy problémát, pontosabban egy apró kételyt Szent Margit csodatörténeteinek irodalmi értékelésével kapcsolatban. Valóban úgy van-e, ahogy logikusan következni látszik a *Legenda Vetus*, a szentté avatási jegyzőkönyvek és a későbbi legendák egybevetéséből, nevezetesen, hogy az egyik oldalon találhatjuk a bírósági dokumentáció fésületlen prózáját, a másik oldalon pedig az egyházi írók retorikailag kimunkált ékesszólását? A stiláris értékelés nem mindig ezt tükrözi. Mint a „százéves” Irichbeli Miklós Kátai Petrik betegségéről adott beszámolójában is láthattuk, a tanúvallomás olykor színesebb, érzékletesebb megfogalmazást ad, mint a tanult egyházi jegyző által adott összefoglaló, s a későbbi legendaíróknak vagy van szeme arra, hogy észrevegye e gyöngyszemeket és beépítse kimunkált szövegébe, vagy nincs.

Az utóbbit példázza az a történet, amely egy ház összeomlása-kor a romok alá temetett, halottnak hitt kisfiú csodás feltámasztásáról szól, amelyről a *Legenda Vetus*-ban a következő részletes leírást olvashatjuk:

Volt egy tisztos családapa Buda mellett, Felhévizen, a veszprémi egyházmegyében, akit Bochnak hívtak. Egyszer, mikor vesperás után feleségével és háza népével a kőpincéjében vacsorázott, és ugyanabban a pincében aludt hétéves kisfia, Benedek, a fal nagy része a padlóval együtt beomlott, és betemette az alvó gyermeket a kissé távolabb étkezők szeme láttára. Ők a halálos veszedelem elől sietve elmenekültek. Hiszen olyan nagy volt az omlás, hogy okkal félhettek a veszélytől. A gyermeket ott hagyták a pincében betemetve, de zokogásban törtek ki veszedelme miatt, és föllármázták az egész szomszédságot. Azok kapával, ásóval és más e célra alkalmas fa- és vasszerszámokkal hosszú és nehéz munka árán – miután a kő-, föld- és mésztörmeléket elhordták – kivonszolták a fiút. Annyira össze volt törve és zúzva, hogy egyetlen tagja és csontja sem látszott épnek. Az anya egyetlen fia halála miatti nagy fájdalmában tapogatta a fiú szájából kilógó, fogával szorított véres nyelvét. A halott, kihűlt és láthatólag élettelen gyermeket a szülők és a szomszédok bevitték a házba, és gyászos szavakkal kérték, irgalmazzon nekik az Isten Margit szűz érdemei által. „Úrnőnk, szűz Margit, kérünk, érdemeid által keltsd életre egyetlen fiunkat, lelkünk és testünk vigaszát. Tudván tudjuk, hogy érdemeiddel meg tudod szerezni ezt az irgalmat.” Ugyanezt kiabálták a rokonok és a szomszédok is. Az apa pedig – miután

a Boldogságos Szűz szigetén az apácák befejezték a reggeli imádságot – elszaladt gyertyaáldozattal, övéi között hagyván meghalt gyermekét. Szűz Margit soror sírjánál zokogva könyörgött Istenhez és az ő boldogságos szűz anyjához, és fia holttestét és lelkét Margit soror imáinak ajánlotta. Amikor Margit szűz sírjánál befejezte az áldozatot és a könyörgést, és egyetlen fiát gyászolva napkeltekor hazatért, eléje szaladva mondták az emberek, hogy míg ő a sírnál volt, gyermeke életre kelt. Az apa hallván ezt rohant háza kapujához, és meglátta életre kelt fiát, karjába vette és hálálkodva ölelte őt. Egész háza népe és a szomszédság kíséretében három óra előtt elvitte a sírhoz élő és egészséges fiát, és megmutatta az Úrnak: nem látszott a fiún semmiféle ütés vagy zúzódás nyoma. A Margit szűz érdemei által életre kelt fiút nyilvánosan bemutatták a budai székesegyház prépostjának és káptalanjának, a tisztelendő atyáknak: a váci és váradi püspöknek, a ciszterci apátnak és a pápai vizsgálóbíráknak.³³

³³ *Árpád-házi Szent Margit, i. m. 48–49; „Vir honestus pater familias de Calidis Aquis iuxta Budam, nomine Benedictus septennis in eodem cellario dormiret, magna pars muri cum pavimento corruit et ipsi presentibus remocius cenantibus puerum oppressit dormientem, qui mortis periculum festinato fuge presidio evaserunt. Nam ruina tanta erat, quod merito periculum poterant formidare. Puer itaque sic oppresso intra cellarium derelicto, de eius periculo prorumpentes in fletum cum totam commovissent viciniam, quidam cum lignonibus fossoriis et aliis instrumentis tam ferreis, quam ligneis in hoc aptis per magnos labores et per multam horam lapidum et terre ac cementi mole remota puerum extraxerunt ita attritum et compressum, quod nulla in membris eius et ossibus integritas appareret, sicque mater pueri pre nimio dolore pro unico filii morte materna sollicitudine attrectavit, linguamque extra buccas dentibus constrictam puer defunctus habebat sanguine cruentam. Quem cum omnino extinctum, infrigidatum et vitali spiritu aspectu penitus privatum in domo parentes et vicini posuissent, inter voces luctuosas Dei misericordiam per meritum Margarete virginis ceperunt invocare dicentes: »Domina nostra, Margareta virgo, rogamus tua merita, rescita nobis filium nostrum unicum, animarum et corporum nostrorum solatium! Scimus et scimus, quia per merita tua hanc misericordiam nobis potes patrare cognatis et vicinis hoc idem conclamantibus.« Pater vero completo matutinali officio sanctimonialium de insula Glorioso Virginis, puer in domo inter suos mortuo relicto cum cereo et oblatione cucurrit ad sepulcrum sororis virginis Margarete et fuis ad Deum et ad eius genitricem, Gloriosissimam Virginem precibus lacrimosis funus et animam pueri oracionibus sororis Margarete commendavit. Qui cum ad domum propriam, facta oblatione et oracione ad sepulcrum virginis Margarete completa, lugens pro unico filio, orto iam sole remearet, occurrentes sibi recepit personas, que ipso ad sepulcrum existente ipsum*

Nem hiányzik e csoda-beszámolóból egyetlen hatáskeltő retorikai elem sem: a váratlan veszedelem, a balszerencsén jajveszékkelő rokonság érzékletes leírása, a „fiú szájából kilógó, fogával szorított véres nyelvének” hatásvadász megemlézése, a fohászzkodás szép formulái, a Margit sírjához szaladó apa és az összezúzott gyerek mellett maradó többiek izgalmas, párhuzamos erőfeszítései, majd a boldogító életre kelés, az örömkönnyek, a hálaadás, a tanúskodás bemutatása. Mindehhez képest a második vizsgálat jegyzőkönyvében olvasható öt részletes vallomás némi csalódást okozhat, sokkal kevésbé fordulatos leírást ad. Kivéve egyetlen elemet, amelyről Budahévízi Márton felesége, Ilona (a 106. tanú) vallomásában hallunk. Elbeszéli, mi volt az első szó, ami elhagyta a „feltámadt” kisgyerek ajkait. Azt mondta a gyerek: „*Ne bántsatok!*”³⁴ Nehéz ilyet egy történetmondónak kitalálni, ilyet csak a valóságból lehet ellesni, szerintem ez az egész történet legmeghatóbb pontja. Jól illeszkedik azokhoz az újabb történeti kutatásokhoz, amelyek épp a középkori csoda-beszámolók anyagából kiindulva bizonyították meggyőzően, hogy milyen gazdag és érzelemmenti viszonyal fordultak a gyerekek felé már a középkorban is.³⁵

A kisgyerek, akire álmában ráomlik a ház, az egész világ, az utolsó éber pillanat rettegésével tér magához, nem érti, mi történt, és felkiált: „*Ne bántsatok!*” Érdekes, hogy nemcsak a *Legenda Vetus* és a magyar Margit-legenda szerzőjének a figyelmét kerülte el a csodatörténet e megindító részlete, de a jó tollú Garinuset is.

puerum dixerunt revixisse. Quod cum pater ad portam curie sue audiens cucurrisset puerum suscitatum vidisset, excipiens eundem brachiis suis et complectens cum graciaram actione, tota cum familia et vicinia comitante ante horam tertiam vivum et sanatum Domino obtulit ad sepulcrum nulla plaga vel livore apparente in eodem. Hunc puerum sic meritis virginis Margarete suscitatum presentialiter preposito et capitulo maioris ecclesie Budensis et venerabilibus patribus episcopis Waciensi, Waradiensi et abbati Cisterciensi, supremis pontificis inquisitoribus presentaverunt.” Vita beate Margarite. In: SZENTPÉTERY, Scriptores, II, 701–702.

³⁴ Árpád-házi Szent Margit, i. m. 297; „*Non faciatis mihi malum*”, FRAKNÓI, *Inquisitio*, 375.

³⁵ Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e–XIII^e siècle)*. Aubier, Paris, 1997; Shulamith SHAHAR, *Gyermekek a középkorban*. Osiris, Bp. 2000.

Madas Edit

A PRÉDIKÁCIÓ MAGVETÉSÉVEL
A MAGYAR NEMZET VÉDELMEBEN

*Laskai Osvát Gemma fidei című
prédikációskötetének előszava**

A magyarországi latin nyelvű prédikációirodalom középkori fejezete a két nagy formátumú obszerváns ferences prédikátor, Temesvári Pelbárt († 1504) és Laskai Osvát († 1511) prédikációsköteteivel zárul. Temesvári *Pomerium*, Laskai pedig *Biga salutis* címen szinte teljesen egy időben – 1497 és 1499 között – tette közzé 3-3 kötetes, vasárnapi (*de tempore*), a szentek ünnepeire összeállított (*de sanctis*) és nagyböjti (*quadragesimale*) sermo-ciklusait. A kötetek elé írt prologusaikban mindketten hangsúlyozzák, hogy nehéz körülmények közt élő, könyvekben szűkölködő szerzetestársaikat kívánják egész könyvtárat helyettesítő prédikációs forrásanyaggal ellátni. Hivatkoznak sermóik egyszerű stílusára is, melyet a tudatlan magyar nép egyszerűségéhez szabtak. Az ő tanításukat tartják a legfontosabbnak, akik előtt az írott latin beszédvázlatok élő, anyanyelvű prédikációként hangzanak majd el. A mozgatható elemekből építkező, s így a hallgatóság igényeihez könnyen alkalmazható prédikációszerkesztési technika,¹ valamint a sermók latin nyelve azonban sokkal tágabb használhatóságot biztosított a sermonariumoknak. Az első hagenai kiadásoknak köszönhetően egyszerre váltak ismertté és keresetté külföldön és idehaza. Főleg Temesvári Pelbárt kötetit övezte páratlan népszerűség, a *de tempore* ciklus 21, a *de sanctis* 22, a *quadragesimale* 19 kiadást ért meg 1519-ig. Laskai Osvát sermonariumai négyet-ötöt. A népszerűség itt a használha-

* A tanulmány szerzője az MTA–OSzK Fragmenta codicum Kutatócsoport tagja.

¹ BÁRCZI Ildikó, *Ars compilandi. A kérdés és megoldatlansága*, Studia Litteraria, t. 32, Debrecen, 1994, 99–116.

tóság mutatója. A panelek annál könnyebben mozgathatók, minél sematikusabbak, az eredetiség és az egyediség a műfajban inkább hátrány, mint előny. Tarnai Andor hívta fel először a figyelmet e megtévesztő ellentmondásra, jelezve, hogy ő Laskait tartja a korszak legkiemelkedőbb ferencesének.²

A *Biga salutis* nagybőjti kötete éppen harmadszor látott napvilágot (1506), amikor Laskai *Gemma fidei* címen egy új, a korábitól merőben különböző *quadragesimalét* jelentetett meg (Hagenau, 1507). Már szokatlan a prológius megrendült pátosszal telt hangja is: a pesti ferences gvárdiánt a nemzet sorsa iránti súlyos felelősség készítette írásra. És valóban, nem az egyszerű hívek igényeihez alkalmazkodó, a nagybőjti bűnbánatra felkészítő prédikációgyűjteményt állított össze ezúttal, hanem egy rendszeres teológiai művet. Prédikátor társait kívánta most elsősorban a határokon kívül és belül elharapódzó eretnokségek elleni harcra felvértezni, melyek az országot – a fenyegető törökkel tétézve – végveszélybe sodorják. Egész nemzetét akarta hitében megerősíteni, ami csak a prédikátorok hatékony közreműködésével volt elképzelhető. A sermók nem igazi sermók többé, sokkal inkább egymáshoz szorosan kapcsolódó traktátusok. A műfaji keret azonban azt sugallja, hogy nem tananyagról van szó csupán, hanem nagyon is fontos prédikációs materiáról, amit viszont csak alaposan megemésztve lehet majd a megfelelő helyzetekben meggyőzően előadni.

A kötet iránt különösebb érdeklődés nem mutatkozhatott, mert az 1507-es kiadást újabb nem követte. (A műfajhoz húbb másik kötet 1515-ben még egyszer megjelent, nem beszélve Temesvári nagybőjti beszédeiről, melyeket még tizenegyszer nyomtattak ki.) Kereslete a könnyen, gyorsan kezelhető prédikációskönyveknek volt, nem egy ilyen szokatlanul nehéz, rendkívül alapos, sokszor részletekbe vesző hitvitázó műnek. Ez a maga teljességében amúgy is csak Magyarországon lehetett érdekes, s itt is csak a Luther Márton fellépését megelőző évtizedben. A külföldi prédikátoroknak mindjárt a jeremiási hangú előszó kedvét szeghette, ami valóban nem nekik szólt. Ez az eredeti kiadásban kétoldalnyi, nyomdahibákkal, félreolvasásokkal terhelt szöveg éppen, mint a nem-

² TARNAI Andor, „A magyar nyelvet írni kezdik”. *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Bp. 1984, 98.

zeti felelősségtudat egyik korai, kétségbe esett megnyilvánulása érdemel önmagában is figyelmet, értelmezést és közlést.

Szűcs Jenő a *Biga salutis* Szent István és Szent László beszédei alapján elemezte Laskainak a nemesi nemzetfelfogástól különböző „nemzetkoncepcióját”, mely szerint a *natio* fogalmába minden magyar beletartozik, tagjait a közös eredet vérségi köteléke köti össze, melyet az erényesség még szorosabbra foghat. Az idegenyűlölet helyett az idegenekhez fűződő baráti szeretetet hangsúlyozza, a haza védelmét ugyanakkor elsődrendű morális kötelességnek tartja. Ehhez társul még a nemzeti kiválasztottság tudata: „*Ezt az erős népet, melynek vére és csontjai különböző országok hegyeit és völgyeit borítják, rendelte Isten a kereszténység pajzsául a nagy török ellen, hogy derekassága és bátorsága révén a szent kereszténység az óhajtott békét élvezhesse*” (a Szent Istvánról szóló második beszéd, sermo 77.).³ Szűcs Jenő a *Gemma fidei* prológusának viszont csak egyetlen mondatot szentelt, „a nemesi nacionalizmus tételeinek programatikus összefoglalását” látva benne, melyet a középnemesi párt vezéreinek Laskaira gyakorolt személyes befolyásával magyarázott.⁴

Tarnai Andor nem érzékelte e szemléleti változást, és éppen a *Gemma fidei* prológusára hivatkozva emelte ki, hogy Laskai a hun-magyar azonosság hitét kiterjesztette az egész magyar népre. Ő idézett mindeddig két rövid passzust is a szövegből.⁵

Laskai másként tekintett népe sorsára a *Gemma fidei* írásaikor, mint néhány évvel korábban. Ezt nem lehet kétségbe vonni, borúlátása azonban feltehetően konkrét történelmi tapasztalatokból táplálkozott. A Szent István-sermóban a választott nép erejének és áldozatvállalásának bizonyítéka volt, hogy csontjai különböző országok hegyeit és völgyeit borítják. A „kereszténység védőpajzsa” jól tölti be hivatását, s biztosítja a többi keresztény nép számára a békét. Ugyanezek a képek visszatérnek a *Prológusban* is, de kibővítve és egészen más értelmezésben:

³ SZŰCS Jenő, *Nép és nemzet a középkor végén* = Sz. J., *Nemzet és történelem*, Bp. 1974, 574–580.

⁴ Uo., 573.

⁵ TARNAI, „A magyar nyelvet írni kezdik”, 98 és 194–195.

*De felgyúlt az Úr haragja népe ellen, és megútálá az ő örökségét, és odaadá őket pogányok kezébe, és gyűlölők uralkodtak rajtuk, és görnyedtek azoknak hatalma alatt.*⁶ És bár gyakran diadalmasan megszabadította az Úr, most mégis – véleményem szerint – a hit megfogyatkozása miatt annyira *felgerjedt öröksége ellen,*⁷ hogy Szerbia, Bulgária és Bosznia szívében alig lehet olyan völgyet, dombot, síkságot és hegyet találni, mely ne lenne mindenfelé magyar csontokkal tele, s ne lenne vérünkkel bőven megöntözve. Tekintsen le a magasból a méltánytalanságot megbosszuló Isten, és ítélkezzék és távolítsa el a gyalázatos büntetést a kereszténység pajzsáról, vagyis Magyarországról, mivel *az ő keserűsége a legkeserűbb.*⁸ Főképpen azért, mert mint *kőfal és bástya*⁹ szegült szembe a hitetlen törökök sértegetéseinek, nyugtalanító betöréseinek és legkeményebb támadásainak, hogy így a harc súlyát magára vállalva a többi hívő az óhajtott békességben élhessen. Ezzel azonban a hívek többsége nem törődött, semmibe vette, s hálátlanul *az elgyötörtnek újabb gyötrelmet okozott.*¹⁰ Egyesek sértegetik, mások hadat indítanak ellene, sokan fenyegetik.

A szétszórt csontok és a kiontott vér képe konkrétan és megrendítőbben jelenik meg itt, de már az Úr büntetéseként a választott nép hitének meggyengüléséért. A *scutum fidei christiana*e és a *murus et antemurale* toposzok nem a nemzeti hivatástudat büszke szimbólumai többé, hanem a fölösleges igyekezeté.

A „dicső magyar néppel” önmagában nem lett volna baj, hiszen ez „ragyogó hitű, nagylelkű, szilárd és bátor, s számát, érdemét és méltóságát tekintve az összes nációt megelőzi az ország határain belül”. A romlás okát Laskai az együtt élő népek sokféleségében látja. Ezek nyelvükben (idiomatibus), szokásvilágukban (consuetudinibus), társadalmi hagyományaikban (moribus), vallásgyakorlatukban (ritibus) egyaránt különböznek egymástól. A veszélyt közülük az eretnek és szakadár népek jelentik, mint a keleti kereszténységet követő rácok, oláhok, örmények és bolgárok, vagy a zsidók. E népek negatív megítélése vallási alapú. Az ő befolyásuk belülről gyengíti a magyarság hitét, melyet kívülről a

⁶ Zsolt. 105,38–42.

⁷ Zsolt. 77,62.

⁸ Izaiás 38,17.

⁹ Izaiás 26,1.

¹⁰ III. Ince pápa LXXV. levele.

cseh huszitizmus és a mohamedán törökök fenyegetnek. A prédikátor felelőssége ebben a helyzetben óriási. Laskai azért vállalkozik az új *quadragesimale* megírására, hogy a hit magvait elhintve elhárítsa a szörnyű veszélyt. Műve, mint írja, a hit megerősítésére és a tévtanok cáfolatára szolgál. Tudja, hogy a *Hitvallás* minden egyes cikkelyét önállóan fejtegető értekezései, illetve a huszita, görög, zsidó vagy mohamedán vallást tételesen cáfoló traktátusai eljleszthetik az egyszerű prédikátorokat. Az első sermókat ezért nekik írja, s bennük a prédikatori hivatás mibenlétéről és különleges jelentőségéről szól. A *Prológus*ban pedig arra biztatja őket, „hogy ne vessék el rögtön az egész prédikációskötetet”. Ezért ő maga szavatol: „Ha bizonyos beszédek – főleg az elején – kevésbé felelnének is meg várakozásaiknak, a későbbiekben a fent említett bajok helyrehozásában feltétlenül szükségesek és hatások”.

Laskai utolsó prédikációskötetében a műfaj határaihoz ért. Amikor nemzetét akarta megmenteni olyan bajoktól, melyek bekövetkeztéről csak zseniális sejtései lehettek, azzal az eszközzel indult harcba, amit főhivatásként gyakorolt. A sermo-vázlat azonban gyakorlati műfaj volt, mely nem bírta el a rendszeres elméleti fejtegetéseket, kötete ezért csendes érdektelenségbe süllyedt.

Függelék

[Osvaldus de Lasko], *Quadragesimale Gemma fidei intitulum*, Hagenau, 1507. (RMK III, 141)

Prologus¹¹

ad Summi Principis Christianeque fidei Auctoris, Christi, gloriosa preconia.

Incipit feliciter *Prologus* in sermones Quadragesimales de sacrosancta et orthodoxa fide catholica *Gemma fidei* rite intitulos, per quendam fratrem Hungarum Ordinis Minorum de Observantia conscriptos.

Pervigili mente perspicacique consideratione intuitus multiformia peccatorum pericula in dies succrescere in plebe (satore malorum procurante), nova novis crebrius pullulare causam deprehendi non minimam, nationum variam et multiplicem differentiam in districtu regni huius Hungarie et confinium illius cohabitantium, que quidem nedum idiomatibus diversis verum etiam tot inter se moribus, consuetudinibus et ritibus discrepant, quot prefatum regnum confovet gentes. Ipsum siquidem, ut dominatrix ceterarum omnium, gens inclita incolit olim Scythica Hunorum, nunc vulgariter Hungarica vocitata, fide preclara, magnanimis, robusta pariter et animosa, et ob id armis strenue dedita, numerositate, merito et dignitate omnium precellens nationum cis regnum copiam. Consimilique ritu fovet Sclavos, Teutonicos, Saxones plerosque Bohemos et Polonos, raros etiam Italos, Philisteos, Cumanos, Ruthenos et Tartaros. Denique victitat nonnullos scismaticos hereticosque. In scismate quidem seu heresi Grecorum irretiti nobis commanent elati et suis demeritis, prorsus fracti iam viribus Greci, truces denique stoces [recte atroces] sive (loquar ut vulgus) Rasciani, demum inculti Walachi, stolidi Armeni et inhumani Bulgari. Preter prefatos nobis admixti sunt perfidi Iudei cetereque nationes diversis supersticio-

¹¹ A szöveggözlésnél a központozást és a kis- és nagybetűket értelem szerint megváltoztattam, az u-t, v-t ejtés szerint. A javított szóalakokat és a kiegészítéseket szögletes zárójelben közlöm, az idézeteket kurziváltam.

nibus et erroribus implicati. Quorum omnium Dominus *nominum non memorabitur labiis suis*.¹²

Illis denique regni confiniis versus septentrionalem plagam adiacent Bohemi tot variis ritibus heresibus et deceptionibus abducti ac inter sese diversificati, quot regnum illud Bohemicum continet dioeceses et provincias. Inter quos et si sint multi, quin imo multo plures veri et Deo digni catholici fideles, illis tamen formidolosum est cum *geniminibus viperarum*¹³ tute cohabitare. Ex quo *modicum fermentum totam plerumque massam corrumpit*.¹⁴ Sicut nec hactenus illa sathane membra Hussite fidelium auscultarunt unice fidei typum ac drachma [recte: pragma?] et salutaria vividaque verba et exempla, sed obstinata mente sua in via perditionis sequuntur figmenta.

Ab oris vero orientalibus et australibus undique hoc Hungarie regnum cingit impia ac spurca gens Mahumetica cum dicioni sue subactis nacionibus, que omnium temporum differentia per preceps *circumit querens, quem fidelium devoret*,¹⁵ et corpore et anima sibi incorporet. Cuius iam infestis rapinis, diris vinculis, illatis mortibus, ignibus, depopulationibus et presertim blasphemiiis tedet animam nostram vite nostre.

Cum itaque huiusmodi amaricationibus, pravis actibus et erroribus funestis multiplicatis fides Christi saluberrima quotidianum patiatur decrementum, et (ut ita dixerim) fere conculcetur preciosa hec margarita ab insipientibus corde, in tantum, ut lugubri tragedia cogar personare illa, David et Hieremie per lamenta de quibuslibet regni prefati incolis fidelibus, [qui] *commixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum*,¹⁶ *et infecta est terra in sanguinibus, et contaminata in operibus eorum, et fornicati sunt in adinventionibus eorum, et iratus est furore Dominus in populum suum, et abominatus est hereditatem suam, et tradidit eos in manus gentium, et dominati sunt eis, qui oderunt eos, et humiliati sunt ab manibus eorum*.¹⁷ Et quamquam sepe

¹² Cf. *Nec memor ero nominum eorum per labia mea*. Ps 15,4.

¹³ Mt 3,7.

¹⁴ I Cor 5,6.

¹⁵ I Pt 5,8.

¹⁶ Ps 105,35.

¹⁷ Ps 105,38–42.

liberaverit cum triumpho Dominus nunc tamen (opinionem meam) propter defectum fidei adeo *sprevit hereditatem suam*,¹⁸ ut vix in renis Servie, Bulgariae et Bosniae (!) valles, colles, campi et montes Hungaricis omnibus usque-quaque non repleti reperiantur et sanguinibus copiose non respersi. Videat ex alto ultor iniquitatum Deus, et dijudicet, et auferat opprobrium a fidei Christiane sculo Hungariae scilicet regno, quia *amaritudo eius est amarissima*,¹⁹ pro eo praesertim, qui se opposuit insultibus, inquietudinibus et conflictibus acerrimis infidelium turbarum *murum et antemurale*,²⁰ ut sic pondus prelii in se excipiens ceteri fidelium optata pace potiantur. Quae quidem plerique fidelium nec attendunt, sed parvipendunt, his ingrati, *afflicto afflictionem addunt*.²¹ Quidam iniuriis provocant, quidam bellis lacessunt, nonnulli minas intentant. Et fere *omnes persecutores eius apprehenderunt ipsum inter angustias*,²² *parvuli eius ducti sunt in captivitatem ante faciem tribulantis*,²³ propter quod *plorans ploravit in nocte et lacrimae eius in maxillis eius, non est qui consoletur ipsum ex omnibus charis eius*, Christianorum vicem regnis, quin potius *omnes amici eius spreverunt ipsum, et facti sunt ei inimici*.²⁴ Nec plura.

Quibus nimirum permotus anxietatibus horridis, decrevi de Christi salvifica fide *Quadragesimale* in scriptis redigere, ut eadem disseminata ubique tantorum periculorum occasiones et fomenta reprimantur, et iam succrescentes penitus sopiantur, ut *cessante causa culpe cesset et effectus pene*.²⁵ *Et nulla noceat adversitas, si nulla dominetur iniquitas*.²⁶ Contra omnium nihilominus errores ipsa fides recta premuniatur, nec non infidelitas, scisma et heresis efficaci demonstratione confutentur.

Praeterea etiam devotorum fratrum nostrorum (inter tot salutis discrimina laborantium) nimis devictus rogamini hunc subire

¹⁸ Ps 77,62.

¹⁹ Cf. Is 38,17.

²⁰ Is 26,1.

²¹ III. Innocentius, Epistola LXXV. – PL 214,1058C.

²² Lam 1,3.

²³ Lam 1,5.

²⁴ Lam 1,2.

²⁵ „Cessante causa cessabit et effectus”. III. Incénél sokszor idézett mondás.

²⁶ Gregorius Magnus, Liber sacramentorum. *Super populum*, Sabbato intra Quinquagesimam.

laborem. Quorum si non sicut debuerim, ex inopia tamen mentis mee, ut valui, satisfacere conatus sum. Quos et eorum quemlibet hortor in Salutis Largitore, ne ipsum sermonum volumen totum despectui habeant. Si quosdam minus consonos suis desideriis presertim in exordio compererint, in processu nimirum ad refalcanda [recte: resarcienda?] preliba[ta] mala sunt necessarii et efficaces. In quibus quidem luculenter traduntur (iuxta sacra fidei vere rudimenta) que sunt credenda, que agenda, que vitanda, que patienda, et fideli que sunt in futuro repromissa. In quolibet (credo) sermone, si solerti indagazione ruminetur, deprehendetur utilitas et suavitas, que reddunt auditores dociles et attentos. Idcirco sunt chari pendendi et nisibus totis complectendi dicente Horatio: „Omne tulit precium, [recte: punctum] qui miscuit utile dulci”.²⁷

Suadeo denique, ne spernantur exempla iisdem sermonibus connexa populo referenda, predicatore forte titubante sic realiter fuisse, quia absque consciencie scrupulo in sermonibus visa ut visa, audita ut audita, scripta etiam prout conscripta plebi sane recitamus intentione dummodo recta et mente devota ad magni Dei honorem ac proximi utilitatem. Quibus quippe exempla et miracula vivida quasi sunt documenta. Vestigia itaque exemplaris vite Christi imitantes, qui in plerisque passibus evangelicis interseruit miracula et frequentius parabolarum prodigmata. Et siccine laboriosa valde predicatione et pia morte nostrarum peregit salutem animarum. Cui cum Patre et Spiritu Sancto omnis sit laus, honor et gloria digna cum gratiarum actione per immensa seculorum secula. Amen.

²⁷ *De Arte Poetica* 343.

Szelestei N. László

LASKAI OSVÁT PRÉDIKÁCIÓJA MAGYARUL A XVII. SZÁZAD VÉGÉRŐL

Előadásomban a prédikálás gyakorlatáról szólok egy Laskai-prédikáció magyar nyelvű fordítása/kompilálása kapcsán.

A katolikus megújodást megalapozó tridenti zsinat nemcsak a püspökök, hanem a plébánosok (és általában a prédikáló papok) vásár- és ünnepnapi prédikálási kötelezettségéről is rendelkezett.¹ Az üdvösséghez szükséges tanítást a hallgatók befogadására alkalmasan, a jót példaként, a rosszat kerülendőként kell bemutatni.² A prédikálás gyakorlati tudnivalóit utasítások és tájékoztatók közvetítették a papoknak, többnyire egy kötetben azok egyéb tevékenységére vonatkozó tudnivalókkal, néha külön. Mindenképp tanulságos, ha a prédikálási gyakorlat tanulmányozásához a szövegelemek mellett nemcsak a retorikaoktatásra és a retorikai kézikönyvekre figyelünk, hanem tanulmányozzuk ezeket a papok számára kiadott útmutatókat is.

A prédikálás gyakorlatának XVII. század végétől fennmaradt kéziratok emlékei, a szövegekre felvitt vázlatok, vagy ritkán készre fogalmazott beszédek. Ezekben a vázlatokon, vagy kidolgozottabb szövegeken gyakran az elmondás helyszíne és elmondója is fel van tüntetve. Az azonos kéz által készített vázlatokon a latin

¹ Vö. ISERLOH, Ervin, GLAZIK, Josef, JEDIN, Hubert, *Reformation. Katholische Reform und Gegereformation*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1967 (Handbuch der Kirchengeschichte, IV), 589.

² Plebani [...] plebes sibi commissas pro sua, et earum capacitate pascant salutaribus verbis, docendo ea, quae scire omnibus necessarium est ad salutem, annunciandoque eis cum brevitate, et facilitate sermonis vitia, quae eos declinare, et virtutes, quas sectari oporteat, ut poenam aeternam evadere, et coelestem gloriam consequi valeant. *Sacrosancti et oecumenici Concilii Tridentini [...] Canones et decreta*. Antverpiae, Moretus, 1604, 29.

és magyar nyelv együtt élt még a XVII. században is. A magyar nyelvű prédikálásnak sokáig latin nyelvű forrásai voltak, a magyar és latin nyelv gyakran váltakozik: ugyanazon kéz által lejegyzett vázlatok közt vegyesen akadnak latin és magyar nyelvűek. Ha például egy ferences szerzetes a XVII. században a konventben prédikált, akkor sokszor még latinul tette ezt, ha a templomban, de főleg ha a közeli falvakban, akkor magyarul. Vagyis beszédét, a készen talált szöveget és a memóriában kész paneleket latinul is, magyarul is alkalmaznia (akkommodálnia) kellett a hallgatósághoz. Ebben segíthettek a hagyományok, beidegződések és a képzés során tanult retorikai szabályok, amelyek e beidegződések részeként működtek.

A prédikáló papok tanulmányaik során elméleti és gyakorlati képzésben részesültek. Aztán, amikor már hetente legalább egyszer prédikálniuk kellett, akkor rendelkezésükre állhattak a maguk által gyűjtött és a fundusban sorakozó könyvek. Ezek felhasználását segítették a különböző címekkel kiadott gyakorlati útmutatók, manualék, instructiók, melyekben bőséges az eligazítás a prédikálás személyi és tárgyi feltételeiről, tartalmi és formai jegyeiről. Az alábbiakban néhány kiragadott, de Magyarországon is használt, szerzetesi és plébániai könyvtárainkban megtalálható útmutatót veszünk szemügyre.

A XVI. század vége óta megjelent „szabályok” állandó eleme az egyszerűsége intés – egyes szerzeteseknél és a felső papság egy részénél sokszor eredmény nélkül –, s nagyon gyakori az érzelmek túlburjánzása elleni kifogás, az értelmi magyarázatok fontossága melletti érvelés. Vagyis a megcélzott hallgatóságra figyelem állandóan napirenden volt. A tridenti zsinat után is külön beszélhetünk műveltebbeknek szóló beszédekről: a nyomtatásban megjelentek többsége ilyen. Ezek általában skolasztikus felépítésűek, a szerzők mintául, prédikálási segédeszközül szánják azokat. A korábbi skolasztikus beszédektől abban különbözik a tridenti zsinat utáni műveltebb rétegeknek szóló prédikáció, hogy hangsúlyosabbá vált benne a hit- és erkölcsi tanítás, a meggyőzés; szabályozott keretek közé került a megindítás. Az egyszerűbbek, főleg a falusiak számára katekizáló, postilla típusú, vagy a skolasztikus minták egy-egy részletét kiemelő beszédek hangoztak el. Bitskey István részletesen írt Cyprian Soares retorika-

tankönyvének a barokk ízlés irányában történt XVII. századi alakíthatóságáról/alakításáról. Ugyancsak ő hívta fel a figyelmet Pázmány Péter retorikai műveltsége kapcsán Ludovicus Granatensis tridentí zsinat utáni egyházi szónoklattanának fontosságára és a jezsuiták számára kiadott intézmények jelentőségére.³

A XVII–XVIII. században gyakran idézett és önállóan sokszor megjelentetett prédikálási útmutató a Pázmány-kortárs Szalézi Szent Ferencé.⁴ Benne a tanítani, megindítani és gyönyörködtetni (*docere, movere, delectare*) közül legfontosabb a tanítás, az értelem meggyőzése, az erények és bűnök felmutatása, az előbbiek megszerettetése, az utóbbiak elvetése. A gyönyörködtetés csak a tanításból és megindításból következhet, nem lehet öncélú. Nem a szónok személye a fontos, nem annak műveltsége, memóriája, hanem Isten jósága és irgalmassága, a bűnbánat szükségessége és csodálatos volta.⁵ Szalézi Szent Ferenc óvta a prédikáló papot a hosszú és bonyolult beszédektől, szerinte fél óra elég. Fontos a hívek megszólítása, az ismétlések és az akklamációk. Tréfalkozásnak és gyalázkodásnak azonban nincs helye a beszédben. Bensőséges, átélmélkedett beszédek kelljenek: a szív szól a szívnek, a nyelv csak a füleknek.⁶

A jezsuita Tobias Lohner *Instructio practica septima de munere concionandij*⁷ magyarországi területeken is elterjedt, hazai kiadása is megjelent. Tanácsai között találjuk azt, hogy a prédikáló pap számára nagyon fontos egy szolid és hasznos kis könyvtár

³ BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világgép. Pázmány Péter prédikációi*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979 (Humanizmus és reformáció, 8), 36–44. (*Pázmány retorikai műveltsége.*) – A magyar nyelvű prédikálásban Pázmány Péter beszédeit a XVII–XVIII. században gyakran felhasználták.

⁴ Hazai, XVIII. századi kiadását tanulmányoztam. (*Epistola S. FRANCISCI SALESII [...] ad quendam ecclesiae praesulem, in qua modum praedicandi ei describat*, Tyrnaviae, 1754.)

⁵ Uo., 10–13.

⁶ Uo. 20–23, 43–44, 40. „...plus ex corde, quam ab ore procedere debent: incassum dicis; cor tantum loquitur cordi, lingua solum auribus.”

⁷ LOHNER, Tobias, *Instructio practica septima de munere concionandi, exhortandi, catechisandi, continens non tantum praecepta ad artem concionandi discendam accommodata, sed etiam ideas et conceptus practicos pro concionandis [...] et apud rusticos instituendis*. Az 1679-es előszóval ellátott mű második kiadását (Dillingen, 1682) használtuk.

(bibliotheca solida et utilis) megszerzése. Vásárláskor meg kell győződni a kötet használhatóságáról. Csak akkor vegye meg a pap a könyvet – szól az utasítás –, ha néhány fejezet, különösen pedig a használható index alapján felmérte, hogy azt majd a remélt haszonnal forgathatja.⁸ Néhány tucat mű felsorolásával Lohner javaslatot tett a prédikálást segítő könyvek (melyek nemcsak prédikációskötetek) kiválasztásához.⁹ Szalézi Szent Ferenc alapján csoportosította a prédikáció tematikai forrásait: Biblia, szentatyák, szentek élete, aszketikus könyvek, prédikációk, profán históriák (módjával!), természethistória, a hittel egyező régi filozófusok és költők. Tanulságos a jegyzetelésről szóló fejezet. A papír méretéül a negyedréti formátumot ajánlja, címül a vásárnap (vagy ünnepnap) feltüntetését. Az elmondás helyének és idejének a papírra vetését és forrásának megjelölését is javasolja. A jegyzet használhatósága megköveteli annak rendezett voltát. Fontos a szintén negyedréti, külön papírra gyűjtött idézetek szerepe is a prédikáció összeállításánál.¹⁰

Georgius Worpitz *Rhetorica ecclesiastica*-ját 1679-ben Cyprian Soares *Methodus parandae eloquentiae*-jéhez csatolta.¹¹ Szerinte az evangélium figyelmes elolvasásán alapuló témaválasztást kövesse segédkönyvek fellapozása: kommentároké, szövegmagyarázatoké és az evangéliumokhoz írott meditációké: florilégiumokból; a bibliai konkordanciáké; és csak ezek után következzenek az azonos témát tárgyaló prédikációké.¹² Az anyaggyűjtés utáni fo-

⁸ Uo., 12. „...bonos indices habent, quia tales indices, cum sint breve compendium libri, mite iuvant concionatorem ad optatum finem et fructum.”

⁹ Uo., 15–16.

¹⁰ Uo., 17–21.

¹¹ SOARES, Cyprianus, *Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae [...] a P. Georgio WOPITZ [...] revisa*, Tyrnaviae, 1728. (Ez az első magyarországi kiadás. Ennek említett fejezete: 797–832: *Rhetorica ecclesiastica seu methodus concionis salubriter conficiendae iuxta praecepta superius tradita.*)

¹² A XVIII. század elején Franciscus HERTZIG arról is szól (*Manuale parochi seu methodus compendiosa munus parochi apostolicum rite obeundi*, Tyrnaviae, 1755, 5), hogy a nyomtatásban közzétett prédikációk szó szerinti elmondásának kicsi a haszna, mert nem a szónok és a közönség konkrét helyzetével foglalkozik, és azok stílusa nem a köznépnak készült. A prédikáló pap feladata, hogy ezeket felhasználva készítse el a hallgatósága számára gyümölcsöző beszédét.

lyamatról szintén szól: szempontokat ad az összegyűjtött anyag elrendezéséhez, a beszéd elkészítéséhez, szerkezeti felépítéséhez, az érvek és ellenérvek, a pozitív és negatív példák tudatos alkalmazásához. Számunkra most legérdekesebb az a hat pontból álló figyelmeztetéssor, amelyben a prédikációk értelemre és érzelemre hatásának viszonyáról van szó. A hallgatónak érvekkel, tekintélyekkel és példákkal szemléltetett, pontos tanítást kell kapnia, enélkül nem szabad az érzelmet, a szenvedélyeket felkorbácsolni.¹³ Olyan alkalmakkor (például Krisztus szenvedéséről szólva), amikor erős érzelmi töltés nélkül nem lehet szólni, a tartalomnak megfelelő megfogalmazást ajánl. Általában érzelmi, akaratitörésre csak kellő értelmi megalapozottság után kerülhet sor. Az érveknek és ellenérveknek gondosan elrendezve kell az isteni igazságot erősítenie, hogy ezzel is segítsék az akarat megindítását. Az akarat megindításához sokféle eszköz lehetséges: kérdés, felkiáltás, kérés, ima stb. Nagyon lényeges, hogy az igazság meglátatását, az érzelmek és az akarat felindítását kövesse konkrét feladatokra lebontott útmutatás a tennivalókhoz.

Az érzelmek felkorbácsolása ellen megfogalmazott vélemény a tridentinai zsinat után szinte általánossá vált. Szent Jeromos még azt írta, hogy a prédikáló papot dicsérik a hallgatók könnyei.¹⁴ A középkor végére kialakult a prédikálásnak, miként a költészetnek is, egy érzelmileg telített változata. A reneszánsz, de főleg a reformáció eszméivel való versenyben a katolikus egyháztól elfordult hívek megnyerésére alkalmatlanná vált az olyan beszédmód, amely nem ügyel a tanításra, a logikai meggyőzésre. A prédikáló papnak a hallgatókat meg kellett győznie saját igazáról, miként azt a tridentinai zsinat ilyen irányú határozatai előírják. A humanista retorika hatása a katolikus prédikálási gyakorlatban is teret hódított. Európa katolikusnak megmaradt országaiban azonban, rövid megszakítással jelen maradt az érzelmektől lángoló, tematikus, főleg a ferencesektől művelt beszédmód.¹⁵ (Ez épült be

¹³ WORPITZ, 11. jegyzetben *i. m.*, 802–806.

¹⁴ Ad Nepotianum: Docente te in Ecclesia non clamor populi, sed gemitus suscitentur, lachrymae Auditorum, laudes Tuae sint. PL 22, 534. Idézi Alcuin, PL 100, 428.

¹⁵ ISERLOH, GLAZIK, JEDIN, 1. jegyzetben *i. m.*, 589.

a „seicento” barokk modorba, még látványosabbá téve a különbséget a kétféle beszédmód között.) Az Alpokon túl a tridentini zsinat előtti egyházi szokásokkal együtt szinte elenyészett ez, a prédikációk egy részére a jezsuiták és kapucinusok hatására a missziós és hitvitázó jelleg vált jellemzővé.¹⁶

*

A középkor végének két híres magyarországi ferences prédikációs szerzője Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát. Mindkettőjük sermői sok kiadást mértek. A megjelentetést a szerzők azzal indokolták, hogy az egyszerű népnek prédikáló papok számára nyújtanak segédeszközt.

Tarnai Andor a „simplex populus”-ra történő hivatkozások előfordulását a szerzők számára kötelező szerénységgel magyarázza. A köznépek ugyanis nem tematikus sermót (azaz a Biblia egy-egy mondatát fejtegető prédikációt) tartottak a papok, hanem katekizálást és a vasárnapi evangéliumok betű szerinti (ad litteram) értelmezését (pl. Guillelmus Parisiensis postilláit). *Az ars praedicandi*val csupán a legműveltebbek foglalkozhattak, „a többiek pedig tőlük, a gyakorlatban sajátíthatták el a mesterséget”.¹⁷ A prédikáló papok a Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát írásaiban készen talált anyagot alkalmazták, az előttük álló sermo szövegét nyersanyagként tekintették. A prédikáció szerzése – többnyire tehát a kompiláció – során egyéb, kéznél lévő, mutatóval ellátott teológiai (főleg erkölcsstani) műveket, vagy éppen ábécébe rendezett lexikonszerű összefoglalásokat is használtak. A középkor végi helyzetet Bárczi Ildikó mutatta be kandidátusi értekezésében. Megállapítása szerint a nyomtatott prédikációk, illetve a prédikációs segédeszközök bővítésekkel együtt is pontosan körülhatárolható tudásanyag közvetítői, s mindezek a liturgikus rend szerinti éves ismétlődésekkel és a legváratlanabb helyeken is középkori hagyományok közvetítője lehetnek.¹⁸

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo., 73.

¹⁸ BÁRCZI Ildikó, *Ars compilandi. A kérdés megoldatlansága = Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, TAMÁS Attila, Debrecen, 1994 (Studia litteraria, XXXII), 99–113. A kandidátusi értekezés eddig nem jelent meg nyomtatásban.

Vajon Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát középkor végén sokszor kiadott prédikációinak hatása kitapintható-e a következő évszázadok magyar nyelvű prédikációiban?

Figyelemre méltó, hogy a XVI–XVII. század fordulóján Temesvárit a tridentinai zsinat után újra forgalmazták.¹⁹ A két szerző közül Laskaival a kutatás mostohán bánt, pedig beszédeinek közvetlen líraisága, Temesváriénál egyszerűbb vonalvezetése alkalmasabbnak tűnik az egyszerű nép előtti prédikálás nyersanyagául. Nem véletlen, hogy Prágában, 1605-ben nemzeti nyelvű, azaz cseh fordításban jelent meg híres nagypénteki beszéde.²⁰ Utóéletéről érdemleges magyarországi szakirodalmat mégsem találunk. Míg középkor végi magyar nyelvű kódexeink gyakori forrása Temesvári Pelbárt, addig Laskai Osvát hatását csak a csíksomlyói passiókkal kapcsolatban feltételezték. Pintér Márta Zsuzsanna például Laskai XVIII. századig érő hatását látja abban, hogy egy 1759-es passiójáték szinte szó szerint fordítja magyarra prédikációjának szavait a betániai jelenetben (Szűz Mária Júdásra bízta fiát).²¹ Laskai a saját korában általános gyakorlat szerint írta meg a szenvedéstörténetet. Mások is így tettek. A nagyon népszerű Guillelmus Parisiensis *Postillái*hoz csatolva 1500 óta olvashatunk egy obszerváns ferences által összeállított passiót, melynek a felépítése keresztútszerű, hat útra osztott. A kiadások egy részében metszetek segítenek a látványosság külső megteremtésében, mely Jeremiás siralmaival indít, mintegy eleget téve a felszólításnak: Ó, ti mindnyájan, akik jártok-keltek az úton, nézzétek és lássátok, van-e olyan fájdalom, mint az enyém. (Ebben a passióban az érzelmek felkeltésében nem játszik szerepet Szűz Mária alakja.) Magyarországi jelenléte szempontjából fontos tudni, hogy

¹⁹ SZABÓ Károly, HELLEBRANDT Árpád, *Régi magyar könyvtár, III. kötet. Pótlások, kiegészítések, pótlások, javítások, 2. füzet*, összeáll. DÖRNYEI Sándor, SZÁLKA Irma, Bp., Országos Széchényi Könyvtár, 1991, nr. 5498, 5499.

²⁰ Uo., 4. füzet, 1993, nr. 7518.

²¹ A szinte szó szerinti egyezés származhatna közös forrásból is. Sőt az sem lehetetlen, hogy általánosan használt panelek épültek be a csíksomlyói passiókba. A csíksomlyói prédikációs gyakorlattal – bár több XVII. századi kötet fennmaradásáról tudunk – érdemben még nem foglalkozott a szakirodalom.

Jacobus Schuller budai könyvkereskedő 1512. évi velencei kiadványaként is megjelent.²²

Vajon mi módon hathattak középkor végi szerzők a XVII–XVIII. századi Magyarországon? Folyamatos lehetett a jelenlétük, vagy csak alkalmi? Az alábbiakban néhány adalékkal az utób-
biról lesz szó.

A magyarországi ferencesek (megfogyva ugyan) a reformáció és a török hódítás idejét átvészelték. Erdélyben, a székelyek között, meghatározó maradt szerepük. XVII–XVIII. századi kéziratos, magyar nyelvű prédikációsgyűjtemények Csíksomlyón (és szétszórtan másutt) is maradtak fenn. Ezek egyike a csíksomlyói kolostor ajándékként került 1841-ben a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárába.²³ Feltűnő a beszédek bensőséges volta, továbbá az azok nagy részének sajátos ritmust adó ismétlődések, itt-ott párbeszéd jelenléte.²⁴ A mintegy félszáz prédikáció Szent Andrástól Gyümölcslőtől Boldogasszonyig tartó ünnepnapokra készült. A kötetet Kájoni János kötötte egybe az addig külön füzetekből.²⁵ A beszédek többsége magyar nyelvű, a latin nyelvűek általában „in Monostor” hangoztak el.²⁶ Az utólag – de még a

²² TARNAI Andor, „A magyar nyelvet írni kezdik” – Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon, Bp., Akadémiai Kiadó, 1984 (Irodalomtudomány és kritika), 70.

²³ A kötet leírását l. CSAPODI Csaba: A „Magyar Codexek” elnevezésű gyűjtemény (K 31–K 114). Bp., 1973 (A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Kézirattárának katalógusai, 5), K 67; MUCKENHAUPT Erzsébet: A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei. Könyvleletek, 1980–1985. Bp., Balassi Kiadó–Kolozsvár, Polis Kiadó, 1999. 105–106.

²⁴ A kézirat nem a sermo, hanem a contio kifejezést használja.

²⁵ MUCKENHAUPT, 23. jegyzetben i. m., 21. – A kötet mai őrzési helyén kapott új kötést. Egy hasonló jellegű és korú prédikációskötet ma is Csíksomlyón található. Ebbe Kájoni János az alábbi bejegyzést írta: „Ad usum Fratris Joannis Kajoni, Ordinis Minorum. Anno 1676. Liber vere Aureus. Aki meg tudgya becsülni, draga szep könyv ez, sok nyomtatásnal job, es többet er. 1676. Ezen kívül vagyon még így be kötve hat könyv, ilyen forma írassal, azokis draga jo könyvek en kötöttem mind be őket. Fr. Joan. Kajoni.” (Muckenhaupt, 105–106.)

²⁶ Az előadás és a jelen kötet megjelenése közti időben elvégzett vizsgálatok feltárták, hogy a szóban forgó beszédeket jezsuita szerzők vetették papírra, az „in Monostor” pedig Kolozsmonostor. Vö. SZELESTEI N. László, Magyar ferencesek prédikációs gyakorlata a 17. században. Csíksomlyói kéziratos prédikációk, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Böl-

XVII. század közepe után nem sokkal már mindenképp – egybekötött prédikációk elmondásra utaló, többségükben erdélyi bejegyzései közül legkorábbi évszám 1617, a legkésőbbi 1676.

Egy régi magyar prédikációkból összeállítandó egyetemi szöveggyűjteményhez ferences prédikációkat keresve akadtam Stockinger Mátyás 1680-as évek végéről fennmaradt kéziratosa kötetére. A Csíksomlyón és környékén elmondott beszédek némelyikének nyelve és mondandója középkor végi kódexeinkre emlékeztetett. A kötetből most mindössze egy prédikációt, az egyik nagypéntekit emelem ki, megjegyezve, hogy abból további prédikációk közzétételét is tervezem.

Stockinger Mátyásról nagyon keveset tudunk. Eperjesi származású, 1683-ban – a Thököly-féle harcok miatt – Lengyelországban szentelték pappá.²⁷ Egyik prédikációjának ismételt elmondási dátuma 1693, akkor még Csíksomlyón tartózkodott, eddig több adatom nincs róla.

A Stockinger által összeállított egyik nagypénteki magyar nyelvű prédikáció dramatikus. Sőt, abban az ún. *Égi per* külön címmel ellátva szerepel. A szakirodalom alapján Laskai Osvát nagypénteki sermójához jutottam el, abban találtam meg Stockinger magyar prédikációjának forrását. Egyéb forrást e beszéd készítősekor nem használt, önálló mondatot is csak keveset.²⁸

A csíksomlyói passiójátékokról az 1720-as évektől kezdve rendelkezünk szöveges emlékekkel.²⁹ A kutatás e passiójátékok fel-

csészettudományi Kar, 2003 (Pázmány Irodalmi Műhely, 4), 31–47. – Ugyanebben a kötetben olvasható (137–181.) Stockinger Mátyás nagypénteki második prédikációja és (azzal párhuzamos elhelyezésben) Laskai Osvát latin alapszövege.

²⁷ Ezt legtöbbször feltünteteti prédikációskötetében neve írásakor. KARÁCSONYI János, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*, II, Bp., 1924, 251–252.

²⁸ *Régi magyar drámai emlékek. I*, szerk. KARDOS Tibor, Bp., Akadémiai Kiadó, 1960, 349–390. Kardos Tibor tanulmányának középkori, latin nyelvű, dramatikus prédikációinkkal foglalkozó része: 97–109.

²⁹ Vö. KILIÁN István, PINTÉR Márta Zsuzsanna, VARGA Imre, *A magyarországi katolikus tanintézmények színjátszásának forrásai és irodalma 1800-ig*, Bp., Argumentum, 1992 (A magyarországi iskolai színjátszás forrásai és irodalma), 44–77. Az első adat 1721-ből már passió, benne a később is gyakran szereplő, megváltásról szóló égi tanácskozással.

tételezett előzményei közé sorolja a középkor végi ferences szerzetesek, Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát dramatikus prédikációit. Laskainak inkább van érzéke a drámaiság alkalmazásához, mint a nagyarányú skolasztikus felosztások, széles, ritmikus szerkezetek iránt. Nagypénteki prédikációjában, miként több kortársa, megírta a teljes szenvedéstörténetet, felvéve abba kora passióinak jeleneteit.³⁰ Kardos Tibor a *Régi magyar drámai emlékek* kötetébe Laskai nagypénteki devóciós passiójának egyes részleteit felvette (pl. a betániai jelenetet és a Mária-siralmak nagyobbik részét), kísérő tanulmányában pedig külön kiemeli a beszédben található prófétai játékot „Jézus halálának elrendeléséről”, mely a Getsemane kerti jelenetbe van beékelve. E passió „a legszebb, melyet latin szövegekben ez idő szerint Magyarországon ismerünk”.³¹ Ebből kompilált/fordított Stockinger.

Laskai nagypénteki beszéde a rövid evangéliummagyarázat után *7×7 theatrum*: tulajdonképpen a „spectaculum” módján megrendezett szenvedéstörténet. A mellékelt rövid vázlatban *kurzívvá* jelöltem a Stockinger által kiemelt részleteket. A szögletes zárójelben álló számok az ő átvételének sorrendjére utalnak, az előttük vagy utánuk álló három pont pedig arra, hogy Stockinger több-kevesebb részt elhagyott Laskai megfelelő fejezetéből.

A kompiláció és akkommodáció tanulmányozására jó példa Laskai és Stockinger prédikációinak összevetése. Ráadásul Stockingernél többször előfordul az „etc.” jelölés, mely további bővítési lehetőségekre utal. Egyszer zárójeles latin bejegyzéssel ugyanezt tanácsolja: *Dilata, si placet*.

³⁰ Lásd például a 22. jegyzetben idézett ferences passiót: húsz stációval.

³¹ KARDOS, 29. sz. jegyzetben i. m., 107–109.

LASKAI OSVÁT: *SERMONES DOMINICALES...*
47. beszéd (felépítése)

Pericopa: Egredimini et videte filie Sion regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua in die desponsationis. Can. III.

Magyarázat:

Krisztus szenvedésének szemlélésére hívja az egyház tagjait

Primo ad considerandum regis Christi maiestatem

Secundo ad considerandum generis humani iniquitatem

Tertio ad considerandum praesentis diei lugubritatem

[...] Ideo congregati sumus huc, ut piam mortem eius deleamus. [...]

Ecce narrabo vobis. Venite igitur celestes milites sancti angeli et videte maius spectaculum quam habuisti cum Lucifero, et eius angelis in coelo.

Egredimini [...] Sed et vos o piae matres egredimini [...] considerate [...]

Pericopa: Egredimini [...]

Unde devotum Christi membrum et compassionem plenam si quaeratur [...] Si quaeratis quo egrediamur, dico vobis ad septem theatra, scilicet

Primo ad theatrum divinae profunditatis, et ibi videte causam pro quo moritur

Secundo ad theatrum divinae charitatis, et ibi videte secretum quod instituitur

Tertio ad theatrum Oliveti montis, et ibi videte irreverentiam quo afficitur

Quarto ad theatrum humanae impietatis, et ibi videte opprobrium quod patitur

Quinto ad theatrum civitatis Hierusalem, et ibi videte insignium quod inponitur

Sexto ad theatrum mortis, et ibi videte vexillum quod elevatur

Septimo ad theatrum sinus Matris, et ibi videte sanctum corpus quod sepelitur

[t₅ra-]

Primo sancta mater ecclesia hortatur, ut egrediamur ad theatrum divinae profunditatis et ibi videamus causam, pro quo innocens Christus Dominus noster moritur. Cuius quidem innocentiam proclamavit proditor Judas dicens, Matth. XXVIII. Peccavi tradens sanguinem iustum. Item proclamavit ipsius iudex Pilatus dicens, Joa. XIX. Nullam causam mortis invenio in homine isto. Idem lavans manus dixit: Innocens ego sum a sanguine iusti huius. Similiter latro proclamavit Christi innocentiam dicens, Lu. XXIII. Nos quidem digna factis accipimus, hic autem

innocens est. Similiter uxor Pilati dicens, Matth. XXVII. Nihil tibi et iusto huic. Et licet Christus Dominus fuerit innocens tamen traditus fuit et traditur a septem personis, scilicet

Primo a patre ex nimio amore
Secundo a filio ex obedientiae fervore
Tertio a Iuda ex avaritiae ardore
Quarto a Iudaeis ex invidiae rancore
Quinto a Pilato ex humano timore
Sexto a simoniacis ex pecuniae favore
Septimo a populo ex pravo dulcore
[...]

[t₈rb-]

Secundo sancta mater ecclesia hortatur filios suos ut egrediamur ad theatrum charitatis, et ibi videamus sacramentum quod instituitur. Hoc quippe sacramento altaris ostendit Christus nobis suam magnam charitatem, in quo totam suam passionem recogitandam inclusit. Ideo dicit: Hoc facite in meam commemorationem. Unde in sacro charitatis theatro conspiciamus septem charitativa Christi opera, scilicet

Primo amabilem separationem
Secundo desiderabilem conviventionem
Tertio compassibilem perturbationem [...3...]
Quarto admirabilem exemplationem
Quinto memorialem doctrinationem
Sexto affabilem consecrationem
Septimo divinalem explanationem
[...]

[v₂va-]

Tertio sancta mater ecclesia hortatur ut egrediamur in theatrum montis Oliveti, ut ibi videamus irreverentiam Christi qua afficitur. Cuius maiestas licet a Iudaeis multis contumeliis dehonesta fuerit in verbis; hodie tamen post verba venerunt ad verbera in factis. Et ideo in hoc theatro videamus Christi septem facta notabilia, scilicet

Primo eius devotam orationem [1... 1...]
Secundo angelicam confortationem [...1, 2...]
Tertio diffinitivam passionem [5]
Quarto proditoriam executionem [4...]
Quinto poenosam captationem [4]
Sexto inhonestam deductionem [4]
Septimo apostolicam dispersionem [4...]
[...]

[v₆ra-]

Quarto sancta mater ecclesia suos hortatur ut egrediantur in theatrum impietatis et ibi videant opprobrium inhonestatis, quod magister noster Christus patitur. Magna profecto et ineffabilis fuit irreverentia creatorem omnium ac regem angelorum sic ligatum ducere, et tantam maiestatem ledere et cruentare. Sed revera Iudaeorum impietas maiora his inhonestatis opprobria molitur eidem inferre. Unde in hoc theatro septem inhonestates Christo Domino a Iudaeis illatas hodie intueamur, scilicet

Primo inhonestatem alapizationis

Secundo inhonestatem blasphemationis [...6...]

Tertio inhonestatem accusationis [...6...]

Quarto inhonestatem irrisionis [...7]

Quinto inhonestatem flagellationis [7]

Sexto inhonestatem sententiationis [7...]

Septimo inhonestatem coronationis [...8...]

[...]

[x₂vb-]

Quinto sancta mater ecclesia hortatur, ut egrediamur ad theatrum civitatis Hierusalem et ibi videamus insignium maiestatis, quod a Christo portatur: coronam et crucem. Unde isto theatro septem inspiciamus in vero Christo rege, scilicet

Primo quomodo affligitur

Secundo quomodo reinduitur

Tertio quomodo oneratur [9]

Quarto quomodo educitur [9...]

Quinto quomodo alleluatur [9...]

Sexto quomodo compatitur

Septimo quomodo alloquitur

[...]

[x₃vb-]

Sexto sancta mater ecclesia hortatur nos, ut egrediamur in theatrum Calvariae montis, ut ibi videamus hodie vexillum salutis nostrae quod elevatur, in quo quidem theatro septem deflenda conspiciamus, scilicet

Primo Christi denudationem

Secundo Christi conclavationem

Tertio crucifixi elevationem

Quarto Christi blasphemisationem

Quinto Christi doctrinationem

Sexto Christi animae commendationem
Septimo Christi lateris vulnerationem
[...]

[x₆ab-]

Septimo sancta mater ecclesia hortatur suos ut egrediamur ad
theatrum sinus matris, ut ibi videamus corpus Christi, quod iam post
mortem sepelitur. Ubi septem flenda consideremus, scilicet

Primo quomodo deponitur

Secundo quomodo deplagitur [...10...]

Tertio quomodo delinitur

Quarto quomodo sepelitur

Quinto quomodo circumcingitur

Sexto quomodo mater revertitur

Septimo quomodo sepulchrum munitur

A latin és magyar szöveg kétnyelvű kiadását tervezem, alaposabb elemzésnek csak a szövegek kézbeadásakor lesz értelme. Akkor lesz igazolható az is, milyen eszközök szolgálnak a hallgatók érzelmeinek felszítására. Mivel a szenvedéstörténet témájánál fogva erősen érzelmekre ható, compassiót kiváltó, szükséges lesz a kötet néhány más beszédét is bevonni az elemzésbe. Stockinger nagypénteki passiószó beszédét a papok számára kiadott útmutatóknak megfelelően készítette, akkommodálta Laskai szövegét. Azt sajnos e beszéd után nem jegyezte fel, hogy hol és milyen módon mondta el, esetleg szerepeltetett-e más személyeket prédikálás közben. Az *Égi per* prédikáción belüli külön címe mint ha erre utalna. Meg kell majd vizsgálni a szenvedéstörténet latin és magyar nyelvben kialakult paneljeinek viszonyát. Az általam elmondottak óvatosságot ajánlanak a prédikációk elemzésénél. Még nyomtatásban megjelentetett prédikációk is gyakorta csak mások műveiből (és nemcsak prédikációiból) kiszedegetett részleteket illesztettek egybe, ugyanakkor egy-egy téma memóriában őrzött anyaga is meghatározó lehet.³² Esetünkben a történeti szempontokat mellőző műelemzési technikák tévútra vezethetnek. Stockinger nagypénteki passiószó prédikációja kapcsán magyará-

³² Erről már MIHALOVICS Ede is beszámolt (*A katolikus prédikáció története Magyarországon, I-II*, Bp., 1901–1902, i. h., II, 101).

zatot kell adnunk az e kéziratban maradt dramatikus beszéd és az egy évtizeddel később Nagyszombatban megjelent, Újfalusi Judit klarissza apáca által – cseh nyelvű szövegből – készített *Makula nélkül való tükör* című ájtatossági műbeli, azonos fogalmazású szövegrészletekre. Főként a betániai jelenet és az égi per kapcsán.³³

Összegzés: Stockinger Mátyás ferences szerzetes prédikációs-kötetében az egyik nagypénteki beszéd válogatás és fordítás Laskai Osvát beszédéből. Ezzel az erdélyi ferencesek középkor óta folyamatos prédikációs gyakorlatának újabb bizonyítéka került elő. A magyarul az 1680-as évek végén készült dramatikus prédikáció közvetlen összekötő láncszem az eddig csak latinul ismert középkori szövegek és az 1721-től fennmaradt csíksomlyói passiók között és segítséget jelent a szóbeliségben rögzült panelek vizsgálatához. Az elemzésbe művészettörténeti párhuzamokat (például a nyírbátori *Krucsay-oltárt*) és a népinek mondott, népivé vált szövegeket is célszerű lesz bevonni.

³³ *Makula nélkül való tükör ...* UJFALUSI Judith által cseh nyelvből magyar nyelvre fordított. Nagyszombat, 1712. 60. és 69. rész: 265–268 és 304–310. A cseh fordítás Martin COCHEM német eredetijéről készült. Vö. VIDA Tivadar, *Makula nélkül való tükör*, Magyar Könyvszemle, 1967, 250–253. Laskai Osvát cseh nyelvű, 1605. évi kiadásának és Martin Cochem (előző jegyzetben említett) csehre fordított művének összehasonlító vizsgálata folyamatban van.

Jankovits László
ARANYKOR A MOHÁCS ELŐTTI
MAGYARORSZÁGON

Taurinus Stauromachiájának felépítéséhez

A Dózsa-keresztesháborúról szóló eposzának ajánlásában Stephanus Taurinus így jelöli meg munkája tárgyát: „ut Marte meo tam initium, quam exitum plebei furoris... conscriberem”, vagyis hogy a magam módján megírjam a köznép dühöngésének mind a kezdetét, mind a végét. Az ajánlott munka, a *Stauromachia* többek között a vaskor borzalmaival kezdődik, közvetlenül a vége előtt pedig az aranykor jövendölése található. Tanulmányomban azt vizsgálom, miként és miért építi be eposzába az aranykor-mítoszt a szerző.¹

Az ilyen esetekben szokásos válasz, a humanisták hízelgésére való hivatkozás természetesen Taurinusra is áll. Ám ez a válasz túl általános, és többnyire alkalmat ad arra, hogy elmulasszuk a hízelgés módjának, technikájának kutatását. Márpedig egy művelt humanista, tételezzük fel, nem éri be akármilyen hízelgéssel.

A feltételezés igazolása végett a továbbiakban először a kutatás történetének legújabb idevágó adalékait foglalom össze, azután tárgyalom az aranykor-mítoszoknak a munka szerkezetében játszott szerepét, végül megpróbálom megfogalmazni, milyen szándéokra gondolhatunk Taurinus esetében.

A *Stauromachia* kutatástörténetét illetően igen kényelmes helyzetben vagyunk, amióta Szörényi László e tárgyú tanulmányai megjelentek.² Az ottani összefoglalás megismétlése helyett itt a

¹ Az e tanulmányhoz is vezető kutatásokat az OTKA (T 034589), az OKTK (B.2030/VIII/02), a Klebelsberg Kunó, illetve a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával végeztem.

² SZÖRÉNYI László, *Neolatin Dózsa-eposz – homéroszi paródia és lucanusi történeti irónia*, ItK, 104(2000), 281–293, illetve uő, *Philologica Hungarolatina: Tanulmányok a magyarországi neolatin irodalomról*, Bp., Kortárs, 51–64; uő, *Az aranykor mítosza a magyarországi humanista latin nyelvű költészetben* = uo., 26–37.

fenti tanulmányok néhány számunkra fontos megállapítását szeretném elősorolni.

Szörényi szerint Taurinus eposzának mintája Homérosz *Békaegérharca* mind a munka szerkezete, mind a parodisztikus látásmód szempontjából. Rámutat arra, hogy az eposzt főleg abból a szempontból értékeljük, hogy ki a negatív szereplő. Összeveti Taurinus munkáját a kortárs Riccardo Bartolini augsburgi beszédeivel, s ez alapján megállapítja, hogy a költő a kegyetlen parasztok és az elpuhult, zsarnok nemesek ábrázolásában egyaránt a török támadást segítő, a török által fenyegetett magyarok megosztása által a kereszténység elpusztítását célzó sátáni erők munkáját jeleníti meg. Az eposzban, amelynek legtöbb szereplője antihérosz, Taurinus a lucanuszi epikus hagyományt, annak ironikus megközelítését használta. Szörényi az eposz végi aranykor-leírás (5, 482) „Oceanumque ultra dominetur” (az óceánon túl is uralkodik) jövendölését Miksa császár 1515-ös, II. Lajost fiává és a német-római császárságban támogatandó utódjává fogadó oklevelével kapcsolja össze.

Ami az eposz történetkoncepcióját illeti, Szörényi szerint a biblikus hagyományokon alapul. A tanulmánynak ez az állítása készített arra, hogy a történetkoncepcióra összpontosítva átnézzem az eposzt. Az átnézés végén úgy tűnt, a kérdést más oldalról is érdemes megközelíteni. A szövegben ugyan számos bibliai allúzió található, s a cselekmény szempontjából fontos két beszédet is meghatároz a keresztény történetfelfogás: a II. énekben Székely György, a IV. énekben Bakócz beszédét. Az eposz más fontos elemei viszont szinte kivétel nélkül pogány-antik hagyományúak. A cselekmény legtöbb fontos mozzanatát az olümposzi istenségek határozzák meg. Ebben Taurinus még legfontosabb mintájától, Lucanus *Pharsaliá*jától is eltér. Ezért érdemes nagyobb figyelmet fordítanunk a történet alapszerkezetének pogány-antik hagyományára. Már csak azért is, mert a *Stauromachia* a korabeli magyarországi irodalomban egyedi megoldással él. A többi korabeli munka vagy a termékeny Pannónia-toposz keretében említ aranykori jegyeket – mint Valentinus Cybeleius Pannonia-verse –, vagy a dicső közelmúltba és a vágyott jövőbe helyezi azokat, mint Martinus Thyrnavinus verses buzdítása a török elleni harcra.

Az alábbiakban összefoglalom az eposz kezdetét, majd befejezését. Aranykor-mítoszról az egyszerűség kedvéért beszélek, s ez alatt az aranykorból a vaskorba tartó ciklikus korszakolást értem. A mítosz reneszánsz kori szerepéről író Harry Levin megállapítja, hogy már az antik feldolgozások során is egyre kisebb szerepet kap az ezüst- meg a rézkor, s egyre nagyobb az első és az utolsó korszak, az arany- és a vaskor. Bővebb tárgyalásuk mintegy alkalmat ad szembesítésükre: ezzel a történeti paradigma helyett egyre inkább az erkölcsi szembeállítás kerül előtérbe.³ Taurinus láthatóan ezt a hagyományt követi, nála az ezüst- és a rézkor teljesen hiányzik, akárcsak a Hésziodoszból ismert hērōszok kora.

Tekintsük át először a *Stauromachia* majd nyolcvan soros bevezetőjét.⁴ A témamegjelölés (1–4) után a szerző bejelenti, hogy nem a múzsákhoz és Apollónhoz (4–7), hanem a Párkákhöz, az Eumenisekhez és az Acherónhoz intéz himnikus invokációt: a tulajdonságok felsorolása után kérés, majd a kérés teljesítése eseteire kilátásba helyezett áldozat leírása következik (8–22). A megidézett alvilági sors-, illetve bosszúistennők közül megjelenik az Eumeniszek egyike, Megaera (23–27), és feltárja a háború indokait. Saturnus mint a vaskor okozója, illetve mint bolygóisten ártalmas hatásával magyarázza a népi lázongást, majd előszámolja annak égi és földi előjeleit, kárhóztatja az irántuk érzéketlen halandókat, ezután pedig az arany éhségében jelöli meg a lázadás okát (27–75).⁵ A bevezető részt Megaera távozásának rövid

³ Harry LEVIN, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, London, Indiana University Press, 1959, 21–22.

⁴ A mértékadó kiadás: Stephanus TAURINUS Olomucensis, *Stauromachia id est cruciatorum servile bellum: Servilis belli pannonici libri V*, ed. Ladislaus JUHÁSZ, Bp., Egyetemi Nyomda, 1944.

⁵ A hely kapcsán Ovidiusra is hivatkozik sokat idézett tanulmányában Császár Zoltán, aki ezt a részt is bőven ellátja párhuzamokkal. Császár szerint Megaera jóslata két részre bontható: az egyikben a poéta műveltségét fitogtatandó beszélteti Megaerát, aki ezután „hirtelen ostoba babonának mondja mindazt, amit idáig határozottan állított, és egészen más okát adja a lázadásnak.” CSÁSZÁR Zoltán, *A Stauromachia antik és humanista forrásai*, Bp., Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1937, 5. Ez az eltérés V. Kovács Sándor tanulmányában már koncepciózus különbség: szerinte a második részben (a 27–75. sorokban) a külföldi humanista józan meglátása érvényesül, a parasztháború gazdasági okainak bemutatása történik.

leírása zárja (76–77), ezután már a török támadásokról és Bakócz álmáról szóló sorok következnek.

Azt, hogy az aranykorral kezdődő idő miként jut el a vaskorig, a XV–XVI. század humanistái elsősorban Ovidiusnál vagy az Ovidiust követőknél olvashatták el. Az ő életművében jelenik meg több helyen az a paradoxon, hogy a vaskor bizonyos szempontból éppen a leginkább aranykor, mivel itt úrhodik el az aranyérc tisztelete.⁶ E vaskor legfontosabb jellemzője a mértéktelen bírvágy. Ezek következményei között szerepel a föld mélyébe rejtett, a Styx által birtokolt kincsek, főként az arany fosztogatása. Mindez nemcsak részben magyarázat arra, miért éppen a háborgatott alvilági lényeknek kell elmondania a történetet, hanem azt is megindokolhatja, miért találkozunk a szövegben véges-végig az aranyláz különböző formáival, miért alakítja az arany jelentős mértékben ezt a vaskori históriát. A Székely szörnyű tulajdonságai között az aranyvágy kapja a legtöbb teret (I, 359–364). A III. ének végén Taurinus beszámol a pórhad körmöcbányai dúlásáról. Mivel a keresztesek ottani jelenlétéről egyetlen más korabeli forrásból nem tudunk,⁷ arra kell gondolnunk, hogy ez az esemény is a költői

V. KOVÁCS Sándor, *A Dózsa-háború humanista eposza*, ItK, (1959), 465. Ha a szöveget megnézzük, úgy tűnik, mindkét értelmező félreolvasta azt: az a három sor (55–57), amely a két részt elválasztaná, valójában összeköti őket: „stulti mortales, fieri qui talia frustra / creditis, et vino dapibus somnoque sepulti / ad vitae medios raro pertingitis annos!” (Ostoba halandók, akik azt hiszitek, mindez hiába történt [Császár és V. Kovács félreolvasásában feltehetőleg: hiába hiszitek, hogy mindez így történt], és bortól, ételtől, álomtól elnyomva ritkán éritek meg életidőtök felét). A szöveg tehát nem a mitikus magyarázatokat, hanem az azokban hitetlenkedő embereket ítéli meg, a két rész nem elkülönül, hanem éppen összetartozik.

⁶ Ovidius szerepéről LEVIN, *i. m.*, 19–24, az aranyércről és az aranykorról különösen 23–24. A vonatkozó Ovidius-szöveghelyek: am. 3, 8, 35–53; ars 2, 277–278; met. 1, 137–142.

⁷ A következő történeti források egyike sem említi a keresztesek körmöcbányai dúlását. BARTA Gábor, FEKETE NAGY Antal, *Parasztháború 1514-ben*, Bp., Gondolat, 1973; *Monumenta rusticorum in Hungaria rebellium anno MDXIV*, coll. Antonius FEKETE NAGY, ed. Victor KENÉZ, Ladislaus SOLYMOSI, red. Geisa ÉRSZEGI, Bp., Akadémiai, 1979. Taurinus történeti forrásértékével kapcsolatban I. SZÚCS Jenő, *Dózsa parasztháborújának ideológiája = uő, Nemzet és történelem: Tanulmányok*, Bp., Gondolat, 1984², 607–609. Szűcs az eposzt azon forráscsoportba helyezi, amely a történeti értékelés számára a legkevésbé megbízható.

koncepcióba illeszkedik: mondhatni, az aranyéhes vaskor bűneinek forrása nyeri el méltó büntetését, amikor a magukról megfélelkezve henyélő és bujálkodó aranypolgárokra a derék szerző rászabadítja a pórokat.⁸

A vaskorban játszódó eposzból kiindulva újabb magyarázatot találhatunk arra is, miért nincs ennek a munkának központi hőse, és miért az, hogy Taurinus a homéroszi paródia és a lucanusi irónia eszközeivel élt. Talán az is megszabta ezt, hogy a végső kor végsőkéig romlott nemzedék korát ábrázolta. Ez természetesen lehetőséget is adott arra, hogy a küzdő felek mindkét oldalának bűneit részletesen bemutathassa.

A vaskori kezdet után vegyük most szemügyre, miként jelenik meg az aranykor, tágabban a hajdani–majdani boldog idő a szövegben.

Először a Székely beszédében olvasunk a kezdeti időkről. A beszédbeli káosz leírása Ovidiustól való, de ezzel meg is szűnnek a pogány-antik párhuzamok – az ősidők egyszerűsége az Ószövettség első emberpárjának leírásában jelenik meg. Taurinus Székelye beismeri, hogy „bardocucullatis ... fratribus” (II, 87), durva csuhás (vagyis ferences) barátoktól tanulta tudományát, s beszédének őskor-leírásából valóban hiányzik minden humanista műveltség.

A görög-latin aranykorra hajazó első leírás színtere az Alvilág. Az utolsó énekben az elíziumi mező jelenik meg, itt sétálgatnak a keresztes had által kivégzett hérószok, élükön a karóba húzott Csáky püspökkel (V, 218–224). A leírás ismét tartalmaz ovidiusi allúziót, ezúttal az aranykor-leírásból: „flumina qua lactis, qua flumina nectaris ibant”.⁹

A következő aranykor-leírás a költeményt záró sorokban található. Hét holdhónap után az égilakók megbékélnek, Saturnus leteszi sarlóját, lebeszéli Marsot és Pallast a harcra, s békeszóza-

⁸ Az arany-metaforához hasonlóan végig lehetne kísérni a történeten a szintén Ovidiusra visszavezethető vér, vérengzés különböző megjelenéseit is.

⁹ TAUR. V, 224, vö. Ov. met. 1, 111, l. CSÁSZÁR, *i. m.*, 36. További, Császárnál nem található párhuzamok: COLVM. rust. 10, 259. et conniventes oculos violaria solvunt vö. TAUR. 5, 221. mollia qua solvunt faciles violaria ocellos; VERG. Aen. 12, 419. ambrosiae sucos et odoriferam panaceam vö. TAUR. 5, 223. Qua vel odoriferae panaces, qua moly leguntur.

tával megenyhíti Iuppitert is, aki kihirdeti az aranykort, amikor Pannóniában közös lesz a magától mindent megtermő föld, attikai mézet gyűjtenek a méhek a pannon tölgyekről, a tavak bort és olajat ontanak, az Ister pedig fehér lesz a beléömlő tejfolyóktól (430–474). A vers a költő fohászával zárul, amelyben imádkozik az égilakókhöz és a sorsistennőkhöz azért, hogy a gyermek Lajos minél tovább éljen.

Az öt éneken át tartó háborúságot tehát felváltja, pontosabban nemsokára felváltja az aranykor. Azt, hogy miként lehetséges ez, immár nem Ovidiusnál vagy követőinél kell keresnünk. Egy szó szerint nem idézett, de az aranykor-leírások hagyományában Ovidiusszal vetekedő fontosságú munka, Vergilius IV. eclogája adhat lehetőséget ad a válaszra. E szöveg alapján magyarázatot remélhetünk arra is, miként kapcsolódik össze Taurinusnál az aranykor-leírás és a gyermek dicsérete.

A Vergilius költeményében magasztalt gyerek meghozza a vaskorra az aranykort, de nem azonnal. Az új kor előjelei már kicsiny korában megfigyelhetők, de felnövekedésének ideje nem mentes a háborúktól, a kapzsiságtól és az éhségtől. Idézem a szöveget, Kerényi Károly fordításában: „Valami mégis megmarad régi bűneink átkából s ösztökél, hogy az óceánt kísértsük hajóval, fallal övezzük a városokat, s barázdával hasítsuk fel az anyaföld testét. Lesznek akkor újra Argonauták, lesznek a régi háborúk újra: ismét Trója alá megy a hős Achilles...” A teljes aranykor csak akkor bontakozik ki, amikor a gyermek megéri a férfikort: „amikor már férfiúvá értél, elhagyja a kalmár is a tengert és nem hord a hajó rakományt cserére: minden ország mindent megterem majd.”¹⁰ Az aranykort elhozó gyermek a vaskorban születik, s felcseperedésének idejében egyáltalán nem meglepő, hogy háborúk zajlanak.

Ráadásul a trójaihoz mérhető háborúk. A *Stauromachia* küzdő felei, úgy tűnik, számos alkalommal viselik a hajdani hősök vonásait: az *Odüsszeia* és az *Iliasz* elemei gyakran megjelennek

¹⁰ KERÉNYI Károly, *Vergilius, a megváltó ezredik év költője* = uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás: Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, szerk. KOMORÓCZY Géza, SZILÁGYI János György, Bp., Magvető, 1984, 55.

az eposzban. A tengerekről hazatérő Bakócz mint valami második Odüsszeusz osztja tanácsát a bajban. A nemeseket többnyire a Tróját ostromló hősök nevével illeti Taurinus, míg a pórokra a trójaiak elnevezését, a fríg nevet használja. Ugyancsak a trójai történethez kapcsolódik az istenek tanácsának leírása az V. énekben. Itt az egykor a trójaiakat, most a pórokat védő Iuppiterrel szegül szembe Iuno és Pallas, a frígek hagyományos ellenfele.

A még jelenlevő háborúk tehát megvannak. Vajon miként jelenik meg a gyermek?

Nos, a Taurinus által dicsőített gyermekkirály a keresztesháború végén még csak nyolcéves. Amikor tehát a parasztháború zajlik, ő még nem befolyásolhatja az eseményeket, akárcsak a *IV. Ecloga* gyermeke számára, az ő számára is ez az a kor, „mikor... hősi dicsőségről s atyád tetteiről olvasgatni” kezd.¹¹ A háború megszűnése viszont minden bizonnyal annak a jele lehet, hogy béketeremtő ereje növekszik. A *Stauromachia* befejezésének idején, 1519-ben már csak két év választja el attól, hogy 15 évesen aranykorteremtő helyzetbe lépjen. Ennek az eposzíró is tudatában lehetett, s talán ez a tudás, egyben reménység is okozhatta, hogy a munkát a király egyik nevelőjének, olvasmányai formális megszabójának, Brandenburgi Györgynek ajánlotta – Vergiliusszal szólva olyan olvasmányul, amelyben a hősi dicsőségről és atyja tetteiről olvashatott, no meg arról, hogy micsoda nagy dolgok elébe néz ő maga.¹²

Miként jelenik meg ebben a koncepcióban az a Lucanus, aki a legfontosabb minta, „hoc intrito calle... dux antesignanus”, „ezen

¹¹ VERG. ecl. 4, 26–27; vö. KERÉNYI, *i. m.*, 55 (a fordítás), 61 (a magyarázat).

¹² A vaskort aranykorrá tevő új uralkodó kultuszának volt Taurinus idejében egy általa bizonyára ismert példája: X. Leó pápa. Amint Giorgio Vasari Pontormo-életrajzában leírja, a pápa megválasztását 1513-ban szülővárosa, Firenze olyan diadalmenettel ünnepelte, amelyben többek között az aranykort megjelenítő szekér is vonult, rajta arany földgolyóval, a földgolyó tetején heverő emberalakkal, amelynek nyitott hátából mezítelen aranyozott gyermek emelkedett ki, ezzel jelképezve a pápa megválasztása előtti vaskort és az abból újjáéledő aranykort. Giorgio VASARI, *Vite de' piú eccellenti pittori scultori e architetti*, I–XVI, Milano, Classici Italiani, 1807–1811, XII (1811), 10–18, különösen 15–16; a leírást ismerteti, részben idézi LEVIN, *i. m.*, 39.

a kitaposatlan ösvényen... a zászló előtt harcoló vezér” Taurinus előszavában? A kutatás sok fontos választ adott erre: egyrészt a hős nélküli eposz, másrészt a történelem és az epika összeegyeztetése, harmadrészt a szónoklatok fontossága, végül az események ironikus ábrázolása az, amit már tudunk. Mindezeket talán megtoldhatjuk azzal a koncepcióval, amely Lucanus bevezető sorai-
ban (1, 33–38.) megfogalmazódik. Ha nem lelt más utat a sors a jőni készülő Nero számára, mint ahogy a Mennykövező Iuppiter is csak a vad gigasok legyőztével tudta örök uralmát megalapozni, megérte mindez – olvashatjuk a polgárháborús borzalmak leírása után. Lucanus azt is megjövendöli, hogy Nero égbe emelkedése meghozza az egész földkerekség békéjét. Mindezt a Taurinus rendelkezésére álló magyarázatok is ironikusnak tartják.¹³ A történet szerkezete ugyanakkor hordoz magában párhuzamokat mind Ovidius vaskor-leírásával (met. 1, 151–155) – ott is a gigasokról olvashatunk – mind az aranykor vergiliusi jövendölésével. Lucanus szövegét az aranykor-mítoszok ironikus értelmezéseként is olvashatjuk.

Taurinusnál viszont mintha nem volna olyannyira észrevehető az irónia: a költő nem a gyermekkirály égbe szállásához, hanem hosszú uralkodásához köti a világ megbékélését. Az eposznak tehát, mondhatni, van egy irónia-mentesen ábrázolt hőse, a 13 éves Lajos király.

Az eposza megjelenését sem megérő Taurinus aligha sejthette, hogy ezek a remények nem valósultak meg. Az sem valószínű, hogy a király és az ország azért hanyatlott a vaskorba, mert elringatta őket a holt humanista költő hízelgő, csalárd jövendölése.¹⁴ Zárásképpen hadd hivatkozzam az eposz ajánló verseit író

¹³ Annaei LUCANI ... *Pharsalia*, scribentibus Joanne SULPITIO et OMNIBONO Vicentino, Venetiae, Lazarus de Soardis, 1508. OSzK Ant. 1164(1).

¹⁴ Jellemző, hogy az utókor egyik II. Lajos-életrajzában a vaskorra vagy az utolsó korra jellemző jegyek jelennek meg. A XVII. században Bohuslav Balbín cseh történelmének kitér arra, hogy cseh királlyá koronázásakor a hároméves Lajos sírt – gondoljunk a IV. ecloga mosolygó kisedére (ecl. 4, 60–63) –, s hogy a balsorsú király idő előtt öszült – gondoljunk az ősz hajjal világra jövő emberekre, akikről az utolsó kor leírásában Hésziodosz szól (*Munkák és napok*, 180–181). Balbínról l. SZÖRÉNYI, *Balbinus és a magyarok* = uő, *Philologica Hungarolatina*, i. m., 95, 98.

kortárs humanistákra. Ők Taurinus munkáját nem annyira lucanusi, mint homéroszi mércével mérték, és egyikük Lajos királyhoz kötötte a munkát. Amennyivel Trója és Odüsszeusz Homérosznak, Róma Vergiliusnak tartozik, írja versében Székely Ferenc, annyival tartozik Taurinusnak az ország, amely Lajos király dicsősége felett örvendezik:

Taurino debent tantundem regna poetae,
Quae gaudent titulis, Rex Lodovice, tuis.

Szilágyi András
KÉT HUMANISTA FŐPAP
A BAROKK KOR EMLÉKEZETÉBEN

Jeruzsálem panasza és reménye cím alatt – Báruk könyve 5.3 – olvassuk az alábbi, kinyilatkoztatásszerű mondatot: „Deus ostendet splendorem suum in te, omni quod sub caelo est”. A viszonyszóval ellátott személyes névmás – in te – a megszemélyesített Jeruzsálemre vonatkozik, így az idézet, a hivatalos Vulgata-szövegekkel összhangban, ekképp fordítandó: Isten felragyogtatja a maga fényességét benned, s mindenütt az ég alatt (mindabban, ami az ég alatt van).

Bár nemigen állítható, hogy e citátum valaha is szállóigévé vált volna, alighanem érdekes vállalkozás lenne nyomon követni, hogy a barokk korban kik, mikor, milyen összefüggésben írták le, és miként értelmezték e mondatot. E vizsgálat azonban messzire vezetne – részünkről könnyen parttalanná válna –, ezért helyesebb és célravezetőbb, ha csupán egyetlen előfordulására hivatkozunk. Arra nevezetesen, amely e bibliai idézet eredeti, invenciózus, leleményes átértelmezését példázza.

A manierista stílusú sokszorosító grafika jeles mestere, az antwerpeni születésű (akkortájt épp Münchenben tevékenykedő) Raphael Sadeler (1560–1632) 1605-ben rézmetszet-portrét készít az az évben pápává választott V. Pálról (Camillo Borghese bíborosról).¹ Az oválisba foglalt képmás felett kétsoros felirat olvasható, amely a következő szavakkal végződik: „Deus ostendet splendorem suum in Te *qui* sub caelo est”. Báruk könyvének idézett helyéhez képest az eltérés minimális – *qui*, omni quod helyett –, ám a mondat értelme alapvetően megváltozott. A válasz-

¹ G. K. NAGLER, *Allgemeines Künstlerlexikon* (3. kiadás), Bd. 16, Leipzig, 1898, 2. Nr. 5.

tott nép lakóhelye, megszentelt városa helyett az új pápa, V. Pál lesz az, akiben a teremtő isten a maga fényességét felragyogtatja.

Raphael Sadeler e rézmetszete a XVII. század első felében különböző, történeti, illetve egyháztörténeti tárgyú, latin, olasz, német nyelvű kiadványok illusztrációjaként meglehetősen sűrűn jelenik meg.² Okkal állíthatjuk tehát, hogy a kompozíció rövid idő alatt viszonylag széles körben vált ismertté. E körülmény valószínűleg jelentősen befolyásolta annak a képi megoldásnak a kialakulását és gyors elterjedését, amely a barokk művészet gyakori ábrázolási típusának, az úgynevezett főpap-apoteózisoknak egyik jellemző sajátossága. Világosan, akár felirat nélkül is könnyen értelmezhető allegorikus motívumról van szó, arról nevezetesen, hogy az effajta műveken, a megnyíló égbolt alatt a mennyei fényesség sugarai vetülnek az ábrázolt főpap idealizált képmására. V. Pál utódain, főként VIII. Orbán (1623–1644), majd X. Ince (1644–1655) pápán kívül a barokk kor jó néhány nagynevű főpásztoráról – többek között Richelieu és Mazarin bíborosokról – is készültek ilyen típusú, érdemeiket magasztaló ideálportrék. Mi több, e művek idővel a legkülönbözőbb műfajokban is előfordulnak – a kispasztikától a monumentális falképekig –, mások mellett olyan mestereknek köszönhetően, mint Gianlorenzo Bernini vagy Giovanni Battista Tiepolo. Sőt, e megoldás a magyarországi barokk művészetben sem ismeretlen. Mielőtt azonban az ideillő, hazai megrendelésre készült művet bemutatnánk, indokoltnak tűnik, hogy egy másfajta, máshonnan eredő tradícióról is szót ejtsünk.

A késő-humanista tudós-portrék egy sajátos változatát kell ebben az összefüggésben szemügyre vennünk, azokat a könyvillusztrációkat, metszeteket, amelyek többsége a XVI. század második felében, illetve a XVII. század elején készült. E típus talán legkitűnőbb, s egyik legkésőbbi variánsa az a kompozíció – Cornelis Galle metszete, Rubens vázlatrajza nyomán³ –, amely a

² A metszet – mint könyvillusztráció – előfordulásának egyik, viszonylag korai példája: Caspar ENS: *Fama Austriaca*, Köln 1627 (a 790. lap után).

³ A portré annak a kötetnek – Seneca összegyűjtött műveinek – előzéklapjaként jelent meg Antwerpenben 1615-ben, amelynek anyagát Justus Lipsius gondozta és állította össze. Vö.: Mark MORFORD, *Stoics and Neostoics; Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton (NJ), 1991, 182 (korábbi, bő irodalommal).

korszak neolatin irodalmának kiemelkedő alakját, a filozófus Justus Lipsiust örökíti meg. (1. kép)

Jegyezzük meg: a rézmetszet kilenc évvel Lipsius halála után, 1615-ben készült. A lent elhelyezett kétsoros felirat paradigmatiskus tömörséggel fogalmazza meg az utókor ítéletét, melynek lényege: Lipsius műveiben, az ő munkásságában (életművében), amely a fénylő naphoz hasonlítható, maga az isteni bölcsesség nyilatkozik meg. Ezt a gondolatot sugallja, árnyalja és értelmezi a részletgazdag keretdísz megannyi allegorikus motívuma, elsősorban a középben, fent látható emberarcú napkorong, amelynek szétáradó sugarait még a gomolygó fellegek sem tudják elhomályosítani. Ez utóbbi motívum, az emberarcú napkorong, mint az örökkévalóság ősi szimbóluma, félreérthetetlen üzenetet hordoz: Lipsius művei (címeik a baloldali keretdísz írásszalagján olvashatók) elévülhetetlen, örökérvényű gondolatokat fogalmaznak meg. Ha a fentiekben futólag említett főpap-portrékat – például Bernini vázlatrajzait – ez utóbbi ábrázolással összevetjük, kézenfekvő magállapításra juthatunk. Az analóg képi megoldások – a vizuális allegória nyelvén – végső soron hasonló gondolatot fejtenek ki: a tudós humanista isteni ihletettségét, illetve a tevékeny, karizmatikus főpap isteni küldetését hirdetik.

Ebben az összefüggésben válik kiváltképp figyelemre méltóvá az a nagyméretű, sokalakos allegorikus festmény, amely talán Nagyszombatban, talán Pozsonyban, esetleg Bécsben, ám kétségkívül hazai megrendelésre készült a XVIII. század közepén, s amelyet ma a pannonhalmi Főapátsági Képtár őriz.⁴ (3. kép)

E művel kapcsolatban három alapvető kérdés merül fel, amelyekre a művészettörténészeknek válaszolnia kell – legalábbis meg kell kísérelnie, hogy feleljen rájuk. Kit ábrázol a kompozíció középpontjába helyezett – mintegy „kép a képben” megjelenő – oválisba foglalt ideálportré, továbbá ki a festő, s ki lehet a megrendelő? Szignatúra, vagy egyéb felirat, amely az első kettőt eldönthetné, s talán a harmadik kérdés megválaszolásához is támpontot adna, nincs a festményen. Ami azonban a félalakos portré azono-

⁴ *Mons Sacer 996 – 1996. Pannonhalma ezer éve. Kiállításkatalógus.* Szerkesztette: TAKÁCS Imre, III. kötet, Pannonhalma, 1996 [ezután: *Mons Sacer 1996*] 93–95. Kat. sz.: A 67.

sítását illeti, létezik és rendelkezésünkre áll egy megbízható, szilárd kiindulópont. Az a körülmény nevezetesen, hogy a festmény egy összetartozó képciklus egy darabja, s a további (jószerint azonos méretű és hasonló felépítésű) képek, melyek egy-egy esztergomi érseket jelenítenek meg, ugyancsak fennmaradtak, és pedig szintén Pannonhalmán. Ráadásul a képsorozat némely darabja szorosán, mondhatni: szervesen összetartozik, amint azt az egymásra utaló motívumok, az egymást kiegészítő és „felerősítő” képi allegóriák meggyőzően bizonyítják. Nevezetesen az első kettő, illetve a harmadik és a negyedik festményről van szó; azok ugyanis olyan főpásztorokat ábrázolnak és dicsőítenek, akik egymást követve, azaz egymás örökébe lépve kerültek az esztergomi érseki székbe.

Mármost, a képciklus első darabján szereplő primás-érseket egyértelmű felirat nevezi meg: „Georgius Martinusius Cardinalis, Archiepiscopus Strigoniensis”. (2. kép)

Kétségtelen, hogy e kompozíció – amely egy, a barokk korban gyakori ábrázolási típus, a *Veritas Filia Temporis*-téma sajátos variánsának minősül – önmagában is világosan értelmezhető.⁵ Ám valódi jelentése – vagy mondjuk így: jelentésének további rétegei, árnyalatai – akkor tárulnak fel előttünk, ha a sorozat másika, pontosabban a *második* képével együtt szemléljük. Azzal az imént említett festménnyel, (3. kép) amelynek baloldali előterében két visszataszító, a főbűnöket megszemélyesítő, egyszersmind az egyedül üdvözítő hit ellenségeit megtestesítő figurát látunk; egyikük a haragot, [viszályt] (Ira, Discordia), másikuk az irigységet, [az elvakult gyűlöletet] (Invidia) jelképezi. Ők nem „csupán” lelepleződnek az igazság fényében, mint a bíboros-érsek ellenfelei, a turbános törökök az első kép középterében, de egyszersmind megsemmisítésre, végpusztulásra ítéltetnek. Ezt az ítéletet a bíborost dicsőítő festmény, pontosabban annak jobboldali Chronos-figurája – a maga sajátos, félreérthetetlen gesztusával – mintegy „megelőlegezi”. Ami pedig beteljesíti, visszavonhatatlan-

⁵ *Mons Sacer* 1996, 92–94. Kat. sz.: A 66. Összehasonlító elemzése a képsorozat további darabjaival: SZILÁGYI András: *Magyar főpapok apoteózisa. Barokk festménysorozat a nagyszombati királyi-érseki konviktus könyvtárterméből*, *Ars Hungarica* 25 (1997), 289–324.

nul érvényre juttatja, nem más, mint az a sorsfordító diadal, melynek hőroza, „élharcosa” maga a megdicsőült főpásztor, a második kép „főszereplője”. Ha tehát mindezt megpróbáljuk – a kronológia, a hazai egyháztörténet szigorú tényeit szem előtt tartva – az értelmezés általánosabb szintjére emelni, akkor az egymásra „rímelő” két kompozíció együttes üzenetét a következőképp sumházhatnánk. Martinuzzi bíboros, azaz a halála évében esztergomi érsekké kinevezett Fráter György utódára és örökösére, nevezetesen Oláh Miklóstra (1493–1568) várt a feladat, hogy – elődének kezdeményezéseit kiteljesítve – az ország népességét a római Anyaszentegyház kebelére, az igaz és egyedül üdvözítő hitre visszatérítse.

Mindebből az is következik, hogy a pannonhalmi képsorozat második darabja – saját, immanens értékei mellett – egyfajta különös képi dokumentumnak is tekinthető. Tanúságot tesz ugyanis arról, hogy az 1750-es években, az akkori primás-érsek (Csáky Miklós, 1751 és 1757 között) – aki a képsorozat megrendelője volt (amint egyéb adatokból kikövetkeztethető) –, miként vélekedett nagynevű elődeinek egyikéről, Oláh Miklósról. Felfogása lényegében összhangban van azzal a képpel (a szó átvitt értelmében), amelyet a korszak mérvadó egyháztörténet-írói Oláh Miklós érsekről megrajzolnak. Életútjának tárgyalása során e szerzők természetesen említést tesznek latin nyelvű leveleiről (főként az Erazmushoz írottakról), irodalmi tevékenységéről – mindenekelőtt a nyomtatásban régóta megjelent *Hungária* és *Athila* című művéről –, ám a hangsúlyt a katolikus hitélet és vallásgyakorlat megújítása, újjászervezése terén kifejtett munkásságára helyezik. A képsorozat sajátos „belső logikájából” következően a festmény lényegében ezt a felfogást közvetíti, minthogy a megrendelő nem annyira a tudós humanistát, maradandó érvényű irodalmi művek alkotóját, inkább a harcias főpapot, a sikeres „ellenreformátort” kívánta látni és láttatni.

Aligha kétséges ugyanakkor, hogy írói működésének jelentőségével, tudósi érdemeivel ugyancsak tisztában volt. Mint ahogy tisztában voltak mindazok, akik az idő tájt a közfelfogás hirdetői, vagy a közvélekedés formálói voltak. Jól bizonyítja ezt az alábbi példa. A Magyarország királyi helytartóiról írt latin nyelvű munkájában Fabri Ferenc, a nagyszombati egyetem, majd utóbb a

kassai jezsuita kollégium professzora az alábbi jelzőkkel vezeti be Oláh Miklósról szóló írását: „Romanae assertor fidei, *Phoebique sacerdos*”.⁶

Csáky Miklós primás vélhetően súlyt helyezett arra, hogy e tudós erények, mint az isteni ihletettség bizonyítékai, mintegy vizuálisan, a képi megjelenítés eszközei révén is kifejezésre jussanak. Ehhez hozzátehetjük: a barokk-kor nagy formátumú főpap-mecénásai – Csáky Miklós primás kétségkívül közéjük tartozott – hasonló megrendelések esetén nem csupán általánosságban, a programot illetően, hanem többnyire a részletek tekintetében is alapos, kimerítő instrukciókat adtak az általuk foglalkoztatott művészeknek, festőknek. Ebből következően talán nem tévedünk, ha úgy véljük: a humanista tudós-portrék gyakori motívuma, melyet a Justus Lipsiust ábrázoló metszeten láthattunk, valamint a főpap-apoteózisok ugyancsak sűrűn előforduló, némiképp analóg megoldása ezúttal, a megrendelő határozott szándékának, elgondolásának köszönhetően ötvöződött egységes és hatásos képi metaforává. (A két sűrűn előforduló motívum, amiről itt szó van, az az örökkévalóságra, az isteni bölcsességre célzó emberarcú napkorong, illetve a megnyíló égbolt, s az onnan áradó, felragyogó fénysugarak látványa, vagyis e két, más-más eredetű képi tradíció.)

Oláh Miklós utóéletéről szólva nehéz lenne túlértékelni már említett, *Hungaria*, illetve *Athila* című műveit, amelyeket folyamatosan olvastak, forgattak, amelyekre rendre hivatkoztak nemzedékeken át, századokon keresztül. Ennek ellenére az a meggyőződésünk, hogy nem annyira valamely műve – még csak nem is az említettek –, hanem inkább, elsősorban tettei, a politika, a diplomácia terén kifejtett működése, főként pedig maga a mozgalmas, fordulatossá vált életút az, ami leginkább fennmaradt, megőrződött az utókor emlékezetében.⁷ Ugyanez nem mondható, sőt, kissé tán

⁶ FABRI Franciscus, *Locumtenentes Hungariae sub Regibus Austriacis, Cassoviae* 1753, 8–12.

⁷ A jeles humanista főpap alakját, egyéniségét megidéző, életpályáját árnyaltan bemutató kitűnő esszé: KERECSENYI Dezső, *Oláh Miklós*. In: *Apollo*, 1935, 289–300.

sarkítottan, s némi túlzással szólva ennek épp az ellenkezője állítható Oláh Miklós idősebb kortársa, Brodarics István (1470 k.–1539) esetében. Pedig az ő életpályája ugyancsak felettébb mozgalmas volt, s nem szűkölködött különböző, sokszor kényes és bizalmas diplomáciai küldetésekből. Valószínű persze, hogy személye, tevékenysége jóval nagyobb teret, figyelmet kapott volna az utókor, a későbbi századok historikusai részéről, ha nem váci püspökként, hanem esztergomi érsekként fejezi be életét. Pedig saját korának tudós humanistái igencsak nagyra értékelték, amint azt például Georg Logau kitüntető jelzői bizonyítják: „nobilis, sapiens, eruditus, sincerus, bonus integer, benignus”.⁸ Mindenesetre azt mondhatjuk: a kortárs humanisták – közöttük a nagytekintélyű Georgius Logus Silesiacus (Georg Logau), vagy épp Oláh Miklós – elismerő, lelkesen magasztaló szavai kevésbé, inkább csak szórványosan találunk visszhangra a későbbi századok közvélekedésében. Ha neve, emlékezete mégis fennmaradt, az jószerint egyetlen művének köszönhető, éspedig a mohácsi csatavesztésről szóló értekezésének, amelynek megírását I. Zsigmond lengyel király kezdeményezte (első kiadása: Krakkó, 1527).

„Historia verissima de conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach” címen jelent meg és vált igen széles körben ismertté e mű,⁹ amely – mint tudjuk – kitüntetett helyet foglal el a hazai, sőt az európai humanista történetírásban. Régebbi és legújabb méltatói elsősorban, mint a sorsfordító események hiteles, megbízható krónikáját értékelik, s azt a meghatározó hatást emelik ki, amelyet e mű a téma későbbi feldolgozásaira gyakorolt.

Ami ez utóbbiakat, azaz a mohácsi csatavesztés barokk-kori feldolgozásait illeti, azokban kétfajta megközelítés érvényesül. Az egyiket a tények, az események tárgyilagos felsorakoztatása jellemzi, míg a művek másik csoportja inkább történetfilozófiai elmélkedésnek tekinthető, megannyi, sokszor emelkedett hangvételű

⁸ Idézi: BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*. Sajtó alá rendezte RITÓÓK Zsigmondné, bevezette KLANICZAY Tibor, Bp., 1975, 11.

⁹ Modern kiadása, KULCSÁR Péter szöveggondozásában: *Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum*. Series nova. Tom. VI, Bp., 1985.

telű okfejtésnek, érvelésnek a nemzeti tragédiáról, annak okairól és következményeiről. Vélhetnénk, hogy Brodaricsra, a kortárs szemtanúra inkább az előbbiek támaszkodnak, az utóbbiak viszont kevésbé vagy alig. Nos, meggyőződésünk, hogy ez nem így van, hogy túlzott leegyszerűsítés lenne, ha néhány munka alapján erre következtetnénk. Brodarics leírásából az utóbbiak, a nemzet sorstragédiájával távlatosan foglalkozó, annak mélységeivel, konzekvenciáival szembesítő művek szerzői is merítenek – még akkor is, ha nem hivatkoznak rá. De vajon mennyiben? Ezt a kérdést kíséreljük meg egy képzőművészeti alkotás példáján, annak segítségével bemutatni (4. kép).

II. Lajos apoteózisa címen szerepelt legutóbb – egy két évvel ezelőtti kiállításon és annak katalógusában – az a kitűnő kvalitású, nagyméretű rézmetszet,¹⁰ amelynek értelmezése, a képi utalások, a különböző motívumok jelentésárnyalatainak felfejtése nem csekély kihívást jelent a művészettörténész számára. Első pillantásra is megállapítható: a mű – valójában egy szöveg nélküli, tehát hiányos állapotú tézislap az 1750-es évekből – a történeti allegória műfajába tartozik. Nem a krónikák illusztrációinak módszerét követi, nem valamiféle tényszerű esemény hiteles rögzítésére törekszik elsősorban; még akkor sem, ha az ábrázolt cselekmény kétségkívül felidézi azt az 1526. november 8-i napot – továbbá azt a helyszínt, a székesfehérvári királyi bazilikát –, ahol, s amikor a túlélők megadták a végtisztességet a mohácsi csatában elesett ifjú királynak, II. Lajosnak. Ám a túlélők, a kortárs túlélők ezúttal mintha „kisebbségben” lennének. Jelen vannak ugyan a háttérben – főként a halottaskocsi mögött vonuló néhány gyászoló, megtört alak képében –, de a főszerepet, e csoporton belül, nem ők „alakítják”. A hangsúly itt arra a magyar öltözéket viselő férfúra esik, aki – karját és tekintetét az égre emelve – az Úrhoz fohászkozik. Szavai, ha nem tévedünk, ezek lehetnének: „Libera,

¹⁰ A metszetet Johann Wolfgang Baumgartner (1712–1767) kompozíciója nyomán Jakob Gottlieb Thelot (1708–1760) készítette. Példánya megtalálható a Magyar Nemzeti Múzeum Történeti Képcsarnokában, Ltsz.: 80.442. Vö: *Történelem – Kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában.* A katalógust szerkesztette: MIKÓ Árpád–SINKÓ Katalin. Bp., 2000 (ezután: *Történelem – Kép*, 2000). 373–376, Nr. VI–11. (Korábbi irodalommal.)

Domine, animam nostram, sicut liberavisti *Eliam* de communi morte mundi”.¹¹

Kitől várható vajon, hogy a megváltást, lelkeink megmentését – a szabadulást bűneink rabságából – kieszközölje? A kérdés, lényegében ugyanez a kérdés másképp is megfogalmazható: ki testesíthetné meg méltóbb módon, személyes életsorsával hitelesítve azt a küzdelmet, amelyet egy sorsára hagyott nemzet vív az ország és az egyetemes kereszténység védelmében? A kérdés, mondhatni: költői; a válasz nyilvánvaló. Az a felkent uralkodó, aki *Dei gratia* kormányozta, irányította és hívta hadba népét a pogány túlerővel szemben. Ha népe vétkezett, minthogy eretnek tévtanokat, a reformáció eszméjét követve elhagyta ősei hitét, akkor elsősorban neki, az ország „kiválasztott” első emberének kell vezetnie az elkövetett (és megtúrt) bűnökért. Hősi halála – ha harcászati értelemben céltalan is – nem felesleges, nem hiábavaló. Sorsának vállalása, végső soron nem más, nem kevesebb, mint engesztelő áldozat. A megváltó Krisztus követése, az önfeláldozás hősi cselekedete, amely kiengeszteli a „bűneink miatt haragvó” égi hatalmakat, s amelynek révén visszanyerhető a mennyei oltalom; a mennyek királynőjének különös oltalma, pártfogása, a túlélés legfőbb biztosítója.

Ez az érvrendszer – a nemzet sorstragédiájának „vallásos” értelmezése, melyet az itt látható kompozíció a képi metaforák, utalások bőségével oly invenciózus módon állít elénk – eleven örökségként hagyományozódik a hazai közgondolkodásban a XVI. század közepétől legalábbis a XIX. századig. Köztudott, hogy e gondolatkörnek több, különböző, más-más szellemi forrásvidékről eredő összetevője van. Ez utóbbiak egyike: II. Lajos szerepének idealizálása, az ő alakjának „megemlése”, ami nélkül az *idea* ha nem is hiteltelenné, de bizonyára kevésbé meggyőzővé, nehezen átélhetővé válna. E ponton, ebben az összefüggésben térhetünk vissza Brodarics Istvánhoz, műve megírásának egy fontos szempontjához.

¹¹ Pontosabban fohászának kezdőszavai, idézve a halotti officiumok ismert részletét, s ekként utalva Illés próféta történetére, földi életpályájának „lezárulására”. Arra a csodás eseményre – a próféta tűzszekerén az égbe ragadtatik –, amelynek képi ábrázolása, a centrális jelenet hatásos ellenpontjaként, a kompozíció jobb felső részén látható.

Maga Brodarics többször, nyomatékkal hangsúlyozza: elsősorban azt tartotta szem előtt, hogy a mohácsi csata résztvevőivel, az ott küzdöttekkel kapcsolatban lábra kapott, sokszor rosszinulatú híreszteléseket és tévítéleteket helyre igazítsa. Ennek jegyében jó néhány szereplőről határozott elismeréssel, olykor mély empátiával ír. Tárgyilagos hangvétellű művében egyetlen részletet találunk, ahol tónust, hangnemet vált; abban a kétsoros verses betétben, ahol már-már ódai hevülettel magasztalja II. Lajost:

Ingenio, specie virtuteque numinis instar,
Spes Patriae regumque decus, si fata tulisset.

Szelleme, külseje, virtusa istenséget idéző,
Népe reménye, a trónus dísze, ha sorsa akarja.

(*Kulcsár Péter fordítása*)

E vélekedés a későbbi századokban – Istvánffy Miklóstól Listius László Mohács emlékezetén (1653) át Etédi Sós Márton *Magyar gyász* című munkájáig (1792) – számos irodalmi alkotásban visszhangra talál. Mi több, a II. Lajost ábrázoló barokk-kori képzőművészeti alkotások többsége ugyancsak ezzel a felfogással áll összhangban.¹² Természetesen nincs szó arról, hogy ebben Brodaricsnak valamiféle, korokat átívelő, közvetlen hatása érvényesülne. Azt azonban meggyőződéssel állítjuk, hogy e művek „alaptónusát” elsőként a *Historia verissima* szerzője, Brodarics István „rajzolta meg”. Felfogása, lelkesen magasztaló „ítélete” – látens módon, a szó átvitt értelmében – hangot kap jó néhány, a témát feldolgozó, barokk-kori képi ábrázolásban.

Kétségtelen, hogy az itt bemutatott tézislap – mely az ifjú II. Lajost, mint a *regnum* oltalmazóját és a keresztény hit mártírját

¹² Példaként a hazai késő barokk neves mesterének, Dorfmeister Istvánnak arra a különös érzékenységgel megörökített félalakos portréjára hivatkozhatunk, amelyet a mohácsi Kanizsai Dorottya Múzeum őriz. A képen, mintha a harcmezőre indulna, felvértezten, fején sisakkal jelenik meg az ifjú uralkodó, ám a lány, puha ecsetvonásokkal megfestett vonzó arc inkább elégikus, már-már melankolikus hangulatot, semmint elszánt vitézi rezolúciót tükröz. Vö: *Történelem – Kép*, 2000, 379. Nr. VI–31. (Galavics Géza képleírása).

dicsőíti – elsősorban nem ebbe, azaz nem pontosan ebbe a vonulatba illeszkedik. Érdekes azonban felhívni a figyelmet a nagyméretű, sokalakos metszet egy lényegi sajátosságára. Arra nevezetesen, hogy a hatásos kompozíciót, egyebek között, az egymásra utaló motívumok, a fölényes invencióval kimunkált ellentét-párhuzamok bősége, gazdag változatossága jellemzi. Ezek bemutatása, elemzése helyett ezúttal csupán két részlet-motívumra, a baloldali, illetve a jobboldali előtér két-két figurájára hivatkozunk. Utóbbiak a XVIII. század nemesi viseletében jelennek meg; ily módon nem részesei, inkább egyfajta történeti távlatból „nyilatkozó”, a sorstragédia tanulságait megfogalmazó szemléltető a szakrális cselekménynek. (6. kép) Kitárt karjuk beszédes gesztusa arra utal, hogy ők – akikben a veszteség tudata immár „éltető eszmévé finomul” – a késő utókor, a nemesi nemzet ítéletét „fogalmazzák meg”.

A velük szemben látható, őket „ellenpontoszó” két baloldali figura beállítása, megformálása – ezzel szemben – felindultságot tükröz, s a gyász komor pátozát érezteti. (5. kép) Minthogy gesztusaik a személyes érintettség képzetét sugallják, ők tehát, mint kortárs tanúságtévők, valóban résztvevői lehetnek az 1526. november 8-i gyászszertartásnak. Ha így van, akkor talán nem alaptalan a feltételezés, miszerint az egymást kissé takaró két baloldali alak – egyikük papi reverendát visel – több-kevesebb bizonyossággal „azonosítható”, azaz megnevezhető. Alighanem Brodarics Istvánt és Zermegh Jánost (1504–1584) sejthetjük bennük.

Ez idő szerint nem tudhatjuk, hogy a bemutatott tézislap – a bécsi Johann Wolfgang Baumgartner e pompás grafikai alkotása – kinek a megrendelésére készült. Ám akárki volt is a kompozíció *inventora* a XVIII. század közepén, kétségtelen, hogy II. Lajos „küldetésével”, hősi áldozatvállalásának értelmével és jelentőségével pontosan tisztában volt. Következésképp, e tekintetben, egyebek mellett azt a felfogást is magáévá tette – s megrendelői „minőségében”, mint láttuk, kifejezésre is juttatta –, amely végső soron a *Historia verissima* szerzőjétől, Brodarics Istvántól eredeztethető.



56. C. Galle, *Portrait of J. Lipsius: meditation for J. Lipsius, L.A. Seveca ... Opera ...*
Gmula, engraving (No. 50)

1. Justus Lipsius. Cornelis GALLE rézmetszete,
Rubens vázlatrajza nyomán. 1615.



2. Martinuzzi bíboros apoteózisa. Johann Jakob ZEILER festménye (?), 1755. A Pannonhalmi Bencés Főapátság képtára.



3. Oláh Miklós érsek apoteózisa. Johann Jakob ZEILER festménye (?), 1755. A Pannonhalmi Bencés Főapátság képtára.



4. II. Lajos apoteózisa. J. G. THELOT rézmetszete, J. W. BAUMGARTNER kompozíciója nyomán. 1755. évi



5. Kortárs tanúságtévők, az 1526. november 8-i gyászszertartás résztvevői. Az előző kép részlete.



6. Az utókor, a Natio nobilitatis tiszteletadása. A 4. kép részlete.

Ács Pál

A SZENTEK ALUVÁSA

Dévai Mátyás és

a Patrona Hungariae-eszme protestáns bírálata

„Magyar nyelven Mátyás vala az prédikátor”¹ – énekelték a XVI. századi protestánsok, s joggal tisztelték Dévai Mátyásban a magyar nyelvű hitújítás kezdeményezőjét.² A katolikus oldalon sem látták ezt másként, amikor azt jegyezték be neve mellé a krakkói egyetem anyakönyvébe, hogy „ez a Mátyás vitte be a magyarok közé a lutheri pestist, a bűn embere és a veszedelem fia”.³ A magyar reformáció kezdeteinek kutatásakor⁴ érdemes figyelmet szentelnünk az egykor „magyar Luther”-ként⁵ emlegetett prédikátor első munkájának.

¹ A Dévai Mátyásról szóló éneknek csupán az első sora maradt fenn: *Répertoire de la poésie hongroise ancienne: Manuel de correction d'erreurs dans la base de données*, direction Iván HORVÁTH, Paris, 1992 (a továbbiakban: *Répertoire*),¹ 4046

² A Dévai kezdeményező szerepére vonatkozó protestáns hagyományt – Bod Péter *Magyar Athénása* nyomán – összefoglalja: SÓLYOM Jenő, *Luther és Magyarország. A reformátor kapcsolata hazánkkal haláláig*, Bp., 1933. – Reprint kiadás, 1996 (Magyar Luther Könyvek, 4), 113.

³ A bejegyzés Telegdi Miklóstól való, s Révész Imre megfigyelése szerint Szent Pál-idézetet tartalmaz: Thess 2,4 – BALÁZS János, *Sylvester János és kora*, Bp., 1958, 94; vö. SCHRAUF Károly, *A krakkói magyar tanulók háza lakóinak jegyzéke (1493–1558)*, Bp., 1892, 24; id. RÉVÉSZ Imre, *Dévay Bíró Mátyás első magyar reformátor életrajza és irodalmi művei*, Pest, 1863, 7; SÓLYOM, *i. m.*, 128; BOTTA István, *Dévai Mátyás, a magyar Luther. Dévai helvét irányba hajlásának problémája*, Bp., 1990, 63; uő, *A valódi Dévai-kép*, in *Keresztény Igazság*, 42 (1999), 16–19; további irodalom: BARTÓK Ilona, *Dévai Bíró ajánló bibliográfia*, bev. URBÁN László, Sárvár, 1989.

⁴ SZAKÁLY Ferenc, *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez*, Bp., 1995 (Humanizmus és reformáció, 23), 16.

⁵ A „Luther Ungaricus” megnevezés Schesaeus Keresztélytől származik: SÓLYOM, *i. m.*, 127.

A Wittenbergből hazatérő Dévai Máttyás⁶ reformátori működésének legkorábbi dokumentuma egy 1531-ben sietve megalkotott vitamű – afféle tételsor – volt, amely a *De sanctorum dormitione*, azaz *A szentek aluvása* címet viselte.⁷ „Hozzám jött egyik barátunk, erősen kérve tőlem, hogy számára a szentek aluvásáról tegyek írásba valamit. Kérelmét azzal indokolta, hogy vannak olyan pápa mellett buzgólkodók, akik a mi tudományunknak minden erővel ellene törnek – akik számára... minden szabatoság nélkül leírtam némely tételeket, éspedig, amint tudom, csupán a szentek aluvásáról” – írja Dévai egy későbbi művében.⁸ *A szentek aluvása* sohasem jelent meg nyomtatásban, de kéziratban elég széles körben elterjedt, és jelentős hatással volt a korabeli közvéleményre.

A könyvecske szövege nem maradt fenn – ez nyilván nem véletlen –, tartalma csupán a válaszok és viszontválaszok alapján rekonstruálható. Szegedi Gergely váradi ferences hitszónok⁹ két ízben vállalta a vitát Dévaival,¹⁰ egyik írása nyomtatásban is megjelent. Végül Dévai 1537-es híres *Disputatiójában* igyekezett porrá zúzni franciskánus vitapartnerének érveit, egyszersmind visszatekintett a polémia egész történetére.¹¹ Dévai Máttyás első reformátori alkotásának alapvonalait tehát e két későbbi kiadvány híradásaira támaszkodva vázolhatjuk fel.

⁶ ZOVÁNYI Jenő, *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, Bp., é. n. [1922], 96.

⁷ A *De sanctorum dormitione* keletkezéséről lásd: id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 27; RÉVÉSZ Imre, *Dévay Biró Máttyás tanításai. Tanulmány a magyar protestáns teológiai gondolkozás kezdeteiből*, Kolozsvár, 1915, 6; SÓLYOM, *i. m.*, 114, 120; HORVÁTH János, *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Bp., 1957², 162.

⁸ Részlet Dévai Máttyás Bebek Imréhez intézett leveléből (Sárvár, 1535. május 16.); lásd id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 74.

⁹ ZOVÁNYI Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Bp., 1977³, 583.

¹⁰ Szegedi Gergely *Apologia* című iratát csak Dévai cáfolatából ismerjük (id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 38.), *Censurae* című írását viszont ki is nyomtatták (Bécs, 1535): SZABÓ Károly–HELLEBRANDT Árpád, *Régi Magyar Könyvtár, III. Magyar szerzőktől külföldön 1480-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű nyomtatványoknak könyvészeti kézikönyve*, Bp., 1896 (a továbbiakban: RMK III), 309.

¹¹ RMK III, 318 – A könyv valójában három művet tartalmaz (*Disputatio... Apologia... Expositio Examinis...*). Dévai Máttyás és Szegedi Gergely vitaműveinek összehasonlító teológiai elemzését Révész Imre végezte el idézett munkájában.

A *szentek aluvása* az emberi lélek halál utáni állapotával foglalkozott a tisztítótűz és a szentkultusz elleni protestáns érvek alapján, s mint ilyen, közvetlenül a wittenbergi reformáció kezdeti mozzanataihoz, a búcsú körüli vitákhoz kapcsolódott. Alapvető célja az volt, hogy bebizonyítsa a szentek segítségül hívásának hiábavalóságát. A magyar prédikátor az európai reformáció egyetemes problémáihoz szólt hozzá – mégsem vitatható, hogy mondanóját a hazai sajátosságoknak megfelelően alakította, s tanításait elsősorban magyar hallgatóságnak szánta.¹² Az evangélikus egyháztörténet-írás már felfigyelt arra, hogy „Dévai feltűnő mértékben foglalkozik a szentek segítségül hívásának gyakorlataival”,¹³ ám mindeddig nem volt világos, hogy a prédikátor miért éppen ezeket a kérdéseket állította reformátori programjának centrumába, és az sem, hogy mi volt az irat aktualitása. E két kérdésre keressük most a választ.

Mindenekelőtt körvonalazzuk Dévai kikövetkeztetett okfejtésének európai kontextusát. Hangsúlyozom, hogy egy olyan műről beszélünk, amelyből címén kívül voltaképpen egyetlen betűt sem ismerünk.

Az 1537-es *Disputatio* utalásaiból kitűnik, hogy Dévai *A szentek aluvásában* három – egymással szoros logikai összefüggésben álló – téma köré csoportosította reformátori vitacikkeit, melyek nyílt kihívást jelentettek a *lelkek halál utáni állapotáról*, a *pokolról* és a *szentek kultuszáról* vallott katolikus felfogással szemben.

¹² Révész Imre nagyon valószínűnek tartja, hogy a mű magyar nyelvű volt (RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 6), ám ez adatokkal nem igazolható. Dévai mindenestre sürgető körülmények hatására fogott bele 1531-ben a vitairat megfogalmazásába. A szerző annyit árul el a keletkezés körülményeiről, hogy – budai prédikátorként – akkortájt írta, amikor a király (Szapolyai János) „Pécsre indult”. Id. RÉVÉSZ Imre szerint (*i. m.*, 28, 74) ez az akció Török Bálint, Perényi Péter és más főurak által a somogyi Bélavárra összehívott gyűléssel (1531. március 19.) állhatott kapcsolatban. A legújabb történeti irodalomban gyakran olvashatunk az 1531–32-es évek „királytalan országgyűléseiről” (*Enyingi Török Bálint*, szerk. BESSENYEI József, Bp., 1994, XIV; SZAKÁLY Ferenc, *A dél-dunántúli hadszíntér 1526–1543*, in *Pécs a törökkorban*, szerk. uő, Pécs, 1999 [Tanulmányok Pécs történetéből, 7], 28). Valószínű, hogy ezeken az „országgyűléseken” a vallási kérdések is hangsúlyosan szerepeltek.

¹³ SÓLYOM, *i. m.*, 120.

Vajon mit állíthatott Dévai ezen elveszett kéziratós műve a lelkek halál utáni sorsáról? Az ügy lényegére világít rá az a körülmény, hogy noha a kéziratós mű a *De sanctorum dormitione* címet viselte, az 1537-ben kinyomtatott *Disputatió*ban Dévai már ezt a címet teljesen elhagyta, szemlátomást kerülte a lélek-álmom említését, és csupán „arról az állapotról” szólt, „amelyben az üdvözültek lelkei az élet után az utolsó ítélet napjáig vannak”.¹⁴ A lelkek álmáról hangoztatott eredeti tanítás valószínűleg annyira egyszerű és radikális lehetett, hogy későbbi műveiben maga a szerző is igyekezett ezt elfedni, módosítani és enyhíteni.¹⁵

Erre az eredendő egyszerűsége és radikalizmusra utal az a körülmény, hogy Dévai szavait akár úgy is lehetett értelmezni, hogy a szentek lelkei halálhoz hasonló álomba szenderülnek, s az élet semminemű jelét sem mutatják. Évekkel később kiadott *Disputatió*jában ezt a „félreértést” igyekezett eloszlatni a prédikátor, amikor amellet érvelt, hogy a lelkek alszanak bár, de mégis élnek. Miként az alvó nem tud az élőkről és dolgaikról, úgy a szentek is alusznak *ránk nézve* („dormiunt nobis”), nem tudva rólunk és dolgainkról testtől elvált lelkükkel: „Aludjanak tehát, azaz ne tudjanak rólunk, ám éljenek a maguk módján, éljenek Istennek”.¹⁶

A *lélekaluvásként, psychopannychiaként* vagy *lélekkalálként, mortalizmusként* ismert doktrína,¹⁷ amelyre Dévai a szentek segítségül hívása elleni érveit építette, nem a protestantizmus

¹⁴ *Disputatio de statu in quo sunt beatorum animae post hanc vitam ante ultimi iudicij diem etc. i. m.*

¹⁵ Dévai „öncenzúrájára” vonatkozóan lásd id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 41.

¹⁶ RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 43.

¹⁷ RÉVÉSZ Imre, *Debrecen lelki válsága 1561–1571*, in Századok, 1936 (a továbbiakban RÉVÉSZ, *i. m.*, 1936a), 54–59, 66, 178–179; George Huntston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville, Missouri, 1992³ (Sixteenth century essays and studies, 15), 64–72, 196–198, 837–849, 1266–1277; Alastair HAMILTON, A »Sinister conceit« the teaching of psychopannychism from the Reformation to the Enlightenment, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*. Promossi da Henry MÉCHOULAN, Richard H. POPKIN, Giuseppe RICUPERATI, Luisa SIMONUTTI, I–III. Firenze, 2001 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI–XVII, 5), 1107–1127 (Tomo III, Secolo XVIII).

korának szülötte.¹⁸ Az egyetemes megváltást hirdető keleti keresztények között mindig elfogadott volt az a nézet, hogy a lélek a halál után az álomhoz hasonló öntudatlanság állapotába jut, s ennek csak a test feltámadása vethet véget az utolsó ítéletkor.¹⁹ A nyugati egyház természetesen elfogadhatatlan eretnekségnek tartotta a lélekaluvást, hiszen ez alkalmas volt arra, hogy kikezdje a purgatóriumba (a tisztítótűzbe) és a keresztleetlenek limbusába (a pokol tornácába) vetett katolikus hitet.²⁰ A XV–XVI. században – részben Arisztotelész *De anima* című traktátusának hatására,²¹ részben a görög egyház tanításainak elmélyülő ismerete révén – nyugaton is népszerűvé vált a lélekaluvás elmélete, még a reformáció kezdete előtt.²² A reneszánsz kori arisztoteléanus bölcsöletnek a lélek halhatatlanságáról hirdetett nézetei²³ és a pro-

¹⁸ Alastair HAMILTON, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford, 1999, 76–78.

¹⁹ Az *orthodox kereszténység*, szerk. BERKI Feriz, Bp., 1984, 258–259; Lilya BEREZHNYAYA, *Sin, Fear, and Death in the Catholic and Orthodox Sermons in the 16th-17th Century Polish-Lithuanian Commonwealth (An Attempt at Comparison)*, in *Être Catholique – être Orthodox – être Protestant. Confessions et identités culturelles en Europe* M. DERWICH, M. DMITRIEV, eds. Wrocław, 2003, 253–284. – Alastair Hamilton hangsúlyozza, hogy a keleti egyházban forgalomban lévő lélekaluvás-elképzelések sohasem öltöttek határozott dogmatikai arculatot: HAMILTON, i. m. 2001, 1110, 1124.

²⁰ Henry DONNEAUD, *Purgatoire*, in Claude GAUVARD–Alain de LIBERA–Michel ZINK, *Dictionnaire de Moyen Âge*, Paris, 2002, 1160–1162. – Az 1274-es II. lyoni és az 1438–1439-es ferrarai és firenzei zsinatok közvetett módon elítélték a lélekaluvás tanát: Henricus DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declamationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1947²⁶, 214–218, 252; vö. HAMILTON, i. m., 2001, 1110.

²¹ ARISZTOTELÉSZ, *Lélekfilozófiai írások*, ford., kiad. STEIGER Kornél, Bp., 1988, 7–155; vö. Sir David ROSS, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Bp., 1996, 193–199.

²² Paul Oskar KRISTELLER, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, traduzione di Simonetta SALVESTRONI, Firenze, 1978 (Il pensiero storico, 72), 29–53.

²³ Pietro Pomponazzi híres *Tractatus de immortalitate animae* (1516) című értekezéséről lásd Paul Oskar KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, 1983 (Saggi e testi, 19). – A kutatás feltételezi, hogy az anabaptista Camillo Renato padovai arisztoteléanusok ösztönzésére alakította ki a mortalizmus elméletét: Camillo Renato *Opere. Documenti e testimonianze*, a cura di Antonio ROTONDO, Firenze–Chicago, 1968, 203–204. HAMILTON, i. m., 2002, 1116.

testáns lélekaluvás-elméletek közti pontos kapcsolat nem tisztázott. Annyi bizonyos, hogy Dévai művének megszületésekor a lélekaluvás tana – eltérő okokból – rendkívül népszerű volt a spiritualista, anabaptista közösségekben és a lutheránusoknál, viszont komoly ellenkezést váltott ki – szintén eltérő okok miatt – a katolikusokból és a kálvinistákból.²⁴ Máig vitatkoznak azon, hogy Kálvin nevezetes *Psychopannychiája*²⁵ – mely Dévai művével lényegében egy időben keletkezett – vajon az anabaptisták egymás heterodox irányzatok ellen íródott.

Köztudomású, hogy az anabaptisták abban hittek, hogy a lélek a testtel együtt meghal, illetve „szendereg” egészen az ítéletnapig, amikor Isten mindenkit feltámaszt. Meggyőződésüket többek között *Dániel könyvének* az utolsó ítéletre vonatkozó jövendölésére alapozták, mely szerint „sokan azok közül, akik alusznak a föld porában, felszerkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra”.²⁶ Feltételezhető, hogy az észak-itáliai anabaptisták a padovai arisztotelianus filozófusok hatása alatt fogalmazták meg radikális lélekhalál-koncepciójukat.²⁷

Luthert viszont nem az elmélyült filozófiai vizsgálódások, hanem a „pápista” bűnbocsánat szokásrendje elleni küzdelme vezette arra, hogy megszorításokkal bár, de elfogadja a lélekaluvás tanát.²⁸ „Aludni fogunk mindaddig, míg Ő el nem jön, kopog a sírunkon, és szól: Márton doktor, kelj föl!” – írta egyik prédikációjában.²⁹ Luther egyszersmind misztikus-eszkatologikus irány-

²⁴ WILLIAMS, *i. m.*, 63–70; Peter G. BIETENHOLZ, *How Sebastian Franck taught Erasmus to speak with his radical voice?* in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 62 (2000), fasc. 2, 241.

²⁵ KÁLVIN János, *Psychopannychia vagyis értekezés arról, hogy nem alusznak, hanem a Krisztusnál élnek azoknak a szenteknek a lelkei, kik a Krisztusban való hitben halnak meg* (1534), ford. RÁBOLD Gusztáv, Pápa, 1908 (Kálvin János kisebb művei, 8); HAMILTON, *i. m.*, 2001, 1118–119.

²⁶ Dán 12,1–2; vö. HAMILTON, *i. m.*, 77.

²⁷ WILLIAMS, *i. m.*, 840; vö. RÉVÉSZ, *i. m.*, 1936a, 59; PIRNÁT Antal, *Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon, 17 (1971), 363–392; Camillo RENATO, *Opere. Documenti e testimonianze*, a cura di Antonio ROTONDÒ, Firenze–Chicago, 1968.

²⁸ BIETENHOLZ, *i. m.*, 241.

²⁹ WILLIAMS, *i. m.*, 197.

ba mozdította el ezt a doktrínát, amikor a kérdést az idő nézőpontjából vizsgálta. Úgy vélte, hogy az idő korlátozott szemszögéből nézve valóban létezik egy bizonyos intervallum a halál és a feltámadás között, melynek során a lelkek öntudatlan, mély, álomtalan álmot alszanak. Am magának a léleknek és Istennek szemében a teljes ember feltámasztása és az utolsó ítélet nyomban a halál után bekövetkezik, és az idő egyetlen, örök pillanatba omlik össze.³⁰

Vajon mennyiben támaszkodhatott a lélekaluvás dolgában Dévai a wittenbergi reformátorok személyes befolyására? Aligha sokban, hiszen épp 1530-ban – amikor ő Wittenbergben tanult –, mind Luther, mind Melanchthon Augsburgban, a birodalmi gyűlésen tartózkodott.³¹ De nem is volt célja Dévainak misztikus fejtegetésekkel traktálni honfitársait. Ennél sokkal szerényebb módon szerette volna alátámasztani a szentek kultuszának hiábavalóságát. Csak később vette észre, hogy ez az egyszerű okfejtés megtévesztésig hasonlított a rajongó anabaptisták által vallott lélekhalál-tanhoz.

Hasonló utakat járt be a prédikátor a poklóról szóló tanításainak megfogalmazásakor is. Nem volt elegendő felvázolnia a lélek halál utáni állapotát, nyilatkoznia kellett arról is, hogy *hol* alusszák a holtak utolsó ítéletig tartó álmukat.

Erős biblikus érvek szóltak amellett, hogy az üdvözültek lelkeire haláluk után nyomban az örök boldogság, a mennyország vár, míg a kárhozottak sorsa azonnal az örök kín, a pokol, miközben testük a porban nyugszik az utolsó ítéletig.

Ezt a tanítást sokan összeegyeztethetetlennek tartották a mindenható Isten végtelen igazságosságával és jóságával. A katolikus egyház az ember szabad akaratára és az isteni kegyelemre hivatkozva fokozatosan igyekezett enyhíteni a múlhatatlan kárhozat doktrínáját, ezért vezette be a bűnösök reménységét megtestesítő purgatórium és a limbus fogalmát.³²

³⁰ Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, 1933, 144; Robin Bruce BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford, 1988, 37, 276.

³¹ SÓLYOM, *i. m.*, 114.

³² D. P. WALKER, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, London, 1964, 59–67.

A reformáció elsősorban a lelkek közbülső, halál és feltámadás közötti állapotának eme katolikus koncepcióját támadta, joggal nevezve a *Bibliától* idegen „emberi találmánynak” a purgatóriumot és a limbust. Az ember sorsát a protestánsok még élete folyamán beteljesültnek gondolták, így a holt lelkekért mondott könyörgéseket olyan képtelen törekvésnek ítélték, amely megkérdőjelezi az isteni providenciát.³³

A reneszánsz korban főként Erasmus hatására fölerősödött az az Órigenésztől származó elgondolás, hogy a pokol nem tekinthető örökkévalónak, és Isten az utolsó napon – „minden dolgok helyreállításakor” – majd eltörli azt. Ez az egyetemes megváltás tana.³⁴

Mind a hivatalos protestáns egyházak, mind a spiritualista közösségek elutasították a purgatóriumot, ám az előbbieket az azonnali üdvözülés vagy kárhozat elvét vallották, míg a „rajongó” csoportok inkább Órigenész felfogásához hajlottak.

Dévai Mátyás *A szentek aluvásában* alighanem valami olyasmit írhatott, hogy pokol nem létezik – ezen azonban ő feltehetőleg a „közbülső állapotot”, a tisztítótüzet értette. Úgy tűnik fel, hogy későbbi írásaiban ezt az állítását igyekezett enyhíteni és értelmezni. A prédikátor a *Disputatióban* és magyar nyelvű katekizmusában amellest kardoskodott, hogy az *infernus* szót helytelen pokolnak fordítani, mert ez valójában a gödröt, a sírt jelenti, valódi jelentése „fundus”, amit magyarul „vég”-nek vagy még inkább „fenék”-nek kellene mondani: „a diák ígét [*infernus*] itt nem pokolnak kellene magyarázni, hanem fenéknek. Ezt kedig rövideden így értsük meg: Embernek lelke, teste vagyon, és minden ember avagy üdvözül, avagy kárhozik. Ha az üdvözülendő meghal, a teste fenékre száll, azaz a koporsóba, földé leszzen, lelke is fenékre száll, azaz Istenhez megyen az örök életre, mert keresz-

³³ RÉVÉSZ Imre, *Méliusz és Kálvin. Viszonyuk a Stancaró elleni harcban, a szentháromságtani küzdelemben és némely másodrendű teológiai vitakérdésekben*, Kolozsvár, 1936, 40–46. (A továbbiakban RÉVÉSZ, *i. m.*, 1936b.)

³⁴ ÓRIGENÉSZ, *Kommentár az Énekek énekéhez*, ford. és bev. PESTHY Mónika, Bp., 1993, 11. – Az órigenizmusra és az egyetemes megváltás tanára vonatkozóan lásd WALKER, *i. m.*, passim; vö. BERKI, *i. m.*, 260–262; BIETENHOLZ, *i. m.*, 240–241.

tyénnek Isten az örök élet feneke. Az ítéletkor mindennek teste egyesül lelkével, feltámad az örök életre, ez örök élet léssen az új örök feneke.”³⁵

A prédikátor olyan hevesen ostromozta a purgatórium katolikus dogmáját,³⁶ hogy érvelésében és szóhasználatában közel került az anabaptisták felfogásához, miszerint a halálban az ember szelleme visszatér Istenhez, a test pedig a föld mélyén pihen, ahol nem ismeri a jót és a rosszat, hanem alszik ítéletnapig. Ekkor az Úr mindenkit új életre kelt, kivéve a gonoszakat, akik számára nem létezik örök élet, ők tehát nem támadnak fel. Végleges pusztulásuk az „örök kárhozat”, így értendő az anabaptisták ama híres tétele, hogy „nincs más pokol, mint a sír”.³⁷

Méltán nevezik „egyéni invenciónak” Dévai Máttyás *infernus*-értelmezését.³⁸

³⁵ DÉVAI Máttyás, *A tíz parancsolatnak, a hit ágazatainak, a Miatyánknak és a hit pecsétinek röviden való magyarázatja* [Krakkó, 1549 körül]. – Faksimile kiadás, kiad. SZILÁDY Áron, Bp., 1897, 68; vö. id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 77; RÉVÉSZ *i. m.*, 1915, 27, 40, 42–43, 135–136, 168–169; RÉVÉSZ, *i. m.*, 1936b, 35–37; SÓLYOM *i. m.*, 117–118; a descensusra vonatkozóan lásd WILLIAMS, *i. m.*, 1271–1273.

³⁶ A purgatórium tagadása a Dévai ellen Bécsben lefolytatott eljárás során is elsőrangú vádpontként szerepelt. Lásd az *Expositio examinis* vonatkozó pontját: RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 109.

³⁷ Ezt a tételt az anabaptisták 1550-ben, Velencében tartott zsinatán fogalmazták meg: Carlo GINZBURG, *A sajt és a kukacok. Egy 16. századi molnár világgépe*, ford. GALAMB György János és BARNA Imre, Bp., 1991, 186–187, 357–358 – további szakirodalommal. A téma magyar vonatkozásairól elsősorban az Arany Tamásról szóló munkákban olvashatunk. Bibliográfiájukat lásd: HELTAI János, *Arany Tamás*, in *Bibliotheca Dissidentium*, éd. par André SÉGUENNY, XII, Ungarländische Antitrinitarier, Einleitung von Mihály BALÁZS, Baden-Baden, 1990, 35–50. A lélekaluvás-tanok a magyarországi radikális reformáció köreiben is népszerűvé váltak. Antal PIRNÁT, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest, 1961, 95, 135–160; uő, *Néhány adalék Johann Sommer és Melius Péter műveinek bibliográfiájához*, in *Collectanea Tiburtiana. Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére*, szerk. GALAVICS Géza, HERNER János, KESERŰ Bálint, Szeged, 1990 (Adattár 16–18. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 10), 180–184. – Erre vonatkozóan újabban Balázs Mihály tárt fel érdekes adatokat: *Karádi Pál Simándon*, előadás a *Mezőváros, reformáció és irodalom (16–18. század)* címmel Nagykőrösön, 2001. május 31. – június 2-án rendezett tudományos konferencián.

³⁸ RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 169.

A lelkek „közbülső állapotának” elszánt tagadásával Dévai azt kívánta bizonyítani, hogy a boldogult szentek lelkeinek nincs és nem is lehet befolyásuk az evilági dolgokra, kultuszuk tehát értelmetlen. Ha a szenteknek nincs tudomásuk rólunk, akkor nem is imádkozhatnak értünk, s így nem lehetnek közbenjáróink Isten előtt.³⁹

Természetesen képtelenség lenne feltételezni azt, hogy Dévai Mátyás hitelvei az anabaptizmushoz közeledtek.⁴⁰ Ám nem olyan könnyű határozott ítéletet alkotni a hitújítás korai szakaszának elveiről és felekezeti irányairól.⁴¹ Az intézményesült protestantizmust olykor csak egy hajszál választja el a „rajongó” gondolatoktól. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy a prédikátor eredeti tételsorának anabaptisztikus elemeit idővel a hivatalos wittenbergi teológiához igazította. Mindazonáltal annyit kétségtelenül elmondhatunk Dévairól, hogy feltűnően radikális hangon szólaltatta meg a szentek segítségül hívása elleni protestáns érveket, és gyökerében metszette el a szentkultusz lehetőségét és jogát.⁴²

Szerémi György emlékirata szerint mikor 1543-ban a szultán Székesfehérvárt ostromolta, „a lator polgárok, akik az Isten szentjeinek káromlói voltak, kivitték a templomból Pétert és Pált, akiket emlékezetül fából faragtak és megaranyoztak, s nyakukra egy kötelet kötöttek, felvitték a város falára, egy kampón a falon kívül kilógatták, s mondták azoknak a szobroknak: No, segítsetek nekünk, latrok, s azután hiszünk nektek”.⁴³ *A szentek aluvása*

³⁹ Uo., 38.

⁴⁰ Az anabaptizmus Magyarországon nem eresztett mély gyökereket: PIRNÁT Antal, *A kelet-közép-európai antitrinitarizmus fejlődésének vázlata az 1570-es évek elejéig*, in *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. VARJAS Béla, Bp., 1987, (*Memoria Saeculorum Hungariae*, 5), 18–19. Azok az értelmezések, amelyek többek közt Dévai radikális nézeteit is a „népi reformáció” törekvéseiből kiindulva igyekeztek megmagyarázni, nem bizonyultak megalapozottaknak: KATONA Imre, *Bruegel és a Batthyányak*, Bp., 1979, további irodalommal, vö. Jan BIAŁOSTOCKI, *Bruegel: Keresztelő Szent János prédikációja*, ford. SZÁNTÓ Tamás, Bp., 1988.

⁴¹ Vö. id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 57.

⁴² RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 37.

⁴³ SZERÉMI György, *II. Lajos és János királyok házi káplánja emlékirata Magyarország romlásáról 1484–1515 között*, kiad. WENCZEL Gusztáv, Pest, 1857 (*Monumenta Hungariae Historica* II, 1); magyar fordítása:

című vitairat hasonló milióban keletkezett. Dévai radikális hangját Magyarország kiélezett politikai és vallási feszültségei indokolták. A török elleni harc mellett polgárháború is sújtotta az országot, s mindkét küzdelmet átszínezte a reformáció, mely magyar földön sajátos küldetésstudattal lépett föl. Apokaliptikus háború színtere volt ez a föld, ahol a török császár képében megjelenő testi Antikrisztus csatázott a „kiválasztottak” serege ellen.⁴⁴ Ebben a „végső ütközetben” különös hangsúlyt kapott a túlvilági segítség kérdése.

A XVI. századi magyar kultúra egészét a „reformáció jegyében” vonó szemlélet szerint a katolicizmus ekkor már nem nyújthatott támaszt és vigaszt a híveknek, s nem is kínált válaszokat a magyarság „sorskérdéseire”. A Dévai Mátyás körüli viták némiképp

SZERÉMI György, *Epistola*, ford. ERDÉLYI László és JUHÁSZ László, Bp., 1979², 346. – A különös jelenetet Szerémi egyértelműen Székesfehérvár reformációjához kapcsolja; vö. ZOVÁNYI, *i. m.*, 1922, 118–119. Természetesen a gesztus iróniája a szent- és képkultusz reális gyakorlata ellen hatott, nevezetesen az ellen a régi szokás ellen, amikor veszedelem idején – pl. csatában, várostromkor – a védőszentek képmásait eredeti helyükről elmozdítva körbehordozták, vagy közszemlére – mintegy a támadók és a védők közé – állították. Az orthodox „várvédő” ikonok történetéről lásd Philomena MUSEBRINK, *Istenszülő-ikonok*, ford. PAPPNE OROSZ Klára, Nyíregyháza, 1994, 41–43, 58–60, 78–79; vö. Hans BELTING, *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*, ford. SCHULZ Katalin és SAJÓ Tamás, Bp., 2000, 227, 132. kép.

⁴⁴ SÓLYOM, *i. m.*, 103; BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988 (Humanizmus és reformáció, 14), 145–146; ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a 16. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., 1991 (Bibliotheca Humanitatis Historica a Museo Nationali Hungarico Digesta, 2), 85–89; Ulrich ANDERMANN, *Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, in *Europa und die Türken in der Renaissance*, hrsg. von Bodo GUTHMÜLLER und Wilhelm KÜHLMANN, Tübingen, 2000 (Frühe Neuzeit, 54), 43–46; IMRE Mihály, *Arbor Haereseon. A wittenbergi történelemszemlélet ikonográfiai ábrázolása Szegedi Kis István Spaeculum pontificum Romanorum című művének 1592-es kiadásában = Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés 16–19. századi történetéből*, szerk. G. SZABÓ Botond, FEKETE Csaba, BEREZKI Lajos, Debrecen, 2000, 64–65, ÁCS Pál, *Góg és Magóg fiai = „Az idő ósága” – Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., 2001, 161–164.

módosíthatják ezt az egysíkú látásmódot. Nem tudni, hogy említette-e a prédikátor *A szentek aluvásában* a magyar szentek kultuszát. A könyv kapcsán kirobbant vitában mindenesetre világosan megmutatkozik, hogy Dévai a magyar államiságot megtestestítő hivatalos Mária-kultusszal, a Patrona Hungariae-eszmével került szembe. A Szegedi Gergellyel folytatott vita hevében a prédikátor semmi tiszteletet nem mutatott az ország pénzein is megjelenő⁴⁵ Magyarország Patronája és első szent királya iránt. „Nem lehet a szentekben bízni – erősítette meg Dévai –, hiszen ők csak teremtmények. Ha István, a magyarok első királya, akire a ferences barátok hivatkozni szeretnek, Szűz Máriának ajánlotta fel az országát, hát akkor a király nem ismerte a hit valódi természetét. Mert a hit egyedül Istent hívja segítségül, és egyedül Krisztusra szegezi tekintetét.”⁴⁶

Az ország Patronájának kultusza Magyarország államiságának létét, egységét, jövőjét volt hivatva biztosítani. Az isteni jelenlétet szavatolta egy veszélyeztetett közösség számára. Nem véletlen, hogy a „Napbaöltözött” Apokaliptikus Asszony ikonográfiai jegyeivel díszített Patrona Hungariae tisztelete különösen a töröktől fenyegetett területeken terjedt.⁴⁷

Dévai Mátyás könyve az országot Patronájához, a Boldogságos Szűzhöz kapcsoló szálakat igyekezett *végérvényesen* elmet-

⁴⁵ SOÓS Ferenc, *Patrona Hungariae a magyar pénzekben*, Éremtani Lapok, 34 (1995), 3–12; vö. MAROSI Ernő, *Kép és hasonmás. Művészet és valóság a 14–15. századi Magyarországon*, Bp., 1995, 84–85, uő, *A magyar történelem képei = Történelem – Kép, i. m.*, 20.

⁴⁶ Id. RÉVÉSZ, *i. m.*, 78; RÉVÉSZ, *i. m.*, 1915, 44; SÓLYOM, *i. m.*, 84. – vö. SZEKFÚ Gyula, *Szent István a magyar történet századaiban = Emlékhely Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, szerk. SERÉDY Jusztinián, III, Bp., 1938, 32.

⁴⁷ BÁLINT Sándor, *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Bp., 1977, I, 52–56; BÁLINT Sándor–BARNA Gábor, *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*, Bp., 1994, 100–105; *Régi Magyar Költők Tára. XVI. századbeli magyar költők művei. Tizenegyedik kötet. Az 1580-as évek költészete (1579–1588). Kozárvári Mátyás, Decsi Gáspár, Decsi Mihály, Tolnai Fabricius Bálint, Pécsi János, Murád Dragomán (Somlyai Balázs), Szepesi György, Vajdakamarási Lőrinc, Skaricza Máté, Zombori Antal, Tardi György, Tasnádi Péter, Hegedűs Márton, Moldovai Mihály és ismeretlen szerzők énekei*, kiad. ACS Pál, Bp., 1999, 410.

szeni. Érthető, hogy a szerző mindkét uralmon lévő magyar király börtönét megjárta. Katolikus ellenfelei nemcsak eretneknek, de hazaárulónak is tartották, aki meggyalázza az ország jövőjét szavatoló „legszentebb” szimbólumokat.

Dévainak azonban megvolt a maga elképzelése a haza sorsának biztosítékairól. Egy új országról álmódott, melynek tagjai *egyedül* Istent hívják segítségül, senki mást.

Óze Sándor

APOKALIPTIKA ÉS NEMZETTUDAT A XVI. SZÁZADI MAGYARORSZÁGON

E goy azért a Szkítiából támat Török birodalom: E melyet az Antikrisztus serege, minden testi-lelki ellenségi az Ecclesiának: A török birodalom vagon a szerecsenek, a perzsák, babiloniak, görögök, magyar nemzetből és tatárból jól látjuk. Isten (Ezek 38. 39.) azt mondja, hogy a Góggal az az a pogán hadak edéni fejedelmnél ezek lesznek. Ha erre kell magyarázni, ne érts hát csak a sok Antikrisztus papjára, eretnekekre, de ugyan a Török birodalomra. A Szultánokra, az a Góg, az az pogán a török császár: Az Magóg jegyez földözüt pogánt, jegyzi a hypokritákat, a csalárd keresztényeket, árulókat, kik el árulnak a Gógnak. Volt Magóg az Jáfet fia. A Magógon érti a Szkítiába és Indiába lakó magyarokat, és a többi népet. A Magóg az magyarok atyja, második fia Jáfetnek. A törökkel a magyarok ősi ember gyermeki. Hadra gyúti, lülki hadba a Sátán gyúti a pápát, Antikrisztust, eretnekeket, barátokat (Apok 8. 9. 12.). Lásd testi hadba gyúti a török császárt, a Gógot, az az pogán nyilvánvaló fejedelmet (Ezek 38. 39.).

Belepi a földet: Gyulát, Szigetet egyszersmind megszállotta: A Felfedet pedig a tatár 11. napján augusti el rablá 1566. Gyulát 2. Septembris, Szigetet 7. Septembris vette meg. De még az ítélet napjához kezel leszen igen nagy hada. Akkor a moskoviták vele lesznek, egész oláhság, német, Lengyelországot, Livóniát, Litvániát, Hispániát elhívja, a Góg Magóg a tengerig felmegyen (Ezek 38. 39.).

A szent sátorát: Miként az Antikrisztus lelki hamis fegyverrel, tudománnal az Isten táborát, az Ecclesiát, pápa Antikrisztus a Mohamet szektája, Hosay, Dervisi kernül veszik, meg csalják, elhitetik, mint sívó oroszán akarják nyelni. Így vagon az testi fegyverrel, hogy megnagyobbul a Török birodalom, az új hitre akarja hajtania a keresztényeket, mint Nabugodonosor, Darius, a Medusok. Hogy nem engednek a hívek az Jerusalem az az a szent város, a választott sereg reájok megyen, hogy minden elveszesse őket.

Isten szembe, így az mennyütő kővel, szénnel az égből veri agyon (Ezek 38. 39.). Mihent az török az új hitre kezd hajtani azontúl elvesz birodalma. Senki meg nem verheti derék szerént az törököt, hanem csak az Isten az égből (Ezek 39.).¹

Az idézet Melius Juhász Péter *Szent János Jelenéseit* elemző prédikációskötetéből való. Kora Magyarországnak állapotát veti össze a bibliai szöveggel, s az ott írtakkal felelteti meg a jelenbeli helyzetet. Állatorvosi lóként tanulmányozhatjuk rajta a kettős Antikrisztus apokaliptikus tanát, Philipp Melanchthon e modelljében a testi Antikrisztus, a török áll a középpontban.

Melius a világvége népével azonosítja a törököt: ez a nép a tengerig felmenve elfoglalja Európát, majd megsemmisül. Állításával az „aranyalma”-legendát idézi fel, melyet olyan eltérő szerzők használtak, mint Tinódi vagy Cuspinianus.²

A török származását Melius prédikációja is egy legendával köti össze. Európában széltében-hosszában azt híresztelték, hogy Mohamed egy nesztoriánus baráttól tanulta el a tanait, s így azok egy hagyományos eretnecség folytatói. A török tehát nem megtérítésre váró pogány nép, hanem lázadó eretnek, vezére az Antikrisztus. A végítélet népe a török: Góg és Magóg népe.³

Nem tudni, hogy a bibliai leszámazási tábla alapján Melius kit azonosít a magyar nemzettel, de számunkra ez itt most nem is lényeges. Jelen dolgozatban egyetlen kérdésre keressük a választ. *Lehetséges-e az, hogy az apokaliptikus világnézet egy tartós nemzettudat centrumává, politikai mozgatóerejévé váljék?*

Péter Katalin *A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején* című cikkében azt állítja, hogy az ország e

¹ MELIUS Péter, *Szent Jánosnac tölt jelenésnec igaz es iras szerint való magyarazasa predikatioc szerint a iambor bölcz es tudos emberek irasabol szereztetet Melius Peter által*. Váradon 1568. 262. b–264a.

² A legendát kimerítően elemzi FODOR Pál, *Az Apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája. A török a 15–16. századi közvéleményben, Történelmi Szemle XXXIX (1997), fasc. 1, 21–49.*

³ Bővebben írok minderről ÓZE Sándor, *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy 16. századi bibliai párhuzam elemzése a nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., 1991 (A Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványai, 2).

századi története ellentmond sok ponton a történetírás elméleti tételeinek.⁴ Az emberek magatartása – az egyedülálló politikai viszonyok miatt – nem volt egészen olyan, mint ahogyan a történetírás várná tőlük. Atipikus helyzet alakult ki, midőn kijelöltött a mohamedán és keresztény terület tartós határvonala. Létrejött egy apokaliptikus gondolkodásnak nagyon megfelelő helyzet, melyet csak súlyosbított az Európát lelkileg megrázó reformációs hullám.

Az 1961–63 között folyó, majd a 80-as évekig folyton újraéledő úgynevezett „nemzet-vita” állításai az elmúlt 40 év ellenére ma is erősen hatnak, sok tekintetben a közvélemény számára mérvadóak, mivel nem szembesítették vele az e tárgyban időközben felbukkant tudományos eredményeket. A történészek közötti vita tudatosan – vagy talán éppen akaratlanul – egy XVIII. századi, főként franciaországi tudatállapottal próbálta összevetni a Mohács utáni két évszázadot. Ezáltal mintegy negligálva azoknak a kutatóknak az eszmetörténeti eredményeit, akik a két háború között folytatták nemzettudati vizsgálódásaikat.

Bár 15 évvel ezelőtt sem voltak kétségeink a Molnár Erik-vita és a 80-as évekig újra és újra fellángoló összeütközések politikai, konszolidációs jellege felől, mindenesetre nem a jelenlegi dolgozat feladata erről beszélni. De szükségesnek tartottam megjegyezni mindezt – terminológiai okokból. A vita ugyan egy képtelen anakronizmuson alapult, viszont a vita óta használjuk a ’kora-nemzettudat’ elnevezést. E fogalommal különböztetjük meg a *XVI–XVII. századbeli magyarországi nemzeti összetartozás érzését* a későbbi korokétól.

Ma a történészek egy jelentős csoportja a modern nemzettudat kialakulásának első korszakát a XVI. századra teszi. A *magyar nemzettudat szintén ezekhez az „első hullámos” tudatokhoz sorolható*. Föltételezik, hogy a nemzetek e korai generációjához tartozó társadalmak olyan sajátosságokat őriztek meg, amelyek megkülönböztetik őket a felvilágosodás korának nyelvi-kulturális alapon tudatosodó nemzeteitől. A korai időszakban az Ószövetség szolgált modell és példa gyanánt az egyes nemzeti társadalmak-

⁴ PÉTER Katalin, *A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapotában*, Folia Historica 1993, 13–33.

nak történelmük értelmezéséhez. E magyarázatokban általában nagy szerep jut az *apokaliptikának*.

A nemzetté kovácsolódás szempontjából a csapások, az egy nemzetként elviselt szenvedések sokkal nagyobb kohéziót adtak, mint a sikerek. E feltételezés szerint a magyar társadalom rendkívüli szenvedései a török harcok idején különlegesen erősen ösztönözhatték a nemzeti összetartozás átélését. A bűn és büntetés kategóriáiban elhelyezhetőek voltak az egykorú társadalom történelmi tapasztalatai, a hazai bűnök és a török, valamint a német császár által okozott szenvedések. Ám igazi jelentősége a prédikációk szerint annak van, hogy a magyarság a többitől megkülönböztetett – „választott nép” –, s ezt a történelmi élmény bizonyítja.⁵

Tételelem mindezek ismeretében így fogalmazható meg.

Különleges helyzet szükséges ahhoz, hogy az apokaliptika egy társadalom életében uralkodó gondolattá váljék. Politikai mozgósító erővé pedig csak egy kimunkált, más jellegű identitáshordozó eszmével, hivatástudattal együtt lehet. Máskülönben a krízis megszűntével intellektuális fogalmi kerete szétesik, érzelmi háttere megsemmisül, közösségképző ereje felszívódik; emléke értelmetlenné, megmagyarázhatatlanná válik, eltűnik. Így pedig már nem lehet alapja egy tartós közösségi érzésnek, sem pedig kollektív hivatástudatnak.

A „különleges helyzet” a Mohács utáni Magyarországon adott volt. Ez Európa vonatkozásában is igaz; s mindez megmagyarázza az apokaliptikus várakozást. Itt csak utalni tudok arra, hogy egészen a század közepéig sem a török, sem a protestánsok nem jelölték meg egymást fő apokaliptikus ellenfélnek. Erre utalhat az, hogy a fiatal Szulejmán 1532-ben még „csak” egy, a *világcsászárságért folyó lovagi ütközetre* készül Bécs alatt V. Károlyyal. Viszont 34 év múlva, 1566-ban már *a mindent eldöntő szent háborúban* akar meghalni.

⁵ A *Molnár Erik-vitára* és a későbbiekben hozzá kapcsolódó irodalomra SZŰCS Jenő ad átfogó bibliográfiát: *Nemzet és történelem. Tanulmányok*, Bp., 1974, 185–187. *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*, szerk. HOFER Tamás, Bp., 1996, Bevezető (*A szenvedéstudat és nemzeti kiválasztottság*).

Munkámhoz nagy segítséget nyújtottak a fiatal filozófus Bendl Vera mindazon eredményei, melyekre az ószövetségi prófécia és apokaliptika közötti kapcsolatot kutatva jutott el.⁶ Dolgozatom ezekre igyekszik építeni.

Az apokaliptika a jövőt megpróbálja előre leírni – a múlt és a jelen tapasztalata segítségével. Emellett viszont megmarad egy kérdés. *Mikor jön el a vég?* A válasz minden esetben az, hogy *hamarosan*. Hiszen a kérdező azt szeretné megtudni, hogy meddig tart az evilági szenvedés, amely egyre kevésbé elviselhető. Az apokaliptikus hit szerint a végidőben a világ végével kapcsolatos titkok lelepleződnek. Minden apokaliptikus szerző biztos abban, hogy meg fogja élni a világ végét. A történelem végén pedig a folyamat értelmére fény derül.

Az apokaliptika gyakran korszakokra – *aéonokra* – osztja az idő történetét. Az idő a vég felé közeledve egyre gyorsabban fut, az évtizedek gyorsabban telnek, „az idő folyamként jelenik meg, amelynek forrása a teremtés örökkévalósága, és amely változó eséssel végül a megváltás örökkévalóságának tengerébe ömlik”.⁷ Az egyéni élet, de maga az emberiség története is csak értelmezhetetlen, elhanyagolható tényező. Az ember hozzáállása a történelemhez passzív, hiszen minden történik, senki sem cselekszik.

A XVI. századi magyarországi apokaliptikus modell nem immanens keretként tételezi a nemzetet. *Transzcendenciához köthető, belső, morális töltetű eszmeként értelmezi, amely csak a szorítottság helyzetében kerülhet elő.* A hozzákapcsolódó magatartásforma defenzív. Logikus, hogy az ilyen világnak *nincs modernizációs faktora*. Miért is lenne? Hiszen lakói azzal a tudattal élik életüket, hogy világuk „nem valóságos”, hanem „átmeneti”; nem úgy dolgoznak, nem úgy szaporítják vagyonukat, nem úgy teszik kényelmesebbé életüket, mintha a jövőre kívánnának berendezkedni. Abban a pillanatban azonban, amint valamilyen lehetőség nyílik a normális életre, reális politikai alternatíva kí-

⁶ BENDL Vera, *Prófécia és apokaliptika különbsége Martin Buber és Jacob Taubes két írása alapján*, Bp., 2001 (MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Dokumentum-füzetek 17), passim.

⁷ Jakob TAUBES, *Nyugati eszkatológia* (megjelenés alatt). Idézi BENDL, *i. m.*, 9.

nálkozik a kiúttalanságból, a transzcendens háttér eltűnik, nincs szükség a válságkezelő programra.

Az apokaliptika világa statikus. Nincs személyi elhívás és csoportos prófétai küldetéstudat. A jövő előre megíratott, rendelkezésre áll, megváltoztathatatlan. Már csupán a meglévő lelepleződésének kell elkövetkeznie.

A jelen világában az apokaliptikának csak akkor lehet mozgatóereje, ha a statikus állósíkot egy *fejlődési spirállal* forgatja meg. Minden ilyen alkalommal egy új embertípus kinevelése a cél, legyen ez Joachim apát lelkileg tökéletessé váló generációja, a felvilágosodás szuperagyú embere, vagy Marx öntudatra ébredt csodagépe.

A Mohács előtti eszmetörténeti hagyományban Tarnai Andor a pálos misztika szellemi környezetében talált joachimista fejlődésre utaló elemekre. Ezek átvezetnek a XVI. századra. A ferencesek XV. századi apokaliptikáját Szűcs Jenő vizsgálta, főként az ideológia szociális tartalmait és az antiturcikára vonatkozó jeleit.⁸

„Az apokaliptika, akárcsak a gnózis, tudatában van annak, hogy a gonosz kozmikus módon része a világnak, és csak akkor fog eltűnni, ha a világ a végéhez ért. A történelem a bűn *aeon*jában zajlik, amelyet a teremtés és a megváltás határol. Az apokaliptika és a gnózis Istene nem világlefetti, hanem világgal szembeni lényege szerint eszkatologikus, mert a világot vonja kétségbe, s újat ígér”.⁹ Egy apokaliptikus világ gonoszával szemben, még ha az a fizikailag megjelenő török is, nincs mód az ellenállásra. Nem is szükséges, sorsa megíratott Dánielnél, Szent Jánosnál, de tudatában van maga a török is. Az apokaliptika azonban nem keltetheti föl hosszú távon valamely csoportban az összetartozás érzését sem. Az utolsó pillanat várása, a csoport „sorshite” erre nem alkalmas. *Politikai cselekvésre mozdító erőt csak más identitáselemekkel együtt implikálhat.* Ha az apokaliptika politikai cselekvésre indít, akkor ennek időpontja és helye nyilván függvénye

⁸ TARNAI Andor, „A magyar nyelvet írni kezdik”. *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Bp., 1984, 109–115. SZÚCS, *Nemzet és történelem, i. m.*, 570–580.

⁹ Jakob Taubest idézi BENDL, *i. m.*, 10.

valamely hagyományrendszernek, ám új eszmetörténeti és földrajzi lehetőségek beköszöntéséhez, azaz korhoz kötött.

A szakirodalom egy apokaliptikus hagyományrendszerrel beszél, amely egy részben közel-keleti, részben európai irodalmat fejleszt tovább és alkalmaz a XV. századi magyar viszonyokra, összekötve a képet a hajdani tatárjárás emlékével. A Mohács előtti Magyarország társadalma „tehát egy évszázad alatt fokozatosan rádöbbsent arra, hogy a török expanzió nem egyszerű külpolitikai vagy eretnek-probléma, hanem az ország belső egyensúlyának felborulásával és keresztény jellegének elvesztésével fenyeget. E felismerés a társadalom döntő többségében az ellenállás szellemét ébresztette fel, és minden réteg megfogalmazta (vagy valahonnan átvette) a maga ellenállásának ideológiáját. Ezek az ideológiák a nagy társadalmi különbségek, urak és parasztok közötti ellentétek dacára meglepő azonosságot mutatnak” – írja Fodor Pál.¹⁰

Magam is ezen a véleményen voltam sokáig. Azonban ha a fentiek szerint vizsgálódunk, akkor *nem gondolhatjuk, hogy a végső elkeseredésben passzívan az utolsó időket váró népesség apokaliptikus gondolkodása fokozatosan alakulhat ki*. Fokozatosan nem lehet rádöbbsenni. A döbbenetnek, a társadalmi sokknak pillanata van. Az általa keltett hatást sem lehet hosszú távon generálni. Fokozatosan felépülni lehet belőle, a normál életbe visszazokni.

Mohács után a XVI. század elején egy boszniai típusú *izlamizáció* fenyeget. Csányi Ákos, Nádasdy Tamás kanizsai prefektusa azt írja 1562-ben: „az pór gyűlöli az urát. Oka is nagyon, s az parasztságban nincs kívül tanulni az istennek igéjét, ugyan azt hiszik, hogy Isten emberi a törökök és a jó hit az övék, azért segíti őket az Isten. Azon félek, hogy nem futnak az török előtt, hanem uraikra támadnak, amint mostan is Hegyesd alól megtérvén sok helyen kiáltották. Azért nem mernek minket felvenni az urak – mond –, hogy félnek tőlünk, hogy úgy járnak, mint Székely Györggyel, de meg kell annak lenni. Az német, cseh gyűlöl s ha az mienk is üldözni úzni, kergetni fognak együtt az törökkel, fogják mondani az hegyeknek, hogy reánk essenek, és elboríta-

¹⁰ FODOR, *Az Apokaliptikus hagyomány, i. m.*, 31.

nak minket”.¹¹ A Jeremiás-idézet itt szintén az apokaliptikát előlegezi.

A magyar társadalom végleges kettészakadása és a köznép iszlamizálódása többek között azért sem következett be, mert a XVI. század 60-as éveire időközben győzelemre jutott a *reformáció, amely új válságkezelő programot hozott*. A zsidó és magyar nép párhuzamát wittenbergi eszkatologikus tanok szellemében fogalmazták meg, amelybe beépültek az eddigi magyarországi elképzelések is. A XVI. század végére – úgy tűnik – felszámolódik az apokaliptika apátiáját tápláló helyzet. A törököt demitizálják, birodalmát lefokozzák evilági hatalommá.

Mintegy 30 évre volt szükség, hogy a magyar társadalom felismerje, hogy a Mohács előtti déli határvidék északra, az ország közepére költözött. A politikai megoldási alternatívákat az 50-es évektől váltja fel az apokaliptikus sokk. Egy generációnyi időnek kell eltelnie, hogy a népesség belenyomorodjon a délvidéken már egy évszázada ismert háborús életformába.

Paul Wittek nyomán már jól ismerjük ezt a határzónát, amelyet ő a bizánci szeldzsuk török harcok jellegzetes területeként ír le. Ez a zóna fokozatosan nyomul be Európába és végső ponton Magyarorszáig jut el. Erre a határvilágra jellemző egy ökológiai különállás. A katonák fő jövedelmi forrása a háború, a zsákmány, a rabtartás. Jellemző az etnikai színesség, ugyanazon etnikum tagjai a határ két oldalán szembenállnak, de kapcsolatot is tartanak egymással. Különálló világnézeti, teológiai, literátori, jogi sajátosságaik vannak. Ez a zóna mindig konzerválója a pogány hagyományoknak, de melegágya az eretnek szektáknak is. A zóna népessége bizonyos értelemben mindig ellentétben áll az őt irányítani kívánó központi hatalommal. Wittek tipológiai fogalomként is alkalmazza ezt a mohamedán-keresztény ütközőzónát. Egy sor fenntartással a XVI. századi magyar kontaktzóna társadalmára is alkalmazhatjuk az elméletet.¹²

¹¹ *500 magyar levél a 16. századból*. Csányi Ákos levelei Nádasdy Tamáshoz (1549–1562), 2 kötet, Bp., 1997, 495. levél.

¹² Paul WITTEK, *Das Fürstentum Mentesehe*, 1934. Bővebben: ÖZE Sándor, „A kereszténység védőpajzsa” vagy „Üllő és verő közé szorult ország” in: *Magyarok Kelet és Nyugat közt*, i. m., 99–108.

A megváltozott katonapolitikai helyzet új életformát hoz, és ennek új lelki-ideológiai struktúrára van szüksége. Az új, az ország közepén ütőéreként húzódó sávot paraszttól főtisztig itt is a háború éltette, vagy alkalmazkodtak hozzá, vagy dezertáltak. Harmadik út nem volt.

A határvidéken a felekezeti váltás körülményei – többek között – a Melanchthon modelljéhez kötődő Antikrisztus-fogalom elterjedésével magyarázhatók. Ez a modell az 1550-es évek végétől a törököt az utolsó ítélet szörnyének, a testi Antikrisztusnak mondja. Érdekesen egybeesik az időpont azokkal az adatokkal, amelyek a határzóna népességének kiábrándultságáról tudósítanak. Ez a kiábrándultság abból fakad, hogy nem lesz európai haderő, amely a törököket kivenné az országból. Figyelemre méltóak, sőt árulkodóak ugyanebből az időből azok az adatok is, amelyek arra engednek következtetni, hogy az alsóbb néprétegekben az ország több pontján *iszlamizáció* indult meg.

Erre volt gyógyszer a wittenbergi válságkezelő apokaliptika. Ennek keretei között azonban *nem az egynemű passzivitás* mozzanata határozta meg az ország népességének gondolkodását. *A válságkezelő apokaliptika jellegét ugyanis erősen színezi a határvidék mentalitásának, különböző területi és csoportidentitásának jegyei, szimbólumai*, s ebben a tevékeny katonai szerep jelen van. Márpedig a határvidék mentalitása döntően és végzetesen hatott az ország egészének gondolkodásmódjára.

Hadd mondjak néhány példát. A XVI. század első felében az északra húzódott végvári vonal éltette tovább a XV. századból áthagyományozott határvédő eszmét, azt a felfogást, hogy Magyarország az egész kereszténység védőbástyája. Mindennek a katonanépeesség a fő hordozója. Mivel Luther tiltja, kifejezetten a magyarokra hivatkozva, hogy Isten védelmezőinek tartsák magukat, a magyar protestáns társadalom óvakodik is ettől. Érdekes módon azonban a katonai réteg gondolkodásából ez kiirthatatlan. Az apokaliptika miatt volt szükséges, a humanista toposz ugyanis nem hordoz passzív identitást.

A védőbástya-gondolat itt inkább egy olyan hivatástudatot, mozgósító erőt jelentett, amely a hagyományos vallási, kulturális ellentétet hangsúlyozta. Az átléphetetlen szakadékot, mely szinte

fanatizálta a határvidéken élőket, s alapja volt a békére, az egyezségre nem hajlandó, az európai hadviselési normákra, hadijogra nem adó, állandóan izzó háborúnak. Ha csak a legkisebb külsődleges török hatást tapasztalták is, a védőbástya-gondolat a legkeményebb bánásmódra is felhatalmazást biztosított a keresztény lakosság olyan csoportjaival szemben, melyek az iszlám-elhajlás gyanújába keveredtek.

Másik példa a *Hunyadi-kultusz*. Ez az elem erősen hatott a humanisták, a katonanépeség, a nemes és a paraszt között egyaránt. A latinul nem értő katona, Csányi Ákos a kenyérmezei csatáról ír, Mátyásról, Kinizsiról, Báthoryról. Kanizsai János érsek, Lackfi nádor, Hunyadi János jelenik meg ezekben a munkákban. „Jaj, jaj nekünk egész kereszténységnek, Erdély veszedelme. Könnyebétse az Úristen Hunyadi János vajda testén az földet, és adja neki az örök életet. Erdélyiekkel nagi erős viadalokkal és sok vérek hullatásával az törököt nehányszor kiverte. Kinek teteméről jusson eszébe valamely jámbor kereszténynek az József szava. Ha az kénzeréti követni az Izrahel népének utát”.¹³ Feltűnik a szereplők közt Zrínyi Miklós, Bakics Pál, Thúry György, Losonczy István, a két Balassi fivér. Az egyes események, a törökverő hősök emlékezetete egy *kollektív hivatástudatot erősített*.

A *szent királyok kultusza* – ha csak lokálisan is – tovább élt. Ezt bizonyítja többek közt a Váradon a várost védő szobrok legendája. A protestáns váradi nép babonásan tisztelte királyszobraikat. Szamosközy István leírása szerint az 1598-as ostromnál a lovagkirály bronzlovának nyerítése zavarta el az ellenséget a vár alól, a védők tudtára adták a töröknek, hogy a szobrok védik őket.¹⁴

A tanulmány végén tehát levonhatjuk a következtetést, hogy *az apokaliptikus modellt nem foghatjuk fel olyan hagyománynak, amelyre egységes, tartós, politikai tartalmú, modern nemzettudat épülhetett rá. A népességben párhuzamosan élő tudatokkal kell számolnunk. Ezek a tudatok megférnek egymással, akkor is, ha*

¹³ 500 magyar levél a 16. századból, i. m., 464. levél.

¹⁴ MAGYAR Zoltán: A kolozsvári testvérek váradi királyszobrai, Századok 129(1995). Idézi FODOR, i. m., 44.

olykor egymásra csúsznak, vagy lehetséges, hogy ugyanazon ember fejében az ellentétes előjelű identitások egyidejűleg hatnak.

Szűcs Jenő az egyik „nemzet-vita” során hierarchiát állított fel a késő középkori és a jelenkori identitáselemek között. „Ha a 19. században kérdőívet osztottak volna ki – írja – az emberek társadalmi csoportlojalitását illetően, akkor a tipikus feleletek effélék lehetnek volna: valaki elsősorban francia vagy magyar, másodsorban katolikus vagy protestáns, radikális vagy konzervatív, harmadsorban bretagne-i vagy zalai, negyedsorban *x* egyesület tagja, *y* futbalcsapat szurkolója és így tovább. Ha 1300–1500 táján ugyanilyen kérdőíveket osztottak volna szét, akkor a tipikus feleletek a következők lettek volna. Valaki elsősorban a Római Szt. Egyház tagja, vagy görög rítusú, vagy mohamedán, másodsorban *x* dominus vazallusa, bretagne-i vagy zalai, harmadsorban lovag, polgár vagy paraszt, negyedsorban a francia vagy a magyar korona alattvalója, és csak ötödsorban francia vagy magyar. Ebben áll a csoporttudatok történetileg determinált és koronként tipizálható fontossága.”¹⁵

Nem hiszem, hogy mindez így működött akkor, ma sem így működik. Az ember nem logikus lény. *A szituáció az, ami meghatározza, hogy melyik identitáselem aktivizálódik.* Mohamedánok és keresztények közötti összecsapáskor a kereszténység az az elem, amely meghatározóvá válik. Nemes és paraszt ellentéte esetében viszont nem a törökökre gondolnak az érintettek. A regionális kis haza jelentősége nő fel országos méretűvé az ostromlott városban rekedt számára.

Egy apokaliptikus várakozással teli korszak pedig azért sokkal különlegesebb, mert még kevésbé kiszámíthatóak az azt megélő emberek.

¹⁵ SZÚCS, *i. m.*, 88–90.

REFORMÁCIÓ, RETORIKA,
ANTROPOLÓGIA

Imre Mihály

CICERO ÉS/VAGY KRISZTUS?
A REFORMÁCIÓ XVI. SZÁZADI
RETORIKÁINAK EGYIK DILEMMÁJA

1.

Rotterdami Erasmus *Ciceronianus* c. művének előszavában olvashatjuk:

Mostanában új szektát kezdenek alapítani, magukat ciceroniánusnak nevezik, türelmetlen dölyfösséggel elutasítanak minden írást, amely Cicero ízlésének nem felel meg, az ifjúságot minden más írónak az olvasásától visszatartják, az egyetlen Cicero babonás utánzására hajszolják. A tudományoknak micsoda teljes pusztulása ez, ha csupán az egyetlen Cicerót lehet olvasni, tanulmányozni vagy imitálni? Észreveszi pedig más is, aki a tudomány ügyeiben fáradozik, kétségtelenül, hogy *Krisztus követése helyett visszatérünk a pogányságba*. Én semmit sem tartok fontosabbnak megtenni, mint azt, hogy szolgáljam, amint lehet, hogy a tudományok Krisztus és az Úristen dicsőségét hirdessék és magasztalják minékünk: a beszéd bőségével, ragyogásával, szépségével. Úgy, ahogyan M. Tullius a profán dolgokról szokott beszélni. Veszedelemnek látom, hogy az ékesszólás tudományát elsajátítani készülőket Cicero utánzásától elriasszam. Ugyanis mi az, ami ennél gyalázatosabb? Mi módon válna lehetségessé, hogy valóban Cicerót fejtsük ki és annak a férfiúnak a legnagyobb ékesszóló képességét a keresztény kegyességgel kapcsoljuk össze (et summam illius viri facundiam cum Christiana pietate copulemus)?¹

Az előadásom címében szereplő kérdést Erasmus fogalmazta meg drámaian, amikor kimondta a keresztény humanizmus ké-

¹ Ahol más fordító nincs feltüntetve, az idegen nyelvű szövegeket saját fordításomban adom. „Multorum enim partim ignavia, partim sinistris moribus sit, ut bonae litterae, quae sat feliciter caeperant efflorescere, iam passim vergant ad interitum, et quasi sit hoc parum, extitere pridem, qui nobis veluti novam sectam moliuntur invehere: *Ciceronianos sese vocant*,

nyes egyensúlyát, amelyben az egyik meghatározó elem antropológiai, a másik művészetelméleti tartalmú. Annak kockázatára figyelmeztet, hogy az antik – majd a reneszánszban megújított – művészetelméleti tanrendszerek milyen mértékben veszélyeztethetik a keresztény antropológiai rendszert, illetve azt vizsgálja, hogy e kettő között milyen bonyolult korreláció teremthető meg. Mindezt már természetesen az itáliai reneszánsz legtöbb tanulságának ismeretében vizsgálja Erasmus. Dilemmája és óvatos bízakodása természetesen még inkább napirenden marad és aktualitást kap a hitújítás bekövetkeztével. Ezért kell természetesen tartanunk, hogy a hitújítás első nemzedékének programadói ugyancsak nagy jelentőséget tulajdonítanak Erasmus kérdésfelvetésének. Az antik-reneszánsz művészetelméleti rendszerek által közvetített paganizációs kockázatok megfékezése, kordában tartása a reformáció számára is döntő kérdés volt.²

A reformáció a bibliai hermeneutika új fejezetét nyitotta meg. Az ókorból örökölt, majd a reneszánszban megújított retorikai

intolerabili supercilio reijcientes omnium scripta, quae Ciceronis lineamenta non referunt: & adolescentiam a caeterorum scriptorum lectione deterritam, ad unius M. Tullij superstitosam aemulationem adigunt, quum nulli minus exprimant Ciceronem quam ipsi, qui se huius tituli sumo molestissime venditant jactitantque. Quanta vero studiorum pernicies, si persuasum fuerit neminem praeter unum M. Tullium vele legendum esse, vel imitandum? Subolet autem, et aliud huius nominis praetextu geri, nimirum ut pro Christianis reddamur Pagani, quum ego nihil prius agendum existimem, quam ut bonae litterae, Christi domini Deique nostri gloriam, ea sermonis copia, splendore, nitorque praedicent, quo M. Tullius de rebus prophanis dicere solitus est et animadverto juvenes aliquot, quos nobis remittit Italia, praecipue Roma, nonnihil afflatus hoc affectu. Visus itaque sum mihi rem facturum nec inutilem ad pietatem, et studiis adolescentiae conducibilem, si lucubrationem unam huic rei darem, non ut eloquentiae candidatos a Ciceronis imitatione deterream, : quid enim infanius? sed ut ostendam, quo pacto fieri posset, ut vere Ciceronem exprimamus, et summam illius viri facundiam cum Christiana pietate copulemus.”

² A kérdésnek hatalmas szakirodalma van, ebből csak a *Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Vorträge herausgegeben von August BUCK c. kötetre utalunk (In Kommission bei Otto Harrassowitz – Wiesbaden, 1984.) Ebből különösképpen Heinz SCHEIBLE, *Melanchthon zwischen Luther und Erasmus (155–181)* és Jan-Dirk MÜLLER, *Zum Verhältnis von Renaissance und Reformation in der deutschen Literatur des 16. Jahrhunderts (227–255)* című tanulmányai voltak számunkra hasznosak.

hagyomány alapvetően az *emberi szó* tényére épült, annak filozófiai, dialektikai, szövegelméleti-beszédművészeti konzekvenciáival: hatalmas szövegkorpuszával és praeceptum műveivel. Mindennek M. T. Cicero volt az emblematikus összegezõje. A reformáció a Szentírást alapvetõ üdvforrásnak tekintette, amely a Szentlélek által ihletett kinyilatkoztatás, benne voltaképpen az *isteni szó* hangzik el emberi nyelven, olvasható írott formában. Mivel üdvérdekû az isteni szó megértése, ezért minden eszközt meg kell keresni; ennek esélyét növelheti, hogy a kinyilatkoztatás mint szó, mint nyelvi megnyilatkozás maga is kettõs természetû: ihletett nyelv (*lingua afflata, inspirata*) az emberi beszéd törvényszerûségeivel, azonban a „locus classicus”, Péter 2, 1, 21 figyelmeztet: „Mert sohasem ember akaratából származott a prófétai szó; hanem a Szentlélektõl indítatva szólottak az Istennek szent emberei.” Hasonló intelem Pál apostolnak Timoteushoz írott II. levele, III. caput, 16. vers: „A teljes írás Istentõl ihletett, hasznos a tanításra, feddésre, megjobbításra, az igasságban való nevelésre”.³ A reformáció az írásértelmezés korábbi formáit tagadta meg, amikor megfosztotta ettõl az egyházat, mint kizárólagos interpretáló és üdvértelmezõ intézményt. Ugyanígy elvetette a quadrigát, vagyis quatuor sensust.⁴ Ezért hangoztatta Luther, hogy az egyház mint értelmezõ közösség az Ige eredménye, az Igétõl született leánygyermek, nem pedig az Ige anyja. Ezt fogalmazza meg Melanchthon a 68. zsoltár exegézisében: „Az Egyház maga az isteni beszéd grammatikája, köteles befogadni és megérteni Istentõl a beszéd tudományát, megõrizni annak a sajátosságait”. (*Ecclesia est Grammatica sermonis divini: Debet accipere sermonem a Deo,*

³ A Szentírás ezen kívül még számos helyen értelmezi ezt a kérdéskört. Róm. 15,4. „Mert a melyek régen megíratk, a mi tanulságunkra íratk meg: hogy békességes tûrés által és az írásoknak vígasztalása által reménységünk legyen.”

⁴ A kérdéskör óriási szakirodalmának jó magyar nyelvû összefoglalását adja FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I. A prekritikai korszak: az elsõ századtól a reformáció koráig*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1998. c. kötete, valamint Gerhard EBELING, *Luther Bevezetés a reformátor gondolkodásába*, Magyarországi Luther Szövetség, 1997.

et retinere eius proprietatem.)⁵ Az egyház mint értelmező közösség az Ige eredménye, nem pedig fordítva. A leváltott hermeneutikai módszerek helyett újakat kellett működtetni, ezek azonban az antikvitás-reneszánsz tudáskészletére épültek jelentős mértékben, ennek pedig mértékadó része a hegemon helyzetbe jutott retorikai kultúra. Ezért válik a hitújítás századának egyik hermeneutikai kulcskérdésévé az isteni szónak és az emberi szónak a természete, e kettőnek egymáshoz való viszonya. Rendkívül sokféle válasszal találkozunk, az összeegyeztethetlenség szélsőséges antagonizmusától a komplementeritás átmenetén át az egymásba olvadó, a deifikációt súroló változatokig. A retorika az isteni és emberi szó összeegyeztethetőségének egyik legfontosabb instrumentuma. A XVI. században szinte végig zajlik ez az értelmezői folyamat, e tudományelméleti diszkusszió legjobban talán az *üdvértelmezői szerepkörbe* jutott retorikai elméleti irodalomban ragadható meg.

2.

1518. augusztus 29-én tartotta Wittenbergben Philipp Melancthon beköszöntő székfoglalóját az egyetemi ifjúságnak *De corrigendis adolescentiae studiis* (*Az ifjúság képzsének megjavításáról*) címmel. Értekezése szorosan támaszkodott az előző évben még Tübingenben elmondott, majd nyomtatásban is megjelent *De artibus liberalibus oratio* (*Szónoklat a szabad művészetekről*) c. munkájára.⁶ A wittenbergi székfoglaló központi gondolata:

⁵ Philippus MELANCTHON, *Enarratio Psalmi LXVIII. Scripta Exegetica*, in Philippi MELANCTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, Edidit Carolus Gottlieb BRETSCHNEIDER, Volumen XV. Halis Saxonum, 1848, 847–848.

⁶ A *De artibus liberalibus oratio* szövege megjelent a *Corpus Reformatorum* c. kiadvány *Philippi Melancthonis Opera quae supersunt omnia* sorozatának XI. kötetében Carol G. BRETSCHNEIDER kiadásában, Halis Saxonum, 1843 (Rövidítése a továbbiakban: CR) 8. Vö. *Retorikák a reformáció korából*, a szövegeket és az illusztrációkat válogatta, sajtó alá rendezte, a kötetet szerkesztette, a bevezetőt, a záró tanulmányt és a jegyzeteket írta IMRE Mihály, Kossuth Egyetemi Kiadó, Csokonai Könyvtár. Források 5. Debrecen, 2000, 536. Különösképpen 19–31 és a zárótanulmány vonatkozó részei.

Amikor lelkünkkel a forrásokhoz járultunk (cum animos ad fontes contulerimus), Krisztust kezdjük megismerni, az ő igazi megbízása nekünk megvilágosodik és üdvözült, isteni bölcsességének illata szétárad bennünk.⁷ *Egyik kezünkben Homérosz, a másikban Pál apostol;* mindkettő forrásunk. Szabad így nézni őket, mert a görög nyelv tudósai ugyanúgy láthatják bennük a nyelv grammatikai-irodalmi-retorikai sajátosságait, amely ugyanakkor elengedhetetlen a szent misztérium megértéséhez.⁸ A trivium tagjai (grammatika, dialectika, retorika) *üdvközvetítő szerepet* kapnak, jelentőségüket ez adja. A Szentírás autentikus értelmezésének – vagyis az üdvforráshoz való hozzáférésnek – a képességét mindig döntően meghatározta a trivium tudományainak birtoklása, a „corrupta lingua monachorum” szükségképpen vezetett a „doctrina corrupta”-hoz, az írásértelmezésben való tudatlansághoz és szándékos hamisításhoz. Erről ír *Az ékesszólás dicsérete c.* értekezésében: „...a széptudományokban való járatlanság megintgatott minden emberi és isteni dolgot. Sőt bizony úgy véljük, hogy mivel egykor Isten igen erősen megharagudott az egyházra, a széptudományok elragadtattak, és követte ezt a Szentírásban való járatlanság is. Mert bár Isten a mi szavainkkal akart szólni, az isteni beszédről balgán ítéltek a beszéd művészetében járatlanok.” (Tóth Orsolya és Kálny Beatrix fordítása.)⁹

A tudatlanság a kárhozat közelébe juttatta az előző korszakot, de most az emberi nyelv tudományainak-művészeteinek visszaszerzése újra eljuttat bennünket az isteni nyelv megértéséhez, ennek köszönhető a korszak kettős megújulása a hitben és a széptudományokban: „És teljesen az a meggyőződés, hogy az isteni harag büntetésének biztos példája, valahányszor elragadták a vi-

⁷ CR, XI, 8. „Ibi se splendor verborum ac proprietates aperiet, et patescet velut intra meridiana cubilia verus ille ac genuinus literae sensus... Facessent iam tot firigidae glossulae, concordantiae, discordantiae, et si quae sunt aliae ingenii remorae. Atque cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum eius lucidum nobis fiet, et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur.”

⁸ Uo. 10. „Homerum habemus in manibus, habemus et Pauli Epistolam ad Titum. Hic spectare vobis licebit, quantum sermonis proprietates, ad intelligenda sacrorum mysteria, conferat: quid item intersit inter interpretes Graece doctos, et indoctos”

⁹ *Retorikák...*, 2000, 45.

lágtól a széptudományokat. Mert az istenfélőket nem ritkán a többi bűnük miatt is büntetik. De a széptudományokban való járatlanságot istentelen gazság kíséri. Legújabbban azonban, amikor a legjobb Atya kezdte újra a lesújtottakat tekintetbe venni, visszaadni akarva nekünk az Evangéliumot, jóindulataként a széptudományokat és az irodalmat is visszaállította, hogy segítse az Evangélium magyarázatát. Az apostolok számára újból megadott nyelvek adományaként kell tekinteni, hogy ezek az oly nagy mocsokból visszafogadtattak, az alviláginál is nagyobb homályból a fényre szólítottak”.¹⁰ Példáink bizonyítják, hogy Melanchthon is fontosnak tartja az emberi és isteni szó reformatori távlatban való értelmezését; az emberi szó egyre kedvezőbb helyzetbe jut. Érvényesíti és működteti az antikvitás retorikai kultúrájának tapasztalatait, dialektikai, beszédművészeti és szövegelméleti következményeit.¹¹ A számos további Melanchthon-műből mind-

¹⁰ Uo. 45–46.

¹¹ Vö. Barbara, BAUER, *Melanchthon in Marburg*, in *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527–1627)*, Band I, Herausgegeben von Barbara BAUER, Marburg, 1999, 12–13. „Melanchthon war der Überzeugung, daß eine Reform der Triviumsfächer und die Intensivierung des Sprachen- und Autorenstudiums auch zu einer Verbesserung des Theologiestudiums führen würde. Bildungsziel war, die Jugend *In Gottesfurcht, Tugend und guten Künsten* zu erziehen. 91. Zum Credo der Humanisten gehörte, daß schon die Rückbesinnung auf die Sprache und das Denken der Alten eine Garantie zu sein schien für einen besseren Zugang zu den Sachen. Die Verfasser der ersten humanistischen Schulordnungen in Deutschland gingen davon aus, daß das Studium der Rhetorik und der Sprache Ciceros die beste Grundlage für eine Karriere als Beamter, Lehrer oder Prediger sei und daß eine wirkungsvolle rhetorische Selbstinszenierung, die Pflege eines an Cicero oder Seneca geschulten Stils Schlüsselqualifikationen darstellten.” Jan SEIFERT, *Rhetorik*, in BAUER, 1999, 124. „Besondere Bedeutung erhält die Rhetorik auch für die theologische Diskussion: Geschult in der auf Rechtsstreitigkeiten zugeschnittenen forensischen Rhetorik, kann man die erworbenen Kenntnisse auf die Auseinandersetzung mit Glaubensgegnern übertragen. Da die Beispiele zum größten Teil der Bibel entnommen sind, läßt sich auch ein Bezug zur praktischen Beredsamkeit auf der Kanzel und damit zur Predigtlehre (Homiletik) herstellen. 126. Die *Elementa Rhetorices* von 1531 und ebenso die zeitgleiche intensive Beschäftigung mit der Dialektik zeigen aber, daß Melanchthons eigentliches Interesse einer theoretisch fundierten und theologisch orientierten Universalarhetorik galt, nicht dem einfachen Schulbuch.”

össze néhányat említünk, amelyek hasonló gondolatokat tartalmaznak.

A *Praefatio in Aeschinis et Demosthenis orationes* azt mérlegetli, hogy isteni végzésből állítottak helyre nyilván a széptudományok, amelyek az egyház igaz tanításait segíthetik. Súlyosabban károsítják a vallási tanokat azok, akik a széptudományokban járatlanok.¹² A Hésziodosz műveinek kiadásához írott előszó (*In Hesiodum Praefatio*, 1526) felteszi azt a kérdést, hogyan lehet mindez (ui. Hésziodosz kiadása) javára a kegyesség megtanulásának? Igaz, hogy a Szentlélek teremti meg a szent nyelvet, azonban a szent iratok nyelvének megismeréséhez szükség van a görög nyelvre, továbbá hogy a nyelvről helyesebben ítéljünk és a vallási tanításokat értelmezhesük és magyarázhassuk. Elkülönbíti ugyan az isteni és emberi szó fogalmát, azonban a kettő kompetenciáját nem egymással szembenállónak tekinti. Éppen az emberi szó minél teljesebb birtoklása teremthet lehetőséget az isteni szó megértésére, a hozzá való emelkedés a szóművészet által lehetséges.¹³

1549-ben Melanchthon respondense volt Vitus Winshemius, aki nyilván mestere gondolatmenetét szólaltatta meg *Oratio de linguae Graecae c. értekezésében*. E gondolatsort ezért Melanchthon sajátjának tekinthetjük. A Sátán pusztítása fenyegeti az igaz tanok

¹² CR, XI, Halis Saxonum, 1843, 106. „Neque enim dubium est, quin divinitus hoc tempore restitutae sint litterae, ut in repurganda ecclesiastica doctrina recte pios adiuvent. Itaque haud scio, an ulli religionem gravius laedant, quam qui in literas passim inter imperitos, non aliam ob culpam, quam quia non didicerunt, debacchantur. Idque hoc molestius et bonis viris, quia sanctissimum nomen Christi suo furori praetexunt. Valeant isti, quando morosiores sunt, quam ut patiantur se reprehendi. Vos interea officium vestrum facite, et pergite bonas literas sedulo discere, quae cum ad religionem conservandam, nonnihil, momenti habeant, Christo gratisimum officium facietis, si strenue eas propugnaveritis.”

¹³ CR, XI, 111. „Quaerat aliquis, quid haec tota ratio discendi ad pietatem conducat? Est in promptu quid respondeam, ad immutandam mentem, imbuendaque religione nihil conducit, nam id efficit coelestis Spiritus par sacrum sermonem, sed ad cognoscendum sermonem sacrarum literarum, graecis literis opus est: deinde ut de sermone rectius iudicemus, et ut dogmata religionis enarrare et explicare, quoties poscit hoc publicus usus, possimus, varie subiugendum est ingenium, et omnibus disciplinis excolendum...”

elsajátítását, iskoláit egyaránt. Azt egyenesen az üdvösség kapujának (porta salutis) nevezi, hogy a tiszta tanítást és igazi kegyességet a széptudományok elsajátításán keresztül remélhetjük, így bűneink is jobban megbocsáttatnak, ennek révén még – nem kétséges – a háborúskodó világ is elnyerheti a békét és nyugalmat. Isten prófétákat és apostolokat küldött az emberek közé, a tanok hírvivőit és megbízottjait. Utóbb pünkösöd alkalmával a különböző nyelveken való szólás képességét adta az Úr, amellyel hirdethették az igaz tanításokat. A szétosztott nyelvek csodájában a Szentlélek önnön kiválóságát is szétosztotta, Istennek ezzel jelezve, az emberek között milyen Egyház és milyen királyság egyesül, természetesen a tanításon keresztül, amelyeknek előmozdítója a nyelv legyen a jövőben. Amint a zsidó nép eltántorodott Isten kegyelmétől, nyelvének jelentőségét is megvonta tőle az Úr és helyette a görögöt tette a továbbiakban a kijelentés hordozójává. Ezért mondhatjuk: Mennyire édes, sőt mekkora boldogság tolmács nélkül beszélni az Isten fiával, az evangélistákkal és az apostolokkal, magával szent Pál apostollal és igaz szavaikat élőben hallani és visszaadni? Rajongó lelkesedése odáig ragadja, hogy szerinte minden élő léleknek meg kellene tanulnia ezért görögül. Mennél inkább kötelez minket serkenteni az örök üdvösségnek és boldogságnak a gondozására, hogy minden nyelv közül a legedesebbet és valamint a legszebb művészetek tanítóját, úgy különösen valójában az égi tanításnak a követőjét, hirdetőjét, és az örök üdvösségnek és annyi isteni jótéteménynek közvetítőjét elfogadjuk. Ez a nyelv ugyanis már korábban tartalmazta az igazi erkölcsnek, a tudományoknak, az emberségességnek és isteni törvényeknek a tanításait, amikor a legkiválóbb művészeteknek, az emberi élethez legjobban szükséges dolgoknak a tanítója volna és akarja Isten ezt a kincses tárat ugyanennek a nyelvnek a szolgálatával az emberi nemnek juttatni. És minél sóvárgóbban áhítjuk, minél kielégíthetlenebbül, valójában még igazán minél kíméletlenebbül sürgetjük, az ő jósága bennünk annál teljesebben kiárad. Valójában mi akkor mutatjuk meg a vágyakozásunkat, amikor annak a szónak az égi tanítását, amelyik minden jónak egyedüli eledele, sóvárogjuk, amikor azon éjjel-nappal elmélkedünk, elménket és gondolkodásunkat abban állandóan forgatjuk. A nyelveknek és a választékosabb műveltségnek az ismerete és az

igazságnak a tiszta tanítása, tehát ez a kettő annyira összekapcsolódott, úgy vélem, az a mi évszázadunkban eléggé nyilvánvalóan megmutatkozott. Ugyanis azonnal, hogy a nyelvek fénye felragyog, egyszerre megvilan az evangéliumi tanítás tisztább fénye. Így amikor a beszéd neme bemocskolt, ápolatlan, megrontott és gyarló, megrontatik azzal a vétékkel maga a tanítás és érthetlenné, homályossá válik és gyakran maga az igazság megsemmisül. *Ugyanis nincs más jobban jellegzetes, vagy szebb eszköze az egyetemes tanításnak, mint az érthető és tiszta szónoklat.*¹⁴ Az

¹⁴ CR, XI, 855: „Quum enim studia doctrinae una cum ipsis scholis, in hac temporum perturbatione afflicta iacent, et satanas Ecclesiis pariter ac scholis vastationem minetur.” 856: „Ad hunc igitur portum salutis dirigamus animos atque oculos nostros, ut sanam puramque doctrinam, verae pietatis, nunc magis quam unquam antea, ac pertinacius amplectamur: et studiis nostris, quae ad gloriam Dei, ad eiusdem doctrinae sacrae propagationem pertinent, summa cura ac diligentia incumbamus, atque in his temporum procellis auxilium et liberationem ab aeterno ac clementissimo Deo, patre Domini nostri Iesu Christi, et petamus et expectamus. Quod si fecerimus, non dubium est, quin Deus poenas mitigaturus sit, nobisque Halcyonia, hoc est, tranquillitatem, receptum et hospitium largiturus, ut inter se regna huius mundi bellis ac tumultibus collidentur.” 858: „Misit ad nos eiusdem doctrinae nuncios ac ministros, primum sanctos patres ac Prophetas: misit tandem aeternum atque unicum filium suum Dominum ac redemptorem nostrum Iesum Christum... ac nos de eadem voluntate aeterni patris edoceret. Eumque hominem fieri, humana voce nobis loqui, et quidem aeterni patris verbum vocari voluit, ut doctrinam ipsius praecipue nobis commendaret.” 858: „Adparuit tunc Spiritus Sanctus sub specie flammae ac linguarum, et prima illius virtus atque efficacia in illa varietate linguarum sese ostendit: Deo per hoc ipsum significante, qualem Ecclesiam, et quale regnum, et quo modo id inter homines congregaturus esset, nempe per doctrinam, cuius ministra lingua esset futura... Porro inter linguas, Graeca, sive multiplicem doctrinam spectemus, quam Deus per hanc linguam humano genere impertivit, seu suavitatem ac elegantiam, facile primum locum obtinebit. Nam primum huic linguae Deus Novum Testamentum, hoc est, eam doctrinam, cuius ad nos nuncium ad Doctorem aeternum filium suum misit, concredidit. Cum enim populus Iudaicus propter ingratitude a gratia divina excidisset,... voluit Deus hanc linguam eius doctrinae potissimum nunciam et ministram esse.” 859: „Quam dulce igitur est, imo vero quanta foelicitas est, posse cum filio Dei, cum Evangelistis et Apostolis ipsis, cum divo Paulo absque interprete loqui, et veras vivasque audire ac reddere voces?” 860: „Quanto magis aeternae foelicitatis ac salutis cura nos incitare debet, ut linguam omnium dulcissimam, et cum tot pulcherrimum artium magistrum, tum vero coelestis doctrinae nunciam, ac aeternae salutis et tantorum beneficiorum divinorum conci-

értekezés az isteni és emberi szót nem egymással szembenálló szubsztanciának véli, nyelvfelfogásának éppen az a lényege, hogy azokat egymás irányába nyitottnak tekinti. A görögöt eleve meglévő tudáskészlete és kiemelkedő kulturális pozíciója már az evangéliumok előtti korszakban magasra értékeli, erre a magaslatra épül rá a kinyilatkoztatás többlete, amelynek nyelve azonban nem negligálja a görögül szóló emberi nyelvet.

A filozófia mellett a retorika vált a reneszánsz nagy tudományelméleti univerzalizáló rendszereinek egyikévé. Az is látható volt, hogy a retorika ezen értelmezése Itáliában alig integrálható a hagyományos keresztény tudományos szerkezetbe, értékrendbe; legfeljebb valamilyen erősen szinkretikus modellbe illeszthető eredményesen.¹⁵ Melanchthon fölismerte az itáliai reneszánsz ezen fejleményeit, de egészében azokat el nem fogadhatta, hiszen részbeni elutasításának következnie kellett a reformáció elveihez való csatlakozásából. E retorikai rendszerek gyakran fonódtak össze különböző neoplatonikus irányzatokkal, amelyek nyitottak voltak esetleg az epikureizmus irányába, vagy a retorikában megjelenő képességet az ember deifikációs lehetőségeként értelmezték, vagyis a retorika metafizikai igényű intellektuális rendszerek instrumentumává emelkedett. Sperone Speroni szerint a retorika ál-

latricem, amplectemur?... Cum enim haec lingua iam ante doctrinam morum, disciplinae et humanitatis, hoc est, legis divinae, contineret, cum optimarum artium, vitaeque humanae summe necessarium magistra esset, cum rerum gestarum et historiae mundi ταμείον: voluit Deus et hunc thesaurum per eiusdem linguae ministerium humano generi impertiri, ut ostenderet inter caetera beneficia sua hoc beneficium, vel praecipue expectandum atque amplectendum esse.” 861: „Et quanto avidius cupiemus, quanto improbius, imo vero quanto importunius instabimus, tanto plenius ille bona sua in nos effundet. Tunc vero cupere nos indicabimus, cum coelestem verbi ipsius doctrinam, quae omnium horum bonorum unicum penu est, sitiemus, cum eam dies noctesque meditabimur, in eaque mentem ac cogitationem iugiter pervolvemus.” 864: „...ita cum genus sermonis sordidum, corruptum ac viciosum est, corrumpitur illo vitio ipsa doctrina quoque obscuratur, ac saepe pervertitur veritas ipsa... *Non enim aliud est instrumentum magis proprium vel pulchrius universae doctrinae, quam oratio pura et perspicua.*”

¹⁵ Vö. LINDHARDT, Jan, *Rhetor, poeta, historicus: Studien über rhetorische Erkenntniss und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus*, Leiden, 1979.

tal a „*Deus optimus maximushoz leszünk hasonlók*”, a retorika a lélek számára az az éték, amely nem világi tudomány, hanem valami isteni dolog, „amely megfelel lényegének: amellyel Isten nagy asztalánál fogunk élni a paradicsomban”.¹⁶ Marsilio Ficino úgy látja, hogy a rétor is alkotása által művész-tudós istenné válhat, maga is Isten a földön, „*Deus in terris*”.¹⁷

Tudás és esztétikum csak az erkölcs és hit szintézisében lehet igazi kulturális erő, válhat maga is üdvértékké, amint a hit igazságai és értékinstanciái sem férhetők hozzá és nem értelmezhetők a tudás és esztétikum történelmi hagyományai, tapasztalatai, jelenben születő eredményei nélkül. A reneszánsz nagy érték dilemmái a reformációban kapnak radikálisan új értelmezést.

Az olasz reneszánsz retorikai gondolkodásából nem fogadhatta el annak önálló metafizikai igényű aspirációit, nem fosztotta meg azonban annak univerzalizáló ambícióitól, instrumentum jellegétől, csakhogy radikálisan másutt jelölte ki e kompetencia területét, határait, feladatait. *Az így korlátozott retorika azonban a legtöbbet kapta, amit csak a hitújítástól kaphatott, az isteni ki nyilatkoztatás univerzalizáló instrumentuma lehetett*, aminek segítségével az ember emelkedhet az istenismeret lépcsőin; a retorika az írásmagyarázat, a bibliai hermeneutika meghatározó eszközévé vált, egyenrangúvá a másik nagy univerzalizáló rendszerrel, a teológiával. Ennek az is a következménye, hogy *a retorika nem különül el a homiletikától sem írásértelmező, sem szövegalkotói módszerként*, sőt, kiterjedten érvényesül szövegelméleti-beszédművészeti funkciója a retorikai szisztéma teljes vertikumában, amelynek része a retorikai genusok következetes érvényesítése, annak minden kommunikációs funkciójával. Ez a fölismerés és elhatározás fejeződik ki már a wittenbergi beköszöntő beszéd megállapításában is, hogy egyik kezünkben Homérosz, a másikban Pál apostol. Ebből az is következik, hogy Erasmus dilemmáját így értelmezi újra a hitújítás. Érdemes megjegyezni, hogy e kettőségből értelmezhető a reformációban sokaknál jelen lévő gondo-

¹⁶ SPERONI, Sperone, *Beszélgetés a retorikáról*, in *Az olasz reneszánsz irodalomelmélete*, szerk. KOLTAY-KASTNER Jenő, BÁN Imre tanulmányaival, jegyzetanyagával. Bp., 1970, Akadémiai Kiadó, 197–198.

¹⁷ KOLTAY-KASTNER, 1970, 390–407.

lat, miszerint saját jelenüket újra aranykornak tartották [aurea aetas] a megújuló művészetelméleti rendszerek és a megújított hit hozadékai alapján. Ugyanakkor fontos szerepe volt a reformáció antropológiai rendszeréből származó komor apokaliptikának is.

1520-ban jelent meg a Melanchthon *De studio doctrinae Pauli – Adhortatio ad christianae doctrinae, per Paulum proditae, studium* c. tanulmánya. Soha nem akarhatta azt Krisztus, hogy az ő megértésére és elfogadására törekedve háttal fordítsunk azoknak a szerzőknek, akik korábban műveikben az emberi erkölcsök, a társadalom igaz törvényeit, normáit fejtették ki. Vannak az életnek olyan szabályai, amelyeket isteni sugallattól vezetve fölismertek, emberi nagyszerűségükkel leírtak, kifejeztek. Ilyenek voltak Homérosz és Hésziodosz művei, a filozófusok gondolatai, nemes városok polgárainak ránk maradt törvényei, amelyeknek az emlékezete és történelmük jótéteménye a mi korunkig hagyományozódott. Krisztus nem megtagadja ezen értékeket, hanem az Evangélium többletét adja azokhoz; ezt tudatosítja számunkra Pál apostol: mert mindkettőt ismeri, a széptudományok értékeit és hagyományait, s az isteni kinyilatkoztatás evangéliumi üzenetét.¹⁸ A retorikai elveket azonban nagyon is tudatosan alkalmazza reformátori meggyőződésének bizonyítására, valójában a retorika hermeneutikai szerepet játszik.¹⁹ Haragos iróniával írja postillás kötetében: „Szamarak azok, akik azt hiszik, hogy a prófétaik könyvek az ékesszólás erényének híján lennének; még ha a változatok vagy magyarázatok el is tértek egykor a grammatikától, mégis az eredeti forrásokban édes és rendkívüli erényekkel megál-

¹⁸ CR, XI, 1843. Halis Saxonum, 34–41. Ugyancsak ezt vizsgálja a *Dispositio orationis in epistola Pauli ad Romanos*, Witebergae, 1530. című művében.

¹⁹ MAURER, Wilhelm, *Der junge Melanchthon, zwischen Humanismus und Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1967. Band 1 Der Humanist, 210–214. Az újabb szakirodalomból kiemelkedően fontos, ezért haszonnal forgattam: CLASSEN, Carl Joachim, *Die Bedeutung der Rhetorik für Melanchthons Interpretation profaner und biblischer Texte*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1998. Nr. 5. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1998.

*dott retorikai kiválóság van. Mert ne gondoljuk azt, hogy a Szentlélek gyönyörködne a barbár műveletlenségben, mivel sokak együgyű ítéllete ez!*²⁰

3.

Joannes Hepinius 1537-ben megjelent *De sacris concionibus formandis compendiaria formula c.* rövid műve tömör áttekintést ad a négy genusról, amelyek alapján értelmezni kell és használatukkal írni a prédikációkat. A prédikációt egyértelműen olyan szónoki műnek tekinti, amely az ókor retorikai örökségére (Cicero, Quintilianus), Erasmus és Melanchthon újabb eredményeire s a Szentírás retorikai olvasatára van alapozva, ez képezi az írásmagyarázat alapját is. Megállapítása szerint ugyanis kétségtelenül maga a Szentlélek a kinyilatkoztatott Szentírás szerzője, ilyenformán egyedül és biztos értelmezője saját szavainak; szellemileg átjárja és megtanítja minden hűségesnek a lelkét saját szavainak ép és szabályos magyarázatával, amint a próféták jövendölései közvetlenül mind Isten tanításából származtak. Ez a tanítás azonban ezekben a századokban nincs megerősítve az evangéliumi csodatételekkel, hanem a nem szent, de más tudományok szorgalommal történő olvasásával és tanulmányozásával. Ezeket ugyanis nem véletlenül adta Isten, hanem hogy segédeszközök legyenek, ha ugyanis más tudományokkal ékesítik a szent dolgokat, azok semmiképpen sem lesznek rendezetlenek, ékítetlenek és semmiképpen sem zavarosak, sőt még szentek is. Ami pedig akár a tanítás és tanulás módjára vonatkozik, azt a dialektikából és a retorikából kell felkutatni.

Senki sem fog ugyanis világosan, pontosan, helyesen és megfelelő rendben tanítani, hacsak nem követi a retorikát, mint Thé-

²⁰ CR, XXIV, Brunswigae 1856, *Scripta exegetica*, 735: „Asini sunt, qui cogitant non esse eloquentiam in libris Propheticis: etiamsi versiones vel interpretes aliquando discedunt a Grammatica: tamen in fontibus est excellens eloquentia et suavitas. Non cogitemus Spiritum Sanctum delectari barbarie, sicuti sunt insulsa iudicia multorum.”

szeusz Ariadné fonalát.²¹ Hepinius hangsúlyozza, hogy a szóno-ki beszédnek három neme (genus) létezik, amelyek a szent prédikációban egyesülnek. A textus magyarázatának a retorikai elveken nyugvó szövegértésre kell támaszkodnia, mert csak ez szabódíthatja ki az évszázadok alatt ráakódott – ostoba tudatlanságból származó – hamis és (sokszor megtévesztő szándékkal) hazug magyarázatokból s ez oszthatja el a bizonyos szöveghelyeknél valóban meglévő homályt. Minden művelt prédikáció, akár a hit tantételeire, akár az erkölcsök formálására vonatkozik, akár hypotyposis fölhasználásával történetet ad elő, a retorikai genusokat kell magában foglalnia. A prédikálni készülő előre lássa, hogy az oratio majd melyik genus lesz, továbbá ahhoz annak a genusnak a művészi eszközét készítse el. A törvényszéki beszédet ritkán használjuk a prédikációkban, megfelelően mégis folyamodhatunk hozzá.²²

1528-ban jelenik meg először Baselban Bartholomaeus Westhemer, *Troporum, schematum, idiomatumque communium liber, ex omnibus orthodoxis Ecclesiae patribus singulari industria tam collectus, quam in ordinem convenientissimum, hoc est Alphabeticum, dispositus...* c. könyve.

A szerző szerint „amennyiben valaki eddig nem tanulta meg betartani a szóno-ki beszédművészet szabályait, az éppúgy szeren-

²¹ HEPINIUS, Joannes, 1537, 235: „Quemadmodum sine controversia, solus Dei spiritus proditae scripturae est autor, ita et solus sui uerbi est uerus ac fidus interpres; imbuens omnius fidelium animos, sana et recta uerbi sui cognitione, ut iuxta Prophetiae uaticinium, omnes sint Theodidacti. Haec autem institutio non sit his seculis, Euangelio prodigijs confirmato miraculo, sed diligenti non modo sacrarum, sed aliarum quoque scientiarum lectione. Has siquidem non temere dedit Dominus, sed ut sint tum adminicula... Quod autem ad docendi aut discendi modum spectat, id ex dialecticis et rhetoricis est petendum... Nemo etenim clare, exacte, proprie, ac ordine docebit, nisi Rhetorica fuerit secutus uelut Thesei filium.”

²² *I. m.*, 240–242: „Omnis erudita Concio siue ad doctrinam fidei, siue ad formandos mores pertineat, siue historica sit, potest cogi in suum rhetoricum genus... Concionaturus praeuideat cuius generis oratio sit futura, deinde ad eam eius generis artificium exigat... Genere Iudiciali utimur in litibus et controuersiis. Non est huius in sacris concionibus creber usus, commode tamen eo utimur in concionibus, de lege et Euangelio, ubi per legem damnamus hominem, Euangelio autem restituimus in gratiam. Item, in controuersiis et disputationibus, de libero arbitrio, de purgatorio, de Sacramento Eucharistiae, de Anabaptismate.”

csétlenül foglalkozik a világi szerzők műveivel, mint ahogyan még inkább a Szentírás tudományaival, mivel a Szentírásban trópusok és retorikai figurák, metaforák, perifrázisok találhatók. És hogy a Szentírás minden könyvét még jobban e retorikai módszer bővülő és gyarapodó eljárása szerint vizsgálhassuk, hozzáfogok, hogy keresztény hitünknek, üdvösségünknek legfőbb forrását legtöbb esetben a retorikai átvitt értelmű eljárások, szabályok szerint magyarázzuk. Különösen a leghomályosabb tropusoknak a lényegét és az isteni kinyilatkoztatást kell felfedni. Azután ugyanis az ember szája kezdte a beszédet a retorika módszereivel, alakzataival, mint csillagocskákkal, virágokkal és ragyogó színekkel felékesíteni és tarkítani. *Az isteni kegyesség is – amely mindenütt a szülőkhöz hasonlóan hozzánk gügyög, nyelvünkön szól – ide aláereszkedett, hogy ő maga hozzánk beszélve, közönséges, elterjedt beszédmódunkat és szónoki alakzatainkat használja*.²³ Hepiniusnál és Westhemernél is megjelenik az isteni nyelvi képességek alászállásának gondolata, amely alkalmassá teszi az emberi nyelvet a Szentlélek inspirációjának kifejezésére és az értőket annak megértésére. Ez a folyamat itt még inkább isteni adomány, mintsem emberi kulturális erőfeszítés eredménye, a megajándékozott annak passzív élvezője, bár az ajándék tartalmi valóban a triviumból értelmezhető.

Johann Anselm Steiger, *Rhetorica sacra seu biblica c. tanulmányában* foglalkozott e retorikatörténeti fejlődéssel, amelynek

²³ 3.: „Usui, inquam, erit omnibus Ecclesiasticis viris, ut obscuritas omnis sacrosanctae Scripturae profligetur, difficultas explicetur, qua hactenus per sexcentos annos nostra socordia e nobis profecta: deinde ex Schematismorum et modorum neglecti divinorum errata est. Nam quam foedissime hallucinati sint recentiores Theologi, quis non videt? Et si quis adhuc non observare studuerit modos loquendi, is infeliciter in Autoribus cum profanis, tum maxime sacris, versabitur, quum Scriptura sacra suos ubique habere Tropos et loquutiones figuratas, metaphoras, periphases inveniatur... Et quod maius est universos sacrosanctae Scripturae libros huius generi loquutionibus omnino scatere et abundare videmus, adeo ut praecipua atque potissima Christianae fidei capita salutisque nostrae, transatis loquendi modis formulisque plerunque explicentur... Posteaquem enim humanum os coepit modis, figuris ac loquutionibus orationem velut stellulis, floribus aut pigmentis condire, et variegare; Divinam quoque benignitatem (quae ubique parentum instar nobiscum balbutit, lingua nostra loquitur) huc sese demisisse, ut ipsa nobiscum loquens idiotismis ac schematismis nostris uteretur.”

ívét nagyjából hozzánk hasonlóan rajzolja fel, a meghatározó személyiségek is megegyeznek. A prédikátornak ugyanis nem lehet több eszközének lennie az isteni szónál, Isten tekintélyének az alapja, a Biblia szerzőjének, ami egyedül áll jól a kijelentés szavahihetőségéért. A Biblia legyen csupán a prédikátor lehetséges anyaga és hatalma minden más anyag mellett. Isten azonban az ember számára érthetővé teheti az isteni szót; mint minden beszédművészet forrása, prófétáin keresztül a zsidóknak kinyilatkoztatta az isteni retorikát, a pogányoknak azonban egy bevezető-természeti teológiának a jelentésében, a legnagyobb rétoraikon keresztül. Azóta a beszédművészet bibliai kinyilatkoztatása a pogányoknak is Krisztuson keresztül történt meg, tehát a hit pillantásával lehet az isteni retorika tanításait nemcsak a Biblia könyveiben, hanem a pogány történelem könyveiben is felfedezni. Ez a gondolat a pogány kor beszédművészetének-retorikáinak is isteni indítást tulajdonított. Isten az ő fián, a prófétákon és az apostolokon keresztül maga vált rétorrá, és az emberi retorikával kiszolgálta magát és azt amellet ugyanakkor teljesen megváltoztatta, azáltal eközben ő azt egy egészen hallatlan tartalommal töltötte meg. Amióta önmagában az Isten az ember hebegő és akadozó nyelvében egy erőt alkotott, és ezt az alacsony kifejezésformát kiválasztotta, hogy a saját szavait közétegye, az most létezik, ami előbb a retorikátlannak volt a foglalata, az Isten nyelvén minden retorikának a befejezésévé vált... így az isteni igazság önmagában kész olyan nyelvi erőre, hogy az önmagát az emberi retorikában lealacsonyíthatja, és még többre: Az Isten beszéde olyannyira mindenható, hogy annak alkalmas ereje is van, önmagának minden emberi beszédet teljesen művészetlenné, balgának és retorika nélkülinek mondani, úgy ejteni.²⁴

²⁴ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1995, 92/4, 522: „Der Prediger nämlich soll nicht mehr der Zeuge des göttlichen Wortes sein dürfen, das seinen Grund in der Autorität Gottes, des Autors der Bibel, hat, der allein für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung geradesteht.” 525: „Gott als die Quelle alle Redekunst hat den Juden die göttliche Rhetorik durch die Propheten offenbart, den Heiden jedoch im Sinne einer propädeutisch-natürlichen Theologie durch ihre großen Rhetoren. Seitdem die biblische Offenbarung der Redekunst auch den Heiden durch Christus zuteil geworden ist, kann man nun mit den Augen des Glaubens den göttlichen Rhetorik-Unterricht nicht nur im Buch der Bibel, sondern auch im Buch

1545-ben jelent meg Marburgban Chaspar Goldthurm Athesinus *Schemata Rhetorica, Teutsch. c.*, német nyelvű műve.²⁵ Előszavában panaszkodik az evangéliumi igazság megromlásáról az életben, amelynek egyik fő oka, hogy az utóbbi időben megátalkodott emberek miatt hamis és hazug, megrontott szavak keveredtek magába a Szentírásba és magyarázatába, amelyik pedig önmagában tiszta és érthető. Pedig a mindenható Isten megadta a Szentírás értelmezésének lehetőségét, ajándékát számunkra, megkaptuk a szabad művészetek közül a legfontosabbakat, *a grammatikát, dialektikát és retorikát*, amelyek mint értelmező eszköz és szerszám (als Instrument oder werkzeug) alkalmasak a legmagasabb isteni dolgok magyarázatára. A megrontott beszédet a romlatlan beszéddel kell helyreállítani, olyan szerzőket és műveket kell nekünk az Írás igazi tanulmányozásához, magyarázatához fölhasználni, akik maguk is garanciát jelentenek a romlatlanságra. Az isteni jóakarattal azonban szükség van a kulturális cselekvésre is, amelynek lényege az emberi szó képességeinek maximumra fokozása a retorika és beszédművészet tanrendszereinek elsajátításával, imitációs módszerével. Minél több olyan szerzőt kell olvasnunk és megismernünk, akiknek művei ezt tartalmazzák, közülük is legfontosabbak a cicerói hagyományt folyta-

der heidnischen Geschichte entdecken." 526: „Gott ist durch seinen Sohn, die Propheten und die Apostel selbst zum Rhetor geworden und hat sich der menschlichen Rhetorik bedient und sie dabei gleichzeitig völlig verändert, indem er sie mit einem ganz unerhörten Inhalt gefüllt hat." 527: „Seitdem sich Gott in der stammelnden und stotternden Sprache der Menschen eine Macht zubereitet hat und diese niedrige Artikulationsform erwählt hat, um sein Wort kundzutun, ist das, was vorher der Inbegriff des Unrhetorischen gewesen ist, zur Vollendung aller Rhetorik in der Sprache Gottes geworden. Genus humile et grande dicendi sind nun Sprachformen Gottes selbst und verhalten sich zueinander wie menschliche und göttliche Natur in Christus. So wie Gott alle Macht besitzt und deswegen auch mächtig ist, sich in die Ohnmacht zu begeben, und in dieser Ohnmacht seine Allmacht über Sünde und Tod beweist, so ist auch die göttliche Wahrheit selbst bereits so sprachmächtig, daß sie sich in die menschliche Rhetorik hinein erniedrigen kann, und mehr noch: Die Sprache Gottes ist so allmächtig, daß sie eben auch Macht hat, sich abseits aller menschlichen Redekunst völlig kunstlos, töricht und unrhetorisch zu artikulieren."

²⁵ A kötetet Wolfenbüttelben, a Herzog August Bibliothekben tanulmányoztam, jelzete: P 1284.80 Helmst. (3).

tók.²⁶ *So hat nu Gott der almechtig, andere freie Künst als Grammaticam, Dialecticam, Rhetoricam, eben als Instrument oder werkzeug, hohe Göttliche sachen zutractiren, und anderen solche mit nutz und frucht fürzubilden, reichlich an tag geben, und den menschen eröffnet.* Az emberek elveszíteni látszanak a legfontosabb értékeket, hacsak nem térnek vissza hozzájuk, így kerül egymás mellé a két legfontosabb civilizációs értékprincípiumként *Krisztus és Cicero*. „Úgy ítéljük meg – sajnos – azonban e mostani utolsó, veszedelmes időkben, az emberek minél inkább és minél többen megátalkodottabbak és elvakultak lesznek, ahol bizony *Krisztus, Pál vagy maga Cicero beszéltek és prédikáltak.*”²⁷

Goldthurm munkája csak röviden említi az inventiók tanát, gyorsan összefoglalja a dispositióra vonatkozó tudnivalókat, annál részletesebben taglalja azonban az elocutiót, műve valójában a figurák és tropusok tanának kifejtése. A *De Elocutione* c. fejezet elején áttekinti a stílusnemeket, majd a soloecismus és barbarismus tulajdonságairól szól, hogyan kell ezektől megszabadulni a németül prédikálóknak és szónoki beszédet mondóknak. Három nagy fejezetre tagolva mintegy hatvan alakzat tüzetes vizsgálatát végzi el, amelynek során mindig érvényesíti az antik

²⁶ GOLDTHURM, 1545. Aijj.: „Dieweil nun aber die verstockten menschen, sonderlich zu unseren elenden, usi gewißlich letzten zeiten, sich mit blossen, schlechten worten, oder auch mit dem text der heyligen Göttlichen schrifft, wölche an jr selbs klar und lauter ist, nit leichtlich bewegen und zu rechtem Göttlichen und Christlichen leben lenden lassen. *So hat nu Gott der almechtig, andere freie Künst als Grammaticam, Dialecticam, Rhetoricam, eben als Instrument oder werkzeug, hohe Göttliche sachen zutractiren, und anderen solche mit nutz und frucht fürzubilden, reichlich an tag geben, und den menschen eröffnet.* ...auß Ciceronischer oder anderer underrichtung zu güten, zierlichen, und artigen gesprech geneygt seit, hierin kürztlich onweitleuffige oder schweiffende reden, verfassen, und mit nötzlichen auß heyligen usi anderen schrifften exempeln eygentlich, oder so viel müglich, erklären völlen... Dann es sein hin und wider bei den Authoribus, vil mehr treffenliche, zierliche, form und weiß zureden, welche aber all ordenlich hierinn zuerzelen, und herauß nach notrufft zustreichen, diser zeit, wie jr zubedencken hat...”

²⁷ Avj.: „Aber wir befinden, leyder, das zü unseren letzten geferlichen zeiten, die menschen ye lenger und mehr verstockt und verblendt werden, wo auch Christus, Paulus oder Cicero selbs redeten, und predigten...”

és biblikus paradigma párhuzamát és egyensúlyát. Leszögezi, hogy a prédikátor és a szónok ugyanazon eszközrendszer használója, legfeljebb a nyomatékok változnak a fölhasználás függvényében, elnevezésében ezért teljesen ekvivalensen változtatja a Prediger és az Orator kifejezéseket.

1567-ben jelenik meg Wittenbergben David Chytraeus *Praecepta Rhetoricae inventionis, illustrata multis et utilibus exemplis ex Sacra Scriptura, et Cicerone sumtis* c. műve.²⁸ Terjedelmes előszava igen fontos elvi megállapításokat tartalmaz. „Isten megalkotta az embert. Evégett az emberi gondolkodásban-értelemben elhintette saját fényének a sugarait, amelyekkel őt megismerhetjük. Hozzáadta ugyanis a nyelvet és a retorikát, amelynek mintegy a fényével a mi értelmünknek a gondolkodóképességét másoknak érthetően megmutatjuk, kinyilvánítjuk. A természetnek ezt a fényét, megmutatva és előírva a helyes megismerés, a valóságos és igaz ítéletmondás, az érthető és pontos elmagyarázás útját és rendjét, Dialektikának és Retorikának nevezzük. Amiként gyakran láttunk nagytehetségű, az irodalomban járatos embereket a természet jótéteményével sok dolgot helyesen értelmezni, elmagyarázni, igazi érveket találni, alkalmazni, másokat másokból következtetni, jól rendezetten a léleknek a gondolatokat előadni és a művészeti alkotásokat érthetően megismertetni. Ha pedig a legtöbb emberben a természetnek ez a fénye homályossá válik, és azok a tehetségek maguk is széptudományok nélkül gyakran eltévednének és saját tetteik bizonyosságának az okait nem fognák fel: Isten mérhetetlen jótéteményeivel hősi tehetségeket ébresztett fel, akik isteni végzésből a retorika jeles művészetét-tudományát megalkották és kiterjesztették, amely kiváló képesség uralkodik és vezérel, határok közé szorít, hogy ne tévelyedjenek el; a mérsékelt tehetségeket kiműveli és beszédképességükben, írásbeliségükben, ítélkező véleményformálásukban megsegíti. A dialektika és a retorika Isten olyan ajándéka, az a szikra, amelyet Prométheusz magával hozott az égből, amivel jelzi az isteni fény kiterjesztett sugarait a mi gondolkodásunkban, hogy

²⁸ C 54 171 jelzetű kötetét Kolozsvárott az Akadémiai Könyvtárban tanulmányoztuk, amely az egykori Piarista Lyceum könyvtárából származik.

legyenek alapelvei és normái további tudományoknak-művészeteknek, amelyek az életben minden jónak a forrásai. Isten nyomait, jeleit ebben a művészetben lehet megpillantani, és Isten üdvösséges, a művészetekben kiterjesztett hírnevét szorgalmasan felkutatni, vizsgálni a beszélők által. A művészetek-tudományok ugyanis valóban egészen az isteni sugallatból beléoltottnak mutatkoznak, ami az életet szabályozza, hogy az Istennek engedelmesskedjen. Cicero írja ragyogóan *De oratore* c. művében: szívre ható és minden dolognak a királynője a retorika, amelyik népeknek és nemzeteknek az akaratát határozza meg, azt, ahol akarja, mozgásba hozza, ahonnét pedig akarja, visszavonja, amelyik a nép lázadását, az árulók vallását és a szenátus ártalmasságát és heveségét megváltoztatja. Ehhez a legkiválóbb erényhez és tökéletes ékesszóláshoz csatlakoztak később néhányan, úgy mint Cicero, Perides, Demosthenes és az Isten egyházának más szónokái: Pál, Basilius, Luther. Az eloquentia legyen nagy és kiváló erény, képesség, *vonatkozva a Tízparancsolat előírásai közül a második, harmadik és nyolcadik parancsolatra*, és legyen a helyzete a nyelvet irányító-uraló, az ízlést-műértést megszabó; valósággal hálásan örvendezve Istennek és az embereknek üdvösen beszéljen. Ható oka, vagy első szerzője a beszéd művészetének Isten, aki az ő fényének a sugárzását az elméknek adta és az embereknek a nyelvet juttatta, hogy egyesek másokat Isten igaz tanításáról és más dolgokról helyesen, rendben és nyilvánvalóan érthetően megtaníthassanak. Az eloquentia összefüggő hatóokai, amelyek bennünk a beszédművészet képességét, tehetségét létrehozzák, öt van ezekből. I. A természet, vagy a tehetség meglehetősen ereje, hogy valami bőséges elmésséggel, gazdagsággal a retorikai inventióban és a szövegmagyarázatban befolyása legyen. II. Tan, vagy a bölcsesség, avagy megismerése azoknak a tudományoknak, amelyekben a dolgoknak – amelyekről beszélünk – a tudása összekapcsolódik. III. Segítség az ékesszóló embereknek az összegyűjtött iratokban és disputációkban a megértést. IV. A gyakorlás. V. Az utánzás. Az egyházban ehhez az öt okhoz hozzájárul még a Filius Dei. Ez beszéde, ékesszólása, kifejezése és szónokája az örökkévaló Atyának és Szentléleknek, ahogyan az írva

vagyon Máté 10-ben: Ne ti legyetek, akik beszélnek, hanem a Szentlélek néktek, aki bennetek vagyon.²⁹

E nagyszabású gondolatmenet részben az előbbiek folytatója: a nyelvi-retorikai képességek Isten ajándékaiként jelennek meg, az isteni szó válik emberi szóvá, bár meglepő fesztelenséggel szink-

²⁹ David CHYTRAEUS, *Praecepta Rhetoricae inventionis, illustrata multis et utilibus exemplis ex Sacra Scriptura, et Cicerone sumtis*, 1567. Witebergae. A_{4v}: „Deus condidit homines... Ideo in mentes humanas sparsit radios suae lucis, quibus ipsum agnoscamus... Addidit etiam Linguam et Orationem, qua tanquam lumine, nostrarum mentium cogitationes, aliis cernendas perspicue ostendamus. Hoc lumen naturae, monstrans viam et ordinem res recte cognoscandi, vere dijudicandi, et perspicue explicandi, vocatur Dialectica et Rhetorica. Quemadmodum saepe videmus homines ingeniosos, expertes literarum, naturae beneficio, recte res multas explicare, vera argumenta texere, alia ex aliis ratiocinari, diserte animi sensa exponere, et opera artificium similia exhibere. Cum autem in plerisque hominibus hoc naturae lumen obscurum sit, et ipsi etiam ingeniosi sine arte saepe aberrant, et causas certitudinis suarum actionum non teneant: Deus immenso beneficio Heroica ingenia excitavit, quae divinitus monstratam artem Rhetoricam composuerunt, et propagarunt, quae et excellentia ingenia regit, et intra metas coercet, ne aberrant, et mediocria ingenia erudit, et in iudicando, in dicendo et scribendo adiuvat. Ideo vere in Platone dicitur: Dialecticam et Rhetoricam Dei donum esse, et quidem igniculum esse, quem Prometheus secum de coelo attulit, quo significat radios divinae lucis, sparsas in nostras mentas, ut sint initia et normae caeterarum artium, quae, ... fontes sunt omnium in vita bonorum. Alibi Plato inquit, vestigia Dei in hoc arte conspici, et in Epinomide iubet gratam de Deo famam in artibus sparsam, diligenter a discentibus inquiri. Ostendunt enim artes lumen quoddam divinitus naturae insitum esse, quo vita regatur, ut Deo obediat... Cicero scribit, de oratore splendidissime, flexanima atq. omnium regina rerum est, quae voluntates inclinatur populorum et gentium, easque quo vult impellit, unde autem vult deducit, quae populi motus, iudicium religiones, Senatus gravitatem convertit... Ad hanc excellentem vim et perfectam Eloquentiam, etsi pauci quidam propius accesserunt ut Cicero, Perides, Demosthenes, et aliqui Oratores in Ecclesia Dei, Paulus, Basilius, Lutherus, tamen cum ipse Cicero dicit, se disertos vidisse nonnullos; eloquentem vero neminem: nemo nostrum, praesertim in tanta ignavia, divinam illam dicendi, facultatem sperare potest... Sed tamen valde prodest retinere hanc Formam loquendi, quod Eloquentia sit magna et excellens Virtus, pertinens ad 2. 3. et 8. Praeceptum Decalogi, et sit habitus, inclinans voluntatem et regens linguam, ut vera, recta, DEO GRATA, et hominibus salutaria dicat... Causa efficiens seu Autor primus artis dicendi est Deus, qui et radios suae lucis mentibus indidit, et linguam hominibus attribuit, ut alii alios veram doctrinam de Deo et aliis rebus, recte, ordine et perspicue

retikusan azokat Prométheusznak is tulajdonítja. Tulajdonképpen isteni képességek birtokosa lesz részben az ember, amely esz- közt ad néki a tökéletesebb istenismerethez is. Úgy bővülnek emberi képességei, hogy azok Istenhez való visszatalálásának tökéletesedő eszközeivé válnak. Az isteni-emberi képességek összeolvadásának, elkülöníthetlenségének sajátos folyamatát szemlélhetjük; az ember magára öltheti teremtményként az isteni attribútumok növekvő körét, amely képesség azonban nem azonos a reneszánsz retorikák deifikációs ambíciójával. A kapott ajándék azonban csak úgy birtokolható igazán és megérdemelten, ha a kultúra elsajátításának és alkotásának, hagyományozásának minden folyamatát, eljárását maximumra fokozza az ember; Isten hozzá lehajló kegyelméhez maga is minél magasabbra akar emelkedni a retorika által megszerezhető értékinstanciák birtoklásával.

E kettős folyamat szinte a *neoplatonizmus descensiójához és ascepcensiójához hasonlítható*, amelyben a descensio az isteni nyelvi képességek alászállása, amelyben Isten önmagát az emberek számára is érthetően közli és kijelenti. Másfelől viszont olyan ascensio, amelyben az ember nyelvi-beszédművészeti szellemi képességei által a lehető legteljesebben sajátíthatja el a korábbi korok kulturális javait, amelyek folyamatos emelkedést biztosítanak

docere possint. Causae efficientes Eloquentiae propinquae, quae in nobis efficiunt facultatem dicendi, quinque sunt. I. Natura, seu vis ingenii mediocris, quod acumine aliquo in inveniendo et ubertate in explicando valeat. II. Doctrina seu sapientia, seu cognitio earum artium, in quibus rerum, de quibus dicendum est, scientia continentur. Etenim, ut Cicero ait, ex rerum cognitione efflorescat et redundet oportet ratio, quae, nisi res subest ab Oratore percepta et cognita, linguae volubilitas, non eloquentia existimanda est. Hic similes sententiae Ciceronis et aliorum ab Adolescentibus ediscantur, quibus commonefacti nequoq in hanc stultam opinionem iudicant, ut existiment, Eloquentia esse facultatem multa verba faciendi de rebus non intellectis, ut multi eos valde eloquentes Theologos existimant, qui luxurie quadam orationis auditores tenere possunt, cum tamen nullam partem doctrinae coelestis solide et nervose explicent... III. Causa. Aduvant in legendis hominum eloquentium scriptis et disputationibus... intelligere. IV. Causa. Exercitatio. V. Causa. Imitatio. In Ecclesia ad has quinque causas accedit Filius Dei, qui est *λογος* et Orator aeterni Patris et Spiritus Sanctus, sicut scriptum est Matth. 10. Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui in vobis est.”

számára. E kettős irányú folyamat részei egymást nem kioltani akarják, vagy gyengíteni, hanem éppen összegeződnek; a keresztény antropológia és az antik-reneszánsz művészetelméleti rendszer itt harmóniában egyesül: az isteni és emberi szó a legtökéletesebben érti egymást és értelmezi a világot. Így történhet meg, hogy meglepő módon a retorika a Tízparancsolat előírásai közül a 2., 3. és 8. parancsolatra is vonatkoztatható, bár ennek nem kapjuk részletező kifejtését. (2. parancsolat: 2 Móz 20.4. Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, a melyek fenn az égben, vagy a melyek alant a földön, vagy a melyek a vizekben a föld alatt vannak. 3. parancsolat: 2 Móz 20.7.: Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, a ki az ő nevét hiába felveszi. 8. parancsolat: 2 Móz. 20.15. Ne lopj. Eféz. 4.2 A ki oroz vala, többé ne orozzon; hanem inkább munkálkodjék, cselekedvén az ő kezeivel azt, a mi jó, hogy legyen mit adnia a szűkölködőknek.) Ez azért is példátlan, mert itt Chytraeus a retorikát a keresztény antropológiai alapértékek kompetenciájába lépteti, sorolja.³⁰

Chytraeushoz hasonló Nicodemus Frischlin számos művének látásmódja, amelyek az isteni és emberi szó képességek nagyszerű harmóniáját hirdetik, amelyek kora egész kultúráját meghatározzák, sőt eszkatologikus szerepkörben is megjelennek. 1587-es wittenbergi *Oratio de exercitationibus oratoriis et poeticis, ad imitationem veterum...*, c. declamációjának művészetelméleti gondolatai

³⁰ David Chytraeus, Melanchthon egykori tanítványa, később a rostocki egyetem meghatározó professzora 1590-ben írta egy levelében Justus Lipsiusnak: „Memini praeceptorem meum Philippum Melanthonem seria iocis miscentem aliquando dicere: se, si Romanus Imperator esset, duas utilissimas leges laturum, ut una tantum Grammatica et una Catechesis... in toto Imperio, in omnibus scholis proponeretur, ac mirifice sibi placere ostendebat Epicharmi elogium, quod in Epigrammatis Theocrito adiuncis extat, πολλὰ γὰρ πότταν ζῶσαν τοῖς παισὶν εἶπε χρησιμὰ, μέγала χάρις αὐτῷ. Id ego, inquit, maius decus iudico, quam Troiam capere.” – Én még emlékszem, ahogyan az én tanárom: Melanchthon egyszer félig tréfásan azt mondta: ha ő lenne a német-római császár, két nagyon fontos törvényt vezetne be, mégpedig hogy teljesen ugyanazt a grammatikát és ugyanazt a hitvallást vezetné be a teljes birodalomban és minden iskolában... Azt én, úgymond, nagyobb ékességnek tartom, mint Trója elfoglalását. (Jürgen LEONHARDT, *Die grammatischen Lehrwerke von Petrus Nigidius d. Ä.* in BAUER, 1999, 699.)

latokat tartalmaz. Jézust a legnagyobb és legékesebb szavú szónoknak nevezi, akinél a halandók között senki sem beszélt tökéletesebben és ékebben: „Add, hogy ebben a tébolyodott és megöregedett világban, a nyelveknek és széptudományoknak ez a tanulmányozása a Sátán örjögései ellen megőrizzenek, hogy azoknak a segítségével a te beszédednek és szavadnak igazsága ékesítsen és magyarázzon, és nekünk is a jövőben terjedjen tovább.”³¹

Az isteni és emberi szó antagonizmusának vagy összeegyeztethetőségének lehetősége, ennek fokozatai gyakran felbukkannak a XVI. század kisebb jelentőségű retorikaszerzőinél is. Tanulságos ebből a szempontból Andreas Pangratius és Lucas Osiander műve, különösen Osiander gondolatmenete érdekes számunkra.³² Kettősség jellemzi okfejtését: részint bizonygatja a beszédművészeti tudományok (grammatika-dialektika-retorika) pótolhatatlan jelentőségét önmagukban és fontosságukat az írásértelmezés és igehirdetés számára, ugyanakkor ezzel éppen ellentétesen: az emberi szó korlátozott hermeneutikai kompetenciáira figyelmeztet, amely önmagában nem elégséges a Szentírás értelmezéséhez. Ez a feszültség végig jelen van a műben és annak gyakran hangot is ad, olykor valamelyik pólus erőteljesebben fogalmazódik meg. Előszavában kifejti, hogy az isteni kegyelem és jótétemények következtében erősödtek meg és terjedtek el saját korában a szabad

³¹ FRISCHLINUS, Nicodemus, *Orationes Insigniores aliquot*, Argentinae, Bernhardus Iobinus, 1598. 168. „Te vero Fili Dei, Iesu Christe, servator humani generis, verbum aeterni patris, cuius ore Deus ad patres nostros locutus est, et voluntatem ac mentem suam nos patefecit: te oro, rogo, obsecro, *Orator summe et eloquentissime*, quo nemo inter mortales locutus est perfectius & eloquentius: fac ut in hac delira mundi senecta, haec artium & linguarum studia contra furores Sathanae conserventur: ut earum adminiculo veritas sermonis tui illustretur, & ad nostros quoque postero propagetur.” (A Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen Nagykönyvtárának [rövidítése a továbbiakban: TREND] G. 2673 jelzetű kötetét használtuk.)

³² OSIANDER, Lucas, *De ratione concionandi*, Tubingae, Alexander Hoggius, 1582., PANGRATIUS, Andreas, *Methodus concionandi, monstrans verum et necessarium artis Rhetoricae in Ecclesia usum, et docens omnes sacras conciones, ad praecepta eius, ita accommodare et disponere, ut postea labore docentium minore, fructu vero auditorum maiore, in Suggesto publice proponi possint*. Witebergae, Clemens Schleich & Antonius Schön, 1574.

művészetek, ezeknek művelői és birtoklói nagy számban vannak jelen az egyházban. A prédikátornak tájékozottnak kell lennie a retorikában és dialektikában, aki lebecsüli azokat, az meg sem értheti a Szentírást, tartalmát meghamisítja. A teljes retorikai szisztéma ismerete szükséges, amely az inventiók tanával kezdődik és következetesen használja-tárgyalja a genusokat. Azonban a Szentlélek nem azokhoz a művészetekhez van hozzákötve, hogy a módszer minden kérdését megválaszolhassuk, amiként maguk azok a rétorok sem a retorika szabályait szolgálják. A próféták, apostolok és Krisztus is használták a kevert retorikai genusokat (mixtum), aki ezt nem ismeri föl, rosszul interpretálhatja a Biblia szövegét. Ugyancsak nagyon fontos az elocutio szabályainak ismerete, ahogyan azt Démoszthenész és Cicero is használta. Azonban van különbség az oratio sacra és az antik retorika között, ennél fogva így a művészetek szabályait a szent iratokhoz alkalmazzuk, nem pedig a szent iratok erejét alkotjuk meg. Az elocutio vizsgálhatja a szavak autonóm jelentését, a szótagok szerepét, esetleg a periodusokat, ez gazdagíthatja a jelentés megértését; azonban vigyázzunk: nem a szótagokhoz, hanem a Szentírás értelméhez vagyunk hozzákötve! Láthatóan részlegesen fogadja el az emberi szó (és beszédművészet) hermeneutikai kompetenciáját, állandóan erre a függőségre figyelmeztet, egy esetben pedig azt teljesen meg is vonja: „Mert most a Szentlélek – akinek ajándéka az ékesszólás – az egyház hű papjaiban jelen van (kegyes imádságok könyörgésével hívva) és azoknak a nyelvét uralja, hogy üdvösen beszéljenek. *És valóban, ha a legjobban hiányzik minden retorikai díszítés, az égi tanítás mégis mindazonáltal taníttatik, elegendő eszköze van a Szentléleknek, hogy azon keresztül a kiválasztottak szívében hathatós, eredményes legyen.*”³³ Az utolsó mon-

³³ OSIANDER, 1582. Ajj/r: „Et grata mente felicitatem huius doctissimi seculi agnosco, in quo non modo Theologia sincera in Ecclesiis et scholis recte constitutis floret, verum etiam liberalium artium studia viget: quae sane ad res Theologicas dextre tractandas haud contemnenda sunt adminicula: si modo pie et prudenter applicentur... Et habet Ecclesia Dei viros eloquentes et doctissimos, quorum exempla in docendo, illi, qui artium cognitionem et usum habent, feliciter imitari possint...” 30: „Sit autem Concionator etiam cognitione Dialecticae et Rhetoricae mediocriter instructus. Ut enim linguarum cognitio, vocabulorum et phrasium explicationem subministrat: sic Dialectica et Rhetorica principalem propositionem, hoc est, caput ora-

dat már-már a nyelv kiiktatásával megvalósuló spirituális kommunikáció lehetőségét említi, amelyben megragadhatatlan-értelmezhetetlen az üdvközvetítés – saját művén belül másutt pedig markánsan hangsúlyozott és definiált, retorikához és dialektikához kötött – nyelvi instrumentumrendszere.

4.

A strassburgi rétoriskola Johann Sturm körül szerveződött, erősen kötődött az itáliai reneszánsz művészetelméleti gondolkodásához. Mario Nizoli gondolatmenete számos ponton rokonságot mutat Sturm elveivel, ez is bizonyítja a strassburgi mester meghatározó itáliai forrásait. *A filozófiát és a retorikát tekintette a tudományos megismerés két legfontosabb stúdiumának*, amelyek a legátfogóbb univerzális elvek igényeit teljesítik: bennük és általuk a világ tárgyi és fogalmi-verbális része szintézisbe hozható, vagyis a legegységesebb instrumentumot jelentik. Ciceróval együtt vallja, hogy elválaszthatatlan egymástól a filozófia és a retorika. Azok nem két elváló képességet jelentenek, hanem egy és ugyanazon élőlényt, amelyik részben dolgokból és szavakból, mintegy testből és lélekből van egyesítve. A dolgoknak a bölcsesség képessége által összekapcsolva a filozófia, a szavaknak és a

tionis, ostendunt, ad quod reliqua membra recte accommodantur...” 32: „Neque enim Spiritus Sanctus ad istas artium regulas ita astrictus est, ut ad omnes quaestiones methodi respondere cogatur: quemadmodum ipsi etiam Oratores non praeceptis Rhetorices serviunt, sed iis ad suum institutum utuntur quantum ipsis commodum est.” 38: „Observandum est etiam hoc: quod Prophetae, Christus & Apostoli is suis Concionibus non sint ad unum genus causae (ex his quatuor commemoratis) alligati: sed interdum de uno ad alterum transeunt... Quare qui hanc variationem non observauerit, textum Biblicum non satis commode interpretabitur.” 39: „Non enim parum discriminis est, inter Orationes sacras & Orationes Ciceronis aut Demosthenis.” 40: „Quare ita artium praecepta ad sacras literas accommodemus, ne sacrae Scripturae vim faciamus...” 70: „Nam hodie Spiritus sanctus (cuius donum est eloquentia) Ministris Ecclesiae fidelibus (pijs precibus inuocatus) adest, & linguam eorum dirigit, ut salutaria loquantur. Et, si maxime omnis absit ornatus Rhetoricus: veritas tamen celestis interim doceatur: satis instrumentorum habet Spiritus sanctus, ut per ea sit in cordibus electorum efficax.”

beszédnek a művészet tehetségével a retorika lett az elnevezése. Ugyanis sem a filozófia a szavak támogatása nélkül, sem a retorika a dolgoknak, mintegy alapzata nélkül tökéletes nem lehet.³⁴ A Retorika mint lélek, a Filozófia mint test képezik azt az eloldhatatlan egységet, amelyben minden tudományok és dolgok megjelennek, egy egységet, amelyik a beszédben fejeződik ki. *A beszéd lesz az alapja és tere a retorikai filozófiának.* Abban megjelenik a valóság, a természet, a tárgyak, dolgok és az egész világ felfedezése. A tudományoknak és művészeteknek ez az egysége tükrözi az emberi világ egységét és magának az embernek az egységét. A nyelvnek, mint a filozófiai tudomány alapjának a megértése, feltárja a retorika lényegi jelentőségét. Éppen ezért nincs külön nyelve a filozófusnak, dialektikával foglalkozónak, grammatikusnak vagy a rétorinak, amelyek fölött a mindenkori szerző tetszése szerint rendelkezhet. Ez a retorikai filozófia az „isteni tudomány, a tudományok tudománya”, amely minden más részt egyesít, mert

³⁴ WESSELER, Matthias, *Die Einheit von Wort und Sache, Der Entwurf einer rhetorischen Philosophie bei Marius Nizolius*, Humanistische Bibliothek, Reihe I: Abhandlungen Band 15, München, 1974, München, Wilhelm Fink Verlag, 154: „Nunc tamen illud et veterum autoritate, et Ciceronis testimonio constare volumus, Philosophiam et Oratoriam non duas esse facultates separatas, sed unam eandemque ex rebus et verbis tanquam animantem quandam ex corpore et anima compositam, cui a sapientiarum rerum cum virtute coniuncta Philosophiae, ab artificio verborum et dicendi, Oratoriae nomen fuit impositum: nec enim Philosophia sine verborum adiumento, nec Oratoria sine rerum quasi fundamento perfecta esse potest.” Másutt ugyanez részletesebben kifejtve: 182: „Et ut iam ad generalem nostram artium et scientiarum divisionem veniam, hanc ipsam facultatem tam amplam tamque late patentem, ut omnes scientias, omnes artes et uno verbo, omnia quaecumque tradita sunt in literis et scriptis magnitudine sua complectatur, prima divisione secamus in partes duas maximas. Quarum unam, quae ad res vere cognoscendas recteque agendas pertinet, veteres imitati Philosophiam et sapientiam nominamus, alteram vero quae spectat ad verba et ad totam orationis compositionem, appellamus Oratoriam et eloquentiam... quemadmodum totus homo compositus est et corpore et anima, sic universum literarum studium constat ex philosophia et oratoria, sive sapientia et eloquentia, tamquam ex duabus maximis partibus suis. Quo fit, ut quemadmodum corpus et anima totius hominis sic philosophia et oratoria, sive sapientia et eloquentia totius studii literarii ex aequo dimidiae partes sint: Et rursus, ut quemadmodum corpus ab anima separatum semper est imperfectum, sic philosophia ab oratoria sive sapientia ab eloquentia separata nunquam perfecta esse possit.”

egyetemes, amihez a többi részlet és résztudomány, mint a felső úrnőhöz és királynőhöz folyamodnak.³⁵ *Az olasz humanista a retorikai filozófiát a deifikáció lehetséges eszközének tekinti.*

Sturmnál az ideális Orator uralkodik a tudományok, művészetek összességén; otthonos valamennyi világában: mindenekelőtt a filozófiában, dialektikában, geometriában, zenében, ismeri az irodalmat és a költőket, érti és értelmezi a természet dolgait, befolyásolja, tökéletesíti az emberek erkölceit, közösségi szokásait, viselkedését a politikában, de még a kézművesség, gazdálkodás ágazataiban is járatos. Enciklopédikus képességek univerzális elsajátítója és alkalmazója, fölhasználója, részben újak teremtője. Képességei már-már átcsapnak verbális omnipotenciába, *a deifikáció mértékét súrolva.*

Johann Sturm olyan egyetemes szisztémát teremtett, amely a tudományok teljes vertikumára kiterjed, a retorikai filozófia magába öleli az ismeret- és lételméletet, emellett azonban a retorika a szövegelmélet teljes rendszerének összetettségében jelenik meg. Ez a szövegelmélet a megismerés és kifejezés univerzalizáló instrumentuma, amint ugyanakkor képes immanens szövegértelmezői rendszerként működni. Ezért szükségszerű, hogy a retorika immanens szövegértelmezői rendszerének teljességét is kidolgozza. A beszéd és a nyelv minden szintje megjelenik ebben a szisztémában a mikrostruktúráktól fokozatosan emelkedve. Elemi szinten a hangok (betűk) tulajdonságait vizsgálja, ezért értekezik hosszasan a hangszimbolikai jelentésről: az eufonikusságról; ezt kiterjeszti a szótagokra is. *De universa ratione elocutionis rhetoricae* c. művében a *De iunctura verborum* című fejezet tekin-

³⁵ Uo.: 172: „...una scientia generalis et universalis, quae tradat et doceat praedicata, ut ipsi dicunt, generalissima et universalissima... inter multas scientias particulares, esset una generalis et universalis, ad quam omnes particulares, cum de ipsarum, subiectis aut de maiori aliqua re dubitaretur, quasi ad superiorem dominam et reginam confugerent, et ab ea suppliciter peterent, ut vellet probare et defendere subiecta sua, vel negata vel in dubium revocata.” A nyelvnek mint az ismeretelmélet forrásának és a retorikának a kapcsolatát tárgyalja a *Die theoretische Grundlage der Einheit von Philosophie und Rhetorik* bei M. Nizolius c. fejezet *Die erkenntnisbezoogene ‘res’ – ‘verba’ – Korrespondenz und der geschichtliche Charakter der neuen Erkenntnis* c. alfejezete: 80–94, valamint a *Die Prinzipien der rhetorischen Philosophie: die Einheit von Wort und Sache*: 124–147.

ti át a hangok, hangkapcsolatok sajátosságait, ennek során értelmezi az eufonikusság jellemzőit (518–525). A magán- és más-salhangzók akusztikai-hangszimbolikai jellemzőit két alapvető csoportra osztja: suavitas és insuavitas. 1550-ben terjedelmes monográfiát szentel a periodusok tanának *De periodis* címmel, amelyben a görögöktől kezdve áttekinti a témát minden lehetséges típusát számba véve, ennek során a szemantikai konfigurációk bámulatosságot vonultatja föl, modelljeiket grafikai ábrák-metszetek segítségével szemlélteti. Joggal idézi régebbi monográfiáját (Walter Sohm) és újabban Anton Schindling Sturm szavait életművének legmélyebb jellemzésére: „Szemben állnak egymással Krisztus és Cicero, mindketten harcolnak és mindketten győznek.”³⁶

A rétor antropológiai önértelmezésének, szereptudatának ugyancsak látványos átalakulása zajlik a XVI–XVII. század fordulóján, amelynek részletes bemutatásáról itt le kell mondanunk, csupán néhány jellemzőjét említjük. Augustinus még így értelmezte a keresztény rétor feladatát: „A Szentírás értelmezője és tanítója, az igaz hit védője, a tévedés ellenfele, köteles egyfelől a jóra oktatni, másfelől a rosszról leszoktatni, beszédével meg kell nyernie az ellenkezőket, fel kell ráznia a hanyagokat, a tudatlannokkal pedig, akik nem tudják, mi forog kockán, meg kell értetnie, hogy mit várhatnak”.³⁷ Erre támaszkodva a Melanchthon és Sturm elveivel jellemezhető folyamat nagyon messzire vezetett. *Meghatározó eleme volt az etikai, az intellektuális és a konfesszionális értékelvek legmagasabb rendű birtoklásának és határozott képviselésének meggyőződése a rétorban.* Valamint egy viszonylagos (olykor teljesebb) verbális omnipotencia – vele a nyelv birtoklásának – tudata és a rá való törekvés.³⁸

³⁶ SOHM, Walter, *Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs in ihrem gegenseitigen Verhältnis 1530–1581, Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Renaissance*, München und Berlin, 1912. SCHINDLING, Anton, *Humanistische Hochschule und freie Reichstadt: Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621*. Wiesbaden, Steiner Verlag, 1977. 195–235.

³⁷ ADAMIK, Tamás, *Antik stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig*, Seneca Kiadó, Bp., 1998, 269.

³⁸ E folyamat irányát jól szemlélteti és bizonyítja a *HWdR* első kötetének *Barock* címszava, különösen az *Officia oratoris, partes rhetoricae* és a *Finis artis* című alfejezetek (1300–1302).

Ahogy a vázlatosabb homiletikai művek is mélyen átítatódtak a reformáció retorikai szemléletével, úgy megfigyelhetjük bizonyos homiletikai munkák viszonylagos intaktságát ugyanebből a szempontból. Erre nyilván az is magyarázatul szolgálhat, hogy szerzőik eleve meghatározott kommunikációs szándékkal, meghatározott szociológiai rétegnek szánták műveiket, másfelől tudatában vagyunk a német reformáció roppant tagoltságának. Ezt tudva is meglepően mereven elutasító e retorikai univerzummal szemben az utóbbi időben a hazai kutatásban többször is emlegett Andreas Hyperius *De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione scripturarum populari, Libri II. c.* műve.³⁹ Korábban Peter Kawerau, Dieter Frielinghaus, Gerhard Krause, legújabban pedig Theodor Mahlmann is azt hangsúlyozza, hogy Hyperius alapvetően az egyházatyák homiletikai elveire támaszkodik, de abban is szelektíven, a Melanchthon által kijelölt modelltől szinte teljesen független, leginkább Erasmus hatásával számolhatunk.⁴⁰ Művét szigorúan homiletikának tekinti, amely önmagát szándékosan a retorika ellenében definiálja nyomatékosan.⁴¹

Előszavában leszögezi, hogy az isteni szó értése és magyarázata homiletikai célja, ebben csak az ihletett Szentírás lehet döntő, amelyet próféták és apostolok mondtak ki számunkra teljesebben és lángolóbban minden olyan olvasottságnál és tudománynál, amelyek korunkban csillogóan keresik az emberek bizalmát. Az igazi prédikátor is Isten szavait kapja meg, nem pedig az emberét:

³⁹ Első kiadása 1553-ban jelent meg, a lényegesen átdolgozott második 1562-ben, amit még számos kiadás követett.

⁴⁰ MAHLMANN, Theodor, *Theologie*, in: *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527–1627)*, Band I, Herausgegeben von Barbara BAUER, Marburg, 1999, 605. „Geldenhauer und Hyperius sind von Melanchthon unabhängig; sie sind geprägt von Erasmus von Rotterdam und verdanken ihre reformatorische Prägung Martin Bucer. Auffallend ist, daß Landgraf Philipp 1544 neben Bartholomäus Meyer Johannes Lonicer in die theologische Fakultät versetzte; vermutlich, um dem beherrschend gewordenen oberdeutschen Einfluß des Hyperius ein starkes Gewicht entgegenzusetzen.”

⁴¹ Hyperius művének 1553-as marburgi kiadású, Yg 97.8° Helmst. jelzetű kötetét a Herzog August Bibliothekban tanulmányoztuk Wolfenbüttelben.

accepistis non sermonem hominum, sed sicut vere, sermonem Dei. Ennek az antropológiai alapállásnak ki is kell fejeződnie homiletikai elveiben. A locus classicus jelöli ki ezt a pozíciót. Minden, ami az embernek az üdvösségéhez szükséges, az egyedül a Szentírásban található meg és a prédikátornak arra kell gondolnia, hogy hallgatóinak valóban az egész Szentírást prédikálja. Pál apostol Rómabeliekhez írott levelének 15. fejezetéből a 4. vers: „Mert amelyek régen megíratlak, a mi tanulságunkra íratlak meg, hogy békességestűrés által és az írásoknak vigasztalása által reménységünk legyen.” A Biblia teljes tartalma öt célt valósíthat meg: doctrina, redargutio, institutio, correctio, consolatio.⁴² Ez az öt főelv magában foglalja valóban az egész üdvösséget. Ezekkel a szavakkal világosan megmutatja az apostol, hogy a szövegből mit kell értenünk: mi szolgál a hittételek tanításához (tanuláshoz) és megismeréséhez, mi az életmódhoz vagy erkölcsösséghez, mi szolgál a mi vigasztalásunkra. Az apostol a doctrinával megmutatja pedig az igazi hitelvek megalapozását, a redargutióval a hamis hitelvek cáfolatát, és így mind e két félen keresztül a *hit* megerősödik. Az institutio viszont megmutatja a helyes tanítást az élethez és az erkölcsösséghez, a correctio a bűnök feddését, kifogását és a rossz erkölcsöket, szokásokat; és így mindkét rész magában foglalja az élet minden kötelességét, emberbaráti kötelességét, a *szeretetszolgálatot*. Végül a consolatio megmutatja a buzdítást a kitartásra, ahogy az egészséges tanításban, úgy az isteni erkölcsben, és ezen keresztül a *remény* megerősödik. Ennélfogva látod ezeket a fő dolgokat úgy elrendezve, hogy minden, ami egy keresztény ember tökéletességéhez szükséges, abban teljesen benne vannak. A hit, remény és a szeretet körülhatárolják a keresztény teljesség összességét. Így a prédikációk minden genusát éppen eszerint a hitelvek szerint kell megkülönböztetni, ezért ebből az öt fő hitelvből levezetni, származtatni. Így jelöli ki Hyperius a prédikáció öt genusát: a genus doctrinale, vagy διδασκαλικόν a tanító prédikáció számára, a genus redargutivum, vagy ἐλεγγικόν a vitázó prédikáció számára, a genus institutivum, vagy παιδευτικόν a morális prédikáció számára, a genus correc-

⁴² KAWERAU, Peter, *Die Homiletik des Andreas Hyperius*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1960, Jhrg 71. 72.

torium, vagy ἐπανορθωτικόν a büntető prédikáció számára és a genus consolatorium, vagy παρακλητικόν a vigasztaló prédikáció számára. Mindez természetesen korlátozza az antik-reneszánsz retorikai hagyományok érvényesítését a retorikai szisztéma teljes vertikumában.⁴³

Ez a kommunikációs célkitűzés, szándék sok mindenben illeszthetetlen a genusok, az inventio és a dispositio elemeihez, ezért is kifogásolja oly hevesen a genusok homiletikai érvényesítésének szándékát: „*Úgy látom, tévesen gyötrik és nem is jelentéktelen jogtalanságot, erőszakot okoznak a Teológiának – minden tudományok fejedelmének –, akik megpróbálják az ügyeknek azt a három nemét (Deliberativum, Demonstrativum, Iudicilae) a világi fórumokról az istenfélő és jámbor egyházba behozni azért, hogy a prédikátoroknak követendő célul tűzzék ki azt. Annál jogosabb a prédikációk azon nemeit felismernünk, amelyeket és ahányat a Szentírásban az Apostol megkülönböztetve elválasztott.*”⁴⁴ Olykor meglepő ingerültséggel utasítja el a retorikai szisztéma elemeit. Szerinte az egyházba hamis tanokat hozók gyakran használnak szofisztikus tanokat, amelyek az emberi gondolkodás hamis tanáiból – így a dialektikából – keresnek érveket, a dialektika szillogizmusa a hamisság eszköze lesz. A prédikátor ne becsülje túl mások kérkedő művészi imitációját, csak a legméltóbbak utánzására vállalkozzék; legszerencsésebb, ha híres egyházi doktort választ követésre és utánzásra. Ezzel a gondolattal Hyperius a reneszánszban oly fontos imitatio-aemulatio fogalmait fosztja meg

⁴³ HYPERIUS, 1553, 116: „Cum igitur orationem omnem quae ex scripturis ad instituendos homines ad pietatem paratur, sine involucris significet Apostolus ad haec quinque dirigi debere capita... recte sequentes excellentissimi concionatoris Divi Pauli iudicium, quinque constituemus concionum genera: quorum primum appellabitur Doctrinale seu διδασκαλικόν: secundum, Redargutivum sive ἐλεγχικόν; tertium, Institutivum, alias παιδευτικόν, ... quartum, Correctorium vel ἐπανορθωτικόν: quintum, Consolatorium, παρακλητικόν, vel παραμυθικόν.”

⁴⁴ Uo. 76: „Frustra mihi videntur se torquere, atque iniuriam etiam non leuem inferre Theologiae, omnium disciplinarum principi, qui conantur tria illa genera causarum (Demonstrativum, Deliberativum, Iudiciale) e prophano foro in sacram et religiosam Ecclesiam inducere, atque concionatoribus proponere sequenda. Quanto iustius illa agnoscemus genera concionum, quae, et quot in sacris literis ab Apostolo distingui cernimus.”

ismert művészetelméleti jelentésétől és tessékeli azt kívül a prédikáció elméletén. (Ezt azért is nyomatékosan kell hangsúlyoznunk, mert az imitatio kiemelkedő szerepet játszott a korszak retorikai rendszereiben: Melancthon, D. Chytraeus, C. Goldthurm, E. Sarcerius, M. Dresser, J. Sturm etc. Az imitatio volt annak a kulturális elsajátításnak a legfontosabb módszertana, amellyel az ókor műveltségéhez lehetett hozzáférközni és megszerezni a szükséges beszédművészeti eljárásokat.) A kutyáknál és a kígyónál is jobban kell kerülni a szavak hiábavaló harcát, a hangok tartalmatlanságát, az új frázisokat. *Mert akik a világi tudományoknak akarnak tetszeni, azok Krisztusnak nem szolgálhatnak.*⁴⁵

Erre az öt genusra lehet és kell minden istentiszteleti prédikációt visszavezetni. Isten már nem beszél többet közvetlen módon élő szóval az emberhez, ő most megbízottjai révén beszél hozzánk. Így marad az élő megszólítás, a prédikáció; megmarad, ha közvetett is, származtatott és gyengített. A verbum, a doctrina építi, gyarapítja és megtartja az egyházat, azáltal az embereket tanítja, hogy azok az Isten akarata szerint éljenek. Krisztus jelentősége maga azon nyugszik, hogy az idők kezdetétől minden ideig *rex (király), sacerdos (pap), propheta, az egyház feje volt, jelenleg az és lesz.* A szó tehát építi, gyarapítja és megtartja az egyházat ötféle módon: 2. Timotheus 3,16 és Rómaiakhoz írott levél 15,4 alapján. Az tanítja a valóságot és elutasítja a hazugságot, az oktat a jóra és megtiltja a hamis cselekedeteket és vigasztalást ajándékoz.⁴⁶ Önmagában azonban kevés és gyenge az emberi szó, az élet

⁴⁵ HYPERIUS, 1553, 131: „Etenim qui falsa dogmata obtrudunt simplicibus, aut ferunt in Ecclesia, saepenumero deprehendentur probationes plane sophisticis inducere in aciem, atq humanae philosophiae praesidio machinisq se uel maxime tueri.” 194: „Qui ad imitationem aemulationemq adhibet diligentiam, fieri non potest quin aliquas tandem eius cuius similis esse adfectat, uirtutes assequatur. Et semper unum aliquem uel plures, etiam in propinquo, imitatione dignissimos inueniet, qui modo non fuerit arrogans & iniquuus alieni artificij existimator.” 199: „*Qui mundo student placere, Christi servi esse non possunt. Aliud longe est quaerere gloriam Christi, aliud suam ipsius gloriam uenari. Deinde pugnas uerborum, uocum inanitates, nouas phrases, cane peius & angue qui docent populum fugient...*”

⁴⁶ FRIELINGHAUS, Dieter, *Ecclesia und Vita Eine Untersuchung zur Ekklesiologie des Andreas Hyperius*, Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 23, Band 1966, 110–111: „His duobus locis (scil. 2. Tim. 3,16; Rom. 15,4) sacram Scripturam ad quinque res amplissimas,

szentségét az evangéliumi doktorokban kell kutatni, akárki megítélheti: mivel nem hasznos Isten egyházát szavakkal építeni, ha rossz erkölcsökkel közben lerombolódik. Nem kisebb erény érthetően, egyszerűen és népszerűen, mint nagy tanultsággal, bonyolult elmeélel és fenséges emelkedettséggel szónokolni. Szembeállítja egymással – amit művében sokszor megtesz – az aperte-simpliciter-populariter és a docte-argute-graviter jellemzőket, ahol az első csoport tulajdonságai egy korlátozott retoricitású nyelvész-műveinek kifejezői. Az amplificationis tárgyaló XV. fejezet beszél az iskolai stílusgyakorlat jellemzőiről, ahol sokszor helyet kapnak költött történetek, fabulák, ízléstelen világi történetek. Mennyivel helyesebben járnak el a tanítók, ha elsősorban a szent iratok alapján végzik az oktatást, innen veszik az argumentumokat, az amplificationis alapjait. A művészi locus communisokat is úgy kell megválogatni, hogy azoknak csak kisebbik hányada kerüljön ki a retorikában használatosak közül, a többség azonban csak a teológiából és a Szentírásból származhat.⁴⁷

atque in omni vita maxime necessarias, praesertim ad salutem aspiranti, Apostolus pronuntiat: nimirum primo ad Doctrinam, secundo ad Redargutionem, tertio ad Correctionem, quarto ad Institutionem, quinto ad Consolationem.”

⁴⁷ HYPERIUS, 1553, 12–13: „Vitae autem sanctimoniam requiri in doctore Euangelico, quilibet potest iudicare: quando nihil prodest Ecclesiam Dei aedificare sermone, si malis moribus, quod extractum est, iterum diruitur. Vita proba ueluti sigillum est, quo sana doctrina apud auditores confirmatur. Christum sibi omnes magistrum proponere debent, quem audimus praedicari, non tantum sermone, sed etiam opere ualentem.” 35. „Non minor est uirtus, aperte, simpliciter & populariter, quam docte, argute & grauius eloqui.” 95. „Proponunt quidam iuuentuti in scholis argumenta, in quibus stylum exerceant, & uirium ingenij faciant periculum: sed ea ipsa plurimum sumpta de fabulis, aut certe de rebus friuolis, ut non dicam, aliquando turpibus, uel alia ratine noxijs. At quanto rectius praeceptores facerent, si concederent sibi discipulis, iisque; inprimis qui ad sacram literarum formantur studium, praescriberent subinde argumenta ex libris sacris delecta, eademque iuberent, modo per amplificationes, modo per alias praeexercitamentorum elegantes formulas, ad imitationem Chrysostomi uel aliorum illustrium Theologorum explicare, & explicando ornare?” 100. „Secundo, ad eandem rem instituti sunt certi loci artificiales, quorum non pauci ex Rhetorum quidem institutionibus, sed multo plures quoque ex ipsa Theologia & libris sacris petiti uidentur.”

Az elmondottakból következően igen bizalmatlan az emberi szó homiletikai szerepével és jelenlétével kapcsolatban. Határozottan elkülöníti egymástól a prédikációt és a szónoki beszédet, ezt terminológiája is tükrözi: következetesen concióról és oratióról beszél, amelyek eltérő fogalmakat is jelölnek. Minden prédikációnak rövidnek kell lennie, világosan kifejtettnek és érthetőnek; legelőször arra van szükség, hogy a nép idegenkedés nélkül, örvendezve, buzgalommal illeszkedjék a szent gyülekezetbe és a halottakat a legkönnyebben emlékezetével megjegyezhesse.⁴⁸ Fogalomhasználata is ellentmondásos: a prédikáció részeként a hagyományos retorikai felosztást találjuk: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. E részeket azonban igen aránytalanul vizsgálja, vagy vonja be őket a prédikáció tanrendszerébe: legrövidebben – szinte csak az érintés szintjén – az elocutióról beszél, de a dispositio sem kap jelentőséget. Van ahol megemlíti, hogy el lehet különíteni a törvényszéki, határozati és bemutató beszédet.

A prédikációt elszigetelni kívánja a világi – ókori és reneszánsz – retorikai hagyománytól, legalábbis erősen korlátozni ennek érvényesülését. Melanchthon koncepciója – tág antropológiai kontextusban – e két komponens kulturális integrálásán nyugszik, Pál apostol démoszthenészi és cicerói erényeket egyaránt birtozott. Hyperius nem is használja az ókortól ismerős genusokat, hanem más osztályozást találunk nála, jól mutatják ezt a fejezetcímek: *De genere doctrinali*, *De genere redargutivo*, *De genere institutivo*, *De genere correctorio*, *De genere consolatorio*, *De genere mixto concionum*. A negyedik fejezetben ugyan arról beszél, hogy vannak párhuzamok a prédikáció és a szónoki beszéd között (*Quod multa sunt Concionatori cum Oratore communia, ac de concionatoris officio*), valójában végig az eltéréseket sorakoztatja föl, amelyek miatt a retorika fölhasználását sokszorosán aggályosnak ítéli és csak nagy megszorításokkal tartja lehetségesnek.

⁴⁸ HYPERIUS, 1553, 21: „Concio omnis esse debet brevis... Primum necessarium est, ut populus sine taedio et alacriter ad sacros coetus conveniat, atque audita memoriae commendat facilius.”

Andreas Hyperius a három klasszikus retorikai genust mint az evangéliumi prédikáció számára hasznavehetetlent elutasította és kicserélte, mégpedig a Szentírásból származóval.

A prédikáció valójában a Szentírás népszerű értelmezése. Ami a prédikációban *emberi művészi képesség*, azt a klasszikus retorikából kell megtanulni. A prédikátor számára az mint előképzettség szükséges és megkívánható. (Vagyis élesen el kell választani egymástól az emberi képességet és az isteni képességet, a művészi az emberi képesség.) A genusokról szóló tanítást, az általános tanítás anyagát tehát kell, hogy a Szentírás prédikációja önmaga értse, tartalmazza. Hyperius Pál apostol rendelkezése, útmutatása alapján megindokolja eltérő tanítását az inventióról, ezzel megfélelve Jézus prédikációinak, a próféták, az apostolok és az egyházatyák tanításainak. Abban az időben, amikor ezek éltek, kétségtelenül jobban, lángolóbban, nagyobb szellemi erővel és üdvözítve-boldogítva prédikáltak, mint manapság. Emiatt ajánlatos és szükséges, hogy ezeket a példákat kövessük. A klasszikus retorika genusokról szóló tanításainak az a hiányossága, hogy nem szerepel bennük a *genus doctrinale* és a *genus consolatorium*. A *genus redargutivum* és a *genus correctorium* megfelelnek a klasszikus rávonatkozó *genus iudicialenak*. A *genus institutum* magában foglalja mindkét másik klasszikus genust, a *genus deliberativumot* és a *demonstrativumot*. Ezek közül az utolsó megfelel a személyek dicséretének; ezt tartja Hyperius a prédikáció egyik kiemelkedő szerepének.

6.

A XVI–XVII. század fordulóján újra önállósodnak az egyházi retorikák – holott a XVI. század éppen egyetemes, szétválaszthatatlan rendszerként kezelte a világot és egyházat – s nevezik magukat határozottan homiletikának.⁴⁹ A századfordulón Amandus

⁴⁹ A heves felekezeti polémiaát vállaló homiletikákra jó példa a protestánsok azon vállalkozása, amellyel meg akarnak mérkőzni az ellenreformáció oly kiemelkedő személyiségével, mint Roberto Bellarmino. Heidelbergben és több németalföldi egyetemen önálló stúdiumként tanítják Bellarmino cá-

Polanus több munkájában is megfigyelhető ez a folyamat, amely jól mutatja még a szempontok keveredését, majd a túlsúlyossá váló, hegemóniára jutó homiletikai elv retorikai hagyományt elszegényítő dominanciáját. 1600-ban jelent meg a *De ratione legendi cum fructu auctores...* c. műve. Előszava még a retorika-dialektika dicsőítése, mivel alkalmazásukkal lehet a Szentírást helyesen értelmezni és a hamis tanításokkal (az ellenreformációval) szemben megvédelmezni. Az egész mű tulajdonképpen a dialektika-retorika keveréke, első része egy terjedelmes értekezés az argumentáció jellemzőiről. A hitigazságok értelmezésében és védelmében fontos szerepet játszik a logikai-retorikai analízis, benne a szillogizmusok fölhasználása. A könyv többi része (79–605) tulajdonképpen tizennégy zsoltár beható teológiai-logikai-retorikai vizsgálatát végzi el: *Exempla Monstrantia usum institutionis hoc tractatu propositae, in aliquot Psalmorum Analyti Logica* címmel. Elemzéseihez hatalmas apparátust használ föl, amelyben a dialektika és a retorika meghatározó és rendkívül gazdag, utóbbi a szövegelmélet teljes rendszerének összetettségében jelenik meg.⁵⁰

Ugyancsak A. Polanus 1604-ben adja ki Baselben *De concionum Sacrarum methodo Institutio, in gratiam tyronum ministerij Ecclesiastici delineata* c. művét, amely azonban már merőben más elveket tartalmaz. Munkáját ugyan – címe szerint is – a kevéssé gyakorlottaknak szánta, mégis radikálisan távolodik a korábban vállalt és érvényesített gazdag retorikai hagyománytól. Határozottan elkülöníti egymástól a világi szónoklatot és az igehirdetésre alkalmas prédikációt (concio profana, sacra), az előbbiről nem is fog itt beszélni, mivel nem tartozik ide. Az értelmezendő szent-

folatát. Ennek önálló retorikai-homiletikai munkát szentel J. Siberus, J. Bilstenius és Amandus Polanus; tanítványaik-respondenseik műveiből állítják majd össze a *Bellarminus Enervatus* c. köteteiket. POLANUS, Amandus, *Logicae libri duo; iuxta Naturalis methodi leges conformati*, Basileae, 1599. Conrad Waldkirch c. könyve tulajdonképpen a Bellarmino elleni polémia homiletikai-retorikai módszertanát teszi közzé. (A TREND N. 717/coll.2. jelzetű példányát használtuk, amely már a harmadik kiadás.)

⁵⁰ POLANUS, Amandus, *De ratione legendi cum fructu auctores, imprimis libros prophetarum et Apostolorum et dignoscendi in illis proposita, themata et argumenta*, Basileae, 1600. A TREND B 680 jelzetű kötetét használtuk.

írási szövegnek kell az egész prédikáció alapjának és kiindulópontjának lennie. Ugyanis a prédikáció segítségével építhető az egyház, mert nem építhető pedig, csak az Isten igéjére. Végletekig egyszerűsített rendszerében minimálisra redukálja a retorika elveinek érvényesülését: a prédikáció három része az exordium, tractatio és conclusio. A dispositiónál is sokkal szegényesebb az elocutio tárgyalása, kifejezetten helyteleníti az autonóm módon értelmezett szövegelmélet szempontjainak érvényesítését a prédikációban.⁵¹

1602-ben jelenik meg a heidelbergi iskola népszerű és Magyarországon is elterjedt szerzőjének, Abraham Scultetusnak *Axiomata Concionandi Practica* c. műve.⁵² A szerző határozottan és erőteljesen szűkíti az antik és a reneszánsz retorikai hagyományokhoz fűződő kapcsolatokat. A teljes szisztéma már csak igen töredékesen szerepel: alig emlegeti a genusok szereplését, a szónoki beszéd részeit nem tekinti kötelező érvénnyel működő feltételnek, az elocutio pedig végképp háttérbe szorul, inkább mellőzéséről, vagy használatának aggályos mivoltáról beszél. A locus communisok ne profán tárgyúak legyenek, hanem szent mondásokkal, történetekkel, példázatokkal, és ha lehet, hasonlókkal kell világosan kifejezni, bemutatni és szemléltetni. Mert akik ismételtetn etikai írókat hangoztatnak, nevetségesek lesznek a hallgatók előtt, nem pedig hasznosak. A tudatlan nép nem ismeri, hogy ki volt Cicero, Themisztoklész, Nagy Sándor és mások, akiknek a történetéről szó esik. A Szentírás mintegy kimeríthetetlen tengere a mondásoknak, történeteknek és példázatoknak. Az előadóteremben pedig a tanultaknak olykor kedveltebbek a világi szerzők művei, történetei, példázatai, amelyeket bizony mérsékelten kellene használni. Minden prédikációnak elengedhetetlen része a gyakorlati alkalmaztatás, *mert enélkül a tanítás nem más, mint platóni idea*

⁵¹ POLANUS, Amandus, *De concionum Sacrarum methodo Institutio, in gratiam tyronum ministerij Ecclesiastici delineata*, Basileae, 1604, 21: „Textus explicandus, qui basis et fundamentum totius Concionis esse debet. Quia per Concionem aedificanda est Ecclesia; non est autem aedificanda nisi super verbum Dei.” A TREND B 680 jelzetű kötetét használtuk.

⁵² A TREND B 680 jelzetű kötetét használtuk.

(*sine qua, doctrina nihil aliud est, quam idea Platonica*).⁵³ Mert aki prédikál, úgy beszéljen, mint maga Isten ékesszólása.⁵⁴ Az alkalmazásban mindig vissza kell tartani a szöveg ékítményeit úgy, hogy a hallgató ne az embert, hanem Isten beszédét értse meg. Az exordiumban az ékesszólás mestersége ne korlátozza a természetet, de minden a természetes képességből folyjék. Tehát ne legyen cikornyás az exordium, hanem mértéktartó; nem ragyogó, nem díszített, nem túlzóan bővített, nem fenséges, hanem egyszerű és a leginkább természetes, ahogy a jelen dologról beszélünk, ahogyan maga a dolog beszélni parancsolja.

Guilielmus Bucanus művének már 1602-ben Heidelbergben volt kiadása, a wittenbergi, strassburgi retorikai hagyomány számos elemét aggályosnak tartja, az ott érvényesülő kiterjedt és összetett tanrendszer, szövegelmélet visszاسzorítását javasolja. Hibáztatja a logika használatát, a genusokat ugyan nem tagadja, de a prédikációnak már csak három részét emlegeti: exordium, tractatio, epilogus. Nem szabad a világi szónok módjára díszíteni a hitszónoklatot a szavak cifraságával, ékítményeivel. Vétkeznek azok is, akik terjengős amplifiációval állnak elő. Ne használjunk sok szinonimát, a prédikáció lényege a hasznokra toldódik el, amelyből a Szentírás szerint ötöt sorol föl: doctrina (tanítás), redargutio (cáfolás), institutio (utasítás), correctio (kijavítás), consolatio (vigasztalás). Szempontjai láthatólag rokon jellegűek Hyperius látásmódjával, ugyanarra az antropológiai és kommu-

⁵³ SCULTETUS, *i. m.*: 42. „Quicumque vero loci communes tractantur, sive principales, sive minus principales fuerint, illi non profanis, sed sacris dictis, historiis, exemplis, et, si fieri potest, etiam similibus declarari, demonstrari, illustrari debent. Quia qui Ethicos scriptores subinde crepant, jucundi esse volunt auditoribus, utiles non item. Et nescit vulgus imperitum, quis Cicero, quis Themistocles, quis Alexander Magnus fuit, aliiq. quorum historiae recitantur. [...] Et scriptura sacra est velut inexhaustum more dictorum, historiarum, exemplorum. In auditorio tamen literato suam nonnunquam gratiam habent profanorum scriptorum γνῶμαι, historiae, exempla: quibus ipsis tamen parce utendum. [...]” 56. „Huc usque prima applicationis pars fuit, in electione locorum communium et tractatione eorundem: sequitur altera, quae est de usu eorundem sive praxi, quae in omni concine urgenda: sine qua, doctrina nihil aliud est, quam idea Platonica.”

⁵⁴ Uo. 42: „Quia, qui loquitur, loquatur ut eloquia Dei.”

nikációs alapra támaszkodik (hivatkozik is Pál apostol leveleire); ez pedig negligálja az antik-reneszánsz retorikai szisztémából a genusok tanát, a dispositio és elocutio jelentős részét. A radikális szemléleti változást a *De Sermone Sacrarum concionum* c. fejezet tartalmazza, mereven szétválasztja, sőt szembeállítja egymással az emberi ékesszólás képességét és az isteni kinyilatkoztatás nyelvi üzenetét. Az előző évszázadban Melanchthon, Dresser, Sturm és mások szerint az emberi ékesszólás, a retorika képességében a Szentlélek ajándéka nyilatkozik meg és adatik számunkra: az isteni képesség nyelvi adományként alászáll és számunkra is elérhető, használhatóvá lesz: ezért lényegében a kettő egy és ugyanaz. Melanchthon így fogalmaz: „Mert bár Isten a mi szavainkkal akart szólni, az isteni beszédről balgán ítélték a beszéd művészetében járatlanok”. Bucanus azt írja, hogy aki most Isten egyházában szól, az Isten ékesszólásával beszéljen: vagyis azokkal a szavakkal és azzal a beszéddel, amelyek Isten nyelvéhez illenek és amelyeket a Szentlélek tanít; nem pedig azokkal, amelyeket az emberi bölcsesség hirdet (non sermonibus quos docet humana sapientia, sed quos docet Spiritus Sanctus). Az előző korszak elveitől való eltérést jól mutatja a szó, *beszéd jelentésének* változása: autonómiája egyre kisebb. Az ókori-reneszánsz retorikai hagyomány egyik sarkalatos eleme volt a szavak bőségének (copia rerum) hangoztatása, a Bucanus–Scultetus–Laetus művekben zajló változás sokban ellenkező irányú változást ösztönöz. A jelentésszaporítás, -halmozás, szinonimika, vagy erre irányuló szókép- és alakzathasználat egyre inkább elutasítottá válik, valósággal az *inopia verborum* kap rangot.

*

Ha a retorikát – az eddigiek fényében – Klaus Dockhorn alapján értelmezzük, akkor nem túlzás azt mondani, hogy a német protestantizmus a retorikát mint világnézetet és antropológiát választotta. A retorika a szó legteljesebb értelmében világnézet. Sajátos ismeretelméletre hagyatkozó világnézet, sajátos morál és mindenekelőtt sajátos antropológia. (Die Rhetorik ist eine Welt-

anschauung in vollsten Sinne des Wortes, eine Weltanschauung mit eigener Erkenntnistheorie, eigener Moral und vor allem eigener Anthropologie.) Eszerint értelmezve a vizsgált retorikákat, olyan antropológiai és művészetelméleti látómezőket találtunk, amelyeknek kettős gravitációját Krisztus és Cicero páros emblematikus alakja jelképezi; szoros konstellációjuk a XVI. század vége felé határozottan lazulni látszik.

Kecskeméti Gábor

A NÉMETORSZÁGI EGYETEMEK
RETORIKAI KULTÚRÁJA ÉS
MAGYARORSZÁGI HATÁSA
A XVI–XVII. SZÁZAD FORDULÓJÁN

(Egy 1587. évi adat)

Klaniczay Tibor egy 1981. évi tours-i előadásában addig kellő figyelemben nem részesült megközelítési módként szorgalmazta „a különböző eszmeáramlatok, vallási mozgalmak, filozófiai tanítások irodalomra gyakorolt hatásának nemzetközi horizontú vizsgálatát”-t.¹ Mint az 1995-ben Miskolcon megrendezett *Retorikák, poétikák, drámaelméletek* című konferencia² tudományos titkára, magam is témaként ajánlottam a résztvevőknek „a jelentős hazai hatással bíró nemzetközi szellemi központoknak és filozófiai, teológiai tanoknak a közlés tartalmát és formáját illető megállapításai” feldolgozását – akkor sajnos eredménytelenül. Azóta a helyzet örvendetesen megváltozott: főként Imre Mihály és Szabó András kutatásainak eredményeként a XVI. századi németországi egyetemek retorikai kultúrájáról és e kultúra magyarországi hatásáról már kezd kirajzolódni a főbb tendenciákat és a fontosabb személyes kapcsolatokat is megmutató képünk. Nyilvánvaló azonban, hogy az összkép feltárásához még szisztematikus kutatások sora szükséges, és az is világos, hogy legfeljebb egy monografikus feldolgozás egésze lesz majd egyszer érvényesen ellátható a fenti főcímmel. Jelen alkalommal a főbb folyamatok egy kicsiny összetevőjének, egyetlen érdekes esetnek a bemutatására nyílik csak mód.

¹ KLANICZAY Tibor, *Az összehasonlító irodalomtudomány hozzájárulása a reneszánszkutatáshoz* (1981) = KLANICZAY Tibor, *Pallas magyar ivadékai*, Bp., Szépirodalmi, 1985 (a továbbiakban: KLANICZAY 1985a), 215–230, 228.

² Lásd KECSKEMÉTI Gábor, *Retorikák, poétikák, drámaelméletek (Irodalomtörténeti konferencia, Miskolc, 1995. május 22–25.)*, ItK, 99(1995)/5–6, 681–682.

Az irodalomtörténeti kutatás nem figyelt még fel arra az 1587. évi wittenbergi nyomtatványra, amely pedig részint eddig le nem írt, ismeretlen hungaricum,³ részint pedig egy, a magyar irodalmi gondolkodás történetében is számottevő eszmetörténeti fejlemény markáns kifejezője.

A nyomtatvány az 1587 ősztől a wittenbergi egyetemen tartózkodó Nicodemus Frischlin szónoklatát teszi közzé, melyet privátkurzusa indításakor mondott el, a címe: *Oratio de exercitationibus oratoriis et poeticis, ad imitationem veterum, recte utiliterque instituendis*.⁴ A nyolcadrétű, negyvenleves nyomtatott változat élén 1587. december 6-án kelt, négylapos ajánlás áll, amelynek tizenegy címzettje van, valamennyien Wittenbergben tanuló fiatal emberek, Frischlin tanítványi és befolyási körének tekintélyes tagjai. A sor élén Ernestus és Augustus braunschweig-lüneburgi hercegek állnak.⁵ Conradus és Aluicus tübingeni grófok, Lichte-

³ Nem ismeri többek között: APPONYI Sándor, *Hungarica: Magyar vonatkozású külföldi nyomtatványok*, I–II, Bp., 1900–1902; *Ungarn betreffende im Auslande gedruckte Bücher und Flugschriften*, III–IV, München, 1925–1927 (a továbbiakban: App.); S. Katalin NÉMETH, *Ungarische Drucke und Hungarica 1480–1720: Katalog der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel – Magyar és magyar vonatkozású nyomtatványok 1480–1720: A wolfenbütteli Herzog August Könyvtár katalógusa*, I–III, München etc., Saur, 1993 (a továbbiakban: NÉMETH S. K. 1993).

⁴ *Oratio de exercitationibus oratoriis et poeticis, ad imitationem veterum, recte utiliterque instituendis*, recitata a Nicodemo FRISCHLINO in Academia Vuitebergensi, Wittenberg, 1587. Jelzete a wolfenbütteli Herzog August Bibliothekben: A: 108.3 Rhet. (4). Az oráció megjelent Frischlin több posztumusz gyűjteményes kötetében is (Nicodemi FRISCHLINI *Cum in Q. Horatii Flacci Venusini Epistolarum libros duos: tum A. Persii Flacci Volaterrani Satyras sex eruditae et elegantes Paraphrases; quae vice Commentarii esse possunt. Adiecta Oratione de exercitationibus oratoriis et poeticis, ad imitationem veterum, recte utiliterque instituendis: nec non carmine Panegyrico de quinque potentissimis Saxoniae ducibus, etc.*, Francofurti ad Moenum, 1596, 320–377; ennek későbbi kiadásai: 1602, 1607; Nicodemus FRISCHLIN, *Orationes insigniores aliquot, editae opera et studio M. Georgii PFLUEGERI Ulmani*, Strassburg, 1598, 112–168; ennek későbbi kiadásai: 1605, 1618), ezekből azonban az ajánlás szövegét elhagyták.

⁵ II. Ernst (1564–1611, uralk. 1592–1611) és id. August (1568–1636, uralk. 1633–1636), ifj. Wilhelm (1535–1592, uralk. 1559–1592) fiai. Hasonló nevű testvérek, Julius Ernst (1571–1636) és ifj. August (1579–1666) ugyan a dannenbergi mellékágban is születtek – ifj. Wilhelm bátyjának, Heinrichnek

neck urai után Losonci Bánffy Ferenc dobokai gróf⁶ következik, majd Carolus limburgi báró és Ulricus Christophorus scherffenbergi báró után Dudith András úr „in Horouuiz” és Gimesi Forgách Mihály báró. A sort Andreas Kochyzki lengyel úrfi és Joannes buchaimi „liber baro” zárja.

Eddig is tudtunk arról, hogy Bánffy és Forgách (1569–1603)⁷ 1587 nyarától 1589-ig Wittenbergben tartózkodtak. Bánffy Ferenc és nevelője, Baranyai Decsi János – aki *Hodoeporicon* címmel megírta és Bánffy Farkasnak ajánlva megjelentette utazásuk történetét – július 26-án léptek a magyar coetus tagjai közé, beiratkoztak az egyetemre, szállást Salamon Alberti orvosprofesszor (1540–1600, 1587 végén az egyetem rektora⁸) házában kaptak, ahol ifjabb Dudith András is a lakótársuk lett.⁹ Frischlin ajánlá-

(1533–1598) a fiai –, de a későbbi könyvtárgyarapító ifj. Augustról biztosan tudható, hogy 1587-ben csak rendszeres magánoktatása kezdődött el, magasabb tanulmányokat 1594-ben kezdett folytatni Rostockban, 1595-től Tübingenben tanult (a legszorosabb kapcsolatban épp Martin Crusiuszal állott), 1598-ban Strassburgban, később Padovában képezték, míg bátyja nem folytatott rendszeres egyetemi tanulmányokat. *Sammler – Fürst – Gelehrter: Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg 1579–1666: Niedersächsische Landesausstellung in Wolfenbüttel* 26. *Mai bis 31. Oktober 1979*, Hrsg. Paul RAABE, Eckhard SCHINKEL, Braunschweig, Herzog August Bibliothek, 1979 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, 27), 20–26, 61–62.

⁶ A nyomtatványban sajtóhibával: „Comiti Debocensi”. A helyes névalakot lásd például a coetus feljegyzéseiben: SZABÓ Géza, *Geschichte des Ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613*, Halle/Saale, Akademischer Verlag, 1941 (Bibliothek des Protestantismus im Mittleren Donauraum, 2) (a továbbiakban: SZABÓ G. 1941), 84.

⁷ SZABÓ András, *Levelek és levelezés a kései humanizmusban* (1993) (a továbbiakban: SZABÓ A. 1993/1999) = SZABÓ András, *Respublica litteraria: Irodalom- és művelődéstörténeti tanulmányok a késő humanizmus koráról*, Bp., Balassi Kiadó, 1999 (a továbbiakban: SZABÓ A. 1999), 101–110, 106–108.

⁸ SZABÓ G. 1941, *i. m.*, 142.

⁹ *Johann Jacob Grynaeus magyar kapcsolatai*, közreadja SZABÓ András, Szeged, JATE, 1989 (Adattár, 22) (a továbbiakban: SZABÓ A. 1989), 140; SZABÓ András, *Magyarok Wittenbergben (1555–1592)* (a továbbiakban: SZABÓ A. 1993) = *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon: A III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson (Szeged, 1991. augusztus 12–16.) elhangzott előadások*, szerk. BÉKÉSI Imre, JANKOVICS József, KÓSA László, NYERGES Judit, I–III, Bp.–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Kft., 1993 (a

sában a negyedik lakótárs, a *Hodoeporicon* végén említett „Kochticzius András”¹⁰ is feltűnik. Forgách – háromfőnyi kíséretével: nevelőjével, Krakкаи Demeterrel és két nemesifjával,

továbbiakban: BÉKÉSI–JANKOVICS–KÓSA–NYERGES 1993), II, 626–638; *ua.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 79–90, 84. Az idősebb Dudithnak a wittenbergi magyar coetussal fenntartott kapcsolatairól és 1585. évi tervéről, hogy könyvtárát a Wittenbergben tanuló magyarországi, horvátországi és szlavóniai diákok számára alapítani kívánt „Collegium Dudithianum”-ra hagyja, lásd KESERŰ Bálint, *Újfalvi Imre és az európai „késő humanista ellenzék”*, *AHistLittHungAUnivSzeg*, 9(1969), 3–46 (a továbbiakban: KESERŰ 1969), 11; SZABÓ A. 1993, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 84. Az 1568-ban született ifjabb Dudith 1586 szeptemberétől tanult Wittenbergben, ahol rendkívül fontos szellemi hatások érték: 1588-ban mint szerző és respondens olyan teológiai téziseket védett és jelentetett meg, amelyek az antitrinitarizmus minden válfajának határozott elítélését tartalmazták. Lásd Pierre COSTIL, *André Dudith, humaniste hongrois, 1533–1589: Sa vie, son oeuvre et ses manuscrits grecs*, Paris, Société d’Édition des Belles Lettres, 1935, 136, 215–217, 402–403. Frischlin neve eddig sem az idősebb, sem a fiatalabb Dudithcsal kapcsolatban nem került szóba a szakirodalomban. Személyében így az ifjabb Dudith tanárainak sorát is újabb névvel gazdagíthatjuk az eddig ismert Esrom Rüdiger korábbi wittenbergi (SZABÓ A. 1993, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 81), Quirinus Reuter (1558–1613) későbbi heidelbergi és Salomon Gessner (1559–1605) későbbi wittenbergi professzor mellett (Andreae DUDITH *Orationes quinque in Concilio Tridentino habitae quarum posteriores duae nunc primum e Msc. prodeunt: Praefatus est ac dissertationem De vita et scriptis ill. auctoris historico-criticam* adiecit Lorandus SAMUELFY, *Halae Magdeburgicae*, 1743, 88–89). A Frischlin által az ifjabb Dudithnak dedikált nyomtatványnak ma nem ismert olyan példánya, amelynek provenienciája a Dudith-könyvtárhoz volna kapcsolható, de ezt elégségesen magyarázza az a körülmény, hogy a feltételezett könyvtárnak csak mintegy egytizedét sikerült rekonstruálni; JANKOVICS József, MONOK István, *Dudith András könyvtára: Részleges rekonstrukció*, Szeged, Scriptum Kft., 1993 (Adattár, 12/3), 7–20.

¹⁰ BARANYAI DECSI János, *Útleírás* (1587, részletek), ford. TÓTH István, KULCSÁR Péter, TARDY Lajos = *Magyar utazási irodalom, 15–18. század*, vál., utószó KOVÁCS Sándor Iván, kiad., jegyz. MONOK István, Bp., Szépirodalmi, 1990 (Magyar Remekírók) (a továbbiakban: KOVÁCS S. I.–MONOK 1990), 247–264, 264. A nevet kommentár nélkül hagyja TARDY Lajos, *Baranyai Decsi Czimor János Hodoeporiconja (1587)*, FK, 1965, 359–371, 368. A Kochtitzky (Freiherr von Kochtitz und Lublinietz, azaz Kočice és Lubliniec Cześćochowa közelében) család tagjáról van szó, a II. Miksa és Dudith András levelezésében sűrűn szereplő Johannes Kochtitzky (1543–1611) fiáról.

Máriássy Zsigmonddal (1569–1622)¹¹ és Újfalusi Péchy Zsigmond-dal¹² együtt – augusztus 3-án lett a magyar coetus tagja.¹³ Tudtuk, hogy még ugyanabban az évben kiadta ott *Oratio de peregrinatione et eius laudibus* című, a coetusban elmondott beszédét, kísérei, valamint Csanádi János, a coetus akkori seniora (egyébként Forgách Imrének, Mihály nagybátyjának alumnusa) üdvözlőversével.¹⁴ Tudtuk, hogy wittenbergi tartózkodása alatt, 1588-ban és 1589-ben zajlott Forgách Mihály nevezetes levélváltása Justus Lipsiusszal,¹⁵ tudtuk, hogy Krakkein keresztül 1588-ban felvette a levelezést Johann Jacob Grynaeuossal;¹⁶ tudtuk,

¹¹ Sebastianus Ambrosius Lahm hozzá írott 1595. évi leveléről lásd SZABÓ András, *A magyar későhumanizmus történetéhez* (a továbbiakban: SZABÓ A. 1990) = *Collectanea Tiburtiana: Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére*, szerk. GALAVICS Géza, HERNER János, KESERÚ Bálint, Szeged, JATE, 1990 (Adattár, 10) (a továbbiakban: GALAVICS–HERNER–KESERÚ 1990), 215–232, 225–229.

¹² 1588-ban Wittenbergben megjelent szónoklatát (*Oratio de bonis animi et corporis*) Forgáchnak ajánlotta (RMK III, 5490).

¹³ SZABÓ G. 1941, *i. m.*, 141.

¹⁴ RMK III, 769; magyarul: FORGÁCH Mihály, *Beszéd az utazásról és discsőségéről (1587)*, ford. KULCSÁR Péter = KOVÁCS S. I.–MONOK 1990, *i. m.*, 7–33.

¹⁵ FORGÁCH Mihály és Justus LIPSIUS *Levélváltása*, kiad. STOLL Béla, ford. PIRNÁT Antal, jegyz. V. KOVÁCS Sándor, az életrajcot írta KOMLOVSZKI Tibor, bibliográfia VARGA Imre, bev., szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet, 1970 (a továbbiakban: FORGÁCH 1970); Iusti LIPSI *Epistolae*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België (Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten), I, 1564–1583, cura A. GERLO, M. A. NAUWELAERTS, H. D. L. VERVLIET, 1978; II, 1584–1587, cura M. A. NAUWELAERTS iuvante S. SUÉ, 1983; III, 1588–1590, eas ediderunt, adnotatione critica instruxerunt, notisque illustrarunt Sylvette SUÉ, Hugo PEETERS, 1987; V, 1592, quam curaverunt edendem Jeanine DE LANDTSHEER, Jacques KLUYSKENS, 1991; VI, 1593, quam curavit edendem Jeanine DE LANDTSHEER, 1994; VII, 1594, quam curavit edendem Jeanine DE LANDTSHEER, 1997; XIII, 1600, quam curavit edendem Jan PAPY, 2000 (a továbbiakban: LIPSIUS 1564–1606), III, 144–146 (88 11 14 F), 173 (89 06 05 F).

¹⁶ SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 85–89. Grynaeusnak Krakkai már 1586-ban írt Strassburgból (SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 92), Baranyai Decsi viszont csak 1590 elején, ugyancsak Strassburgból vette fel vele a kapcsolatot (SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 140), Bánffy Ferenc pedig mindvégig csak az ő közvetítésével volt kapcsolatban a bázeli teológussal (SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 54–57,

hogy Matthaeus Dresser az ő leveléből értesült Mágocsy Gáspár haláláról, és a hír hallatára neki ajánlotta 1587. augusztus 8-án *Isagoges historicae*-jének következő, a kereszténység első évezredéről szóló – Krisztus megkeresztelésétől III. Ottó német-római császár uralkodásáig tartó – részét;¹⁷ tudtuk, hogy ismerte az ekkor Wittenbergben tartózkodó, magántanárként oktató Giordano Brunót.¹⁸ E kapcsolatai miatt eddig is úgy értékeltük Forgáchot, mint aki „igen sok ismert tudóssal és gondolkodóval levelező kapcsolatba lépett”,¹⁹ mert „különleges érzéke volt, hogy felfedezze a legeredetibb tehetségeket”,²⁰ s ezért fontos szerepet kapott a „magyar szellemi élet korszerű európai tájékozódásának történetében”.²¹ Számon tartottuk azt is, hogy az 1587–88-as esztendőknél talán a legfényesebb időszaka a wittenbergi magyar coetusnak,²² olyan időszak, amelynek nemcsak későbbi hazai szel-

143). Az utóbbiak még az először Strassburgba érkező Szenci Molnár Alberttel is találkoztak 1592 nyarán; SZENCI MOLNÁR Albert *Naplója*, kiad., ford., bev., jegyz. SZABÓ András, Bp., Universitas Könyvkiadó, 2003 (Historia Litteraria, 13), 56, 110; SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 141.

¹⁷ App. 314; SZABÓ András, *Mágocsy Gáspár és András udvara = Magyar reneszánsz udvari kultúra*, szerk., előszó R. VÁRKONYI Ágnes, Bp., Gondolat, 1987, 263–278, 277; Dresser és a Mágocsyak kapcsolatáról: 275–276; SZABÓ A. 1990, *i. m.* = GALAVICS–HERNER–KESERŰ 1990, *i. m.*, 223. Korábbi irodalom Dresser és a wittenbergi magyar coetus kapcsolatáról: KONCZ József, *A wittenbergi akadémián a XVI. században tanult magyar ifjak latin versei mint forrásművek és pótlékok a Magyar Athenáshoz*, ItK, 1891, 246–260 (a továbbiakban: KONCZ 1891), 249–250; ASZTALOS Miklós, *Wissenschaftliches Leben in der Wittenberger ungarischen Gesellschaft im 16. Jahrhundert*, UngJb, 1930, 128–133 (a továbbiakban: ASZTALOS 1930), 128–129.

¹⁸ KOLTAY-KASTNER Jenő, *Giordano Bruno a magyar irodalomban*, It, 1950/2, 101–107, 102–103; SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 152; SZABÓ A. 1993/1999, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 107. Bruno wittenbergi tartózkodásáról: SZABÓ A. 1993, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 84–85. Frischlin és Bruno kapcsolatáról: Samuel M. WHEELIS, *Publish and Perish: On the Martyrdom of Philipp Nicodemus Frischlin*, Neophilologus, 58(1974), 41–51.

¹⁹ SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 152.

²⁰ SZABÓ A. 1993/1999, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 107.

²¹ FORGÁCH 1970, *i. m.*, 5.

²² ASZTALOS 1930, *i. m.*, 129–131; SZABÓ G. 1941, *i. m.*, 66–71; KESERŰ 1969, *i. m.*, 10–11; KLANICZAY Tibor, *Az akadémiai mozgalom és Magyarország a reneszánsz korában* (1983) = KLANICZAY 1985a, *i. m.*, 9–31, 26–27.

lemi hatásáról, hanem a magyarok ekkori egyetemi munkájáról, életéről is viszonylag sokat tudunk,²³ a Forgách Imre kezdeményezte Zrínyi-album²⁴ megjelentetésétől (1587) Bánffy Ferenc 1588 végi rektorságáig,²⁵ ami az egyetem kryptokálvinista–melanchthoniánus átalakítási kísérletével is kapcsolatban állhat.²⁶ De például épp Bánffy Wittenbergben folytatott tanulmányairól eddig semmit sem tudtunk.²⁷ Ennek az időszaknak szellemi orientációjához és személyi kapcsolatrendszeréhez most érdekes új adatot szolgáltat a két magyar úrfi, Forgách és Bánffy Frischlinnel való ismeretsége. 1587-ben Wittenbergben 28 magyarországi hallgató immatrikulált;²⁸ nyilvánvaló, hogy az ajánlásban említettek kivül a coetus többi tagja és valamennyi beiratkozott magyarországi hallgató értesülhetett a Frischlinnel való érintkezésről, s mindez Frischlin-recepciónk történetét új szereplők valóságos tömegével gyarapítja.

Frischlin magyarországi ismeretéről szóló adataink eddig is számosak voltak, ám ezek főként Frischlin korábbi, tübingeni tanári tevékenységéhez²⁹ és magyarországi, horvátországi tartózkodásához kapcsolódtak. Kassai Zsigmond Dávid 1577 augusztusában érkezett Wittenbergből Tübingenbe, s amikor 1579-ben ott

²³ KEVEHÁZI Katalin, *Melanchthon és a Wittenbergben tanult magyarok az 1550-es évektől 1587-ig: Adalékok Melanchthon magyarországi recepciójának első évszázadához*, Szeged, JATE, 1986 (Dissertationes ex Bibliotheca Universitatis de Attila József nominatae, 10) (a továbbiakban: KEVEHÁZI K. 1986), 36.

²⁴ *De Sigetho Hungariae propugnaculo (Zrínyi-album)*, Wittenberg, 1587; hasonmásban kiad. KÖSZEGHY Péter, tan. SZABÓ András, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézete–Akadémiai Kiadó, 1987 (BHA, 15).

²⁵ Vö. RMK III, 5496.

²⁶ SZABÓ A. 1989, *i. m.*, 140.

²⁷ KEVEHÁZI K. 1986, *i. m.*, 38.

²⁸ ASZTALOS 1930, *i. m.*, 129. Közülük az általunk is említett négy fiatalember volt nemesi származású; ennek jelentőségéről, a wittenbergi nemesi peregrináció megszaporodásáról lásd KEVEHÁZI K. 1986, *i. m.*, 37.

²⁹ A Frischlin-korabeli Tübingenről és egyeteméről: Volker SCHÄFER, *Universität und Stadt Tübingen zur Zeit Frischlins = Nicodemus Frischlin (1547–1590). Poetische und prosaische Praxis unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters: Tübinger Vorträge*, Hrsg. Sabine HOLTZ, Dieter MARTENS, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1999 (Arbeiten und Editionen zur Mittleren Deutschen Literatur: N. F., 1) (a továbbiakban: HOLTZ–MARTENS 1999), 105–142.

kinyomtattatta *Elegia continens hodoeporicon* című művét, azt tanárai, Frischlin latin és Martin Crusius görög versekkel üdvözölték.³⁰ 1579 májusában a magyar fiatalember előszót és epigrammát írt Frischlin egy Strassburgban 1580-ban kiadott komédiájához, a *Priscianus vapulans*hoz; az előszóban stílusáért ajánlotta olvasásra és méltatta szelíd iróniáját, az epigrammában a neolatin színjátszás történetében Buchanan mellé állította.³¹

³⁰ RMK III, 683; FRAKNÓI Vilmos, *Adalékok a hazai és külföldi iskolázás történetéhez a XV. és XVI. században*, Száz, 1875, 667–677, 676. Az elégia után többek között a később említendő stuttgarti Hieronymus Megiserus üdvözlőverse is olvasható. Mind Kassai, mind Megiserus írt verset a selmeci Michael Senensis görög verskötetéhez is (RMK III, 682). Ez időben Tübingenben tanult további diákokról: FRANKL [FRAKNÓI] Vilmos, *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században*, Bp., 1873, 287.

³¹ RMK III, 5404. és App. 475 = RMK III, 5405; 1585. évi újabb kiadásuk: RMK III, 5459; SZABÓ György, *Kassai Dávid Zsigmond*, NyelvIrodKözl, 1968, 41–53 (a továbbiakban: SZABÓ Gy. 1968), 43–45; SZABÓ György, *Abafáji Gyulay Pál*, Bp., Akadémiai, 1974 (Humanizmus és Reformáció, 3), 55. A nyomtatvány végén megtalálható Frischlin tübingeni elbocsátó bizonyítványa éppúgy, mint apjáról (Jakob Frischlin, 1522–1566) írt *Epicedion*ja. Az utóbbi lehet az a *De obitu patris*, amelyre Foktövi János kéziratot prédikációgyűjteménye (1614) hivatkozik; vö. H. HUBERT Gabriella, *Egy morális antropológia 1614-ből: Foktövi János kéziratot prédikációgyűjteménye*, ItK, 1986, 209–221, 215. A Priscianus-komédiáról: HEINRICH Gusztáv, *A német irodalom története*, I–II, Bp., Révai, 1889, II, 338; David PRICE, *The Political Dramaturgy of Nicodemus Frischlin: Essays on Humanist Drama in Germany*, Chapel Hill–London, The University of North Carolina Press, 1990 (University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures, 111) (a továbbiakban: PRICE 1990), 69–83; a nyitrai piaristák 1750. évi előadásáról: KILIÁN István, *A magyarországi piarista iskolai színjátszás forrásai és irodalma 1799-ig / Fontes ludorum scenicorum in gymnasiis collegiisque Scholarum Piarum Hungariae*, Bp., Argumentum Kiadó, 1994 (A Magyarországi Iskolai Színjátszás Forrásai és Irodalma), 289. Frischlin drámai műveiről: Adalbert ELSCHENBROICH, *Imitatio und Disputatio in Nikodemus Frischlins Religionskomödie „Phasma“: Späthumanistisches Drama und akademische Unterrichtsmethode in Tübingen am Ausgang des 16. Jahrhunderts* (a továbbiakban: ELSCHENBROICH 1976) = *Stadt, Schule, Universität, Buchwesen und die deutsche Literatur im 17. Jahrhundert*, Hrsg. Albrecht SCHÖNE, München, Beck, 1976 (a továbbiakban: SCHÖNE 1976), 335–370; BELITSKA SCHOLTZ Hedvig, CENNER Mihály, DÖMÖTÖR Tekla, HONT Ferenc, HORÁNYI Máttyás, HORVÁTH István Károly, MÁLYUSZNÉ CSÁSZÁR Edit, MIKLÓS Pál, RITOÓK Zsigmond, SOMLAI Péter, STAUD Géza, SZÉKELY György, *A színház világtörté-*

Ugyancsak előszót írt 1584-ben Zalánkeméni Kakas István Frischlin Padovában megjelentetett, Báthory Istvánt dicsérő művéhez.³² Dudith és Zsámboky műveivel együtt szerepelt Frischlin Jakob Monau tematikus antológiájában (1581, 1595).³³ 1583 elején Frischlin mint a krajnai nemesség iskolájának rektora szerzett köszöntő verset egy laibachi esküvőre.³⁴ 1584-ben nyomtatták ki Németújvárott *De ratione instituendi puerum* című oktatási módszertanát Batthyány Ferenchez szóló verssel az élén.³⁵ A mű a

nete, főszerk. HONT Ferenc, I, szerk. STAUD Géza, SZÉKELY György, Bp., Gondolat, 1986², 212; HALÁSZ Előd, *A német irodalom története*, Bp., Gondolat, 1971; 1987², 136; Fidel RÄDLE, *Einige Bemerkungen zu Frischlins Dramatik = Acta conventus neo-Latini Guelpherbytani: Proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies, Wolfenbüttel 12 August to 16 August 1985*, ed. Stella Purce REVARD, Fidel RÄDLE, Mario A. DI CESARE, Binghamton NY, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1988 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 53) (a továbbiakban: REVARD–RÄDLE–DI CESARE 1988), 289–297; LATZKOVITS Miklós, *Argumentum és prólógus a régi magyar drámában*, ItK, 1995, 586–594, 588; TARNAI Andor, *A neolatin költészet és dráma alkonya Európában*, ItK, 1997, 457–469, 467; azoknak a katolikus, sőt jezsuita iskolákban is kimutatható felhasználásáról: Fidel RÄDLE, *Frischlin und die Konfessionspolemik im lateinischen Drama des 16. Jahrhunderts* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 495–524, 496. – Érdekes, hogy Kassai Frischlinnel és Crusiusszal egyaránt jó kapcsolatot tartott fenn, Crusius műveit is verssel üdvözölte (SZABÓ Gy. 1968, *i. m.*, 46), 1578-ban magántanítványa volt (SZABÓ Gy. 1968, *i. m.*, 49), és Crusius 1579 novemberében propempticont is szerzett a tiszteletére (SZABÓ Gy. 1968, *i. m.*, 49).

³² RMK III, 5448, 7431; NÉMETH S. K. 1993, *i. m.*, H600; NÉMETH S. Katalin, *Hungarikák a wolfenbütteli Herzog August Bibliothekban* = BÉKÉSI–JANKOVICS–KÓSA–NYERGES 1993, *i. m.*, III, 1573–1580, 1577. Kakas külföldi tanulmányairól: VERESS Endre, *Zalánkeményi Kakas István*, Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1905 (Magyar Történelmi Életrajzok, 47), 20–32.

³³ App. 485; TARNAI Andor, *A paródia a XVI–XVIII. századi Magyarországon*, ItK, 1990, 444–469, 455.

³⁴ RMK II, 176 = RMNy 533. Frischlin magyarországi tartózkodásáról: TURÓCZI–TROSTLER József, *A magyar irodalom európaizálódása* (1946) = TURÓCZI–TROSTLER József, *Magyar irodalom – világirodalom: Tanulmányok*, I–II, Bp., Akadémiai, 1961, II, 5–63, 49.

³⁵ RMNy 555. A latin vers közölve: App. 2009. A Batthyány-udvar és Frischlin kapcsolatát a hazai szakirodalom sehol sem említi; vö. IVÁNYI Béla, *A magyar könyvkultúra múltjából: Cikkei és anyaggyűjtése*, kiad. HERNER János, MONOK István, Szeged, JATE, 1983 (Adattár, 11); BARLAY

Szenci Molnár-szótárhoz illesztett, Iktári Bethlen Istvánnak ajánlott *Syllecta scholastica* című függelék hatodik darabjaként újból megjelent 1621-ben és 1645-ben.³⁶ Frischlin tragikus halálának hírét Matthias Hranicae egy 1579. évi, Paul Eber-féle *Calendarium historicum*ba jegyezte be,³⁷ Bocatius pedig encomiumban örökítette meg, Frischlint „Cicero atque Terentius alter”-nek nevezve.³⁸ Miskolci Csulyak István 1603. évi útinaplójában idézte Frischlin Husz emlékére írott elégiáját.³⁹ Nem került el a kutatás

Ö. Szabolcs, *Boldizsár Batthyány und sein Humanisten-Kreis: Die ersten Jahrzehnten der Güssinger Bibliothek*, MKsz, 1979, 231–251; BARLAY Ö. Szabolcs, *Romon virág: Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról*, Bp., Gondolat, 1986, 183–238; de lásd Robert J. W. EVANS, *Frischlin und der ostmitteleuropäische Späthumanismus* (a továbbiakban: EVANS 1999) = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 297–322, 304–311. – Zrínyi Miklós horatiusi eredetű (*Carm.* IV, 4, 29) „Fortes creantur fortibus” jelmondatát VIII. Orbán dedikációjára szokás visszavezetni (KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Bp., Szépirodalmi, 1985 [a továbbiakban: KOVÁCS S. I. 1985a], 251), pedig a költő figyelmét már a nevelőanyja férjéhez írott Frischlin-vers ráirányíthatta az idézetre (az itt olvasható parafrazeált változat: „Fortes atque boni, bonis creantur / Atque fortibus”). Valószínű, hogy a jelmondat Esterházy Lászlóhoz Zrínyitől került (KOVÁCS S. I. 1985a, *i. m.*, 251) – mindazonáltal Esterházy felesége Batthyány Ferenc unokája, Mária Eleonóra volt.

³⁶ RMK III, 1330 = RMNy 1239; RMK III, 1626 = RMNy 2099. Valószínű, hogy Szenci Molnár a szöveg 1584. évi kiadását vette alapul. Frischlin munkáját ugyan tartalmazza a szerző Martin Crusius elleni egyik iratának, a *Poppysmi grammatici dialogus tertius*nak 1596. évi prágai posztumusz kiadása, sőt Johannes Rhenius *Methodus institutionis nova quadruplex* című kötete is (Lipce, 1617, 1626), ezekből azonban elmaradt a Szenci Molnárnál ismét olvasható ajánlóvers.

³⁷ SZELESTEI N. László, *Hranicae Mátyás bejegyzései egy Eber-féle Calendarium historicumban*, *Lymbus*, IV (1992), 1–37, 14. Eberről: Heinrich KÜHNE, *Das Calendarium historicum des Paul Eber*, *Marginalien: Zeitschrift für Buchkunst und Bibliophilie*, 40. füzet, 1970, 54–65; Walter THÜRINGER, *Paul Eber (1511–1569): Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus = Melanchthon in seinen Schülern*, Hrsg. Heinz SCHEIBLE, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997 (*Wolfenbütteler Forschungen*, 73), 285–320.

³⁸ Ioannes BOCATIUS, *Opera quae exstant omnia*, ed. Franciscus CSÓNKA, I–II, *Poetica*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1990; III, *Prosaica*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1992 (BSMRAe: Series nova, XII/1–3), I, 459–460.

³⁹ Richard PRAŽÁK, *Magyar református humanisták csehországi utazásai a harmincéves háború előtti években* (1982), ford. SZARKA László = Richard PRAŽÁK, *Cseh–magyar történelmi kapcsolatok: Történeti, iro-*

figyelmét Frischlin 1587–88. évi wittenbergi tartózkodása sem,⁴⁰ de magyar vonatkozásban csupán 1588 januárjában a hazájába visszainduló Csanádi Jánosnak, a magyar coetus seniorának tiszteletére szerzett propempticonja volt ismert.⁴¹ Forgáchcsal és Bánffyval való személyes ismeretsége így e bő adatsorban is részint új, részint igen figyelemreméltó mozzanat.

A nyomtatvány magyar vonatkozásain túl azonban magát Frischlin e munkáját is érdemes végigolvasni, mert a belőle kirajzolódó eszmetörténeti összefüggések még a szerző magyarországi ismertségének-ismeretségeinek tényeinél is fontosabbak.

A gondolatmenet annak elismerő nyugtázásával kezdődik, hogy a barbárságból Melanchthon vezette ki Germaniát. Frischlin nem fél attól, hogy a praepceptor Germaniae után és nélkül a dolgok „retro sublapsa referri” kezdenének,⁴² az ékesszólás fontosságát

dalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, bev. FRIED István, Bp., Korma Könyvek, 2001 (Bohemia Kézikönyvtár), 56–68, 60. Frischlin „opus poeticum”-ának 1598-as strassburgi kiadása megtalálható Csulyak könyvtárjegyzékében: *Régi magyar költők tára: XVII. század*, 2, Pécseli Király Imre, Miskolczi Csulyak István és Nyéki Vörös Máttyás versei, kiad. JENEI Ferenc, KLANICZAY Tibor, KOVÁCS József, STOLL Béla, Bp., Akadémiai Kiadó, 1962, 343.

⁴⁰ SZABÓ A. 1993, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 85. A hazai szakirodalomban annyi ismert Frischlin Wittenbergből való távozásával kapcsolatban, hogy „rövidesen verses vitába keveredett Johann Majorral és továbbállt” (uo.). Frischlin 1588 februárjában, Ágost szász választófejedelem halálának második évfordulójára még genealógiai tárgyú epikus költeményt írt (*Carmen panegyricum*), márciusban hagyta el Wittenberget; David Friedrich STRAUSS, *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin: Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt, 1856 (a továbbiakban: STRAUSS 1856), 411–412, 420.

⁴¹ RMK III, 779; KONCZ 1891, *i. m.*, 248. A versből kettejük bensőséges barátságára következett SZABÓ G. 1941, *i. m.*, 56.

⁴² Verg. *Georg.* I, 200; *Aen.* II, 169. A hely a régi magyar irodalomban és eszmetörténetben: KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 1998 (*Historia Litteraria*, 5), 124–125. Vergilius Frischlin általi különleges megbecsülésére okot adhatott az a körülmény is, hogy Frischlin – amint Georgius Pflüger rögzítette – azonosnak tudta születésnapját a római költőével; Günter HESS, *Deutsch und Latein bei Frischlin: Imitatio und Alweichung* (a továbbiakban: HESS, G. 1999) = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 471–493, 478. Egyébként nemcsak Vergiliust, ha-

is mindig elismerték ezen az akadémián. Akkor hát miért ad fel „cramben recoctam”?⁴³ – szól szónoki kérdése. Miért dicséri Melanchthon fontosságát a szónoklattanban, noha bölcs ember csak egyetérthet ezzel? Azonnali válasza szerint a retorikai arsot Melanchthon két könyvénél jobban ma sem lehetne összefoglalni, nincs is nála perfectior, absolutior. Az itteni professzorok is úgy művelik a retorikai elméletet, hogy ha erről akarna beszélni, joggal mondhatnák: „noctuas Athenas”.⁴⁴ De az exercitatióról talán nem lesz haszontalan szólnia. Ez a jó szerzők utánzását jelenti. Két faja van: a praeexercitationes és a declamatio, csak sorban juthatunk birtokukba. Jelen szónoklatában Frischlin csak az el-sőről beszél. Ennek három válfaját különbözteti meg.⁴⁵ Fontos-

nem Maffeo Vegio *Aeneis*-folytatását is imitálta; Walther LUDWIG, *Der Doppelpokal der Tübinger Universität von 1575 und zwei neue Epigramme des Nikodemus Frischlin*, *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte*, 60(2001), 139–151; az alkalomról: Richard Erich SCHADE, *Court Festival in Stuttgart: Nicodemus Frischlin's Württembergische Hochzeit (1575)*, *Daphnis*, 23(1994), 371–407; Walther LUDWIG, *Frischlins Epos über die württemberg-badische Hochzeit von 1575 und zwei neue Briefe Frischlins*, *Daphnis: Zeitschrift für mittlere deutsche Literatur*, 29(2000), 413–464. – Melanchthon nevezetes 1518. évi szónoklatát – Philipp MELANCHTHON, *Az ifjúság tanulmányainak megjavításáról* (1518) = *Retorikák a reformáció korából*, vál., kiad., bev., jegyz., tan., szerk. IMRE Mihály, ford. BARTA Gábor, CZÁR Csaba János, CZEGLÉDI Sándor, JÁNOS István, JÁVOR György, KÁLNY Beatrix, KÁPLÁR Edit, LÁZÁR István Dávid, MIKÓ Gyula, NÉMETH Béla, RESTÁS Attila, SZALAI Zsuzsanna, TÓTH Orsolya, TÓTH Szilvia, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Universitas Könyvtár: Források – Régi Kortársaink, 5), 19–31 – egyébként mint a frischlini oráció mintaadóóját ismerte fel Wilfried BARNER, *Nicodemus Frischlins „satirische Freiheit”* (a továbbiakban: BARNER 1999) = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 397–422, 420.

⁴³ Vö. *Juv. Sat.* VII, 154.

⁴⁴ A szólás megvan már Arisztophanésznál (*Madarak* I, 298), Frischlin kedves szerzőjénél (erről lásd David PRICE, *Nicodemus Frischlin's Rhetoric* [a továbbiakban: PRICE 1988] = REVARD–RÄDLE–DI CESARE 1988, *i. m.*, 531–539, 533–534).

⁴⁵ Kivonatos ismertetésük: STRAUSS 1856, *i. m.*, 409–411; PRICE 1990, *i. m.*, 29–30; Nicola KAMINSKI, *Dekonstruktive Stimmenvielfalt: Zur Polyphonen imitatio-Konzeption in Frischlins Komödien Hildegardis Magna und Helvetiogermani*, *Daphnis*, 24(1995)/1, 79–133, 83; HESS, G. 1999, *i. m.* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 482–483. Az orációt Günter

ságának alátámasztása közben igen heves kijelentésekre ragadtatta magát, így a grammatikát enniusi sterquiliniumhoz hasonlítja,⁴⁶ s ennek terméketlen vájkálása helyett az auktorolvasást eszményíti, amelyből az aranyat tisztán lehet kinyerni. „Amicus igitur meus Priscianus, amicus Diomedes. Sed in re manifesta omnibus, amica magis veritas” – fogalmaz, az Ammonius Arisztotelész-életrajzában kialakult és közkeletűvé vált fordulatot alkalmazva.

Az 1587-es esztendő Frischlin-írásait alapvetően meghatározta egy szenvedélyes vitába való hosszas belebonyolódás, és a magyar diákoknak ajánlott nyomtatvány is ebbe a polémiasorba illeszkedve válik teljesebben értelmezhetővé. E polémiát Martin Crusiusszal (1526–1607), hajdani tübingeni tanárával, majd professzortársával⁴⁷ folytatta Frischlin.

Crusius – gondosan vezetett professzori feljegyzései szerint – először 1563 márciusában tanította az akkor tizenhetedik évében járó Frischlint, mégpedig „in Rhetorica Philippi Melancht. et in

Hess a poeta philologus imitációjának poétikájaként, egyfajta „Poetik der Imitations- und Zitatkunst”-ként minősítette (Günter HESS, *Deutsch-lateinische Narrenzunft: Studien zum Verhältnis von Volkssprache und Latinität in der satirischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1971, 163, 338). Eckart Schäfer keményebben fogalmazott: „mit genialischer Unverschämtheit aus der Imitatio fast eine Theorie des Plagiats machte” (Eckart SCHÄFER, *Deutscher Horaz. Conrad Celtis, Georg Fabricius, Paul Melissus, Jakob Balde: Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands*, Wiesbaden, Steiner, 1976 [a továbbiakban: SCHÄFER, E. 1976], 44). – Az oráció zárlatáról: PRICE 1990, *i. m.*, 45; BARNER 1999, *i. m.* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 420.

⁴⁶ Vö. a Donatusnál megörökített Vergilius-anekdotával: „respondit se aurum colligere de stercore Ennii”. *Vitae Vergilianae*, recensuit Iacobus BRUMMER, Lipsiae, Teubner, 1912 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 31, a kiadás 193. sorát követő interpolációban.

⁴⁷ Egidius SCHMALZRIEDT, *Martinus Crusius (1526–1607) Philologe und Rhetoriker = 500 Jahre Tübinger Rhetorik, 30 Jahre Rhetorisches Seminar: Katalog zur Ausstellung im Bonatzbau der Universitätsbibliothek Tübingen vom 12. Mai bis 31. Juli 1997*, Hrsg. Joachim KNAPE, Redaktion und Gestaltung Hagen SCHICK, Tübingen, Seminar für Allgemeine Rhetorik, 1997, 44–50.

orationib. Ciceronis”.⁴⁸ A tanulmányok anyagát egészen pontosan rekonstruálni lehet, hiszen éppen 1563-ban jelent meg – a tübingeni rektornak és a szenátusnak szóló ajánlással – Crusiusnak Melanchthon *Elementorum rhetorices libri duo*ját magyarázó tankönyve,⁴⁹ amelyben Melanchthon minden fejezetét Crusius azt terjedelmében többszörösen meghaladó kérdései és feladatai követik. Remekül áttekinthető, széles margójú, szép humanista iskoláskönyv,⁵⁰ gazdag példatárral, világos magyarázatokkal. (A munkának 1590-ben rövidített, egyszerűsített változata is megjelent.⁵¹) Frischlin a következő tanévben Crusius kollégáját és honfitársát, Georg Hizler szónoklattan-professzort hallgatta, aki 1564 márciusában baccalaureust csinált belőle.⁵² Az ifjú bölcsész 1567-től a latin poétika és a történelem professzorának állását töltötte be, 1575-től pedig Linacer latin grammatiká-

⁴⁸ Martini CRUSII, in Tybingensi Academia utriusque linguae Professoris, *adversus Nicodemi Frischlini, P. L. Comitis Palatini Caesarii, quinque rei Grammaticae, et virulentarum calumniarum, Dialogos, anno 1587. editos, defensio necessaria*, Bazel, 1587 (a továbbiakban: CRUSIUS 1587), 148. Ennek az egyetemi Pädagogium harmadik osztályában kellett történnie, ahol a „lectio rhetorices Melanchthonis” elnevezésű tantárgyat 1559–1569 között, Cicero szónoklatait pedig 1562–1587 között Crusius oktatta. Ugyanezeket a tárgyakat Crusius 1587-től haláláig a felsőbbéveseknek, a negyedik osztály hallgatóinak tanította, emellett 1559-től haláláig a „lectio linguae Graecae sive poetices Graecae” nevű tantárgyat is előadta. A tübingeni tanári karra vonatkozó adatok forrása itt és az alábbiakban is: Norbert HOFMANN, *Die Artistenfakultät an der Universität Tübingen 1534–1601*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (Contubernium: Beiträge zur Geschichte des Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 28), 238–250.

⁴⁹ Philippi MELANTHONIS *Elementorum rhetorices libri duo* Martini CRUSII *quaestionis explicati*, in *Academia Tybingensi*, Bazel, 1563.

⁵⁰ Ennek jelentőségéről lásd Paul F. GEHL, *A Moral Art: Grammar, Society, and Culture in Trecento Florence*, Ithaca–London, Cornell University Press, 1993.

⁵¹ Martini CRUSII *Quaestionum*, in *Philippi Melanchthonis Elementorum Rhetorices libros duos, Epitome*, Tübingen, 1590.

⁵² CRUSIUS 1587, *i. m.*, 148. Hizler (1528–1591) a negyedik osztályban magyarázta Cicero orációit és Melanchthon retorikáját 1559–1587 között, utóda Crusius lett. Megelőzőleg Hizler Xenophónt és görög grammatikát adott elő az első és a második osztályban (1558) és Melanchthon retorikáját tanította a harmadikban (1558–1559), 1559–1587 között pedig ugyanott Démoszthenész szónoklatait is.

ját is tanította a második osztályban.⁵³ Crusiusszal már a hetvenes években megromlott a viszonya, annak, hogy 1582-ben távozott az egyetemről, egyik oka ellenségeskedésük volt.⁵⁴

A vita későbbi elmérgesedésének történetét Frischlin egy 1586. októberi iratában⁵⁵ a következőképpen foglalta össze. Amikor őt 1582-ben Laibachba hívták, hogy ott a krajnai nemesség gyermekeit tanítsa,⁵⁶ Strassburgban és Tübingenben név nélkül megjelent tankönyveket talált az iskolában, amelyeket, mint megállapította, szerzőik nagyrészt Melanchthon művéből kivonatoltak, de sok hibával. Különböző pártfogói és iskolai elődje segítségével sok grammatikai tankönyvet összegyűjtött (Crusiustól egyet sem látott, ilyenek a létezéséről sem tudott), amelyekről lesújtó véleménye alakult ki: „Philippo et Linacro sua furari, Scaligero, et, (ut iam quoque video) Saturnio, Hieronymo Ruscello, Q. Corrado Mario, atque aliis adversos esse: Mureti, Lipsii, Lambini, Adriani Turnebi, Josephi Scaligeri et similibus animadversiones aut contemnere, aut non legere, plerisque omnibus aequae studium.”⁵⁷

⁵³ Az egyetemi karrierlehetőségek hiányáról és Frischlin hetvenes évekbeli többszöri mellőzéséről: Hedwig RÖCKELEIN, Casimir BUMILLER, *Ein unruhig Poet: Nikodemus Frischlin 1547–1590*, Balingen, Stadtarchiv, 1990 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Balingen, 2), 47.

⁵⁴ SCHERER = ADB, 8, 96–104; Gustav BEBERMEYER = NDB, 5, 620–621. Ellenségeskedésükről: Reinhold STAHLLECKER, *Martin Crusius und Nicodemus Frischlin*, Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte, 7(1943), 323–366 (a továbbiakban: STAHLLECKER 1943); Hubert CANKIK, *Crusius contra Frischlinum: Geschichte einer Feindschaft* (a továbbiakban: CANKIK 1999) = HOLTZ–MARTENS 1999, i. m., 261–295.

⁵⁵ Nicodemus FRISCHLIN, *Strigilis grammatica; Pro sua Grammatice et Strigili grammatica dialogi tres*, Oberursel, 1587 (RMK III, 5478) (a továbbiakban: FRISCHLIN 1587a), a2r–b1r.

⁵⁶ Frischlin laibachi rektorságáról: STRAUSS 1856, i. m., 247–281.

⁵⁷ Az említett humanisták közül kevésbé ismertek: Thomas Linacer (1460 k.–1524), grammatikai művei: *Progymnasmata grammatices vulgaria* (London, 1515 k.), *Rudimenta grammatices* (uo., 1523 k.), *De emendata structura Latini sermonis* (uo., 1524), az utóbbi két mű sok további kiadásban; Augustinus Saturnius, a *Mercurii maioris sive grammaticarum institutionum libri X* szerzője (Bázel, 1546); Girolamo Ruscelli (1504 k.–1566), grammatikai művei: *Osservazioni della lingua volgare* (a *Tre discorsi* című kötetében, Velence, 1553), *De' commentarii della lingua Italiana libri sette* (uo., 1581); Quinto Mario Corrado (1508–1575), több grammatikai mű írója (*De lingua Latina libri XIII*, Bologna, 1575; *De copia Latini sermonis libri V*, Velence, 1582); Josephus Justus Scaliger

Nem elég, hogy Melanchthont másolják saját nevük alatt, azt „nugacissimis, atque inutilissimis nugis aliunde assutis” teszik. Frischlin az általa tanulmányozott szerzők közül Julius Caesar Scaliger művében talált teljesen új, elismerésre méltó rendszert, saját grammatikáját elsősorban arra alapozta, s elgondolásának kinyomtatását itáliai barátai is javallották. Frischlin több grammatikai tárgyú művet jelentetett meg, így a *Quaestionum grammaticarum libri octót* (Velece, 1584), a három traktátusból és egy „de grammaticorum definitionibus et divisionibus” szóló függelékből álló *Strigilis grammaticát* (Velece, 1584), a *Grammaticae latinát* (Tübingen, 1585; Frankfurt, 1586). Műveit elismerés fogadta, a *Strigilist* Zsámboky János 1584. április 18-án kelt levelében üdvözölte.⁵⁸

(1540–1609), Julius Caesar Scaliger fia, grammatikai nézeteit M. Terentius Varro- (Genf, 1573, 1581) és Sextus Pompeius Festus-kiadásának (Párizs, 1584) kommentárjaiban fejtette ki.

⁵⁸ Noha Frischlin már 1570-ben – és épp Crusius ajánlásával – felvette a kapcsolatot Zsámbokyval (EVANS 1999, *i. m.* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 312), a Hans Gerstinger által összegyűjtött Zsámboky-levelek címtettjei között, sőt névanyagában sem szerepel Frischlin – *Die Briefe des Johannes Sambucus (Zsamboky) 1554–1584*, Hrsg. Hans GERSTINGER; *Anhang: Die Sambucusbriefe im Kreisarchiv von Trnava*, Hrsg. Anton VANTUCH, Graz–Wien–Köln, Böhlau, 1968 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–Historische Klasse: Sitzungsberichte, 255) –; igaz, az ajánlólevelek közléséről a szerkesztő eleve lemondott, de egy ilyen levél megírását és közzétételét korábbi levelezésnek kellett megelőznie. Nem fordul elő Frischlin sem a szlovák Zsámboky-monográfiában (Anton VANTUCH, *Ján Sambucus: Život a dielo renesančného učenca*, Bratislava, Veda, 1975 [Dejiny vied a techniky]), sem Zsámbokynak a magyarországi kutatás által számon tartott humanista ismerősei között (Ladislaus VARGA, *Quibusnam cum viris doctissimis Europae Sambucus coniunctiones litterarias inierit?*, *AClassUnivDebr*, 1967, 99–115). A Zsámboky-könyvtárból egyetlen Frischlin-mű, egy 1577. évi Kallimakhosz-parafraíz és -kommentár ismeretes; GULYÁS Pál, *A Zsámboky-könyvtár katalógusa (1587)* (1941), szerk. MONOK István, bev. ÖTVÖS Péter, bibliográfia VARGA András, Szeged, Scriptum Kft., 1992 (Adattár, 12/2), 160, no. 341. A szegényes adatok ellenére Frischlinnek módjában volt mind Bécsben közvetlenül, mind Németújvárról Batthyány Boldizsár közvetítésével elmélyíteni a kapcsolatot Zsámbokyval; az utóbbi lehetőséghez: RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, *Zsámboky János levelei Batthyány Boldizsárhoz* = GALAVICS–HERNER–KESERŰ 1990, *i. m.*, 209–213; *ua.* = RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, „*Nympha super ripam Danubii*”: *Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, Bp., Ballasi Kiadó, 2002 (Humanizmus és Reformáció, 28), 213–217.

Martin Crusius a megjelenő műveket és azoknak a kedvező fogadtatással hivalkodó limináriáit látva ragadott tollat 1585–86 telén,⁵⁹ s írta meg *Libri duo ad Nicodemum Frischlinum*-ját, az első könyvet *Animadversiones in Grammaticen eius Latinam*, a másodikat *Antistrigilis* címmel. Az utóbbihoz egy „paedagogulus misellus” Frischlinnek írott fiktív levelét is csatolták, amely Crusius egy kézíratos jegyzete szerint Georg Liebler munkája.⁶⁰ Keltezése („datae Moropoli, feriis Bacchanalibus, novo stylo, ad imitationem Strigilis Frischlinianae”) később Frischlinnek több ötletet is adott saját irataihoz. A mű Strassburgban látott napvilágot 1586-ban.

Crusius iratára Frischlin nem kevesebb mint hat, dialógus formában írott választ készített.⁶¹ A *Pro sua Grammatice et Strigili grammatica dialogi tres* első dialógusa 1586 szeptemberében Frankfurtban íródott és még az az év őszi könyvvásárra megjelent,⁶² a második és a harmadik dialógus októberben Marburgban készült és a következő év tavaszi könyvvásárán volt kapható. Ugyanekkorra a november-december folyamán Lipcsében fogalmazott, Josephus Justus Scaligernek és Justus Lipsiusnak ajánlott *Poppysmus grammaticus*⁶³ első két dialógusát is kinyomtatták Prágában (a harmadik csak posztumusz látott napvilágot 1596-ban). 1587-ben a *Pro sua Grammatice* mindhárom dialógusával egy kötetben, azokat megelőzve a *Strigilist* is újra kiadták.⁶⁴

⁵⁹ STRAUSS 1856, *i. m.*, 377–378.

⁶⁰ STRAUSS 1856, *i. m.*, 383.

⁶¹ A művek datálásához: STRAUSS 1856, *i. m.*, 385. A vita egész történetéhez: 373–399.

⁶² Frischlin 1586. október 15-én Lipsiusnak is elküldte frissen megjelent dialógusát.

⁶³ A mű teljes címe a „paedagogulus misellus” levelének keltezését fordítja Crusius és a tübingeniek ellen: ...*adversus M. Crusii, et Moropolitarum, Tubingae Bacchantium, Coccysmos, sive Antistrigilem*. Természetesen a ’kakukkolás’ jelentésű görög szó is Frischlin által adott szinonima az *Antistrigilis* jelölésére.

⁶⁴ Ez az oberurseli kiadás Zsámbokynak a *Strigilis* előtt álló levele miatt (b1v–b2r) szerzői hungaricum: RMK III, 5478. Az OSZK példányát használtam (Ant. 7292), amely a benne található feljegyzés szerint Kölchey Ferenc könyvtárából származik.

Crusius szükségesnek érezte azonnal, 1587. július 4-ről keltezett műben válaszolni együttesen mind az öt dialógusra.⁶⁵ Szerinte amióta a világ fennáll, tanárát így még nem bántotta meg tanítvány. Feltette a szónoki kérdést: mit tehet egy tanár, ha tanítványában egy új Catilina, egy új Clodius tulajdonságait ismeri fel?⁶⁶ A tárgyi kérdésekre térve, sérelmezte a grammatika „excrementa Enniana aut Acciana” megnevezését. Szerinte Frischlin olyan nézeteket tulajdonított neki, amelyeket sohasem mondott és nem is gondol, a nagy vehemenciával előcítált sok itáliai tekintély pedig valójában ellenkezik Frischlinnel. Kollégáit, Hizlert és Lieblert⁶⁷ is sérelmek érték – jegyezte meg.

Crusius iratára Frischlin a *Celetismus grammaticus*ban felelt, két újabbal szaporítva dialógusait. Megírásuk ideje 1587 vége,⁶⁸ 1588-ban jelentek meg Oberurselben és Magdeburgban, az előbbi helyen pedig külön a másodiknak *Prodromusa* is. Crusius még ugyanazon év szeptemberében újabb – utolsó – viszontválaszt bocsátott ki.⁶⁹

Frischlin württembergi fogsága⁷⁰ és a szökés közben, 1590-ben bekövetkezett halála után a hajdani vitázó felek közül termé-

⁶⁵ CRUSIUS 1587, *i. m.*

⁶⁶ Idézi STRAUSS 1856, *i. m.*, 395.

⁶⁷ Georg Liebler (1524–1600) 1552–1594 között tanított fizikát Tübingenben, közben rövid ideig Linacér latin grammatikáját is a második osztályban (1560) és Melanchthon dialektikáját (1577–1578). Hosszabb ideig tanította Melanchthon retorikáját a harmadikban (1575–1594). Főként fizikai írásairól ismert. Frischlin a hetvenes évek közepén még baráti kapcsolatot ápolt vele: Liebler egy promóciós szónoklata Frischlinnek a szerző házasságát köszöntő *Phaloeicum nuptialéjával* jelent meg. Georgius LIEBLER, *Oratio de causis corruptae iuventutis, habita in Academia Tubingensi: cum primae laurae honores, 49 adolescentibus conferrentur*, Tübingen, 1576.

⁶⁸ STRAUSS 1856, *i. m.*, 385.

⁶⁹ Martini CRUSII, utriusque lingue [!] et rhetoricae in Academia Tybingensi Professoris, *ad ingrati desperatique Nicodemi Frischlini mendacem ac scelestissimum Celetismum, anno 1588. editum, iusta, vera et postrema Responsio*, Bazel, 1588.

⁷⁰ Frischlin pályájának társadalomtörténeti keretbe állított, új elemzéseit: Klaus SCHREINER, *Disziplinierte Wissenschaftsfreiheit: gedankliche Begründung und Praxis freien Forschens, Lehrens und Lernens an der Universität Tübingen (1477–1945)*, Tübingen, Mohr, 1981 (Contubernium, 22), 11–12; Wilhelm KÜHLMANN, *Akademischer Humanismus und revolutionäres Erbe: Zu Nicodemus Frischlins Rede De vita rustica (1578) =*

szetesen megingathatatlaná vált Crusius tekintélye; amikor például János Frigyes württembergi hercegnek kerestek praeceptort 1596-ban, az állást – nyilván Crusius közbenjárására és ajánlásával – volt tanítványa, Michael Beringer nyerte el, és saját retorikai epitoméjában,⁷¹ a Crusius és Erhardus Cellius⁷² ajánló verseivel is ellátott, nem egészen százlapos kis kötetben is mindenképp előtt „ex quaestionibus Rhetoricis Cl. viri Martini Crusii, [...] sicut etiam ex Ecclesiaste Erasmi Roterod. et Andreae Hiperii libello” merített. Tulajdonképpen feltűnőnek mondhatjuk, hogy Lucas Osiander 1591-ben Tübingenben megjelent, a württembergi hercegség lelkészeinek magánolvasmányait meghatározó útmutatásában Frischlin még az ajánlott, épületes világi szerzők között szerepel.⁷³ Igaz, Crusius is ejtett Frischlinéért néhány – Frischlin testvérének, Jakobnak (1557–1621)⁷⁴ a szavát használva – krokodilkönnyet.⁷⁵

HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 423–443; Dieter STIEVERMANN, *Der Fall des Dichters Nicodemus Frischlin (1547–1590) als sozialgeschichtliches Exempel* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 163–200; Siegfried WOLLGAST, *Frischlin als junger Müntzer? Zu einer Polemik* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 445–470.

⁷¹ *Epitome Rhetorica ad eloquentiae studium scitu maxime necessaria breviter, ordine et perspicue comprehendens: et ex pluribus praestantissimis autoribus collecta* per M. Michaelem BERINGERUM Ulbachensem, Tübingen, 1596.

⁷² 1582-től haláláig Cellius (1546–1606) ült Frischlin megüresedett professzori székében Tübingenben, a „lectio poetices Latinae et historiae” oktatója volt. Ugyanez időben az első osztályban Terentiust is tanított. Megelőzőleg Cicero *De officiis*-ét, leveleit és szónoklatait adta elő a másodikban (1569–1582).

⁷³ Lucas OSIANDER, *De studiis privatis recte instituendis admonitio. Scripta in usum Ministrorum Ecclesiae in Ducatu Vuirtembergico*, Tübingen, 1591, 17–19.

⁷⁴ A Frischlin testvérek viszonyának történeti lélektani elemzése: Casimir BUMILLER, *Im Schatten des „größeren” Bruders: Eine psychohistorische Studie zum Geschwisterverhältnis von Nicodemus und Jakob Frischlin* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 201–259.

⁷⁵ STRAUSS 1856, *i. m.*, 582. Crusiust egyébként élete végéig kísérte és foglalkoztatta egyetlen jelentős tanítványával (CANKIK 1999, *i. m.* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 265) való konfliktusa. A *Poppysmus* posztumusz megjelent harmadik dialógusából például 1596. szeptember 30-án kapott példányt, amely alaposan felzakkarta: „Es ist ein Schelmenbüchlin i. e. conviciorum plenus, in me, et collegas illius temporis: quos vocat

A hosszú és mindkét részről szenvedélyes vita számtalan személyes és tudományos kérdést érintett, amelyeknek részletezése messze meghaladja e dolgozat kereteit (például a görög ablativus kérdése). Szempontunkból ez alkalommal két vonatkozás hangsúlyozása látszik lényegesnek.

Frischlin érvelésének állandó jellemzője, hogy a grammatikaírók haszontalanságaival az auktorok, mégpedig az első osztályú auktorok tényleges praxisát szegezi szembe.⁷⁶ Jól jellemzi ezt az a

Bacchantes Moropolitas.” Nyomban írni készült a reutlingeni szenátusnak, hogy az ott rektorodó Jakob Frischlin megbüntetését követelje (Martin CRUSIUS, *Diarium*, Tübingen, Verlag der H. Laupp’schen Buchhandlung, I, 1596–1597, Hrsg. Wilhelm GÖZ, Ernst CONRAD, 1927; II, 1598–1599, Hrsg. Wilhelm GÖZ, Ernst CONRAD, 1931; III, 1600–1605, unter Mitwirkung von Reinhold RAU und Hans WIDMANN Hrsg. Reinhold STAHLCKER, Eugen STAIGER, 1958; *Gesamtregister*, bearb. Eugen STAIGER, 1961 [a továbbiakban: CRUSIUS 1596–1605/1927–1961], I, 202). Hosszan gyötrődött: válaszoljon-e, avagy „silentium erit pro responso.” (CRUSIUS 1596–1605/1927–1961, *i. m.*, I, 211.) November 21-én egy társaságban bejelentette, hogy válaszolni szándékozik, de beszélgetőtársa meg nem értést mutatott: „Dixi, me responsurum contra tertium Poppysmum. Ait, quid contra mortuum velim facere? Dixi, At contra viuos, qui talia edunt. [...] Doluerunt convictores: me consolati sunt.” Ugyanitt két váddal illették a Frischlin elleni korábbi írásait: „Dixit Schegkius, me excessisse modum in scribendo contra Frischlinum. [...] Non omnia vera esse, quae contra illum scripserim.” A túlságosan erőteljes hangnemet azzal védelmezte, hogy azt tíz-tizenkét évi, csendesen elszenvedett folyamatos zaklatás váltotta ki belőle. Az írások valóságtartalmát pedig elszántan állította: „Vera sunt omnia, quae scripsi. In re Grammatica refutavi eum. Quia in personam meam invasit: etiam personalia tractavi. Obieci ei adulterium, periuria, alia flagitia. Vera sunt, consentienti Vniversitate. Nemo refutavit.” (CRUSIUS 1596–1605/1927–1961, *i. m.*, I, 242.) Jakob Frischlint 1604. március 22-én ismerte meg személyesen, s az tisztelettel köszöntötte őt. Búcsúzásakor „Etiam porrexi dexteram Frischlino, dicens: Ihr habt Eich übel gegen mir gehalten: ignoscat tibi Deus: ego tibi etiam ignosco. Acquievit. Addidi, Osiandro [Lucas Osiander, 1571–1638] audiente, nec longe Procancellario distante, etiam Myllero: Ego quotidie Deum oro, pro meis, et Amicis, et Inimicis. Consecuta est magna approbatio, tum Abbatis, tum ipsius Frischlini: Eij daß ist recht. Sic alii.” (CRUSIUS 1596–1605/1927–1961, *i. m.*, III, 683.)

⁷⁶ Ennek az elvnek a késő antik megformálódásához lásd például Sergius („ars grammatica praecipue constitit in intellectu poetarum et in recte scribendi et loquendi ratione”) és Maximus Victorinus meghatározásait (a grammatika „scientia interpretandi poetas”); idézi TÓTH Sándor, *A latin humanitas poétikája: A studia humanitatis iskolás poétikájának elméle-*

fiktív levél, amelyet a *Pro sua Grammatice* harmadik dialógusának végén nyújtanak át Crusiusnak.⁷⁷ A levél szerzője, Jeremiás konstantinápolyi pátriárka⁷⁸ azokat az értesüléseit közli, amelyeket a németországi grammatikai háborúról szerzett. A Crusius pártján álló főparancsnokok, a decemvirek (Liebler, Cellius és társaik) igen rozoga csapatokat vezényelnek: Priscianus és a többi régi grammatikusok mellett csupán néhány roskatag és avas bűzű vénember („senex obsoletus et rancidus”) fogható hadra, Ennius, Pacuvius, Caecilius, Afranius és Lucilius. Az összes többi auctor Frischlin oldalán küzd: Cicero, Caesar, Livius, Sallustius és Curtius áll az első sorban, a másodikban Vergilius, Horatius, Persius és még rengeteg költő sorakozik. Mögöttük az új grammatikai szerzők hadteste: Julius Caesar Scaliger, Laurentius Valla, Hieronymus Ruscellus, Augustus Saturnius, Marius Corradus; Scaliger centuriói Vives, Ramus és Thomas Linacer. Az utóvéd poeta laureatusokból áll, akiket Zsámboky János parancsnokol. Még erős segédcsapatok érkezésére is számítanak: Justus Lipsius erőire Hollandiából, Josephus Justus Scaliger csapataira Galliából és Scipio Gentili hadaira Angliából.⁷⁹

ti kérdései a magyar irodalmi nyelvújítás korszakáig, I, Institutiones generales artis poeticae (A költői mesterség általános törvényszerűségei), Szeged, Gradus ad Parnassum Könyvkiadó, 1998 (a továbbiakban: TÓTH S. 1998), 52.

⁷⁷ Frischlin kérdésére, hogy maradt-e még megvitatni való tárgy Crusius iratában, famulusa bejelenti, hogy „in huius veteratoris contumelioso libro” már csak az „epistola paedagogulorum sequitur, ad te scripta”. (Ezzel egyben a Frischlin leveléhez ötletet adó hely is megnevezésre kerül.) Crusius menni készül, Frischlin azonban felszólítja, hogy e neki címzett levelet vigye csak magával. A levél az 1587. évi oberurseli kiadás végén, számozatlan lapokon; vö. STRAUSS 1856, *i. m.*, 390–391.

⁷⁸ A valóságos II. Jeremiás pátriárkával fenntartott tübingeni kapcsolatokról és az ezekkel kapcsolatos teológiai váradalmakról: Franz BRENDLE, *Martin Crusius: Humanistische Bildung, schwäbisches Luthertum und Griechenlandbegeisterung = Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus*, Hrsg. Franz BRENDLE, Dieter MERTENS, Anton SCHINDLING, Walter ZIEGLER, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001 (Contubernium: Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 56), 145–163.

⁷⁹ Az Itáliából Ausztrián át menekülő protestáns konvertita humanista, Matteo Gentili két fia, Alberico (1552–1608) és Scipio (1563–1616) 1579–1580-ban tanult Tübingenben. 1580 augusztusában Angliába vándoroltak tovább, ahol az apa orvosi praxist kezdett, Alberico jogászai pályára lépett. Scipio 1581-ben latin zsoltárparafrázisokat publikált, 1582–1584-ig

A vita másik jellemző sajátása Melanchthon megítélésének központi szerepe.⁸⁰ A szembenálló erők közül a praeceptor Germaniae ez idő szerint Crusius hadaiba van besorozva, Frischlin bajtársai azonban erősen reménykednek abban, hogy átáll majd az ő oldalukra. Amikor a *Strigilis* és a *Pro sua Grammatice* új kiadásához Frischlin 1586. október 1-jén Frankfurtban ajánlást írt a wittenbergi bölcsészeti kar dékánjának és professzorainak, a legnagyobb figyelmet a hajdani wittenbergi professzor, Melanchthon megítélésének szentelte. Hosszan bizonygatta, hogy csupán ellenfeleinek alaptalan vádaskodása keverte őt Melanchthon gyalázójának hírébe.⁸¹ Grammatikai újításai sosem irányultak Melanchthon ellen, aki dicséretet és elnézést érdemel a barbárságból kilábolni igyekvő korban kifejtett grammatikai munkásságáért.⁸² Ha tekintélye abszolút, tudása meghaladhatatlan volna, miért írt Melanchthon művei után mégis grammatikát Camerarius, Strigelius, Micyllus⁸³ és maga Crusius, dialektikát Planerus, fizi-

Leidenben tanult, majd visszatért Angliába, s a következő két évben több művet jelentetett meg. Később európai karriert csinált: Bázelen szerzett jogi doktorátust 1589-ben, tanított Heidelbergben és Altdorfban. – A harcmetafora Frischlin írásaiban betöltött, a martirologiát és apokaliptikát is szatirizáló szerepéről lásd BARNER 1999, *i. m.* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 420.

⁸⁰ Ennek teológiai hátteréről: Jörg BAUR, *Nicodemus Frischlin und die schwäbische Orthodoxie* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 365–396, 380.

⁸¹ „Ut nomen meum redderet invisum omnibus Academiis et Scholis, quae Philippi Melanchthonis nomen amant: ideo collegium Philosophicum Academiae Tubingensis, praefixit quandam praefationem famosam, libello Martini Crusii: in qua scribunt, me publice esse gloriatum, quod libros Philippi, iam ante ex Academia Tubingensi eiectos plerosque, et ad Orcum damnatos cum auctore suo, velim ego ex omnibus scholis exterminare. Hoc autem ut falsum, vanum, fictum esse, intelligatis vos Wittenbergenses, et omnes, qui me amant, docti et boni viri.” FRISCHLIN 1587a, *i. m.*, a2r.

⁸² Arról, hogy Frischlin purizmusa a neologizmusokkal szemben ellenségesebb álláspontot jelentett Erasmusénál és Melanchthonénál: PRICE 1990, *i. m.*, 27–29.

⁸³ Joachim Camerarius (1500–1574) *De arte grammatica et figuris dictionum* című traktátusa megtalálható Melanchthon latin grammatikájának több kiadásában, görög grammatikájának pedig egyik átdolgozója volt; Victorinus Strigelius (1524–1569) *Grammatica annotatája* a zsoltárok nyelvét magyarázta (Lipce, 1563, 1567, 1573); Jakob Micyllus (1503–1558) a melanchthoni grammatika egyik legkorábbi átdolgozója volt (Frankfurt, 1540; lásd Kristian JENSEN, *The Latin Grammar of Philipp Melanchthon* = REVARD–RÄDLE–DI CESARE 1988, *i. m.*, 513–519, 514).

kát Liebler, etikát Heilandus, asztronómiát Maestlinus,⁸⁴ sőt loci communest is Heerbrandus, Osiander? Melanchthon fiatalon és hosszú idővel ezelőtt írta grammatikáját; Frischlin meggyőződése, hogy ha ma élne, helyeselné és dicsérné újításait.⁸⁵ Egész ajánlásának központi állítása, hogy saját újításait többre kell becsülni a legfeljebb plagizátorként említhető Crusius munkásságánál.

Amint láttuk, a grammatikai polémiában Frischlin pontosan ugyanazon alapelveket képviselte Crusiusszal szemben, mint amelyeknek – szövegszerű visszautalással is nyomatékositott – retorikai megfelelőjét 1587. évi wittenbergi orációjában hangsúlyozta. A praeceptum-műfajokkal szemben – testesüljenek meg azok bár olyan magas színvonalon, mint Melanchthon retorikai tankönyvében – az auktorok olvasásának jelentőségét hangsúlyozta, az exercitatiót állította középpontba. Ezek az alapelvek nem voltak ugyan újdonságok⁸⁶ – ugyanebben a szellemben tárgyalta őket már Johannes Caselius *De ludo litterario recte aperiendó*ja 1579-ben⁸⁷ – és nem először fejtette ki őket Frischlin

⁸⁴ Andreas Planerus (1546–1607) 1578–1606 között oktatta az *Organont* Tübingenben, *Quaestiones dialecticae*-je 1580-ban, 1584-ben és 1586-ban jelent meg; Samuel Heilandus (1533–1592) 1559-től haláláig volt etikaprofesszor, a *Nikomakhoszi etikáról* írott magyarázatait nyomtatásban is kiadta (1579, 1580, 1585); Michael Maestlinus (1550–1631) 1583-tól haláláig a matematika és az asztronómia professzora, számos asztronómiai mű szerzője, Kepler tanára. Maestlinus és Frischlin 1586. évi szakmai konfliktusáról: Barbara BAUER, *Nicodemus Frischlin und die Astronomie an der Tübinger Universität* = HOLTZ–MARTENS 1999, *i. m.*, 323–364, 323.

⁸⁵ FRISCHLIN 1587a, *i. m.*, a7v; STRAUSS 1856, *i. m.*, 381–382.

⁸⁶ Magyarországi vonatkozásban különösen fontos Guarino Veronese pedagógiai alapelve („Grammatica est ars recte loquendi, recteque scribendi scriptorum et poetarum lectionibus observata”) és Sylvester János grammatikájának meghatározása („Grammatica est ars recte loquendi et scribendi auctoritate optimorum poetarum et oratorum constans”); idézi TÓTH S. 1998, *i. m.*, 53.

⁸⁷ „...praeceptionibus vero et regulis oneretur quam paucissimis; statimque deducatur [puer] ad intelligendos Latinos scriptores... nihil adeo magis discentium cupiditatem retardat, quam eos ab ultima infantia ad iuventutem usque detineri in plusquam nugis grammaticis...” Idézi FINÁCZY Ernő, *A renaissancekori nevelés története: Vezérfonal egyetemi előadásokhoz*, Bp., 1919; reprintje: Bp., Könyvértékesítő Vállalat, 1986 (Tudománytár) (a továbbiakban: FINÁCZY 1919/1986), 232.

sem,⁸⁸ azonban a nevezetes vita hosszú története során ő vált legelszántabb, legkonokabb képviselőjükké.

E viták épp 1587-ben, a magyar peregrinusoknak szóló ajánlás évében voltak tetőpontjukon, feltehető, hogy a wittenbergi magyarok, Frischlin személyes ismerősei is figyelemmel kísérték azokat.⁸⁹ Az ajánlás keletkezésével egy időben, 1587 végén írta Frischlin a vitához kapcsolódó utolsó iratát, a *Celetismust*. Ennek első részében pedig többek között Lipsius hozzá írott levele is közlésre került.⁹⁰ „Cum Crusio tua liticula nonnihil me cruciat” – írta

⁸⁸ Az 1584. évi németújvári nyomtatvány hasonló szellemére már Fináczy Ernő felhívta a figyelmet: FINÁCZY 1919/1986, *i. m.*, 232. A módszertani mű rövid ismertetése: STRAUSS 1856, *i. m.*, 274–275; MÉSZÁROS István, *XVI. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis”*, Bp., Akadémiai, 1981 (Humanizmus és Reformáció, 11), 98–99.

⁸⁹ A wittenbergi magyar coetus retorikai elmélet iránti érdeklődésének jele például az a kötet, amely Váradi Mihály hagyatékából került 1590-ben a coetus könyvtárába: „Scholae rhetoricae Melchioris Junii cum methodo Eloquentiae eiusdem”. ASZTALOS 1930, *i. m.*, 132; SZABÓ G. 1941, *i. m.*, 73.

⁹⁰ Lipsius levelezésének inventáriuma Frischlin és Lipsius egyetlen levélváltásáról tud. Frischlin 1586. október 15-én Marburgból fordult Lipsiushoz (Alois GERLO, Hendrik D. L. VERVLIET, *Inventaire de la correspondance de Juste Lipse 1564–1606*, Anvers, Éditions scientifiques Érasme, 1968 [a továbbiakban: GERLO–VERVLIET 1968], 86 10 15 F), nagy reverenciával köszöntötte („O mi Lipsi, ocelle totius Germaniae, lux literarum...”), és többek között Crusiusszal folyó vitájáról is beszámolt neki, támogatását kérve: „Non ego frustra Priscianum scripsi vapulantem nec frustra litem suscepi contra Crusium procacissime delirantem. Nihil enim valet Julius Scaliger, nihil Saturnius, nihil Marius Corradus, nihil Ruscillus, nihil ceteri, qui quasdā nugas Grammaticorum oppugnarunt. Itaque in acie iam versor contra delirum et vere stupidum hominem. Te vero expeto patrocinium, qui in hoc certamine tuum interponas iudicium.” (LIPSIUS 1564–1606, *i. m.*, II, 305–307.) Mellékelte leveléhez Crusius elleni első dialógusát is. Lipsius Leidenből 1587 januárjában válaszolt (GERLO–VERVLIET 1968, *i. m.*, 87 01 00). Ezt a válaszlevelet jelentette meg Frischlin 1588-ban, második nyomtatott kiadása pedig Lipsius levélgyűjteményének 1590-ben kiadott második centuriájában olvasható. Ez utóbbi (a Forgáchhoz írott Lipsius-levelet is tartalmazó) kötetet fedezte fel Révay Péter dolgozószobájában Rimay János 1592 nyarán (Antoine CORON, *Justus Lipsius levelezése a magyarokkal és Révay Péter kiadatlan levele Lipsiushoz*, ItK, 1976, 490–496, 495), s így a Frischlinhez írott soroknak is újabb magyar olvasói akadhattak. – Noha Lipsius és Frischlin között ez az egyetlen levélváltás ismeretes, 1587 nyaráról újabb Lipsius-küldemény Frischlinhez való továbbításáról maradtak adatok, s a közvetítésben Carolus

neki a németalföldi tudós, azzal indokolva sajnálkozását, hogy pazarlás, az erők elforgácsolása egymással vívni harcot „in hac paucitate eruditorum”. A következő mondatokban azonban egyértelműen Frischlin mellett foglalt állást: „Sed tamen, libere dicam, etsi aetate ille grandior, tu mihi in hoc certamine Achilles, ille Troilus videtur.”⁹¹ Vajon nem gondolhatunk-e arra, hogy Frischlin Lipsius iránti, többször is (a *Pro sua Grammatice* említéseiben, a *Poppysmus* ajánlásában) hangoztatott megbecsülése és Lipsius Frischlint elismerő nyilatkozata akár szerepet kaphatott azok között a motivációk között, amelyek az ifjú Forgáchot a következő évben a Lipsiusszal való kapcsolatfelvételre ösztönözték?⁹²

Clusius is részt vett (LIPSIUS 1564–1606, *i. m.*, II, 366, 385). Lipsius és Crusius levélváltásáról viszont egyáltalán nem tudunk, s a Lipsius-levelezés modern kiadásban eddig közreadott korpuszában – amely pedig a Frischlin haláláig terjedő időszakot már egészében felöleli – egyetlen további levelezőtárral sem kerül szóba sem Frischlin, sem Crusius neve.

⁹¹ LIPSIUS 1564–1606, *i. m.*, II, 320–321. Érdekes azonban Lipsius finom distinkciójára is figyelni: amit Frischlin a hozzá címzett levélben még „lis”-nek nevezett, nála már csak „liticula”; az indulatos szavakkal való tusakodást az *Iliász* első énekéből való szavak jelzik (I, 304), később azonban a szembenálló felek egyikére már nem Agamemnón, hanem Troilus (vö. Verg. *Aen.* I, 474–478) szerepe osztatik ki. A levél következő mondatai pedig előbb Frischlint intik mértéktartásra, majd a grammatikai csatározások tétjét szállítják alább: „Ego miror homines esse, qui plus Grammaticorum praeceptis tribuant quam illis per quos Grammatici vivunt. Mihi probum et rectum est, quidquid proba et prisca illa aetas scripsit, etsi Grammaticorum omni cohorti aut non lectum aut neglectum.” Lásd még STRAUSS 1856, *i. m.*, 394. – Crusius szintén nem volt nagy véleményvel Lipsiusról. 1596 novemberében jegyezte meg egy társaságban, „(occasione incidente) de Iusto Lipsio: mihi eius ellipses verborum in Scriptis, non placere.” (CRUSIUS 1596–1605/1927–1961, *i. m.*, I, 242.)

⁹² Forgách Lipsius leveleinek első centuriájával már 1586–1587 folyamán, strassburgi tanulmányai során megismerkedett; KLANICZAY Tibor, *Az arisztokrácia és Justus Lipsius politikai gondolkodása* (1987) = KLANICZAY Tibor, *Stílus, nemzet és civilizáció*, vál., szerk. KLANICZAY Gábor, KŐSZEGHY Péter, Bp., Balassi Kiadó, 2001 (Régi Magyar Könyvtár: Tanulmányok, 4), 236–249, 237. – Klaniczay Tibor a magyarországi késő humanizmusról és sztoicizmusról szóló koncepciójának fontos eleme az az affinitás, amely „Lipsius társadalmi és politikai víziója és egy humanista műveltséggel rendelkező s morális tartású arisztokrácia között” áll fenn (*uo.*, 244), s ezért a magyarországi Lipsius-recepcióban is a „művelt arisztokrata politikusok jelenléte és fontos szerepe” (*uo.*, 245) rajzolódott ki

Vitáiról Frischlin a magyar peregrinusoknak szóló ajánlásban is említést tesz, noha csak általánosságban szól ellenfelei gáncsoskodásáról (már az ajánlás címzettjeinek nagy számát is az ellenségek nagy számával magyarázza), majd így folytatja: „Libet enim mihi Telephum [...] imitari, qui ab eadem hasta, a qua vulnus acceperat, remedium petiit.”⁹³ A célzás az eddig elmondottak figyelembevételével könnyen megfejtendő: az elméleti előírásokhoz ragaszkodókkal kiobbant nézeteltérésben most ő maga is elméleti munkát készít. „Conscripsi nunc olim tres de arte oratoria libros: in quorum primo docetur, quomodo argumentis propriis, seu oratoriis, et cum re ipsa natis, confirmanda, aut refutanda sit oratoria propositio, sive causa: quae est aut forensis, vulgo dicta Iudicialis, aut senatoria, sive deliberativa, aut popularis, sive demonstrativa. Aristoteles inverso ponit haec ordine, et recte. Nam facilius est laudare aut vituperare, quam consultare: facilius item suadere, et dissuadere, quam accusare aut defendere. In secundo libro, ostenditur, quomodo ex locis Dialecticis, et cuius materiae communibus, quodvis argumentum confirmationis, aut refutationis, sit illustrandum, et amplificandum. Qua quidem re efficitur oratio, non tantum vera, sed etiam copiosa. Nam haec utraque ad fidem faciendam praecipue pertinent. In tertio libro docetur, quomodo probata et amplificata sint exornanda luminibus sententiarum, verbi gratia, interrogationibus, subiectionibus, repetitionibus, exclamationibus, et luminibus verborum, nempe Metaphoris, et omnis generis tropis. Nam in his duobus consistit omnis motus orationis. Atque hi libri ita sunt a me concinnati, ut eorum adminiculo possis quamvis orationem resolvere, et resolutam iterum componere, aut consimilem aliam scribere.”

Tudomásunk szerint ez az ajánlásban említett elméleti mű, Frischlin *De arte oratoria libri tres*e az itt elmondott beosztásban

munkáiból. A wittenbergi példa élesebben kirajzolja mind a humanista értelmiségi közvetítők szerepét, mind azt, hogy az általuk közvetített Lipsiusszal a nemességnél jóval szélesebb kör találkozhatott. (E vonatkozásban Szabó András Sebastianus Ambrosius Lahm Lipsius hatását mutató levelét említette, felhívva a figyelmet, hogy Lahm még a sztoikus érdeklődésű, manierista ízlésű udvari prédikátorok körén is kívül eső, városi lelkész; vö. SZABÓ A. 1990, *i. m.* = GALAVICS–HERNER–KESE-RÚ 1990, *i. m.*, 225–229.)

⁹³ Telephoszról: Apollodórosz K III,20.

sohasem jelent meg, szövege ismeretlen, sőt még e formában való elkészítésének tervét sem regisztrálta a szakirodalom.⁹⁴ Frischlin retorikaelméleti művének első kiadását volt tübingeni kedves tanítványa, Hieronymus Megiserus jelentette meg Lipcsében, 1604-ben, *Rhetorica, seu Institutionum oratoriarum libri duo* címmel.⁹⁵ Közel nyolcvanlapos első könyve a Frischlin által Arisztotelésznek tulajdonított rendben⁹⁶ tartalmazza a beszédnemeket az invenciók locusaikkal, valamint egy-egy fejezetet *De inventione exordii et perorationis* és *De generibus seu formis oratoriarum probationum* (az utóbbi tárgya az enthymema és az exemplum). A második könyv túlnyomó része, közel ötven lap a loci rerum ismertetése, amelyek a pari, ex praedicamenti quantitatis et relationis, a simili, a dissimili, a contrario, a toto et partibus, a caussis et effectibus, a circumstantiis et adiunctis, a genere, a specie, a propriis et communiter accidentibus meríthetők. Eddig a pontig a posztumusz nyomtatvány megfelel a Frischlin által jelzett felépítésnek, a copia verborum eszközeivel azonban csak a második könyv vége, nem egészen tíz lap foglalkozik. Frischlin műve tehát vagy eleve befejezetlen maradt, vagy csonkult állapotban jutott Megiserushoz; azt, hogy maga az editor rövidítette vol-

⁹⁴ Kellő magyarázatot ad erre, hogy ahol az 1587. évi *Oratio* szövegét egyáltalán említi a szakirodalom (pl. ELSCHENBROICH 1976, *i. m.* = SCHÖNE 1976, *i. m.*, 338; SCHÄFER, E. 1976, *i. m.*, 44; PRICE 1988, *i. m.* = REVARO-RÄDLE-DI CESARE 1988, *i. m.*, 532; PRICE 1990, *i. m.*, 17–18, 29–30; BARNER 1999, *i. m.* = HOLTZ-MARTENS 1999, *i. m.*, 420; HESS, G. 1999, *i. m.* = HOLTZ-MARTENS 1999, *i. m.*, 482–483), mindenütt az ajánlást nem tartalmazó posztumusz kiadásokra hivatkoznak. Reinhold Stahlecker egyetlen utalása sejteti, hogy ő az ajánlás szövegét is ismerhette: STAHLCKER 1943, *i. m.*, 356.

⁹⁵ Nicodemus FRISCHLIN, *Rhetorica, seu Institutionum oratoriarum libri duo. Nunc primum, in gratiam studiosae iuventutis, typis excusi, opera et impensis Hieronymi MEGISERI*, Lipcse, 1604 (a továbbiakban: FRISCHLIN 1604). Megiserusról (1554/55–1619), aki mint laibachi nevelő Frischlin meghívását kieszközölte, majd Grazban Keplerrel barátkozott össze, s Németországba 1602-ben visszatérve lipcsei professzorként működött, lásd Th. ELZE = ADB, 21, 183–185; EVANS 1999, *i. m.* = HOLTZ-MARTENS 1999, *i. m.*, 301, 318–320.

⁹⁶ Arisztotelész *Rétorikájának* valódi sorrendje nem ez: az I. könyvben előbb a tanácsadó (1359a–1366a), majd a bemutató (1366a–1368a), végül a törvényszéki beszédet tárgyalja (1368b–1377b).

na meg, nincs okunk feltételezni.⁹⁷ A könyvecske érdekessége még, hogy noha a retorikai invenció előírásait részletesen tartalmazza, a retorikaelméletben előadható diszpozíciónak még a létét is tagadja: „Dispositio cum non sit uniformis, sed varia et multiplex, ita ut varietas ista comprehendere praeceptis non possit, ideo pro parte artis haberi non potest.”⁹⁸

A magyar peregrinusoknak ajánlott wittenbergi nyomtatvány azonban retorikaelméletről csak az ajánlásban beszél. Az oráció maga – amint láttuk – pontosan a praeceptumokkal szembeállított exercitatio fontosságáról szól. Hogy ennek a módszernek a felhasználásával hogyan oktatható maga Frischlin, hogyan épülhetett fel a magyarok által is látogatott wittenbergi kurzusa, arra számos – korábbi és későbbi – művéből következtetni lehet. A klasszikus antik auktorok olvasásából nyerhető hasznokról szóló meggyőződése vezethette annak a válogatott szónoklatokat tartalmazó szöveggyűjteménynek a megjelentetésekor, amelyet az 1588 márciusában – Polycarp Leyser meghívására – elfoglalt következő állomáshelyén, mint a braunschweigi Schola Martiniana⁹⁹ rektora bocsátott közre diákjai számára Curtius, Livius, Sallustius, Caesar és Cicero műveiből.¹⁰⁰ Posztumusz kiadványként, 1606-ban jelent meg Strassburgban *Methodus declamandi*, amely a laudációs eljárásokat azonnal a nők dicséretének példájával szemlélteti.¹⁰¹

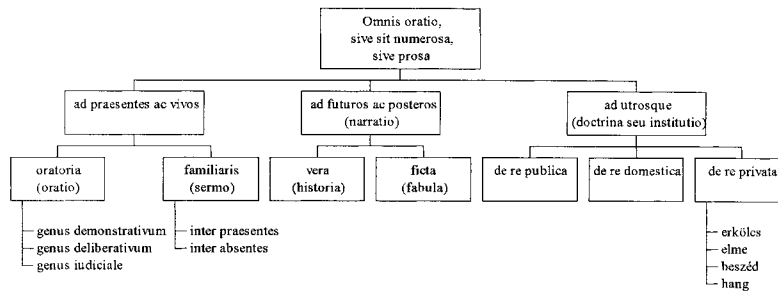
⁹⁷ Téves Strauss állítása arról, hogy az első könyv az invenciót, a második az elokúciót tárgyalná. Ugyanakkor figyelemre méltó megállapításokat tesz arról, hogy a munka legalábbis végső formáját Braunschweigben nyerte el, mert a városdicséretre ezt a példát tartalmazza; valamint arról is, hogy a kinyomtatott mű aprólékos logikai rendje nem Frischlinre valló sajátosság. STRAUSS 1856, i. m., 427.

⁹⁸ FRISCHLIN 1604, i. m., 78.

⁹⁹ Az 1415-ben alapított iskoláról lásd FUTAKY István, *Magyarországi és erdélyi diákok a kisebb német egyetemeken (16–19. század)* = BÉKÉSI-JANKOVICS-KÓSA-NYERGES 1993, i. m., II, 517–521, 521.

¹⁰⁰ *Selectae orationes e Q. Curtio, T. Livio, C. Salustio, C. Caesare, M. Cicerone. In usum Scholae Martinianae apud Brunsvicenses*, studio et opera Nicodemi FRISCHLINI ibidem Rectoris, Henricopoli, 1588; STRAUSS 1856, i. m., 425–426. Feltehető, hogy olyan szövegek ezek – a Jeremiás pátriárka levelében említett legkiválóbb harcosok művei! –, amelyeket Frischlin már a megelőző tanári működése során kigyűjtött iskolai használatra.

¹⁰¹ Nicodemus FRISCHLIN, *Methodus declamandi in laudatione, thesi de laudibus mulierum demonstrata, cui praeterea annexae sunt eiusdem epistolae et praefationes*, Argentinae, 1606; STRAUSS 1856, i. m., 345.



Frischlin felfogásának átgondoltságát és széles körű kiterjedését, alkalmazhatóságát talán mégis az 1587. évi wittenbergi nyomtatvány végén található táblázat szemlélteti a legjobban.¹⁰² A táblázat „Omnis oratio, sive sit numerosa, sive prosa”, vagyis az összes létező irodalmi műfaj tipologizálásának, egyetlen szempontrendszerben való egységes áttekintésének a kísérlete. Alapvető osztályozási szempontja szerint egy irodalmi mű háromféle közönséghez szólhat: „ad praesentes ac vivos”, „ad futuros ac posteros” vagy „ad utrosque”. Az elsőnek, a jelenben élőkhöz szóló műveknek két alcsoportja van: az „oratoria, et haec proprie dicitur oratio” és a „familiaris, et proprie dicitur sermo”. Az oratio típusai a három antik eredetű beszédnem szerint tagolódnak, úgy azonban, hogy az – itt popularisnak is nevezett – genus demonstrativum kiterjed az „odae, elegiae, satyrae, epigrammata etc.” területére is,¹⁰³ de „quaedam satyrae” a iudiciale vagy forensis genus

¹⁰² Az itt közölt táblázat egyszerűsített, áttekinthetővé tett változata a Frischlinének. Az eredeti táblázat újraközölve: ELSCHENBROICH 1976, *i. m.* = SCHÖNE 1976, *i. m.*, 339; PRICE 1990, *i. m.*, 49.

¹⁰³ Ebből David Price további műfajok, sőt a drámai műnem az epideiktikus retorikai terepéhez való besorolásának lehetőségére következtetett (PRICE 1988, *i. m.* = REYARD-RÄDLE-DI CESARE 1988, *i. m.*, 532), nem véve figyelembe a komédia és tragédia későbbi explicit szereplését a táblázat egy másik pontján. Előfeltevését kibontva Price Frischlin drámaírói működésének egészét panegirikus természetűnek látta, amelyben a törvényszéki és a tanácsadó beszédnek csak néhány dráma járulékos jellemzői (*uo.*, 538). Későbbi monográfiájában Price – levonva a táblázat tanulságait – már nem követte el az összemérés hibáját, csak azt hangsúlyozta, hogy a drámákra a genus demonstrativum sok sajátos hatással van (PRICE 1990, *i. m.*, 47–50).

iuridicialis válfajának absoluta változatához tartoznak. Sermo kétféle van: „inter praesentes, ut dialogus, ecloga, comoedia, tragoedia” és „inter absentes, ut epistola”. A jövőbeni közönség számára írott művek megkülönböztető jegye a narráció, amely kétféle lehet: „vera, ut historia” (ilyen például Hérodotosz, Lucanus, Livius, Caesar, Sallustius, Thuküdidész, Silius Italicus) vagy „ficta, ut fabula” (amelyenek például Homérosz, Vergilius és mások). A mindkét közönségcsoport befogadására egyaránt számító művek „vocaturque doctrina seu institutio”, a táblázat ezek tudományszakokhoz igazodó részletes besorolását is feltünteti.¹⁰⁴

A táblázat az igényes humanista szerző szabadságszeretetének látványos jele: minden bizonnyal annak bizonyítására készült, hogy a változatos retorikai eljárásokat a költők, írók, műfajok széles köréből lehetséges, sőt szükséges elsajátítani.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a klasszikus antikvitás szövegeinek olvasása, tanulmányozása Frischlinnél mindig csak mint retorikai módszerek elsajátítására alkalmas eljárás került elő. Nem találni jelét annak, hogy e szövegeket logikai elemzés céljára is felhasználandónak ítélte volna, vagyis alkalmazta volna a rávista pedagógia e jellegzetes eszközét. Pedig 1587-ben a Wittenbergben működő magántanárok közül sokan Ramus módszerével oktattak.¹⁰⁵ Frischlin nem tartozott közéjük. Sőt, 1590-ben megjelent munkájának már címe is elárulja antirámizmusát: *Dialogus logicus contra P. Rami sophisticam pro Aristotele*. Igaz, műve azonnal cáfolóra is talált¹⁰⁶ – azaz, ami igazán nem szoká-

¹⁰⁴ Az institutio tárgya háromféle lehet: a „de re publica” írottakat Platón, Arisztotelész, Cicero, Aelianus, Vegetius és Xenophón neve szemlélteti, a „de re domestica” írottakat Columella, Hésziodosz és a vergiliusi *Georgica*, míg a „de re privata” írott művek vagy életünket és erkölcsünket formálják (Platón, Arisztotelész, Cicero stb.), vagy elménket (matematika, geometria, asztronómia, fizika, orvostudomány, jogtudomány, teológia), vagy beszédünket (grammatika, dialektika, retorika), vagy hangunkat (a zenei ars).

¹⁰⁵ SZABÓ A. 1993, *i. m.* = SZABÓ A. 1999, *i. m.*, 84.

¹⁰⁶ Nicodemus FRISCHLIN, *Dialogus logicus contra P. Rami sophisticam pro Aristotele: Addita ejusdem refutatione scripta a Conrado NEUBECKER*, Frankfurt, 1590.

szos Frischlin életében, ezúttal a polemizáló felek közül a konzervatív oldalon találjuk őt.

A XVI. század protestáns iskoláinak és tankönyveinek nemzetközi szakirodalma már több alkalommal figyelmeztetett arra, hogy Melanchthon retorikai tankönyvei viszonylag gyorsan visszaszorultak vagy átdolgozásra kerültek a század második felében, mert az elmélet megtanítására alkalmasak voltak ugyan, de módszerüket, a definitiones és praecepta technikáját alkalmatlannak tartották a diákok használatára. A népszerűvé váló új tankönyvek olvasmányokat tartalmaztak, a tudnivalókat pedig tömörítették és egyszerűsítették. Eszményük a teoretizálás helyett a példákkal tanítás, az olvastatás volt.¹⁰⁷ Hasonló okok miatt tartotta alkalmatlan tankönyvnek a Wittenbergbe készülő Thurzó Imre 1614–15-ben Biccson folytatott tanulmányaihoz a Lucas Lossius (1508–1582) által kivonatolt és kérdés-felelet formában előadott Melanchthont¹⁰⁸ praeceptora, a thüringiai származású, a wittenbergi egyetemen magiszteri fokozatot szerzett Jeremias Spiegel (1588–1637).¹⁰⁹ Ennek a jelentős irodalmi következmé-

¹⁰⁷ Dilwyn KNOX, *Order, Reason and Oratory: Rhetoric in Protestant Latin Schools = Renaissance Rhetoric*, ed. Peter MACK, Basingstoke etc., Macmillan etc., 1994 (Warwick Studies in the European Humanities) (a továbbiakban: MACK 1994a), 63–80; Kees MEERHOFF, *The Significance of Philip Melanchthon's Rhetoric in the Renaissance = MACK 1994a, i. m.*, 46–62.

¹⁰⁸ A triviális iskolák számára készült tankönyv (általában használt kiadása: Lucas LOSSIUS Lunaenburgensis, *Erotemata dialecticae et rhetoricae Philippi Melanthonis et praeceptionum Erasmi Roterodami, de utraque copia verborum et rerum: iam primum ad usum scholarum (quas vocant triviales) breviter selecta et contracta. Libellus ad puerilem institutionem, si quisquam alius, in hoc genere, valde accommodatus et utilis. Diligenter, nunc postremo, ab autore recognitus, et utiliter auctus*, Wittenberg, 1620) – kiadásról kiadásra öröklődő címe ellenére – a XVII. század elején már nem volt éppen újdonság: első ajánlása 1550-ben íródott egy lüneburgi patríciusfiú számára, 1561-ben újabb ajánlás készült az időközben meghalt első címzett testvérének, 1568-ban pedig a szerző átdolgozott példányt küldött a nyomdásnak.

¹⁰⁹ *A Thurzó család és a wittenbergi egyetem: Dokumentumok és a rektor Thurzó Imre írásai 1602–1624*, gyűjt., vál. HERNER János, kiad. DOMÁNYHÁZI Edit, FONT Zsuzsa, KESERŰ Gizella, LATZKOVITS Miklós, Szeged, Szegedi Oktatástörténeti Munkaközösség, 1989 (Fontes Rerum Scholasticarum, 1), 273.

nyekkel bíró pedagógiai változásnak a történetében Frischlin szerepét európai szinten is kevésbé hangsúlyozták, magyar vonatkozásban pedig nem számoltunk a frischlini álláspont lehetséges hazai recepciójával.

Bartók István

„RHETORICATI SUMUS” –
RETORIKAFELFOGÁSOK
A RÉGI MAGYAR IRODALOMBAN

Religió, retorika, nemzettudat – a konferencia címében szereplő három fogalom összefüggéseit sokfelől lehet megközelíteni. Igen kézenfekvő az első kettő, *religió* és *retorika* szoros kapcsolódása, hiszen a régiségben a retorikai szempontok alapján vizsgálható anyag jelentős része elválaszthatatlan a religiótól – gondoljunk csak a prédikációk, imádságok, hitviták, kegyességi és hitbuzgalmi művek arányára a korszak irodalmában. A magyar nyelvű szövegek szaporodásával egyre gyakoribbak az anyanyelv használatát érintő észrevételek. A nemzeti nyelv kérdései fontos állomásai a *nemzettudat* alakulásának, és a stiláris problémák különösen érdekesek a kritikátörténet számára. Nem lehet eléggé hangsúlyozni annak jelentőségét, hogy a XVII. század közepe táján már nemcsak a szövegek jó része magyar, hanem magyarul olvashatunk elméleti igényű megnyilvánulásokat is, amelyek irodalmi gondolkodásunk történetének különlegesen értékes forrásai.

Retorikai szöveggyűjteményének kísérőtanulmányában Imre Mihály mintaszerűen bemutatja a retorika szerepkörének, feladatainak, tágabb összefüggéseinek változásait a XVI. század elejétől a XVII. század végéig.¹ Különös figyelmet szentel összeállításában azoknak a szerzőknek, akiket jól ismertek Magyarországon is. Jó volna tudni, hogy a közreadott szövegek – nemkülönben a sorozat tervezett további köteteiben bemutatandó szemelvények

¹ IMRE Mihály, *Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig*. In: *Retorikák a reformáció korából*, a retorikai szemelvényeket válogatta, sajtó alá rendezte, az illusztrációkat válogatta, a bevezetést, a jegyzeteket és a záró tanulmányt írta, a kötetet szerkesztette: IMRE Mihály, Debrecen, 2000, 399–452.

– hogyan befolyásolták irodalmunk alakulását, és hatásuk hogyan fogalmazódott meg elméleti szinten. Mindezek tisztázása még hosszú kutatómunka feladata. Egy rövid dolgozat keretei között a témához kapcsolódva mindössze apró adalékokat rendszerezhetek. Néhány jellemző példával szeretnék valamit érzékeltetni abból, hogyan épült be irodalmunk önreflexiójának történetébe magának a retorikának a fogalma: hányféle értelemben használták, mikor mit értettek rajta – és ami a legfontosabb: hogyan függ össze a nemzetközi terminológiával a magyar irodalmi szaknyelv.

A korabeli szövegekből kitűnik, hogy a retorika fogalmát mind szűkebb, mind tágabb értelemben használták. A retorika szorosán értelmezve: szabályrendszer. Egy bizonyos szakterület – az ékesszólás – mesterségbeli, szakmai tudnivalóinak *elméleti* összegzése és rendszerezése. Mint ilyen, görögül „τέχνη”, latinul „ars”, magyarul „mesterség” vagy „tudomány”. Szenci Molnár Albert szótárában ebben a jelentésében szerepel: „Ekessen szollásrol valo tudomány”.

Tágabban értelmezve azonban a retorika jelentheti a szóban forgó mesterség vagy tudomány birtoklását és megvalósítását, azaz az elsajátított ismeretek alkalmazását a *gyakorlatban*, szóban vagy írásban. (A szabályok ismeretének alkalmazása kétféle lehet: segíthet a szövegek – a religió esetében elsősorban a Szentírás – értelmezésében; ugyanakkor az elmélet útmutatással szolgál saját művek megalkotásához.) Erre utal Szenci Molnár adverbialis címszava. „Rhetorice: Ekessen szollási mesterseg szerint”. Ebben az összefüggésben a retorika maga az „ékesen szólás”. A két hivatkozott szócikk ugyanígy szerepel Pápai Páriz Ferenc szótárában is.

Kizárólag a szótárakra hagyatkozva megnyugodva vehetnénk tudomásul, hogy a retorikát a magyar szaknyelvben ékesen szólásnak hívták, és a két terminus pontosan megfelel egymásnak. Ez általában így is van, ám a szótárakból nem derül ki, hogy e kifejezések mikor mit jelentettek. Az irodalmi jelenségekre reflektáló megjegyzések tanúsága szerint a retorika és az ékesen szólás fogalmának értelmezése jellemzően különbözik az egyházi és a

világi szerzőkkel kapcsolatban, bár, mint látni fogjuk, nem minden esetben működnek vízváltóként a religió szempontjai.

Az egyházi retorika történetének alapkérdése, hogy a klasszikus antikvitás elmélete mikor milyen kapcsolatba kerül a szakrális szövegekkel. A profán szónoklattan befolyása igen korán jelentkezik. Már Órigenész imádságmodelljében kimutatták az antik retorika hatását. Később az egyházatyák sokat foglalkoztak a Szentírás és a klasszikus ékesszólás összefüggéseivel. Az utókorra a legnagyobb hatást Szent Ágoston gyakorolta, aki a *De doctrina Christiana* című munkájában próbálta egyeztetni a „pogány rétorok” tudományát a keresztény egyházi szövegekkel. A kérdés további története során a helyzet a két szélsőséges állásponthoz való viszony alapján határozható meg. Az egyházi szerzők vagy minél többet próbálnak hasznosítani a profán retorika tanításaiból, azt az *ars orandi* és az *ars concionandi* szükségyszerű kiegészítőjeként értelmezve – vagy éppen ellenkezőleg: a világi oráció és a vallásos művek közötti különbségeket hangsúlyozzák. Természetesen sokféle köztes megoldásra is van példa. Imre Mihály hivatkozott áttekintéséből az is világosan kirajzolódik, hogyan alakult a reformáció retorikája ebből a szempontból.

A magyar kritikátörténet számára értékelhető megnyilatkozásokot vizsgálva úgy tűnik, hogy irodalmi gondolkodásunkban nálunk is jelen volt mindkét felfogás. Az elkülönülés mértéke nem azonos a retorika különböző területein. Viszonylag teljes az egyetértés a *dispositio* megítélését illetően; a véleménykülönbségek inkább az *elocutio* kapcsán kerülnek felszínre.

Akárcsak a világi szónoknak, az egyházi embernek is alaposan fel kell készülnie hivatására. Hogy hatni tudjon hallgatóságára és olvasóközönségére, meg kell tanulnia az ehhez szükséges mesterséget, amint ezt igen gyakran hangsúlyozták. Pázmány Péter például így inti a prédikátorokat: „[...] szorgalmatos tanulással készüljétek a predikáláshoz [...] Mert igazán írja Plutarchus *Orationes extempore habitae, plenae sunt vanitatis: neque initium habentes aptum, neque finem; et, qui subito dicunt, in periculosam incidunt loquacitatem: quum meditatio, non sinat orationem fines transilire;* hogy a hirtelen-szóllás tellyes hiúsá-

gokkal: és, ha valaki készületlen predikál, üti-véti a dolgot; sem elei, sem utólya szóllásának: csak haboz; egybe zúr, zavar mindeneket; akár-mit, akár-hol, elő-hoz és ki nem tud gázolni hosszan nyújtott beszédiből. Ne bízzék azért, senki elméjében: mert, soha jól nem predikál, a ki jól hozzá nem készül. Aki pedig jó készülettel tanít, Isten áldását vészi.”² Hasonlóképpen figyelmeztet Medgyesi Pál: „Az Rendnek meg nem tartása miat, rút illetlen módon elő s-hátra megyünk, alkalmatlanul kettőztetvén azon dolgokat, egyyüve-is, másuva-is kapván; és mosdatlanul kezdvén az szólláshoz, nem tudgyuk mint végezzük illendőképpen el. [...] Az Isten Rendnek Istene, s-nem kedvelli az ő szolgálattyában az tunyaságot, és az vigyázatlanságot. Tarts meg azért a’ Rendet, hogy bolondoknak áldozattyokkal ne áldozzál. Péld. 4. 23.”³

Mindkét idézetben a lényeg a szöveg átgondolt felépítése, a szerkezet tudatos megtervezése, azaz mindaz, amivel a retorikai dispositio foglalkozik. Itt ismételten hangsúlyoznunk kell a magyar nyelvű elmélet különleges jelentőségét, hiszen „a részeknek jó rendben helyheztetése”, „az elrendezés, a rendben rakás” szabályai a korszak hazai szerkesztésű retorikáiban is megjelennek.

Látnunk kell, hogy ez az igény a szónokkal szemben támasztható klasszikus követelmények közül a „docere” és „a flectere” vagy „movere” fogalmához kapcsolódik. Az anyag megfelelő elrendezése, a logikus gondolatmenet segíti elő ugyanis az elmondottak megértését és megjegyzését. Ennek alapján tudja az előadó hallgatóit meggyőzni, gondolataikat és cselekedeteiket a kitűzött célnak megfelelően befolyásolni. Nem véletlen, hogy a religió irodalmában leginkább ezt a mozzanatot emelik ki, hiszen az egyházi ember számára elsődleges feladat a hallgatók és olvasók megtanítása az alapvető hitigazságokra, erkölcsi elvekre, magatartásformákra – sokszor a veszedelmesnek ítélt nézetek cáfolatával együtt.

A retorika különféle megközelítési lehetőségeiben válogatva fogalmazhatnánk úgy is: ez az attikai típusú, ethos elvű, az érte-

² PÁZMÁNY Péter, *Válogatás műveiből, 1–3*, Válogatta ÓRY Miklós, SZABÓ Ferenc, VASS Péter, Bp., 1983. (A továbbiakban: PPVM) 2. 20.

³ MEDGYESI Pál, *Doce nos orare, quin et praedicare*, Bártfa, 1650. RMNY III. 2310. E4v–F1r.

lemre ható, igazság érdekeltségű, a filozófiai típusú megismerést célzó retorika, amelyik a logikai meggyőzésre összpontosít. Vagy még elegánsabban: a szerzői jelentésrepresentációt szolgáló nyelvi kompetencia.

Ha az ékesen szólás mestersége vagy tudománya mindenki számára összességében a retorikát jelentette volna, aminek része a dispositio is, akkor általában a retorikai ismeretek alkalmazását, azaz ékesen szólást követelhettek volna az egyházi szerzőktől. Ez azonban korántsem volt minden esetben így, sőt szakrális összefüggésekben jellemző az ékesen szólás elutasítása.

Pázmány a következőképpen fogalmaz: „[...] két nagy fogyatkozást tapasztaltam az ifjú predikátorokban, mellyeket igen kelkerülni az isten-félt tanítónak: Egyiket azt; hogy a tanításban, nem tészik-czélul a halgatók lelki hasznát; nem azon vannak, hogy *Doceant utilia*, hasznos és gyümölcsös tanításokat adgyanak: hanem, hogy elméjek, tudományok, ékesen-szóllások mutogatásával dicsekedgyenek és magokat csudáltassák.”⁴

„Nem veszedelmes orvosnak tartanók-e, a ki beteget előt lantot verne és éneklésével akarná gyönyörködtetni fülét; orvosságokat pedig (mivel azoktól a beteg iszonyodik) nem adna, nyavalyáinak gyógyítására? Ilyen ártalmasok a predikátorok, kik csak szóllásnak ékességével; vagy Somniis, fabulis, magok álma és elmélkedések beszélgetésével; vagy igen szokatlan, de haszontalan tudományokkal, viszkettetik a halgatók fülét; a lelki sebek genyedtségét pedig, meg sem illetik.”⁵

Nyilvánvaló a „hasznos és gyümölcsös tanítások” szembeállítása az „ékesen szólással”, a „szólásnak ékességével”. Az utóbbi önmagában semmiképpen sem pótolhatja az előbbit, a prédikáció elsődleges célját.

Pázmánynak más helyéből kiderül, hogy az ékesen szólás kétféleképpen értelmezhető. Egy helyen maga is a profán retorikát alkalmazza: „Ha Szent Pált világi orátorok szokása-szerént akar-nók dicsírni, három dologra kellene elsőben szemünket függeszteni: nemzetségére, megtérése-után végetlen munkálkodására és feneketlen bölcsességének mélységére.” Jó két lapon keresztül vé-

⁴ PPVM 2. 22.

⁵ PPVM 2. 23–24.

gez az első két dologgal, majd a harmadikra térve ismét figyelmet, hogy még mindig a világi retorikát követi: „Harmadszor: ha követni akarnok az orátorok szokását, hímezhetnék a Szent Pál bölcsességének mélységét [...]” Hímezi is jócskán. Ezen belül Szent Pálról (Szent Ágoston nyomán) megállapítja: „Azért noha, *Paulus praecepta eloquentiae secutus non est: sed ejus sapientiam, secuta est eloquentia*; Szent Pál a világ bölcsei törvényit nem követte szóllásában, de tudományának nagysága utánna vont a szóllás ékességét.”⁶

A latin idézet és a fordítás összevetéséből válik világossá, hogy az „ékesen szólás” a retorika teljes körénél szűkebben értelmezhető eloquentiának is megfeleltethető, mégpedig kétféle jelentésben. A „*praecepta eloquentiae*” egyenlő „a világ bölcseinek törvényeivel”, azaz a profán retorika előírásaival. Ezekből tanulható meg a világi ékesszólás, a szavaknak „az orátorok szokása szerint való hímezése”. Ennél magasabb rendű Szent Pál „eloquentiája”, „szóllásának ékessége”, ami tudományának mélységéből fakad.

A kétféle ékesszólás hasonló meghatározására protestáns oldalról is lehet példákat hozni. Szárászi Ferenc szerint a Szentlélektől származó lelki ajándékok közül az első „az ékesen való szólás, mely nem valami világi mesterséggel öszve rakosgatott, annak veszedelmes gyönyörűségével megfestett, csinogatott, füleket viszkettető szóknak cifrázásában vagy helyheztetve”, hanem az a célja, hogy segítségével a hallgatók az Írás szavaiban, „ez minden lépés méznél édesebb lelki mézben részesüljenek.”⁷ Néhány évtizeddel később Debreceni Péter ugyanezt még tömörebben fogalmazta meg: „az igazság és az igaz kedvesség nem a szók ékességében, hanem a dolognak értelmében és valóságában áll.”⁸

A példákból kitűnik a kétféle ékesszólás különbsége. Szent Ágoston óta jelen van a keresztény gondolkodásban mint eszmény

⁶ PPVM 3. 342.

⁷ SZÁRÁSZI Ferenc, *A keresztyéni vallásra rövid kérdésekben és feleletekben tanító Catechesis*, Amszterdam, 1650. RMNY II, 2304. A keresztény olvasónak.

⁸ DEBRECENI Péter, *Isten ajándékával való kereskedés*, Debrecen, 1693. RMK I. 1435. A kegyes olvasóhoz.

az a kifejezésmód, amit később „rhetorica divina”-ként emlegetnek: az isteni ige igazságából eredő, annak erejéből táplálkozó, a dolgok lényegét megragadó beszéd. Ezzel állítható szembe „a világi orátorok mestersége”, a – ha úgy tetszik – „rhetorica humana”, ami a mélyebb tartalom célirányos előadásához képest felesleges szöszaporítás. Ebben a megvilágításban azok a jelenségek tartoznak ide, amelyeket a klasszikus retorikában az elocutio tárgyalt. Ezek a cicerói hármas követelményrendszerből közvetlenül a „delectare” fogalmához kapcsolódnak.

Másképpen fogalmazva: ez az ázsiai típusú, pathos elvű, az érzelmekre ható, szépség érdekeltségű, az esztétikai típusú gyönyörködtetést szolgáló, a figuratív fikcióra koncentrááló retorika; esetleg a szerzői jelentésreprezentációt felfokozó, meghaladó nyelvi esemény.

Érthető, hogy a religió irodalmában általában elmarasztalják az öncélú gyönyörködtetés eme haszontalan módját, amint erre igen sok példát lehet hozni. Sokszor egyszerűen csak megállapítják, hogy miféle ékesszólás nem illik a magasztos célokhoz. Jellemzők a negatív példák, amelyeket a szerzők elítélnek, és saját magukat elhatárolják tőlük. Ide tartozik az általánosságban megrott „elme mutogatás, füleket gyönyörködtető szó szaporítás”.⁹ Kerülendő „az embereknek füloket csiklandó szók, beszédek”,¹⁰ a „hímezgető ékes szókkal” való előadás,¹¹ azaz „a szóknak cifrázása és haszontalan ékesgetése, piperés és szemem szedett szókból össze rakosgatott oratio”, a „beszédekben való bujálkodás, hímes szólás”, „a halgatók avagy olvasók füleit csiklándoztató édesgető ékes szóknak vadászása”.¹²

Néha világosan megnevezik az elkerülendő stílusnemeket. Ilyen a „fülek gyönyörködtető, gyermeki énekes egyben zengés, udvari pipere, prókatori pipere, törvényben való hímezett-hámozott be-

⁹ ALVINCI Péter, *Egy Rövid Úti prédikáció*, Kassa, 1632. RMNY II, 1535. Ajánlás Kapi Andrásnak.

¹⁰ FELSBÁNYAI Mihály, *A Léleknek Úti költsége*, Utrecht, 1651. RMNY III, 2401. A keresztény olvasóhoz.

¹¹ MALOMFALVAY Gergely, *Belső-képpen indító Tudomány*, Bécs, 1653. RMNY III, 2462. Előljáró írás.

¹² KOMÁROMI CSIPKÉS György, *Az Keresztény Isteni Tudománynak [...] rövid summája*, Utrecht, 1653. RMNY. III, 2498. A kegyes olvasóhoz.

széd”.¹³ Olyan szerző is van, aki nem akarta írását „pipesgetni vagy udvari piperébe öltöztetni”,¹⁴ vagy fordításában az eredeti munkát „minden udvari ékes szólástól üres Magyar nyelvvel”¹⁵ ajándékozta meg.

A kerülendő stílusfajták mellett természetesen meghatározzák a követendő példát is, és világossá válik az egyszerű, könnyen érthető beszéd célja is. Első az „üdvösséges épület”.¹⁶ Az ehhez vezető legrövidebb út az egyenes, hiszen „az igazság egyiggyű beszédben szokott járni”;¹⁷ fontos „a szónak rövidsége és simplicitása”,¹⁸ „a dolognak mivoltára kell figyelmezní”,¹⁹ „a benne lévő dolognak fundamentumát” nézve.²⁰

A kritikátörténet számára különösen érdekes az irodalmi alkotás folyamatának teoretikus igényű magyarázata. Ezért figyelemreméltók azok a megnyilatkozások, amelyekből kitűnik a szerzők elméleti tudatossága. Az idézetekhez hasonló megjegyzések nem pusztán a stílus és a cél szempontjait érintik. Sokszor hangsúlyozzák, hogy a beszéd vagy írásmű megszerkesztése során meghatározott előírásokat követnek – vagy éppen szándékosan hagynak figyelmen kívül. Az irodalom önszemléletének alakulását vizsgálva észre kell vennünk annak jelentőségét, ahogyan a különböző szerzők megfogalmazzák az előírások mibenlétét.

Debreceni Péter elhatárolja magát az „igen hosszas, és mester-séggel egyben szütt font szók, cifra, cikornyás, tarafarás és pipe-

¹³ MEDGYESI Pál, *Praxis pietatis*, Debrecen, 1636. RMNY III, 1639. A keresztyén olvasóhoz.

¹⁴ NAGYARI Benedek, *Orthodoxus Christianus*, Várad, 1651. RMNY III, 2405. Az igazságszerető olvasóhoz.

¹⁵ MADARÁSZ Márton, *Meisner Sz. elmélkedéseinek [...] Magyar nyelvvel való meg-ajándékozása*, Lócse, 1635. RMNY 1629. Ajánlás Vári Zsigmondnak.

¹⁶ ALVINCI Péter, *Egy Rövid Úti prédikáció*, Kassa, 1632. RMNY II, 1535. Ajánlás Kapi Andrásnak.

¹⁷ NAGYARI Benedek, *Orthodoxus Christianus*, Várad, 1651. RMNY III, 2405. Az igazságszerető olvasóhoz.

¹⁸ DEBRECENI Péter, *Isten ajándékával való kereskedés*, Debrecen, 1693. RMK I. 1435. A kegyes olvasóhoz.

¹⁹ MEDGYESI Pál, *Praxis pietatis*, Debrecen, 1636. RMNY III, 1639. A keresztyén olvasóhoz.

²⁰ BÖKÉNYI FILEP János, *Mennyei Lámpás*, Utrecht, 1652. RMNY III, 2450. A keresztyén olvasóhoz.

rés beszédek²¹ alkalmazásától. Különösen fontos a mesterség említése – nem nehéz kitalálni, milyen mesterségről lehet szó.

Bökényi Filep János ugyancsak a maga eljárását igazolja az olvasó előtt: „ha mi ez könyvecskében te néked nem tettzenék [...] a szóknak nem igen hímes, és a sententiáknak minden Ciceroi ékesség nélkül valósága miatt, ne mindgyárt vesd meg az egész könyvet...”²² A hivatkozás a „cicerói ékességre” nem hagy kétséget afelől, mit szándékozott elkerülni a szerző.

Még pontosabban fogalmaz Mikolai Hegedüs János, amikor szintén saját munkáját magyarázva így ír: „Ez nem valami oly tarafarás munka, nem a világi bölcs metódusra cirkalmaztatott, nem pompás szókkal mázoltatott; Mindazáltal vagyon bizony mégis neki, mivel kérkedgyék: hogy tudniillik ő a cifra festett szókat az Oratoroknak és Rhytmistáknak hagyván, a hímes szókat a fülök viszkettető olvasására és hallgatására bocsátván, szól ő a bölcs Istennek azon szavaival, kinél bölcsebb szólás soha nem adatik.”²³ A „világi bölcs metódus”, az „Oratorok” és a „Rhytmisták” szembeállítására „a bölcs Isten szavaival” nem igényel magyarázatot.

A terminológia miatt különösen érdekes Nagyari Benedek előszava, amelyben biztosítja az olvasókat, hogy „sok Rhetoricai ékességet, szólásban való cifrát, vagy inkább tara-farát”²⁴ nem találhatnak művében. A szövegkörnyezet jól ismert fordulatai kétségtelenné teszik, hogy a „Rhetoricai ékesség” itt is a világi ékesszólás elocutióját jelenti – a szerző mégis általánosít, és a retorikával azonosítja a „tara-farázást”.

Bővebben fejti ki a kérdéshez kapcsolódó véleményét Komáromi Csipkés György. Akárcsak Nagyari Benedek, ő is általában a retorika tanításainak alkalmazásával, az ékesen szólással azonosítja a kerülendő előadásmódot. A „Patereknek neveztetett régi tanítókról” a következőket írja:

²¹ DEBRECENI Péter, *Isten ajándékával való kereskedés*, Debrecen, 1693. RMK I. 1435. A kegyes olvasóhoz.

²² BÖKÉNYI FILEP János, *Mennyei Lámpás*, Utrecht, 1652. RMNY III, 2450. A keresztyén olvasóhoz.

²³ MIKOLAI HEGEDÜS János, *Biblia tanúi*, Utrecht, 1648. RMNY III, 2247.

²⁴ NAGYARI Benedek, *Orthodoxus Christianus*, Várad, 1651. RMNY III, 2405. Az igazságszerető olvasóhoz.

A kik midőn kelletinél fellyeb követték volna az ő tanításokban, és Disputációjukban az beszédnek ékes szókkal való festegetését, ollyakat mondottanak, a mellyekről annakutánna nagy szomorúan kértenek bocsánatot, magokat mentegetvén. Mint Hieronymus némelly alkalmatlanul mondott mondásiról mentegetvén magát. Rhetoricali sumus, azt mondja, et aliquid declamationibus dedimus, az az, az ékesen szóllásnak mestersége szerént az beszédet ékesgettük, és magunkat valamennyire az orálásnak attuk. Theodorétus is csak azt veti az Tanítók minden szaván építő, és azoknak szájából az gonosznak és káromkodásnak alkalmatosságára, az szót, mint tik az taknyot, az mint szokták mondani, akképpen leső eretnekek elejekbe. Non ego dogmatum et decretorum regulam ea duco, quae in Ecclesia panegyricae, et declamatoriae dicuntur, az az, Nem azokat tartom én az vallásoknak és végzéseknak regulájának, a melyek az Anyaszentegyházban, a sok népből álló gyülekezethez lett beszéd szerént, és orálásképpen mondattanak.²⁵

Az idézetekből kibontakozik a kor jellemző felfogása, amely szerint a retorika általában a világi szónoklattan és annak alkalmazását jelenti, és azon belül is különösen az elocutiót. Magyar szövegösszefüggésben is általános és következetes a retorika és az ékesen szólás mellett ugyanebben a jelentésben az orator, orálás, oratio kifejezések használata. Mindezek leggyakrabban úgy kerülnek szóba, mint amitől a religio elkötelezettjének el kell határolnia magát. Egyébként az „orare” származékai is szerepelnek Szenci Molnár Albert és – némi eltéréssel – Pápai Páriz Ferenc szótárában. Az „Orator: Ekessen beszellő, Szoszolo, Ekesszolasra taneto”; ennek adverbialis változata, az „Oratorie” pedig „Ekessen szollasi mesterül”. Az „Oratória: Ékessen szollási tudomány”, az „Oratio: Tellyes beszéd, Hosszukeszetöt beszéd. Item Imatsag”.

Találhatunk azonban példát a retorika másfajta megjelenésére a religió irodalmában is, méghozzá éppen az elméleti kézikönyvekben. Latin–magyar egyházi retorikájában Medgyesi Pál az imádsággal kapcsolatban magyarul szól az amplificatio forrásairól. „A két-féle Terjesztő Módok szerént” az egyik lehetőség: a bővítés „az Okosság mesterségének (Logices) arra szolgáló Esz-

²⁵ KOMÁROMI CSIPKÉS György, *Az Keresztény Isteni Tudománynak [...]* rövid summája, Utrecht, 1653. RMNY III, 2498. A kegyes olvasóhoz.

közei által”. Itt olvasható a legfontosabb logikai fogalmak magyar nyelvű rendszerezése – nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy évekkal Apácai Csere János előtt. Szempontunkból még érdekesebb a másik forrás: az amplificatio a „Mesterséges Ékesgetések által”. Medgyesi megemlíti, hogy ezek „sok félék”, de a sok lehetőségnek „itt csak hatát” említi, ugyancsak magyar szakkifejezésekkel.²⁶ Ebből is nyilvánvaló, hogy az egyházi szerző számára is szükségesnek tartja a retorika teljes eszköztárának alkalmazását.

A század egy másik jelentős magyar elméletírója, Szilágyi Tönkő Márton ugyancsak a retorika teljességéről szól. Említ kifejezetten az elocutio tárgykörébe tartozó fogalmakat is, mint például a tropusok, figurák, hyperbolák, allegoriák. Ezek ismerete nemcsak a Szentírás értelmezéséhez elengedhetetlen, hanem nagymértékben hozzájárul az igehirdető stílusának választékosságához is.²⁷

Láthatjuk, hogy a szerzők tisztában vannak vele: az alkotást befolyásolják a kánonokban rögzített szabályok, akár követendőnek, akár kerülendőnek ítélik őket. A példákban kitérnek, milyen különbségek vannak a retorika vagy ékesen szólás fogalmának értelmezésében és értékelésében. Az azonban ezektől az eltérésektől függetlenül is nyilvánvaló, hogy *valamiféle* szabályokat mindenképpen szem előtt kell tartani: az adott műfajhoz illő megoldásokat alkalmazni, és a nem oda valókat elkerülni. Akárcsak a stílári követelmények meghatározásánál, itt is megjelenik a negatív megközelítés, a helytelen eljárás elmarasztalása.

Medgyesi Pál utal rá, hogy akik nem a témához való megfogalmazásban adják elő mondandójukat, azok „az írásnak külömb külömb formái és módgyai között különbséget tenni nem tudnak.”²⁸ Világos tehát, hogy a szerzőknek nem pusztán ösztöneikre kell hagyatkozniuk, hanem tisztában kell lenniük a „külömb külömb formák és módok” mibenlétével.

²⁶ MEDGYESI Pál, *Doce nos orare, quin et praedicare*, Bártfa, 1650. RMNY III, 2310. F4r.

²⁷ SZILÁGYI TÖNKŐ Márton, *Biga pastoralis, seu, Ars Orandi & Concionandi*, Debrecen, 1684. RMK II. 1536. 101, 178, 181.

²⁸ MEDGYESI Pál, *Praxis pietatis*, Debrecen, 1636. RMNY III, 1639. A keresztény olvasóhoz.

Meglepően modernnek tűnnek Gyöngyösi László fejtegetései, aki jó értelemben vett távolságtartással a retorika alatt mintha általában az alkotói módszert értené, mégpedig kinek-kinek a maga kialakult gyakorlata szerint. Hollandiában készített fordításának előszavában így fordul az olvasóhoz:

Gyakorlatossággal megh esik az a' tanulásnak dolgában, a' mi szokot lenni az étekb: mert a' mi képen hogy ugyan azon egy étekn: neme külömb külömb féle módon el készítetvén fel adatik az asztalra, a' Szakácznak mesterséges találmánya, és a' vendégeknek szájak izi szerént; így a' tanulásbanis, ugyan azon egy dolog külömb-külobmb féle módon traktáltatik, az okos, és eszes könyv írónak jo külömbőség tevö itileti, és az olvasónak megh foghatása szerént. Innét vagyon, hogy az emberi, és világi dolgokrúl való tudományokban, csak nem minden könyv írónak, vagyon tulajdon maga Grammatikája, Rhetorikája, maga Logikája, maga Philosophiája, és az Isteni tudományban, maga Cateshismussa. Sokannis panaszolkodnak e' dolog felöl, ugmint, a' mely az embernek elméjét el vonnya, emlékezetit öszvezüri-zavarja, és itiletit megbántya; s' nemis oknélkül pedig: mert a' miképen az étekn: külömb külömb féle vólta megh veszvén a' gyomorban, inkább nemz nehéb betegséget, hogy nem mint a' jo egészséget megh tartaná; így, ugyan azon egy dolog felöl való trakta, sokaknak megh bántya a' jo itilletnek, és Istenes életnek öregbülését 's elölmenetelit. De ennek job formában való rendelése, ez egész keresztyén Világon lévő Ecclesiákat, keresztyén Fejedelmeket és felső rendeket nézendö dolog. [...] Mindazonáltal, senki ne kárhoztassa az Istennek sok féle ajándékinak külömb-külobmb féle voltát, (mely mind a' testi, s' mind a' lelki dolgokban való bölczességét, és jóságát adgya minekünk elönb:ben) de söt inkább kárhoztassuk mi az emberekn: romlottságokat, és ez aránt való haszontalanságokat, a' kik avagy tellyességesen nem élnek, avagy pedigh gonoszsúzl élnek, az Istennek áldásábúl reájok származot ajándékokkal.²⁹

Befejezésül, visszatérve a kritikátörténeti kutatások jelenlegi helyzetére: ma már tudjuk, hogy

²⁹ *A keresztyéni vallásnak fundamentomi [...], Fordétatott Angliai nyelvből GYÖNGYÖSI László által*, Utrecht, 1657. RMK I. 925. Elöljáró beszéd. Melyben az igaz Keresztyéni Vallásnak fundamentomiban nevedetni igyekező Olvasó taníttatik a' foganatos olvasásnak jo modgyára.

...a kezdet végéig eljutott történeti poétikai projekt az idők során jórészt elveszítette eredendő naivitását. Egységesnek vélt kérdései és egységesnek remélt eredményei [...] két fő irányba tartanak (szét): az irodalmi *produkciónak* régi konvenciórendszereinek (mint teória és praxis dialogikus együttműködésének) vizsgálata irányába egyfelől, és a történeti igényű mai *repciónak* (az olvasás történetileg is megalapozható és megalapozandó retorikáinak) irányába másfelől.³⁰

Túl vagyunk tehát a kezdet végén, és nincs megállás; már zajlik is a folytatás kezdete. Kétségtelenül „gyümölcsös haszonnal” kecsegtet annak kiderítése, hogy „a retorikai szabályrendszerekkel való ismeretség” hogyan függ össze „az egyáltalán recipiálható szövegek, beszédmódok, érvelések kínálatával”. Igen jó lenne tudni, hogy a szerzők a *maguk* mércéjét a szövegek *maga* mércéje mellé vagy alá, esetleg (*terribile visu*) fölé, elé vagy mögé állították.³¹

Ugyanakkor kiemelkedően fontosnak tartom a *religió* és a *retorika* összefüggéseinek vizsgálatába a *nemzettudat* szempontjait minél határozottabban bevonni. „Teória és praxis dialogikus együttműködését” kutatva nemzeti irodalomtörténetünkben különleges jelentőségűek azok a mozzanatok, amelyek a „deákbold tanult tudomány” meghonosodását mutatják magyar nyelvű közegben. A magyar terminológia jelentőségét eleget hangsúlyoztam. Mivel az alakuló irodalom legjellemzőbben nemzeti sajátossága a nyelv, a régiség kritikátörténetében különlegesen fontos a grammatikai irodalom, Sylvester Jánostól Bél Mátyásig.

A teoretikus művek mellett megkülönböztetett figyelemben kell részesíteni mindazokat a megnyilatkozásokat, amelyek a nyelvi szokások, hagyományok szerepét fogalmazzák meg a szövegek

³⁰ SZILASI László, *A történeti poétika története (1982–2000)*, BUKSZ 2001, 258–264; 262.

³¹ „[...] annyiban látom pontosítandónak az olvasás történeti retorikai kutatásának pozícióját, hogy a régiek, akik a szöveghez nem a maga mércéjét használták, hanem »nagyon is valószínű, hogy néha e mellé vagy (*horribile dictu*:) fölé odaállították a *maguk* mércéjét is«, a mércét gyakran (*horribile dictu*) a szöveg mércéje alá állították.” KECSKEMÉTI Gábor, *A genus iudiciale a 16–17. századi magyarországi irodalomban és irodalomelméletben*, ItK 2001, 255–284; 282.

létrejöttében. Ilyen például Medgyesi Pálnak eléggé meg nem becsült fejtegetése a magyar nyelvérzék normatív feladatáról. Meggyőződése szerint erre hagyatkozva jöhet létre a latinizmusoktól mentes, mégis igényes, szép magyar beszéd, amelyik a „rendes és ékes szó ejtések, szó elegyítéseket” is magában foglalja.³²

Feladat tehát még van bőven. Remélhetjük, hogy régi irodalmunk önszemléletét tanulmányozva egyre több újabb adalék kerül majd a birtokunkba arra vonatkozóan is, hogy hogyan függ össze a konferencia címében szereplő három fogalom: religió, retorika, nemzettudat.

³² MEDGYESI Pál, *Dialogus Politico-Ecclesiasticus*, Bártfa, 1650. RMNY III, 2309. Praefatio Rákóczi Zsigmondhoz.

Vígh Éva

A „VIRTUTES ELOCUTIONIS”
ETIKAI-RETORIKAI KAPCSOLATA
A KLASSZICIZMUS OLASZ
ÉRTEKEZÉS-IRODALMÁBAN

A XV. századi humanista felfogásban a retorika, illetve általában a retorikai műveltség jelentősége különös hangsúlyra tett szert az én-formálást és a társadalmi érvényesülést elősegítő szerepe révén. A retorika, a többi humanista tannal – főleg az erkölcsfilozófiával – szimbiózisban, a modern ember kialakítását célzó egyik legfontosabb stúdium lett: grammatika, retorika, történelem, költészet és erkölcsfilozófia viszonyában ugyanis a retorika és az etika számos egymásra épülő, illetve egymásból eredeztethető kategóriája nyújt kezdetet a modern emberkép megformálásában. Az *ars oratoria* és az *ars vivendi* számos kategóriája és eleme közötti belső kapcsolat és interakció már az ókori szerzők esetében is arra mutatott rá, hogy retorika és etika olykor egymástól elválaszthatatlan vagy egymást feltételező diszciplína. Mint ismeretes, a humanisták számára is a *studia humanitatis* valamennyi ága együtt és külön-külön is az ember nevelésére és formálására irányult, s e képzésnek a gyakorlatban, tehát a civil és politikai szférában leginkább kamatoztatható részét képezte az erkölcsi kategóriák tudatos felhasználása és a beszéd retorikai alakzataiban való jártasság.¹ Retorika és erkölcsfilozófia kapcsolata releváns már a XV. század olasz irodalmában és gondolkodásában (Alberti, Pontano műveiben) is, amikor a polemizálás társadalmi és eszmetörténeti síkon egyaránt megkövetelte a retorika szerepének hangsúlyozását. Ez az etikai kérdések iránti fokozott fogé-

¹ A retorika természetesen a *studia humanitatis* többi ágával is szoros kapcsolatba hozható, erre mutat rá az utóbbi évtizedek, különösen angolszász szakirodalma. E helyt azonban csak – a klasszicizmus századaiban a modern ember formálásában alapvető szerepet játszó – retorika-etika kapcsolatot vizsgálatát tűztük ki célul.

konysággal egészült ki. A XV. század első felétől kezdve Arisztotelész tekintélyén túl – Cicero *De oratoréj*ának és Quintilianus *Institutio oratoriáj*ának megtalálása után, továbbá az eredeti görög források megjelenésével – az antik retorikai irodalom szinte teljes *corpusa* rendelkezésre állt.

Ami az etikai kérdések iránti megnőtt érdeklődést illeti, az ókor etikai gondolkodásának hatása a reneszánszban nem korlátozódik a legfontosabb elméletek szisztematikus elfogadására. Inkább egyfajta eklektikus felhasználás volt a jellemző, és bár lehetett egy-egy szerző mérvadó modell, a mai felfogással mérve specifikus megkülönböztetés nélkül kombináltak szerzőket, iskolákat és irányzatokat. Mindazonáltal már a középkorban ismert szerzők közül Arisztotelész, Seneca, Cicero továbbra is vitathatatlan népszerűségnek örvendett, sőt a humanista fordítások és interpretációk során még tökéletesebben sikerült megismerni gondolataikat. Etika és retorika közötti *utile dulci* szimbiózis és integrációs folyamat mindenestre az ókori szerzők klasszicista recepciója révén teljessé vált a XVI. századra, amikor a modern emberkép kialakítása a traktatus-irodalmon belül is sajátos értekezések megírását tette szükségessé. Az erkölcsfilozófia, amely mindig is a gyakorlat, az *utilitas* irányába tolódott, egy „kis etika”, azaz az etikett szabályrendszerének felvázolásával egészült ki, és olyan viselkedésbeli értékrendszert és modelleket hozott létre, amelyek – a fent említett horatiusi hasznos és kellemes megvalósítási szándékával – etikai és retorikai elemek kohéziójában jutottak érvényre.

Az etikai és a viselkedéssel kapcsolatos kérdésekkel foglalkozó XVI. századi olasz traktatus-szerzők, nem is beszélve a kifinomult barokk teoretikusokról, bőségesen felhasználták az ókor retorikai és etikai elveit saját korukra, szellemi irányultságukra és társadalmi státusukra alkalmazva azokat. Cicero *De oratoréj*a és *De Officiis*e különös hangsúlyt kap az értekezések jó részében, hiszen maga az *eloquentia* nagy mestere mutatott példát e két könyvében a retorika és az etika bizonyos szabályaiban rejlő összeegyeztetési lehetőségekre: Cicero, mint ismeretes, az *ars oratoria* szabályainak taglalásakor is különös hangsúlyt fektetett a szónok jellemének és viselkedésének felvázolására. Van ugyanis olyan kompetencia, amelyet önmagában a *tekhné* nem képes megtaníta-

ni: szükséges tehát az ember erkölcsi és intellektuális nevelése is a kívánt retorikai cél eléréséhez. A felvetődött kérdések még részletesebb, tisztán etikai szempontú elemzését pedig a *De officiis*-ben olvashatjuk.

A cicerói szónok, mint ismeretes, a kifejezés négy „erényével” rendelkezik, amelyekre a stílus valamennyi rekvizítuma visszavezethető. Az „erény”, vagyis a *virtus* retorikai fogalma, etikai alapokon, arisztotelészi eredetű, amennyiben a két „bűnös” szélsőség közötti középre utal: olyan „szerencsés kimenetelre”, eredményre, amely nyelvi-retorikai síkon biztosítja a társadalmi-erkölcsi sikert. Ez az a pont tehát, számos más etikai kategória és retorikai alakzat konvergenciája mellett, ahol a kifejezés, az ékesszólás retorikai szabályai a társadalmi érvényesüléshez kapcsolódnak: az ékesszólás erénye a társadalmi megfelelés, tehát a helyes viselkedés erényeivel szembeesül. A beszéddel szemben támasztott négy követelmény, a négy *virtutes elocutionis* közül² különösen kettő vethető egybe az udvarias viselkedéssel, és ezzel a társadalmi érvényesülést meghatározó etikai normákkal. Az első és talán legfontosabb az, amelyet a görögök *prépon*-nak, a rómaiak *aptum*-nak neveztek: a megfelelés, a külső és belső tényezőkhöz és körülményekhez, a témához, az időhöz és a helyhez, valamint a hallgatósághoz szabott beszéd és alkalmazkodás szabálya ez, amely az összes többi erény kiinduló és végső pontja.

Az ékesszólás erényei közül az *ornatus* az a másik erény, amely retorikai értelemben a kellemességet, a kifejezés szépségét jelenti elsősorban, etikai értelemben a mozdulatok, a viselkedés könnyedségét és mesterkéletlenségét foglalja magában, és a külső megjelenéshez szabott elvárások eszközeit, formáit tartalmazza. Ami a harmadik erényt illeti, a *latinitas*, azaz a nyelvi tisztaság kérdése, lexikai és grammatikai szinten egyaránt alapvető problémaként volt jelen az olasz irodalomban különösen a XVI. század első évtizedeitől, amikor a vulgáris nyelv nemcsak megközelítette, de egyes

² Cicero a *De oratore* harmadik könyvében tárgyalja részletesen az *elocutio*-val szemben támasztott alapvető követelményeket (Vö. CICERO, *De oratore*, III, 10–14): „latinitas”, „plane”, „ornate”, „apte dicere”, vagyis a grammatikai és lexikális tisztaság és tökéletesség, a mondanivaló világossága, a kifejezések szépsége és a körülményekhez alkalmazkodó nyelvi megfelelés szabálya.

szerzők szerint már túl is szárnyalta a latin tökéletességét. Számos nyelvtani és nyelvészeti mű született a *questione della lingua* (nyelvi viták) keretén belül, sőt az erkölcsi és a viselkedéssel kapcsolatos értekezések sem kerülhették meg a nyelvi kérdést. Nem véletlen, hogy maga Castiglione a tökéletes udvari ember megformálásakor is hosszasan beszélteti szereplőit, Bembóval az élen, a legtökéletesebb irodalmi nyelvről, illetve a dialektusokról. A negyedik erény a *perspicuitas*, a kifejezés tisztasága, nyilvánvalósága, azaz a közérthetőség szintén olyan kérdés, amely Cicero szerint is nyilvánvaló és szükséges a jó szónok számára, de viszonylag könnyen értelmezhető, és nem olyan képlékeny, változékony és bonyolult, mint az első két erény.

A *virtutes elocutionis* – mint retorika – a minden társadalmi helyzetben beszédében is *megfelelő* (*aptum!*) módon szóló ember alapvető megkülönböztető jegye. A retorikai és etikai szabályokon alapuló *conversatio* ugyanis, mint ismeretes, egyrészt a társalgás, a beszéd retorikai erényeihez való alkalmazkodást jelenti, de egyben a társadalmi életre jellemző interperszonális kapcsolatok egészét is magában foglalja. Az *ars oratoria* megköveteli a szónoktól, hogy alkalmazkodjék a hallgatósághoz. A reneszánszban kialakuló civilizált embernek is úgy kell viselkednie, hogy szavait és külső megnyilvánulásait a vele kapcsolatba kerülő személyekhez szabja: mind a szónok, mind pedig a *gentiluomo* szem előtt kell, hogy tartsa azok társadalmi státusát, életkorát, műveltségét, jellemét, akikhez szól, akiknek rokonszenvét meg kívánja szerezni, vagy akiket egy meghatározott cél érdekében meg akar nyerni. Az *aptum* retorikai erénye nyilvánvalóan etikai erény is. Erre Cicero a *De officiis*-ben is visszatért, ahol a *decorum* kategóriával fordítja a görög *prépon* kifejezést. Az ember viselkedésének megfelelő, alkalomhoz szabott mivolta a *De officiis* első könyvében tisztán etikai megközelítés tárgya. Ilyen értelemben a *decorum* olyan belső harmónia, azaz mérték terméke, amely az ösztönök felett uralkodik egy meghatározott cél érdekében érvényesített alkalmazkodással. A legmélyebben gyökerező érzelmeket és szenvedélyeket is képes a szabályozott értelem befolyása alatt tartani olyan önkontroll jegyében, amely állandóan a figyelmet és az alkalmazkodást tartja szem előtt a viselkedés legapróbb – elméletileg a belső harmóniából eredő – jegyeinek ellenőrzésé-

vel. Ez tehát az erkölcsi jó egyik legfontosabb kérdése: ide „a mértékletesség és a higgadtság, a lélek minden zavarának elcsendesítése és a dolgok mértéke tartozik. Ide soroljuk, amit latinul *decorum*nak, illendőségnek, görögül pedig *prepon*nak mondanak” – vallja Cicero. Hogy ez az illendőség, a körülményeknek való megfelelés mennyire alapvető, szerzőnk kétséget sem hagy felőle: „a maga egészében egybeolvad az erénnyel”.³ Cicero itt már a retorika számára is kodifikált szabályokat bővíti szinte viselkedési kézikönyv formájában és – tegyük hozzá – szoros kapcsolatban a retorika *aptum* megfogalmazásával:

„Mivel az illendőség (*decorum*) minden cselekedetünkben és szavunkban, valamint testünk mozgásában és tartásában is megnyilvánul, három dologból tevődik össze: a szépségből, taglejtésünk rendezettségéből és viselkedésünk megfelelő választékosságából. Mindháromban megtalálható az a törekvés is, hogy tessünk azoknak, akikkel együtt élünk, s akik közt lakunk”⁴.

A XVI. századi traktatus-irodalom tehát könnyűszerrel utalhatott vissza Ciceróra és talált megfelelő elméleti alapot, mind a *De oratore*-ban, mind a *De officiis*-ben a fenti erény retorikai és erkölcsi összeilleszthetőségére. Az alábbiakban néhány olyan szerző idevonatkozó műveiből hozunk utalást, amelyekben retorika és etika kapcsolatrendszere tökéletes kohézióban jut érvényre, és hatásuk a magyar kultúrtörténetben is több-kevesebb súllyal érzékelhető.

Baldassare Castiglione *Udvari emberében* (*Il libro del Cortegiano*, 1528), bevallottan cicerói nyomvonalon, többször is felhívja a figyelmet arra, hogy a tökéletes udvari ember számára

³ CICERO, *De officiis*, (A kötelességekről), in *Cicero válogatott művei*, Bp., Európa, 1987, I, 27. (Havas László ford.)

⁴ *Uo.*, 35. Érdemes itt megjegyezni, hogy a *decorum/aptum* mellett megjelenik a *virtutes elocutionis* egy másik erénye, az *ornatus* kérdése: a megfelelés ugyanis a külső, tehát formai, esztétikai elvárásokhoz való alkalmazkodást is jelenti, ami a mindennapi életben pl. még az öltözködést is magában foglalja. („Ugyanúgy törődjünk öltözetünkkel – ebben is, mint másban, leghelyesebb a középút.”) A szépséggel kapcsolatosan Cicero kifejti, hogy annak két fajtája van: „az egyik a kecsesség, a másik a méltóság, a kecsességet nőiesnek, a méltóságot férfiasnak kell tartanunk... Mindkét esetben az egyszerűség és a mesterkéletlenség érdemel dicséretet”. (*Uo.* 36.)

„nem elegendő az összes jó tulajdonsága sem, hogy megszerezze urak, lovagok és hölgyek egyetemes jóakarát, ha nem rendelkezik a mindennapi társalgásban szükséges kedves és kellemes viselkedéssel. Erre támaszkodva – ha már sokféle emberrel kell társalognia – saját ítélőképességétől vezetve, és felismerve az emberek közötti különbséget, minden nap változtasson stílust és viselkedési módot, azok természetete szerint, akikkel társalgásba fogott”.⁵

A józan ítélőképesség segíti abban, hogy „gondolja meg jól, bármit is tegyen vagy mondjon, a helyet, ahol teszi, kinek a jelenlétében, mely időben, mi oknál fogva, a korát, a hivatását és az elérendő célt, valamint eszközöket, amelyek oda vezethetik”.⁶ Ahogy az *ars oratoriában* használatos *ornatus* csak a megfelelő (*aptum*) ítélőképesség birtokában tökéletes, úgy Castiglione szerint is józan ítélőképességre (*bon giudicio*) van szükség, ha az emberekkel való érintkezés során adódó számtalan helyzetben meg akarunk felelni az *ars vivendi* szabályainak. A retorikai *judicium* kérdése így találkozik az etikában is nélkülözhetetlen és döntéshelyzetben kötelező bölcs megfontolás (*bon giudicio, prudentia*) kategóriájával.

Castiglione intelmei a XVI–XVII. század udvari és viselkedéstan-irodalmában közhelyszerűen visszatérnek, és a klasszicista kodifikálások korában szabályrendszerek születnek az udvari(as) viselkedés érdekében. A civilizált társalgás, a társas élet nagy reneszánsz témája szívesen hivatkozik a retorika szabályaira, tekintve hogy a *conversatio* a klasszikus szerzők esetében is, mint Cicerónál, a szónoki beszéd egy sajátos, társaságban alkalmazott formája: nyilvánvaló tehát, hogy a szónoki beszéd és a hétköznapi, civil társalgás közös vonásokkal rendelkezik.⁷ Ugyanakkor a

⁵ CASTIGLIONE, Baldassare, *Il Libro del Cortegiano*, Milano, Garzanti, 1981, II, 17. Cicerónál: „Ugyan melyik szónokot lehet, mondhatni szinte istennek tartani az emberek között? Az a szónok, aki a tények jelentőségéhez és személyekhez alkalmazkodva mondja el beszédét, dicséretet érdemel azért, amit én a stílus sajátosságának és megfelelésnek nevezek.” (...ego *aptum et congruens* nominem.) (*De oratore*, III, 14, 53.)

⁶ CASTIGLIONE, *i. m.*, II, 7.

⁷ Cicero a *De officiis*ben megjegyzi, hogy túl sokan foglalkoznak a szónoki beszéd szabályaival, „a szónoklat oktatóinak hada minden zugot betölt”, és „nincs aki a beszélgetés tudománya iránt érdeklődjék. ... Ennek ellenére a szavak és a mondatok használatának szabályai a csevegésre is vonatkoznak”. (*I. m.*, I, 37.)

conversatio a társadalmi megfelelés specifikus formája és normája is egyben, amely esetében ékesszólás és erkölcs, azaz a retorika és az etikettel kiegészített etika összefonódik. A társalgásnak retorikai értelemben meg kell felelnie az *aptum*mal szemben támasztott követelményeknek: a téma, a beszéd szerkezete és a szavak megválasztása a stíluselemekkel együtt ugyanis a retorikai megfelelést elősegítő kritériumok. A *conversatio*, mint viselkedés pedig arra neveli a tökéletes társasági embert, hogy minden gesztusával, mozdulatával és cselekedetével, egész megjelenésével feleljen meg a társadalmi elvárásoknak, a többi erkölcsi erénnyel felszerelkezve alkalmazkodjék a társas élet színpadán. A színház kapcsán csak emlékeztetőül: Cicero szónoka a színészi mesterség bizonyos fogásaiban is járatos, de mintája természetesen nem a ripacs, a *histrío* (akinek minden túlzó manírja szembenáll a jó szónok jellemzőivel), hanem az *actor*, az *actio oratoria*. A színész természetesen csak az *actio* (és a szükséges *memoria*) résznél lehet a szónok előtt példa: az *actio* ugyanis a dramaturgiai szöveg eljátszását és a bírósági szónoklat előadását egyaránt jelöli.⁸ A jó színész mindig ügyel a valóságosság és az alkalmazkodás (*aptum/decorum*) törvényszerűségeire, ezért a szónoknak a jó színésztől kell megtanulnia azt a képességet, hogy a legkülönbözőbb (metaforikus) álarcokat tudja használni a mindenkori helyzet által megkövetelt módon. A színházi álarcokat a szónok számára a szó, a kifejezés álarcai helyettesítik: olyan retorikai alakzatok (a megfelelő mozdulatokkal és gesztusnyelvvvel kiegészítve), amelyekkel a szónok meggyőzi, szükség szerint elbűvöli, elképeszti, megrémíti, s érzelmekkel árasztja el a hallgatóságot – a színház konkrét álarcai nélkül is. A szónok rendelkezésére áll egy halom „alak és alakzat”, hogy színházat játsszon: élhet egyebek közt a példa (*exemplum*), a megszemélyesítés (*personificatio*), az irónia (különösen a *simulatio/dissimulatio*) eszközeivel, melyeket a mindenkori helyzethez idomít.

Castiglione *Udvari emberének* központi kategóriája éppen a színészi eszközök tökéletes használatát is feltételező, minden manírtól mentes fesztelen könnyedség (*sprezzatura*), azaz kellem,

⁸ Vö., CICERO, *De oratore*, II, 34.

amely mint egyetemes szabály az ember minden cselekedetére rányomja bélyegét. A kellem ugyanis akár veleszületett adottság, akár a szellem erényeivel szerzett tulajdonság, mindenképpen „olyan igazi fortély, ami nem látszik annak”.⁹ A *dissimulatio* retorikai alakzata, amellyel – Cicero definíciója szerint – „egy dolgot mondunk és elhallgatva mást értünk ez alatt”,¹⁰ a társadalmi életben az alkalmazkodás egyik leggyakoribb eszköze.¹¹ Castiglione esetében is a szellemes társalgás egyik gyakori retorikai fogása, „kellemes módja” a *dissimulatio*, amely a fesztelen viselkedést is jellemzi: „Nem elítélendő, ha az ember valamiben tehetségesnek bizonyul, igyekszik alkalmat találni, hogy megfelelően ki is mutassa, és hasonlóképpen rejtse el azokat a tulajdonságait, melyek nem tűnnek dicséretesnek, mindezt azonban egyfajta ügyes színleléssel tegye”.¹²

Az interperszonális kapcsolatok formáját és normáját meghatározó *conversatio* minden retorikai és etikai ismertetőjegye fellelhető Stefano Guazzo *A civilizált társalgásról (La civil conversazione, 1574)* című művében. Az elméleti retorikai szabályoktól sem mentes könyv a gyakorlat irányába mutat, ahol az *aptum* szabálya mindenkire érvényes, a társadalmi környezet mindenkori figyelembevételével. A civilizált társalgás ugyanis olyan törvények és erkölcsök elismerésére és felismerésére szólít fel, amelyek egy adott mikrokörnyezetre érvényesek. A mások

„jóindulatára irányuló társalgás céljának tökéletes elérése érdekében, lényeges nemcsak megismerni és elsajátítani mindenkinek a rá érvényes szokásokat, de a többi emberrel szemben tanúsított különféle viselkedési módokat is. Figyelembe véve azok különböző mivoltát, hiszen az ember kénytelen hol fiatallal, hol idős emberrel, hol nemessel, hol alárendelttel, máskor fejedelmekkel vagy magánemberrel, művelttel vagy műveletlennel, hol

⁹ CASTIGLIONE, *i. m.*, I, 26.

¹⁰ Vö. CICERO, *De oratore*, II, 269.

¹¹ A *dissimulatio* etikai megközelítésének legjellemzőbb könyvecskéje az olasz irodalomban Torquato ACCETTO 1641-ben megjelentetett műve, a *Della dissimulazione onesta* (magyarul: T. ACCETTO, *A tisztességes színlelésről*, (ford., bevez., jegyz., Vígh Éva), Szeged, JATEPress, 1997).

¹² CASTIGLIONE, *i. m.*, II, 40.

földijével, hol idegennel, pappal vagy világi emberrel, férfival vagy nővel társalogni”.¹³

A retorikai *aptum* Guazzo pragmatikus könyvében is megegyezést mutat a viselkedés mindennapi szabályaival: a nyelvi-retorikai kompetencia kritériumai egybeesnek a *conversatio* során elvárt viselkedés modell-rendszerével. Az udvariasság, a helyes viselkedés tehát éppúgy az alkalmazkodáson alapul, mint a retorikai *aptum*. Guazzo előtt is nyitva állhattak Cicero retorikai tankönyvei, amikor megfogalmazta, hogy a „társalgás céljának” megfelelően – tehát a haszon megszerzése és a közönség pozitív véleményének elnyerése érdekében – az ember alkalmazkodni kényszerül az illendőség határain belül. A társadalmi életben is az emberek megnyerése a retorika szabályain alapul: „ha beszédével hatni akar az érzelmekre, s meg akarja győzni az embereket, nem teheti másként, csak ha a retorika szabályaihoz folyamodik”.¹⁴ A meggyőzés azonban nemcsak nyelvi síkon, hanem a gesztusokban és a viselkedésben is működik. A norma és a forma hendiádisza révén a retorikai normarendszer – performatív jelleggel – a viselkedési formákban valósul meg, olyan viselkedési formákban, amelyekkel az ember önmaga ismeretében a külvilághoz alkalmazkodik. A civilizált társalgásról szóló könyv így nemcsak a társalgás igazi formáiról szól, de egyúttal életformáról, életvezetésről is, amely során „minden egyes embernek saját társadalmi státusához alkalmazkodó szokások és törvények szerint kell élnie és társalognia”.¹⁵

A máig egyik leghíresebb XVI. századi etikett-gyűjtemény, Giovanni Della Casa *Galateója* (*Galateo overo de' costumi*, 1558) szerint „viselkedésedet nem a magad önkénye szerint, hanem azoknak a tetszése szerint kell mérsékelned és alakítanod, akikkel általában együtt vagy, és azok tetszésének kell megfelelned; ezt pedig tedd úgy, hogy a középhez tartod magad”.¹⁶ Az arisztotelé-

¹³ GUAZZO, Stefano, *La civil conversazione*, (a cura di A. Quondam) ISR–Ferrara–Panini ed., Modena, 1993, 2 A116.

¹⁴ *I. m.*, 2 C25.

¹⁵ *I. m.*, 2 A116. [Kiemelés tőlem, V. É.]

¹⁶ DELLA CASA, Giovanni, *Galateo overo de' costumi* (a cura di E. Scarpa), ISR–Ferrara–Panini ed., Modena, 1990, 4.

szi közép tehát az alkalmazkodás erényére is érvényes úgy, hogy a megfelelés, az alkalmazkodás, a kongruencia strukturálisan illeszkedik több alapvető etikai és retorikai kategóriához és ezzel teljes rendszert képez. Az arisztotelészi etikai középhez való közelítésen túl ráadásul az arány, a harmónia, a kellem, a kellemesség kategóriái esztétikailag is összefüggnek az erényekkel, hiszen „tudd meg, ahol megfelelő mérték van a részek között önmagukhoz, a többiekhez és az egészhez viszonyítva, ott van a szépség: tehát *valóban szépnek* azt lehet nevezni, amelyben a fent említett mérték megvan” – fűzi hozzá később Della Casa.¹⁷ A szépről szóló megállapítások a kellemesség, a báj és a szeretetreméltóság szinonimákkal kiegészített jólneveltség, udvariasság kérdésében összegződnek: a retorikai kellemesség így kapcsolódik az etikai kellem kategóriájához. A civilizált és jól nevelt ember beszéde ugyanis úgy szól, ahogy „a mértéket ismerő embernek beszélnie kell”, és „megfelelő kellemmel” tegye azt, „ahogy a jól nevelt és illedelmes úriemberhez illik”.¹⁸ Viselkedésében pedig

„nem szabad az embernek meglegednie azzal, hogy csupán jól és hasznosan végzi dolgát, mert a kellemnek minden cselekvését át kell hatnia. E kellem nem más, mint egyfajta fény, ami a mértéktartóan és helyesen elrendezett – egyik a másikkal és együttesen is összeillő – dolgokból nyer ragyogást: e mérték nélkül a jó nem szép és a szépség sem kellemes. (...) Az embereknek is vannak olyan szokásaik – teszi hozzá Della Casa –, amelyek önmagukban ugyan egyáltalán nem ártalmasak, mégis ostobák és kellemetlenek, ha nem fűszerezzük meg azzal a bájjal, amelyet – úgy hiszem – kellemnek és könnyedségnek hívnak”¹⁹.

Az *aptum/decorum* eszközei között tehát alapvető a kellemesség retorikai-etikai kategóriája. Cicero megállapításainak visszhangja a XVI–XVII. századi szerzők esetében nyilvánvaló: „a beszélgetés legyen könnyed és cseppet sem merev: hassa át finom humor. Elsősorban azt tartsuk szem előtt, miről folyik a szó. Ha fontos dolgokról, beszédünk öltson komolyságot, ha vidámokról,

¹⁷ *I. m.*, 42.

¹⁸ *I. m.*, 48.

¹⁹ *I. m.*, 44.

alkalmazzon finom ötletességet. Mindig vegyük azonban figyelembe a jelenlevőket. Arra is ügyeljünk, hogy mindig legyen kellemes a csevegés”.²⁰

Bartolomeo Cavalcanti retorikatanában – amely Európa-szerre (így nálunk is) igen nagy népszerűségnek örvendett – Ciceróra hivatkozik, amikor azt tárgyalja, miként lehet megnyerni a hallgatóságot. Az érzelmek, a rokonszenv megszerzéséhez alapvető „a megfelelő beszédmód, amellyel az emberek természetéhez, szokásaihoz és életkörülményeihez kell alkalmazkodni. Ő [Cicero] ezt a beszédmódot görög szóval fejezte ki, amely az erkölcs kifejezéssel áll kapcsolatban”.²¹ Ami a beszéd szépségét és hatékonyságát biztosító arányt illeti, „egyfajta *mediocritas* szükséges, odafigyeléssel és szorgalommal, a fül egészséges és természetes ítéletétől és a mértéktől vezetve, a tárgyalt témához megfelelően alkalmazkodva könnyedén rálelünk arra a harmóniára, amellyel a szónoki beszédet a mi nyelvünkön lehet és kell is díszíteni”.²² Cavalcanti retorikája ötödik könyvében részletesen szól – retorikai és etikai kontextusban – a beszéd részéről és az ékesszólás azon erényeiről, amelyek a társas élet, és ezen belül az udvariaság részei is. Tehát az *ornatus*hoz tartozó „városi és kellemes beszédéről, a szellemességről, az elmeélről, a világosságról, a szépség erényéről, továbbá az erkölcsről”.

Cavalcanti és a XVI. század retorikatanai természetesnek vették, Cicerótól függetlenül is, hogy a beszéd retorikai szabályai a társas életben is érvényesek: a viselkedésnek megvannak a saját „ékesszóló erényei”. A beszéd legyen kellemes (*suave*), pazar (*magnifico*) és lehangoló (*di soperchio*). Rendelkezzék az erkölcsi értelemben vett bőkezűséggel. Erről senki ne higgye, hogy egyetlen más szerző is megfeledezett volna, bár bőkezűség alatt nagyságot, fennköltiséget értett. Mindebből az következik, hogy a be-

²⁰ CICERO, *A kötelességekről, i. m.*, I, 7. Cicero és a reneszánsz szellemesség kapcsolatáról l. VÍGH Éva, „*Animal risibile*”. *Facezia etico-retorica tra '500 e '600*. In *Barocco etico-retorico nella letteratura italiana*, Szeged, JATEPress, 2001, 183–217.

²¹ CAVALCANTI, Bartolomeo, *La retorica, divisa in sette libri*, Venezia, Giolito, 1559. 215.

²² *I. m.*, 280.

széd ne legyen pazarabb, mint azt a mértéktartás, a bőkezűség vagy bármilyen más erkölcsi erénnyel való ékítése megköveteli. Vagyis legyen világos, se túl fennkölt, se túl alantas, hanem megfelelő (*convenevole*), ami nyilvánvalóan az *aptum* kategóriája Cavalcanti esetében.²³

Egyértelmű utalás történik Cavalcantinál is arra, hogy a beszéd, az erkölcs vagy a viselkedés egymással szorosan összefüggő, etikai és esztétikai síkon egyaránt leképezhető kategóriákkal rendelkezik. Az erény – a retorikánál maradva – Cavalcanti szerint kétféle: az egyik az, amikor mindenkit természetének megfelelően szólaltatunk meg. A fősvény úgy beszél, mint a fősvény, a kapitány, ahogy egy kapitány, vagyis „úgy, ahogy az lelki alkatának megfelel és természetének megfelelő. A másik a szónok személyével kapcsolatos”.²⁴ A szónok erényeihez pedig – az *eloquentia* erényein túl – olyan tisztán erkölcsi erények is tartoznak, mint az egyszerűség, a szerénység és az igazságosság: „hozzá kell még venni a kellemességet, ami szinte az egyszerűség fokozása, továbbá az elmeélt, amely az egyszerűséghez és a kellemességhez igazodik”. Az *aptum*, az alkalmazkodás számos retorikai-etikai eszköze között tehát a kellemesség kategóriája a releváns, amely a jólneveltség, más szóval az udvariasság etikai megfelelője. A Castiglione-féle kellem (*grazia*), a Della Casa által használt kifinomultság (*dolcezza e piacevolezza*) és jólneveltség (*la bella e buona creanza*), a guazzói civilizált társalgás (*civil conversazione*), a Cavalcanti által elemzett kellemesség olyan szinonimák, amelyek ugyan látszólag az *ornatus*hoz kapcsolhatók, valójában az erkölcsiség kivetítődése. A kellemesség, így – az *ornatus* egyik eszközeként – az *ars oratoria* és az *ars vivendi* esetében is az *aptum* erényének szükségszerű velejárója, kelléke, és olyan dísz a beszédnek és a viselkedésnek, amelyet az ítélőképesség szabályoz és „adagol” a kellő mértékkel. A kellemesség mint retorika egyben a meggyőzés kifinomult módja is. Della Casa az etikett szempontjából tulajdonít jelentőséget e momentumnak: „kellemes és nemes viselkedésével kegyelmed képes mindazok jóindulatát megnyerni, akikkel együtt élünk, és ellenkezőleg: a faragatlan és modortalan

²³ I. m., 329.

²⁴ I. m., 349.

emberek gyűlöletünket és megvetésünket váltják ki”.²⁵ A kellem olyan retorikai fogás a viselkedésben, amely a társasági jóindulat megszerzésén túl társadalmi haszon reményével is kecsegtet. Nem szabad ugyanakkor elfeledkezni arról sem, hogy az *ornatus* nemcsak a beszéd és a viselkedés külsőségeire, tehát a kifejezésekre és a mozgásra, gesztusokra vonatkozik, hanem a szellem, az elméi termékeire is. Cavalcanti retorikai kézikönyve erre is kitér, hiszen szellem és kellem egymástól nehezen szétválasztható: a kellem ugyan lehet velünk született adottság, de a szellem sokszor képes pótolni a természet hiányosságait.

Az Arisztotelészen alapuló legjelentősebb olasz barokk poétika írója, Emanuele Tesauro poétikai és retorikai érzékenységét tükrözi mind *Az arisztotelészi messzelátó (Il cannocchiale aristotelico, 1654, bővített formában 1670)*, mind az *Erkölcsefilozófia (Filosofia morale, 1670)* című értekezése. Ez utóbbiban, szintén arisztotelészi indíttatással elmélkedik a *decorum*-nak a helyes viselkedésben játszott szerepén: eszerint „a jólneveltség nem más, mint a *kellemesség erénye*, amennyiben a civilizált társalgás során igyekszik a többi ember tetszését kiváltani szavakban és mozdulatokban megnyilvánuló udvarias viselkedéssel, az illendőség (*decoro*) megkövetelte módon”.²⁶ Az illendőség – mint erkölcsi közép – a társadalmi alkalmazkodás legfőbb eszköze Tesauronál is, amely végül is „a civilizáltság mértéke”, a társadalmi megfelelés eszköze.²⁷ Az udvarias ember ugyanis mindenkivel az, de nem ugyanúgy. Az alkalmazkodás és illendőség szabálya szerint az ember „a barátokkal közvetlen, az alsóbb rangúakkal jóságos, a felette állókkal alázatos, az idősekkel komoly, az ifjakkal vidám, a gyerekekkel játékos, sőt az őszinte emberrel őszinte, a színlelővel színlelő”.²⁸ Megjegyzendő: itt már tisztán a barokk etika „nagy színpadán” állunk, annak a teatralitásnak a jegyében, amelyben az *aptum* kategóriája a látszat jelentőségét hangsúlyozza. Az ember a helyzetnek, körülményeknek megfelelő álarccal cselekszik és játssza szerepét, a közönség igényeit kielégítve, s ezzel saját hasznát ke-

²⁵ DELLA CASA, *i. m.*, 4.

²⁶ TESAURO, Emanuele, *Filosofia morale*, Venezia, Pezzana, 1719, 280. [Kiemelés tőlem, V. É.]

²⁷ *I. m.*, 282.

²⁸ *I. m.*, 272.

resve. A Cicero-féle színészi képességekkel megáldott szónokhoz és a jó színészhez hasonlóan, a társas életben a *conversatio* során az ember „nemcsak szavakkal beszél, hanem mozdulatokkal, gesztusokkal, öltözetével, és magával a csennddel is, így e nyelveken lehet igazat szólni és hazudni is, meggyőzni és becsapni”.²⁹ A meggyőzés tehát olykor a hazugság, a csalás, a „tisztos” színlelés fátylában jelentkezik: de mindenképpen az intellektus formálta metafora, melynek társadalmisága *Az arisztotelészi messzelátó* bonyolult retorikai-poétikai sémáival párhuzamosan értelmezhető. Ha ugyanis a beszédben/irodalomban alkalmazott metafora alapvető megkülönböztető jegye a *Messzelátó* Tesaurójánál a kellemes és hasznos (*gioviale e giovevole*) kategóriája, akkor ugyanezek a jellemzők ismerhetők fel a társadalmi életben is a viselkedéssel kapcsolatban: a társas élet társadalmi hasznossága és a viselkedés kellemessége közötti benső kapcsolat *Erkölcsefilozófiájának* is egyik alappillére. A metafora kellemes mivolta – mint olvashatjuk a *Messzelátó*ban, egyebek mellett a „színterek gyors változékonyságából ered”³⁰, ez az, ami csodálatot vált ki, éppúgy ahogy színpadi jelenetek változatossága gyönyörködtet. A társadalmi élet színpadán is a jól nevelt ember – a haszon és a kellemes jegyében – alkalmazkodik a legváltozatosabb időben és helyen jelentkező elvárásokhoz, olyan retorikai alakzatok megjelenített formájában, amelyekkel az etikai és etikettbeli normáknak engedelmeskedik.

A kellő elmeéllel (*acutezza*) megáldott ember nemcsak új és kifinomult metaforákat hoz létre beszédében, de a társas életben is „a tárgyokban mélyen rejlő ismeretek és körülmények közé hatolva, azokat gyorsan társítva, nyilvánvaló és örökérvényű elveket figyel meg, nem felszínes és hétköznapi, hanem közvetlen, mélyen szántó és új értelmeket észlel”.³¹ Ez a megfogalmazás a *Messzelátó*ban adott metafora-definícióval mutat rokonságot. A barokk metafora lényege ugyanis a már említett hasznos és kellemes kategórián túl abban áll, hogy gyorsan, új és nehezen értelmezhető képzettársítással hozzon létre retorikai alakzatot

²⁹ *I. m.*, 291.

³⁰ TESAURO, *Il Cannocchiale aristotelico*, Venezia, 1688, 165.

³¹ TESAURO, *Filosofia morale, i. m.*, 458.

nem pusztán nyelvtanilag, hanem „gondolati síkon találva rá a leghomályosabban megfogható ismeretekre és társítva azokat”.³² A szellem vezérelte viselkedésnek is fel kell ismernie a külvilág még „leghomályosabban megfogható ismereteit” is, hogy kellő módon „gyorsan” tudjon alkalmazkodni az „új” kihívásokhoz. A metafora valamennyi ismérve, Tesauro felfogásában is a viselkedés ismérveivel azonos, hiszen maga a jólneveltség és a társas élet valamennyi megnyilvánulása is metafora, megelevenített metaforikus jegyek halmaza, kodifikálás és dekodifikálás *acutezza* segítségével folytatott játéka. A külvilág nagy színpadán metaforikusan kell felfogni, értelmezni azt, ami látszólag felfoghatatlan: más szóval a metafora az irodalomban és a társas életben is arra szolgál, hogy a metaforikus mélységekbe jutva „érezzük az érezhetetlent és lássuk a láthatatlant”.³³

A retorika tehát „erényeivel” együtt a társas élet formálója és a jóindulat megszerzésének eszköze, amely az illedelmes és jól nevelt társasági ember minden megnyilvánulását áthatja. Az alkalmazkodás – barokk közismert stílusjegyeinek is megfelelően – a XVII. századtól egyre inkább a látszat túlzott kifinomodása és hangsúlyozása, a metaforikus látásmód irányába tolódik. A retorikai modellek nyilvánvaló etikai értékeknek való megfeleltetése, illetve esztétikai-nyelvi modellek társadalmi funkciókkal való felöltötetése az olasz irodalomban a reneszánszban gyökerező, de a barokkban kiteljesedő téma, amely a kulturális antropológia egészét áthatja.

³² TESAURO, *Il Cannocchiale...*, 245.

³³ *I. m.*, 165.

Knapp Éva

EGY ISMERETLEN
IRODALOMELMÉLETI MUNKA
A XVIII. SZÁZAD ELSŐ FELÉBŐL –
GYALOGI JÁNOS (?):
DE ELOQUENTIA SACRA (1750)

Az utóbbi évtizedekben jelentősen fellendült irodalomelméleti kutatások számos új eredményt hoztak a XVIII. század vonatkozásában.¹ Örvedetesen megnőtt a korszakból kiadott elméleti szövegek száma.² Kísérletek történtek a Magyarországon használt retorikák és poétikák tipologizálására, nemzetközi összefüggéseinek feltérképezésére.³ Egy majdani szintézis körvonalai kezdenek kirajzolódni. Ugyanakkor vannak még bibliográfiailag feltáratlan források, az irodalomelméleti kézikönyvek számbavétele sem tekinthető befejezettnek. Viszonylag keveset tudunk az olvasói elvárásrendszeréről, elmélet és gyakorlat viszonyáról, s hiányzik az irodalomtudományi műfajok és kifejezési formák történetének módszeres kutatása.

Ebben a tanulmányban egy eddig számba nem vett XVIII. századi irodalomelméleti munkával foglalkozunk. Feltételezett szerzője Gyalogi János, a jezsuita prédikációirodalom jeles egyénisége, nevét azonban hiába keressük a XVII–XVIII. századi magyarországi irodalomelméleti munkákkal foglalkozó szakirodalomban.

¹ TARNAI Andor, *A magyar irodalomtörténeti hagyomány kialakulása*, ItK, 1961, 637–658; uő, *Die vergleichende Literaturgeschichte und die Wissenschaftsgeschichte in Mitteleuropa im 16–18. Jahrhundert*, Acta Litteraria, 1962, 338–341; uő, *A magyarországi irodalomtörténet-írás megindulása*, ItK, 1971, 35–77; uő, *Tudomány- és kritikátörténeti kutatások az Irodalomtudományi Intézetben*, Magyar Tudomány, 1971, 580–583.

² TARNAI Andor–CSETRI Lajos (írta, összeáll.), *Rendszerek a kezdetektől a romantikáig*, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1981 (A Magyar Kritika Évszázadai, 1).

³ BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1971.

Az elsősorban prédikációi, versei és emblematikus kompozíciói révén ismert, Kolozsváry Pál, Egyed Joachim, Alexovics Vazul és mások társaságában emlegetett Gyalogi munkásságát Varga Imre az irodalomtörténeti kézikönyvben – a felsorolt szerzőkével együtt – összefoglalóan így jellemezte: „Beszédeiket egyszerűbb, népi közönségük ízléséhez, műveltségéhez igazodva írták, irodalmi értékű szövegek alkotásához azonban ritkán érkeztek el”.⁴ Gyalogi latinból magyarra fordította, átdolgozta és posztumusz kiadta Csete prédikációinak egyik részét, másik részét latinul jelentette meg.⁵ Róla egyedül Lukácsy Sándor emlékezett meg több tanulmányban,⁶ elméleti tevékenységet azonban ő sem tulajdonított neki. Ugyanakkor Csete Istvánt elméleti traktátusok olyan szerzői között tartja számon, mint Nagy Szent Gergely és Kaprinai István.⁷ Lukácsy – bővebb indoklás nélkül – Csetének tulajdonította az ő Gyalogi Jánostól 1750–1751-ben Kolozsváron kiadott, *Sacri sermones* című latin nyelvű prédikációsköteteinek *De eloquentia sacra* című, anonim keretszövegét. Bán Imre Kaprinai István *Institutio eloquentiae* című munkája első kötetének bemutatásakor nem elméletíróként, hanem a Kaprinaitól felsorolt magyar szónokok – Temesvári Pelbárt, Landovics István, Viszocsányi Ferenc, Baranyi Pál, Káldi György és Pázmány Péter – társaságában említi Csetét.⁸

⁴ VARGA Imre, *A népies katolikus irodalom virágzása = A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*, szerk., KLANICZAY Tibor, Bp., Akadémiai Kiadó, 1964, 496.

⁵ Stephanus CSETE, *Sacri sermones. Opus Dominicale [...]* edidit P. Joannes GYALOGI [...], I–II, Claudiopoli, Typ. Acad. S. J., 1750–1751; CSETE István, *Panegyrici Sanctorum Patronorum Regni Hungariae, Tudni-illik, Nagy Asszonyról, Magyar Szentekről [...]* jeles prédikációk [...] ki-botsátotta [...] GYALOGI János, Kassa, (Typ. S. J.), 1754.

⁶ LUKÁCSY Sándor, *Ubi sunt. Egy formula rövid életrajza* = uő, *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994, 302–303, 57. j., 390; uő, *Prédikációk Szent István királyról* = uő, *uo.*, 29–31, 358; uő, „Trombita, kürt, tanító vagyok” *Prédikátorok – hivatásukról, műfajukról*, ItK, 1995, 271–292.

⁷ LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet) 1995, 282; vö. uő, *Szép magyar írásoknak mindeneget gyönyörködtető kertecskéje. Csete István (1648–1718)*, *Kortárs*, 1993, 2. sz., 50–51.

⁸ BÁN, *i. m.* (3. jegyzet), 94.

A fő nehézséget az okozza, hogy az irodalomelméleti munkáságukról eddig ismeretlen két szerző életműve szorosan összefonódott egymással, s mindketten a rendi érdekek és saját tehetségük által kijelölt, részben párhuzamos életpályát futottak be. A Nyitra megyei Sellyén 1648-ban született Csete István és az 1686-ban Gyöngyösről induló Gyalogi János életkora közötti 38 évnyi különbség, illetőleg az ország időközben megváltozott történelmi helyzete is közrejátszott abban, hogy Csete István viszonylag kevesebb állomáshelyen fordult meg, s azokon hosszabb ideig tartózkodott. Miután 1685-ben Kolozsváron letette negyedik fogadalmát, 1700-ig Erdélyben élt: misszionárius, hitszónok és gyóntató volt. 1701-től Nagyszombatban, Győrben és Sopronban teljesített szolgálatot, ez utóbbi helyen hunyt el 1718-ban.⁹ A prédikáláson és gyóntatáson kívül vezető, irányító feladatokat kapott. A Rákóczi-szabadságharc ideje alatt, 1704-ben aktív politikai szerepet vállalt a rend érdekében.¹⁰ Gyalogihoz hasonlóan nem csupán prédikációkat írt. Nyomtatásban is megjelent például az Esterházy Pál nádorrá választására készített, tizenkét István nevű magyar hőst bemutató verses életrajzgyűjteménye, melyben az életrajzokhoz egy-egy dicsőítő óda kapcsolódik.¹¹ Rendtársai többségéhez hasonlóan oktatott is: 1674-ben Ungváron grammatikát, 1681-ben Nagyszombatban retorikát tanított.¹²

Gyalogi János negyedik rendi fogadalmát a Csete István halála utáni évben, 1719-ben tette le, ugyancsak Kolozsváron. Erdélyi és magyarországi állomáshelyei gyakran váltakoztak; középisko-

⁹ Ladislaus LUKÁCS, *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551–1773)*, Pars I, Romae, Institutum Historicum S. I., 1987, 200.

¹⁰ ESZE Tamás, *Rákóczi „Responsió”-ja = Irodalom és felvilágosodás, Tanulmányok*, szerk., SZAUDER József–TARNAI Andor, Bp., Akadémiai Kiadó, 1974, 60–61, 81–89.

¹¹ [Stephanus CSETE], *Duodecim Stephani Heroës Ungariae, Tyrnaviae*, Typ. Acad., (1681); vö. még, Joannes Nep. STÖGER, *Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Iesu*, Viennae, Typ. Congr. Mechitharisticae, 1855, 51–52; *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première partie: Bibliographie*. Par Augustin et Aloys DE BACKER. Nouvelle édition par Carlos SOMMERVOGEL, I–XII, Bruxelles–Paris–Toulouse, 1890–1914, itt: II, 1719–1721 (továbbiakban: SOMMERVOGEL); SZINNYEI József, *Magyar írók élete és munkái*, II, Bp., Hornyánszky Viktor, 1893, 341–342.

¹² LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 200.

lai tanári, hitszónoki és egyéb megbízásokat látott el. Utolsó erdélyi állomáshelyéről, Udvarhelyről 74 éves korában Budára rendelték, ahol 1761. május 29-én hunyt el.¹³

Csete és Gyalogi életútjának egyik közös vonása, hogy állomáshelyeiken rendszerint hitszónoki feladatot is elláttak. Prédikációikat – adottságaiknak megfelelően – egyéni invencióval formálták meg. Mindkettőjük után maradt nyomtatásban megjelent munkáiknál terjedelmesebb mennyiségű, kéziratot hagyaték. E kéziratok nagy része jelenleg lappang, illetőleg feltehetően megsemmisült.¹⁴

Az életkori különbség, szónoki tehetségük és állomáshelyeik részbeni azonossága egyaránt hozzájárulhatott ahhoz, hogy Gyalogi János dolgozta fel Csete terjedelmes kéziratot hagyatékát. Csak feltételezhető, hogy rendi megbízatásként kapta a feladatot. Ehhez járul, hogy Csete és Gyalogi személyesen is ismerhette egymást: 1707-ben mindketten a nagyszombati kollégiumban éltek, ahol az 59 éves Csete hitszónok és consultor volt, a 21 éves Gyalogi pedig novíciusként filozófiát tanult. Itt a pályája kezdetén álló Gyalogi szónoki képességei teljében hallhatta Csete Istvánt.¹⁵

A biográfiák és bibliográfiák segítségével összesen három olyan irodalom- és nyelvemléti munkát különítettünk el, melyeket a két szerző készített. Közülük a legkorábbi Csete István *Ars bene*

¹³ STÖGER, *i. m.* (11. jegyzet), 115; SOMMERVOGEL, *i. m.* (11. jegyzet), III, 1980–1981; *A trencsényi jezsuita noviciátus anyakönyve 1655–1722*, Jezsuita történelmi évkönyv, szerk. GYENIS András, 1942, 335; SZINNYEI, *i. m.* (11. jegyzet), IV, 1896, 1–5; NÉMETHY Lajos, *A magyar egyházi írók csarnoka. Gyalogi János*, Új Magyar Sion, 1879, 102–112; LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 484–485; VELICS László, *Vázlatok a magyar jezsuiták múltjából*, III, Bp., Szent István Társulat, 1914, 74–78; BÍRÓ Vencel-BOROS Fortunát, *Erdélyi katolikus nagyok*, Kolozsvár, Szent Bonaventura ny., 1941, 105–106; *Historia Collegij Budensis S. I. 1737–1773* (kézirat) Budapest Egyetemi Könyvtár (továbbiakban: BEK) Ab 84, 81–83.

¹⁴ CSETE-GYALOGI, *Sacri*, *i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 1–10; *Historia*, *i. m.* (13. jegyzet), 81–83; SZINNYEI, *i. m.* (11., 13. jegyzet), II, 342, IV, 5; BEKE Antal, *Index manuseriptorum Bibliothecae Batthyanianae Dioecesis Transsylvaniensis*, K.Fehérvár, Püspöki ny., 1871, 16. Nr. 138; SZENTIVÁNYI Róbert, *Catalogus concinnus librorum manuseriptorum Bibliothecae Batthyanianae*, Szeged, Hungaria, 1958, 80. Nr. I. 150.

¹⁵ CSETE-GYALOGI, *Sacri*, *i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 8–10; LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 200, 484–485.

orandi című, szöveg szerint ismeretlen műve,¹⁶ melyet Gyalogi 1719-ben megjelent *Opusculum orthographicuma* követ.¹⁷ Végül a már említett *Sacri sermones* első részében, 1750-ben látott napvilágot az egyházi igehirdetés rendhagyó elmélete, *De eloquentia sacra* címen.¹⁸

A szerzőség kérdése

Csete István és Gyalogi János jelenleg ismert kéziratos és nyomtatott munkáiban nincs utalás a *De eloquentia sacra* címen 1750-ben Kolozsváron megjelent prédikációelméleti traktátus szerzőjére. A munka Csete István Gyalogi János által posztumusz kiadott, latin nyelvű prédikációi első kötetének keretszövegeként látott napvilágot. A traktátus a fólió formátumú könyvben a címlap, a jezsuita provinciális kiadási engedélye, az Erdély gubernátorának szóló ajánlás és Gyalogi Csete-életrajza után következik. A 28 lap terjedelmű szöveg a 38. lap alján a „Tolle, Lege, Vale.” mondattal fejeződik be, alatta – mintegy a szerző neve helyén – jobboldalt az „R. P.” betűk olvashatók. A két betű nem monogram vagy őrszó, hanem minden bizonnyal a „Reverendus Pater” rövidítése, s utána a szerző nevének kellene következnie.¹⁹

Egy retorikai traktátus keretszövegeként történő megjelentetése tudomásunk szerint példa nélkül áll a magyarországi jezsuita gyakorlatban. A megoldás azonban mégsem tűnik teljesen megalapozatlannak, különösen ha tekintetbe vesszük az egész kötet tartalmát és felépítését. Ismerünk a XVII. századból (Pázmány Péter, Káldi György)²⁰ és a XVIII. század első feléből más nyomtatott prédikációgyűjteményt is, melynek keretszövege elméleti

¹⁶ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 10.

¹⁷ (Joannes GYALOGI), *Opusculum Orthographicum*, Claudiopoli, 1719.

¹⁸ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 11–38.

¹⁹ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 11–38.

²⁰ GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi. Források, teológia, retorika*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 122–123.

problémákat érint. Ilyen például Baranyi Pál *Imago vitae et mortis: Az életnek és halálnak képe* (1712) című beszédgyűjteménye, melynek olvasói előszava foglalkozik prédikációelméleti kérdésekkel.²¹ Ismeretes az is, hogy a szerzők egy része magukba a prédikációkba építette be elméleti meglátásait.

A traktátus szerzőjének meghatározását több körülmény nehezíti. Egyrészt a Csete-kéziratokkal mintegy huszonöt éven át intenzíven foglalkozó Gyalogi alakja és műve idővel némileg összeolvadt Csete Istvánéval. Ez részben Gyalogi szöveggondozói, átdolgozói, fordítói és kiadói tevékenységével, részben az adatok figyelmetlen kezelésével magyarázható. Így például – az elogium szóhasználatát ismételve – a Csete-életrajzban Gyalogi nevezi Csetét Magyar Cicerónak, később azonban az életrajzok és a lexikoncímszavak egy részében az epiteton már Gyalogira vonatkozik.²² Másfelől Csete és Gyalogi – mint láttuk – egyaránt érzékeny volt az irodalomelméleti kérdésekre. Gyalogi biztosan, Csete nagy valószínűséggel készített elméleti traktátust; a Gyalogi-féle ortográfia több kiadásban is megjelent. Munkásságuk alapján elvileg tehát mindketten készíthették a szóban forgó prédikációelméleti munkát.

Közvetve Gyalogi szerzőségére utal, hogy míg az *Ars bene orandi* említését csupán a Gyalogi által számba vett Csete-hagyaték leírása tartalmazza, ugyanez a műjegyzék sehol sem jelez prédikációelméletet. A Csete-hagyaték első, *In Dominicis per Adventum et in Natali Domini* címen feltüntetett kéziratot kötetéhez a jegyzékben a következő szűkszavú megjegyzés kapcsolódik: „hoc Tomo Sermones”.²³ Arról tehát a leírásban nincs szó, hogy a kézirathoz elméleti rész is kapcsolódott volna, s az jelent volna meg a *Sacri sermones* első kötetében. Arról sem szabad azonban megfeledkez-

²¹ BARANYI Pál, *Imago vitae et mortis: Az életnek és halálnak képe*, I, Nagyszombat, 1712, *A kegyes olvasóhoz*, x₄-xx₄; vö. KNAPP Éva, *Emblematikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000, 4–8.

²² FRIDERICUS WEISER, *A katolikus iskolaügy Magyarországon*, II, *Litterae authenticae, Fasciculus III, Pars I*, Coloczae, F. Holmeyer, 1885, 400–404; CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 5; SZINNYEI, *i. m.* (11. jegyzet), IV, 2; *Magyar Katolikus Lexikon*, IV, Bp., Szent István Társulat, 1998, 263.

²³ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 9.

ni, hogy amikor Gyalogi hozzájutott a Csete-kéziratokhoz, a hagyaték már nem volt érintetlen.

Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy Gyalogi sehol sem jelölte meg magát a *De eloquentia sacra* szerzőjeként vagy átdolgozójaként, míg az általa magyarra fordított Csete-prédikációkat tartalmazó, *Panegyrici Sanctorum Patronorum* című kötetben található *Magyar Korona alá tartozandó Szentek emlékezetes Napjait mutató Tabla, avagy Kalendarium* szerzőségét a kötet egy másik keretszövegében közvetve magára vállalta: „[...] ezt a Magyar Szentek Kalendáriumát, mint új kévét és Búza-zengét fel-emelem [...] hogy nálad kedvet talállyak e válogatott gyümöltsel [...]”.²⁴ Figyelemre méltó az is, hogy e kalendárium-rész címe éppúgy a magyar korona említésével kezdődik, mint az egész munkáé: *Per inclytam R. H. Coronam [...] De eloquentia sacra*.²⁵ Csete és Gyalogi címadásban is hangsúlyosan megnyilvánuló patriotizmusa azonban nem választható el egymástól. Mint arról később bővebben szólunk, a Gyalogi-féle keretszövegek, a prédikációk és a *De eloquentia sacra* lényegében azonos motívumokkal fejezi ki a házához való ragaszkodás gondolatát.

A szerzőség meghatározásában a *De eloquentia sacra*ban hivatkozott munkák áttekintése sem nyújt segítséget. A hivatkozott szerzők között ugyanis egy sincs, akinek a munkáját Csete ne ismerhette volna. A legkésőbbi kortárs szerző a jezsuita Viszocsányi Ferenc, akitől a traktátus kéziratokra hivatkozik. Viszocsányi 1696. szeptember 7-én halt meg Nagyszombatban; kézíratait tehát mindketten forgathatták.²⁶

Gyalogi szerzőségét különösen két további körülmény valószínűsíti. Halotti elogiuma szerint a szent ékesszólás felé fordult és sokévi munkával elméleti tevékenységet végzett: „[...] animum ad sacram eloquentiam applicuit, quo eum et naturae praesidia, et ars, et comparata plurium annorum studio multiplex sane doctrina sponte incitabant”.²⁷ Az elogium tehát jelzi Gyalogi pré-

²⁴ CSETE–GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), A3_v.

²⁵ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 11.

²⁶ Uo., 37. „Talis et illa P. Francisci Viszocsányi in M. SS. [...]”; Ladislaus LUKÁCS, *Catalogi personarum et Officiorum Provinciae Austriae S. I., II, (1601–1640)*, Romae, Institutum Historicum S. I., 1982, 780–781.

²⁷ *Historia, i. m.* (13. jegyzet), 81.

dikációelméleti tevékenységét. Másrészt a *De eloquentia sacra* egyik központi kategóriája az elogiumban is említett sermo popularis, s ez a fogalom rendkívül alkalmas Gyalogi prédikációinak átfogó jellemzésére.²⁸

Tovább erősíti Gyalogi szerzőségére vonatkozó feltevésünket két időadat egybevetése. A *Sacri sermones* első kötetében Gyalogi a Csete-életrajz befejezése előtt, mintegy a kéziratot életmű-jegyzékének bevezetőjeként a következőket írja: „Operae pretium fecero Lectoribus, si tanti viro octo et viginti annorum sacras lucubrationes sub oculos ponam ea serie [...]”. Ez a prédikálással eltöltött huszonnyolc év, amely alatt Gyalogi szerint a Csete-életmű elkészült, megfelel az életút objektív adatainak: Csetét 1691-ben nevezik először concionatornak, s a 28 év minden bizonnyal az 1691-től haláláig eltelt időszakra vonatkozik.²⁹ A *De eloquentia sacra* utolsó részének utolsó fejezetében e megjegyzéshez hasonló fordulat olvasható: „[...] nunc posteaquam pro hac Rachele alterum [ti. eloquentia sacra] ac tricesimum annum servio [...]”. Ez az egyházi szónoklattal eltöltött harminc év nagy valószínűséggel Gyalogi Jánosra értendő. Gyalogi ugyanis először 1716–1717-ben kapott prédikátori feladatot Marosvásárhelyen. A *Sacri sermones* első kötetében a kiadásra vonatkozó rendi engedély dátuma „Claudiopoli, 21. Junii, 1748”, azaz a munka már ezen időpont előtt készen volt. A facultas szerint a kéziratot a rend revizorai átolvasták és helybenhagyták („ab ejusdem Societatis Revisoribus lectum, et approbatum”), amihez időre volt szükség. Ennek megfelelően Gyalogi joggal mondhatta, hogy harminc évig szolgált „e másik Ráchelért”.³⁰

Végül Gyalogi szerzőségét igazolja az is, hogy a *Panegyrici Sanctorum* egyik, néhány évvel később kelt ajánlólevelében Gya-

²⁸ *Uo.*, 82. „Accedebat nativi idiomatis non studiose quaesita elegantia, et decor, quae res seniculo summi inter Hungaros oratoris nomen sine invidia conciliavit. Quo factum, ut heterodoxi fama commoti ad eum audiendum prorsus frequentes aliunde excirentes, quos candore suo, tum rationum momentis, et ipsa dicendi contentione sic plerumque perculit, ut numero bene magnó ad Ecclesiam reverterent.”

²⁹ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 8; LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 200.

³⁰ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 27, rendi engedély: (1); LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 484–485.

logi a fent idézett hasonlat felhasználásával jellemzi saját munkáját: „Kitsinységemtől-fogvást mind igyekezem [...] és immár a HETED esztendő négy rendin el-is telik tőlem, hogy mint második RAKELERT, ide s tova forogván a szolgálatban [...]”³¹ Mindez arra utal, hogy Gyalogi részben saját prédikátori tapasztalatai, részben a Csete-kéziratokkal végzett munka összegzéseként készítette el az elméletet.

Gyalogi munkamódszere a prédikációk tükrében

Csete István autográf kézírata nem áll rendelkezésre, s nem tudjuk pontosan, milyen lehetett a Csete-hagyaték tartalma, szerkezete. Kézirat hiányában csupán a hagyatékból Gyalogi János által kiadott három nyomtatott prédikációskötet tanulmányozható.

Gyalogi a *Sacri sermones I–II* (1750–1751) és a *Panegyrici Sanctorum* (1754) keretszövegeiben körvonalazta Csete hátrahagyott kézíratainak szövegállapotát. Az elhunyt prédikátor szavait idézve életrajzában leírja: ő maga [ti. Csete], akit régen beszélni is hallottam, azt mondta saját írásairól, hogy ahova a számat nem tudom mellékelni, nincs ott minden. Tudniillik – folytatja Gyalogi – mindazt, amit Csete sietősen összehordott a kéziratokban, sok fáradozással nyomtatták ki. A beszédek kézírataiban rendszerint az elmondandó dolgok vázlata vagy a tekintetbe veendő témák megjelölése, továbbá a beszéd szónoki formájának és stílusának meghatározása állt az első helyen. Ezek után következett a kidolgozás, amit Gyalogi – saját elmondása szerint – részben a margón elhelyezett, „Posteriores cogitationes meliores” jelzésű, számos jegyzetből következtetett ki.³² A *Panegyrici Sanctorum*

³¹ CSETE–GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), A2_{r-v}.

³² CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 2–3. „Ipse, qui dicentem olim audieram [...] ipsumque de propriis scriptis ingenue confessum esse: *Ubi* (inquit) *os meum apponere nonpossum, nihil sunt omnia. Ea quippe quae ipse in chartas conficiebat propere, tot curis pressus: erant prima*

Szűz Máriának címzett ajánlólevelében Gyalogi hasonlóan jellemzi a magyarra fordított szövegek korábbi állapotát: „Ezer-felé szakadván, tellyes lehetetlen vólt embernek ennyit írni, hanem sietve; írásait mint leltem a’hol héányos vólt, hová helyhez tettem, és most öt Részbe foglalva mint hagyom [...]”³³

A két egybehangzó idézet szerint a hagyaték nem kész prédikációk sorozatából állt, s Gyalogira hárult a beszédek nyomtatás előtti kidolgozásának feladata. Ebből a szempontból tanulságos nyomon követni a Gyalogi által végzett szövegalakításra utaló megjegyzéseket. A *Sacri sermones* címlapja szerint Gyalogi „[...] ex Posthumis Authoris ejusdem lucubrationibus excussit, apparavit, et [...] edidit”. A szerkesztést, a szöveg elrendezését és a kiadást kifejező igék másutt is megisméltődnek. Így például a kötet provinciálisi engedélyében az „[...] a P. Joanne Gyalogi [...] apparatus” fordulat szerepel. A magyar nyelvű prédikációgyűjtemény címlapján a „[...] kinek hólta után hagyatott Deák Irásit üszögéből ki-veregetvén, sokat pótolván is [...]” kifejezéssel, ugyanitt az approbatióban az „a P. Joanne Gyalogi [...] elaborati, suppleti, idiomatici Hungarico restituti” megjegyzéssel jellemezték Gyalogi szövegkiadói tevékenységét.³⁴

A rendelkezésre álló adatok szerint Gyalogi először öt részre osztotta a 36 kötetbe rendezett, s bekötött kéziratokat. A kötetek tartalmát és a bennük lévő prédikációk számát a Csete-életrajz végén található jegyzékben dokumentálta egy már általa kialakított rend szerint. A három nyomtatott kötet tartalma azonban nem követi a kéziratok hagyaték Csete életútjához igazított kronológiáját. A *Sacri sermones* két nyomtatott kötete vasárnapi prédikációkat tartalmaz, alcíme *Opus Dominicale*. Az első kötet a pars hyemalis, a második a pars vernalis, azaz csupán az ádventtől pünkösdig terjedő időszakban mondott beszédek láttak

dicendarum rerum lineamenta, sive res ipsa in se spectetur, seu Oratoriae formae dicendi, stylusque considerentur; utrisque nova succedebat lucubratio (quam de tot marginalibus notis conjicio, juxta illud: *Posteriores cogitationes meliores*) quibus nervosa ingenii vi comprehensis, ipse ex suggesto vim, lucem rebus, et spiritum indebat admirabilem [...].”

³³ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), A2.

³⁴ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, címlap, (1); CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), címlap, B2.

nyomdafestéket. A vasárnapi prédikációk aestivalis és autumnalis része nem jelent meg. A gyulafehérvári Batthyaneum Csete István neve alatt katalogizált, említett kézírata e nyomtatott kötetek folytatását tartalmazza.³⁵

Áttekintve a *Sacri sermones* két nyomtatott kötetében a prédikációk elején közölt időadatokat, megállapítható, hogy az első kötet 39 prédikációja 1689–1707, a második 50 beszéde 1690–1708 között készült. A két kötet tehát közel azonos időszakot ölel fel. A beszédek között négy, sorozattá szerkesztett prédikációegyüttes is található. Az első kötetben összetartozik a vízkereszt utáni ötödik vasárnap első és második beszéde. Erre utal a „Quae secunda pars, sequenti Themate tractatur” megjegyzés az első beszéd címe végén a tartalommutatóban. A második kötetben három sorozat különíthető el: a tizenhárom prédikációból álló *De pretio et cura animae*, a négy beszédből szerveződő *Consultatio* és a hat szónoklatot tartalmazó *De carnis resurrectione* című sorozat. A sorozatot alkotó beszédek idő- és helymegjelöléseiből következtetni lehet az összeállító személyére. Három sorozat beszédeinek színhelye Nagyszombat volt, de míg az első, kéttagú sorozat 1706-ban, a *De pretio et cura animae* 1701-ben, a *De carnis resurrectione* ismét 1706-ban hangzott el. Az azonos hely- és időjelzések alapján ezek a szövegek már a hagyatékban összetartozhattak. A *Consultatio* című sorozatból két szónoklatot 1707-ben Nagyszombatban, egyet 1702-ben Győrben mondtak el, egynél pedig a hely és idő ismeretlen. Ezt a négy prédikációt a Csete-hagyaték különböző helyeiről véve Gyalogi szerkeszthette sorozattá.

A *Panegyrici Sanctorum* a Szűz Máriáról, a magyar szentekről és „az Országhoz tartozandó kivált-képpen-való innepekre” szóló beszédeket tartalmazza magyar nyelven. A kötet összeállításánál Gyalogi itt is az egész hagyatékból válogatott. Az összesen 68 prédikáció keltezett szövegei 1690 és 1708 között hangzottak el. A kötet öt részre tagolódik. A részek aránytalansága, tartalmi heterogenitása valószínűleg a fordítás eltérő időbeli szakaszaira utal. A magyar nyelvre történt fordítást Gyalogi az anyanyelv, a hit, a nemzet és a szabadság gondolatának összekapcsolásával

³⁵ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet); SZENTIVÁNYI, *i. m.* (14. jegyzet) 80, Nr. I. 150.

indokolja: „Ezt már az Ország nyelvén ajánlom-bé, melly nyelv a’ míg virágában volt, Nevednek [ti. Szűz Mária] tiszteletivel fellyül halad-vala sok régibb nemzeteket: Non fecit taliter omni nationi”, illetve „Sok erős nemzetek kalán vízbe merültek, nyelvek el-változott, el-veszett köntösök, erköltsök: minket [...] szegényekké tettél és meg-gazdagítottál (1.Reg. 2.6), Haza nyelve, törvényne, szabadsága, keresztyénsége [...] fenn marad ma [...]”.³⁶

A kötet prédikációinak többsége (47=69%) datálatlan. Szembetűnő, hogy két szövegnél Csete halála *utáni* időpont olvasható (Pozsony, 1730 és Nagyszombat, 1732).³⁷ Az első prédikáció margóján Gyalogi figyelmeztet: „Sz. Kaláráról e két Praedikátziókat mondotta *nem* az Author” (kiemelés Knapp Éva). Nagyon valószínű, hogy ezek Gyalogi szövegei, aki 1730–1736 között Nagyszombatban élt. A két beszéd közlése nem volt idegen Gyalogi szövegkiadói elképzeléseitől. A két beszéd és a kötet címlapján olvasható „sokat pótolván-is” kifejezés alapján feltételezhető, hogy a három kötet datálatlan prédikációiból többet is Gyalogi írt.

Gyalogi lehetett a szerzője a húsvét utáni második vasárnap második sermójának a *Sacri sermones* második kötetében.³⁸ A beszéd kivételesen nem a vasárnapi textusról, hanem Szent Adalbertől szól. A magyarázat szerint azért, mert erre a vasárnapra esett Szent Adalbert püspöknek és mártírnak, Magyarország patrónusának az ünnepe, illetve az esztergomi érsekség fő ünnepe. A megjegyzés nyomán meghatározható az az év, melyben Szent Adalbert ünnepe (április 23.) a húsvét utáni második vasárnapra esett. Csete és Gyalogi életében három ilyen esztendő volt: 1662, 1719 és 1730. Csete 1662-ben mindössze 14 éves volt, 1719-ben pedig már nem élt, a prédikációt ő nem készíthette. 1719-ben Gyalogi János Kolozsváron oktatott, s kevéssé valószínű, hogy ott ezen a napon beszédet tartott az esztergomi főegyházmegye védőszentjéről. 1730-ban viszont Gyalogi az esztergomi egyházmegyében, Nagyszombatban tartózkodott, s minden valószínűség szerint itt mondta el a beszédet.³⁹ A beszéd további érdekessége, hogy

³⁶ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), A2., A3.,

³⁷ *Uo.*, 396, 403.

³⁸ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), II, 1751, 197–204.

³⁹ Vö. LUKÁCS, *i. m.* (9. jegyzet), 200, 484–485.

átszerkesztve, de lényegében változatlan tartalommal 1754-ben magyarul is kinyomtatták „Magyar-Ország angyala” címen.⁴⁰ A két szöveg összevetése lehetővé teszi Gyalogi szövegszerkesztői és fordítói módszerének vizsgálatát.

A két változat arról a hallgatóság elvárásaihoz illeszkedő, funkcionális szemléletről árulkodik, mely a *De eloquentia sacrá*nak is meghatározója. A latin prédikáció textusa („Ego sum Pastor bonus, Joan. 10.) és bevezető része a hallgatóság soraiban feltételezi az egyház pásztorainak és előljárójuknak, a püspöknek a jelenlétét. A magyar szöveg ennél szélesebb közönségre, a püspök mellett az egyházmegye lakosságára utal. A megváltoztatott textus („Ego sum vitis, vos palmites. Joan. 15.5”) és a rövidített kifejtés következtében a magyar prédikáció tartalmilag szűkebb, mint a latin változat, gondolatmenete egyszerűbb, s nincsenek benne kitérések.

Mindkét prédikáció dicsőítő beszéd, de míg a magyar egyetlen szálat, Adalbert életútját követi nyomon, a latin változat szerkezete összetettebb, s a szövegek tartalmi hangsúlyai is eltérnek. Így például Mózes és Adalbert részletes összehasonlítása nem került át a latin prédikációból a magyar szövegbe. Itt a mózesi párhuzam rövid, példázat jellegű, s nem vonja el a hallgatóság figyelmét Adalbertről. Az átszerkesztés következtében a latin beszéd több fontos gondolata más funkcióban, más helyen található a magyar változatban. A bevezetőt nem számítva nyolcoldalnyi latin beszéd öt, a kilencoldalnyi magyar viszont hat részre tagolódik. A latin szöveg számos díszítőelemet, jóval több bibliai és tekintélyi hivatkozást tartalmaz, s a téma kifejtésének módja és részletessége is eltér a magyar szónoklatétól. A magyar nyelvű beszédben a szerző többször magyaráz, gyakori eszköze az ismétlés és a halmozás. Mindezek alapján a magyar változat nem tekinthető egyszerű fordításnak, hanem alaposan átszerkesztett és átdolgozott szövegnek. Jó példa erre a prédikáció negyedik része, amely tartalmilag foglalja össze a latin beszéd bevezetőjét.

A szövegátalakítás leglényegesebb kérdése az, hogy Gyalogi mennyit és hogyan változtatott Csete szövegein. Erre két latin nyelvű prédikációvázlatból következtethetünk. Mindkettő a *Sacri*

⁴⁰ CSETE–GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 92–100.

sermones második kötetében (1751), a húsvétvasárnapi prédikációk között található.⁴¹ Ezek a „predikációk” feltűnően kidolgozatlanok, szövegállapotuk pontosan megfelel a kötet keretszövegeiben Gyalogi által leírtaknak. A második beszéd terjedelme összesen 28 sor. A textus után a szerző egyetlen mondatban összegzi a beszéd célját (*scopus*), majd egy másik ünnepre szóló, más textusú sermóra hivatkozik.⁴² Indoklása szerint a két ünnep megfelel egymásnak („*valde conveniens*”), ezért a másik szöveg részleteiben itt is elmondható („*aptari potest*”). A prédikáció fő motívumainak felsorolása után még egyszer megismétli előbbi ajánlását: „*Vide concionem dictam, et huic Festo applica, si placet*”.

Az ezt követő, alig egy lap terjedelmű harmadik beszéd szintén prédikációvázlat. Itt a textus után egyetlen kérdés jelöli meg a beszéd tárgyát (*status questionis*). Az előzőnél valamivel hosszabb szöveget a prédikátornak szóló témaötletek sorozata alkotja (pl. [...] *loquendo plus in genere, Orator dicebat, PACEM, ad exemplum Christi, qui est Pax nostra, similibus fere modis traditam per invidiam; videlicet [...]*).⁴³ A prédikációt az innen kiválasztott motívumokból lehetett felépíteni. A logikusan elrendezett, egymást feltételező témák nyitottak, az „*etc.*” jelzéseknek megfelelően szabadon bővíthetők. Mindezek alapján feltételezhető, hogy a Csete-kéziratok jelentős része csupán prédikációvázlat volt, s ezeket Gyalogi dolgozta ki több-kevesebb részletességgel.

Gyalogi alkotó jellegű szövegalkító módszerére közvetve utal a *Panegyrici Sanctorum* beszédeinek összetett funkciórendszere. A címlap és az ajánlás szerint a prédikációk feladata, hogy 1. terjesszék Isten dicsőségét, 2. ösztönözzenek a hagyományok követésére, 3. segítsék a nemzet megmaradását, 4. gyarapítsák az igazságot, 5. növeljék a szentek tiszteletét, 6. serkentsék az ifjúság tanulását és 7. ébresszék Szűz Mária tiszteletét.

A kidolgozott prédikációkban gyakoriak a párhuzamos szöveg-helyek, s ezek más kontextusban is ismétlődnek. Példaként egy olyan részletet idézünk, amely egyaránt megtalálható a prédikációelméleti traktátusban és az egyik magyar prédikációban.

⁴¹ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), II, 1751, 166–167.

⁴² *Uo.*, I, 1750, 120–126.

⁴³ *Uo.*, II, 1751, 166.

De eloquentia sacra (1750):

„Perpendet Gedeonicum Vellus in area rore maduisse, et dicet: Bene Vellus, quod a carne separatum est, rore divino perfundi: quia nostra mens quanto remotior a carnis vitio fuerit, tanto sapientiae et gratiarum capacior erit. (Judic. 6.39) Et plurima hujusmodi”.⁴⁴

Panegyrici Sanctorum (1754):

„Gedeon szérőjében nagy Isteni tsudával a gyapjú égi harmattal meg-ázik, körülötte a föld szárazon maradván: képe a Szüzeségnek, melly, mint a gyapjú, mentől inkább a testől el-válik és el-távozik, a drágalatos harmatot a Kristust annyival alkalmazatosb vólt méhébe fogadni [...]”.⁴⁵

Gyalogi néhány saját prédikációjának és az átdolgozásoknak az összevetése arra utal, hogy a terjedelem, a szerkesztésmód, a stílus, az idézetanyag összetétele és használata tekintetében nincs lényeges különbség Gyalogi saját prédikációi és az átdolgozások között.⁴⁶ Gyalogi tehát azonos módszer alapján írta saját és dolgozta át Csete beszédeit, s ezek a beszédek egybehangzanak a traktátusban kifejtett elvekkkel is.

Mindez egyben megerősíti a feltevést, hogy a *De eloquentia sacra* ma ismert alakjában Gyalogi munkája. Autográf források hiányában nem lehet egyértelműen állást foglalni a szerzőség kérdésében, az azonban bizonyos, hogy a traktátus végső megformálását Gyalogi végezte el.⁴⁷

⁴⁴ Uo., I, 1750, 21.

⁴⁵ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 68.

⁴⁶ L. például: GYALOGI János, *Az orsolitáknál, templom dedikatioja napjan [...] A Szüzeség áldozatjáról praedikállott [...]*, Kassa, 1752.

⁴⁷ Vö. még MIHALOVICS Ede, *A katolikus predikáció története Magyarországon, II, Pázmány Pétertől napjainkig*, Bp., 1901, 160–168, 190.

A *Panegyrici Sanctorum* (1754) prédikációelméleti megjegyzései

A kötet elméleti részleteire elsőként Lukácsy Sándor hívta fel a figyelmet 1995-ben. Ugyanakkor Lukácsy nem gyűjtötte össze az elméleti és gyakorlati ismeretek között mozgó retorikai megjegyzéseket, nem elemezte funkciójukat és külön vizsgálat nélkül Csete Istvánnak tulajdonította őket.⁴⁸ Mivel a *De eloquentia sacra* és a prédikációkba épített elméleti utalások között számos közös vonás található, érdemes áttekinteni e szövegrészeket.

Az elszórt elméleti megjegyzések lényegében összegzik a prédikátor véleményét az egyházi szónokról, a szónoklatról és annak hatásáról.⁴⁹ E megjegyzések minden esetben a prédikációk külön jelzett első, narratív részébe előtti bevezetőben, az exordiumban vagy exordium a questione-ban, Illyés István kifejezésével a „béljáró beszéd”-ben találhatók.⁵⁰ A megjegyzések prédikáción belüli funkciói többfélék. Elsősorban felkeltik és irányítják a figyelmet; az ellentétek, ismétlések révén fokozó hatásuk is van. Egyúttal betöltik a prédikátor önreflexióinak szerepét.

Néhány prédikációban toposszerűen ismétlődik az egyházi szónok feladatának nagysága és személyének méltatlansága, tudatlansága vagy tehetségének hiánya közötti ellentét: „Nagy gondot ad, dütsőség Koronájáról szóllani, midőn B. Aszszonyról van a kérdés”; „Most látom, melly nagy dologról lészen a tanítás [...] Félve fogok hozzá [...]”; „Szóllok mondám ha mi keveset-is; a ki nagy dolgokat ha akarnék-is, nem szólhatok”. Ehhez az ellentét-hez gyakran kapcsolódik az egyházi és a világi szónok feladatának szembeállítás a világi és az isteni bölcsesség különbségére hivatkozva: „Ha tehát az meg-hervadó koronákról szóllani gon-

⁴⁸ LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet), 1995, 279, 285.

⁴⁹ BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk” *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó, 1988, 184.

⁵⁰ KNAPP Éva, *Emblematikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000, 16, 54. j.

dot ad az világi Oratoroknak; a dütsösség koronájáról a tanításhoz ki mér fogni?”⁵¹

A *De eloquentia sacra* bevezetője (Pars I. § 1.) hasonló problémákat tárgyal: megkülönbözteti az egyházi és világi szónoklatot, s felsorolja az eltéréseket, amelyeket ismerniük kell a szónokoknak. Az *eloquentia profana* a világi dicsőségért harcol, stílus eszközei választékosak. Az *eloquentia sacrának* viszont sem tárgya, sem célja miatt nincs szüksége hízelgésre és édesgetésre; egyetlen feladata méltónak bizonyulni az elbeszélt szent dolgokhoz. A méltóság (*dignitas*) követelménye nehezen teljesíthető, mert az isteni ige tökéletessége meghaladja a prédikátor emberi képességeit. Ez a prédikációkban gyakran hangoztatott ellentét nem arra utal, hogy az egyházi szónok kisebb tehetségű lenne a világinál, hanem épp ellenkezőleg: feladata és szerepe nagyobb a világi szónokénál, ezért jobban kell törekednie célja megvalósítására.

A traktátus (Pars I. § 1.) részletesen foglalkozik a *sacra eloquentia* meghatározásával. Eszerint a szent ékesszólás az Úrért való buzgólkodás; egyetlen célja az isteni dicsőség hirdetése, melynek forrása a Szentírás.⁵² E gondolat a Győrben 1703-ban Szent István napján mondott első prédikáció elején a következőképpen olvasható: „A Sz. Írás nem mit tőlünk vészen bötsüt, hanem ad; és olyan lélekkel köll olvasni, prédikállani, a mellyel íratatva vagyon”.⁵³

Ugyanitt olvashatunk a traktátusban az ékesszólásnak arról a tulajdonságáról, hogy nem annyira szavakkal, mint inkább az előadott dolgok erejével igyekszik érvényesülni („non tamen verborum, quam rerum potentia defenditur”). E nézettel a Szent László-napi harmadik prédikáció elején így találkozunk: „A tudós Oratoroknál-is meg-történik ugyan, hogy a szóllásban eshető fogyatkozásokat helyre hozza néha a dolgoknak nagy vólta, mellyekről beszéd vagyon”.⁵⁴

A prédikációk előbeszédében gyakran felmerül a kérdés: ki prédikáljon, azaz ki a jó prédikátor. A hűség szolgáló írt Szent

⁵¹ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 73; további példát idéz LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet), 1995, 279.

⁵² CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 11–12.

⁵³ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 175–176.

⁵⁴ *Uo.*, 148.

László-napi szónoklat elején rövid és egyszerű a válasz: „Tanácsosb halgatni, mint-sem ösztövéér ditsérettel a Szenteket tisztelni”. Az evangélium egyszerű szavait „kitsiny”-nek vélő és a prédikálás lényegét meg nem értő, túlságosan igyekvő szónokról ugyanez a vélemény ismétlődik másutt is: „Nem-is tsuda: mivel ők [ti. „sok földi Oratorok”] mikor a Kristus alázatos jászolát akarták elefántokkal [...] magasztalni [...] azt ők se Pázmány magyarságával nem tolhatták, sem Tullius villámló szavaival meszsze nem vihették [...] az ilyen keresők elől el-merültenek az elefántok, mikor a bárányok ki-úsztanak”.⁵⁵

A *De eloquentia sacra* (Pars I. § 3.) hasonlóan foglal állást: akinek nincs tehetsége önálló prédikációs gyakorlat kialakítására, ne törekedjen erre mindenáron, mert könnyen nevetségessé válhat. A szónoki hivatalt mások munkáinak felhasználásával is el lehet látni. Fontosabb ennél – ismétli az elméletíró a már Quintilianus retorikájában megtalálható közismert toposzt –, hogy a prédikátor életmódja és tanítása összhangban legyen egymással. Ennek megfelelően a pap élete néma ékesszólás legyen („sit muta eloquentia”).⁵⁶

Többször visszatérő kérdés a beszédekben a prédikátor felkészültsége: „Mert ide készületlen fel-állani, Tanítónak szégyen; elkészülni pedig gond és mesterség [...] a taliga kerekei nehezen mozdúlnak ott, a hol meg-nem gondollyuk, hogy az ajándékok rendiben a földi győzedelmek leg-kissebbek”, illetve: „A Sz. Lélek világánál adatik nekünk-is a puszták rejtekiből ki-hoznunk, kitanúlnunk annyit, hogy bár ne féllünk hogy a beszéd fonala valahun meg-szakadgyon”. A prédikálás terhét a Szent István-napi negyedik prédikáció szerint „az ember vállalaihoz méri a Sz. Lélek”. A prédikációelmélet a *De sacri oratoris arte et officio* című részben értekezik e témáról. Alkalmazza a retorikai irodalomban folyamatosan használt helyesen (apte) beszélni fogalmát, melynek alapja a megszerzett tudás és az eruditio.⁵⁷

⁵⁵ *Uo.*, 148, 175–176.

⁵⁶ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 13–14; LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet), 1995, 277–278.

⁵⁷ CSETE–GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 175–176, 323–324, 199; CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 15.

További fontos kérdés, hogy hogyan, milyen formában prédikáljon a szónok. A *Panegyrici Sanctorum* beszédeinek kidolgozója Izaiás prófétát (Iz. 8,1) idézve egyetért a *De eloquentia sacra* (Pars IV. § 9.) szerzőjével, amikor a *stylus hominis* fogalmát állítja a középpontba. A prédikáció szerint: „Azonban vigasztal engem, a mi következik: *Stylo hominis*. Attól hogy a könyv nagy, meg-ne iedgyek, úgy-mond; annyit köll abba jedtzeni, a mennyit enged az idő, a mennyit győz az emberi tehetség, a mit az okosság, és várandó lelki haszon diktál, emberi mód szerént; [...] Én tölem a Sz. Lélek mást nem kíván, hanem hogy a miket a könyvbe írhatok, írjam *Stylo hominis*, *Emberi írással*, az az rövideden, és világosan, és minél kegyesb szókkal lehet adgyam-elő”. A rövidség és világosság kívánalma fontos eleme a traktátusnak is. Az elmélet egy további fordulatával élve a *stylus hominis* azt is jelenti, hogy a szónoklat mindig legyen tekintettel a hallgatóság összetételére, állapotára, „*stylus humano*” hangozzon el.⁵⁸

A *Panegyrici Sanctorum* Szent Ferenc-napi második prédikációjának bevezető szavai megörökítik a szónoki öntudatot: „Ez itt nékem sajátom, és ha parlag virág-is, az én rétemen termett és nőtt, a mint következik: adgya Isten! A kegyes Olvasónak lelki hasznára!” A részlet összecseng a *De eloquentis sacra* szerzőjének megállapításával, hogy a prédikátornak a megszerzett tudást összhangba kell hoznia a szájával, azaz saját szónoki tehetségével.⁵⁹

Szerkezet, tartalom, források

A „szent ékesszólás”, az igehirdetés gyakorlatra irányuló elméletének műfaja: traktátus. Teljes címe szerint a szerző célja bevezetést nyújtani a kezdő szónoknak a prédikálás gyakorlatába. Az élőfejben futó rövid címek – a rektó oldalakon *De eloquentia sacra*,

⁵⁸ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 199; CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 34.

⁵⁹ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 439; CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 37–38.

a verso oldalakon *Praeliminare ad neo-concionatores* – külön is ráirányítják a figyelmet a mű céljára. A retorikaelméleti ismeretek itt egy, a gyakorlatra ügyelő, funkcionális szemléletű, nyitott és kreatív rendszerbe helyeződtek át, mégpedig úgy, hogy az átcsoportosítás finomabb részleteit már maguknak a prédikátoroknak kellett elvégezniük saját ismereteik és napi szükségleteik szerint.

A több évtizedes prédikációs és oktató-nevelő gyakorlatra épülő „bevezetés” Gyalogi János széles és alapos elméleti tudásáról tanúskodik. A „bevezetés” kifejezés használatáért, annak negatívan is értelmezhető jelentéséért a traktátus vége felé a szerző bocsánatot kér. Mint írja, a munkát a már gyakorló prédikátorok is haszonnal forgathatják „Salutem [...] Patriae”.⁶⁰ A retorika kifejezés csaknem teljesen hiányzik a műből, helyette következetesen az *eloquentia sacra* megjelölést találjuk. A *rhetorica ecclesiastica* egyetlen helyen fordul elő a szent ékesszólás szinonimájaként.⁶¹

A prédikációelmélet a szónoki gyakorlat teljes körű figyelembevételének igényével lép fel. Ez az oka annak, hogy a speciális irodalomelméleti diskurzust és főszereplőjét, a szónokot adott ponton belehelyezi a magyar történelem jezsuita szemléletébe, s ezáltal történelmi távlatot ad a tanításnak. Egyik fő újítása, hogy a *docere–delectare–movere* Ciceróig és Szent Ágostonig visszanyúló hármas célkitűzését Gyalogi a traktátus szerkezeti vázává emeli; az *orator sacer* hivatását a tanításról (*docere*) szóló második rész első fejezetében részletezi. Ez a hivatás – mint írja – nem a szántásra vagy a hadi dolgok elsajátíttatására, hanem Istenre irányul. A jól ismert gondolatmenet szerint Magyarország a papság térítő tevékenysége nyomán lett keresztény ország. Elsősorban prédikációkkal kell terjeszteni a szent dolgok ismeretét, mivel sok az írástudatlan ember, akik a katolikus hit védőbástyáiként hadakoznak, sátrakban laknak, ahol nincs toll és könyv, a gimnáziumok pedig ritkák. Az ország állapotának ezzel a toposzokra épülő összefoglalásával indokolja a legalább száz éve elavult következtetést, hogy nem a haza nyelvére lefordított Biblia terjeszti a hit fényét („[...] non Biblia in patrium idioma conversa

⁶⁰ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 37.

⁶¹ *Uo.*, 31.

fidei lucem affundere potuerit”). Erre az egyház pásztorainak és doktorainak kell elvezetniük a népet, s ennek eszköze a jó prédikáció. A pap szíve a nép könyvtára, levéltára és archívuma („Sacerdotis Christi pectus Bibliotheca est populi, est Tabularium et Archivum”), abban őrzik az isteni törvényeket, s azokat kell megtanítani. A prédikátor fő hivatása tehát az országnak ebben a helyzetében a hit közvetítése.⁶²

Ez a már a címben jelentkező funkcionális szemlélet (miről, kinek, miért készült a traktátus) uralja a *De eloquentia sacra* tartalmát és egész szerkezetét. A 28 fólió lapnyi szöveg négy részre, a részeken belül változó számú paragrafusra tagolódik. Az első rész a *sacra eloquentia* mibenlétével, a második a tanítással, a harmadik a gyönyörködtetéssel foglalkozik, a negyedik a *movere* lehetőségeit és szabályait tekinti át.

Az első rész a mit, ki, hogyan cselekszik vázra épül; az öt paragrafus az *eloquentia sacra* és az *eloquentia civilis* elkülönítése után az *orator sacer* személyét, feladatait részletezi.⁶³ A meggyőzés leghatásosabb eszköze Gyalogi szerint az *argutia* („stylus acutus et floridus”), s különösen az elvont teológiai témák kifejtésében ajánlja. Ahogy a prédikációkban a metaforák, hasonlatok, parabolák elsődleges szerepe a bizonyítás és a dolgok emlékezetbeni elmélyítése, úgy a traktátusban is gyakran metaforák segítenek rögzíteni a fogalmakat és a szónok feladatait. Így például a prédikálásra meghívottak méltóságát (*dignitas*) (§ 2.) a Szentírásból merített metaforák hosszú sorozata és ezek magyarázata mutatja be. A rossz prédikátor, akiben nagyobb a törekvés, mint a szeretet lelke („*Qui ambitione magis, quam spiritu charitatis*”) csupán *zengó érc, pengő cimbalom* (1Kor. 13,1). Ezzel szemben a jó prédikátorok – *impozáns metaforahalmozással* – Isten dicsőségét hirdető *egék* (coeli, Zsolt. 18,1), az *igét kiárasztó esőfelhők* (Iz. 11.), Krisztus békéjét hirdető *olajágak* (Zsolt. 51,10), Isten házában világító *aranykandeláberek* (Zak. 4,2), Isten szeretetére gyújtó *kemencék és tüzek* (Zak. 12,6), a *lelkek fegyverei* (Jn. 3,29), akik számtalan

⁶² *Uo.*, 15–16. „[...] homines multitudine innumerabiles, literarum ignari, pro fidei Catholicae antemurali excubantes in armis, papilionibus, quibus non calamus, non libri, Gymnasia rara, eaque remota [...]”

⁶³ *Uo.*, 11–15.

lelket jegyeznek el a hittel, továbbá *királyok és földi tanácsadók* (Jób 3,14), mert a lelkek fölötti uralom súlyát viselik és buzdítanak a hitre. A szónok *Isten szája* (Os Dei, Jer. 15,19), a *mennydörgés fia* (Mk. 3,17), a *Szentlélek harsonája* (Jel. 4,1), *kerubi bika* (Ezek. 1,10), a templom *ezüst oszlopa* (Én. 3,[10]), *harcos* (Zak. 9.) és *kutya* (Iz. 56,10). Ezt az irodalomelméleti munkában meglehetősen szokatlan metafora-sorozatot összevetettük a korabeli magyar prédikációkból Lukácsy Sándor által összegyűjtött prédikátor-metaforákkal.⁶⁴ Az égő és fénylő szövétnek (vö. arany kandeláber, tüzek) például Káldi Györgytől (1631) ismert, aki Keresztelő Szent Jánosra vonatkoztatja a kifejezést. Ugyanígy máshonnan is ismertek a tűz (láng), a mennydörgés és a trombita (harsona) epitetonok, ám kivétel nélkül eltérő bibliai hivatkozásokkal. Az idézett metafora-sorozat mélyebb kapcsolatrendszerét a prédikátorság toposzaival a XVII–XVIII. századi prédikációirodalom toposz-állományának kutatása világíthatja meg.

A felsorolt metaforákat az elméletíró alkalmasnak találja arra is, hogy kibontsa belőlük a cselekvés mikéntjének (quomodo) összetett problematikáját. A *facere* és a *docere* retorikákból jól ismert,⁶⁵ kettős elkötelezettségében bemutatott egyházi személyek közül a prédikatori *ars* és *officium* azokra vonatkozik, akik képesek a tanításra. A többiek többet tesznek kiváló cselekedeteik példájával, semmint ha szónokolnának, mivel „bona vita omnibus linguis loquitur”.

A szónok isteni küldetést (*divina missio*) teljesít a prédikálással. Feladata az ékesszólás, mely – nem más, mint „ars inveniendi, disponendi, eloquendi”. A szónoklat fő része a *propositio* (részletezés), melynek számos eszköze van (pl. *persuasio, lucratio, ornare* stb.) A prédikátor klasszikus retorikákból ugyancsak jól ismert kötelessége (*munus*) az *apte dicere*, melynek fő eszközei a *docere, delectare* és *movere*. Ezekben rejlik ugyanis a beszéd formája, az ékesszólás ereje és az oktatás lényege.

A második rész kilenc fejezete a tanításról értekezik, mely – mint a jezsuita elméletíróknál általában – fontosabb a gyönyör-

⁶⁴ LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet), 1995, 276–278.

⁶⁵ Vö. LUKÁCSY, *i. m.* (6. jegyzet), 1995, 277–278.

ködtetésnél.⁶⁶ A beszéd kidolgozásának szakaszaival (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*), a szónoklat anyagával (*materia*), a szónoki beszédnemekkel (*genus deliberativum*, *demonstrativum*, *judicale*) és azok jellemzőivel Gyalogi viszonylag röviden, a jezsuita teoretikusoknál ismert módon foglalkozik. Szerinte a legfontosabb az, hogy a szónok mindhárom szakaszban tisztában legyen azzal, mi szolgálja a hallgatóság lelki üdvét. A szónoklat anyagát nem szabadon választott, hanem alávetett (*subjecta*) téma adja, ezért a *propositiónak* mindig alkalmazkodnia kell a katolikus tanításhoz és a hallgatóság értelméhez. Az egyházi szónoklat három nemének bemutatásában a funkció, a cél és a meggyőzés eszközei állnak a középpontban. Így például a *genus demonstrativum* funkciója a dicséret (*laudatio*) vagy a feddés (*vituperatio*), célja az erkölcsi jó (pl. az erények és bűnök megismertetése), a meggyőzés legfőbb eszköze pedig a példázatszerű (pl. szentekről szóló) elbeszélés. A 4. paragrafus szól a prédikáció témájáról és az argumentumról. Alapelve, hogy a témát a hallgatóság felfogóképességéhez kell igazítani. Az *argumentatio* fő eszközei az *enthymema*, az *exemplum* és az *inductio*, melyeket jó, ha az orator, mint szent fegyverzetet, rejtetten (*abscondita*) és óvatosan (*tecta*) használ. Az érvelés forrásai (*loci*) közül csak a legfontosabbakat sorolja fel, hozzátéve: „sicut Rhetoribus notum est”.

Több fejezet középpontjában jellegzetesen gyakorlati elvek állnak, így a kiabálás tiltása, a bizonyítás (*probatio*) legfontosabb elemének meghatározása, a Szentírás kifejtésének hatásos módszere, a prédikátor befolyása a *partitióra*, a helyes *narratio* (*rerum explicatio*) sajátosságai (*brevitas*, *claritas*) és az *ornatus* eszközei. Itt is metaforák, képes kifejezések és hasonlatok segítik az elmondottak elmélyítését. A *probatio* kifejtésében például az Isten igéje a Nap – azaz a legfontosabb érv –, melyből a sugaraknak – azaz a többi érvnek – származniuk kell. A Szentírás értelmezését a hegyekben rejtőző arany kibányászásához hasonlítja. A *partitio* tárgyalásában azzal figyelmeztet a mértéktartásra, hogy a színpadi történések nem tanítanak és gyönyörködtetnek, ha sűrű függöny van előttük.

⁶⁶ CSETE–GYALOGI, *Sacri*, i. m. (5. jegyzet), I, 1750, 15–22.

A gyönyörködtetésről szóló harmadik részben előbb a gyönyörködtetés céljával, a hallgatóság jóindulatának megnyerésével (*benevolentia auditorium*), majd forrásaival (*delectationum fontes*) ismerkedhetünk meg.⁶⁷ A *delectatiót* Gyalogi az orvosok által bearányozott és mézzel édesített keserű pirulához hasonlítja, melynek hat forrását nevezi meg: 1. a szent szövegekkel való egyéni, szokatlan bánásmód; 2. az *apte dicendi*; 3. az *eloquentia popularis* (*lingua popularis*); 4. a hasonlatok és ellentétek;⁶⁸ 5. az *ornatus* (*tropus, figura* és a *pronuntiatio* módja); 6. a hallgatóság és a szónok közötti kapcsolat megteremtése.

E rész középpontjában a beszéd „popularitás”-ának kérdése áll. Ez a szónok sajátos erénye, melyre csak a legnagyobb prédikátorok tudnak szert tenni. Alapkövetelmény, hogy a hallgatók jól értsék a szöveget. A *populariter* való beszéd nem más, mint a mindenkori hallgatóság szellemi felkészültségének az ismeretében történő szónoklás. Eszköze az ún. *lingua populi*, amely nem egy ismeretlen és barbár nyelv, s egyszerre jelent *modust*, stílust és habitust. Fő követelménye, hogy az *exordium* élénk figyelemfelkeltés legyen, mellyel a *proportio* tartson szoros kapcsolatot. A popularitás legfontosabb eszközei (*figura*) a *dialogismus*, a *percontatio*, a *suspensio*, a megfelelő helyre illesztett közmondások (*proverbia*), a gyönyörködtető *tropusok*, s végül a beszéd helyes arányainak megtalálása.

A *sermo popularis* érvelésében ne az újdonságok és különlegességek, hanem a hasznos érvek legyenek meghatározók. Gyalogi itt javasolja a *comparatio* és az *etymologia* használatát, mert – mint írja – az „nec Nobilioribus auribus injucunda”. A továbbiakban a félreértések elkerülése érdekében a *sermo popularist* szembeállítja a *sermo humilisszal*, s nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy „humiliter” bárki képes szólni, de „populariter” csak az igazán ékesen szólók tudnak. A hallgatóság kapcsán két, egyformán fontosnak tartott dologra tér ki: 1. a tömeg a szónok dicsőségére válik; 2. a szónokot ugyanakkor nem a tömeg tetszése dicséri a legjobban, hanem a hallgatóság könnyei, mert a szentbeszéd hatása nem lehet olyan, mint egy színházi látványosságé.

⁶⁷ *Uo.*, 22–29.

⁶⁸ Vö. KNAPP, *i. m.* (50. jegyzet), 4, 6–7.

A leghosszabb, negyedik rész a szónoki hatás (*movere*) kérdéseivel foglalkozik.⁶⁹ A tizennégy paragrafus lényegében a szónoki tulajdonságokat és azok kialakítási lehetőségeit tekinti át. Részletes fejtegetések olvashatók a szónoki karakterről, a megindítás erényéről, a *persuasió*ról, a Szentírás erejéről, az *amplificatió*ról, az *affectus*ról, a *de ratione movend*iről, az *excitatió*ról, a testi alkalmasságról, a szónoki beszéd három tónusáról (*genus dicendi submissum, temperatum, vehemens et incensum*) és ezek kiterjedt kapcsolatrendszeréről, többek között a fő egyházi szónoki műfajokkal, a prédikáció témájával, továbbá szól az epilógusról és a *pronuntiatió*ról. Gyalogi szerint a *genus dicendi submissum*mal az istenfélő, hívő hallgatóságot lehet tanítani és meggyőzni. A *genus dicendi temperatum* használatát elsősorban az olyan dicsérő vagy feddő beszédben javasolja, mely keresztény hitigazságokról vagy az irgalmasság cselekedeteiről szól. E témák kifejtéséhez az érzelmekre ható díszítés eszközeinek (pl. *animatio, superlativus, similitudo, translatio, epiphonema, dubitatio, gradatio, amplificatio, digressio*) mértéktartó használatát tanácsolja. Ha a prédikáció témája a bűnök és a kísértések bemutatása, akkor a *genus dicendi incensum*ot kell használni, melynek elsődleges feladata a csodálatkeltés, az elrettentés és a sírásra ösztönzés.

Az *epilogus* nélkülözhetetlen része a prédikációnak, mivel a beszédet nem lehet egyszerűen félbehagyni. A lezárás módja többféle lehet. Ciceróra hivatkozva Gyalogi bemutatja a *commoratió*t, majd Szent Bernát és Viszotsányi Ferenc prédikációiból vett idézetekkel illusztrálja a rövid lezárást. Az utóbbi lehet egyetlen, nyomatékos szentencia vagy felkiáltás is. A *movere* lényege végső soron a jó kapcsolat megteremtése a hallgatósággal. Ez nem csupán egy-egy jól elmondott beszédtől függ; az igazi szónok képes tanácsot adni látszólag mellékes kérdésekben (pl. a templomok díszítése), együtt él a hallgatóságával (pl. vallásos társulatokat hoz létre), s szavaival képes megérinteni a hívek szívét.

Ez a rész is tartalmaz az adott témán túlmutató toposzzerű megjegyzéseket, amikor például a szerző elítéli saját évszázadát, mert az – mint írja – inkább a gonoszságra hajlik, semmint a bűn valódi megtagadására. A rész bővelkedik metaforikus megfogal-

⁶⁹ CSETE–GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 29–38.

mazásokban, így például a Szentírást hideg kőhöz hasonlítja, melyben tűz rejtőzik, s ez a kő mindaddig hideg marad, amíg a szónok bele nem mélyed. Egy helyen a szerző saját külső megjelenését szembeállítja a reprezentatív külsejű szónokokkal, s megjegyzi: mi, akik ilyen adottságokkal nem bírunk, munkálkodjunk úgy, hogy ezt elfeledtessük a lélek megmutatásával és a beszéd tűzével. A katolikusok előtt prédikáló szónoknak nem kell túl sokat foglalkoznia saját külső megjelenésével, a határozott fellépés azonban fontos, mivel az ékesszólás nem tűri a habozást. A helyes előadás (*pronuntiatio*) feltétele, hogy a tudást (*ingenium, sapientia*) a teljes személyiség közvetítse, s ez a külsőre is rányomja a bélyegét. Gyalogi részletesen vázolja a gesztusok, a tekintet, az arc, a szemek és a kezek feladatát, s nyomatékosan figyelmeztet arra, hogy a gesztusokra különösen kell ügyelni a női hallgatóság előtt mondott beszédeknel. Végül ajánlja a prédikátoroknak, olvassák Ludovicus Granatensis egyházi szónoklat-tanát, aki minderről maradandóan értekezett.

Mindebből látható, hogy a traktátus több ponton közel áll Gyalogi korábban ismertetett ortográfiájának koncepciójához. A szerző itt sem új elméletet készített, hanem a quintilianusi rendszert átörökítő Soares-féle tankönyvet egészítette ki az „élő”, „lélegző” prédikáció követelményeivel. Fő célja a gyakorlatban használható tudás elsajátíttatása, a prédikátori önértelmezés és tudatosság kialakítása. A *docere-delectare-movere* – bár a jezsuitáknál szokásos sorrendjüktől nem fedezhető fel elmozdulás – a gyakorlatban egymást kiegészítő és feltételező elemek. Az elmélet szerint ugyanis a prédikáció akkor ér célba, ha mindhárom elem egyszerre és egy időben valósul meg. A *Sacri sermones* két kötetének beszédei mintegy ezen elmélet tanszövegeinek, mintabeszédeknek tekinthetők.

A *De eloquentia sacra* tehát a retorikaelméleti diskurzus egy minden tankönyvnel fontosabb pozíciójából, a katolikus egyház szószékéről tárgyalja a prédikálás mesterségét. Ezt lehetővé tette egyrészt a szerző több évtizedes szónoki gyakorlata, oktató-nevelő tapasztalata, másrészt elméleti ismereteinek gazdagsága. Az utóbbiról a traktátusban hivatkozott szerzők és művek tanúskodnak. A hivatkozási módszer sajátossága, hogy Gyalogi az idézett szerzőkre és művekre elsősorban mint példaanyagra, s nem

mint forrásokra hivatkozik. E módszer összhangban áll a traktátus céljával. Gyalogi ugyanis nem egyszerűen korábbi tankönyvek tételeit vitatja vagy rendezi át új koncepció szerint, hivatkozásaival nem állításainak helyességét akarja igazolni, hanem a hivatkozott szerzőket és műveket ismertnek véve fejti ki elméletét.

Legtöbbször a Biblia könyveit idézi. A folyamatosan közölt bibliai utalások és citátumok nagy száma összhangban áll az elmélet központi tételével, hogy ti. az ékesszólás fő forrása és eszköze Isten igéje; célja ennek hirdetése és magyarázata. A bibliai hivatkozásokat kiegészítik és elmélyítik a különféle Szentírás-magyarázatok és kompendiumok, így például Szent Ambrus előbeszéde Lukács evangéliumához, továbbá Antonius Balinghem *Scriptura Sacra in locos communes morum et exemplorum novo ordine distributa* (Duaci, 1621) című műve. A gyakorlatra irányuló oktató szándék hangsúlyos jelenlétét tanúsítják a neves keresztény auktorok szónoklataiból származó idézetek, illetve az ezekre történő utalások (pl. Szent Ágoston, Clairvaux-i Szent Bernát, Szent Cyprián, Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Gergely, Nazianzi Szent Gergely, Nagy Szent Leó). Gyalogi saját prédikátori gyakorlatán kívül pozitív példaként utal a XVII. századi magyar jezsuita, Viszotsányi Ferenc kéziratosa beszédeire.

A traktátusban hivatkozott szövegek további csoportjait alkotják a szentéletrajzok (pl. Szent Jeromos, Remete Szent Pál életrajza, Borromei Szent Károly kardinális vitája), levelek (pl. Szent Jeromos), a történelmi munkák és azok kommentáriródalma (pl. Wilhelm Jordan domonkos szerzetes kommentárjai a római történelemhez), amelyek a hivatkozott morálfilozófiai (pl. Battista Fregoso – Fulgosius) és teológiai (pl. Szent Ágoston: *Liber de doctrina Christiana*) munkákkal együtt segíthetik a szónoklatok elkészítését. Természetesen nem hiányoznak a jezsuita oktatási rendszerbe humanista közvetítéssel bekerült antik auktorok sem: Démoszthenész, Epiktétosz, Platón, Plutarkhosz, Thuküidész éppúgy megtalálható, mint Horatius, Titus Livius, Ovidius, Seneca és Vergilius. Az ő nevük mellett csak a legritkább esetben olvasható a konkrét mű megnevezése.

A hivatkozásanyag legérdekesebb rétegét az irodalomelméleti munkák alkotják. Valószínűnek tartjuk, hogy Cypriano Soares

De arte rhetoricájára alapvető tankönyvként való használata miatt nincs hivatkozás. Gyakran idézett elméletíró Cicero (*De oratore*), Quintilianus (*Institutiones oratoriae*) és Nagy Szent Gergely (*Regula pastoralis*). Lactantius *Divinae institutiones* című, a keresztény tanítást összegző munkáját Gyalogi ugyancsak elméleti kontextusban, így például az eloquentia sacra fogalmának meghatározásakor említi.

Gyalogi legkedveltebb retorikaelméleti forrásai Agostino Valiero (Valerius) veronai püspök *De rhetorica ecclesiastica libri tres*⁷⁰ és Ludovicus Granatensis (Luis de Granada) domonkos szerzetes *Ecclesiasticae rhetoricae, sive De ratione concionandi libri sex*⁷¹ című munkái voltak. Az utóbbira még a traktátus utolsó bekezdésében is van hivatkozás, amely a mű utolsó, a *pronuntiatio* tanát kifejítő könyvét ajánlja áttanulmányozásra.

A *De eloquentia sacra* kapcsolata Ludovicus Granatensis és Cypriano Soarez retorikájával

Feltételezésünk szerint Gyalogi saját szónoki gyakorlatán kívül elsősorban két XVI. századi műre, Ludovicus Granatensis egyházi szónoklattanának és Cypriano Soarez retorikatankönyvének beható ismeretére támaszkodott a traktátus elkészítésekor. Az ellenreformáció nagyhatású prédikátorának, a jezsuiták által is gyakran használt és javasolt elméletírójának számító Ludovicus Granatensis magyarországi recepciójára Bitskey István hívta fel a figyelmet. Kimutatta, hogy a Pázmány-prédikációk szerkezeti felépítése megfelel a Ludovicus Granatensis által javasolt eljárás-módnak. Gyalogi – és minden bizonnyal Csete István – prédikációs gyakorlatának egyik eszményképe Pázmány Péter lehetett.⁷²

⁷⁰ Coloniae, 1575.

⁷¹ Coloniae, 1578.

⁷² BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világnézet. Pázmány Péter prédikációi*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1979, 38–44.

E feltevést erősíti az 1703-ban Győrben Szent István napján elmondott, már idézett prédikáció előbeszéde, amely Pázmány utolérhetetlen magyarságát dicséri.⁷³

Már Bitskey István felhívta a figyelmet arra, hogy Ludovicus Granatensis nem egyszerűen elméletet készített, hanem hosszú időre meghatározó módon közvetített egy, az egyházi beszéddel kapcsolatos általános szemléletmódot.⁷⁴ Ezt a beszéd funkcionális megközelítését tükröző szemléletet képviseli a *De eloquentia sacra* is. Ludovicus Granatensis művének Andreas Scottus antwerpeni jezsuita által gondozott, 1628-ban Kölnben megjelent kiadását összevetve a *De eloquentia sacrával* megállapítható, hogy mindkét elmélet a bevezető részben foglalkozik a prédikátor feladataival. A klasszikus retorikák beszédkidolgozási szakaszaiból (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*) mindkét mű hármat hangsúlyoz. De míg Ludovicus Granatensis az *inventiót*, az *elocutiót* és a *pronuntiatiót* emeli ki, a traktátus szerzője az *inventio*, a *dispositio* és az *elocutio* hármását állítja előtérbe, melyhez negyedikként a negyedik rész utolsó szakaszában a *pronuntiatio* társul.

A két elméletben a beszéd kidolgozásának mindegyik fokán fontos szempontnak számít az *apte dicere* kívánalma, mivel ez határozza meg alapvetően a prédikáció hatását. Az egyházi szónoklat részeinek tanát Ludovicus Granatensis a második és a negyedik könyvben fejti ki. Először általában mutatja be a beszéd fő részeit (*expositio, argumentatio, amplificatio*), majd a negyedik könyvben javaslatot tesz a szónoklat hatrészes tagolására (*exordium, narratio, propositio et partitio, confirmatio et confutatio, confutatio, conclusio seu peroratio*). Részletesen megvizsgálja a klasszikus beszédnemeket és az egyházi szónoklat beszédnemeket módosító hatását. Az összevetés alapján valószínűnek látszik, hogy a *De eloquentia sacra* írója mindezt ismertnek tekintette. A beszéd részeit például Ludovicus Granatensishez hasonlóan különítette el *expositióra* (*exordium*), *narratióra*, *argumentatióra*, *amplificatióra* és *epilogusra*. Egyetlen lényeges eltérés, hogy a *De eloquentia sacra* sehoh sem szól a *confutatióról*.

⁷³ CSETE-GYALOGI, *Panegyrici, i. m.* (5. jegyzet), 176.

⁷⁴ BITSKEY, *i. m.* (72. jegyzet), 43–44.

Mindkét elmélet kiemelt figyelemmel fordul a *genus demonstrativum* felé, melyet főleg a szentekről mondott ünnepi és dicsőítő beszédek készítéséhez ajánlanak. Mindkettő hangsúlyozza az *amplificatio* jelentőségét: Ludovicus Granatensis külön könyvet (III. liber) szentel a témának, Gyalogi pedig kifejti, hogy az *amplificatio* miért fontos különösen a *genus demonstrativum*-ban. Az *amplificatio* mindkét elméletben nem csupán eszközként szolgál az egyes beszédrészek kifejtéséhez, hanem önálló, az *argumentatiótól* különböző beszédrészt alkot.

Az érintkezési pontok mellett azonban több jelentős eltérést is megfigyelhetünk. Ludovicus Granatensis teljes, részletesen kidolgozott egyházi retorikát készített, a *De eloquentia sacra* viszont elsősorban gyakorlati segédlet, sűrített módszertani áttekintés a prédikálás minél hatásosabb megvalósításához. Mint arról már szó esett, az utóbbiban a szerkezet az *apte dicere* hármas követelményrendszere (*docere, delectare, movere*) szerint formálódott. Ludovicus Granatensis viszont a klasszikus mintáknak megfelelően, a szónoklat kidolgozásai szakaszai (*inventio, elocutio, pronuntiatio*) szerint rendezte el elméletét. A domonkos szerző nem használja a *sermo popularis* fogalmát; a *sermo vulgaris* mint önálló *modus* említi. E beszédnem leírása azonban sehol sem érintkezik a *sermo popularis* tartalmával, amely adott esetben az összes beszédnemet képes maga alá rendelni.

Ludovicus Granatensis önálló, a történelmi folyamatoktól elválasztott tárgyként kezelte az egyházi beszédet, s művében nem mutatható ki a traktátusban megfigyelhetőkhöz hasonló történeti érdeklődés. Jelentős eltérés az is, hogy míg a domonkos szerző az *elocutió*-nak alárendelten, annak egyik sajátosságaként mutatja be a *delectatiót*, a traktátusban a gyönyörködtetés a funkcionális szemlélet meghatározó részét alkotja. Végül mindkét prédikációelmélet kiemelten kezeli a *pronuntiatio* tanát. Ludovicus Granatensis önálló könyvben (VI.) fejti ki a témát, a *De eloquentia sacra*-ban viszont csupán a *movere*-rész egyik fejezetét alkotja.

Hasonló szempontok alapján vetettük össze a traktátust Soarez klasszicizáló jellegű, nem speciálisan egyházi célra szánt, általános retorikájával. Az összehasonlításhoz a mű példányból ismert

első magyarországi kiadását használtam (Lőcse, 1675).⁷⁵ A különbségeket keresve szembetűnő, hogy alapvetően más a két mű szerkezete. A *De eloquentia sacra* témái, részei és fejezetei a Soares-féle retorika legkülönbözőbb pontjain tűnnek fel. A traktátus első részének Soares első könyvében az első két fejezet felel meg. A *docere*-rész témáit Soares részben az első kötet 3–6. fejezetében, részben a második kötet 8–9. fejezetében taglalja. A *delectatió*ról Soares mindhárom kötetben értekezik (1. kötet, 42. fejezet; 2. kötet, 2–7. fejezet; 3. kötet, 3–4. és 22. fejezet). Ugyanígy Soares művének több könyvében találhatunk rá a negyedik rész témáira is (1. kötet, 33–41. fejezet; 3. kötet, 56–58. fejezet).

Ha eltekintünk attól az óriási tárgyi anyagtól, amit funkcionális és összefoglaló szemlélete miatt a *De eloquentia sacra* nem tárgyal, megállapítható, hogy a traktátus lényegében a jezsuita ars rhetorica alapkönyvének számító Soares-féle mű speciális szempontok szerint készített keresztmetszete. Szerzője megkerülte az oktatás középszintjén már elsajátított Soares-féle fogalomkészlet részletes újratárgyalását, s a hagyományos jezsuita retorikaoktatást kiegészítő, gyakorlati szempontok összefoglalására összpontosított.

A traktátus jelentősége, utóélete

A kora újkorra vonatkozó irodalomelméleti kutatások egyik visszatérő megállapítása, hogy a retorikai kézikönyvek – legalábbis részben – nem a tényleges gyakorlatot írták le, s az elméletek kevésbé voltak tekintettel a gyakorlatra.⁷⁶ Ha a retorikai diskurzust a népszerű kommunikáció elméleteként értelmezzük,⁷⁷ a *De*

⁷⁵ (Cyprianus SOAREZ), *Praecepta rhetorices [...]*, Leutschoviae, Typ. S. Brever, 1675. A használt példány: BEK RMK II, 253.

⁷⁶ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 1998, 31–32.

⁷⁷ *Uo.*, 38–39.

eloquentia sacra egy gyakorló prédikátor által kidolgozott egyházi szónoklattan, melynek középpontjában a prédikátor által irányított és uralt, népszerű – azaz a legkülönbélebb társadalmi állapotú, jelentős számú hallgatóságához szóló – beszéd elkészítésének és előadásának kérdése áll. A szerkezet, a kifejtés módja és a szóhasználat megfelel ugyan a korábbi elméleteknek, de témáját nem elvonatkoztatva, hanem a gyakorlat felől közelíti meg. A XVI–XVIII. században közismert, rendszeresen oktatott és klasszikussá vált egyházi retorikákhoz viszonyítva a traktátus több szempontból is rendhagyó elméleti segédletnek tekinthető. A szűkebb értelemben vett egyházi retorika – jobbra tudottnak feltételezett – elméleti megállapításai itt többszörösen beágyazódnak egy olyan, a prédikációs gyakorlat alapos ismeretében kidolgozott elméleti konstrukcióba, amely egyértelműen a szónoki gyakorlatra irányul. Ennek megfelelően a traktátus szokatlanul nagy teret szentel a prédikációs gyakorlat különféle részmozzanatainak. Hangsúlyosan metaforikus nyelvezetével igyekszik elmélyíteni és rögzíteni az elméleti mondanivalót. A metaforák, hasonlatok szerepét a szerző egy helyütt – tőle szokatlan módon – személyes megjegyzésben is nyomatékosítja.⁷⁸ További lényeges eleme a prédikációnak az elmélet szerint a gazdag, sajátos munkamódszer szerint összegyűjtött idézetanyag. A klasszikus retorikák bizonyítási eszközeit a traktátus az *ornatus* alakzataiként tárgyalja és különösen fontosnak tartja a prédikációk emlékezetben való rögzítéséhez.

Az elmélet ismerete és alkalmazása különösen jól megfigyelhető Csete István Gyalogitól kiadott prédikációiban és Gyalogi néhány nyomtatásban megjelent saját prédikációjában. Ezek a beszédek a bemutatott elmülethez hasonlóan kiérlelték és alaposan átgondoltak. A két prédikátor mára szétválaszthatatlanul összefonódott életművében az elméleti tudás kétféleképpen befolyásolta a prédikálás gyakorlatát. Egyrészt feltételezhető, hogy a jezsuita retorikaoktatásban direkt módon hasznosították az elméletet. Másrészt az elmélet szellemében kidolgozott prédikációk

⁷⁸ CSETE-GYALOGI, *Sacri, i. m.* (5. jegyzet), I, 1750, 27. „Redeamus ad similitudines. Possem ego hic exscribere, quas varia lectione pro Sacrarum Concionum usu meo colligerem, similitudines quadringento multo plures.”

elősegíthették a prédikálás gyakorlatból való elsajátítását. Az utóbbi tanulási folyamat hatékonyságát a traktátus szerzője jól ismerhette kora gyakorlatából. A *De eloquentia sacra* közvetítő csatornaként szolgált a tételes retorikai diskurzus és a megvalósult gyakorlat között, s egyben tanúsítja az *ars concionandi* gyakorlati tudáson átszűrt, felsőfokú ismeretét.

Az 1750 után megjelent magyarországi retorikákban eddig nem találtunk hivatkozást a traktátusra. A traktátusban leírt elvek szerint kidolgozott, magyar nyelvű nyomtatott prédikációk azonban egyaránt túlélték a latin nyelvű elméletet és a latinul kiadott prédikációkat: Huszár Károly zsámbéki esperesplébános és tanfelügyelő Hevenesí Gábor nagybójtai elmékedéseinek újrakiadása után,⁷⁹ saját életműve 46. darabjaként 1887-ben öt kötetre bontva, a „mostani helyesírás szerint”, a latin címet elhagyva Bagó Márton és Fia nyomdájában újra megjelentette a *Panegyrici Sanctorum*ot.⁸⁰ A szövegösszevetés tanúsága szerint az 1754-ben megjelent magyar prédikációkból az új kiadásban elhagyták a latin nyelvű hivatkozásokat, a nyelvi átalakítás a régiesnek vélt szavak helyesírás-modernizálására korlátozódott. Az új kiadás jelentőségét a *Religio* 1889-es évfolyamában méltató Kisfaludy Z. Lajos a prédikációkat alkalmatlannak tartotta a felhasználásra saját kora szónoki gyakorlatában. Nyelvezetüket viszont magasra értékelte: „Hasonlíthatnám őket a divatból kiment formájú ékszerhez, mely ugyan most nem viselhető, de azért drágakő marad a gyémántja és arany a foglalatja. [...] Nem kell »egerésző szem«, hogy ezen írásban a magyar szólás száz meg száz szép példájára akadjunk”⁸¹

Felvethető a kérdés, hogy a XVIII. század közepén mennyire lehettek korszerűek ezek a latinból magyarra fordított és átdolgozott, a bemutatott traktátus szellemében készült prédikációk. A *sermo popularis* és a *lingua populi* fogalmak, Gyalogi János magyar nyelvre vonatkozó megjegyzései, a magyar történelem irán-

⁷⁹ SZINNYEI, *i. m.* (11. jegyzet), VI, Bp., 1899, 1457–1460.

⁸⁰ *Nagyasszonyról, magyar szentekről [...] egyházi beszédek [...] P. Csete István munkáiban [...] kibocsátotta [...] P. Gyalogi János [...] átjavította és kiadta [...] Huszár Károly*, Bp., Bagó Márton és Fia, 1887.

⁸¹ KISFALUDY Z. Lajos, *P. Csete István egyházi beszédei, Religio*, 1889, I. félév, 31. szám, 241–243.

ti érdeklődése és Erdélyben eltöltött évei egyrészt jelzik a „haza nyelvét”-nek Pázmányra visszautaló szeretetét és e nyelv prédikációbeli hatásának elmélyült ismeretét. Másfelől a traktátus és az a tény, hogy Gyalogi előbb latinul, majd négy év múlva azonban már magyarul adta ki Csete beszédeit, éles fényt vet a magyarországi latin és magyar nyelvű egyházi írásbeliség viszonyának alakulására, s jól beilleszthető a magyar nyelv XVIII. század közepi térnyerésének és az egyházi értelmiség „hazai nemesség felé való tájékozódásának” Bíró Ferenc által rögzített folyamatába.⁸²

Mindezek alapján a traktátus könnyen elhelyezhető a jezsuita retorikák európai és hazai történetének XVIII. századi szakaszában. A XVI. században és a XVII. század első felében készült jezsuita retorikák többsége (Perpinyá, Soares, Pontanus, Masen) nem tartalmaz a prédikációban vagy az iskoladrámában speciálisan hasznosítható retorikai szabályokat, s az *argutia*-retorika célját nem kapcsolják össze az augustinusi hagyományt követő egyházi szónoklat tanító célkitűzésével. A XVII. század második harmadától született művekben, így például Caussin, Drexel és Josset retorikájában, továbbá a Soares-féle retorika 1689-es átdolgozásában azonban már megfigyelhető az *inventio*, *dispositio* és *elocutio* szabályainak összekapcsolása a homiletikai gyakorlattal, s kialakul a jezsuita retorikai kézikönyvek új, kifejezetten egyházi használatra szánt típusa.⁸³ Ezek az egyházi retorikák, miközben jelentősen korlátozzák a stílusbeli és műfaji sokrétűséget, s a kateketikai használatot, a *propagatio fidei* szempontjait helyezik előtérbe, egyben jelzik a jezsuita retorikák funkcióváltozását, a retorikai köznyelv felekezeti differenciálódását, s kirajzolják egy új, a misszionáriusi lelkipásztori szempontokat előtérbe helyező jezsuita eloquentia-ideál körvonalait. E folyamat része Franciscus Lang *Eloquentia sacra et profana* (1692) című, kéziratban maradt színpadi dialógusa, amely az *eloquentia profana*

⁸² BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., Balassi Kiadó, 1994, 27.

⁸³ Barbara BAUER, *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main–Bern–New York, Verlag Peter Lang, 1986, 546–565; TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai (Nádasi János)*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 1997, 232–238.

és a *rhetorica christiana*-koncepció konfliktusában egyértelműen az utóbbi mellett foglal állást.⁸⁴ Gyalogi János összeállítása e folyamatba illeszkedik, annak egyik utolsó, nem az iskola számára készült, eredeti elképzelésre épülő, regionális jelentőségű állomása.

A traktátus megjelenése egyaránt megelőzi Gabriel Le Jay *Bibliotheca rhetorum*ának első magyarországi kiadását (1751) és Kaprinai István *Institutióját* (1758, 1763). Gyalogi célkitűzése más, mint az említett szerzőké. Nem tételes retorikatankönyvet írt, elméleti tájékozottsága nem összemérhető azokéval, s nem elsősorban a francia klasszicizmus mintáin tájékozódik. Több ponton mégis hasonló törekvések vezetnek. Az *Institutió*ban nincsen utalás Gyalogi értekezésére, Csete István minden bizonnyal Gyalogi átdolgozásában ismert prédikációit azonban Kaprinai követendő példaként említi Temesvári Pelbárt, Pázmány, Káldi és mások társaságában.⁸⁵ Azt is láttuk, hogy tulajdonában megvolt Gyalogi ortográfiájának egy példánya.

Mint Bán Imre kimutatta, Le Jay és Kaprinai egyaránt szembe fordul a szórakoztató, csillogó, keresett *acutezza*-stílussal, s különböző mértékben ugyan, de mindketten Cicero követését javasolják.⁸⁶ S bár a Cicero-imitáció kérdéssel külön nem foglalkozik, a világosság, rövideg követelményének hangsúlyozásával Gyalogi is elítéli a homályosságot, a barokk allegorizmus kinövéseit. Hasonlóan Le Jay és Katona ítéletéhez, ő is az *argutia* mérsékelt alkalmazása, az *argumentatio* eszközeinek indokolt használata mellett foglal állást. Ahogyan Le Jay, úgy Gyalogi sem követi a szokásos retorikai rendszerezést, s nem tárgyalja módszeresen a beszéd szerkezetét. Részben azonos célkitűzésre vall az is, hogy Kaprinai Le Jay-hoz hasonlóan az *elocutió*nak tulajdo-

⁸⁴ BAUER, *i. m.* (83. jegyzet), 565–585.

⁸⁵ Kaprinai István és Gyalogi János 1750–1751-ben a kolozsvári jezsuita kollégiumban éltek. Ladislaus LUKÁCS, *Catalogi Personarum et officiorum Provinciae Austriae S. L., IX, (1748–1760)*, Romae, Institutum Historicum, 1994, 138–139, 205–206; KAPRINAI István az *Institutio eloquentiae sacrae* első kötetében (Cassoviae, 1758, 17, 65) két helyen hivatkozik Csete Istvánra. Az első említés szerint Kaprinai ismerte a kolozsvári jezsuita kollégium könyvtárában őrzött Csete-kéziratokat.

⁸⁶ BÁN, *i. m.* (3. jegyzet), 79–94.

nítja a legnagyobb szerepet, Gyalogi pedig a szónoki hatás össze-
tevéire helyezi a hangsúlyt. További fontos vonás, hogy ugyan-
úgy, mint Kaprinai, közvetve Gyalogi is a népszerű szónoklatra
készít fel.

Gyalogi traktátusa jól beilleszthető abba a Bán Imre és Tarnai
Andor által rögzített folyamatba, melynek során a magyarországi
jezsuiták a XVIII. század közepén a klasszicizmus szellemében
kívánták megújítani a barokk retorikaelméletet és prédikációs
modort, s váltás következett be a szónoki stílus történetében.⁸⁷ A
jelentős erudícióval kimunkált elmélet határozott egyéni elképze-
lést tükröz, s ha nem is módosítja alapvetően, de tovább árnyalja
a magyarországi retorikai irodalomról kialakult képet. Érvet kí-
nál a szakirodalom visszatérő tételei, megállapításai ellen, me-
lyek szerint a hazai szóművészeti irodalom szerény elméleti te-
vékenységet mutat csak föl, színvonala átlagos és hiányzik belőle
a magasabb rendű elméleti tudatosság.⁸⁸

⁸⁷ TARNAI Andor, *A laicizálódó egyházi értelmiség = A magyar irodalom,*
i. m. (4. jegyzet), 557; BÁN, *i. m.* (3. jegyzet), 79; TARNAI Andor, *A con-*
sultatio Magyarországon. A politikai nevelés irodalmi formáinak és stí-
lusának történetéhez, ItK, 1986, 651–652.

⁸⁸ BÁN, *i. m.* (3. jegyzet), 7, 99.

MANIERIZMUS,
HEROIZMUS, POÉTIKA

Amedeo Di Francesco
A MANIERIZMUS KÉRDÉSE –
KLANICZAY UTÁN

1. A helyzet

„Mi a helyzet a manierizmussal?” – kérdeztem rendkívüli érdeklődéssel Amedeo Quondamtól a Római Magyar Akadémián egy összejövetel alkalmával, melyre 2002. május 14-én került sor – a tíz éve elhunyt Klaniczay Tiborra emlékezve. A válasz megfontolt, tagolt és alaposan átgondolt volt. Kifejezőnek, sokatmondónak tűnt; kiábrándultságot sugallt. Mindenesetre azt a hatást keltette, hogy a válaszadó nem szívesen kérdőjelezte volna meg az értelmét annak az időszaknak, amelyet a manierizmus megfeszített és termékeny kutatásával töltött.

Felszólalásom kezdetén az említett epizód felidézése nem öncélú, hanem olyan megjegyzés, amelyre előzetesen szükség van. Kizárólag a magyar irodalom fejlődését érintve szólok a manierizmusról, elsősorban azért, mert ezen a téren jelezhetek érdemben meg nem oldott kérdésköröket, bizonytalan megoldásokat, részleges ítéleteket. A magyar irodalom kutatójának sajátos, de nem feltétlenül torzító lencséjével vizsgálom a manierizmust a XVI–XVII. századi magyar irodalom értelmezői gyakorlatában. Nem feledkezem meg arról a fölöttébb szükséges és hasznos feladatról sem, hogy összevessem a hazai módszereket azokkal, melyek Magyarország határain kívül is eredményesnek bizonyulnak a manierizmus fogalmának felelevenítésekor.

Az irodalmi manierizmusról elhangzott már minden s mindennek az ellenkezője is. Égető szükség van tehát az összegzési kísérletre, még ha csak a cím által sugallt határokon belül is. Azért is fontos ez, mert ugyan több mérleg is elkészült már, de mind az ideiglenesség jegyében.¹ Mellesleg akadémiai körökben azt észlel-

¹ Vö. RAIMONDI 1965a; WEISE 1971; QUONDAM 1975; RAIMONDI 1994; FERRONI 2000. (A hivatkozott művek könyvészete a tanulmány végén álló bibliográfiában található. A szerk.)

hetjük, hogy a manierizmus fogalma mindegyre lekerül a XVI–XVII. század művészeti irányzatait érintő kutatások napirendjéről.² Ez viszont nem felel meg teljesen a valóságnak, mely sokszínű, de legalábbis összetettebb és meglepőbb, mint gondolnánk. Még egy részleges bibliográfiai összeállítás is, mint amelyet a függelékben adok közre, azt jelzi, hogy e fogalom erőteljesen és nem várt módon jelen van a legkülönbébb kritikai gyakorlatban, olyan periódusban is, amikor már nem számít divatosnak. Ez pedig arra int, hogy mindennek ellenére szükségünk van még a manierizmusra, hogy az mindmáig hasznos, és lehet, hogy nélkülözhetetlen is számos művészeti, kulturális, ideológiai jelenség megértéséhez. Mindez természetesen fölöttébb tanulságos, mivel lehetővé teszi, hogy rögtön különbséget tegyünk divat és szükségesség között. Szembeállítva azt a behatárolt időszakot, amelynek során egy bizonyos fogalom nélkülözhetetlennek és kézenfekvőnek tűnik, s megtörténhet, hogy már csak azért is használatos, mert *à la page*-érzést kelt, azzal a kitágult idővel, amikor, bár már nincs rivaldafényben, még olyan hatásos kritikai eszközként működik, mely feltűnés nélkül betölti hermeneutikai funkcióját.

Szívesen kanyarodom vissza a témához, főképpen e mostani – látszólag stagnáló – periódusban, mivel egyrészt számomra nem meggyőző a manierizmus feltétlen és végleges tagadása, másrészt nem tudom elfogadni e fogalomnak csupán törés-jelenségre való visszavezetését; érveket keresek ahhoz a meglátásomhoz, hogy a manierizmus nem írható le pusztán egy általánossá vált válságérzet kifejeződéseként. Elmélkedéseim így nemcsak arra irányulnak, hogy felidézzék a felejthetetlen Mester és Barát egyik meghatározó kritikátörténeti eredményét: a manierizmusról szóló nézeteit. Hanem inkább a vitát szeretném feleleszteni, abban a pillanatban, amikor Magyarországon az irodalomtörténet mély újragondolását észlelhetjük, mind módszertani, mind kritikai szempontból.

² Előzetes megjegyzéseimet igazolja FERRONI 2000, 1–4.

2. A manierizmus és a reneszánsz válsága: a Klaniczay-elmélet európai visszhangja és elterjedése

A manierizmus fogalmát Klaniczay Tibor egy ragyogó – engedtesék meg e kifejezés – „import-export műveletre” alapozva alakította ki. A fogalom hasznosságát az értelmezés szempontjából nemcsak Magyarországon fogadtatta el – tekintélyére és szaktudására alapozva –, hanem a manierizmus módszerelméleti tartalmát és lehetőségeit érvényessé tette Kelet-Közép-Európa kultúrára is. Eredeti és innovatív nézőpontot szabadított fel, mely komparatív alkalmazási lehetőségeinek köszönhetően könnyűszerrel meggyökerezett Európa többi részén is. Viszonylag egyszerű „művelet” ez – ráadásul a korábbi kutatások kétségtelen tekintélyére támaszkodva (Hauser, Chastel) sikeresnek ígérkezett. Klaniczay elméletei ugyanis egyrészt kiválóan beilleszkedtek a reneszánszkutatás és a barokkrecepció az idő tájt zajló megélénkülésébe, másrészt azzal, hogy a manierizmus „strukturalista” felfogását határozottan elutasította, illetve a reneszánsz válságformáit az eszmetörténetre vezette vissza, felkeltette a nyugati kritika érdeklődését, hiszen a nyugat-európai kutatók akkoriban szükségesnek vélték a XVI. századi európai irodalom tagoltabb és mélyebb újraértelmezését.

Nyíltan egyetértő hozzászólások születtek.³ Több fontos ta-

³ SCRIVANO 1973, 10–19: „Nel presente saggio [Klaniczay] approda ad una visione generale del fenomeno, deliberatamente accantonando però l'aspetto stilistico di esso e puntando invece su altri due fattori: il primo consiste nella registrazione dell'estensione europea del Manierismo, [...]; il secondo tocca della formazione e della delineazione di un'ideologia manieristica, che Klaniczay individua non nel riflesso che certe dottrine, o scoperte, o impostazioni filosofiche e culturali hanno sull'effettivo regime culturale e sulla concezione dell'uomo di quel tempo [...], ma direttamente nell'elaborazione delle dottrine platoniche ed ermetiche [...]. Proponendosi come vasto panorama di tutta la situazione culturale europea e ben sentendo i legami tra questa e la singolarità di avvenimenti e di contingenze di ciascun paese, [nel saggio di Klaniczay] luogo obbligato di passaggio è di rivolgere l'attenzione, e in qualche modo radunare i fatti salienti della storia europea che hanno funzione catalizzatrice, se non generativa, per il

nulmány jelent meg, melyek a magyar tudós meglátásainak hitelességét bizonyították, bár nem hivatkoztak forrásokra.⁴

fenomeno culturale che studia [...]. In questa rete d'elementi emergenti dalla realtà la delineaazione dell'ideologia manieristica non può avvenire se non alla luce di una buona percezione della crisi degli ideali umanistici. Ed è questo uno dei punti di forza del saggio di Klaniczay, che mostra per esempio come il platonismo umanistico si presenti sempre più, coll'avanzare dell'età, con caratteri mutati e stravolti fino ad un totale ribaltamento dei segni, [...].Ma non si può concludere questa presentazione del saggio di Klaniczay senza attirare l'attenzione su di un elemento metodologicamente rilevante che si incontra in queste pagine. Klaniczay infatti si serve sovente del concetto di evoluzione per mostrare come certi elementi di un determinato fenomeno, il rinascimentale, il manieristico e il barocco, si vengano svolgendo [...].Con questo non si potrà indurre [...] un'evoluzione complessiva dal Rinascimento al Manierismo al Barocco: ché, anzi che evoluzione, si dà piuttosto per questi tre fenomeni il caso di drastiche rotture fino ad una totale rivoluzione di situazione". Kevésbé tagoltak, de ugyanolyan fontosak más kommentárok is: Quondam (1975a, 43) szerint Klaniczay 1973c egy „agile ed efficace descrizione dei problemi generali della situazione manieristica” nyújt; ugyancsak ő írja (1975b, 23), hogy Klaniczay 1973c munkája „nitida esposizione delle proporzioni storiche e intellettuali del Manierismo”; Scrivano (1980b, 171) Klaniczayt 1978b a „il tema dell'utilità o inutilità, possibilità o negatività della periodizzazione” kapcsán említi; Stoppelli (1981, 18) szerint Klaniczay 1973c „insiste opportunamente sulla potenziale pericolosità, per il nuovo ordine costituito dall'ideologia cattolica, degli epigoni dell'illusione rinascimentale di dare all'uomo la chiave della conoscenza universale, siano filosofi siano alchimisti o astrologi”; Evans (1981, 69) szerint Klaniczay 1970 „importante saggio”; Gareffi (1984, 140) egyetért Klaniczayval 1973 „Campanella ancora nutrito di ideali medievali [...], ma anche ultimo dei filosofi manieristi”; Lucas (1987, 581) szerint – a Giraldi Cinziónál szereplő *imitatio* és *aemulatio* fogalmak kapcsán – Klaniczay 1978a „écrit que ce type de d'argumentation poétique fraye la voie à la tendance maniériste”; Scrivano (1992, 15) szerint Klaniczay 1973c „è certamente uno dei più importanti [...] specialmente per la maturazione di prospettiva europea che vi si attua ed insieme per il contributo che reca alla storia critica della problematica che investe”; Stegmann (1994, 297) Klaniczayt a „la critique la plus attentive de ces dernières années” között említi; Ferroni (2000a, 2) Klaniczayt a „studiosi che facevano stimolanti usi della categoria di manierismo” közé sorolja; Wilkon 2002 pedig, a manierizmus stilisztikai és nyelvészeti összetevőit kutatva, nem hagyhatja figyelmen kívül Klaniczay 1986a eredményeit.

⁴ PINELLI 1993, 47–48: „Nel Rosso e nel Pontormo la »crisi« è dichiarata, manifesta: a monte, complici i colpi inflitti dalla storia, vi sono il fallimento dei sogni universalistici e la crisi di dubbio che hanno assalito il mondo umanistico, travolgendone il castello di ordinate certezze. Crisi della visione

Ám nem lenne helyén való azt hinnünk, hogy Magyarországon az irodalmi manierizmus mindig elismertségnek örvendett. Hiszen még csúcspontján is habozásnak, hitetlenségnek, visszafogottságnak volt kitéve.⁵ Alkalmazása objektív szempontból problematikusnak bizonyult. Történelmi manierizmus vagy kategoriális manierizmus? Formai manierizmus vagy ideológiai manierizmus? Művészi megközelítés vagy világnézet? A meghatározás és az alkalmazás nehézségeinek valójában mindenki tudatában volt, azok is, akik nem tagadták hasznosságát. Ezt a véleményt osztotta jelen áttekintés szerzője is, aki a manierizmust formális jelenségként ismerte meg és kezelte – Curtius és Hocke nyomain. És akkor megjelent Klaniczay mesterműve, amely *a manierizmust a reneszánsz válsága szempontjából* tanulmányozta. Az irodalmi manierizmus két összetevője – a stilisztikai és a szemléleti – egy látómezőbe került; nem feltétlenül ellentmondás és bizonytalanság nélkül.

orgogliosamente antropocentrica, dell'equivalenza natura-ragione, del mito della *renovatio* e dell'antico, della piena conoscibilità della natura, della dominabile razionalista storia. [...] L'Età della Maniera, che domina invece i decenni centrali del secolo, tenta di porre riparo a questa crisi, la cui manifestazione più vistosa, sul piano politico e religioso, è la drammatica lacerazione che ha spezzato in due l'universo cristiano. [...] Sotto il velo abbagliante ed elusivo dell'ambiguità manierista si nasconde in realtà una medaglia a doppia faccia: quella manifesta, del gioco sofisticato e mondano, e quella celata, sottilmente incrinata dall'ansia". CATAUDELLA 1995, 9: „Si pensi [...] allo spazio che erotismo e sensualità occupano nella lirica barocca per intendere meglio le ragioni di inclinazioni e di scelte tematiche e figurative del Tasso, la cui sensualità nasce, a ben guardare, dalla contemplazione della bellezza femminile da una posizione tutto sommato ambigua, che si lega alla sensibilità inquieta e diversa del manierismo, in quanto crisi dell'armonia e dell'oggettività rinascimentale e in quanto rispecchiamento di una società morbosamente raffinata". ACS 1997, 226: „Miként Balassi az európai reneszánsz magyar képviselője, úgy Rimay »a reneszánsz válságát«, a manierizmust képviseli”. BURKE 1998, 95: „Personalmente preferirei descrivere il periodo non in termini di »declino« [...] ma di [...] »disintegrazione«.”

⁵ Vö. KOVÁCS András Ferenc 2001.

3. A manierizmus halála?

Tudomásom szerint Klaniczay utoljára 1985-ben foglalt állást a manierizmus kapcsán: különböző nemzetközi összejöveteleken mondott el jelentős előadásokat, melyek nemrégiben aztán meg is jelentek egy értékes magyar nyelvű kötetben.⁶ Klaniczay „utolsó” elméleti munkáit óvatosság és világosság jellemzi.⁷ A magyar tudósnak nem került el a figyelmét a manierizmus kapcsán kialakult vita összetettsége, és folyamatosan vallotta a fogalom hasznosságát. A vitáról közvetlen tudomást szerezhetett a torinói Seminario di Studi közegében folytatott kutatómunka alkalmával 1983-ban.⁸ Biztosan jól ismerte a velencei Cini Alapítvány-nál 1981-ben elhangzott előadás-sorozat eredményeit.⁹ Tehát viszonyítási alapként beszélhetünk az 1985-ös dátumról, valamiféle megkülönböztetési alapnak tekintve azt – engedjék meg így

⁶ Vö. KLANICZAY 2001.

⁷ KLANICZAY 2001, 219: „Ezzel befejeztem egy séma felvázolását, melyet könnyen érhet az a vád, hogy egy, a maga korában senki által ki nem fejtett esztétika utólagos és önkényes rekonstrukciója. Annál is inkább, mert a költészetről és képzőművészetről szóló kritikái írások hallatlan bősége, az ezekben kifejtett nézetek kaotikus szövevénye, s maguknak a manierista irodalmi és művészi alkotásoknak a végtelen sokfélesége inkább arra indítana, hogy elvitassuk bármiféle szintetizálásnak a lehetőségét. *Vannak is sokan, akik éppen ezért manierizmus helyett szívesebben beszélnek manierizmusokról.* Mégis, úgy vélem, hogy a manierista traktátusszerzők munkáiból kihámozhatók egy esztétikai koncepció körvonalai, egyforma érvennyel a szó és az alak művészete számára. Ennek az esztétikának persze súlyos ellentmondásai vannak. [...] A manierizmus azonban így is az esztétikai gondolat történetének egyik legizgalmasabb és legprovokálóbb fejezete marad”. (Kiemelés tőlem, A. D. F.).

⁸ Vö. KLANICZAY 1986b, in Della Valle 1986. Magyarul: KLANICZAY 1985d.

⁹ BRANCA-OSSOLA 1984, V–VI.: „Esaurites le fascinazioni – e gli schemi – di una secolare dialettica letteraria (Riforma *versus* Controriforma, Classicismo *versus* Manierismo, e Manierismo *versus* Barocco), il terreno della storia e delle arti del secolo XVI, la geografia e le correnti della spiritualità come degli stili sono tornati ad un rilievo accidentato, ad articolarsi per ricchezza di fenomeni più che per chiarezza di definizioni; il canone degli »autori« e delle testimonianze si è moltiplicato, i profili si sono sfumati. [...] questa coscienza della pluralità ha dettato il voluto plurale di due termini a lungo presenti nella critica solo nella loro accezione singolare: *Riforme* e *Manierismi* dunque, alla ricerca di nuove 'contenances' e misure”.

szólnom – az irodalmi manierizmus „felemelkedése” és „bukása” tekintetében.

Kétségtelennek tűnik, hogy attól kezdve a szakirodalom leg-határozottabb és megrögzött állításai tagoltabbakká, óvatosabbakká, meggondoltabbakká válnak. Ez történt az *újra-írás* különféle jelenségeit kutató, a manierizmus-kategória jegyében született testes vállalkozás esetében is.¹⁰ Álláspontok körvonalazódnak, s a következő évek kutatási gyakorlatát olyan témák határozzák meg, mint például az imitációs eljárás vizsgálata,¹¹ a manierizmus és a tragédiaszínház viszonyának taglalása,¹² a határozatlanság a manierista jelenség azonosíthatósága kapcsán,¹³ a szó és a kép kölcsönhatásának hangsúlyozása.¹⁴ Megannyi ösztönző hipotézis, főként módszertani eljárásként felvázolva, s ezek többnyire meghallgatásra is találnak. 1987-ből való a spanyol barokkról egy tanulmány, amely szintén nem tér ki a manierizmus értelmezése elől.¹⁵ Vagyis a fogalom hermeneutikai lehetőségeit a kultúrtörténet földrajzilag is szélesebb szemszögéből kell vizsgálnunk.

Az 1993-ban született munkák kiegyensúlyozottabbak és újabb javaslatokat tesznek. Ezek közül az első nemcsak azért érdekes, mert a figuratív értelemben használt fogalom körüli vitát rendszerezi, hanem mert az „*Ut pictor poeta*” című fejezetben felveti az irodalmi manierizmus kérdését is.¹⁶ Rögvest hozzáteszem, hogy e fejezet óriási, talán döntő fontosságú a manierizmus-fogalom magyar irodalomra alkalmazhatósága szempontjából is. Nem újdonságként jelentkezik, ám eddig nem tapasztalt hangsúlyt kap a manierizmus és Pietro Bembo kapcsolata, természetesen ideértve a petrarkista hatásokat is. Magyar környezetben azonban a kritika viszonylag későn említi azt a hatást, melyet Bembo *Asolani*

¹⁰ Vö. MAZZACURATI–PLAISANCE 1987; LARIVAILLE 1987, 700–701.

¹¹ Vö. LONGHI 1987, 525–537; LARIVAILLE 1987, 691–728.

¹² Vö. LUCAS 1987, 557–604.

¹³ PIERI (1987, 65–66) ironikusan beszél a manierizmus-fogalom fesztelen használatáról, illetve e kategória helyes alkalmazásának a gondjairól. DA POZZO (1997, 85) a tassói manierizmus-fogalom ideiglenességéről tárgyal, de a manierista fenomenológia azonosítását is megkísérli (72).

¹⁴ Vö. VARESE 1987, 147–170.

¹⁵ Vö. CALABRÒ 1987; Porqueras MAYO 1987, 95–111.

¹⁶ L. PINELLI 1993.

című munkája tett Balassi irodalmi gyakorlatára.¹⁷ Könnyen elképzelhetjük ennek a szövegkapcsolatnak a következményeit: de erre még visszatérek. Pinelli szerint az irodalmi manierizmus kedvelt formái az oximoron¹⁸ és a szerpentine szerkezet.¹⁹ Jól ismert dolgok, mondhatnánk, de én a XVI. század végi magyar irodalom elvárásainak szemszögéből hoztam szóba őket.

1984-ben Ezio Raimondi szolgált értékes tanácsokkal a *Rinascimento inquieto* (*Nyugtalan reneszánsz*) című munkájának második kiadása elé írt előszavában.²⁰ Az előszó írója a múltra és a jövőre egyszerre tekintve szól a manierizmusról. Egyrészt felismeri – Dvořák és főleg Briganti nyomán –, hogy bukásra ítéltetett az a manierizmus-fogalom, amely a hetvenes években volt divatos. Másrészt nyitva hagy egy kiskaput, mely véleményem szerint sokkal több egyszerű utalásnál: a hermeneutika és a filológia együttes hatásáról beszél, amely mindenképpen megszívlelendő és alkalmazandó magyar környezetben is.²¹ Nem feltétlenül a manierizmus fogalmának feladásáról van tehát szó. Inkább irányváltásról: kevésbé kézenfekvő nézőpontok, értelmezési alakzatok alkalmazásáról – a szükséges filológiai ellenőrzéssel együtt.

Lengyelországban is intenzív kutatási időszakról beszélhetünk, melynek két fontos termékét érdemes megemlítenünk: ezek a gyakran Balassihoz hasonlított Jan Kochanowski poétikáját taglalták.²² A manierista jelenség nagy részének petrarkista gyökerekre való visszavezetését érzem itt különösen fontosnak: mindezt természetesen a kelet-közép-európai irodalmi műveltség szempontjából.

A kilencvenes évek közepén került sor a manierizmus alkalmazhatóságának újragondolására; új volt, hogy Tasso *pásztor*-

¹⁷ Vö. DI FRANCESCO 1994.

¹⁸ PINELLI 1993, 122–125. Lásd még DE CERTEAU 1984; PELC 1994b, 296; DIODATO 2000 (aki viszont nem beszél manierizmusról); BATTISTINI 2002; WILKON 2002, 83.

¹⁹ Vö. PINELLI 1993, 125–129.

²⁰ Vö. RAIMONDI 1994.

²¹ RAIMONDI 1994, X.: „Ogni formula insomma, o »parola a desinenza astratta« come diceva Longhi, non è altro che un termine di orientamento, un punto di partenza o al massimo un'ipotesi di lavoro rispetto alla »realtà delle opere«. L'ermeneutica vuole sempre una filologia”. Majd a 356. oldalon „Rinascimento manieristico”-ról beszél.

²² Vö. PELC 1994a e PELC 1994b.

költeménye kapcsán kezdtek beszélni e fogalomról.²³ Nekünk sem szabad figyelmen kívül hagynunk a Tasso művére érkező értelmezési javaslatokat, főként annak tudatában nem, hogy Balassi milyen lényegesnek tartotta a pásztorköltemény műfaját. Nemcsak egy jól ismert irodalmi műfaj különböző összetevőinek másféle meghatározásáról van itt szó, hanem inkább a késő reneszánsz „modernebb” és egységesebb értelmezéséről egy nagyon fontos, kedvelt irodalmi műfaj szempontjából. *Ismét vissza kell kötnünk az irodalmat az élet, a költészetet az ember, a műveltséget az életmenny szférájába.* Ez a lényege a manierizmus és a színház közötti viszony kutatásának is, figyelembe véve a pásztorkölteményt, a komédiát²⁴ és a tragédiát.²⁵ S ha ismét Magyarországra tekintünk, hangsúlyt kell helyezni Rímay (és más szerzők) manierizmusára, mely rányomta pecsétjét a XVI. és a XVII. század fordulójára.²⁶ Óvatosnak kell lennünk, hiszen a kérdés a periodizáció terén is felvetődik.

2000-ben jelent meg az a kötet, mely egy lezárult kutatási időszak mérlege kíván lenni:²⁷ a Riccardo Scriverónak ajánlott *Festschrift*-ről van szó. Az írásokban megerősítést nyer az, hogy a manierizmus fogalma érvényes az olasz reneszánsz művek értelmezői gyakorlatában,²⁸ az európai hatásokat is figyelembe véve.²⁹ Az egyes tanulmányok, bár nem mindegyik tér ki a manierizmusra, a filológiai vizsgálat jegyében születtek, vagy jobban mondva, mindazon irodalmi jelenség – bárhogy is nevezzük vagy osztályozzuk őket – vizsgálata szempontjából, amelyek felidéznek mindazt, amit eddig a manierizmus bélyegével láttunk el. Erőteljes hatásokról beszélhetünk mind a költészet,³⁰ mind az elbeszélő- és értekezőirodalom,³¹ mind a dramaturgia esetében.³² Újraértelme-

²³ Vö. CATAUDELLA 1995; DA POZZO 1997.

²⁴ Vö. STEWART 2000.

²⁵ Vö. DA POZZO 1997; CASENTINO 2000.

²⁶ Vö. ÁCS 1997; KOVÁCS Sándor Iván 1998a; KOVÁCS Sándor Iván 1998b, 13–16. (Rímay kapcsán pedig: 149–152).

²⁷ Vö. LONGO 2000a.

²⁸ FERRONI 2000a, 4: „Con questi saggi 'manieristici' [...] si vuole in qualche modo constatare il persistente interesse del concetto di manierismo”.

²⁹ Vö. BORSETTO 2000.

³⁰ Vö. BALDASSARRI 2000; Barberi SQUAROTTI 2000.

³¹ Vö. FIORATO 1999; FERRONI 2000.

³² Vö. COSENTINO 2000; STEWART 2000.

zódik az udvar kérdésköre (a manierizmus és az udvari élet közötti kapcsolat),³³ sor kerül Giordano Bruno műveinek újraolvasására³⁴ (ezúttal nem marad észrevétlen erőteljes Petrarca-ellenessége sem),³⁵ ismét terítékre kerülnek az átdolgozások, az újraírások – most az imitáció tágabb kontextusában.

Ugyancsak 2000-ból való (de jelentős 2001-es függeléssel) két tanulmánykötet, amely erős figyelmet szentel a *melankólia* fogalmának. Az egyikben a jelenség értelmezése azon az ellentétén alapszik, amely végigkíséri a reneszánszt.³⁶ A másik lélektani szempontból vizsgálja a tárgyat, s talán pontosan emiatt érdekes, utólagos értelmezői kulcsot kínál.³⁷

Kovács András Ferenc 2001-es hozzájárulása – melyet kétségtelenül manieristának látok – kihívó, ugyanakkor termékeny. Érdekes a mód, ahogyan a szerző manierista kategóriákat és eszközöket alkalmaz a magyar irodalomtörténet néhány manierista szövegének posztmodern átírásában. Erőszakot követ el az eredeti szövegen, de műve nem feltétlenül szentségtörő. Azt is gondolhatnánk, önmaga számára kívánja bizonyítani, hogy *manierista költő is tud lenni a XXI. század alkotási módszereit alkalmazva*: lehet manierista az ember a harmadik évezredben is. Nem esik nehezemre elfogadni azt, amit Kovács András Ferenc állít szép könyvében, melynek mindenképpen nagy érdeme, hogy visszatér a manierizmusra. És persze osztom azt a nézetet, mely szerint a manierizmus az imitáció, a rájátszás, a varáció, a torzítás művésze.³⁸

2001 és 2002 között három tanulmány tért vissza a manierizmus és a barokk közötti viszonyra.³⁹ A manierizmus eredetének azonosítását vetik fel kérdésként, s a válaszadás során a manie-

³³ Vö. LARIVAILLE 2000; LONGO 2000b; QUONDAM 2000.

³⁴ Vö. BOLZONI 2000.

³⁵ Vö. BOLZONI 2000; DIODATO 2000.

³⁶ Vö. Secchi Tarugi ROTONDI 1999. Itt fontos a mi szempontunkból BALSAMO 1999, aki a 23. oldalon – bár nem beszél kimondottan manierizmusról – helyesli a Chastel-féle „crisi del Rinascimento” fogalmat.

³⁷ Vö. FRABOTTA 2001.

³⁸ Kovács András Ferenc kötete nagyobb figyelmet érdemel, mint amennyire itt módomban áll méltatni. Visszatérek rá más alkalommal.

³⁹ Vö. SARNELLI 2001, BATTISTINI 2002, WILKON 2002.

rizmust a környező kulturális részjelenségek tükrében tárgyalják. Kísérletet tesznek az egyidejűleg egymás mellett létező, egymáshoz viszonyuló „kultúra-összetevők” megkülönböztetésére, osztályozására, rendszerezésére. Nincs szándékunkban itt értékelni e munkákat, annyit azonban elismerünk, hogy mindez megerősíti – mind mennyiségileg, mind minőségileg – a manierizmus fontosságát az irodalomtörténeti kutatásban.

4. A manierizmus használatának lehetőségei és feltételei (*Szép magyar komédia*)

A *Szép magyar komédia* manierizmusa. Íme, egy nélkülözhetetlen előfeltetés. Szinte már látom barátaim és kollégáim kétkedését. Ám számomra a manierizmus Rimay és Balassi (vagy más szerző) esetében nem a Robert Rosenblum emlegette „szemantikai kényszerzubbony, melyet immár lehetetlen használni vagy elvetni”.⁴⁰ Csupán kutatói eszköz (és ezt határozottan állítom), amelyet hajlékonyság (akár különböző kritikai elméletek szinkretizmusának is nevezhetjük ezt), más diszciplínákkal való együttműködés jellemez (ezt mindinkább szükségesnek érzem, s ezt igazolja a legutóbbi Balassi-recepció is). Már csak azért is, mert az eddigi eredmények fényében jobbnak látnám félretenni azt a fesztelenséget, amellyel a manierizmus feltételezett eltűnéséről szólnak egyesek. Talán helyénvaló lenne a XVI. és a XVII. század magyar irodalmának eszmei összetettségét tovább kutatni, nem feledve annak európai szakirodalmát, mely gyakran *hitetlenséggel tekint a manierizmus fogalmának hermeneutikai szerepére*, de *ugyanakkor nem ritkán elismeri annak működési érvényességét*.⁴¹

⁴⁰ Idézi PINELLI 2001, XXI–XXIII.

⁴¹ Íme néhány példa. PINELLI 1993, XXII–XXIII.: „la preoccupazione di radicare il concetto di Manierismo nel suo originario *humus* cinquecentesco. Nel contempo si propone di affinare ulteriormente tale concetto [...] sottoponendo a revisione critica le residue aporie e incrostazioni ideologiche ancora presenti nell’approccio di Smyth e Shearman, e tentando una nuova sintesi, adeguata alla più penetrante percezione della realtà culturale e

Jól tudom, hogy a szakma helyeslésének néznék elébe, ha most határozottan azt állítanám, hogy a hazai kutatók legfőljebb feltételezik – s csak megszorításokkal – Balassi manierizmusát. De nem tehetem. Nem abból az okból, hogy mindenáron ki szeretnék tartani az annak idején a manierizmusról írottak mellett. Nem erről van szó. Éppen régi tanulmányom természete akadályozná meg ezt, hiszen akkori állításaim immár – ahogyan mondani szokták – túlságosan „elavultak”, ha más miatt nem, hát írójuk elméleti-kritikai fejlődése miatt. Azt sem tagadhatjuk azonban, hogy egykori írásom olyan kiindulópontokat tartalmaz, amelyek mindmáig hasznosnak bizonyultak: a szerelmi líra ho-

artistica del Cinquecento, che si è venuta formando negli ultimi decenni”. Kovács Sándor Iván 1998, 12–13, nem kérdőjelezi meg a manierizmusfogalmat, azért sem, mert általános értelemben vizsgálja, eljutva Weöres Sándor poétikájáig; l. 149–152, a manierista Rimay pedig a reneszánsz Balassi ellentétéként jelentkezik. FERRONI 1999², 28–29: „La categoria fondamentale, per chi, come noi, voglia seguire, nell’orizzonte cinquecentesco, lo svolgersi di fenomeni di contraddizione, è naturalmente quella di »manierismo«, occasione ormai ben nota di adesioni entusiastiche o di schizzinosi rifiuti da parte degli studiosi. Ogni discorso su opere che nel Cinquecento istituiscono rapporti non lineari con schemi classici e tradizionali, con »maniere« di ogni genere, passa necessariamente attraverso questa categoria: e, anche prescindendo dal ripercorrere le discussioni che il suo uso ha suscitato, occorrerà tenere presente la necessità di distinguere tra un »manierismo« in senso più generico e allargato (in cui si possono far rientrare molti fenomeni di contraddizione, di frattura, di paradossalità, non soltanto cinquecenteschi) e un »manierismo« in senso più forte e circostanziato (in cui vanno comprese quelle esperienze in cui la contraddizione si rivela come frattura e disintegrazione tutta interna ad un materiale codificato, ottenuta attraverso l’ostinato e »caricato« riattraversamento degli schemi del classicismo rinascimentale)”. Jankovics–Kósze-ghy–Szentmártoni Szabó 2000, 5. szerint *Theagenes és Chariclia* „manierista jellegű, verses szerelmi regény”. Cosentino 2000, 450: „una corrosione interna di stilemi e di moduli creativi per la quale non esiterò a evocare la categoria di „manierismo”. FERRONI 2000b, 85: „le reduplicazioni delle situazioni novellistiche, l’outrance con cui queste vengono moltiplicate, esagerate e stravolte, le stesse asimmetrie e sfasature strutturali, gli inquietanti risvolti psicologici che comportano, si inseriscono già in modo molto netto in un orizzonte per comprendere il quale resta ancora essenziale la categoria di manierismo”. WILKON 2002, 83: „personalmente condivido l’opinione degli scienziati che contraddistinguono almeno quattro importanti tendenze e stili: 1) corrente post-rinascimentale [...]; 2) manierismo [...]; 3) stile barocco [...]; 4) stile rococò [...].

mályossága,⁴² a pásztorköltemény feldolgozásának oximoronjai, az istenes versek nyugtalansága olyan témakörök, amelyeknek mielőbbi újragondolása szükséges. Előre nem zárhatom ki a manierizmus-fogalom hasznosságát Balassi műveinek értelmezésében. Már csak azért sem, mert megakadályozna ebben a kiterjedt nemzetközi szakirodalom. Ez manierista jegyeket azonosít olyan irodalmi műfajokban, alkotói eljárásokban, emberi magatartásokban és művészi tapasztalatokban, amelyek – bár különböző kulturális valóságban gyökereznek – jelentős hasonlóságot mutatnak Balassi költői gyakorlatával és személyiségével.

Esedékes lenne Balassi műveinek új, bátrabb elemzése. A független szakirodalom javaslatait követve az újraolvasás még a leginkább tartózkodók számára is bebizonyíthatná, hogy nincs abban semmi különös, ha Balassi reneszánsz kori műveinek kapcsán *manierista vonásokról* beszélünk. Felsorolok néhány témakört; ezek figyelmes hazai újraértelmezését sürgeti a külföldi kutatás számos eredménye.

Manierista vonásként értelmezhető Balassinál a tropológia, az ikonográfia, a képrendszerek sajátos alakítása,⁴³ az intarzia és a dekonstrukció,⁴⁴ a versengés, amely a forrásszöveg utánzásához, variálásához vezet,⁴⁵ a melankolikus szóhasználat,⁴⁶ a pásztorköltemény feldolgozása,⁴⁷ ennek keretén belül a monológ, amely

⁴² PINELLI 1993, 121: „Di Petrarca e del *Canzoniere* [...] il petrarchismo che prende le mosse da Bembo predilige coltivare un numero limitato di valenze: da una parte, il preziosismo linguistico e retorico, che si risolve nella ricerca di un verso armonioso e sonante, ma irto di immagini e giochi verbali; dall'altra, certi 'stati d'animo' peculiari, come quel sentimento dolcemente sospeso ambiguità o di lacerante dissidio interiore che caratterizza la condizione quasi perenne dell'amante petrarchesco, sempre incerto tra esaltazione e depressione, gioia e strazio”. Tehát helytállóak azok a belső meg hasonlások Balassinál, amelyekről DI FRANCESCO 1976 beszélt!

⁴³ Vö. DI FRANCESCO 2002.

⁴⁴ A dekonstrukció és fordítás kapcsán vö. BORSETTO 2000.

⁴⁵ Vö. LUCAS 1987; Della Terza 2000.

⁴⁶ Talán Secchi Tarugi Rotondi (1999) számos módszertani utasítása alkalmazásával.

⁴⁷ Vö. CATAUDELLA 1995. Egyébként Ferroni 1999² azt jelzi számomra, hogy Aretino dramaturgiai nyelvezetének elemzése hasznos lehet a *Szép magyar komédia* megértésében.

képzetet és valóságot kever egymásba,⁴⁸ néhány fortély, így a különösen jelentős *Summationsschema*,⁴⁹ a bujdosó-motívum,⁵⁰ amely az elveszettség és a magány archetípusa.⁵¹

A manierizmus és a „bembizmus” közötti világos párhuzam véleményem szerint sokat segít a két művészi áramlat kialakulásának, valamint a petrarkizmus – szinte egész Európában – érzékelhető normatív szerepének megértésében.⁵² Mindez erőteljesen tükröződik Balassi költészetében is, jóllehet nem is olyan régen még nem ismertük Bembo értekezéseinek hatását a *Szép magyar komédia* előszavára.⁵³ Kellő megkülönböztetéssel bár, de nem lehet nem észrevenni Balassi és Bembo irodalmi gyakorlatának hasonló vonásait. Ha az *Amarilli* előszavának fölöttébb eredeti átdolgozása a magyar irodalom *modernitását* mutatja Balassi szempontjából, akkor a *Szép magyar komédia* első jelenetének felnagyítása arra utal, hogy Balassi meglátása szerint *az élet ellentétek egysége*. Szükség van tehát Balassi dramaturgiai gyakorlatának újragondolására, összehasonlítva azt más alkotói és kritikai kísérletekkel.⁵⁴

A kritika zavarban van.⁵⁵ Nem az a feladat, hogy általában véve fogalmazzuk újra a Balassi-műveket manierista szempont-

⁴⁸ Vö. SYPHER, amelyet PINELLI (1993, 141–142) idéz.

⁴⁹ Vö. CURTIUS 1992, 321.

⁵⁰ Vö. KOVÁCS András Ferenc 2001, 89.

⁵¹ Vö. GALZIGNA 2001, 75.

⁵² PINELLI 1993, 119–121: „Neoplatonico negli *Asolani*, ciceroniano nel *De imitatione*, petrarchista nelle *Rime*, sostenitore, nelle *Prose della volgar lingua*, di un idioma letterario in volgare che non abbia alcun commercio con le inflessioni quotidiane della lingua d’uso, [...] il cardinale Pietro Bembo è il portabandiera di una tendenza letteraria cinquecentesca che ha equivalenti europei nel preziosismo degli esponenti della *Pléiade* in terra di Francia, nell’Eufuismo inglese e in altre analoghe correnti”.

⁵³ Vö. DI FRANCESCO 1994.

⁵⁴ L. Porqueras MAYO 1968.

⁵⁵ Például KLANICZAY 1985b, 237: „Olyan nagy alkotók, mint Sidney, Kochanowski vagy Balassi, nem is beszélve Shakespeare munkássága egy jelentős részéről, aligha sorolhatók a manierizmus címkéje alá. Műveik az angol, a lengyel és a magyar irodalom belső fejlődésének megfelelően a manierizmus európai győzelme idején is a reneszánsz eredeti, ideális válfaját reprezentálják”. Egy másik példa – KLANICZAY 2001, 68: „A versek, melyeket Balassi bravúros formaművészetével, szinte a manierizmus határát súroló szó- és rímjátékaival megalkotott, nem a szellőtől is óvott

ból. Inkább az, hogy *olvassuk őket újra* előítéletek nélkül. Fennáll annak a kockázata is, hogy *másképpen* kell *megértenünk* néhány nehezen kimozdítható bizonyosságot.

5. Bibliográfia

1. Nem a manierizmus kimerítő szakirodalmának az összeállítására vállalkozom itt, csupán e tanulmányban említett címek jegyzékének közlésére.

2. A címlista valószínűleg nem teljes, viszont – a további igen-csak szükséges kiegészítésekre várva – bármely jövőbeli manierizmus-vita hivatkozási alapját jelentheti.

3. Félkövérrel szedtem az 1985 utáni címeket, jelezve ezek gyakoriságát, mennyiségét. A kutatás megélénkülésében Klaniczay Tibor hatását látom; manierizmussal kapcsolatos elképzelései ekkorra már kikristályosodtak, s ismertté váltak.

ÁCS Pál – 1997 *Rimay János és a manierizmus*, in SIPOS 1997, 226–227.

BALASOV N. I.–KLANICZAY T.–MIHAJLOV A. D. (sous la dir.) – 1978 *Littérature de la Renaissance à la lumière des recherches soviétiques et hongroises*, Budapest.

BALDASSARRI, Guido – 2000 „*A illuminar le carte*”. *Per l’esegesi delle Rime tassiane*, in LONGO 2000a, 135–153.

üvegházi dísznövényekhez hasonlíthatók, mint a petrarkizmus oly sok jeles terméke, hanem a szabad mezők harmattal táplált vagy a zord hegyek időjárással dacoló életerős virágaihoz”. Továbbá, mondjuk, ÁCS 1997, 226: „Kézenfekvőnek látszik az analógia: miként Balassi az európai reneszánsz magyar megfelelője, úgy Rimay »a reneszánsz válságát«, a manierizmust képviseli”. Újabb példa – KOVÁCS Sándor Iván 1998: „A századfordulón végbement világváltozás Balassi és Rimay egymásrakövetkezésében tanulságosan szemlélhető. A Balassit jellemző reneszánsz harmóniát, világosságot, zártságot, a kompozíció tér- és időbeli egységét, az egymás mellé rendelést Rimay verseiben szétbomló, fellazult szerkezet, a barokkos alárendelés, a manierista modorosságok sokfélesége váltja fel”.

BALSAMO, Jean – **1999** *Il cortigiano malinconico: alcune osservazioni sulla Civil Conversazione di Stefano Guazzo*, in ROTONDI SECCHI TARUGI 1999, 19–29.

BARBERI SQUAROTTI, Giorgio – **2000** *Le rime di Paolo Giordano Orsini*, in LONGO 2000a, 213–226.

BATTISTINI, Andrea – **2002** *Il molteplice e l'uno. La cultura barocca tra vocazione al disordine e ricerca dell'ordine*, in „Intersezioni”, 2, 195–196.

BATTISTINI, Andrea–RAIMONDI, Ezio – 1984 *Retoriche e poetiche dominanti*, in *Letteratura italiana. Vol. III, Le forme del testo. I. Teoria e poesia*, Torino, 5–339.

BOLZONI, Lina – **2000** *Il cacciatore di anime. Note su poetica, retorica e magia in Giordano Bruno*, in LONGO 2000a, 173–188.

BONITO OLIVA, Achille – **1998** *L'ideologia del traditore. Arte, maniera, manierismo*, Milano.

BORSETTO, Luciana – **2000** *Da Tasso a Tasso. La Gerusalemme liberata nell'Osman di Gundulić tradotta da Marc'Antonio Vidović*, in LONGO 2000a, 189–212.

BRANCA, Vittore–OSSOLA, Carlo (a cura di) – 1984 *Cultura e società nel Rinascimento tra Riforme e Manierismi*, Firenze.

BURKE, Peter – **1998** *Il Rinascimento*, Bologna.

CALABRÒ, Giovanna (a cura di) – **1987** *Identità e metamorfosi del barocco ispanico*, Napoli.

CANDELA, Elena – **2000** *La poesia 'manierista' dell'„infame” Aretino*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, sez. romanza, **XL**, 2, 551–577.

CATAUDELLA, Michele – **1995** *L'Aminta del Tasso: favola e manierismo*, in „Esperienze letterarie”, 1995, 2–10.

CERBO, Anna – **1997** *Theologiza et laetare. Saggi sulla poesia di Tommaso Campanella*, Napoli.

CHASTEL, André – 1968 *La crise de la Renaissance (1520–1600)*, Genève.

COSENTINO, Paola – **2000** *Firenze fra sperimentalismo tragico e „prima maniera pittorica”*, in SECCHI TARUGI 2000, 449–467.

CURTIUS, Ernst Robert – **1992** *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto ANTONELLI, Scandicci.

DA POZZO, Giovanni – 1983 *L'ambigua armonia. Studio sull'Aminta del Tasso*, Firenze.

1997 *Dall' „Aminta” al „Torrismondo”: manierismo costruttivo e coerenza della tragedia*, in DELLA TERZA 1997, 49–91.

DE CERTEAU, Michel – 1984 *Un maniérisme mystique: Diego de Jesus*, in BRANCA–OSSOLA 1984, 43–75.

DELLA TERZA, Dante – **1997** *Dal „Rinaldo” alla „Gerusalemme”: il testo, la favola*, Sorrento.

2000 *La nozione di antico dal Bembo al Tasso*, in LONGO 2000a, 119–134.

DELLA VALLE, Daniela (a cura di) – **1986** *Manierismo e letteratura*, Torino.

DI FRANCESCO, Amedeo – 1976 *Balassi Bálint költészetének manierista vonásai*, in ItK, 633–658.

1994 *Castelletti e Balassi. Drammaturgia e trattatistica nella riscrittura ungherese dell'Amarilli*, in JANKOVICS 1994, 233–255.

2002 *Balassi szerelemfilozófiája*, in SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza 2002, 427–438.

DIODATO, Roberto – **2000** *Petrarchismo e antipetrarchismo negli Eroici furori*, in SECCHI TARUGI 2000, 625–634.

DUBOIS, Claude-Gilbert – 1979 *Le Maniérisme*, Paris.

EVANS, Robert J. W. – 1981 *Felix Austria. L'ascesa della monarchia absburgica: 1550–1700*, Bologna.

FARINELLI, P. – **2001** *Góngora e Marino a caccia. Riprese manieriste del mito di Atteone*, in FELTEN–NELTING 2001, 43–59.

FELTEN, H.–NELTING, D. (a cura di) – **2001** *...Fuente sellada... Aproximaciones al discurso manierista en la lírica española*, Frankfurt am Main.

FERRONI, Giulio – **1999**² *Le voci dell'istrione. Pietro Aretino e la dissoluzione del teatro*, Napoli.

2000a *A Riccardo Scrivano*, introduzione a LONGO 2000a.

2000b *Suggerimenti manieristiche per due novelle del Lasca*, in LONGO 2000a, 69–86.

FIORATO, Adelin Charles – **1999** *Les obscurs repas de maître Manente*, in FIORATO–FONTES BARATTO 1999, 197–222.

FIORATO, Adelin Charles – FONTES BARATTO, Anna (a cura di) – **1999** *La table et ses dessous. Culture, alimentation et convivialité en Italie (XIV^e–XVI^e siècles)*, Paris.

FRABOTTA, Biancamaria (a cura di) – **2001** *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma.

GALZIGNA, Mario – **2001** *Le ferite della perdita*, in Frabotta 2001, 73–92.

GAREFFI, Andrea – 1984 *La filosofia del Manierismo. La scena mitologica della scrittura in Della Porta, Bruno e Campanella*, Napoli.

GUGLIELMINETTI, Marziano – **2000** *Il Libro indiano di Anton Francesco Doni: fra Directorium ed Exemplario*, in LONGO 2000a, 87–105.

HOCKE, Gustav René – 1965 *Il manierismo nella letteratura*, Milano.

HAUSER, Arnold – 1965 *Il manierismo. La crisi del Rinascimento e l'origine dell'arte moderna*, Torino.

JANKOVICS József (szerk.) – **1994** *Klaniczay-émlékkönyv. Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Budapest.

JANKOVICS József–KŐSZEGHY Péter–SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (szerk.) – **2000** *A 16. század magyar nyelvű irodalma, Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény II.*, Budapest.

KLANICZAY Tibor – 1960 *A magyar késő reneszánsz problémái (Sztoicizmus és manierizmus)*, in Irodalomtörténet, 41–61, majd in KLANICZAY 1961.

1961 *Reneszánsz és barokk*, Budapest.

1970 *A reneszánsz válsága és a manierizmus*, in ItK, 419–450, majd in KLANICZAY 1973a, 226–282.

1972 *Baroque et maniérisme. A propos du livre de Daniela Della Valle: La frattura*, in „Revue de Littérature Comparée” (Paris), 90–95, majd magyarul in KLANICZAY 1973a, 306–313.

1973a *A múlt nagy korszakai*, Budapest.

1973b *Barokk vagy manierizmus?* in KLANICZAY 1973a, 306–313.

1973c *La crisi del Rinascimento e il Manierismo*, Roma.

1974 *A reneszánsz korszakolása és értelmezése*, in Irodalomtörténet, 265–282, majd in KLANICZAY 1976, 277–295.

1975a *A manierizmus*, szerk. KLANICZAY Tibor, Budapest.

- 1975b *A manierizmus esztétikája*, in KLANICZAY 1975a, 5–111, változtatással in KLANICZAY 1976, 327–409.
- 1976 *Hagyományok ébresztése*, Budapest.
- 1978a *La théorie esthétique du maniérisme*, in BALASOV N. I.–KLANICZAY T.–MIHAJLOV A. D.
- 1978b *Périodisation et interprétation de la Renaissance*, in BALASOV N. I.–KLANICZAY T.–MIHAJLOV A. D. 1978a.
- 1982 *La poésie méditative, genre représentatif du maniérisme*, in „Revue de Littérature Comparée” (Paris), 281–286; majd magyarul in KLANICZAY 1985a, 124–128.
- 1983 *La littérature comparée et la Renaissance*, in „Revue Canadienne de Littérature Comparée” (Edmonton), 1–22; majd magyarul in KLANICZAY 1985a, 215–230.
- 1985a *Pallas magyar ivadékai*, Budapest.
- 1985b *A meditatív költészet: a manierizmus reprezentatív műfaja*, in KLANICZAY 1985a, 124–128.
- 1985c *Az összehasonlító irodalomtudomány hozzájárulása a reneszánszkutatáshoz*, in KLANICZAY 1985a, 215–230.
- 1985d *Összehasonlító irodalomtörténeti kézikönyv a manierizmus irodalmáról*, in KLANICZAY 1985a, 231–237.
- 1985e *A manierizmus és a barokk értelmezésének változásai*, in *Literatura*, 1983, 177–183, majd in KLANICZAY 1985a, 238–245.
- 1986a** *Renesans, manieryzm, barok*, Warszawa.
- 1986b** *Plan pour un manuel de littérature comparée de l'époque maniériste*, in Della valle, 1986, 259–266.
- 2001** *Stílus, nemzet és civilizáció*, a cura di KLANICZAY Gábor és KŐSZEGHY Péter, Budapest.
- KOVÁCS András Ferenc – **2001** *Csipkéből tekert gúzs. Jegyzetek a magyar manierizmus kérdésköréhez*, Marosvásárhely.
- KOVÁCS Sándor Iván (szerk.) – **1998a** *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalomból, I., Késő reneszánsz, manierizmus és korabarokk*, Budapest.
- 1998b** *Manierizmus és barokk. Előszó*, in KOVÁCS Sándor Iván 1998b, 13–16.
- 1998c** *Rimay János*, in KOVÁCS Sándor Iván 1998b, 148–152.
- LARIVAILLE, Paul – **1987** *Fra re(-)citazione e ri(-)creazione. Noterelle e divagazioni intorno alla riscrittura Rinascimento*, in MAZZACURATI–PLAISANCE 1987, 691–728.

2000 „A tempo e con bona maniera”. Segni precursori del Manierismo ne Il libro del Cortegiano, in LONGO 2000a, 5–19.

LONGHI, Silvia – **1987** *Un esperimento di scrittura „alla maniera di”: i due sonetti falsi e stravolti di Giovanni Della Casa e di Annibal Caro*, in MAZZACURATI–PLAISANCE, 1987, 525–537.

LONGO, Nicola – **2000a** (a cura di), *Studi sul manierismo letterario, per Riccardo Scrivano*, Roma.

2000b *Il segretario di Torquato Tasso*, in LONGO 2000a, 155–172.

LUCAS, Corinne – **1987** *Didon. Trois réécritures tragiques du livre IV de l'Eneide dans le théâtre italien du XVI^e siècle*, in MAZZACURATI–PLAISANCE 1987, 557–604.

MAZZACURATI, Giancarlo–PLAISANCE, Michel (a cura di) – **1987** *Scritture di scrittura. Testi, generi, modelli nel Rinascimento*, Roma.

OTWINOWSKA, Barbara – **1990** *Manieryzm*, in *Słownik literatury staropolskiej*, Wrocław, pp. 448–457.

PATEY, Caroline – **1996** *Manierismo*.

2000 *Immagini in camuffa. Appunti per una storia dell'ignoto manierismo inglese*, in SECCHI TARUGI 2000, 469–488.

PELC, Janusz – **1994a** *Il classicismo rinascimentale di Jan Kochanowski e Łukasz Górnicki*, in *Il Rinascimento in Polonia*, in ŻURAWSKA 1994, 13–34.

1994b *Jan Kochanowski fra tradizione antica e cultura europea del suo tempo*, in ŻURAWSKA 1994, 280–299.

PIERI, Marzio – **1987** *Debito da pagare al metafraste*, in MAZZACURATI–PLAISANCE 1987, 53–67.

PINELLI Antonio – **1993** *La bella Maniera. Artisti del Cinquecento tra regola e licenza*, Torino.

PORQUERAS MAYO, Alberto – 1968 *El Prólogo en el Manierismo y Barroco españoles*, Madrid.

1986 *Teoría poética del Renacimiento y Manierismo españoles*, Barcelona.

1987 *Una defensa manierista de la poesía por motivos religiosos: el Cisne de Apolo (1602) de L. A. de Cavallo*, in CALABRÓ 1987, 95–111.

- QUONDAM, Amedeo – 1975a *Problemi del manierismo*, Napoli.
 1975b *La parola nel labirinto. Società e scrittura del Manierismo a Napoli*, Roma–Bari.
- 2000** *Addio alla corte: il Menosprecio di Antonio de Guevara*, in LONGO 2000a, 21–67.
- 2001** *Il gentiluomo malinconico*, in FRABOTTA 2001, 93–123.
- RAIMONDI, Ezio – 1965a *Per la nozione di Manierismo letterario*, in RAIMONDI 1965b, 265–303; majd in RAIMONDI 1994, 219–251.
- 1965b *Rinascimento inquieto*, Palermo.
- 1993** *Avvertenza 1993*, in RAIMONDI 1994, VII–XII.
- 1994** *Rinascimento inquieto* (nuova edizione), Torino.
- SARNELLI, Mauro – **2001** *Riflessioni preliminari sulla problematica dell'eroe innocente nella drammaturgia manieristico-barocca*, in STRAPPINI 2001, 81–93.
- SCRIVANO, Riccardo – 1973 *Premessa a Klaniczay 1973*, 7–21, ripubblicata in SCRIVANO 1980c.
- 1980a *La norma e lo scarto. Proposte per il Cinquecento letterario italiano*, Roma.
- 1980b *Retorica e Manierismo*, in SCRIVANO 1980a, 151–176.
- 1980c *Il Manierismo e l'Europa*, in SCRIVANO 1980a, 177–186.
- 1992** *Tibor Klaniczay il comparatista del rinascimento*, in Rivista di Studi Ungheresi, 7, 1992, 11–19; majd in JANKOVICS 1994, 418–426.
- SECCHI TARUGI, Luisa (a cura di) – **2000** *Lettere e arti nel Rinascimento*, Firenze.
- SECCHI TARUGI ROTONDI, Luisa – **1999** *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Milano.
- SIPOS Lajos (szerk.) – **1997** *Pannon Enciklopédia. Magyar nyelv és irodalom*, Budapest.
- STEGMANN, André – **1994** *Reflexions critiques sur les notions de Renaissance, maniérisme, baroque*, in JANKOVICS 1994, 284–303.
- STEWART, Pamela D. – **2000** *Il giuoco della finzione e della verità. Le commedie di Giambattista Della Porta*, in LONGO 2000a, 107–118.

STOPPELLI, Pasquale – 1981 *Introduzione a Cristoforo Castelletti, Stravaganze d'amore. Comedia. Testo critico, introduzione e note a cura di Pasquale Stoppelli*, Firenze.

STRAPPINI, Lucia (a cura di) – **2001** *I luoghi dell'immaginario barocco*, Napoli.

SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (szerk.) – **2002** *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete*, Budapest.

VARESE, Ranieri – **1987** *Dall'imitazione alla riscrittura nella letteratura e nel fare figurativo del XVI secolo*, in MAZZACURATI-PLAISANCE 1987, 147–170.

WEISE, Georg – 1971 *Il manierismo. Bilancio critico del problema stilistico e culturale*, Firenze.

WILKOŃ, Aleksander – **2002a** *Saggi di filologia slava*, Napoli.
2002b *Manierismo e barocco nell'accezione stilistico-linguistica*, in WILKOŃ 2002a, 81–96.

ŻURAWSKA, Jolanta (a cura di)
1994 *Il Rinascimento in Polonia*, Napoli.

X. Y. – *Teatri barocchi. Tragedie, commedie, pastorali nella drammaturgia europea fra '500 e '600*, Roma.

Kovács Sándor Iván

„MAGYAR VITÉZEKNEK DICSÓSÉGGEL
FÖLDBEN TEMETETT CSONTJAI ÉS
AZOK NAGY LELKEIKNEK ÁRNYÉKJAI”

Retorika, religio, nemzettudat Zrínyi műveiben

Zrínyinek két remekbe szabott dedikációja van. Az egyik a *Syrena*-kötet előtt áll; hallatlanul tömör, mindössze tizenöt szó: „DEDICALOM ezt az munkámat magyar nemességnek; adja Isten, hogy véremet utolsó csöppig hasznossan néki dedicálhassam”. Tizenöt szó, mint ahogy tizenöt énekből áll a *Szigeti veszedelem* is. Egy régi névtelen olvasó azonban berajzolta nyomdabetűket utánzó kézírással a budapesti Egyetemi Könyvtár példányába: „dedicálhassam: *áldozhassam*”. Értette tehát a szöveget: feláldozhassam magamat hazámért és a kereszténységért, mint a szigetvári hős, ahogy azt az eposz utolsó strófájában olvassuk:

Vitézek Istene, ime az te szolgád
Nem szánta éretted világi romlását,
Vére hullásával nagy bötüket formált,
Oly suscribálással néked adta magát,
Ő vitéz véreért vedd kezedben fiát.

Ekképpen máris a retorikánál vagyunk: a *Syrena*-könyv *principiuma*, *exordiuma*, vagyis kezdete a költő *Dedicalom* kezdetű ajánlása, *peroratiója*, *epilógusa* pedig a végső strófa a két Zrínyi önfeláldozásáról, hiszen a „te szolgád” a sziget hős, a „fia” pedig az író-hadvezér dédunoka. És a „fiú” megszólal még egy önálló másik *Peroratió*val: megerősíti olvasóit dédapjáról magára átruházott szerepében:

De hiremet nemcsak keresem pennámmal,
Hanem rettenetes bajvivó szablyámmal;

Mig élek, harcolok az ottomán hóddal,
Vígan burittatom hazám hamujával.

Bámulatatos komponálási tudatosság és ennek alárendelt tipográfiai harmónia: az *exordium* és az *epilógus* olyan nagyságfokozatú verzális kurzív címformát kap, mint az eposz és a fontos lírai versek.

Prózai műveit Zrínyinek már nem volt érkezése ilyen szoros kompozíciós rájárába feszíteni, tipográfiaileg következetesen dekoráltatni. A *Prózá*t megőrző ún. Bónis-kódex élén ui. irodalmi levélváltása olvasható az öreg Megyeri Zsigmonddal, akinek afféle „bírálatra” küldte el a *Vitéz hadnagyot*; aztán *Az olvasónak* címmel két előszóra is rálelünk, amelyek közé odazárva a prózaírásokat illető *Dedicatio*. Kazinczy Gábor és Rónai-Horváth Jenő XIX. századi kiadásai a Bónis-kódex rendjét követték; Négyessy a *Vitéz hadnagyhoz* sorolta a két előszót és az ajánlást, és majd csak Markó Árpád kezdte a Zrínyi-prózá 1939-ben a *Dedicatió*val. Azóta ez már hagyomány, elsősorban Klaniczay Tibornak köszönhetően, aki 1968-ban így adta ki a Szépirodalmi Könyvkiadónál kétkötetes Zrínyijét, és a Zrínyi Könyvtár sorozat 1985. évi I. kötetének lektori jelentésében is megerősítette, „hogy a *Dedicatio* nemcsak a *Vitéz hadnagy* elé készült, hanem egy bővebb gyűjtemény, esetleg a *Vitéz hadnagyot* és a *Mátyást* együtt tartalmazó könyv elé; hogy volt ilyen kézirat, arra Megyeri levele a tanú. Az nem súlyos érv, hogy Zrínyi [a *Dedicatió*ban] könyvecskét említ, mert maga a *Vitéz hadnagy* a terjedelmesebb, s ha ez könyvecske csak, akkor a *Mátyással* megtoldva is viselheti a minősítést”.¹

A DEDICATIO tehát a *Prózai művek* exordiuma lett volna a kéziratban; a címbetűk meg is egyeznek a *Syrena*-kötet DEDICAIOM... kezdetű ajánlásával. Ha Zrínyi megszerkesztheti ezt a munkáját, a *Prózá*t magyarázó *Az olvasónak* két változatát vagy egyesíti, vagy pedig a *Vitéz hadnagy* elé teszi az egyiket. És nyilvánvalóan epilógussal zárta volna a prózaírások kötetét is. Mivel a *Mátyás* és az *Áfium* befejezett mű, a *Vitéz hadnagy* azonban több helyt „üszögében maradt” (Pázmány szerette ezt a szót), azon még dolgoznia kellett volna. Ha tehát ezt sorolja a harmadik helyre,

¹ Zrínyi Miklós *Prózai művei*, szerk. KLANICZAY Tibor, 1985, 59.

annak optimális kompozíciós posztját találja meg itt a már legtökeletesebben kész peroratóióval együtt, hiszen az nem más, mint hatalmas epigrammája, a *Befed ez a kék ég, ha nem fed koporsó...*, illetve két lappal odébb ciklus-kompozícióba rendezett változata, tipográfiaailag is rendkívül tetszetős formában:

AZ IDŐ SZÁRNYON JÁR...

Az idő szárnyon jár, Soha semmit nem vár, És foly, mint erős folyás;	Csak egy van, időtől S az ő erejétől Aki békével marad;
Vissza soha nem tér, Mindent a' földre vér, Mindeneken hatalmas;	Nem fél kaszájától, Nem sebes szárnyától, Üdő rajta elolvad:
Ő gazdagot, szegént Összveront egy szerint, Nincs néki ellenállás.	Az tündöklő hirnév, Mely dicsősségre rév, Az mindenkor megmarad.

NEM IROM PENNÁVAL...

Nem irom pennával,
Fekete téntával,
De szablyám élivel,
Ellenség vérivel,
Az én örök hiremet.

BEFED EZ A KÉK ÉG...

Befed ez a kék ég, ha nem fed koporsó,
Óram tisztességes csak légyen utolsó.
Akár farkas, akár emésszen meg holló:
Mindenütt felyül ég, a' föld lészen alsó.

A feltevés, hogy a Próza-kötet tagjai *kompozíciós rendet* alkotnak – tehát *Dedicatio*, *Mátyás*-elmélkedések, *Vitéz hadnagy* – annál is inkább elképzelhető, hogy a komponáló „retorika” ugyanaz, mint a *Syrena*-kötetben. A tervezett prózakönyv tehát versciklussal zárul, mint a *Syrena*, amelyben az eposz végstrófája és a *Peroratio* tölti be az epilógus szerepét.

Zrínyi líraisága, állandó önmagára vonatkoztató képessége a *Syrena*-kötet *Az olvasónak* című fejtegetésében is nyilvánvaló. Még lángosabb lobbanású ez a telt líraiság a *Próza* (jószerivel a *Mátyás*-elmélkedések és a *Vitéz hadnagy*) *Dedicatió*jában:

„Magyar vitézeknek dicsőséggel földben temetett csontjai és azok nagy lelkeinek árnyékjai, az kik egyik világ szegeletirül az másikra vitézséggel [vezették] a magyarokat, és egyik tengertül a másikig sok száz esztendeig csináltak kard élivel békességes megtelepedést nekik, nem hadnak nékem alunnom, mikor kívánám, sem henyélnem, ha akarnám is. Igen szeretője vagyok az ő dicsőségeknek, hogy én elmulassam az ő intéseket, kiket nem csak nappalbéli elmélkedésemben juttatnak, de még étszakabéli elmémben is előmben tüntetnek, mondván: ne aludgyál, ne keresd a gyönyörűséget; látod-é romlott hazánkat, mellyet mi annyi vérontással, verésekkel, és untalan való fáradsággal nyertünk, oltalmaztunk, és sok száz esztendeig megtartottunk? Kövesd az mi nyomdokunkat, ne szánd fáradságodat, ne szánd véredet, ne szánd életedet. Ezekkel az ösztönökkel serkengetnek engemet nyugodalmomban. De szerencsétlen én, hogy nem lehet az én mentségem oly nyilván őnálak, mint az ő rettenetes vitézségek és számlálhatatlan érdemek énnálam, mert bizonynyal okkal panaszkodhatnám nékik a szerencsére, nem azért, hogy egyszer hazánkat magassan felvitte, most mind alább-alább szállítja: azért nincs mit panaszkodnunk, tudván, hogy ez a világi törvény, hogy a ki benne született, annak halála is következék, és ez az Istennek akarátja. Sokáig volt dicsőséggel a szerencsének felső kerekén a Magyar Fatum; ha most alább szállott, nem szokatlan dolog történt rajta ebben a világban. Hanem azon panaszkodnám a szerencsére, hogy evvel a geniummal, evvel az hazám szolgálatjához való készséggel, végezetre evvel a jó igyekezettel, ebben a magyar romlásnak seculumjában helyheztetett engemet, és nem azokban a dicséretes időkben, melyekben az Isten kegyelemmel volt a magyarokhoz, és nem fordította volt orcáját őtőlök, hanem rettenetessé tette volt azoknak, a kik most unalommal néznek reánk, és csúfsággal említenek bennünket. Talált volna talám akkor ez a lélek, ki bennem vagyon, maga inclinatiojából [hajlandóságából] dicsőséges foglatosságokat, és ez is az magyar koronának egy kis fényességet csinált volna, ha nem mással is, de serénységgel. De mire való lesz a most, hogy ne aludjam, hogy ne henyéljek? talám inkább ez az idő olyat kíván. Mire való, hogy ne szánjam véretem, ne szánjam életemet? Miért kívánjam tehát halálokat? Kit váltok s kit szabadítok meg véle? Kevés az én életem ilyen nagy csorbát felépíteni, de még kevesebb halálom. Hát mit tegyek? Él az Istennek szent lelke, hogy mindenikére kész vagyok, csak uramnak, hazámnak szolgálatjára légyen. Maradjon ez ebben. Mit csináljak tehát, ha nem aluszom? Ime, ti vitézséggel tündöklő dicsős magyarok, a

ti világ fottáig jó hírrel megmaradandó cselekedeteket mind általolvastam, azokból mind tanultam, mind megbátorodtam; okot adtak azok énnékem, hogy rómaiak vitézségét is szemléljem, mind ezekre osztán magam emlékezetiért ezt a kis könyvecskét írtam. Ime az ti dicsőséges árnyékoknak és tisztességgel temetett csontjaitoknak dedíálom.”²

Nincsen szebb nemzettudat-prédikáció, nincsen retorizáltabb szentbeszéd ennél, amivel prózáját Zrínyi a maga idejének és nekünk: utókorának ajánlotta. Tehát: „Magyar vitézeknek dicsőséggel földben temetett csontjai és azok nagy lelkeiknek árnyékjai [...] nem hadnak nékem alunnom, mikor kívánnám, sem henyélnem, ha akarnám is. Igen szeretője vagyok az ő dicsőségeknek, hogy én elmulassam az ő intéseket, kiket nemcsak nappalbéli elmélkedésben juttatnak, de még éjszakabéli elmémben is előmben tüntetnek, mondván: ne aludgyál, ne keresd a gyönyörűségeket. [...] Kövesd az mi nyomdokunkat...” – íme, így fogalmazta meg látomásában Zrínyi Miklós ihletének és a múltra gondolás állandó készítésének természetét. A csáktornyai téli éjszakákon a magyar századokból kísértő nagy lelkek árnyékai közül úgy tűnik elő neki a legdicsőbb két vitéz: Hunyadi János és Mátyás király képe, ahogy majd a Toldit feltámasztó Arany János képzeletét lobogtatták több emberöltő régiségből amaz őszi pásztortüzek.

A démonok és kísértetek benépesítette időkből vagyunk: eszünkbe jut még Hamlet atyjának éji órában megjelenő szelleme: aztán a *Szigeti veszedelemből* a halálos kardcsapásra készülő Demirhám vészjósló megemelkedése („mint déli kísértet, nagyobbra nyújtózék”) vagy maga a szellemjelenet: midőn a „sellyeszékben” elalvó Deli Vid felriad álmából, mert megjelent előtte Radivoj véres árnya, aki már test nélküli „meztelen lélek”. A *Dedicatiót* intonáló személyes vallomás némiképpen hasonló látomásról tudósít, s rálapozhatunk ilyen helyre a *Mátyás*-elmélkedésekben is: „Egy német historicus azt írja, hogy az ő halálának oka a harag volt, holott valami rossz figéért úgy megharaguvék, hogy meghala belé. Hitetlen eb, ugatsz a megholt oroszlánra, de nem ártasz neki;

² Uo., 104–105.

hallani láttatom az ő árnyékát, így beszélve: Nullam mihi injuriam, sicut me diis quidem hi qui eras everunt” [azaz: Nem árt nekem, mint az isteneknek sem ártanak azok, kik az oltárokat lerombolják].

Hallani láttatta az ő árnyékát; Zrínyi a Mátyásét? Igen, ahogy könyvtárszobájában állt az írópultja előtt vagy ült a maga „sellyeszékében”, s róttá tollával az elmélkedéseket, az erős átélés Zrínyi „elébe tüntette” Mátyás árnyát: „hallani látta”! A merész szinesztézia úgy fejtendő meg: amit elképzelve látott, megszólalt. Zrínyi itt kiesik, legalábbis kiszól a historikus szerepköréből: a tudós értekezőt a transzcendens vízió költőként bírja szóra: ahogyan Deli Vid beszélget Radivoj meztelen lelkével, akképpen látja-hallja Zrínyi is Mátyás felködlő árnyalakját. Ily módon eposz- vagy drámahős teremtetik, nem elmélkedés főszereplője.

A „hallani látott” árnyként megjelenő Mátyás-képzet itt valóban a *Dedicatio*val függ össze. Ezt tanúsíthatja a megelőző bekezdés, amelyben az Attilára történő utalások a *Dedicatio*ból ismerős fordulatokkal szerepelnek. „Attila kevés esztendeig világ egyik végéről a másikig győzelmesen jára, sok nemzeteket elronta, magának s nemzetének Pannoniában királyságot építé” – így olvashatjuk az elmélkedésekben. „Magyar vitézeknek [...] nagy lelkeknek árnyékjai, az kik egyik világ szegletiről az másikra vitézséggel” vezették „a magyarokat, és egyik tengertül az másikig sok száz esztendeig csináltak kard élivel békességes megtelepedést nekik” – így van a *Dedicatio*ban. Sőt, a *Mátyás*-elmélkedések Nagy Sándor-példája is Attilára szabható: „mert csak elnyargalta a földet, mint egy villámás” [villámlás], – vö. „Mikor ez világot fegyverrel nyargaltam, / [...] És mint egy villámás, földet megfuttottam”.

Amit összevetésül idéztem, Zrínyi *Attila*-epigrammájából való, s ez tudvalévően a legelső magyar királynak tekinti a hun uralkodót: „Én vagyok magyarnak legelső királya, / Utolsó világrészről én kihozója! / Én lehetek tehát magyarnak példája, / Hírét s birodalmát hogy nyújtsa szablyája.”

A *Dedicatio* tehát a hun–magyar azonosságtudat manifesztuma, anélkül, hogy Zrínyi ezt a nemzettudati evidenciát publicisztikusan itt kimondaná. A maga „Delimánságát” így rejti el majd

Esterházy Pál is a maga *Csudálatos énekében*. Zrínyi és kortársai számára Attila kétségkívül az első magyar király, és mintha mégis úgy tekintenének a hunokra, mint ahogy a középkori Itália tekintette őseinek a rómaiakat. Ha Attila a „római”, Mátyás az „olasz”: a magyarországi reneszánsz fénykora neki köszönhető. A *Mátyás-tanulmány* tele is van fényességgel, festői tündöklettel, világossággal, szép carbunculussal, égő szövétnekkal, fáklyalobogással, naptámadattal.

A *Dedicatio* alkotás-lélektani helyzetét Zrínyi retorikai keretbe fogja: „dicsőséggel földben temetett” csontok és „nagy lelkeiknek árnyékjai” – ez az intonáló megszólítás; a „ti dicsőséges árnyékotoknak és tisztességgel temetett csontjaitoknak *dedicálom*” – ez az ismétlő, kikerekítő befejezés.

Tipográfia és ismétlő szóhasználat erősíti a *Dedicatio* exordiumának és peroratiójának egybefüggését. A DEDICATIO cím jól kirajzolt verzális a Bónis-kódexben, a *Dedicalom* – mint befejező szó – megnövelt nagyságú és nagybetűvel kezdődik. Ennek a megoldásnak a mintája megint a *Syrena*-ajánlás: DEDICALOM – *dedicalhassam*.

Igazoltuk már, hogy a Próza dedikációjának incipitjében („Magyar vitézeknek dicsőséggel földben temetett csontjai és azok nagy lelkeiknek *árnyékjai*”) az *árnyékjai* Zrínyi saját kezű javítása az íródeákja által rosszul lemásolt *umbrái* (hibásan így volt írva: *umseias!*) helyett. A gyönyörű mondat autográf előzményét megtaláltuk Zágrábban egy olasz államtudományi értekezés margóján: „magyar Vitézeknek duchoseges chontia és azok nagy lölkeiknek arnyékiai az kik”.³ Amikor Zrínyi *árnyékjaira* javított, *tiszta retorikai rímre* törekedett: *árnyékotok* az utolsó sor kulcsszava is, amely sor az intonáció fordított szórendű tükörképe:

„DEDICATIO

Magyar vitézeknek dicsőséggel földben temetett csontjai és azok nagy lelkeinek árnyékjai [...]

[...] az ti dicsőséges árnyékotoknak és tisztességgel temetett csontjaitoknak *dedicálom!*”

³ Uo., 34.

Bámulatos retorikai tükör-geometria! Most már csak a terminus technicusát kell megkeresni. A legjobb magyar retorikai kézikönyvek, a Szabó G. Zoltán–Szörényi László szerzőpáros és az Imre Mihály-antológia útra indító kalauzok hozzá.

Ami a religiót illeti, a katolikus Zrínyi korántsem abszolútizálta a vallását: *Dedicatio*jával szólva hitte, vallotta, hogy „Isten akaratja” igazgatja a világ dolgait, hogy a régi „dicséretes időkben” Isten „kegyelemmel volt a magyarokhoz”. Hitét azonban nem felekezetéhez kötötte; megmaradásunkat, nemzetünk előmenetelét tartotta szem előtt, és tisztelt minden vallást. Köztudomású, hogy eposzának alapeszméje (bűneinkért, széthúzásunkért a pogánnyal büntet bennünket az Úr), a reformáció íróitól való; azt is leírta már a kutatás, milyen érdeklődéssel és haszonnal forgatta Magyar István sárvári evangélikus prédikátor *Az országban való sok romlásoknak okairól* című könyvét (1602). Magyarai a maga ország-felszabadítási elképzelését biblikus kontextusban adja elő és a felekezeti intranzigenciát nevezi meg legfőbb nehézségeként: nem egymás, hanem a pogány ellen kell kardot kötnünk. „Nem kellene tehát az hütért [hitért, vallásért] az embereket elvesztetni”. Ezt persze a katolikusokra érti, de „megtanácskozni a dolgokat” felfogásában a tolerancia gondolata is mozdul. Ezt az evangélikus pozíciót Zrínyi sokkal inkább figyelemben részesítette, mintsem katolikus vallásának érveivel vitatta volna. Kevésbé kommentált, pedig hosszabb összefüggő része a *Mátyás*-elmélkedéseknek az a néhány lap, amelyben Mátyás király vallási ürüggyel indított cseh háborúját kárhóztatja Zrínyi, sőt, azt a kérdést is fel meri tenni: „hun vagyon az egész kereszténynek regulájában vagy Krisztus urunk tanításában, hogy fegyverrel kell eretneket, törököt az mi hitünkre hoznunk? [...] Vannak más okok, és méltók, kik kényszerítenek az török ellen, religion kívül is, fegyvert fognunk”. Minden vallás tisztelendő és szép: „Az Isten nem azért küldte annak a szép hierarchiának a képét, úgymint religiót, közinkben, hogy azzal az emberi társaságokra rendelt és minden nemzetektől tartatott regulákat megbontsuk”. Ezt bizony „a mostani világban lévő papjaink másképpen értik, holott éjjel-nappal [...] lutheránusok s kálvinisták ellen deklamálnak”.

Magyari és Zrínyi itt sokkal közelebb áll egymáshoz, mint, tetszem azt, Zrínyi és Pázmány. Zrínyi Miklós kiváló propagandistája, bizalmas ügyeinek intézője – lehet mondani –, jó barátja is evangélikus volt, a tehetséges soproni ügyvéd, Vitnyédy István. Nemcsak tanácsot fogadott el tőle, de kávé is, ha elfogyott a csáktornyai konyhán; és még protekcióért is kilincselte érdekében Sopron város tanácsánál, hogy Vitnyédy az engedélyezettnél egy emelettel magasabb palotát építhessen magának a Főtér és a Szent György-templom között. Zrínyi vallási toleranciája párját ritkító. „Jobban szeretem a jó lutheránust, mint a rossz katolikust” – sűrítette szentenciáivá az emlékezet, amit az 1659. évi országgyűlésen bővebb szóval mondott: „Tudjátok meg, uraim, igaz pápista ember vagyok, [...] De micsoda dühös bolondság vinne engemet arra, hogy én példának okáért az én légrádi evangélikus vitézeimet [...] kiűzném. De ha az evangélikusokkal vagyok, azoknak imádsága és sok éneklése között, valamikor harcra megyek, soha nyereség nélkül meg nem térek.”

Magyari „imádsága és sok éneklése” íme, így van belefoglalva Zrínyi toleráns eszméinek erős falába. Ahonnan előbb a Zrínyi-beszédet idéztem, erdélyi mű, Pápai Páriz Ferencé, a *Rudus redivivum*, a „Romlott fal felépítése” (1685, kézirat). Íme egy új Romlás-könyvcím az ország másik feléből.

De volt már egy jóval korábbi szertesugárzója Magyari romlás-konceptiójának: a nagy tehetségű Balassi-tanítvány, Rimay János. Ő lehetett Magyari első inspiráltja; legnépszerűbb verse, a *Kiben kesereg a magyar nemzetnek romlásán s fogyásán...* közvetlenül 1602 után, Magyari hatására keletkezhetett. A fogyás ellenszere, a népességgyarapodás már Magyarinál megmaradásunk kérdése: „hadd épüljön az mi maradékinkból is országunk, s így hagyhatunk maradékokat utánnunk, kik az pogányok ellen oltalmazzák országunkat s nemzetségünket”.

A „romlott hazánk”-ra tekintő Zrínyi a *Dedicatio*ban Magyari Romlás-könyvét visszhangozva úgy határozza meg a maga helyzetét: az Isten „ebben a magyar romlásának seculumjában helyeztetett engemet”. A hunok és a honfoglalók, majd Hunyadi János és Mátyás király ideje, de még a Magyarié is, Zrínyi romlással teli idejéhez képest dicsőséges seculum volt. De „a magyar romlásának” századában nincs más cselekvő lehetőség, mint

„általolvasni” a „vitézséggel tündöklő dicsős magyarok [...] jó hírrel megmaradandó cselekedeteit”, és példaként szemlélni „a rómaiak vitézségét”.

A „seregtelen vezér” helyzete ez; a „vitéz hadnagy” tehetetlenségének lelkiállapota. Illyés Gyula egyik Zrínyi-verse, a *Zrínyi, a költő* (1956) így érzett rá erre:

S hősokeket láthat, hadakat teremthet,
kezében tollal diadalt szerezhethet,
nézve mereven a Mura vizére
a magyarok seregtelen vezére.

Ezt a romlás-érzetet, ezt a Magyarai–Rimay–Zrínyi–Rákóczi-nótabeli fájdalommal nosztalgiaiakkal súlyos panasz-szót romlásról-fogyásról Illyés Gyula hallotta ki a régiségből legérzékenyebb füllel, s megírta a 30-as évek elején *Magyarok* címmel a maga panasz-versét, quereláját is:

Haj, szegény nép, haj magyar nép,
napod hátra mennyi van még,
talán halott is vagy már rég,
nem vagy több, mint hiú emlék,
már hantot rád én is vetnék,
ha nem a te fiad volnék.

Szörényi László

ZRÍNYI ÉS VIDA, AVAGY A NEOLATIN
VERGILIUSI EPOSZMODELL

Véleményem szerint Girolamo Vida *Christias*ának hatása a magyar epikus költészetben elér a romantika kezdetéig, hiszen Vörösmarty nagy honfoglalási eposzának, a *Zalán futásának* egyik mozzanatában is megragadható – mégis most kizárólag a Zrínyi Miklóstra tett Vida-hatást szeretném röviden elemezni.

Zrínyi Miklós jelenleg Zágrábban őrzött könyvtárában – a szintén ránk maradt kéziratok katalógus tanúbizonysága szerint – megvolt Vida műveinek lyoni, 1541-ben megjelent kiadása. Mivel e példány elveszett, ezért nem tudunk a költő saját kezű bejegyzéseire, illetve egyes, számára fontos helyeket megjelölő ceruzavonásaira támaszkodni, amelyek pedig oly mértékben hasznos eligazítást nyújtanak más, megmaradt könyvei esetében.¹ Ami a költő *Ars poeticá*jának Zrínyire tett valószínű hatását illeti, erről utoljára Király Erzsébet értekezett;² a fő mű, a *Christias* hatásáról viszont néhány szórványos megjegyzésen túl eddig még nem esett szó.³

A Zrínyivel foglalkozó kutatás a művet újra felfedező olvasóktól – a XVIII. század közepén Ráday Gedeontól, illetve a XIX. század elején Döbrentei Gábortól és részben a vele vitatkozó Kazinczy Ferentől – kezdve már mindig is tisztában volt azzal, hogy a

¹ A *Bibliotheca Zriniana története és állománya, History and stock of the Bibliotheca Zriniana*, írták és összeállították HAUSNER Gábor, KLANICZAY Tibor, KOVÁCS Sándor Iván, MONOK István, ORLOVSZKY Géza, szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., 1991, 281, No. 307.

² KIRÁLY Erzsébet, *Tasso és Zrínyi, A „Szigeti Veszedelem” olasz epikai modelljei*, Bp., 1989, 64–65, 115.

³ SZÖRENYI László, *Hunok és jezsuiták*, Bp., 1993, 7–8, 15–16, 32–33.

nagyszabású eposzt csupán világirodalmi háttérével együtt vizsgálva érdemes elemezni.⁴ Sőt a XIX. században Arany János *Zrínyi és Tasso* című tanulmányában (amely sajnos befejezetlen maradt) tulajdonképpen a magyar komparatiztika bizonyos szempontból nem csupán első, hanem máig érvényes és elgondolkodtató művét alkotta meg, amikor tüzetesen kimutatta és elemezte a Zrínyi által felhasznált Homérosz-, Vergilius- és Tasso-helyeket; tekintetbe véve alkalmasint Ariostót és Ovidiust is.⁵ Aranynak sok folytatója, kiegészítője és továbbgondolója akadt, ám a kérdés olyannyira nincs kimerítve, hogy tulajdonképpen érdemes újra hozzáfogni az egészhez. Mégpedig azért, mert az utóbbi évtizedek nemzetközi szakirodalma az úgynevezett műeposz, vagyis a Homérosz utáni eposz kérdéseit vizsgálva mind Vergiliusra, mind a többi római epikusra nézve – de természetesen nemzeti nyelvű követőik esetében is – újraértékelte és az egyes toposzokon túl, az egyes költemények szerkezetére és e művek mint egészek jelentésére is kiterjesztette az *imitatio* és *aemulatio* mindmégannyi vál- és alfajának döntő szerepét, alapvető jelentőségét. Elég itt utalni Homérosz és Vergilius viszonyának nagyívű újrafogalmazására,⁶ vagy

⁴ Ráday Gedeonnak a péceli kastély könyvtártermében Scherwitz Máttyás által megvalósított freskó-ikonográfiájáról, amelyben Zrínyit (és Gyöngyösit!) elhelyezi a világirodalom nagy eposzírói (Homérosz, Vergilius, Janus Pannonius – ez utóbbi az *Annales* miatt került a társaságba –, Tasso, Milton, Voltaire és Klopstock) közé, l. László SZÖRÉNYI, *Arcades ambo, Relazioni letterarie italo-ungheresi e cultura neo-latina*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 1999, fülszöveg. Kazinczyról: HAUSNER Gábor, *Kazinczy Ferenc Zrínyi-kiadása és kéziratos Zrínyi-jegyzetei = Zrínyi-dolgozatok II*, Bp., 1985, 150–151; Döbrentei és Kazinczy eltérő kiadási koncepciójáról l. KISS FARKAS Gábor, *Kazinczy Zrínyi-jegyzetei*, Irodalomismeret, 1999, 1–2, 217–220 – Egyetértek azzal, hogy: „Ariosto és az eposz-romanzo vita óta szokás volt az újonnan fölvezetett eposzokat egy bevezető értekezésben elhelyezni a Parnasszuson” – *i. m.*, 217.

⁵ Vö. KIRÁLY Erzsébet, KOVÁCS Sándor Iván, *Arany János Tasso-kötetének margójegyzetei = „Adria tengernek főnnforgó hajjai”. Tanulmányok Zrínyi és Itália kapcsolatáról*, Bp., 1983, 69–79; ARANY János, „Tisztelt írótlárs!” *Kötetben még nem szereplő kritikai írások, glosszák*, szerk. KOVÁCS Sándor Iván, Bp., 1993, 19–41.

⁶ Georg Nicolaus KNAUER, *Die Aeneis und Homer, Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Göttingen, 1964.

az első összefoglalásra, amely először tárgyalja együtt az ó-, közép- és újkor latin eposz történetét, Vidát is beleértve.⁷ A Zrínyiszakirodalom az utóbbi időben vetett számot azzal a tanulással, hogy hősepikei mű esetében a költők az egész művet tekintve leginkább egyetlen művet vettek alapul az imitációhoz, a részletek tekintetében már sokkal szabadabbak lehettek, több helyet is utánnozhattak, versenyztetve azokat egymással – a legsokoldalúbb intertextuális hatás elérése érdekében.⁸ Arra azonban már Arany János is megkerülhetetlenül figyelmeztet, hogy Zrínyi elemzése az imitáció szempontjából rendkívül komoly feladat. Ugyanis leszögezi, hogy a Zrínyiasz cselekménye – nem tekintve az epikus machinára – miben sem hasonlít Tassóra! Hiszen itt a főhős nem ostromol egy várat, hanem védi és hősi halált hal érte; tehát mintegy fordított *Íliász*, ahol Hektór öli meg nemcsak Akhilleuszt, hanem még Agamemnónt is: azaz a legvitézesebb hőst, Delimánt és a fővezért, Szulimánt a Zrínyiasz esetében. De sorolhatnók még a különbözőség legfeltűnőbb, vagy finomabb formáit. Magát az epikus machinát sem lehet oly mértékben elkülöníteni a történeti értékű részekről, mint Tasso esetében, mivel az is a legszorosabban összefügg az eposz egész alapeszméjével.⁹ Érvényes ez nem csupán – fontos hangsúlyoznunk – az 1651-ben megjelent *Adriai tengernek syrenaia*, Groff Zríni Miklos című kötetnek arra a legterjedelmesebb részére, amelyet *Szigeti veszedelem*nek szoktunk nevezni (Zrínyi maga még latin címet adott neki: *Obsidio Sigetiana*), vagyis a költő dédapjának dicső haláláról szóló eposzra, ugyanúgy, mint az egész rendkívül bonyolult kompozíciójú kötetre mint műegészre.

Éppen ezért a következőkben arra próbálok összpontosítani, hogy bemutassam egyrészt Vida művének mint Vergilius-interp-

⁷ *Roman Epic*, ed. by A. J. BOYLE, London–New York, 1996.

⁸ KISS FARKAS Gábor, *Imitáció és imagináció a Szigeti veszedelemben = Miscellanea, Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, szerk. SZENTPÉTERI Márton, Bp., 2001, 49–76.

⁹ ARANY János, *Zrínyi és Tasso = Prózai művek 1.*, s. a. r. KERESZTURY Mária, (Arany János Összes Művei, X.), Bp., 1962, 330–169, 615–623; vö. KIRÁLY Erzsébet, *i. m.*, 12–23; Tasso kompozíciójáról újabban vö. Albert Russell ASCOLI, *Il sepolcro liberato: Tasso e la morte epica, Torquato Tasso a la cultura Estense*, a cura di Gianni VENTURI, Leo S. Olschki Editore, Città di Castello, 1999, I, 25–42.

retációból született keresztény eposznak a hatását a *Szigeti veszedelem* szerkezeti felépítésére, másrészt valószínűsítsem azt, hogy ugyanezen mű hatott – mégpedig alapvető módon – a kötetkompozíció, tehát a teljes mű alapeszméjére és szerkezetére is. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy ezzel a vizsgálódással egyáltalán nem lehet zárójelbe tenni azt, amit eddig a kutatás feltárt Ovidius, Petrarca vagy legfőképpen Tasso és Marino – hogy más római és olasz költőkről ne is beszéljek – műveivel, mint ihlető mintákkal kapcsolatban, de majd csak egy eljövendő, de minél előbb megírandó szintézis és egyúttal részletes kommentár tudja majd mindezeket a hatásokat összegezni és egymáshoz hasonlítani.¹⁰ Egy szellemes Vida-kutató szerint a Vida által elképzelt ideális olvasó csak az lehet, aki piciny gyermekkorától kezdve éjjelnappal Vergiliust tanulmányozza, hogy kellőképpen felfogja a *Christias* intertextuális allúzióit, a követett mű visszhangjait, toposzait, vagy különböző technikákkal való meg- és kifordításait.¹¹ Ennek mintájára Zrínyiről fokozottan elmondható, hogy ő olyan ideális olvasót képzelt el magának, aki lehetőségig övele magával volna azonos, és aki egyszerre tudta egymásra vonatkoztatni nem csupán az általa létrehozott mű és Vergilius szövegét, hanem ezt az összehasonlítást kiterjeszti az összes követett szerzőre, ókorira és modernre egyaránt. No meg természetesen a Bibliára, mert ahogyan már a XIX. század óta a – sajnos csak szórványos – teológiai szempontú kutatás megállapította: Zrínyi hallatlanul erős ó- és újszövetségi biblikus olvasásmódot is teremtett saját költeményének szövege alá, illetve mögé.¹² Mario Di Cesare, aki a legrészletesebb könyvet írta Vidáról mint Vergilius-követőről, egy Maria Leopizzi nevű kutató tanulmányára támaszkodva megállapítja, hogy Vida milyen szerkezetet alkal-

¹⁰ Reméljük, hogy az újabban ismét biztató módon beindult Zrínyi-kritikai kiadás vállalkozni fog erre a feladatra.

¹¹ Philip HARDIE, *After Rome: Renaissance Epic = Roman Epic*, id. kiad., 294–313, 305.

¹² Különösen használható KIS Ferenc, *A Zrínyiász, mint keresztény műeposz*, Debreceni Protestáns Lapok, 1890, 126–127, 145–146, 163, 170–171, 191–192, 201, 211–213, 221–222; valamint FARKAS József, *A Biblia hatása a „Zrínyiász”-ra*, Magyar Zsidó Szemle, 1895, 418–426.

mazott hatkötetes eposzának elrendezésében.¹³ Eszerint az első, a harmadik és az ötödik könyv Krisztus emberségét hangsúlyozza, míg a második, negyedik és hatodik Krisztus istenségét. Így tehát az alapvető osztás: 3 + 3. Következik belőle továbbá egy 2–2–2 énekből álló hármas osztás is: ezek szerint az első két könyv Krisztust teljes mértékben ábrázolja emberként is és istenként is, és ez a rész ott csúcsonylik ki, ahol az Isten-Ember megjelenik Pilátus előtt. A harmadik-negyedik ének leírja Krisztus életét a passió pillanata előtt, tehát először emberi származását és ifjúságát József elbeszélésében, majd isteni származását és küldetését János elbeszélésében. Végül az utolsó két ének, amely a passiót és a keresztre feszítést mutatja be, csúcstét a mennybemenetel jelenetében éri el, és erre következik végül a Szentlélek eljövetele és az Egyház alapítása. Ez a háromféle szerkezet, tehát a felező, a harmadoló és a páros-páratlanra építő egyébként megfeleltethető annak az elvnek, amelyet Theodor Willy Stadler mutatott ki Vergiliusnál.¹⁴ Di Cesare részletes táblázatban is bemutatja például azt, hogy hogyan feleltethetők meg a feles bontásban az egyes énekek, sőt azoknak egyes kerek motívumai egymásnak.¹⁵ Csak néhány példa: az I. könyv elején Krisztus Jeruzsálembe megy; a VI. könyv elején az apostolok szétmennek az egész világba. A pokolban összehívott zsinatnak megfelel a pokol Jézus általi bevétele (hogy továbbra is az I., illetve VI. ének megfeleléseit soroljuk fel); hallatlanul érdekes két lírai betét egymáshoz való viszonya: a II. énekből (607–642) Simon énekének megfelel az V. énekből (721–742) az ún. *Improperia*, vagyis azok a liturgiából származó szemrehányások, amelyekkel a szenvedő Jézus illeti a választott népet. (Megjegyzendő: Zrínyi ennek mintájára alakítja ki eposza elején az Isten szájába adott szemrehányásokat a magyar nem-

¹³ Mario A. DI CESARE, *Vida's Christiad and Vergilian Epic*, New York, London, 1964, 192. skk. A hivatkozott mű: Maria LEOPIZZI, *Marci Hieronymi Vidae „Christias”*, Cremona, 1935.

¹⁴ Theodor Willy STADLER, *Vergils Aeneis, Eine poetische Betrachtung*, Eindsiedeln, 1942; Stadler módszerét alkalmaztam a *Zalán futása* elemzésében, I. SZŐRÉNYI László, „*Multaddal valamit kezdeni*”, *Tanulmányok*, Bp., 1989, 36–84, 279–283.

¹⁵ DI CESARE, *i. m.*, 192–199.

zet mint választott nép bűnei miatt.)¹⁶ Zrínyinél – akinél egyébként az Ovidius-követés nyomán választott tizenöt énekes felosztás miatt evidens az 5–5–5 énekes hármasszét – Vida nyomán mégis megtaláljuk a kettős, vagyis két nagy félre osztott vergiliu-

¹⁶ *I. m.*, 194. Az „Improperia” szövegét az általam használt kiadásból idézem, Marco Girolamo VIDA, *The Christiad*, A Latin-English Edition, Ed. and transl. by Gertrude C. DRAKE, Clarence A. FORBES, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Feffer & Simons, Inc., London and Amsterdam, 1978, 226. Az alábbi magyar fordítás Nagyvilás János munkája.

Infelix Solyma, infelix Judaea propago
Vitro infesta pijs, non ipsis uatibus aequa,
Haec digna hospitía, has sedesque, torosque parasti
Coelicolum regi? hos socios, hunc addis honorem,
Qui mortale genus propter delapsus Olympo
Sponte sub humana lustravit imagine terras?
Hic genus ipse tuum Pharijs eduxit ab oris,
Et pedibus salsas dans ire impune per undas
Marmoreum tibi stravit iter, pontumque diremit.
Idem etiam te coelesti dape pavit euntem
Per deserta tuos miseratus uasta labores.
Huius ope hausisti dulcem de caute liquorem,
cum procul et fontes, et liquida flumina abessent.
Hic te posthabitis alijs longe omnibus unam
Gentibus elegit, meritis quam ad sidera ferret,
Muneribusque suis sublimi aequaret Olympo,
Promeritum his cumulas donis? haec digna rependis?
Non uatum uoces, non te miracula rerum
Vlla mouent aut non praesentia numina sentis?
Cui unquam scelerum auctori tam dira parasti
Supplicia? aut usquam quis tam crudeliter hosti
Acceptus tales luit alter corpore poenas?

Ó gyászos Solyma, s gyászsarj, ó júdai nemzet,
Jókra ki önként rontsz, s prófétáid se kiméled,
Így fogadod méltón, ilyen otthont kap, s eme fekhelyt
Nálad az ég ura, több becsület, s jobb társ neki nem jut,
Bár csak az emberekért szállt földre olympusi csúcsról,
És vállalta, hogy emberi testben járja a földet?
Pharosi partokról sem más: ő hozta ki néped,
És hogy a sós habokon büntetlenül átgyalogolhass,
Márványból vont néked utat, széttárva a tengert.
S pusztában jártadkor is ő táplált az egekből

si alapszerkezetet is; azzal a módosítással természetesen, hogy a középként és tengelyként funkcionáló VIII. énekig, illetve attól kezdve kell számolni az egymásnak megfeleltethető énekeket. Ha a középet vesszük, azaz a VIII. éneket, ott két különös motívum is hangsúlyozza az ének rendkívüli jellegét. Az egyik az ifjú lovasként megjelenő Hajnal alakja, aki – mint természeti, az üdvtörténeten kívül álló allegorikus figura – sárkánynak nézi a törököt, és úgy akarja elpusztítani. A másik pedig az ének legközepén álló 50. strófa, ahol a török haditanácsban éppen egy török mondja ki a kérelhetetlen, félelmet nem ismerő vitézségnek azt a mottóját, amit egyébként Zrínyi ősapjára és saját magára nézve szokott alkalmazni a költeményben. Fordulópont ez az ének abból a szempontból is, hogy itt vallja be Szulimán maga előtt vereségét és látja be azt, hogy hazudott neki Mohamed, amikor győzelmet ígért, de biztos pusztulásba vezette. Ha tehát ezt az éneket tengelynek tekintjük, akkor a következő megfeleltetések létesíthetők a két főrész között: 1–15, 2–14, 3–13, 4–12, 5–11, 6–10, 7–9 ének. Hozzunk néhány példát: az 1. ének mennyet és poklot felvonultató színhelye megfeleltethető a 15. ének legyőzött poklának, majd feltáruuló mennyének. (Ismét egy közvetlen Vida-hatás: Zrínyinél a csatába készülő angyalok ugyanúgy a Göncölszekérrel vitetik fegyverüket, mint a cremonai költőnél is vannak csatába hevülő angyalok, akik mennyei szekérre pattannak).¹⁷ A 2. énekben megszólaló Feszület pokoli paródiája található Alderán varázsló szö-

Mannával mert szájalom ébredt benne irántad.
 Sziklából, hogy ihass, forrást jóvolta fakasztott:
 Tisztavízű folyam ott nem volt, s egy árva patak sem.
 Minden nemzet elé téged tett többre becsülve,
 S téged választott, kit az érdeme égig emeljen,
 S bőkezűsége olympusi csúcsra hatolni segítsen.
 Érdemeit méltó viszonzni szerinted ezekkel?
 Próféták szava, és a csodák, történjen akárhány,
 Nem számít, és nem veszed észre: veled van az Isten?
 Ily szigorúan büntettél-e olyat, ki valóban
 Bűnös volt, vagy volt-e, ki szörnyűbb kínokat állt ki,
 Kin mint foglyon az ellenség töltötte haragját?

¹⁷ *Christias V*, 560, id. kiad. 218. A nagyszámú Vida–Zrínyi megfelelést külön tanulmányban kívánom feldolgozni.

vegében; ez utóbbit pontosan elemezte Kovács Sándor Iván.¹⁸ A 3. ének idegen szöveggként funkcionáló, betétként beillesztett darabja a török ifjú éneke; a 13. énekben ennek felel meg Zrínyi elfogott levele. A 4. ének a szerencse forgandóságával foglalkozik, megfeleltethető neki bizonyos szempontból a 12. ének szerelmi epizódja. Az 5. énekben hűséget esküsznek Sziget keresztény védői; a megfelelő 11. énekben Delimán fellázad és a pogány tábor másik legnagyobb hőse, Demirhám – igaz, akaratán kívül – áruló lesz a párbajban. A 6. és a neki megfelelő 10. ének végén egyaránt Zrínyi győzelme hoz fordulatot. A 7. énekben meghal Farkasics, a 9. énekben Radivoj és Juranics. Természetesen ez is csak néhány példa, és szaporítható volna mind az egyes epizódok, mind pedig az egyes énekek értelmezése tekintetében.

A szakirodalom abban látja Vida eposzának csak részleges folytathatóságát, hogy „vallási” és „nemzeti” karaktere egyszeri vegyülék volt; a tridentini zsinat után a kereszténység alapvető hittitkainak, illetve magának a megváltásnak az epikus megjeleníthetősége soha többé nem volt már összeegyeztethető a rómaiságnak azzal a vergiliusi pátozával, amely Vidát még lelkesítette.¹⁹ Azzal a pátozával, amely az elveszett Jeruzsálem helyett felépült örök Rómát dicsőítette. Természetesen kivételt tesz minden elemző Miltonnal, hiszen ő büszkén vallotta egyik kedves irodalmi ősnak Vidát; de úgy látszik, ez csak protestáns közegben volt lehetséges, legalábbis azon elemzők szerint, akik nem ismerik a magyar irodalmat.²⁰ Zrínyi ugyanis a török ellen folytatott másfél évszázados élethalálharc körülményei között sikerrel tudta összeegyeztetni a nemzeti és a vallási eposz követelményrendszerét, véleményem szerint nagymértékben támaszkodva a Vida által nyújtott Vergilius-interpretációra.

Ugyanis, hogyha ebből a szempontból tekintjük Vida eposzának tárgyát, akkor az nem egyéb, mint Krisztus utazásként felfogott vállalkozása. Vagyis vergiliusi értelemben vett római *Odüsszeia* – az emberiség megmentésére. Ez a megmentés pedig

¹⁸ KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Bp., 1985, 229–231.

¹⁹ DI CESARE, *i. m.*, 273.

²⁰ Vö. *i. m.*, 280–285; Milton és klasszikus, valamint neolatin mintáinak viszonyáról újabban l. William M. PORTER, *Reading the Classics and Paradise Lost*, Lincoln and London, 1993.

részben a gyilkos Jeruzsálem jövőbeni spiritualizálása, a világra való elterjesztése, Róma központtal (ez megfelel Trója újjászületésének az *Aeneis*ben, az érte folytatott harc a római *Íliász*), részben pedig a „Penates”, azaz az ősök kimentése a pusztulásból. Ennek felel meg Krisztusnak a szenvedés után vállalt második útja, vagyis a pokolra szállás és az ott a megváltásra várakozó jámbor újszövetségi Atyák felhozatala.

Zrínyi tudatosan olvastotta egybe az Ó- és Újszövetség történelemszemléletét és jelképes jelentését a magyar történelemmel. Egy Ruchich Jánoshoz intézett latin nyelvű levelében (1658) írja azt, hogy a magyar ószövetség írója Bonfini, a magyar újszövetség írnoka – vagyis lejegyzője – pedig Istvánffy Miklós.²¹ Ez nem jelent kevesebbet, minthogy a Zrínyi által a kor történeti tudatának megfelelően a régi magyaroknak nevezett hunok történetét és dicsőségét magasztaló humanista Bonfini megfeleltethető az Isten által kiválasztott nép, az Istennel való szövetség kötelességeit és terheit hordozó nép, azaz a zsidóság történetét megörökítő Ótestamentum íróinak. Másrészt a bukást és a megváltás ígértét is hordozó Újszövetség a maga szenvedéstörténetével és végtelen jövőjével; a majdan helyreállítandó aranykori ígéréssel megfeleltethető Istvánffy történeti művének, amely Magyarország török alatti pusztulását mondja el, egyúttal viszont azt a hőstettet is, ami záloga a jövőendő restitúciónak: azaz a szigeti Zrínyi Miklós hősi mártírhalálát.

Ebben a fényben olvasva a *Zrínyiászt*, az nem egyéb, mint súrított bibliai történet a választott nép Isten által való megbüntetéséről, bűnei miatt, és egy hősről, aki Isten kedveltjeként önfeláldozásával megváltja nemzetét. Ebben az olvasatban valóban nem hasonlít Tassóra, annál inkább a vergiliusi modellt újraformáló Vidára.

Említettem, hogy meg kell vizsgálnunk a *Szigeti veszedelmen* kívül az egész kötet kompozícióját is. Az egész kötet, vagyis rövid

²¹ ZRÍNYI Miklós *Válogatott levelei*, vál., szöveggondozás és jegyz. BENE Sándor, HAUSNER Gábor, Bp., 1997, 273. A sajtó alá rendezők észreveszik a célzást és joggal jegyzik meg, hogy a levél magyar fordítása rossz. A latin eredetit l. ZRÍNYI Miklós *Összes művei*, II, s. a. r. CSAPODI Csaba, KLANICZAY Tibor, Bp., 1958, 521–525.

címen a *Syrena*, Király György megfigyelése szerint Petrarca *Trionfijának* felépítését követi, azaz a Szerelem diadalmenetére következik a Tisztaságé, arra a Halálé, arra a Hírnévé, arra az Időé és arra végül az Örökkévalóságé.²² Régebben magam is elfogadtam ezt, de úgy vélem, hogy más kapcsolódási pontok is kijelölhetők a kötet egyes egységei között.²³ Ha visszafelé olvassuk a kötetet, azaz az ovidiusi *Peroratio* felől, akkor nyilvánvaló, hogy az egyik fő motívum – amely szervezi a részek összetartozását – *önreflexív*! Vagyis magának a műnek a létrehozására, a kiteljesítésére vonatkozik, azonban ez a mű – a kötetben mindvégig – kettős értelmű; azaz nem csupán a létrehozott költeményre, illetve költeménycsoportra vonatkozik, hanem a vállalt életáldozatra, a hősi önfeláldozásra is. Ami adott esetben nem egyéb, mint a dédapa török elleni hősi harcának folytatása, illetve hősi halálának vállalása.

A záró vers előtt áll a *Feszületre* írott himnusz. Már régebben megállapították a kutatók, hogy a lehető legmagasabb szinten, azaz Krisztus áldozatába vetítve összegzi az eposz és a többi költemény összes felvett témáját.²⁴ Külön kiemelem azonban, hogy az előbb említett főmotívum kapcsolja a kötetkompozíció egészéhez, vagyis magán az íráson, magán a költészeten való meditáció, a vállalható vagy vállalandó témák mérlegelése. Ezért nagyon fontos az, hogy körülírva megnevezi az egyik legfőbb ihletőjét, a *Metamorphoses* Ovidiusát. A keresztben függő Krisztus megszólításával ugyanilyen módon Vidát is megjelöli: ő az ihlet forrása. Krisztus legfőbb vállalkozását abban látja, hogy noha Ő a legnagyobb vitéz, mégsem vette igénybe angyalai segítő hadait, sőt leszállt a poklokra; Zrínyi adott helyén ez a pokol nem csupán a megholtak helye, hanem maga az egész földi világ.

Ismét *visszafelé forgatva* a kötetet, óhatatlanul egybe kell kapcsolnunk az epigramma-sorozatot, amelyben egyrészt Attila és Buda szerepel, másrészt maga Zrínyi Miklós és az eposz néhány

²² Vö. KOVÁCS Sándor Iván, *A Zrínyi-könyvtár Petrarca-kötetei és az „Adriai tengernek Syrenaia” kompozíciója* = KIRÁLY Erzsébet, KOVÁCS Sándor Iván, *i. m.*, 35–47.

²³ Vö. SZÖRÉNYI, *Hunok és jezsuiták*, id. kiad. 24.

²⁴ KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, id. kiad., 222–238.

legfontosabb hőse – valamint azt a csonkán hagyott canzonettát, amelyet Orpheusz énekel az alvilágban Plutó előtt, hogy visszanyerje halott hitvesét. Ugyanis pontosan ott szakad félbe ez a – különben Marino nyomán alkotott – költemény, amikor hirtelen feltűnnek a hunok és magyarok árnyai.²⁵ Véleményem szerint ez nem egyéb, mint az ezúttal Krisztus- és az Orpheusz-szerepet összeolvasztó költő gesztusa, aki a kárhozat, illetve feledés poklából egyszer s mindenkorra kiemeli a régi és új magyarság pogány és keresztény hőseit. Ez az éles, szándékosan feltűnőre alakított tematikai vágás viszont egészen biztos, hogy költői tudatosságot hordoz. Kötetkompozíciós alakító fogás, hiszen még kétszer megtalálhatjuk a *Syrenában*; először az első csoport szerelmes idilljei és a hirtelen felharsanó eposz összekötésekor, másodszor éppen az eposz után, amikor a költő váratlanul úgy vezet be *Arianna siralmát*, hogy egyszerre maga az egész eposz csupán hiábavaló vállalkozásnak tűnik; meghiúsult kísérletnek, hogy elnyomja szerelmi bánatát és gyászát.

Felfogható tehát a kötetkompozíció úgy is, mint a bukolikus, erotikus, elégikus költői világ tematikájának küzdelme a heroikkussal: költői tárgykörök versengése, ezt pedig a heroikus javára az a himnusz dönti el, amely visszamenőleg felülmúlhatatlanul magasztosabb, mert biblikusan alátámasztott megváltás-történetnek minősíti a heroikus hangot, azaz az eposzt, amelyen belül mint enciklopédikus világon belül már amúgy is elnyerte etikai-lag minősíthető helyét a boldog és boldogtalan szerelem. A *Peroratio* ehhez képest vállalja a vegyes tematika súlyozott megalkotásából fakadó költői dicsőséget, de csak azért, hogy magát ezt az egész irodalmi teljesítményt súlytalanná nyilvánítsa a mártírium elnyeréséért folytatott harc nem irodalmi dicsőségéhez képest. Vagyis nem csupán az eposzhős Zrínyit nyilvánítsa ezzel Krisztus igaz követőjének, hanem önmagát is, Zrínyit, a költőt.

Vida egy lírai versében, a X. Leó tervezett kereszties hadjáratának üdvözlésére írott ódában ujjongott a török ellen vívandó harc örömétől, vállalva azt is, hogy nem csak költőként hanem har-

²⁵ *I. m.*, 211–221.

cosként is részese lenne a hadjáratnak.²⁶ A *Christias*ba beleírta magát, utalva Cremonára, szülőhazájára, úgy ahogyan Petrarca

²⁶ Marcus Hieronymus VIDA, *Leoni X. Pontifici Maximo* = Marci Hieronymi VIDAE Cremonensis, Albae episcopi, *Opera metrica*, Tomuli II. Pars II. Posonii, 1789, 114–116. Idézzük belőle a hősi önfelajánlást; különös tekintettel a Zrínyivel rokon penna/szablya cserére. A magyar fordítás Nagylás János munkája.

<i>Ipse ego, quanuis alia nitere</i>	(i. m., 115–116.)
Mens erat lauro, ardeo nunc amore	Én, habár nemrég nem ilyen babérral
Martis armorunq: tui relinquunt	Voltam ékes, már csatazaj hevít csak,
Phoebe calores	S Mars: meg is szűnt már a szivemben égni, Phoebus, a lángod.
Nunc vocant artes aliae: iuuet me	Más a mesterség, ami vonz: fülemnek
Iam grauem ferri strepitum tubasque	Jól esik, hogy hallja, a vas ha csördül,
Horridas audire, iuuet ruenteis	Vagy ha kürt harsan, s szemeim gyönyörrel
Cernere turmas.	Nézik a harcot.
Iam mihi densum videor per agmen	Szinte látom már magam emberárban,
Casside inclusus caput insuetum	Most először védve fejem sisakkal,
Funera horrendum fera fulminanti	Mintha villám volna, a vad halált hogy
Spargere dextra.	Szórja a jobbom.
Non ego pro te, laribusque, et aris	Érted én, s oltáraidért, hazáidért
Horream extremos penetrare ad Afros,	Afrikának széleig hatolnék,
Non ego Xanthum galea caua potare nec Indum.	S Indus és Xanthus folyamok vizét in- nám sisakomból.
Pulveris multum, patiensque Solis	Fojt a por bár, s éget a nap, de küzdök
Ibo quo Bellona vocabit, et Mars,	Ott, ahol Bellona akarja és Mars,
Hostium irrumpens cuneos ahenas	Testemen tündöklök a vért, miközben
Luce coruscus.	Vágom az ellent.
Et mihi pectus, mihi sanguis, et vis	Ver szívem, forr vérem, erőm szilaj, s nem
Vivica, est praesens animus: trementi	Létezik most más, csak a harc, a barbár
Barbari tellure cadent mea sub	Föld remeg, lándzsám a királyaiknak
Cuspide reges.	Ontja a vérét.
Ante me haud alter vacuus timoris	Senki más nem merne a falra hágni
Audeat muros superare capti	Vakmerőbben nálam az ostromokkor,
Oppidi, nemo prior obstinatas	S senki sem tud nálam előbb a védett
Rumpere in arcem.	Várba betörni.
Forsan et vestros aliquis triumphos	Tán mikor költők dala zengi győztöd,
Dum canet vates Asiam, Africamque	S hogy behódolt Ázsia, s Afrikának
Cedere et victum iuga vestfa ferre	Földje is, s már-már az egész világunk
Protinus orbam.	Hordja igádat,
Me quoque heroas memorabit inter	Legnagyobbak közt a nevem helyet kap,
Maximos: noscent animae in periculis	Hős, ki nem sajnálta magát a vészben,
Prodigum, expertemque motus futura	S félni sem félt, majd a jövő ilyennek
Secula Vidam.	Ismeri Vidát.

beleírta magát az *Africába*.²⁷ Zrínyi figyelembe vette e megoldásokat, de adott költői és politikai programjának megfelelően összetéveszthetetlenül egyedivé, egyetlenné formálta.

FÜGGELÉK

A Christias tartalma

I. KÖNYV

Az eposz segélykéréssel és rövid tárgymegjelöléssel kezdődik. Kevéssel vagyunk a húsvét ünnepe előtt. A Jeruzsálem felé vezető úton Krisztus félrevonja a tizenkét apostolt, megjósolja nekik halálát, s arra biztatja őket, hogy majd ők is álljanak ellen derekasan a rájuk váró megpróbáltatásoknak. Amikor Zakeus házában ebédelnek, meghallja, hogy Lázár meghalt és ezért azonnal elmegy Bethániába.

Ezenközben Sátán összehívja az ördögök gyűlését és bejelenti, hogy eljött az a nap, amikor bosszút állhatnak pokolba taszításukért. Úgy érvel, hogy Isten félelme és irigysége okozta az ő bukásukat, és ezért azt javasolja, hogy hiúsítsák meg az isteni tervet Krisztus megölésével. Az ördögök – nagy zűrzavart keltve – elindulnak Jeruzsálem felé.

Bethániában – az összegyűlt tömeg nagy csodálkozására – Krisztus feltámasztja Lázárt. A feltámadott megpróbál valamit elmondani a holtak országában szerzett tapasztalatairól. Később, mikor Krisztus Simon házában ebédel, egy hírhedt nő, Mária jön oda azzal a szándékkal, hogy elcsábítsa őt, akinek kedvességéről már oly sokat hallott. Krisztus isteni szépsége azonban megtéríti az asszonyt.

Még sok beteget meggyógyítva, Krisztus tovább halad Jeruzsálem felé; a költő itt beszéli el a város alapítását és későbbi történetét. Alázatos diadalmenetben Jézus bevonul a városba, meggyógyítja az embert a vízmedencénél, kiűzi a kufárokat a templomból – ezzel feldühítve a tehetetlen papokat –, valamint megjósolja Jeruzsálem lerombolását és azt, hogy a kultusz központja egy másik országba fog áthelyeződni. Az apostolok kérésére Jézus elmagyarázza a templom falain látható, márványba faragott jeleneteket: a Teremtést és a Bűnbeesést, valamint az

²⁷ Vö. Aldo S. BERNARDO, *Petrarch, Scipio and the „Africa”, The birth of Humanism's dream*, Westport, Connecticut, 43–44; Marco ARIANI, *Petrarca*, Roma, 1999, 91–92.

Ószövetség néhány epizódját. Jézus elé lökdösi a tömeg a házasságtörő asszonyt; egy pap Krisztus véleményét kérdezi. Ő azt mondja, hogy az vesse rá az első követ, aki bűn nélkül való. A csöccselék a papokkal együtt eloszlik.

Az apostolokhoz fordulva Jézus az Ószövetségről, vagyis a régi törvényről beszél és kidomborítja a zsidók keményszívűségét. Este a Tábor hegyen Krisztus imádkozik Atyjához az apostolokért. Az Atya biztosítja őt, hogy az apostolok – egy kivételével – meg fogják állni helyüket, és hogy az ő halála viszont nagy hasznot fog hozni, Róma pedig a kultusz jövődjének központja, nagyváros lesz, amely legfőképpen a vallás ügyének lesz szentelve. Az egek megnyílnak és Krisztus megdicsőült alakban megjelenik Mózes és Illés között.

II. KÖNYV

Az ördögök munkához látnak. Néhányan templomszolgának álcázva magukat, tanácskozást hívnak össze, mások megtámadják az apostolokat. A Sátán maga megjelenik Júdásnak álmában – egy rokona alakját öltve magára – és rábeszéli őt az árulásra.

A zsidó papok – az ördögök által zsinatba híva – kiűzik a lojális Nikodémust és követvén Kaifás felhívását, aki a nemzet javára figyelemzteti őket, összeesküdenek, hogy Krisztust halálra adják. Amikor a terv kiviteléről tanácskoznak, megérkezik Júdás és felkínálja nekik, hogy pénzért hajlandó elárulni Jézust.

Ezen a helyen Vida röviden leírja az húsvéti ünnep történetét és rituáléját, majd következik egy hosszú katalógus, mely részletezi Izrael törzseit és városait.

Készülve az Utolsó Vacsorára, Jézus elküldi Pétert és Jánost Simon házába; a házigazdát a költő vidéki nemesembernek és költőnek állítja be. Úgy találják rá Simonra, hogy az éppen a régi időkről zeng lantján. Mutat nekik egy tágas, jól felszerelt emeleti szobát és megparancsolja, hogy rendezzék be. Azután visszatér énekéhez, amelyben éppen az izraeliták Egyiptomból való kivonulásáról dalolt, majd a mannáról, arról, hogy Mózes hogyan fakasztott vizet a sziklából, végül Melkizedek áldozatáról.

Az Utolsó Vacsora rövid elbeszélése után következik a lábmosás, majd Jézus megjósolja elárultatását, melyet Júdás természetesen tagad. Az Olajfák hegyén Krisztus imádkozik, az apostolok azonban elszunynadnak. Jön Júdás a katonák élén, akik letartóztatják Jézust és Kaifás elé hurcolják. Mikor a főpap istenisége felől faggatja, Krisztus határozott válaszára Kaifás feldühödik, és ítéletre átküldi Pilátushoz. Pétert idő-

közben fölismerte egy szolgálólány, ő pedig hevesen megtagadja Krisztust, de amikor meghallja a kakasszót, keservesen sírva fakad. A költő itt röviden beszövi a Péter könnyeiről szóló legendát.

A Törvényházban Pilátusra mély benyomást gyakorol Krisztus méltóságteljes viselkedése, s ezért – nem törődve a csőcselékkel – bevezette a házba, hogy részletesebben kihallgathassa.

III. KÖNYV

József és János megérkezik Pilátus udvarába, bizonyos reményt kelt bennük az, hogy látják a papok és a tömeg csalódását. József Pilátus lábai elé veti magát, és kegyelemért könyörög Krisztus számára. Pilátus azonban, aki sürgető kérdéseire semmiféle választ nem kapott Jézustól, felszólítja őket, hogy mondjanak el róla mindent, amit tudnak. József eleinte habozik, János azonban, aki érzi Pilátus őszinteségét, arra biztatja, hogy mondjon csak el mindent.

József először is röviden leírja saját nemzetségének tábláját és pontosítja, hogy mi köze van Krisztushoz. Azután következik Mária leszármazásának rendje, és rendhagyó házasságuk körülményei: isteni parancs szülte meg és ennek engedelmességre – noha már öregember volt – kérte meg rokonának, Joachimnak lányát; Anna is, Mária anyja mennyei ihletésből vezetettve őt üdvözölte, mint Istentől kiválasztott vőlegényt. Elmondta azt is, hogy Mária szüzességi fogadalmat tett és ezért tulajdonképpen úgy éltek együtt, mint apa és leánya. Elmeséli – Mária elbeszélése alapján –, hogy hogyan jelent meg jegyesének az angyal, vagyis az Angyali Üdvözlés és a Megtestesülés titkát. Voltak ugyan kétségei – nem is kicsinyek –, ám ezeket egy angyal végül eloszlatta.

Következik az Erzsébet házához való utazás, az előjelek és a csodák, majd Augustus császár rendelete, utazás Betlehembe, és Krisztus születése. Pásztorok jöttek, hogy imádják őt; negyven nap után pedig József elvitte a gyermeket a templomba, ahol hallotta Simeon kétértelmű próféciáit. Bölcsék jöttek Keletről, hogy hódoljanak Krisztus előtt, azonban Heródes a gyermek halálát tervezte; angyali figyelmeztetésre József elmenekítette a gyermeket és anyját Egyiptomba.

Elbeszéléseinek ezen a pontján József megjegyzi, hogy gyenge is és nem akarja túl hosszúvá nyújtani beszédét, mégis beszél Jézus fiatalságáról, szerény jelleméről, a nép számára kinyilvánított első jelről, vagyis arról, hogy tizenkét éves korában tanított a templomban, a Jézussal szembeni ellenállás első jeleiről, végül pedig Jézus első csodájáról, a kánai menyegzőről. Ami a többit illeti, az elbúvölt Pilátusnak Jánost

ajánlja, mint olyat, aki elsőrendű tanúja lehet Krisztus nyilvános életének.

IV. KÖNYV

János azonban nem tud rögtön belekezdeni elbeszélésébe, mert hirtelen elragadja egy látomás. Azután eksztatikus kitörésben beszél az Isten és az Ige természetéről és megvilágítja a Szentháromság és a pogány istenek közti különbséget. Elmagyarázza, hogy az Ige miért lett emberre, elbeszéli a Teremtést, az angyalok lázadását, az ember teremtését és bűnbeesését, végül a Megváltás tervét.

Miután röviden vázolta Keresztelő Szent János életét és szerepét, elbeszéli Krisztus megkeresztelését a Jordánban és a tizenkét apostol elhivatását, akik legtöbbször halászok voltak és egy kivételével, szerény és alacsony származásúak. Földézi Krisztus nyilvános életének számos csodáját, néhányat részletesebben: a naimi özvegy fiának és Jairusz leányának feltámasztását; a csodálatos kenyér- és halszaporítást; az elszáradt fügefafa megátkozását; azt, hogy Jézus hogyan járt a vízen; a csodálatos érmét, melyet a hal szájában találtak és az ördögök kiűzését a gerazai ifjúból.

Hogy Krisztus emberi természetét bebizonyítsa, beszél az ő megpróbáltatásairól és örömeiről, arról, hogy milyen üldöztetést szenvedett ellenségeitől, és hogyan kísértették meg a pusztában. János Krisztus tulajdonságait is megvilágosítja: szeretetet érez mindenki iránt; megközelíthető a bűnösöknek is és ezért kárhóztatják őt a papok és a farizeusok; nagyon alázatos, oly mértékben, hogy ezt néha el sem lehet képzelni; minden cselekedete tiszta okokból fakad. Követőinek Krisztus csak üldöztetést, száműzetést és erőszakos halált ígért, ők mégis vele maradtak. Noha szembeszálltak vele, ő mégis szelíd maradt. Egyszer, amikor hatalmas tömeg követte, akkor csak azért szállt be egy hajócskába, hogy prédikálhasson nekik.

János különösen Jézus egy beszédét idézi hosszán, amelyben békét, szeretetet és megbocsátást hirdetett, egészen addig a fenséges imáig – vagyis az Úr imádságáig – amellyel Jézus tanított, valamint a világ végére és az utolsó ítéletre vonatkozó próféciáit.

Miközben János éppen befejezni készült elbeszélését, a tömeg betör kívülről és követeli Krisztus elítélését. József és János elmennek Máriához, hogy elmondják neki, mi történt.

V. KÖNYV

Pilátust mélyen megindította mindaz, amit hallott és ezért meg szeretné menteni Krisztust. Eközben Júdást az események fordulata megzavarta és ezért megpróbálja visszaadni a pénzt a papoknak, hogy kimossa magát a bűnrészességből. A papok azonban elutasítják, Júdás kétségbe esik és Pilátus törvényszéke mellett, felakasztja magát egy fára.

Pilátus gögösen és bizalmaskodva tárgyalni próbál a zsidókkal. Annás hosszú és őrjöngő beszédben Krisztust az egész közösségre nézve minősíti veszélyesnek, Pilátus válaszában mégis bizonygatja ennek az embernek az ártatlanságát. A véget nem érő szenvedélyes támadás azonban megingatja Pilátust. Időnyerés kedvéért Krisztust elküldi Heródeshez, Heródes viszont visszaküldi a vádlottat hozzá. Pilátus most ahhoz a szokáshoz folyamodik, hogy minden évben elengednek egy foglyot. Mikor a csőcselék Barabást választja, Pilátus megkorbácsolja Krisztust, remélvén, hogy lecsillapítja a tömeget. A kormányzó felesége elmeséli férjének rettenetes álmát, és erre hivatkozva kéri a fogoly szabadon engedését, hogy elkerülhessék Isten bosszuló haragját.

Pilátus azonban, akit megtörttek az ördögök és az üvöltöző tömeg, nem talál már semmi kibúvót, mossa kezeit és kiszolgáltatja Krisztust a zsidóknak. Krisztust kigúnyolják, tövissel koronázzák és elvezetik, hogy keresztre feszítsék. Még alig pirkad, de mégis hatalmas tömeg gyűlik össze, hogy részt vegyen a szörnyű eseményen; Krisztus vigasztalja az őt sirató asszonyokat.

A mennyből Isten és az angyalok nézik az egészet. Mikor Krisztus eléri a Kálvária hegyét, felkiált atyjához: Isten hallja ugyan, de nem avatkozik be. Az angyalok azonban az ég és a föld minden tájáról összegyűlve testi formába öltöznek, felfegyverkeznek és Mihály arkangyal vezetésével hadrendbe fejlődnek. Készek Krisztus megmentésére és ezért a Menny kapuihoz vonulnak, ahol – a kapuszárnyakra bevésve – láthatják a lázadó angyalok ellen folytatott régi háború jeleneteit. Isten utánuk küldi Clementiát és Pietast, hogy visszatartsa őket; emlékezteti őket hatalmára, egyúttal azonban feltárja nekik a Megváltás tervét.

Krisztus kezét és lábát a keresztre szegezik, elhelyezik a feliratot a feje fölé, két rablót is keresztre feszítenek vele együtt. Ezen a ponton Vida beiktatja az *Improperiát*, vagyis a Liturgiából vett énekszerű aposztrophét, amelyben felsorolja, hogy Isten mennyi kegyelemmel volt Júdea iránt, Júdea ezzel szemben mégis így bánt el Krisztussal.

Fia látására Mária sietve Jeruzsálembe megy. Az Olajfák hegyének csúcsáról meglátja, hogy éppen felállítják a keresztet, és arra siet; zsidó asszonyok próbálják megvigasztalni, ő azonban odarohan, és végül megtalálja a fiát a kereszten. Hosszú és keserves siralma felidéz részleteket

Jézus gyermekkorából és azokból a jóslatokból, amelyek fia nagyságát előre jelezték.

A katonák is gyalázzák Krisztust, ő azonban megbocsát. Az egyik latornak helyet ígér a Mennysorszámban. A katonák sorsot vetnek köntösére. Sötétség száll a földre, a templom kárpitja meghasad, Krisztus lehajtja fejét és meghal.

VI. KÖNYV

Arimathiai József engedélyt kér Krisztus holttestének eltemetésére, Pilátus készségesen teljesíti a kérést. A testet nagy tisztelettel leveszik a keresztről, megmossák és megkenik, végül egy új sírboltba helyezik. A papok attól félnek, hogy majd feltámadást rendeznek, ezért felfegyverzett öröket helyeznek el a sírnál.

Megszabadulván testéből, Krisztus leszáll a Pokolba, ahol az igazak lelkei várják őt. Az ördögök megpróbálják megállítani, ám rémülten oszlanak el érkezése láttán és a Pokol kapui beomlanak. Óriási örömmel köszöntik az igazak Krisztust, aki fölvezeti őket a Mennybe, örömhimnuszok zengedezése közben.

Kora reggel Magdolna és más asszonyok a sírhoz indultak, a sír azonban üres volt. Magdolna leülvén a sírboltnál egyedül, látja annak falán Jónás történetének ábrázolását. Amint ezen elmélkedik, Krisztus hirtelen megjelenik neki.

Elterjed a feltámadás híre. Még ugyanaznap Krisztus megjelent az apostoloknak is; mikor a távollévő Tamás visszatért, nem hitte el az egészet. Kleofás, egy tanítvány elmondja, hogy Krisztus hogyan sétált vele, útítársul véve őt, hogyan beszélgettek, és mégsem ismerte meg egészen az emmausi kenyértörésig. Tamás még most sem hajlandó hinni. Ekkor Krisztus megjelenik nekik és felkéri a hitetlent, hogy érintse meg.

Negyven napig Krisztus gyakran volt együtt az apostolokkal, tanította és felkészítette őket küldetésükre. Utolsó megjelenésekor hosszú szónoklatot intézett hozzájuk a békéről és a vitézségről. Megjósolta a Szentlélek eljövételét, az Egyház elterjedését, a Feltámadást, az Utolsó ítéletet, majd Pétert megbízta, legyen az Egyház feje. Azután felemelkedett a Mennybe. Az angyalok ugyan glóriát énekeltek, ám az apostolok nagy rettegésben voltak, amíg csak egy mennyei hang nem intette őket, hogy ne féljenek, és akkor végre ők is csatlakoztak az angyalok énekéhez.

A tizedik napon Krisztus megkérte atyját, hogy küldje el a Paraklétoszt a félénk apostolok megerősítésére. Válaszul az Atyaisten megjósolja az Egyház elterjedését és azt is, hogy a jövőben majd méltó költemény-

ben fogják földolgozni Jézus passióját. Leszáll a Paraklétosz. Tűznyelvek jelennek meg az apostolok feje körül. Többé már nem félnek és nyíltan hangoztatják Krisztus nevét. Azután tovább mennek, prédikálván az Evangéliumot az egész világon és megalapítják Krisztus Egyházát. Új aranykor virrad az emberiségre.

Nagy Levente
RETORIKA ÉS NEMZETI
MARTIROLÓGIA
A XVII. SZÁZADI MAGYAR EPOSZOKBAN*

1.

Előadásomban három kérdést szeretnék feltenni. 1. Hogyan nyilvánult meg a martirológia és a hagiográfia a XVII. századi magyar eposzokban, mint elbeszélői technika? 2. Volt-e ennek korabeli kidolgozott poétikai-retorikai elmélete? 3. Milyen szerepet játszott az eposzokban megnyilvánuló martirológikus-hagiografikus narrációs technika a nemzetről folyó közbeszéd alakulásában? Mondanivalóm alátámasztására a *Szigeti veszedelemből*, a méltatlanul háttérbe szorult *Rákóczi-eposz*ból, érintőlegesen Listius László *Magyar Mars*ából, Gyöngyösi István Kemény-eposzából, valamint Paskó Kristófnak Várad 1660. évi elestéről írt siralmaiból hozok majd bizonyítékokat.

Ha a martirológiáról és a hagiográfiáról úgy beszélünk, mint poétikai és esztétikai kategóriáról, akkor célszerű az eposzok individuumszemléletéből kiindulni. Az eposzi világ kész, befejezett, rendezett egész. Az ebben megjelenített egyén szintén ilyen: önmagával mindig azonos, nem hasonlik meg, mert ebben a statikus világban semmi sem változik: nincs kezdet és vég, hanyatlás és növekedés, nincs benne életrajzi értelemben vett idő – így minden örzi, sőt megerősíti önmagával való azonosságát.¹ A XVII. századra változás áll be, vagy legalábbis mindez megkérdőjeleződik. Alapélménnyé válik a világ változandósága, állhatatlansága, kizökkentsége. A korszak nagy hősei (Hamlet, Don Quijote, Machiavelli fejedelme, a *Megszabadított Jeruzsálem* szereplőinek nagy

* A tanulmány írása közben a szerző Bolyai Ösztöndíjban részesült.

¹ Minderről részletesebben lásd: Mihail BAHTYIN, *Az eposz és a regény = Az irodalom elméletei*, III, szerk. THOMKA Beáta, Pécs, Jelenkor, 1997, 38–50; S. VARGA Pál, *A pásztortűz lángja. Az eposz és a regény őrségváltásának néhány vonása a magyar irodalomban*, Hítel, 1999/7, 88–92.

része) meghasonlott hősök, hisz az állandóan változó világ önazonosságukat kezdi ki. Így jutnak arra a következtetésre, hogy önazonosságuk megőrzése csak úgy lehetséges, ha közben el is vesztik azt, pontosabban szólva, ha képessé teszik magukat arra, hogy a világ színpadán több szerepet is el tudjanak játszani. A XVII. századi magyarországi (magyar és latin nyelvű) eposz részéről heroikus válasz születik erre a dilemmára: ha a valós világ statikusságát már nem lehet megőrizni, az eposzi lehetséges világot annál inkább meg kell. Így az individuum önazonosságának megőrzése az azt kikezdő erőkkkel szemben értéként jelenik meg ezekben a művekben. Ezen eposzok kalandideje a hős próbára tevésének idejévé válik. És a hős állja a próbát, önazonosságát nem adja fel, inkább kész meghalni. A változó világban így kínálkozik egy biztos pont: a halál. De az egyén önazonosságát csak a minőségi halál biztosíthatja. A halálhierarchiában a mártírhálál így kerül a legelőkelőbb helyre. A mártíreposzban a halál ugyanaz, mint a próbatételes kalandregényben a próba. Ha a próbát sikerül a hősnek kiállnia, akkor még jobban megerősíti önazonosságát.

Véleményem szerint még két ok miatt kerülhetett ilyen előkelő helyre a mártírhálál: 1. a hagiográfiában a szent mártír halála merőben magánjellegű, míg a szóban forgó eposzokban a főhős a közösségért áldoztatik fel. (Ezt Listius már nem tudja maradéktalanul megvalósítani. A *Magyar Marsban* II. Lajos megdicsőülése magánjellegű, így véleményem szerint Listius eposza a hagiográfiához áll közelebb.) 2. A mártírhálál még egy állandóságot biztosít a változó világban: *a hírnevet*.

A fenti séma érvényességét a *Szigeti veszedelem* esetében úgy vélem, felesleges részletezni. A *Rákóczi-eposzban* azonban a martirologikus és hagiografikus elemek már keverednek. Az ismeretlen katolikus szerző azért menti fel a protestáns II. Rákóczi Györgyöt, mert jóllehet a fejedelem bűnt követett el, de vérével lemosta azt, mert kész volt hazájáért meghalni: „Úgy Rákóczi szegény életét kockára, / Hazájáért vetni semminek tartotta. [...] Erdély, Magyarország tartoznék mennyivel, / Rákóczinak az ki neki szolgált vérrel”.² Paskó siralmában (*A nemes és régente hí-*

² *Rákóczi-eposz*, s. a. r. SZIGETI Csaba, Bp., 1988, 180. l.

res Erdély országának keserves és szomorú pusztításáról írt siralom)³ a *Szigeti veszedelem* alapkoncepcióját imitálva hamisítja meg a történelmi tényeket, hogy a vár védelmében valóban elesett egyik kapitányt, Ibrányi Mihályt (akit siralma főhősévé is megtesz) mártírrá avathassa. Az utolsó előtti részbe ugyanis Paskó beiktat egy Ibrányi-adhoratiót, melyben a védők elhatározzák, hogy nem adják meg magukat, hanem utolsó ütközetre indulnak: aláaknázzák a várat és a törökkel együtt levegőbe röpítik azt. Ez az öngyilkos akció Paskó leleménye: egyetlen más krónikairól sem említi. Szalárdi János például a vár feladása után néhány nappal Wesselényi Ferenc nádorhoz írt emlékiratában egyenesen arról számol be, hogy nem a várvédők, hanem a török akart egy utolsó ostromra indulni, felrobbantva a már aláaknázott bástyákat.⁴ Paskó azonban csak így tudta mártírrá tenni Ibrányit, és nem nehéz e tettében észrevenni bizonyos Zrínyi-allúziókat sem. Hozzá kell fűznünk, hogy itt nem feltétlenül arról van szó, hogy Paskó szeme előtt a *Szigeti veszedelem* koncepciója lebegett volna. Ő sokkal inkább a szigetvári Zrínyire gondolhatott, annál is inkább, mert a szigetvári és a váradi ostrom összekapcsolása élő hagyomány volt a XVII. század közepén. Elég, ha Szalárdira gondolunk, aki a váradi ostrom leírásakor teljes mértékben Istvánffy szigetvári ostromleírásának narratív technikáját imitálja. Szalárdinak és Paskónak még a XIX. században is akadt folytatója, hisz az ugyancsak váradi illetőségű Kovács Imre 1842-ben „eredeti hős-színművet” írt, melynek címe: *Ibrányi, Zrínyi hős mása, vagy a Nagyváradi ostrom 1660-ban*.⁵ Gyöngyösi Kemény-eposzában Kemény János szintén vállalja a mártíromságot, jóllehet előbb felesége, majd Teleki Mihály igyekszik őt megkísérteni és rávenni arra, hogy a nagyszőlősi csatában ne vegyen részt.⁶

Meg kell ismét jegyeznünk, hogy a martirologia sokszor a hagiográfiával keveredve jelenik meg. Legtisztább példája ennek

³ PASKÓ műve 1663-ban Szebenben nyomtatásban is megjelent (RMK I, 1007). Újabb kiadása: RMKT, XVII, 10, 151–197.

⁴ SZALÁRDI emlékirata kiadva: Irodalomismeret, 1997/1–2, 77–90.

⁵ Kolozsvári Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, Ms. 942.

⁶ Vö.: GYÖNGYÖSI István, *Porából megéledett Főnix, avagy Kemény János emlékezete*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, Bp., Balassi, 1999, 178–193.

a *Rákóczi-eposz*. Tudjuk, hogy a hagiográfia maga sem egységes. Elsősorban ide tartoznak az ún. *mártírakták* és a *mártíriumok*, melyek valódi vagy fiktív kihallgatási jegyzőkönyveken alapuló mártírtörténetek. A másik csoportot a szentek életrajzai, az ún. *viták* képezik. A hagiografikus irodalmat mi ebben az utóbbi értelemben használjuk. Ezek a művek a keresztény gyülekezetek olvasmányigényeit szolgálták. Cselekményük egy főhős köré csoportosul, fordulatosságában a kalandregénnyel vetekszik, nélkülözhetetlen a megkísértés, a bűn, a megtérés, a hitvita és a heroikus önfeláldozás motívuma. Ami számunkra mindebből különösen fontos, az az, hogy a közép-európai barokk eposz, jellemző módon, előszeretettel alkalmazta ezt a hagiografikus narrációs modellt. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy mindez talán nem véletlen, hisz a hagiográfia a populáris regiszterhez áll közelebb – a Balkánon tiszta népi irodalomká is vált – ugyanúgy, ahogy Közép-Európában is az arisztokratikus, hősi barokk helyett a megszelídített *barocco moderato* vált dominánssá.)

A *Rákóczi-eposzban* Rákóczi enged Pluto csábításának és nagyraágvása révén bünt követ el, rossz helyzet- és önismeretből hadat indít a Porta ellen, megtámadva Moldvát. Rákóczinak ezt a vállalkozását siker koronázza, ami még elbizakodottabbá teszi a fejedelmet és hadat indít már nemcsak a pogány török, hanem a keresztény Lengyelország, és az eposzíró túlzása szerint ezáltal Róma, azaz a katolikus vallás, tehát végső soron Isten ellen:

Mert ezután mindjárt ha meg kell vallani,
Lengyelország ellen kezde aspirálni,
Rákóczi kozákkal, svéttel cimborálni,
Csehországot, végre Rómát elfoglalni.⁷

A főhős tehát nem állja sikeresen a próbát, enged a csábításnak, hisz nem tud ellenállni az újabb hódítási lehetőségeknek. Talán nem erőltetett a párhuzam, ha Rákóczit a *Szigeti veszedelem* Szulimánjához hasonlítjuk: ugyanazt az intrikus szerepet játsszák a cselekménybonyolítás során, és mindkettejük tetteinek mozgató rugója a hatalomvágy és a földi dicsőség hajszolása.

⁷ *Rákóczi-eposz*, 73.

A *Rákóczi-eposzban* az események sora, az azt értelmező és magában foglaló vétek-bűnhődés-vezeklés-boldogság sornak rendelődik alá. Rákóczi életútja is e kategóriák köré szerveződik, és talán nem véletlen, hogy az eposzt részekre osztó névtelen másoló vagy szerző is ezt a felosztást követi. Az eposzban az egyén nemcsak passzív elszenvedője az eseményeknek, hanem felelősséggel tartozik önmagának és a környezetének is. Rákóczi „felelőtlenége” nemcsak a saját, hanem nemzete romlását is okozta. Ezen a ponton a *Rákóczi-eposz* eltér a klasszikus hagiográfiától, ahol az ember változásai (bűn-büntetés-megtérés) merőben magánjellegűek, a világtól függetlenül mennek végbe, nem hagyva semmi nyomot abban, hisz Rákóczinak a környezetéhez fűződő kapcsolata funkcionális. Ezért hiába igyekszik felmenteni a szerző a fejedelmet, és írásával kanonizálni őt, érvei csak Rákóczira, a magánemberre lehetnek érvényesek. Rákóczi, a közéleti ember csak akkor mentesülne bűnei alól, ha a vétke által romlásba jutott nemzet is eljutna a boldogsáig. Talán ezt az ellentmondást igyekszik oldani a szerző úgy, hogy az utolsó részben Rákóczi közéleti erényeit hangsúlyozza:

Igaz, sok magyarok túl Dunán és innét
Szerettek fegyverrel vitézi hírt nevet,
Magyar gallér alá ritkán pökött német,⁸
Addig, míg Erdélyben Rákóczi bűzt érzett.

Úgy tetszik, török is csínnyábban borotvált,
Míglen fenn állani látta ez ór madárt,
Nem keresett addig, bajnokot nem kívánt,
Vitéz fején míg nem halál maga kaszált.⁹

⁸ Kemény *Önéletírásában* Pázmány szavaiként idézi: „Nekünk elégséges hitelünk, tekéntetünk van most az mi kegyelmes keresztény császárunk előtt, de csak addig durál az az német nemzet előtt, míglen Erdélyben magyar fejedelem hallatik floreálni, azontúl [...] *gallérink alá pökik az német*”. (KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Művei*, kiad. V. WINDISCH Éva, Bp., 1980, 100, kiemelés N. L.)

⁹ *Rákóczi-eposz*, 180.

A klasszikus hagiográfiai szűzséhez képest még egy mozzanat marad ki a *Rákóczi-eposz* szerkezetéből: a boldogság bemutatása. Mégis az értelmező a műfaj kompozicionális törvényszerűségéből következően az eljövendő boldogság reményét olvassa ki az eposz 78. zsoltárt imitáló záró strófáiból: miként Rákóczi, úgy a nemzet is elnyerte már vétkeiért büntetését, nem következhet más ezután, csak a megtérő mártírnak járó jutalom:

Ne kérjje pogányság, hol mi reminységünk,
Mégis tovább? Csúfot csinálván belőlünk,
Mutasd meg, világ el áll mikor mellőlünk,
Isteni erő felkél akkor mellettünk.

Akkor szégyenül meg világtól elkapott
Sokaságában mely nemzetség úgy bízott,
Mi pedig azt mondjuk, az Úr neve áldott,
Ki az oroszlánok verméből kihozott.¹⁰

Azért tértem ki kissé részletesen a *Rákóczi-eposz* ismertetésére, mert a hagiografikus szűzsé a *Szigeti veszedelemre* is illik: ott a nemzet a bűnös, annak kell meghozni a mártíriumot, hogy utána üdvözülhessen. Mindez azt bizonyítja, hogy a martirologikus-hagiografikus narratív váz a későbbiekben fontos szerepet fog játszani a nemzetről folyó diskurzus alakulásában, elsősorban a főhős és a nemzet felcserélhetősége, és kölcsönös behelyettesíthetősége miatt.

2.

A martirológiának van a XVII. században poétikailag-retorikailag kidolgozott elmélete. Ennek bemutatására a kölni jezsuita, Jakob Masen (Jacobus Masenius, 1606–1681) poétikája mutatkozik alkalmasnak. Jakob Masen Bán Imrének, Tarnai Andornak, Szörényi Lászlónak és Király Erzsébetnek köszönhetően nem is-

¹⁰ *Rákóczi-eposz*, 196.

meretlen a magyar szakirodalomban.¹¹ De ami még ennél is fontosabb lehet számunkra, az az, hogy Masen műveit a XVII–XVIII. századi Magyarországon is jól ismerték. Tarnai Andor szerint az evangélikusok eperjesi iskolájában hivatkoznak rá, Moesch Lukács a *Vita poetica* (Nagyszombat, 1693), Kaprinai István az *Institutio eloquentiae sacra* (Kassa, 1758) c. műve megírásakor használta forrásként.¹² Hargittay Emil hívta fel a figyelmemet a konferencia egyik szünetében arra, hogy Csáky István *Politica philosophiájának* megírásakor is jócskán merített Masen *Speculum imagium veritatis occultae* (Köln, 1650) c. művéből.¹³ Masen termékeny szerző volt: írt retorikát, poétikát, teológiai és politikai traktátusokat a katolikusok és a protestánsok megbékéléséről, valamint egy eposzt (*Sarcotis*) az ember bűnbeeséséről.¹⁴ Nem véletlen, hogy Masen művei ilyen széles körben elterjedtek Magyarországon, hisz ő elsősorban iskolai szerző volt. Ennek ellenére meg kell jegyezni, hogy jelenleg nem áll olyan adat rendelkezésünkre, ami azt bizonyítaná, hogy Zrínyi könyvtárában megta-

¹¹ BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., 1971, 52–59, 70–78, 85, 94 (Irodalomtörténeti Füzetek, 72); KIRÁLY Erzsébet, A „Tasso és Zrínyi” vitájának tanulságai, Zrínyi-Dolgozatok IV (1987), 13–30; SZÖRÉNYI László, *Hunok és jezsuiták*, Bp., Amfipressz, 1993, 9.

¹² KIRÁLY, 21.

¹³ Vö.: CSÁKY István, *Politica philosophiai Okoskodás-szerint való rendes életnek példája (1664–1674)*, kiad. HARGITTAY Emil, Bp., Argumentum, 1992, passim.

¹⁴ A XVIII. században komoly vita bontakozott ki a *Sarcotis* körül. Guillaume Lauder, svájci kritikus plágiummal vádolta Milont, azt állítván, hogy *Az elveszett paradicsom* írásakor a *Sarcotis* néhány részletét szó szerint lefordította és beledolgozta eposzába. Lauder valójában csak Miltonon akart bosszút állni és a későbbiekben el kellett ismernie, hogy *Az elveszett paradicsom* latinra fordított részeit illesztette vissza, egy általa felfedezett, *Sarcotis* kéziratba. 1771-ben Londonban kiadták az addigi vitát a *Sarcotis* újabb edíciójával együtt. Ennek a londoni kiadásnak 1783-ban magyar recenzense is akadt a Magyar Könyves Ház (1783, II. szakasz, 151–155) hasábjain. Masen életéről és műveinek felsorolását lásd: Carlos SOMMER-VOGEL, *Bibliothèque de la Campagne de Jésus*, Paris–Bruxelles, 1909, V, 681–696; Gerhard DÜNNHAUPT, *Bibliografisches Handbuch der Barockliteratur*, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1981, 1124–1143.

lálható lett volna bármelyik Masen-mű kiadása is.¹⁵ Az általam használt poétika a *Palestra eloquentiae ligatae* (Köln, 1654). Én a harmadik, 1683. évi kiadást forgattam, mely mind az Akadémiai, mind a Budapesti Egyetemi Könyvtárban megtalálható.

Masen a carmen heroicum tárgyalásakor külön fejezetet szentel annak a kérdésnek, hogy: lehetséges-e a tragédiához hasonlóan az eposzban is a főhős halálával záruló boldogtalan vég?¹⁶ Válasza: igen. Ám a hősnek kivételes és büntelen személynek kell lennie, a hitvány ember bukása (apagyilkos, áruló) ugyanis nem vált ki megrendülést az olvasóban. Csak a makulátlan hős halála méltó Krisztus mártíriumához, mely részben boldog vég („Christi Martyrium supplicia in parte felicitatis collocavit”), hisz a halált a feltámadás és az újjászületés követi. Állhatatosságuk révén a szentek is lehetnek eposzi hősök, de ilyen lehet a fővezér parancsát maradéktalanul végrehajtó katona is. Az ilyen hősök halála – mely minden esetben mártírhalál és az önazonosság megőrzésére szolgál – méltó tárgya lehet az eposzírónak, akkor is, ha így a szó szerint érthető „boldog vég” el is marad: „Actionem heroicam infelici exitu sine scelere terminatam epopaeiae posse esse argumentum: quo titulo Heroes plurimi Martyrium perpassi possunt esse epopaeiae digna materies”.¹⁷ Az eposzi hőssel szembeni követelményrendszer nagyon szigorú. Ezt Masen is érzi, s enyhíti is, éspedig úgy, hogy ha nem is mondja ki, de bevezeti a hagiográfiát (a populáris regiszter engedékenyebb a bűnnel szemben is), mely a kezdeti bűnösséget megengedi. Ez alapján a nem főbenjáró bűnt elkövető hős is lehet az eposz főszereplője, de csak úgy, ha a vétet rögtön a méltó büntetés követi, mely így az olvasó épülését szolgálja. (Masen *Sarcotisa* is ezt a témát dolgozta fel).¹⁸ Érinti még ezt a kérdést a *De epopaeia natura et proprietatibus* c. fejezetben is. Eszerint az eposzi hősnek emberfelettinek kell lenni, mert

¹⁵ Vö. A *Bibliotheca Zriniana története és állománya*, szerk. KLANICZAY Tibor, Argumentum–Zrinyi, Bp., 1991, (Zrinyi-Könyvtár IV).

¹⁶ „An materia epopaeiae possit esse actio heroica, qua virtus non sit, et infelici non minus, quam felici exitu, instar tragoediae terminari?” (*Palestra*, 135.)

¹⁷ *Palestra*, 136.

¹⁸ „Actio heroica cum culpa non gravissima conjuncta [...] in epopaeia non minus, quam tragoedia locum meretur.” (*Palestra*, 136.)

csak így buzdíthat az erények követésére. A gond csak az, hogy a történelmi valóság nem mindig kínál ilyen hősöket. Segítségül hívható ekkor a *fictio*, ami által meg lehet szépitni a valóságot: a tökéletlen valódi hősből tökéletes fiktív hőst formálni. Át lehet, sőt kell tehát írni a történelmi valóságot, de vigyázni kell a valószínűségekre (*verisimilitudo*): nem érdemes túl nagyot lódtítani, mert az nem az erények követését, hanem nevetést fog kiváltani az olvasóból.¹⁹

Az eposzi mitikus-statikus és a változó, alakoskodó reális világ közti feszültség mellett, ez a barokk eposz második alapproblémája. A fikció ugyanis végső soron álca, hazugság: azaz *simulatio*. Ha az eposzban a nem alakoskodó, nem szimuláló, önmagával mindig azonos hőst kanonizáljuk, hogyan magyarázzuk meg a poétikai fiktív hazugság létjogosultságát? Masen ezt a kérdést elfelejti feltenni, de árulkodó lehet, hogy az őt követő Moesch – aki feltűnően kerüli az eposz részletes tárgyalását – a leghosszabb elméleti fejtegetését épp a fikciónak szenteli. Masennel egybehangzóan állítja, hogy a fikció az eposz lelke, a fikció különbözteti meg az eposzt az események pusztá elbeszélésétől, mondhatnánk a történetiától: „*Fictio est anima epopaeiae, sine quae jacet et nuda tantum narratio est*”.²⁰ A Fictio és a Neo Poeta közti párbeszéd lényege is az, hogy az igazság elrejthető a hazugság leple alá: „*Fictio poetica est rerum verisimilium ad apparentiam excogitatio, sub falsitate includem veritatem*”.²¹ Masennel együtt ő is óv természetesen a túlzásoktól, melyeket a pogányok sajátjának tart („*paganorum deliramentes*”). Meg kell azonban jegyeznem, hogy mindez nem Masen és Moesch találmánya, amint azt Bán Imre már jelezte: a barokk egyik alaptoposza legalább Speroni óta.²² Számunkra azonban fontos, mert jelzi, hogy a fikcionalitás problematikája összeköthető az individuumszemlélettel. A korban szá-

¹⁹ „Requiritur ut sit actio heroica, id est, supra consuetum humanae vitae virtutisque elevata usum. [...] Hanc autem excellentiam actionis heroicae, si minus per historiam certe per idoneam fictionem debet obtinere”. (*Palestra*, 127.)

²⁰ *Vita poetica*, 7. MOESCH poétikája Lucas S. Edmundo álnéven jelent meg: vö.: RMK II, 1750.

²¹ *Vita poetica*, 9.

²² BÁN, 68.

mos eposzírónak meg kellett ezzel a kérdéssel küzdeni, az érdekes az lehet számunkra, hogy milyen választ adtak rá. Két modell látszik elkülöníthetőnek. De előtte néhány példa annak érzékeltetésére, hogy milyen feszültséget teremtett néhány XVI–XVII. századi eposzban a fikció és a valóság összeütközése: 1. Marko Marulic: *Judit* (1521) c. eposzának alapkoncepciójában kísértetiesen hasonlít a *Szigeti veszedelemre*: a bűntől mentes közösséget nem győzheti le az ellenség. A fel nem tárt feszültség a fenti minta szerinti: Judit, aki a bűntelen közösség tagja, ahhoz, hogy az ellenséget le tudják győzni, bűnt követ el: csalárd módon elcsábítja és megöli Holofernészt. 2. A *Szigeti veszedelemben* az ars retorica eszközeivel kell az olvasót meggyőzni arról, hogy a vereség valóban nem vereség, hanem győzelem. 3. Ivan Gundulićnak az *Osmanban*, Waclaw Potockinak a *Vojna chocimskában* a valóságban meg sem történt csatát (Chocim, 1621) kell átalakítani olyan ütközetté, amely a török felett aratott nagy győzelemmel végződik.²³ Szándékosan választottam közép-európai példákat, hiszen ezek alkotják, kínálják a martirologikus-hagiografikus modellt.

A másik a tassói, a disszimulációs modell. A *Megszabadított Jeruzsálemben* a dissimulatio, a testek, érzelmek, szándékok átváltozása olyan mértékű, hogy az már a tassói szöveg egészét a dissimulatio diskurzusává avatja. Tasso maga is azért győtrődött, mert költeményét a csalás, a megtévesztés legitimációjaként fogta fel.²⁴ Tassónál a nyelvi megformálás, a szöveg retorizált fikcionalitása – amely megfertőzi az írás igazságát – lepel, palást, mely lehetővé teszi az egyén alakoskodását. A fikciós retorikai technikák tehát itt nem az individuuum önazonosságának megőrzését szolgálják, hanem épp ellenkezőleg: eszközt adnak az indivi-

²³ Marulic eposza magyarul: *Judit*, ford. LŐKÖS István, Bp., Eötvös Kiadó, 1999. Gundulićról: LŐKÖS István, *Zrínyi eposzának horvát epikai előzményei*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó (Csokonai Könyvtár, 10). Potockiról: TAPOLCAI László, *A valóság deformációja Waclaw Potocki: „A chocimi háború” és Zrínyi Miklós „Szigeti veszedelem” című eposzaiban*, *Polono-Hungarica*, 6, 1992, 213–219.

²⁴ E modell ismertetésekor Sergio ZATTI, *L'ombra del Tasso. Epica e romanzo nel Cinquecento*, Bruno Mondadori, Milano, 1996 és Matteo RESIDORI, *Armida e Proteo*, Italice, 1999/II, 115–141 műveire támaszkodom.

duum kezébe arra, hogy saját személyiségét különböző szerepekre szórhassa szét.

A mártír nem hajlandó szerepeket játszani és alakoskodni. Ő inkább a halált választja, mert valódi személyisége épp a halál pillanatában mutatkozik meg. Ez a mártírhálál nem magánjelle-gű, hanem kollektív: valójában az egész közösség érdekében tör-ténik meg. Nemcsak a hős önazonossága és állhatatossága tété-tik próbára, aki állván a próbát, végső soron kész, befejezett vol-tát nyilvánítja ki, hanem egy közösség értékrendszere szembesül az idegenséggel. Az eposzban nem történik más, mint a „saját értékrend egyszeri próbára tétele” és a „saját világ érvényességé-nek megvédése [...] az alternatív érvényesség veszélyével fenye-gető idegennel szemben”.²⁵ Az eposzi hős példaértékűsége, melyet Masen is hangoztat, mindenki számára ugyanazt a modellt emeli követendő normává.

A tassói modell szerint azonban – ha az alakoskodó hős nem akarja elveszíteni saját személyiségét – egyet tehet: meg kell erő-sítenie azt. Biztos pontként furcsa módon éppen saját énje kínál-kozik: önmagába menekül, felfedezi saját énjét. Elkülönül a kül-ső és belső világ, az „ők” és az „én”: a közösségből kilép az egyén, s rögtön magára marad. Ha külső világban szerepeket kell játszani, a belső én integritása megőrizhető: a lélek belső intimitása lesz az egyetlen hely, ahol a személyiség igazi énje épségben ma-radhat. Tasso hőseinek még komoly problémát jelent a belső vi-lág épségének, önazonosságának megőrzése, a közösség meghitt melegéből épp csak kilépett én még gyámoltalan, de a XVIII. szá-zad de Sade-jai, Don Giovanniai, Valmont-jai és Merteuil márki-néi már az „én” totális megvalósításának világában élnek és cse-lekszenek. A mindenben és mindenkin átgázoló, az események szá-lait mozgató „szuper-én” már-már isteni pozícióba emelkedik, de mennyivel más utat jár be, mint a mártíriumot szenvedő és így megdicsőülő közép-európai barokk hős.

E két modell még két szempontból eltér egymástól: 1. a női szereplők helyzete, 2. a halál státusa. Felesleges részletezni, hogy a *Megszabadított Jeruzsálem* női szereplői (Armida, Clorinda, Erminia) sokkal izgalmasabbak mostanában az irodalmárok szá-

²⁵ S. VARGA, 92.

mára, mint akár maga a főhős, Goffredo. A probléma lényegét Zatti fogalmazta meg legpontosabban: „a szerelmi csábítás nyelve azonos a költői fikciós csalás beszédmódjával (*il linguaggio della seduzione amorosa é lo stesso dell’inganno poetica*)”.²⁶ Tehát: nő – szerelem – csalás – alakoskodás – dissimulatio rokonértelmű fogalmak. Szinte törvényszerűen áll szembe vele a martirologikus modell. Masen szerint ugyanis nem helyénvaló nőket szerepeltetni az eposzban, mert az asszonyi nemből természetből fogva hiányoznak az eposzi hős nélkülözhetetlen erényei: vitézség, okosság, állhatatosság. Nő csak úgy tehető eposzi hőssé, ha neme természet adta tulajdonságait meghamisítjuk.²⁷ (Kérdés, miért nem következetes Masen, hisz a férfihősök esetében – mint láttuk – a történelmi személyt jobb színben feltüntető mértékletes hamisítást megengedte, sőt meg is követelte.)

A tassói modell halál-felfogását leginkább Torquatto Accetto traktátusa segítségével érzékeltethetjük: *Della dissimulazione honesta*, Napoli, 1641 – már a cím is („A becsületes leleplezés”) árulkodó. Accetto Bene Sándor szerint a *dissimulatiót* az udvar és a politika szűkebb szféráján kívül rekedtek, alattvalók, közemberek legitim védekező eszközöként próbálja meg leírni.²⁸ Accetto szerint az élet nem más, mint a halál álcázása. Ideig-óráig el lehet ugyan rejtteni a halált (az igazságot, tehetnénk hozzá), de a halál pillanatában minden álarc lehull és marad a puszta igazság. A legszebb nő, nem más, mint felcícomázott hulla, és a halál pillanatában lehull róla minden ékes díszítmény.²⁹ A mártír-modellhez hasonlóan itt is a halál biztosítja az egyén legbensőbb lényegét, a különbség csak annyi, hogy a halálnemek között nincs hie-

²⁶ ZATTI, 118.

²⁷ „Faeminarum tamen egregia facinora epopaeiae non debentur. Haec enim disciplina imbelliori huic sexui reperta non est; neque viris illatum imago ad virtutem proponenda videtur; neque rarorum consiliorum eventuumque, etiam extra bellum capaces censentur. Imo nec illae viris facile heroica facinora jugenda; quod sicubi factum, virili id fere habitu, dissimulatio sexu, sunt ausae, non suadendo feminis discrimine”. (*Palestra*, 136.)

²⁸ BENE Sándor, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999, 193 (Csokonai Könyvtár 19.).

²⁹ Vö.: ZATTI, 137–139.

rarchia: a kivételes, büntelen hős mártírúma semmivel sem több, mint az egyszerű, alakoskodó, hitvány ember halála.³⁰

3.

Úgy tűnhet, hogy a fentiek nehezen vonhatók be a nemzetről folyó diskurzusba, mert erősen felekezethez kötöttek. Az említett szerzők mind katolikusok, a martirológia és a hagiográfia elsősorban szintén katolikus kategória. Találkozási pontok azonban fellelhetők a protestánsokkal, melyeknek vázlatos bemutatásakor Győri L. Jánosnak a protestáns martirológiáról szóló tanulmányaira hagyatkozom.³¹ Ilyenek lehetnek az alábbiak: 1. Krisztus-követése. Láttuk, hogy a mártírhalált vállaló eposzi hős tette valójában *imitatio Christi*. A protestáns hívő szintén nem a mártírokkal, hanem azok példája nyomán Krisztussal akar azonosulni. 2. Közösségi élmény. Ahogy a mártíreposzban a főhős a közösségért áldoztatik fel, úgy a protestánsoknál is az egyén mártírúmának célja az ecclesia, a közösség megmaradása.

A XIX. századra adottá válnak a feltételek arra, hogy a martirológikus-hagiografikus koncepció körül elhomályosodjon a katolikus-protestáns szembenállás és egy egységesítő kategóriába, a nemzetibe olvadjon össze. A mártír helyébe a nemzet lép, és így a martirológia a nemzetről folyó diskurzusban fontos helyet kap. Ez véleményünk szerint közép-európai jelenség. Nyugat-Európában más folyamat érvényesült, melyet talán a Tasso-

³⁰ Ezúttal szeretnék köszönetet mondani Imre Mihálynak, aki hozzászólásában arra hívta fel a figyelmet, hogy a szóbanforgó eposzok vizsgálatába Vossius poétikáját (*De artis poeticae*, 1647) is be kellene vonni. Imre Mihály felvetése több mint jogos, hisz ugyanezt az igényt fogalmazta meg már jó egy évtizede Tarnai Andor is (lásd KIRÁLY, 17–18, 27–28), de sajnos azóta figyelemre méltó előrelépés nem történt ezen a területen. Jómagam egyrészt terjedelmi, másrészt azon ok miatt hagytam el Vossius tárgyalását, hogy nála a mártíreposz gondolata nem jelenik meg. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a Tarnai Andor és Imre Mihály által javasolt feladat elvégzése ne lenne továbbra is égetően sürgős a XVII. századi magyarországi eposzok elemzésekor.

³¹ GYŐRI L. János, *Mártírúma, puritanizmus, retorika*, It, 2000, 51–71; uő, *Reformáció, martirológia, exemplum*, It, 2001, 321–340.

modellre ugyanúgy vissza lehetne vezetni. A környező népeknél szintén megtalálhatók a martirológiára utaló metaforák: gondoljunk csak a keresztre feszített Lengyelország képére, a meghaló és feltámadó nemzet gondolatára (Josif Poniatoski), a propugnaculum Christianitatis toposzra, mely minden közép-európai irodalomban jelen van, vagy akár Eduard Beneš, *La martyre des cheches á travers de l'histoire* c. röpiratára. Talán nem véletlen az sem, hogy Nyugat-Európától eltérően, ezekben az irodalmakban az eposszal való viaskodás a XIX. század közepéig jelen van. Elég ha itt Vörösmartyra, de főleg Arany Jánosra, vagy a horvát irodalomból Mažuranićra (*Čengić-aga halála*), vagy Miczkiewiczre (*Pan Tadeusz*), vagy akár a szerb Njegošra (*A hegyek koszorúja*) és a román Ion Budai-Deleanura (*Cigányiász*) gondolunk.³² Hogy a mártírnemzet koncepciója miként jelenik meg ezekben a művekben és milyen esetleges kapcsolata van a XVII. századi mártíreposszal, azt majd a további összehasonlító elemzéseknek kell eldönteni.

³² A romantikus nemzeti eposz problematikájáról lásd: István SÓTÉR, *Das nationale Epos und die Romantik in der ungarischen, kroatischen und serbischen Literatur = Comparative Literary Studies*, ed. by I. FRIED, Z. KANYÓ, J. PÁL (Vajda György Mihály-émlékkönyv), JATE, Szeged, 1983, 191–196; SZILLI József, *A nemzeti eposz mint a nemzettudat kanonizált műfaja*, Helikon, 1998, 268–288.

Bitskey István hozzászólásában jelezte, hogy Luís de Camões művében, szemben a nagy általános emberi kérdéseket felvető miltoni, tassói vagy akár maseni eposzokkal, szintén a nemzeti problematika jelenik meg. Ez valóban így van, hisz *A lusiadák* a portugál hajósok hősiességének állít emléket, de annyiban eltér a közép-európai eposzoktól, hogy nincs benne mártírium. *A lusiadák* részletes elemzést érdemelne, mert véleményem szerint az általam ismertett két modell elemei keverednek benne.

Jankovics József

GYÖNGYÖSI ISTVÁN KÖLTÉSNETÉNEK POÉTIKAI-RETORIKAI FORRÁSVIDÉKE

Gyöngyösi grammatikai, szintaxisra vonatkozó, poétikai, illetve retorikai képzettségét Arany János és a XX. századi irodalomtörténészek előtt is felismerték. Az első tudományos igényű szövegkiadáshoz, a *Porábúl megéledett Főnix*hez készített jegyzeteit magyarázván írta műve bevezetőjében a sajtó alá rendező, Kovásznai Sándor marosvásárhelyi klasszika-filológus 1791-ben:

Mert vagynak e poétában a szóknak olyan egybenszerkesztései, melyeket bajos volna minden olvasónak jól megérteni világosítás-nélkül. Tehát mind azok, és a szóknak némely tsudálatos *regimenjei* s egymástól való függései, *syncope*, *hypallage*, *figurákkal* s több ide tartozó dolgokkal egyetemben e jegyzésekben – a szintaxist kommentáló jegyzetekben – meg-magyaráztatnak. Továbbá a *rhetorikai* vagy ékessen szóllásból vett jegyzések, azok, amellyek meg-mutatják, az ékesen szóllás mesterségének mellyik részéből vette Gyöngyösi ez vagy amaz szóllásának formáit. Mert nintsen tsak egy strófa-is ebben a munkában, melyben a *rhetorikának* nyilván való nyomai ne láttatnának. Azon egy értelemnek sokféleképen és bővön való ki-mondása; a részeknek elé számlálása, a *thesis* és *hypothesis*, vagy a közönséges beszédre-való kimenetele, és annak a jelen-való dologra lévő szabása és alkalmaztatása; az emberi indulatoknak és egyéb dolgoknak bölts le-írása, mely *descriptionak* neveztetik; a csudára méltó kedves *metaphorák*, *allegoriák*, *hasonlatosságok* és egyéb *tropusok*, *figurák* vagy szóllásbéli tzifrázások; egyszóval a valóságos ékesen szóllásnak minden réguláinak minden unalmas maga-vetés-nélkül-való megtartása valjon micsoda magyar írónak munkájában fordulnak elé bővebben és kedvesebben, mint ebben a mi Poétánkban? Aki nem a *plánéták* között jár, némely mostani vers-íróknak szokásaszerént, hanem az emberi dolgoknak és indulatoknak – érzelmek-

nek – olyan elevenítő szinekkel való le-festésében forgolódik, hogy mintha az olvasó szemé-előtt látná azokat, úgy képzelje az ő írását olvasván. A *rhetorikára* való az is, mikor igen sok helyeken az *adjectivum* helyett *substantivumot*, a *concretum* helyett (amint hívják), *abstractumot* tészten; a *verbummal nomen* helyett él. s. a. t. Illendőnek tartottam hát az efféle beszédbéli tziifraságokat és ékességeket, sőt azoknak neveit is meg-említeni, azoknak kedvéért, akik az ékessen-szóllás mesterségének tudományában gyönyörködnek; mellyek-nélkül lehetetlen, hogy valamely könyv kedves légyen az olvasásra. Következnek már a *poësisből* vett jegyzések, mellyekben nem tsak a régi költeményes históriák röviden elé-beszéltetnek, hanem szorgalmatosan meg-mutattaknak a régi poëtáknak, kivált Ovidiusnak és Virgiliusnak írásának részei, melyeket belőlök vett Gyöngyösi, és a maga matériájára bölcsen alkalmaztatott. (...) Ugyanezen poësis jegyzésekre valók azok-is, mellyekben igyekeztem meg-külömböztetni a poëta költeményét a valóságtól. Mert a régi poëták szokása szerént, a valóságos, meglett dolgokat a maga költeményeivel sok helyeken úgy meg-elegyítette, hogy némelykor alig lehet meg-esmérni és ítélni, ha valjon történt dolgot beszéll-é, vagy magától költött fabulát?¹

Ráday Gedeonnak írott levelében a barokk költő leíró-megjelenítő képességét tartja verselése legfőbb erényének:

De hogy Gyöngyösi írta-légyen azt a *Daedalus Templomát*, azt bizonyítja az a tsudálatos szép rendű gondolat, a képző elme munkájának ereje, de kivált az a *Figura*, mellyet a Rhetorok *Descriptiönak* hívnak, a melly a miképen minden ékesen szóllásnak veleje, ugy a Poësisnek épen lelke és természetére tartozó dolog. Soha pedig senki a Magyar írók-közüll, a mellyeket én olvastam, evvel a Figurával ugy nem tud élni mint Gyöngyösi István.²

Másrészt a már említett, kéziratban maradt előszavával azt is pontosan jelzi, hogy Gyöngyösi alkotói módszerének sarokköve

¹ Kovásznai Sándor kéziratának egyik példánya jelenleg a marosvásárhelyi Teleki-tékában található. Jelzete: MS 31. Az előszó másolatáért Heltai Jánosnak tartozom köszönettel. L. még: GYÖNGYÖSI István, *Porából meg-éledett Főnix*, sajtó alá rend., jegyzet JANKOVICS József, NYERGES Judit, utószó JANKOVICS József, Bp., 1999, 289–290.

² Kovásznai Sándor három levele b. Ráday Gedeonhoz, *Gyöngyösi István munkáiról*, közli KISS Áron, *Figyelő*, 1876, 367–368.

az *imitáció*, még pontosabban az antik szerzők, mindenekelőtt Ovidius és Vergilius *imitatio*ja és *aemulatio*ja:

Minek-utánna pedig a régi poétákat kezdetem-vólna olvasni és Gyöngyösivel egybe-vetni; egészszen ki-tanultam, hogy minden kedvességit és szépségit Gyöngyösi a régi poétakból, s nevezetesen Ovidiusból és Virgiliusból vette; mellyek-nélkül nem-is lehet az ő verseit senkinek-is meg-érteni. Mert a miképen Ovidius és Virgilius Homérust és más régieket követte és el-is érte; ugy Gyöngyösi Ovidiust és Virgiliust kívánta és emberül-is tudta követni és őket el-is érni.³

Mint a fenti idézetekből kiviláglik, rögtön a Gyöngyösi-poétika központi kérdéseivel és kategóriáival találkoztunk: Kovásznai Sándor kiválóan ismerte és felismerte Gyöngyösi István költészetének poétikai-retorikai összetevőit és problematikáját. S valószínűleg azt a Kemény János-eposz olvasójához intézett, de saját korában meg nem jelent poétikai eszmefuttatást is, amelyet Tarnai Andor a „magyar nyelvű poétikai irodalom legnagyobb teljesítményé”-nek nevezett.⁴ Emeljünk ki csak két fontos mozzanatot ebből a rövid, de annál komplexebb önreflexív poétikai traktátusból:

Vegye eszében az Olvasó: hogy noha a feltett dolognak valóságára is vigyáztam ezen versekben, mindazonáltal nem tartottam szintén olyan rendet, mint a folyóírással való históriában, hanem a poésist is kívántam azokban követnem, és aszerint alkalmaztatni is ezen munkácskámát... [...] Ezek mellett, mivelhogy (amint fölyebb is említettem) a poésist is követtem ezen verses históriácskámnak dispositiójában, azért szaporítottam azt holmi régi fabulás dolgoknak, hasonlatosságoknak és másféle leleményes todalékoknak közbenvetésével, akik nélkül is a história és abban lévő dolgok valósága végben mehetett volna ugyan, mindazonáltal azoknak nagyobb ékességére és kedvesebb voltára nézve inkább tetszett azt az említett dolgokkal megszínlennem, mint azok nélkül, Tinódy Sebestyén módjára csupán csak a dolgok valóságát fejeznem ki a versek egygyűségével.⁵

³ Lásd az 1. jegyzetet.

⁴ TARNAI Andor–CSETRI Lajos, *A magyar kritika évszázadai*, I., *Rendszerek. A kezdetektől a romantikáig*. Bp., 1981, 140.

⁵ GYÖNGYÖSI, *i. m.*, 199–200.

Költészeti elveinek lényegét foglalja itt össze: érinti a fabula és história, a mitológia és a fikció felhasználása, valamint a „lött dolog”, a valós történeti esemény, a históriás ének egyszerűsége, illetve saját versírói technikájának összetettsége, tudatos versdízítványai, az igazi poézis közötti viszonyt. S emellett még sok más: a metaplasmust, a syncopét, az apocopét, a syncresist, a verba novátakat, a rímelést és annak kényszerét, a nyelvjárási alakok használatát.

Irodalomtörténészeinket régóta izgató kérdés, honnan szerezhette költőnk mindezen jeles poétikai-retorikai ismereteit. A kérdésre pillanatnyilag nem tudunk pontos választ adni. Terminológiáját jelenleg nem tudjuk módszeres vagy rendszeres retorikához, poétikához kötni, annyi azonban racionálisnak tűnik, hogy vizsgálódásainkat mindkét irányba ki kell terjeszteni. Meghatározó lehet a diáksága idején, az 1640-es, 50-es években Magyarországon, Eperjesen, illetve Sárospatakon folyó grammatikai-poétikai-retorikai oktatás gyakorlata. A klasszikus és a reneszánsz alapművek, Melanchthon, Dresser, Sturm, Keckermann, az *Orator Extemporaneus* mellett Imre Mihály szóbeli javaslata alapján feltétlenül számításba kell vennünk Vossius három poétikai tárgyú művét (*Poeticarum institutionum*, *De artis poeticae natura*, *De imitatione*) és retorikai kommentárjait, ugyanakkor Piscator s a hazai szerzők, Pécseli Király Imre, Buzinkai Mihály egyaránt szóba jöhet az előzmények között.⁶

Általános gyakorlatként sejlik fel, amit Bán Imre emel ki Piscator 1642-es gyulafehérvári *Artis poeticae praeceptá*jából: „A poétika analysisnek tulajdonképpen meg kell előznie a genesist – mondja a szerző. Lényegében az olvasásból és megfigyelésből áll. Kezdje a deák (studiosus) Ovidiusszal, azután vegye Vergiliust, akit egészen tegyen magáévá. Harmadsorban Horatius ódáit és Martialis epigrammáit forgassa. Végül csatlakozzék a keresztény költőkhöz, hogy elméjét a profán tanulmányoktól a kegyességhez fordítsa. Ne a mesét, a históriát keresse olvasmányában, hanem

⁶ Vö. BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., 1971; BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”. *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., 1998; KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, Bp., 1998; *Retorikák a reformáció korából*, vál., sajtó alá rend., bev., jegyz., tanulmány, szerk. IMRE Mihály, Debrecen, 2000.

a dolgok és szavak kezelését, elrendezését, eleganciáját, hogy mind-ezekből tanuljon. Vizsgálja a szerzőt a grammatika és rhetorica szemszögéből, figyelje a műfajokat, a verselést, a lábak mérését, a költői szóhasználatot (szinonimák, jelzők, mondatok, körülírások). Különösen a jelzők elhelyezését figyelje, végül elmés mondásokat, nyomatékos értelmű verssorokat jegyezzen ki auktorai-ból”.⁷ Bitskey István is Piscator-ismeretet, olvasmányélményt sejt a *threnus* („gyászos költemény városok vagy országok feldúlása-kor”) és az *encomiasticum* („személyek vagy dolgok dicséretére írott vers”), mint például a mesterségdicsérő versezetek Gyöngyösi-féle változataiban megvalósulni.⁸

Ha mindezt kiegészítjük még a magyar vershagyomány, Ballassi, Czobor Mihály, Rimay és mindenekelőtt Zrínyi szövegeinek, illetve poétikai megjegyzéseinek ismeretével, valószínűleg nem járunk túlságosan messze Gyöngyösi költészetének poétikai-retorikai forrásvidékétől. Mindehhez további forráskutató ötletként csupán annyit tehetünk hozzá, hogy vizsgálódásainknak Comenius ilyen tematikájú írásainak szemléjére is ki kéne terjedni a jövőben. Gondoljunk csak *A világ útvesztője* ironikus-szatirikus megjegyzéseire a retorikusokról, akik azzal foglalkoznak, „miként lehetne a leírt vagy a szájából épp kiröppenő szavakat zöldre, pirosra, feketére, fehérre vagy aki ahogyan akarná, színezní”. A költőkről, akik „súlyokkal és arasszal méricsgélnek a szótagokat”, a szavakat „ráncolgatják” s olvasmányaik közt a „de Culice; de Passere; de Lesbia; de Priapo; de arte amandi; a Metamorphoses; enkómióknok; satírák; egyszóval bohóságokat, költött dolgokat, szabadosságokat és mindenféle paráznságokat olvasnak ottan”.⁹ Addig a hiányzó elmélet helyett – Comenius másik művével, a *Magna Didacticával* összhangban – mi is a praxisra tennénk a hangsúlyt.¹⁰ A Gyöngyösi István és László sáros-

⁷ Vö. BÁN Imre, *i. m.*, 38.

⁸ BITSKEY István, *Gyöngyösi és a magyar költői hagyomány*, Studia Litteraria, Debrecen, 1981, 25, 30.

⁹ Johannes Amos COMENIUS, *A világ útvesztője*, fordította DOBOSSY László, tanulmány, jegyzetek, KOMOR Ilona, Bp., 1961, 63–64.

¹⁰ A retorikai tanulmányokról szólván, az ékesszólás törvényeinek elsajátítása után a gyakorlásra, a „szónoklás legnagyobb mestereinek utánzás”-ára teszi a hangsúlyt, s nem egyetlen szerző művei, hanem bő illusztrációs anyag felhasználásával. *Comenius Ámos János Nagy oktatástana*, fordította, bevezette és a jegyzeteket írta GERÉB György. Bp., 1953, 365.

pataki diákságának oktatási körülményeit feltárni igyekvő Harsányi István szerint ott az volt a cél, hogy a nyelvtanulás, a józan bölcsészet forrásainak megismerése és a hittudomány elsajátítása miatt „Demosthenest, Isocratest, Plutarchost, Cicerot, Homerost, Hesiodost, Theognist, Vergiliust, Ovidiust, Horatiust”, „vizsgára és gyakorlat végett, írva, beszélve, szónokolva ismételjék”.¹¹

A bölcsészeti tudományokhoz egyébként tankönyvek voltak még: Melanchthon és Loss Lukács dialektikája, Keckermann logikája, systema physicumja és metaphysicumja, Magirus János physiologiája, Alstedius metaphysicája.¹² Kutatásainkat ezen szerzők és művek irányába sem lenne haszontalan kiterjeszteni.

Ugyancsak további vizsgálódásokat kell folytatni a nyugati barokk retorikák terepén. A kérdéssel legtöbbit foglalkozó, s Gyöngyösit a költészeti kánonba visszaemelő Kibédi Varga Áron sem oldja meg e rejtélyt. Megállapítja, hogy „Gyöngyösi tudós költő, aki a klasszikus retorika minden csínját-bínját ismerte.” Illetve: Gyöngyösi a külföldi elméleti munkák „szellemét bizonyára ismerte”.¹³ Mindössze annyit állít, hogy Gyöngyösi a klasszikus retorikák nyomán létrejött barokk retorika elvárásai horizontjának alapos ismeretében alkotott. Ennek előírásai szerint éppenséggel érdemnek tekinthetők azok a jellegzetességek, amelyek miatt – mint a hősök egyénítésének hiánya, a túl sok és hosszadalmas kitérő, a tisztázatlan műfajiság vagy éppen műfajkeveredés (amelyben Claudius Claudianus nyomdokain halad), a kompozíció lazasága, a mitológiai apparátus és a klasszikus utalások túltengése – költőnket a posztromantikus kritika elmarasztalta. Ám igazi forrásművet ő sem említ meg, leginkább Du Plaisir 1683-ban megjelent szintézisére hivatkozik, amely a francia klasszicizmus poétikájának talán legnagyobb összefoglalása. A problémát azzal hidalja át, hogy „a 16–17. század európai irodalomelmélete minden egyes nemzeti irodalomban azonos, ugyanazokhoz a gö-

¹¹ HARSÁNYI István, *Gyöngyösi István és László sárospataki diáksága*, Sárospataki Hírlap, 1920, 14.

¹² Uo. 15.

¹³ KIBÉDI VARGA Áron, *Retorika, poétika, műfajok (Gyöngyösi István költői világa)*, Irodalomtörténet, 1983, 3. sz., 554, 556.

rög-latin forrásokhoz kanyarodik vissza.”¹⁴ S bár Drescher J. Attila jelentős tematikai, stilisztikai és műfaji rokonságot figyel meg a német barokk költészet – Simon Dach, W. I. Schütz, Christian Hoffmann von Hofmannswaldau alkotásai – és Gyöngyösi István művészete között,¹⁵ nem mehetünk el észrevétlenül Kovásznai Sándor (aki maga is fordított Cicerót, Plautust és Terentiust) Gyöngyösi imitációs technikáját illető, alapvető megjegyzése mellett:

...a Gyöngyösi verseinek más Magyar versek-felett-való kedvességének oka és kut-feje nem más, hanem hogy ő mindenkben a régieket, s azok között főképen Ovidiust kívánta s tudta-is követni, nem valami Német vagy Frantz poétát; ugy hogy a mint *Erasmust* lehet nevezni Keresztyén *Terentiusnak* vagy *Plautusnak*, ugy Gyöngyösit méltán nevezhetjük Keresztyén vagy Magyar Ovidiusnak.¹⁶

Kovács Sándor Iván is hangsúlyozta Gyöngyösi nagyfokú poétikai-retorikai tudatosságát. Rendkívül árnyalt alapossággal feltárta Gyöngyösi Zrínyi-recepciójának és -imitációjának szövegszerű bizonyítékait. Rámutatott azokra a rejtettebb vagy éppen nyíltabb összefüggésekre is, amelyeket a két költő poétikai programja és terminológiája között felismert. A mai tudásunk szerinti legtöbbet ő állapította meg a barokk költő poétikai felkészültségéről és tudatosságáról: az egész életműből összegyűjtötte a terminus technicusokat, hogy meghatározhassa Gyöngyösi terminológiai rendszerét, annak sajátosságait, illetve a hazai hagyományhoz – Tinódi, Zrínyi – való viszonyát, a hagyományban való helykijelölését.¹⁷ Eredményeihez nem tudunk újabbakat fűzni.

Fentebb Zrínyi és a „Zrínyit olvasó Gyöngyösi” – Kovács Sándor Iván szavai – egymáshoz való viszonyáról esett szó. Irodalomtörténet-írásunknak legalább a XVIII. század, de Arany Já-

¹⁴ Uo. 556.

¹⁵ DRESCHER J. Attila, *Egy európai pillanat... Gyöngyösi István költészetének német barokk párhuzamairól*, Dunatáj, 1993, 40–46.

¹⁶ Lásd az 1. jegyzetet.

¹⁷ KOVÁCS Sándor Iván, *Gyöngyösi István Kemény-eposzának Zrínyi-imitációi*, in „*Eleink tündöklőse*”, Bp., 1996, 38–46.

nos kiváló dolgozata óta kedvelt toposza az ő szembeállításuk.¹⁸ Befejezésül álljon itt most a szakirodalom egyik első, ha nem legelső, poétikai-retorikai alapú összehasonlítása, melyet a Gyöngyösi-rajongó id. Ráday Gedeon 1788 júliusában írt a dolgozat elején idézett Gyöngyösi-filológusnak, Kovásznai Sándornak:

Én, ha itelemben nem tsalattatom, minékünk hozzá – Zrínyi Miklóshoz – hasonló spiritusu és tűzű Poëtánk nintsen. Ugyanis akár az egész munkának Oeconomyját, akár az Poetica hasonlatosságokat, akár az Virilis transitiokat, akár az eleven descriptiokat, akár pedig az hathatós egymáshoz tett Vitézi beszédeket, és tanáts adásokat vegyem fel, mind ezekben úgy tartom, minden Poétáinkat meszsze maga után hadgya. Gyöngyösinek ugyan simábbak és elaboráltabbak a Versei, válogatottabbak a Cadentiai, de az dolgok Sensusához és értelméhez képest semmivel sem válogatottabbak a szavai a Zrinyiénél, sőt ebben ötöt Zrínyi fellyül halladgya, hogy az rettenetesseket rettentő szókkal, az szellemetesebbeket pedig, ahoz alkalmaztatott hangzással tudgya elől adni. Hibának tartják némellyek Zrinyiben azt is, hogy Versiben a Hemistichiumot nem mindenkor az hatodik syllabában tészí, de ő azt az Olaszokat követve szántsándékkal tselekedte, és az ki egyszer Zrínyi olvasásához hozzá szokott, nem botránkozik meg benne, ha azt comma szerént olvassa; sőt e mellett szépséget is talál abban, hogy az által Zrínyi (mellyet az mindenkor egyenlő Hemistichium szokott okozni) a Monotoniát el-kerülte.¹⁹

S kettejük e különbségét a nekik állítani tervezett emlékmű epítáfiúmában – a kultuszképzés irodalomtörténeti pillanatának lehetünk tanúi – is megörökíteni szándékozott:

„Gróff Zrínyi Miklósnak Márs és az Músák emelték / Mint Zrinit Zrini, Hectort ugy festi Homerus / S’ Goffrédót szebben allig rajzolta le Tasso” – illetve: „Gyöngyösi Istvánnak / Vénus és az Gratiák / alkották / Gyöngyösi pennáját vezeté keze közt maga Vénus / S’ nyájjal hintegeték az három kellemetesség.”²⁰

¹⁸ ARANY János, *Gyöngyösi István*, in uő, *Összes Művei*, XI, *Próza művek*, 2., szerkeszti KERESZTURY Dezső, sajtó alá rendezte NÉMETH G. Béla, Bp., 1968, 421–440.

¹⁹ JANCSÓ Elemér, *Adatok az erdélyi felvilágosodás történetéhez*, Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 1960, 372.

²⁰ Uo. 373.

Szabó Péter

„VIRTUS VULNERE VIRET” –
SEBTŐL DÍSZLIK A VITÉZSÉG

Abban a szöveges és képi hagyományban, amelyet a humanista ihletésű irodalom és képzőművészet Magyarország és ellenségei küzdelmének leírásával a középkor és kora újkorból ránk örökített, a *seb* jelképként két – egymástól merőben eltérő – jelentést hordozott. Amikor Konstantinápoly oszmán kézre kerülése után a pápai udvar humanista körei – a rokonszemléletű magyar humanistákkal együtt – a török megállításában a magyar királyság küldetészerepét hangsúlyozták, Vitéz János a pápai követ előtt nagy erővel villantotta fel a magyar királyságra nézve pusztulást jelentő *seb* szimbólumát, annak érdekében, hogy rádöbbsentse – ahogy ő mondta – „a kereszténység többi részének arcát és szívéét” [a többi keresztény országot és Rómát] Magyarország kiszolgáltatottságára. Közvetlen célja az volt, hogy támogatást szerezzen urának, V. Lászlónak a török elleni harchoz. A Prágában, 1454 januárjában elmondott beszédben kifejtette, hogy a görög világot ért csapás „Magyarországra is mintegy rányomta már a majdani *seb* stigmáit”.¹ A tényleges török hódítás után a *seb* – mint nega-

¹ VITÉZ János, *A pápai követ előtt elmondott második válaszbeszéd*, Prága, 1454. január, ford. BELLUS Ibolya = *Vitéz János levelei és politikai beszédei*, szerk. BORONKAI Iván, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1987 (Magyar Ritkaságok), 340–351. Vitéz többször élt a *seb* toposzával. Sokszor elmondta Magyarországról, hogy „sebzett oldalával ő oltalmazta a többieket.” *Beszéd a bécsújhelyi kongresszuson, Bécsújhely, 1455. március 23.*, ford. BORONKAI Iván = *Vitéz János levelei, i. m.*, 374–375. Latinul: „Verum si illa hactenus tulit aliis defensionis beneficium, si lateribus vulnerabatur, quisuis ceteros protexit: tempus adest ut referatur nunc grati vicem, dum et sue indigencie et vestre indulgencie ratio suadet. Et non sinite labi eos qui difficulter erigerentur elisi”. *Zrednai Vitéz János nagyváradi püspök politikai beszédei*, kiad. FRAKNÓI Vilmos, Bp., 1878, 21. A humanista

tív előjelű jelkép – konkrétabb formát öltött, s egy Münchenben 1582-ben kiadott fametszet – a segítségkérő magyar követek beszédeinek visszhangjaként – *Hungaria* jelképes alakját levágott karokkal ábrázolta.² (1. kép)

Am a török csapás következményeit érzékeltető, Magyarországra árnyékot vető *humanista seb-vízió* mellett és annak ellenhatásaként megjelent *a seb reménykeltő értelmezése is*. Amikor a sebesülés elszenvédője a török volt, a hódítókra fölényes biztonsággal mért sebek jelképes ábrázolásai azt a reményt sugallták, hogy a betolakodókat el lehet rettenteni a támadástól. Székely Dózsa György párviadalának leírása a szendrői török főtiszttel iskola-példája annak, hogyan díszíti fel a humanista történetírás a sebesítés antik toposzával az egyedi esetet. A Nándorfehérvár alatt történt vitézi megütközésben (1514. február 28-án) Szerémi György és Verancsics Antal értesülései szerint Dózsa a török jobb kezét vágta le.³ Minden bizonnyal ez volt a valóság. Ellenben Ludovicus Tubero dalmát történetíró – Livius nyomán – Brutus és Arruns, Tarquinius fiának híres párviadalát vette alapul, s ezt a klasszikus leírást formálta át az adott küzdelem végeredményének, Dózsa győzelmének megfelelően. „Egymás bőrpajzsát keresztülszúrva, két lándzsa hegyén fönnakadtak, és haldokolva csúsznak le

körökben élesztgetett V. László-kori magyar küldetészserepről a törökellenes harccal kapcsolatban: CSERNUS Sándor, *A középkori francia nyelvű történetírás és Magyarország (13–15. század)*, Bp., Osiris Kiadó, 1999, 253–256.

² Johann NEL, *Germánia a töröktől sanyargatott Hungária segítségére siet, 1582* (Országos Széchényi Könyvtár) című fametszetéről: GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1986, 19–20.

³ „György keresztény vitéz megsebezte a törököt, teljesen levágta kardjával jobb kezét...” SZERÉMI György, *Magyarország romlásáról*, ford. JUHÁSZ László, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1979, 72, „Székely Gyergy megvéva Fejérvárnál az császár halmánál Erded beggel és az szablyás kezit elvágá neki...” *1504–1566 Memoria rerum A Magyarországon legutóbbi László király fiának legutóbbi Lajos királynak születése óta esett dolgok emlékezete (Verancsics-évkönyv)*, kiad. BESSENYEI József, Bp., Magyar Helikon, 1981. 10., A párviadalt Ludovicus Tubero leírása alapján ismerteti a források közötti ellentmondás figyelembevételével: BARTA GÁBOR-FEKETE NAGY Antal, *Parasztháború 1514-ben*, Bp., Gondolat, 1973, 66–67.

lovukról” – írta Livius.⁴ Tubero ehhez igazodva a következőket közli Dózsa és a török párviadaláról: „A mohamedán mellét a pajzson keresztül átszúrta, és ... letaszította lováról a haldoklót”.⁵ Brutus és Arruns párviadala Livius előadásában a humanista körökben igen népszerű volt. Galeotto Marzio szerint e Livius-rész hallatán Mátyás, aki sokakkal együtt egyetértett abban, hogy a hadak vezérei is részt vegyenek a csatában, így sóhajtott fel: „Bárcsak ma is ez volna a szokás! Akkor megmutatná a harc, ki a bátor és erős fejedelem”.⁶ A *pajzsátszúrással történető sebesítés toposzát* a nyugati krónikaírás is hasznosította. Froissart például pontosan így írja le Robert Clary francia és Peter Courtenay angol lovag híres párviadalát, amelyet 1389-ben a Calais melletti mezőn rendeztek meg.⁷ A fölényes győzelmet hangsúlyozó toposz azzal a másik képi hagyománnyal harmonizál, amelyben a győztes fél egyetlen vágással szeli le az ellene küzdő lovasnak és lovának fejét.⁸ Az ellenségtől elszenvedett seb pozitív

⁴ LIVIUS, *A római nép története a város alapításától*, ford. KISS Ferencné, MURAKÖZY Gyula, Bp., Európa Kiadó, 1982 (Bibliotheca Classica), I, második könyv, 6, 107.

⁵ Ludovicus TUBERO, *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország)*, kiad. BLAZOVICH László, SZ. GALÁNTAI Erzsébet, Szeged, Gold Press, 1994, (Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4) 268.

⁶ GALEOTTO Marzio, *Mátyás királynak kiváló, bölcs, tréfás mondásairól és tetteiről szóló könyv*, ford. KARDOS Tibor Bp., Magyar Helikon, 1979, 29.

⁷ „Clary úrnak sikerült hatalmas döféssel eltalálnia sok csatát látott lándzsájával az angol lovagot. A lándzsa átszakította a másik bajnok pajzsát és tenyérsíri mélységben behatolt a vállába, Courtenay úr földre zuhant jó lováról.” *Froissart krónikája* (válogatás), ford. HAP Béla és SZEREDI Anna, Bp., Gondolat, 1971, 279.

⁸ Ennek példája Mattheus Küssel egy 1663-ban készült rézmetszeten látható, amelyen egy magyar vitéz egyetlen szablyasuhintással küldi porba egy török harcos és lovának a fejét. (Mattheus KÜSSEL: *A magyar vitézség apoteózisa Wesselényi Ferencnek ajánlva*, Széchy Gáspár tézislapja a nagyszombati egyetemen, 1663, Bécs.) GALAVICS, *i. m.*, 93, 146, 157. Az egyetlen kardvágással vagy egyetlen lándzsaszúrással lovas és lovát sebző, vagy azokat halálba küldő hős eszményét már a Grál-mondakör párviadal-jelenetei is ismerik. „A deux mains il lève sa lance et un coup terrible en assène par le travers des épaules du jeune Gallois, un coup qui le fait basculer jusqu’ aux oreilles du cheval.” Chrétien de TROYES, *Perceval ou le Roman du Graal*, Préface d’Armand HOOG, Paris, Gallimard, 1993, 54.

értelmezésének első nyomait a középkor és kora újkor királyi adománylevelek *narratióiban* találhatjuk meg, ahol az érdemszerző cselekedetek indoklásában gyakran feltűnik *a seb, mint a királyért hozott áldozat stigmája*.⁹ E felfogás egyik kései dokumentuma az 1530-as évek elején született. Zilahy Székely István borbély és sebész ekkor olyan hűséges alattvalók gyógyításáért kapott címereslevelet, akik a Szapolyai János nevében megfogalmazott címereslevél szerint „érettünk kaptak sebeket”.¹⁰ A király és az érette hadakozók összetartozás-tudatát hangsúlyozó pozitív tartalmú seb-jelkép azonban szükségszerűen átalakulóban volt a címereslevél kiállításának idején. Az ország ekkor már két, majd három részre hullt, és a nyugati királyság, valamint a keleti királyság területén kialakuló erdélyi fejedelemség uralkodói csak töredékében adhatták vissza okleveleikben a seb-jelképnek azt a tartalmát, amelyet a középkori magyar királyság idején az összetartozás-tudat erősítése tekintetében élvezett. Ez idő tájt az ország sorsáért felelősséget érző irodalmi és képzőművészeti megnyilatkozások az *egyéni hősiességben, a hadakozó vitéz helytállásában* látták azt a tartalékot, amely a kereszténység sikeres védelmének, az egységes ország megteremtésének záloga lehet. Az ellenségtől elszenvedett seb irodalmi és képzőművészeti stigmatizációi már ezt a vitézt magasztosították fel. A *„krisztusi megváltás”-eszmé szerinti gondolkodás a halálos seb kapcsán* fogalmazódott meg Balassi Bálint „Óh végtelenül kegyes Isten” kezdetű zsolnártárfrafrázisában.¹¹ „Imé, kioldoztam, s teelődbe hoztam / fene

⁹ Erre bőséges példát hoz: *Középkori históriák oklevelekben (1002–1410)*, szerk. KRISTÓ Gyula, Szeged, 2000 (Szegedi Középkortörténeti Könyvtár, 1). Egy példa: „Állhatatos hűsége következtében súlyos sebeket kapott, királyi tisztünk gyarapodásáért férfiasan harcolva...” I. Károly király Apárd István mesternek, 1326. február 7. *Középkori históriák... i. m.*, 244.

¹⁰ A gyulafehérvári várban 1530 és 1533 között kelt címereslevél latin szövegét közli az egri Főegyházmegyei Könyvtárban található munkájában: Nicolaus ISTVÁNFY, *Diplomatarium Regni Hungariae*, Y, IV, 55, ff, 6 v-7 r. A teljes magyar fordítás: TARDY Lajos, *Magyarország – az első orvosnemesítések hazája* = T. L., *Históriai ínyencfalatok*, Bp., Laude Kiadó, 1989, 42–46; TARDY Lajos, *Die erste Ärzteadelungen in Ungarn*, *Orvostört., Közl.*, 1985, XXXI, 143–153.

¹¹ A krisztusi megváltás eszméjéről: ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., TIT Nyomda, 1991, 143.

ötte sebemet, / Kit csak te gyógyíthatsz, életre fordíthatsz, / szánd keserves fejemet”.¹² Az antik utalások alapján történő sebstigmatizáció egyik legszebb példája Forgách Ferencről származik. „Mindenkivel előlről kapta a halálos sebet” – írta a váradi püspök Drégely védőinek haláláról. Pontosan azokat a szavakat alkalmazva, melyekkel Sallustius érzékeltette Catilina maroknyi seregének hősiességét.¹³

*A szemből kapott seb dicső halált sugalló toposztól a rudolfinus művészet egyes alkotásai a törököt sem fosztották meg. Sőt Isaac Major egy 1620 körül keletkezett rézmetszetén egy oszmán tiszt előlről kapott halálos sebe egyenesen az alkotás mondanivalójának középpontjába kerülhetett.*¹⁴ (2. kép)

Eközben megjelent a török sebesülések képeinek egy olyan vonulata is, mely a széles körben elterjedt toposzt a visszájára fordította s *a török dicstelen, hátulról – menekültében kapott – sebesülését* hangsúlyozta. Ennek előzményét már a II. Ulászló adományozta címerek ábrázolásain is felfedezhetjük. Például a Dombay Jánosnak kiállított címereslevélen, amelyen a magyar vitéz – címerszerző érdemeinek bemutatásaként, Jajca ostromakor – hátulról vágja át egy török harcos nyakát. (3. kép)

¹² A verset Rimay beépítette epicédiumába, és a következő jegyzetet fűzte hozzá: „Ezt a psalmust az Beza verseiből ő maga fordította ki, csak halála előtt való betegségébe.” *Gyarmati Balassi Bálint énekei*, szerk. KŐSZEGHY Péter és SZABÓ Géza, Bp., Szépirodalmi kiadó, 1986, 239., 310. Balassi költői haláláról: SZÓNYI György Endre, *Philip Sidney és Balassi Bálint recepciója, Én-formálás és kánonformálás a késő reneszánszban*, ItK, 1999, 5–6, 493–516.

¹³ „Nec multo post oppugnatio coepit, duravitque multas horas tanta defensorum virtute ac pertinacia, ut nisi caesis pene omnibus adversis vulneribus hostes arcem non perumperent.” *Ghymesi Forgách Ferencz Magyar históriája*, kiad. MAJER Fidél, Pest, Eggenberger Ferdinánd Magyar Akadémiai Könyvtárusnál, 1866, (MHH., Magyar Történelmi Emlékek, II, Írók, 16. kötet), 1866, 47, „Sed omnes tamen adversis vulneribus conciderant.” SALLUSTIUS, *Coniur., Cat.*, 61, FORGÁCH Ferenc, *Emlékirat Magyarország állapotáról Ferdinánd, János, Miksa királysága és II. János erdélyi fejedelemsége alatt*, ford. BORZSÁK István, Bp., Szépirodalmi, 1982, 54–55.

¹⁴ Isaac MAJOR, *Ütközet a magyarok és a törökök között, 1620-as évek*, VARJÚ Elemér, *Műlapok a Magyar Történelmi Múzeum gyűjteményében őrzött régi metszetű ducokról, II. sorozat, Húsz régi magyar csatakép*, Bp., 1934.

Azt, hogy a török hátulról kapott sebet hangsúlyozták, néhány címereslevél nemcsak képben, de a szöveges magyarázatban is megfogalmazta. Szikszay Deák János egri polgár 1568-ban Miksától a vár védelmében mutatott érdemeiért kapott nemességet. Az adományozott címer egy keresztény vitézt mutat, aki „hátulról” egyenesen lágyékon – a címereslevél szerint „directo in lumbos” – szúrja ellenfelét.¹⁵ (4. kép)

Ez a frivol, az ellenséget nevetségessé tevő, hátulról kapott seb az úgynevezett nagyművészetben is nyomot hagyott. Hans von Aachen Rudolf prágai udvari művészetének jeles képviselője így mutatta be a tizenöt éves háború erdélyi hadjáratának török hadvezérét, Szinánt, aki Istvánffy szerint „egy hídról ... a mocsárba taszítatván ... két fogát is kiütötte” (1595. augusztus).¹⁶ (5. kép)

Galavics Géza a képhez fűzött magyarázata – „Szinán basát ... magyar hajdúk üldözik” – diplomatikusan takarja a kompozíció vulgáris megfogalmazásokkal rokonszenvező lényegét: a pasa lovának alfelébe egy magyar hajdú döfi lándzsáját.¹⁷ Ez a törököt megalázó, hátulról kapott seb végigkíséri a törökellenes harccal foglalkozó magyarországi festészet és grafika ábrázolási skémáit. A sárvári vár XVII. század közepén keletkezett falképén Nádasdy Ferenc, a fekete bég hátba szúrja török ellenfelét a sziszeki csatában, s Hans Rudolf Miller még további két falképén is a török hátba kapott sebet hangsúlyozza.¹⁸ (6., 7., 8. kép)

A török a hátába kapott sebbel nyilvánvalóan nemcsak a sallustiusi toposz képi átfordítását jelzi annak érdekében, hogy az előlről elszenvedett hősi sebbel szemben az oszmán harcos gyávaságát, menekülés közbeni pusztulását érzékeltessék. A kedvelt ábrázolási forma azzal az eszmetörténeti *változással* állhat össze-

¹⁵ „...ac Christianus quidem Turcam sibi terga dantem collotenus sinistra manu correptum, directo in lumbos gladio transuerberasse conspicitur.” Dr. SZENDREI János, *Magyar viseletképek címeres leveleinkben*, Archeológiai Értesítő, 1891, 385–409.

¹⁶ ISTVÁNFY Miklós, *Magyarország története, 1490–1606*, ford. VIDOVICH György, Debrecen, kiadja ifj. Csáthy Károly, 1871, II, 746.

¹⁷ Hans von AACHEN műhelye, *Allegória Szinán pasa vereségére* (1595. augusztus) 1603/4., Drezda, Kupferstichkabinett, GALAVICS, *i. m.*, 17. színes kép, 37.

¹⁸ RÓZSA György, *Magyar történetábrázolás a 17. században*, Bp., 1973, 25–28.

függésben, amelynek során a védekezés programját a török kiűzésének gondolata váltotta fel.¹⁹ A török elleni harchoz kapcsolódó csodatevő kultuszképek egyes darabjai, miközben a hozzájuk fűződő irodalom szerint a *palladium* funkcióját töltötték be – védelmeztek egy közösséget a háborúban –, fölillantották a támadó háborúba való átmenet lehetőségét is. Amikor Nagy Lajos – megelőző lépésként – a bolgárok földjén a törökre támadt és diadalt aratott, saját Madonna-képe, melyet később fogadalmi ajándékként a máriacelli kápolnának ajánlott fel, győzelemhozó palladiummá vált. A visszacsapásra is sarkalló palladium, mely a menekülő oszmánok hátára mért szimbolikus sebekkel fejezi ki funkcióját, Nagyszombat város egyik emblematisz ábrázolásán tűnik fel. (9. kép)

Ez a kép – egyebek mellett – Zsámboky János humanista 1564-ben Antwerpenben megjelent, *Emblemata* című művét díszíti. A rajzoló a város egyik tornyának falán szerepelteti Nagyszombat város pecsétjének elemeit: az evilági élet folytonos változásait jelképező Fortuna-kereket s a vele szembe állított örök és változatlan világot szimbolizáló mennyei Isten-arcot, amelynek jelképes tartalmát a kerék változatlan középpontja, az Istenre utaló forgástengely is megismétli. Ez a kultuszkép-együttes oly erőadó, hogy égisze alatt – a védekezés után – a támadás is megindulhat a török ellen. Ezt sejteti Zsámboky verse is: „Címere, lám, a kerék, oltalma e mennyei jelkép, / Krisztusnak tenyerén megmaradása e jel... / Így a dühös törökök rémét nem rettegi népe, / És bátor karral szembe ki ellen száll”. Még inkább a támadást, a törökűzést hangsúlyozza a vizualitás nyelvén elmondott üzenet. A palladium alatt a városkapun át lovasok törnek ki s az első pár lovas kopjáját az űzött törökök hátának szegezi.²⁰

¹⁹ A szakirodalom az 1660-as évekre teszi az oszmánok elleni támadó háború terveinek egyidejű megsokasodását Magyarországon és Nyugat-Európában, míg a tervek megvalósulása az 1680-as évek nagy törökűző háborúiban következett be. R. VÁRKONYI Ágnes, *Török világ magyar külpolitika*, Bp., Magvető, Kiadó, 1975 (Gyorsuló Idő). A török kiűzésének gondolati kezdeményei azonban – miképp az idézett mű is hangsúlyozza – már jóval korábban megjelentek.

²⁰ TAKÁCS Imre, *Et deus in rota, Nagyszombat város középkori pecsétjének ikonográfiája* [Zsámboky-vers latin és magyar nyelvű közlésével], *Ars Hungarica*, 1997/1–2, 69–79, KOVÁCS Imre, „Címere, lám, a kerék, oltalma e mennyei jelkép”, *Ars Hungarica*, 1998/2, 339–350.

A kirívó, látszólag egyedi esetként számon tartott sebesülések közismert s a XVII. századi orvosi és az országot leíró munkák által folytonosan napirenden tartott példája Baksa Márk esete, akinek egy török katona szúrta át a koponyáját.²¹ A lándzsa a jobb szemet szétroncsolva hatolt a fejbe s hegye a bal fül alatti nyakrészt átdöfve távozott. (10. kép)

A súlyos sebesülés mégsem végződött halállal, mert a sebészek kezelése Baksát meggyógyította. Bármennyire is hihetetlen ez az eset, a sebesülések történetében mégsem teljesen raritás értékű. A nápolyi László pártján álló boszniai Tornó vára ostromakor Maróti János macsói bánt „a kitörő lázadók kopjadőfessel oly súlyosan megsebesítették a fején, hogy a kopja vasát csak négy év elmúltával sikerült eltávolítani”.²² „En nem hiszem, hogy az agyhártyák és az agyállomány sérülése szükségszerűen halálos” – írta 1518-ban Berengario da Carpi, a bolognai egyetem sebészeti és anatómiaprofesszora, majd a koponya és az agy sérüléseivel foglalkozó könyvében megemlített hat olyan esetet a praxisából, amelyeknél – beavatkozása nyomán – a beteg túlélte az agysérü-

²¹ MAGYARY-KOSSA Gyula, *Magyar orvosi emlékek*, Bp., Magyar Orvosi Könyvkiadó, 1940, I, 326., uő, *Baksa Márk sebe*, A Természet, 1925, XXI–XXIV, 1–7. A szerző nagy erővel hozta a köztudatba, hogy „Baksa Márk sebet” – mint unikális esetet – az orvostörténet tárgykörében kell értelmezni. Említi Martin SCHODEL, *Disquisito historico-politica de Regno Hungariae*, Argentorati, 1629 című művét, melyből Baksa esete kapcsán elsősorban az orvostörténeti részeket emeli ki. Baksa sebet a „sebészek gondos kezelése tökéletesen begyógyította” – írta az idézett mű alapján. Szól továbbá BONNET, *Medicina septentrionalis collatitia*, Genevae, 1685 című művéről, melynek 49–50. oldalán szintén megemlíti Baksai sebet. A jegyzetben ír viszont Martinus ZEILER, *Neue Beschreibung des Königreichs Ungarn*, Leipzig, 1664 című könyvéről, mely közelebb visz a Baksai-kultusz megértéséhez: „Ein Capitain aus Ungarn, der sich Marx Backsa nennet, / Kriegt solchen Stosz vom Türcken, wie hier disz Bild bekennet. / Doch blieb durch Gottes Gnade das Leben unvernichtet, / Und hat drauf grosse Thaten am Erbfeind ausgerichtet.” „Egy magát Backsa Márknak nevező magyar kapitány a képen látható dőfést szenvedte el a töröktől, Isten kegyelméből mégis életben maradt, s később nagy tetteket vitt végbe az ősi ellenséggel szemben.” Martinus ZEILER, *A magyar királyság leírása*, utószó G. ETÉNYI Nóra, Szekszárd, Babits Kiadó, 1997, a kép a belső borítón.

²² Zsigmond király Maróti János macsói bánnak, 1403. november 5., *Középkori históriák, i. m.*, 359.

lést. Egyiküket, Bakócz Tamás esztergomi érsek Pál nevű unoka-
öccsét név szerint is megemlítette. Pálnak – minden bizonnyal
egy utcai verekedés során – bárddal szakították be a fejét, mint-
egy négyujjnyi sebet ejtve koponyáján. Az ifjú nem halt bele sérü-
lésébe, mert Carpi meggyógyította.²³ Baksai esetét tehát az orvosi
literatúra csak másodsorban népszerűsíthette raritásként, mert
e súlyos sebesülésből való felgyógyulás az orvosi irodalom és a
fegyverforgató magyarság előtt nem volt ismeretlen. Eloszlatva
tehát az országleíró munkákban és az orvosi irodalomban oly-
gyakran közölt Baksai-képhez fűződő magyarázatok járulékos
elemeit, a Baksai-kultusz értelmezéséhez annak gyökereit kell
irányadónak vennünk. Baksai Márk vagy Baksai Gergely 1598-
ban Győr ostrománál kapta iszonyatos sebet. Sajnos sokan pusztulhattak el, s nagyon kevesen épülhettek fel az ilyen típusú sebesülésből. A sebesülés különlegessége azonban önmagában nem lett volna elegendő a stigmatizáció és a kultusz felvirágzásához. A huszártornák szinte megszállott éltetőinek, a hősök fegyverzetét és arcképeit gyűjtő tiroli Ferdinánd főhercegnek (1529–1595) és fiának, Károly (1560–1618) burgauai örgrófnak, valamint udvaraik érdeklődése kellett ahhoz, hogy Baksai sebe a magyar huszár hősiességének jelképes és reménykeltő üzenetévé váljon.²⁴ Baksai szörnyű sebbel sújtott arcképét ugyanis Tirolból, az ottani „hősök képcsarnoka” számára rendelték meg. A tiroli huszártornákon rendre kopjás viadalokat rendeztek s a többi jellegzetes huszárfegyvert – így a szablyát – a vívásban nem használták.²⁵ (11. kép)

Ha Baksai szablya (vagy a már Tinódi által is említett hegyestőr) által szenvedni el sebet, akkor a tiroli udvar valószínűleg nem „kapja fel” hírét. Az öklelőfegyver ütötte seb – s ennek túlélése –

²³ BAKAY Lajos, *Bakócz Pál agysérülése Itáliában*, Orvostört. Közl., 1985, XXXI, 139–142, Berengario da CARPI G., *Tractatus de fractura calve sive cranei*, De Benedictis, Bologna, 1518.

²⁴ A tiroliak érdeklődéséről és az 1598-as győri esetről: GYALÓKAY Jenő, *Végvár és csatatér = A kereszténység védőbástyája*, szerk. DOMANOVSKY Sándor, Szekszárd, hasonmás kiadás, Babits–Magyar Akadémiai Kiadó Rt., (Magyar Művelődéstörténet öt kötetben) 231. és a 641. jegyzet.

²⁵ KALMÁR János, *A magyar huszártorna fegyverei a XVI. században*, Magyar Művészet, 1948, XV, 184–186.

azonban az általuk dicsőített harcmodor s a tornákon éltetett huszárvirtus kifejezője lett. A nyugat-európai nyomtatott kiadványok – a törökellenes harcok megújulása idején – e képpel kívánták a harmincéves háború modernizált, gyalogságra építő nyugati harcmodora mellett és után – már historizálva – a magyar huszár nimbuszát ébren tartani, mert megőrzésre méltó volt az ekkor már *avítottak számító harcmodor gyakorlóit által hordozott érték, az egyéni hősiesség példaadó ereje.*

Igazi raritásként tarthatjuk számon az állatok által okozott sebesítések följegyzéseit. Például a Szerém vármegyei Zemlyén kapitányát, Szkoblith Márkót a vár bevétele után Szulejmán 1521-ben egy olyan idomított elefánttal végeztette ki, amelynek két agyarára két ahhoz készített szablyát kötöttek. Az elefánt ezután a megkötözött vitézt „az orrával felvetötte, és a két szablyás agyarával fogta el. Mindaddig felhányta és vagdalta, még nem mind konkonként vagdalta vót”.²⁶ Idomított állatot a törökök nemcsak kivégzésre, de harcra, párviadalra is alkalmaztak. 1589-ben Bori Mihály, bakabányai alparancsnok és Ibrahim, a palánki török lovasok parancsnoka közt bizonyos foglyok kiváltása miatt viszály tört ki. „De Bori megtudván, hogy Ibrahim egy vadlovon ül, mely lábaival s marásával dühöng az ellenségen, s ha annak vagy lovának valamely tagját beharaphatja, míg le nem szakad, el nem bocsátja, a párbajtól vonakodni kezdett”.²⁷

Áttekintve azokat a szimbolikus jelentéseket, melyekkel az egykorú irodalom és képzőművészet a törökellenes harc elszenvedett és kiosztott sebeit felruházta, fontos tanulságokra juthatunk. Vitéz János és köre *a török támadás várható következményeit érzékeltette* a komor seb-vízióval. Az antik utalások és a középkori epikus hagyományból merített toposzok a törökre mért sebek bemutatásánál *a keresztény fölény reménykeltő üzenetét sugallták.* Az ellenségtől elszenvedett sebeket a középkori magyar királyság kancelláriája *a királyért hozott áldozatnak fogta fel,* s az egykorú elképzelés szerint e sebek erősítették az uralkodó és a katonáskodó társadalmi csoportok összetartozás-tudatát. Az ország három

²⁶ ZAY Ferenc, *Az Lándorfejűvár elveszésének oka e vót, és így esött,* kiad. KOVÁCS István, Bp., Magyar Helikon, 1980, 52–53.

²⁷ ISTVÁNFY, *i. m.*, II, 654.

részre hullása után a töröktől kapott stigmatizált seb a „krisztusi megváltás”-eszmé és az ókori katonaerkölcsök szellemében azt adta hírül, hogy van értelme még a halálos sebbel történő eltávozásnak is. Az iszonyú sebek elviselésében is megnyilatkozó huszárvirtus, a halál közeli állapot érzékeltetésével s az élet újrakezdésével szinte földi illusztrációja volt a hősi halál jutalmául remélt új életnek. Ezek a seb-jelképek stigmái lehettek a nemzeti összefogást jelképező hősnek, az „Athleta Christi”-nek, a *virtus*, a *religio* és a *natio* fogalmát összekapcsoló és megtestesítő eszményi alaknak, melyről legutóbb Bitskey István írt tanulmányt.²⁸ A török hátulról kapott sebe a Habsburg-magyar királyok által adományozott címereken, a rudolfinus művészet alkotásain, a támadást is szorgalmazó palladium-ábrázolásokon *vágyképként fogalmazta meg a török kiűzésének gondolatát.*

A keresztény katona stigmáinak elemzésekor sokszor eszünkbe jutott Zrínyi Miklós, aki a Mátyás királyról való elmélkedésekben tulajdonképpen témánk ötletét adta. Itt írta le – a sebesült Mátyással kapcsolatban – azt a humanista örökségből átfogalmazott latin mondást, amely dolgozatunk méltó lezárása lehet: „Virtus vulnere virescit” – Sebtől díszlik a vitézség.²⁹

²⁸ BITSKEY István, *A vitézség eszményének változatai a XVI–XVII. század fordulójának magyar irodalmában* = *Studia Agriensia*, Eger, 1997, 17, 203–213.

²⁹ *Mátyás király életéről való elmélkedések* = *Zrínyi Miklós prózai művei*, kiad. KOVÁCS SÁNDOR Iván és az ELTE Zrínyi-szemináriuma, Bp., Zrínyi Katonai Kiadó, 1985, 186. Érdekes párhuzam Gyöngyösi Istvántól: „Virágzik vala már a teste sebekkel.” [Kemény Jánosról.] GYÖNGYÖSI István: *Porából megéledett Főnix...* (Régi Magyar Könyvtár Források 10.), szöveget gondozta: JANKOVICS József, Bp., 1999, 195.



Johann Nel, Germánia a töröktől sanyargatott Hungaria
segítségére siet, fametszet, 1582. OSzK.



Isaac Major, Török–magyar párviadal, rézmetszet, TKCS.



Dombay Jánosnak és testvérének, Palásti Lászlónak
1506. augusztus 1-jén Budán – II. Ulászló által – adományozott címer,
közli Zay Ferenc, i. m., 205.



Szikszay Deák János egri polgár 1568-ban kapott címereslevele,
közli: Dr. Szendrei János, i. m., 390.



Hans von Aachen műhelye, Allegória Szinán pasa vereségére, vízfest-
mény, Drezda, Kupferschtichtkabinett, 1603/4.



Hans Rudolf Miller, Nádasdy Ferenc az 1593. évi sziszeki csatában,
Sárvár vár, 1653.



Hans Rudolf Miller, Pápa 1597. évi visszafoglalása,
Sárvár vár, 1653.



Hans Rudolf Miller, Kanizsa 1601. évi ostroma, Sárvár vár, 1653.



Embléma Nagyszombat címerére (Johannes Sambucus, Emblemata, Antwerpen, 1564.)



Baksa Márk képe. Martin Schodel, *Disquisito historico-politica de Regno Hungariae*, Argentorati, 1629.



Huszártornára igyekvő vitéz, vízfestmény Tiroli Ferdinánd tornakönyvéből, közli: Kalmár János, i. m., 185.

PRÉDIKÁCIÓ, HITVITA,
IDENTITÁSTUDAT

Oláh Szabolcs

AZ ÖNSZEMLÉLET SÍKJAI BORNEMISZA ÉS TELEGDI VITÁJÁBAN

„...senki ne tulajdonítsa tellyességgel temérdek tudatlanságomnak, hogy a közönséges magyarok nyelvén szólok, hanem értse, miért művelem azt, tudnya illek, azért, hogy nem akarok fellyeb értenem annál, azmint szükség, gyűlölöm mint szent Pális győlölte az igéknek haszontalan újságát, és a tudománnak hamis nevének hányását”

(TELEGDI Miklós, *Az Evangeliumoknak*

... *első része*, Bécs, 1577, c1a-b, RMNy 374)

A mondatok arányos szerkezetére kényes, a világos és áttetsző mondatfűzés erényét meg nem sértő, a köznapi szóáradattól mentes stílusú, ezzel a *lingua vulgarist* csiszoltta finomodni segítő Telegdi Miklós irodalmi arcképén ritkán időzik el hosszan a szakírók tekintete.¹ Hol az új, öntudatosan kiművelt irodalmi nyelv megvalósítója, Pázmány Péter vonja el róla, az *előfutárról* a figyelmet, hol a drámai erővel, színesen, érzelmi elfogultsággal író Bornemisza Péter esztétikai vonzereje mutatkozik *természetesebbnek*, mert nyelvében szételemezhetetlen vegyülékként ömlik egybe hit és közönséges mindennap.²

Jellemző, hogy a saját hagyományai, törvényei szerint mozgó magyar prózával, nyelvben megnyilatkozó magyar szellemmel Kosztolányi Dezső 1920-ban Pázmány stílművészete kapcsán foglalkozott.³ Valahogy szerepet kap-e Telegdi nyelvében a tárgyakat szokott helyükről elmozdító, egymással összemérő frissesség, az olvasótól éberséget kívánó sokféle elhagyás, távlatváltás, ami az elvont eszmékkal bibelődő pázmányi prózát testessé, nyelvsze-

¹ TOLDY Ferenc, *Irodalmi arcképek és szakaszok*, Bp., 1873, 7; GÁCSEK József, *Telegdi Miklós nyelve különös tekintettel a mondattanra*, Bp., 1905 (Nyelvészeti Füzetek, 18); NEMESKÜRITY István, *A Fejtegetés és Telegdi Felelete*, 1959; TÓTH István, *Telegdi Miklós reneszánsz könyvtára*, MKSz, 1979/3, 272, 275.

² FÉNYI András, *Telegdi Miklós (1535–1586)*, Bp., 1939, 21–22.

³ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Pázmány Péter. Nyugat*, 1920. október 15.

rúvé teszi? De nem elhibázott-e így ez a kérdés? Az 1570-es évek magyar nyelvű kontroverz-teológiája és igehirdetése (nem nézve most a felekezeti eltéréseket) az irodalomtörténeti kánonokban rendszerint Pázmány korának irodalmi jelenségeihez mérve értékelődött le, holott e szemiózisformákat lényeges intézményi, teológiai, dialektikai, nyelvelméleti különbségek választják el egymástól, tehát az összevetés kétséges.

Nyilvánvaló, hogy a jelfolyamat-változatok történeti feltárását megterheli a pragmatikai szövegelmélet kétértelműsége: feszültség van a korszakot általában modellező elméleti diskurzus és a történeti diskurzusmegvalósulások között.⁴ S az irodalmár kérdése mégis az: képes-e a nyelv működése bármely prózában, s az épp szóban forgó prózában mintegy testileg is összerázni a közönséget, hogy az önmagára ocsúdjon? A tiszta, jól követhető érvvezetés, a kipróbált alakzatokból felépített arányos szerkezet a hitszónok mélységes és szilárd megbízhatóságát sugározza; nos, e képlet Telegdi szóművészete kapcsán ez idáig mindig inkább „csak” *példaértékűvé*, semmint magával ragadóvá tudott válni.

Virág Benedek 1803-ban a „sokszor szelemeneken, és szurdékokban méltatlanul heverő és senyvedő” régi írásokat keresgélve felfigyelt Telegdi prédikációira; ezek klasszicista ízléséhez közel állhattak, mert követésüket ajánlotta, s úgy ítélte meg, hogy kiadásuk révén „sokat nyernének a’ Predi-kállók is”.⁵ Az életművet négy hitszónoklat kicsinyítő tükrében villantotta fel; közülük egy *A Szent Márk evangelista napjára* szóló. Ennek az 1580-ban kiadott prédikációnak a textusa *Az efézusbeliekhez írt levél* 4. része, melyben a 13–16. versek lelki, tanbeli és társadalmi egységre intenek: a tévelygők tanítása maga is túl bonyolult, ez veszélyes, hiszen a vetélkedés megbontja *az emberek közti jól működő*

⁴ Rainer WARNING, *Der inszenierte Diskurs in Funktionen des Fiktiven*, hg. Dieter HEINRICH/Wolfgang ISER, München, 1983, 183–206.

⁵ *Négy prédikáció az anyaszentegyház négy evangelistáinak ünnepére, és a’ Salve Regina magyarázattya*. Kiadta VIRÁG Benedek, Pesten, 1803. „Telegdi Miklós Esztergami Prépost utóbb Pécsi Püspök Munkájából szakasztottam ki ezt a’ négy Predikációt. (...) Méltó dolog bizonyára a’ régiebb magyar munkákra ügyelni. (...) Int az üdő, hogy a’ tisztelendő régiségeket keresve keressük, és hazafitársainkat is arra buzdítsuk, hogy szemesek, hogy vigyázók legyenek: az elfüstösödött, s rongyosodott könyveket, írásokat (...) a’ tehetségek szerint igyekezzenek össze szerzeni.”

társiasságot, amit Szent Pál a testrészek megfelelően elrendezett, egészséges emberi test képében ír le. Ez az etika a mértékadó, mert mértéktartó vallásos életvitel szociális tényezőit a *perspicuitas* és az illőség (*aptum*) nyelvi eszményével köti össze:

Iussunc mindnyáian az hitnec és az Isteni fiának esméretinac egységére: (míglén lészünc) tellyes férfiacká az meg öröködött Christus állapotjánac mértéke szerint. Hogy ne legyünc többé gyermekek, kic habozzunc és idé-touá hajtassunc az tudománnac akármi szele által, az embereknec álnokságoc által, és álnokul való el hitetésre meg rögzött tsalárdságoc által. Hanem az igasságot köuetuén szeretetben, mindenestől fogua neuekedgyünc abban az ki fő, tudni illic az Christusban. Kitől az egész test, szép renduel és móddal egybe szerkeztettetuén és kötöztettetuén, mind az tagoknac egybe botsátása által, minden tagnac mértec szerint való belső czelekedetinc ereie által, az testhöz illendő neuekedést véssen magának neuekedésére az szeretet által. (Efez 4, 13–16.)

Önszemléletét Telegdi arra a nézetre alapozta, hogy az igazság egy, a hamisság sokféle: a hitszónok az apostoloktól az egyházatyákra átszármatatott, majd hűen továbbadott tudást követi, nem keresi saját dicsőségére a maga értelmét.⁶ A szentek ünnepeire szóló 1580-as prédikációk előszavában Telegdi a hagyomány tekintélyére hivatkozva az egyházatyák mint bírók metafora invariációjával él. Isten igéje a romlatlan tradícióban jelen van s folytonosan perli az írás hamis magyarázóit: a község épülését nem szolgáló újítók elmarasztalása már azelőtt végbement, hogy a bevett értelmezéseket egyáltalán kiforgatták volna. Szent Ágoston

⁶ A Szent Márk evangelista napjára írt prédikációban Szent Pál intését aktualizálja; a *societas* gondozása a szélsőségektől mentes tanításra van ráutalva: „Melly intés, ha valamikor szükséges volt, e’ mostani üdőben legszükségeseb. Midőn tellyes e’ világ a’ számtalan sok csalárdságokkal, és álnok tanítókkal. Kik minekutánna elszakadának a’ Krisztus Egyházának egyenes értelmétől, annyifelé oszlának, és naponként annyi sok egymástól különböző tévelygéseket támasztanak, hogy a’ kik ő utánnak indúltanak, azt sem tudgyák immáron, hol vagynak, avagy melly felé kellyen hajlaniok. Ezeket akarja szent Pál, hogy eltávoztassuk, és ne engedgyük magunkat tőlök téstová hordoztatni: hanem egyességben, az egy fő alatt, mely a’ Krisztus, egy testek legyünk, egyet tartsunk, és mindenben egyet értsünk.” (VIRÁG, 52–55.)

könyvét idézi, melyet az eretnekek emblémájává lett Pelagius ellen írt (*Augustinus lib: 2. contra Iulianum Pelagianum in Epilogo*):

Amit (a régiek) az anyaszentegyházban találtak, azt tartották: amit tanoltanak, azt tanétták: amit az atyáktul vöttek, azt atták a fiak eleibe. Még nem volt semmi *pörünk* ú előttök, úgy mint *bírák* előtt veletek és *immár nálók forgott a mi igyünk*. Még sem minket, sem titeket nem esmértenek, mind az által az új törvényeket, melyeket ti ellenetek töttenek, elő hozzuk: Még nem viaskodtunk ti veletek, de azért az új vallásokba meggyőztünk titeket.⁷

Az egyházatyák mint törvénytevők, bírák, a tradíció tanúi metaforákban a Szentírás és az anyaszentegyház „ikerkérdéséről” van szó: a XVI. századi kontroverz-teológia hermeneutikai dilemmája az önmagát értelmező Szentírás (*Scriptura sui ipsius interpretis*) lutheri elvével, a kánonképződéssel, a „szenthagyománnyal”, az egyházi tekintéllyel, a szubjektív magyarázattal kapcsolatban bomlott ki.⁸ Gerhard Ebeling szerint a viták a kinyilatkoztatás és a történetiség közti feszültségről folytak. Vajon *saját tartalmának ügyvédje-e* a Szentírás maga, azaz megadható-e az írás értelmezési kánonja magából az Írásból?⁹ Szent Ágoston tanításai és a tridenti dekrétumok nyomán a *szabadság* és a *kegyelem* problémaköre az „alapító” tradícióra irányította Telegdi figyelmét a kinyilatkoztatás értelmezésében.¹⁰ A teológiának az élő egyházi kö-

⁷ TELEGDI Miklós, *Az evangéliomoknac, mellyeket vasarnapokon es egyeb innepeken esztendő által az anyaszentegyházban olvasni es praedicallani szoktanac, magyarazattyánac harmadic része, mely magaba foglallya a szentec innepire ualo euangeliomokat*, Nagyszombat, 1580, RMNy 474.

⁸ ERASMUS a *De libero arbitrio* második előszavában kérdez rá az igazság olyan kritériumaira, amelyek túlmennek a Szentírásra való hivatkozáson. Vajon a Szentírás megértésében vannak-e a szent szövegen kívülről származó illetékességek? Hivatkozhatunk-e a Szentírás magyarázása közben meghozandó döntések során ezekre a külső, nem szentírási instanciákra?

⁹ SZABÓ Ferenc S. J., *A teológus Pázmány*, Róma, 1990, 61–63, 295–306.

¹⁰ A trentói zsinat határozatai a szabad akarat exegétikai érvényességével kapcsolatban: *Sessio VI. can. 1–3, can. 8–9*. Ezekre a helyekre és Szent ÁGOSTON *Pelagius ellen* írt könyvére PÁZMÁNY is hivatkozik a *Kalauz XII. könyvében* (ÖM IV, 492–493, 496–497, 507–508). A zsinat hatása TELEGDI postilláinak harmadik kötetében adatható: az előszóban idézet áll VINCENTIUS Lirinensis-től (*libro adversus prophanas omnium*

zösség időbeliségével kell szembesítenie a szövegeket; az írott evangéliumban a születő Egyház leszögezi álláspontját, és minden későbbi hit e tanúságtételre, intencionalitásra támaszkodik.¹¹ Úgy látom, Telegdi exegetikai elvei és szemiotikája egyéni, de jellemző megnyilvánulása annak a *felekezetek fölötti* hermeneutikai, szóművészeti kompetenciának, amely az 1560-as, 70-es évek hitbuzgalmi logosz-kultúrájában azonos gondolatfejtési és -forgalmazási kereteket kínált a *konfesszionálisan megosztott* szereplők számára.¹² Telegdi könyvtára is ezt jelzi; az 1586-os leltár Philipp Melancthon exegetikai művei és Georg Maior prédikációi mellett olyan munkákról ad hírt, melyekben a *textusértelmező* módszert a *homiletikai* szempontok és az *antik-humanista retorikai* hagyomány összeillesztése határozza meg (Georg Witzell, Lukas Lotze, Johann Wigand, Niels Hemmingsen, Paul Eber, Simon Pauli).¹³ A protestáns humanista tradíciófogalmakhoz társuló szignifikációs rendszerek Telegdi megnyilvánulásait legalább

haereseon novitates). Ez a keresztény hit egyik legrégebb és legtömörebb megfogalmazása, mely a veszedelmes újítók ellen irányult. Hazai közvetítője DRASKOVICH György bíboros érsek, aki a trentói zsinaton jelentős szerepet játszott. (*Igen zep kenyw az kezenseges igaz kereztyen hytnek regysege es igassaga mellett, myneden eretnesegnek wysaghy ellen...*, Bécs, 1561 [RMNy 164]).

¹¹ R. MEHL, *La théologie protestante*, PUF, 1966, 24–25.

¹² A tridenti határozatok a reformáció spirituális és kulturális világértelmező törekvéseire válaszolnak; a prédikációra vonatkozó zsinati előírásokban is tetten érhetők a reformátoroknak a hitszónoklással kapcsolatos nézetei, a prédikálás terén kifejtett elméleti és gyakorlati hatása. 1546. április 13-án határoztak arról, hogy a szentbeszédnek kétértelműségtől mentesen kell követnie az ősi katolikus hagyományt és az egyházatyák tanítását. A főpapat kötelezik a székhelyükön tartózkodásra, s a rendszeres prédikálásra (Sessio VI, 1–2 és XXIII, 1). BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világhép: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., 1979, 15. kk. 23. jz.

¹³ Georgius WICELIUS, *Postilla: hoc est, Enarratio super evangelia*, Coloniae, 1545; Lukas LOTZE, *Annotationes scholasticae in epistolas dominicales*, Francofurti, 1554; Nicolaus HEMMINGIUS, *Postilla seu enarratio Evangeliorum*, Lipsiae, 1562; Iohannes WIGANDUS, *Postilla seu explicatio evangeliorum*, 1567; Paulus EBERUS, *Postilla: das ist, AuBlegung der Sonntags und fuernembsten Fest Evangelien*, Frankfurt/M., 1578; Simon PAULI, *Dispositio in partes orationis rhetoricae, et brevis textus enarratio evangeliorum* Lipsiae, 1573. Vö. TÓTH István, *Telegdi Miklós reneszánsz könyvtára*, MKSz, 1979/3, 272–284.

annyira meghatározzák, mint a trentói rendelkezések által kínált kommunikációs szerkezetek.¹⁴

A kánonképződésben az időbeliség mellett érvényre juthat az az érték is, amit a Szentírás jelent az egyház, a prédikáció, a tan-
közlés számára; a kérdés ekkor az, hogy milyen külső hagyomány
elfogadására kötelezhet az írás, miután a benne foglalt tartalom
érvényessége kétségessé vált. Telegdi exegetikai és retorikai meg-
győződése az volt, hogy a Szentírás egyedülálló méltósága nem
szenvet csorbát, ha *körültekintően* vonjuk be az írásmagyarázat-
ba a tradíciót, az egyházatyák tekintélyét. 1999-ben a *Wolfenbü-
tteler Forschungen* sorozatban tanulmánykötet jelent meg a
patrisztika és az exegézis viszonyáról, ahogy azt a XVI. század
folyamán a különböző felekezetű, egymással gyakran vitába is
bocsátkozó exegeták, igehirdetők látták.¹⁵ A kortársak és Telegdi
prózanyelvének különös irodalmi vonzereje tapintható ki abban
a nagyon bonyolult értelemrétegződésben, ami az írásmagyarázat
közben áll elő, midőn az egyházatyák írásaiból kiemelt szöveghe-
lyeket a Szentírásból vett idézetek tükrében értelmezik. Hol
exegetikai önértéket kölcsönöznek a hagyományból kiszedett
locusoknak, hol feloldják ezt a tekintélyt az olvasás szövegkap-
csolatokat létesítő mozgalmasságában. Ez a hermeneutikai téma
mélyen foglalkoztatta Telegdit; könyvei között ott van Johannes
Fabri *Malleus in haeresim Lutheranam* című idézetgyűjteménye,
amely az idézés elméletére vonatkozó munka is (Köln, 1524).¹⁶ A
kanonista Fabri az ágostoni *De doctrina christiana* szabályaira
támaszkodva ekkléziológiai szempontokat érvényesít: célja, hogy
az egyházatyáktól és a Szentírásból kivett idézetek konszenzusát

¹⁴ Az exegetikai témák Telegdinél a Canus Melchior által javasolt „pozitív
módszer” horizontján semmi esetre sem lépnek túl, viszont ettől lényege-
sen különböző intézményi háttér előtt és tanbeli összetettséggel (az 1599-
es *Ratio Studiorum*) kerülnek majd elő Roberto BELLARMINO, majd
PÁZMÁNY teológiájában (a *Kalauzban* és az 1626-os *A szent Írásról és az
anyaszentegyházról két könyvecskében*).

¹⁵ *Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts*, hrsg. von David
STEINMETZ (Wolfenbütteler Forschungen; Bd. 85), Wiesbaden: Harras-
sowitz, 1999.

¹⁶ ERASMUS közmondásgyűjteményén kívül POLIDORUS Vergilius *Pro-
verbium liberje* és a *Sententiae hebraicae*, a héber bölcs mondásokat
felölelő kötetek is megvoltak könyvtárában.

biztosítva az egykori és a jelenbeli tévtanok ellen érveket vonul-
tasson fel. Hibája Fabri gyűjteményének, hogy a teológiai helye-
ket címszavak alá sorolva, a többretű szövegösszefüggésből ki-
szakítva közli. Ennek az információátadási eljárásnak áldozatul
esik a bibliai és a hagyománybeli citátumok közötti összefüggés
diskurzív ellenőrizhetősége, sőt elfedődnek a történeti különbsé-
gek is.¹⁷

A protestánsok soraiban is megtaláljuk a szövegkapcsolatok
ilyen felfogását. A *Formula Concordiae* körül bábáskodó Martin
Chemnitz, Andreas Musculus, Hermann Hamelmann exegetikai
és kánonjogi munkáikban gyakran kizárólag az olyan szöveghe-
lyek ismeretét ajánlják, melyek erősítik Luther állásfoglalásait.¹⁸
Matthias Flacius 700 idézet hálózatát készíti el: itt az egyház-
atyák olyan pozíciókat tagadtak, amelyeneket a kortárs pápisták
vallottak.¹⁹ Hermann Hamelmann a módszer hátulütőjével szem-
besül: a kálvinisták és a lutheránusok úrvacsorafelfogása körüli
vitákban tapasztalja, hogy ugyan a kálvinista érvek is az atyák-
tól való idézetek, ám a szövegek sommás, nem kontextushú vizs-
gálatán alapulnak.²⁰ Ez az eljárás aláássa a vitabeli ütőképes fel-
használást, mivel azt sugallja, hogy az érvek összegyűjtője csak
saját, előre adott álláspontjának autorizálásában érdekelt, így

¹⁷ Heribert SMOLINSKY, *Kirchenvaeter und Exegese in der frühen römisch-katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts*. In: *Die Patristik, i. m.*, 1999, 82–88.

¹⁸ A hit általi megigazulást érintő helyek számontartását kiemelten fontosnak vélték, hiszen ezek hasznosíthatóak voltak a katolikusokkal folytatott vitában.

¹⁹ Az egyházatyáktól vett idézeteknek M. CHEMNITZ már a római katolikus teológia alaposan bizonyított kritikájában is helyet juttatott.

²⁰ Robert KOLB, *Patristic Citation as Homiletical Tool in the Vernacular Sermon of the German Late Reformation*, in: *Die Patristik, i. m.*, 1999, 161–163. Hermann HAMELMANN, *Perpetuus consensus sanctorum patrum, qui post tempora Apostolorum, vixerunt, Hominem peccatorem iustificari sola fide in Christum, ex testimoniis eorum, quae perspicue ostendunt*, Rostock, 1569. Matthias FLACIUS, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, Basel, 1556; Martin CHEMNITZ, *Examen decretorum concilii Tridentini In quo ex sacrae scripturae norma, collatis etiam orthodoxis verae et purioris Antiquitatis testimoniis ostenditur*, Frankfurt/M., 1566.

korumpálja a Szentírás méltóságát. Telegdi a hasonló olvasási elégtelenséget nem késlekedett vitapartnere fejére olvasni:

Kemnicus Martont igen diczered erette hog' a' Conciliom végezési ellen irt. De maga abban a' mirül te közötted es en közöttem a' vetekedés vagyon, tauol iarsz vallásátul (...). Kiböl meg teczic, hogy chac az Romai egyhazzal való ellenkedést kedveled ü benne. Es hog' *nem az igassagot keresed azoknac irasokban a' kiknec könyuöket oluasod, hanem chac azt, hog' tudgy valamit irni, es szollani mi ellenünc*, es módot talaly benne miképpen minket szidogathass. (Telegdi, 18.)

A szövegkapcsolatok exegétikai-homiletikai (így irodalmi) kérdéskörét akkor ítélnél meg a maga összetettségében, ha bevonjuk a vizsgálatba a tudásforgalmazás eszközrendjében az idő tájt beálló változás szempontjait is. Az információs technológia megújulása, a hivatkozások *loci communes* jellegű gyűjteményei az emlék-lerakatok hirtelen felduzzadását jelentették. Telegdi a művelt közönség fejében hatalmas méretű műfajkeveredés hatását ismeri fel: egy olyan Bornemiszát tár elénk, akit megrontott az idézetgyűjteményekben felgyűlt, de kontextusuktól megfosztott locusok olvasása: egy hatalmas, mindenfelől összehordott idézethalmazból táplálja mértéktelen és csillapíthatatlan, ezért a közösségre nézve káros vágyait.²¹

Bornemiszta gyakran kap elmarasztalást, hogy helytelenül köti össze az egymáshoz nem illő állításokat:

...ehez egyeb dolgokozos ölgyetes, es hol imide, s hol amoda, (a' houa keuanságid vonsznac) ki teruén az elődbe vöt vtrol, eg' olyan szabasu soc féléből eg'be szedegetet, es egybe zauart kön'uet keszétés, mint az Simulus *Moretoma* Virgiliusnál, es mint amaz

²¹ Az intertextuális jelenségek kulcsát Marshall McLUHAN kereste az új média bevezetéséből adódó krízisjelenségekben. 1973-as, *Du cliché a l'archétype* című könyvében Cervantes és Rabelais regényei kapcsán beszél arról, hogy az „olvasmányok mindenkinek” típusú műfajok új nyilvánosságot és új műfajokat teremtenek. A regény mint megjelenő műfaj válasz arra, hogy a két szerző „egy hatalmas méretű műfajkeveredés hatását ismeri fel a művelt közönség fejében”. Vö. Laurent JENNY, *A forma stratégiája*, Helikon, 1996/1–2, 25.

soc allatoknac tagiaibol égbe ragattatot kép, melyrül Horatius ir, *de arte poetica*. (Felelete, 19.)

Előfordul, hogy nem figyel a szentírási hely *grammatikai* és *pragmatikai* összefüggéseire: a jócselekedetek kapcsán folyó vitában Telegdi egyik felelete erre épül. Igaz ugyan, hogy Isten az ő jóvótábol szent Fiáért üdvözíti azokat, akik „chak ü benne valo bizodalommal az ü igereti szerént váriac. De az ü igerete conditionalis”. Azaz *Ha...*-val tette az ígérétét, s ezt nem veszik számításba a hitújítók. Megrója Bornemiszát azért is, mert az hibásan hivatkozik Máté és Lukács evangéliumára, holott idézetei a felfuvalkodott ifjú és a farizeus esetére szólnak (Mt 19, Lk 10). Krisztus viszont nem abból a szempontból mondja szavait, amelyből Bornemisza olvassa őket, hanem általánosságban szól, és *direkt* ahhoz az ifjúhoz, aki azt kérdi tőle, mit kell cselekednie, hogy az örök életet elnyerje. A farizeusnak adott válaszában pedig csak a törvényre hivatkozik. E hibatípusra széljegyzetei utalnak: „*Nem éppen és nem igazán hozza elő az irasnac helyeit. Az első helyből mit hagy ki. Kikrül mondgya Christus hogy a törüent chelekedic. A másodic helt idegen értelemre vonsza. A harmadikat változtatja.*”

Tisztes iambor vagy. Az irasnac hamissan valo elő hozasual, be viszed az egyigyü olvasót a sötetségbe, es benne hagyod. Io löt volna, a' nagy tanolsagokat elő raknod, hogy lattuc volna mit akartal faragni az irasnac meg chonkétot helyeiböl. (...) Azt az iget hagyod ki, mely meg nitnaia az oluasónac szemeit, es a' te teuelygesedet meg mutatnáia. (...) Nem azt mondgya Christus hog' a' törüent senki chelekedetiuel be nem tellyeséti: Tahát mit? Imest. Nem de Moyses attae nektec a' törüent? Ezt az iget reitetted el. *Ti közzületec*. Erched azoc közzül, a' kiknec szol vala. Szollot kedig akcor a' hitetleneknec, kic nem mentenec az Istenec szöleiebe miuelni. Kickel nekem semmi dolgom ninchen, hanem én a' hiuekröl es vionnan születettekrül beszéllec. El vötted onnat a' mi oda valo volt, es hozza tötted azt, a' mit iduözitönc nem mondot. A senkit, olyan közönseges keppen, hogy a' tillyes emberi nemzetre vettesséc, nem talalod az urnac mondasában, hanem chac vgy a' meniböl az Istenteleneket illeti. (67.)

Rudolf Agricola nyomán Philipp Melanchthon humanista szó-művészeti kézikönyvei azért marasztalták el a középkori logikai és retorikai képzést, mert az egyáltalán nem ügyelt a gondolkodási műveletek grammatikai összefüggéseire.

E polémia közege kezdetben a *prédikáció* volt, hiszen már Telegdi első postillás könyvében elkezdődött; majd a prédikációkhoz viszonyuló *Fejtegetés* révén, később pedig a prédikációkra és a vitairatra együttesen reagáló *Felelete* következtében áthelyeződött a *prédikáció és a vitairat* köztes műfaji terébe. A *Fejtegetés* és a *Felelete* szövege a *Septuagesima*-vasárnap textusának értelmezésbeli különbözőségei mentén bontakozik ki, s a Szentírás-magyarázat szokásainak közegében marad. E műfajváltásban, sőt magában a vita egészében fontos szerephez jutott néhány belátás arra vonatkozólag is, hogy az információforgalmazás mélyen függ a használt médiumtól. A vita részben azokról a *tételezésekről* folyt, melyeket a felek egymás nyomtatott könyveiben olvastak. Részben viszont *olvasási szokásokról* is vitáztak. Ezek egyik része a *Szentírás* – és az évszázadokon át ehhez kapcsolt írott szövegek – helyes értelmezésére vonatkozott; másik része azonban a *szóbeli* hagyományt magyarázta. *Az ütköztetett exegetikai elvek médiumfüggő jellegéről* is vitáztak. Bornemisza szerint a helyes olvasat a Szentírás betűjéből indul ki, és ahhoz ragaszkodik, ezzel szemben Telegdi a szóbeli hagyományból is származtat helyes értelmezést:

Bizonéch meg teís ennekem, hog' semmit egyebet be nem kel vennünc, hanem chac azt, a' mirül, nyiluan valo irott parancholattyát talallyuc a' mi vrunknac uag' az apostoloknac. Mert én vg' talalom a' szent irasban, a' közönséges Conciliomokban, es a' regi doctoroknál, hogy soc dologra nem irás által, hanem élő beszéddel valo tanettással oktatta, es vezterlette az anyaszentegyházat a' szent lélec, Mellyeket mind az által, nem vg' mint emberektül, hanem mint az Istentül szarmazot tudomannac egy részet, vg' kel vennünc es tartanunc. (Telegdi, *Felelete*, 30.)

A szóbeli hagyományra hivatkozást Bornemisza sommásan elveti, mert attól tart, hogy olyankor emberi szerzés kerekedik az írásban rögzített, sugalmazott Ige fölébe. Ám nem egyszerűen a liturgia és az egyházi intézmény szóban örökített szokásairól van

szó. Inkább szövegolvasó eljárásról: *miként lehet s kell az írásmagyarázatban hasznosítani a Szentírás olyan helyeit, ahol a szöveg kifejtetlen, szóbeli hagyományra utal*. Telegdi alkalmanként ilyen helyek meggyőző olvasásával vádolja Bornemisza szertelen, a Szentírás szövegétől elszakadó meghosszabbításokra építő jelentésfejtéseit. Az *evangéliumok magyarázatyának második részében* ellenfelének az *Ördögi kísértetekről* szóló könyve kapcsán kárhozzatja a nem szentírási *exemplumok* halmozását. Telegdi szerint a közerkölcsöt megbotránkoztató példák öncélúak, s Bornemisza azért „kerenget ennyi sok hallhatatlan éktelenséget egybe”, mert önkényesen értelmezte a Mt 10,26-ot:

Én csak imezekrülis szólok, kiket Christusnak és szent Pálnak mondásából akar venni. Mert az Vr mongya: (az beszéli) imezt. *Nihil occultum quod non revelabitur* (Matth. 10), azaz ninchen oly titok, mely iövendöre ki nem ielenik. Mintha az Christus arra tanítanája az praedikátorokat, hogy se szemérmesség, se tisztesség, se az erőtlenek megbotránkoztatásának eltávoztatása ne álljon előttök, hanem ezekkel semmit nem gondolván, valahol valami tisztátalan, förtelmes és rútságos dolog történt, történik, és történhetik ez világon, azt mentül ondokban lehet, úgy beszéljék, kiáltásák és írják meg. (...) *Maga bizon nem, hanem az Euangeliomrul szöl ott vrunk, és azt paranchollya az apostoloknak, hogy az Euangeliomnak nem csak az töb részeit, hanem azokat is, mellyeket az előtt ű magoknak jelentgetett volt, nyilván praedikállyák.*

Telegdi nem a fabuláris hajlandóság biztatását olvassa ki abból a versből, hogy „amit néktek a sötétben mondok, a világosságban mondjátok, amit fülbe sűgva hallotok, a háztetőkről hirdessétek” (Mt 10,27). Inkább utalást lát a tanítványok körében *elhangzott* – de az evangéliumban másutt számos helyen *leírt* – példabeszédre: a vétkekről „rövideden közönségesképpen való emlékezettel” kell szólni. A vád talán így is megfogalmazható: Bornemisza a tanítói hivatalt veszélyezteti, amikor nem veszi észre, hogy a helyes értelmezés az írott hagyományban megnyilvánuló élőszavas mozzanatok megragadásából eredt volna.

A Szentírás-beli élőszavas utalást tartalmazó helyet Telegdi szerint meg lehetett volna érteni, s nem kellett volna fertelmes pa-

ráznaságokkal teleírni egy teljes könyvet, ha Bornemisza ismert volna egy bizonyos hármas utalásrendet a mértékletesség elvével kapcsolatban. Egy morálteológiai utalást a mértéktartásra, ez a Szent Pálé: *Urbanitas et stultiloquium, ne nomine-tur quidem inter vos*. Egy exegetikai utalást, ez Szent Jeromosnál van: az *urbanitas* helyett *scurrilitas* a helyénvaló szó, azaz a görög szófejtés helyett Bornemisza jobban tette volna, ha az egyházatyák szövegeit figyelmesen olvasná.²² Végül egy retorikai utalást a mértékre, ez Quintilianus kézikönyvéből lett volna kikereshető.²³ Mindezek alapján kiderült volna, hogy az *urbanitas* szót Szent Pál *abusive* használta a *scurrilitas* helyett, azaz éppen az „éktelen mevettető chuf beszédek tiltja”.

Telegdi itt lényegében könyvkritikát ír, rendkívül finom szövegkapcsolatot olvasva. Ennek során a „követő” meghosszabbítja az „előd” művét ama pont felé hajlítva, ahova az utód szerint az elődnek el kellett volna jutnia.²⁴ Egy *előfeltételezett szövegközi értelmző nyom* révén (ez a *mértékletesség* elvével kapcsolatos hármas kötés: Szent Pál, Szent Jeromos és Quintilianus egymásra kopírozása) sugalmazza az olvasónak, miként lássa az éppen olvasott szöveget, miként vesse egybe az olvasott szöveget és az odaértendő előzetes (így intertextuális) kitételt. Mindebben nincs semmi, ami arra készítené az olvasót, hogy Bornemisza köteteit kézbe vegye azért, hogy a Telegdinél zajló diskurzust megértse.

²² „Szent Pállal én is méltán mondhatom, hogy a ki mást akar tanítani, ünne magát tanécha. Mert arra int egyebeket, hogy meg emlékezzenek ugyan azon szent Pálnac inmillyen mondasarul. *Vrbanitas et stultiloquium, ne nominetur quidem inter vos*. Holot iob löt volna az Graecizálásnak békét hadni és szent Hieronymussal az *urbanitas* helyett *scurrilitas* olvasni. Mert azok, akic valóba deákul irnac, nem aletom hog' az *urbanitas*, in malem partem, mevetségre ingerló chuf beszédért szoktác volna venni.” (TELEGDI, 2. rész, 5a.)

²³ „Es mi legyen az *vrbanitas*, megjelenti QUINTILIANUS mondvan: *Vrbanitas illa est, in qua nihil agreste, nihil inconditum, nihil peregrinum, necque sensu, necque verbis, necque ore gestu ve possit deprehendi.* [Lib. 6. cap. 3.]”

²⁴ Az itt kitapintható genetikus kapcsolat, a felidézés mint átalakítás olyan esetét is megtaláljuk, amit Harold BLOOM a befolyástól tartó aggodalomról szóló *pszichológizáló* elméletében (*The Anxiety of Influence*, New York, 1973) a *klinamen* jelenségével írt le.

E diskurzus kognitív síkját az a szétválaszthatatlanság bontja ki, amely a követhető diskurzus és az intertextuális tételezés hermeneutikai funkciója között működik.²⁵

Az egyes ember természetét *plurale tantum* értett etikai jellemzők határozzák meg; *identitása* mozgalmas, mert ez az azonosság a mintaszerű magatartási nemek és módok aktuális helyzetekhez kötött változata, keveredése. A *societas* fogalmában tetten érhető az *individuális* összetevő is: az egyes embernek végtelen nagy a jelentősége, fontossága a megigazulás folyamatában.²⁶ Emellett a társas együttlétben a *szociális szerep* is hangsúlyossá válik a XVI. század során: az egyes emberrel kapcsolatban lényeges lett, hogy ki ő, mi ő, hogyan képes másokkal és magával megosztani életközegét. A társadalmi jelenlét történeti összetevőire terelték a figyelmet az 1560-as, 70-es évek hermeneutikai, teológiai vitái is, hiszen az értéképzetek eredetét, összefüggésrendjét tették a hagyomány tükrében igemagyarázatot folytató ember önszemléleti gondjává. A világot teológiai helyek, érvek, biblikus, mitologikus allegóriák, trópusok, toposzok nyelvi és képi közegében értelmező ember számára kétséges, hogy tudatosulhatnak-e általános, homogén modellként az érvényes értelemközlő képzetek, hiszen ezek érvkaraktere, teljesítőképesége az aktuális használatban mutatkozott meg. Az összefüggés másik oldalát kidomborítva így fogalmazhatunk: a képzetek használói az éppen indokolt felidézés közben, azaz átmenetileg felejtkezhetnek el arról, hogy a társas ítéletalkotást irányító emlékezeti képek történetileg intézményszerűsültek. Telegdi munkáiban az identitás tényezői között ott van a *zsidó és magyar nép sorspárhuzamának* narratívája, az *utolsó idők* és a *flagellum dei* trópusa, ám az önszemléletnek ez a figuratív síkja nem önálló. Az önkép egy pragmatikai sík által is meghatározódik: kötelező szövegkapcsolatok jelzik az olvasónak a figuratív beszéd érvényességi közegét.

²⁵ A fogalomhoz vö. Michael RIFFATERRE, *Az intertextus nyoma*, Helikon, 1996/1–2, 72–78.

²⁶ Az individualitásnak ez az újonnan nyert súlya Jézus szavaiból származtatható: Isten végtelen szeretettel megy utána minden egyes embernek. Lk 15,6: „És haza menvén, egybehívja barátait és szomszédait, mondván nekik: Örvendeztetek én velem, mert megtaláltam az én juhomat, amely elveszett vala”.

A Szentháromság-nap utáni X. vasárnapi prédikáció a postilla második részében Jeruzsálem pusztulásáról szól (*Jézus sír Jeruzsálem felett*, Lk 19,41–44.) Az ige hirdető első látásra mintha a zsidó–magyar azonosságtudat képletéből indulva az apokaliptika elbeszélő sémájához jutna:

De mi gondunc az Sidokra, auagy mi közünc vagyon minekünc az ü veszedel-mekhöz, hogy mind untalan azt olvastattyác avagy halgattattyác velünc, mint verte és mint büntette Isten üket? Azt kérdedé, mi gondunc és mi közünc legyen hozzá? Sokis vagyon. Tudode, hogy midön szent Pal az Sidoknak büntetésekről szól, imezt veti vtánna: „*Ezec mind példázatban esnec vala ü rajtoc, megírattac kedig az mi intesüncre, kikre az időknec végei jutottanac*”. [I.Cor.10]²⁷ (552.)

Ám Telegdi olvasata *nem a történelem vége* képletre épül; s noha nem említi Josephus Flavius *Bellum Judaicum*át, a vele azonos álláspontot képviseli (ebben közös Pázmány Péter fél évszázaddal későbbi prédikációjával).²⁸ Isten ostora elhárítható lett volna a magyarok fejről, ha nem estünk volna a kijelentett Igétől önkényesen eltávolodó szólásmód vétkébe, s megmenekülnénk, ha ezt eltávoztatnánk.

Rajtunc immar soc esztendötül fogva az Istenec belső és külső ostora. Belső ostora ez, hogy im naprul napra töb tevelyges tamad köztünc, es lassan, lassan elvétetic tülünc az ü orszaga, megfogyatkozik az igaz tudoman. Es félő, hogy úgy ne járjunc, mint az *Asiabeliec*. Kic közöt azhol regenten az szent Pal praedicallásánac trombitája szöngöt, most az Mahometnek hazugsága orszagol. Nemis messze járunc tüle, holott az egy *Allaht* kesztéc immár

²⁷ Vizsolyi Biblia, II, 154a. ICor 10,11–15. „Mind ezec pedig példában lészenc vala raytoc, meg irattatac pedig az mi intésüncre, kikre ez vtolsó időc iutottanac. Azért a’ ki magánac láttatic állani, meg lássa, hogy el ne esséc. Nem egyéb hanem tsac emberi késértet esett raytatoc. De az Isten igaz, ki nem hágy titeket fellyeb kísértetni annál, a’ mint el szenvedhetitec, söt mind az késértettel egyetemben az szabadúlásra útat nyit, hogy el szenvedhessétec. Azért szerelmesim táuoztassatoc el az bálvány imádást. Úgy szólóc, mint tudósoknac, itéllyétec meg ti a’ mit mondoc.”

²⁸ PÁZMÁNY Péter, *Jeruzsálemnek és a zsidó nemzetnek utolsó romlásáról* (pünkösöd után 9. vasárnap).

nemelyec vallani, és az *szent Haromsagot tagadgyác*. Kilső ostora Istenec imez, hogy az töröc óránként feiünkön vagyon, kit öl, kit rabbá teszen bennünc, és ha meg nem térünc, nem sok idő mulva, hazánknek ez kevés maradékaitis telyességvel övévé teszi. (556–557.)

A hitújítókat elmarasztaló olvasat figuratív rendszerét mintegy magyarázó szöveggörnyezettel látja el az értelemfejtésben egy *közbejövő* szentírási hely. Erre az olvasónak éberem kell emlékeznie, ha a *flagellum dei* identitást kölcsönző képi síkja kedvéért nem akarja félretenni a *távlaváltásra ösztönző olvasást*. Ez azt jelen-tené, hogy a mai olvasó éppen arról mondana le, amiből pedig Telegdi még igyekezett hasznót húzni, midőn a felekezeti polémia közegében aktualizálta a magyarázott textust.

Azonközbe láss szép dolgot. Nem chac nem vallyuc hogy bönösöc volnánk, és okot adnánk veszedelmünkre, nem czac meg nem térünc, de még diczekedünkis az gonosz cselekedtekbe. Mi köz-tönkis elárradot az bűn, meg sokasodott minden gonosság. Kit mindnyájan látunc, de azért vgyan senki nem iobbéttya magát. Sőt úgy tartjuc magunkat, hogy szinte mi hozzánk illic amaz vakmerő beszéd, melyet Ésaiasnal mondanak vala az chüfolók. „Kötést tettünc az halállal, és a pokollal szerzésünc vagyon.” [Esai. 28.] Mikor az kiáradó veszedelem el iöuend, nem ér mi reiánk, mert az hazugságba vetettüc az mi bizodalmunkat és az képmu-tatásba az mi oltalmunc. Semmit nem félünc és semmit nem tartunc az Istenec ostorozó haragjátul, és csak eszünkbe sem vesszüc, mint ingerlyuc urunkat az mi el vesztésünkre. (554–555.)

Hargittay Emil

IRODALOMSZEMLÉLET
PÁZMÁNY ELŐSZAVAIBAN ÉS
KÖNYVAJÁNLÁSAIBAN

„Szent Pál azt írja, hogy, nem-csak egyszer,
hanem sokszor kel azon-egy
hasznos és szükséges tanítást fülébe vájni
az emberek feledékenségének”¹

Több mint három évtizeddel ezelőtt jelent meg Wolfgang Leiner monográfiája a kora újkori ajánlólevelekről.² Minthogy a korai újkorban – hasonlóan más nemzetek alkotásaihoz – a magyarországi művek is általában ajánlólevél kíséretében jelentek meg, messzemenően hálás feladat lehetne egy magyar anyagon elkészítendő hasonló műfajmonográfia. Ehhez mindenekelőtt el kellene különíteni a művek törzsszövegétől formailag is elváló praelimináris szövegtípusokat: az ajánlólevelet, az ajánlóverset, az olvasóhoz szóló bevezetést, a szerzői önreflexiókat tartalmazó, a kiadás módjára és esetleges sajtóhibáira vonatkozó tájékoztató szöveget, esetenként az utószót, a tartalomjegyzéket. Ezeken kívül Pázmánynál többször indul a mű egy, a vitapartner és saját művét tézisszerűen összefoglaló fejezettel. Osztályozó szempontot jelenthetne e szövegeknek a törzsszövegnek megfelelő vagy attól eltérő *nyelve* is. Természetesen jelen keretek között csupán fölvethető egy ilyen tágabb kontextusú kutatás lehetősége, az ajánlólevélnek nevezett műfajcsoport feldolgozása. Az alábbiakban egyetlen szerző praelimináris szövegeit dolgozom fel, azonban nem műfaji megközelítéssel, hanem az e szövegekben megfogalmazódó irodalomszemlélet sajátosságaira koncentrálva. Öt pontban foglalom

¹ Pázmány *Prédikációinak előszava A keresztyén olvasókhöz*: PÁZMÁNY Péter, *Válogatás műveiből*, vál. ÓRY Miklós, SZABÓ Ferenc, VASS Péter, Bp., Szent István Társulat, 1983, II, 14.

² LEINER, Wolfgang, *Der Widmungsbrief in der französischen Literatur (1580–1715)*, Heidelberg, 1965.

össze a Pázmány ajánlóleveleiben, elő- és utószavaiban megfogalmazott legfontosabb irodalomkritikai gondolatokat.

1) *Az ajánlólevelek címzettje, avagy kihez szól a mű?* Közismert tény, hogy a XVI–XVII. században megjelent művek dedikációi leggyakrabban a művek létrejöttét, esetleg a nyomdai megjelenést lehetővé tevő mecénásokhoz vagy szellemi pártfogókhoz szólnak. Esetünkben erre is van példa (a *Felelet* ajánló verse Forgách Ferenc nyitrai püspökhöz, a *Tíz nyilvánvaló bizonyság* dedikációja Pethe Márton kalocsai érsekhez, a *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletéről* ajánlása az immár esztergomi érsek Forgách Ferenchez és Forgách Zsigmondhoz), azonban megfigyelhető, hogy Pázmány az idő előrehaladtával egyre inkább függetleníteni tudja magát a támogatóktól, vagy a mecénás mellett további személyt is szükségesnek tart kiemelni egy másik dedikációban vagy praelimináriában. Példa erre az 1603-ban megjelent *Felelet*, melyben Forgách püspökhöz csak egy epigramma szól, a mű dedikációja Nádasdy Ferencet illeti, ugyanazt a személyt, akihez mint mecénáshoz már Magyar István is intézte ajánlását. Ott a támogató, Pázmány esetében pedig az „igaz útra” terelendő személy Nádasdy. Pázmány – aki nincs meggyőződve Nádasdy hajlíthatatlan protestáns elkötelezettségéről – kéri is a címzettet, hogy vállalva a bíró szerepét, vegye fontolóra, kinek is ad igazat. S hogy a kérés még hangsúlyosabb legyen, még egy – szintén Nádasdyhoz szóló – „Peroratio” zárja a művet.³

Jellemzőnek kell tartanunk a Pázmány által *hölgyek számára* készített dedikációinak eseteit is. Az *Imádságos könyv* első és második kiadásának dedikációja Hethesi Pethe Lászlóné Kapi Annához szól. A grazi egyetem fiatal professzora az első kiadás dedikációjában elmond egy esetet: Kapi Anna Grazban tartózkodván felpanaszolja a magyar nyelvű imádság hiányát, mire Pázmány – egyéb számos teendője közepette, de átérezve a probléma súlyát – gyorsan megalkotja imakönyvét, mely a protestantizmus elmúlt hét évtizede fölött átnyúlva megterem-

³ PÁZMÁNY Péter, *Felelet Magyar István sárvári prédikátornak az ország romlása okairul írt könyvére*, s. a. r. HARGITTAY Emil, Bp., Universitas, 2000 (Pázmány Péter Művei, 1), 16–20, 249–256.

ti a kapcsolatot a késő középkori kódexirodalom szövegeivel, s hosszú időre a legnépszerűbb elmélkedés-gyűjteménnyé válik.⁴ Akár így történt Kapi Anna esete, akár nem, kétségtelen, hogy topikus jellegű az eljárás: nemzeti nyelvű imádságoskönyvet az – akkor még – műveletlenebb réteg képviselőjének, nemesasszonynak kell ajánlani, hiszen elsősorban nekik és az apácáknak van szükségük (már az *Ómagyar Mária-siralom* óta) magyar nyelvű imádságokra.⁵

A nemes hölgynek dedikált anyanyelvű imádságoskönyv nevezetes példája Pázmány *Imádságos könyvének* 1689. évi kiadása, amelyet a „nyomdász” a leendő fejedelem nővérének, Rákóczi Juliannának ajánlott s az ajánlással az imakönyv udvarlás tárgyává vált. Az ajánlásról, amelyben Júlia „szemkívánó”, „szívhódító”, „lelket élesztő, kegyes nyájas beszédű” „galamb”-ként jelenik meg, Köpeczi Béla bizonyította, hogy valódi szerzője a jezsuita Kecskeméti János, aki Batthyány Ádám nevében írta a hódoló dedikációt.⁶

A másik hölgy, akinek Pázmány művet ajánlott, Batthyány Ferenc özvegye, Lobkowitz Poppel Éva volt. A *Bizonyos okok, mellyek erejétől viseltetvén egy fő ember az új vallások töréből kifeslett...* című vitairat keletkezése (1631) előtt nem sokkal, 1629 őszén tért katolikus hitre Poppel Éva fia, Batthyány Ádám. Pázmány a dedikációban nyíltan célba veszi Poppel Évát is: „El-hiszem, ha figyelmetesen olvassa, nem csudálkozik ez-után, ha az értelmes emberek ki-mosdanak a' *Luther* és *Calvinus* mételyéből.

⁴ A szerző (Pázmány) neve csak az ajánlás végén szerepel: *Kerezyeni imádságos keonyv. Melybe szep aytatos keoneorgesek, haladasok, es tanvsagoc foglaltatnac*, Graz, 1606, f3r-v. L. *Régi magyarországi nyomtatványok*, szerk. BORSA Gedeon, HERVAY Ferenc, Bp., Akadémiai, 1983, 945. (A továbbiakban: *RMNy.*)

⁵ L. még Madas Edit e kötetben szereplő tanulmányának megjegyzését az apácakolostorok műveltségéről. Vannak további esetek is, pl. Szenci Molnár Albert 1621. évi, Heidelbergben megjelent imádságoskönyvét a nagyszombati eklézsiához tartozó kegyes asszonyoknak ajánlotta. (*RMNy*, 1238; a hasonmás kiadás P. Vásárhelyi Judit kísérő tanulmányával jelent meg: Balassi Kiadó, Bp., 2002, Bibliotheca Hungarica Antiqua, XXXV.)

⁶ KÖPECZI Béla, *Pázmány Imádságos Könyve mint udvarlás tárgya*, Magyar Könyvszemle, 1982, 1–8.

Kire, hogy a' Szent' Lélek Kegyelmedet segítse, alázatosan kérem Istenemet.”⁷

Említettük, hogy Pázmányt – különösen pályája későbbi szakaszában – nem kötötték meg finanszírozási problémák művei kiadásában, sőt maga is mecénássá vált.⁸ A *Kalauz* első és második kiadásához egymástól eltérő, szép és bizonyára költségigényes díszcímlapot metszetett, méltán tartható a két metszet a reneszánszból a barokkba való átmenet reprezentánsának. A mű harmadik kiadása azonban – amely Pázmány halála után jelent meg – egyszerű, metszet nélküli, csak nyomdai keretdísszel ellátott, nyomtatott címlappal jelent meg, a valódi finanszírozó már nem élt. Ez az anyagi függetlenség tette lehetővé, hogy dedikációi többnyire csakugyan azoknak szóljanak, akiknek a művet magát is szánta: pl. A *Calvinus János Hiszekegy Istenét* „Az Calvinus vallása követő evangélikus atyafiaknak”, a Kempis-fordítást „A Magyar országban levő keresztyéneknek” ajánlja.⁹ Esetenként – a teljes mű személyes jellege és műfaja okán – fölöslegessé is válik a külön dedikáció, pl. az Alvincihez szóló *Öt szép levél* vagy az *Alvinci feleletének megrostálása* esetében.¹⁰

Mindezek ismeretében illő és emelkedett, a transzcendenciára utaló megoldás, hogy utolsó művének, a prédikációknak ajánlása nem földi lényhez szól: Pázmány „Az én kegyelmes uramhoz, a tellyes szent háromság egy bizony Istenhez” ajánlja művét, hálát ad neki, hogy a tőle kapott kicsiny tehetséget („girát”) az Ige hirdetésére fordíthatja.¹¹

2) A „méh” és a „pók” esete: autonóm alkotás vagy imitáció?¹²
Pázmány a *Kalauz Elöl-járó levelében* (a mű mindhárom kiadásá-

⁷ *Bizonyos okok...*: PÁZMÁNY Péter *Összes munkái*, V, s. a. r. KISS János, Bp., 1900, 307. (Rövidítése a továbbiakban: PÖM.) Batthyány áttérésének körülményeiről és a műről: KOLTAI András, *Adam Batthyány und seine Bibliothek*, Eisenstadt, 2002 (Burgenländische Forschungen, 24, Bibliotheken in Güssing im 16. und 17. Jahrhundert, 1), 31–32, 284.

⁸ HOLL Béla, *Ferenczffy Lőrinc*, Bp., Magyar Helikon, 1980, 173–187.

⁹ *Az nagy Calvinus Jánosnak Hiszek-egy-Istene*: PÖM, II, 701; *Kempis Tamásnak Christus követéséről négy könyvei*: PÁZMÁNY, *Válogatás...* (az 1. jegyzetben i. m.), I, 311.

¹⁰ PÖM, II, 511, 627.

¹¹ PÁZMÁNY, *Válogatás...* (az 1. jegyzetben i. m.), II, 9.

¹² Az imitáció fogalmán a legtágabban felfogott „imitatio auctorum”-ot értem, l. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. von Gert UEDING, IV, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, 235–238.

ban) határozottan elkülöníti az imitációs technikát az „autonóm” alkotásmódtól, mondván, hogy „amit írok, nem újjomból szoptam és hamissan sem költöttem” továbbá: „Új találmányokat, és magam fejből költött dolgokat, töllem senki ne várjon. Mert, tudom, hogy a’ pók-háló, nem job a’ lépes-méznél; noha a’ Pók, béliből szövi légy-fogó hálóját; a’ Méh pedig, virágokrúl szedegeti mézét. Azért, igyekeztem azon, hogy a’ Régiek nyomából ki ne lépjem: hanem, az ő Fegyver-házokból vegyek diadalmas kardokat... Azoknak-való az Ujság, kik, vagy elme-futtatásért, vagy a’ bölcsességben-való éleségnek mustrálásáért irogatnak”.¹³ Bár a pók „A keresztény szimbolikában a jó *méh* ellentéte”,¹⁴ Pázmány az idézett helyen nem utal locusra, s a két állatnak a bibliai előfordulásai nem erősítik meg az *együttes* használat bibliai eredetét. A szerzőség kérdéséről hasonlóan nyilatkozott Pázmány a *Prédikációk* előszavában („A keresztény olvasókhöz”) Salamonra és Senecára utalva: „Nem kel tehát azt várni, hogy ollyat mongyák, a mit előttem senki nem mondott.”¹⁵ Pázmány felfogása, amellyel a romantika előtti általánosan érvényes irodalomfelfogás magyarországi megfogalmazásának egyik legtudatosabb és legtömörebb topikus kifejezése, a hitviták időszakában különös jelentőséget nyer a katolikus oldal autoritás-elvűségének alátámasztására. A viták során a sokoldalú erudíció segítségével fordítja át gyakorlattá Pázmány a hangoztatott elvet.

A prae- vagy postliminaris szövegek olvasása más szempontból sem terméketlen: helyenként utalásokat találunk a művek létrejöttének közvetlen körülményeire. Ezek közül itt csak egyet-

¹³ PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus. Igazságra-vezető kalauz*, Pozsony, 1637, jv-v. (*Régi magyarországi nyomtatványok*, szerk. HELTAI János, Bp., Akadémiai, 2000, 1697.)

¹⁴ BIEDERMANN, Hans, *Szimbólumlexikon*, Bp., Corvina, 1996, 318. – Petrőczy Éva hozzászólásában megjegyezte, hogy a toposz megtalálható Swift *Hordómeséjében* (*A Tale of a Tub*) is. – Az ékesszólás jelképeként alkalmazott „méh” toposza bukkan fel – együtt a hasonló értelmű hatyúéval – Janus *Ad animam suam* írt versében is, így biztosítva a mulandó fizikaival szemben *költői lényének* halhatatlanságát. Az értelmezési lehetőségekről: JANKOVITS László, *Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Bp., Balassi, 2002, 144, 153, 214–221.

¹⁵ PÁZMÁNY, *Válogatás...* (az 1. jegyzetben *i. m.*), II, 14.

len elgondolkoztató adataira hívom fel a figyelmet. Az Alvinci Péternek írt *Öt szép levél* (1609) második, átdolgozott kiadása a *Kalauz* függelékeként jelent meg 1613-ban, *Öt levél* címen. E művet „Az Alvinczi Péter Feleletéről rövid intés” című szöveg zárja le. Alvinci felelete, amelyet még 1609-ben írt az *Öt szép levélre*, nem maradt fenn. Fennmaradt viszont Pázmány erre írt válasza, Alvinci „megrostálása”, még ugyanebből az évből, 1609-ből. Nos, 1613-ban az említett utószóban így fogalmaz Pázmány: „Ezt az ő írására való válaszat [tehát a *Megrostálást*], mellyet ezelőtt két esztendővel [!] kinyomtattam, azért nem akarám itt újonnan kibocsátani: mert aki értelmesen olvassa ez éntöllem íratott Leveleket, könnyen csak azokból is megtapasztalhatja az Alvinczi fogásinak helytelenségét”.¹⁶ A dátumokból nyilvánvaló, hogy ezt a mondatot, melyben Alvinci válaszára és saját viszontválaszára, 1609-es *Megrostálására* utal, Pázmány már 1611-ben leírta („ezelőtt két esztendővel kinyomtattam”), de csak a *Kalauz* függelékeként, 1613-ban jelent meg az *Öt levél*, valami miatt elmaradt a mű önálló, 1611-es kiadása. De az is lehetséges, hogy az átdolgozott *Öt levél* már 1611-ben készen állt a *Kalauz* számára, mely a mű terjedelme miatt érthető okokból, csak 1613-as évszámmal jelent meg. Az kevésbé valószínű, hogy a fenti sorokat Pázmány csak 1613-ban írta le s lenne az *Öt levélnek* egy ehhez képest két évvel korábbi, 1611-es kiadása is. A továbbiakban tehát nem a *Kalauznak* az *Öt levélre* való feltételezett hatásával, hanem egyidejűséggel vagy fordított irányú hatással kell számolnunk.

3) *A citátumhasználat módja és technikája.* A korban általános szokás volt a szövegek megformázásában tipográfiaiilag is elkülöníteni az idézeteket az azokat összekötő szövegrészeketől, leggyakrabban úgy, hogy az idézeteket kurziválták, vagy eltérő betűfokozattal szedték. „De külön és kisebb bötüvel nyomtatták a *deák* szókat”, tudósít a *Prédikációk* előljáró levelében Pázmány.¹⁷ Az sem volt közömbös, hogy a citátumokat a magyar nyelvű

¹⁶ PÁZMÁNY Péter, *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél*, s. a. r., jegyz. BITSKEY István, Bp., Európa, 1984, 148–149. A kronológiailag oda nem illő megjegyzéssel („ezelőtt két esztendővel kinyomtattam”) az *Öt levélnek* még XVIII. századi kiadásaiban is találkozunk.

¹⁷ PÁZMÁNY, *Válogatás...* (az 1. jegyzetben *i. m.*), II, 16.

szövegtestben a szerző eredeti nyelven, magyar fordításban, vagy mindkét nyelven közölte. Pázmány maga is foglalkozott a kérdéssel. A *Prédikációk* előljáró tudósítása szerint számot vetett azzal, hogy nem mindenki érti a sok latin citátumot, s így akadály gördül a befogadás zavartalanságába: „Ugy rendeltem pedig, azoknak magyarul írt formáját; hogy aki *deákul* nem tud, vagy a ki a kösség-előtt *deákul* nem akar olvasni, csorba nem esik a magyar írásban; hanem úgy foly, mint ha a *deák* szók közbevetve sem vólnának”.¹⁸ Idézeteit (sok ezer latinul közölt citátumát) lefordította tehát, úgy alakítva a mondat grammatikai szerkezetét, hogy a latin textusok kihagyásával a magyar szövegrészek egybeolvasva értelmes és grammatikailag hibátlan egységek legyenek. (Talán ez adta az ötletet az 1980-as évek szövegkiadói számára, akik a latin szövegeket és a hozzájuk tartozó locusjelöléseket elhagyva steril magyar szövegeket adtak ki, ezzel a szerző szándékát és eredeti alkotásmódját felismerhetetlenné téve.) Nos, Pázmány, aki számon tartotta egy szöveg magyar, latin vagy heterogén jellegét, csupán három olyan művet alkotott, melyekből lényegében hiányoznak a latin szövegrészek. Ezek egyike (talán legelsőként kidolgozni kezdett) magyar nyelvű vitairata, a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* című munka, mely 1605-ben jelent meg.¹⁹ A mű korai voltának hangsúlyozása itt feltétlenül fontos, minthogy a homogén nyelvű szövegalkotás a középkori, majd a protestáns szerzőjű szövegekre jellemző.²⁰ Katolikus oldalon a szövegek kétnyelvűekké válnak, leszámítva az ájtatossági művek egy részét. Ennek okát Pázmány a hitviták autoritáskeresésével magyarázza a *Felelet* „Az keresztyén olvasónak” írt levelében: „Ne ciudalkozzal, ha az régi zent Doktoroknac, sok Deac sententiait latod, Mert ezeket hogi Deakul irnam, az ketelenseg miuelteté, tuduan, hogi nagioib ereie, es böciületi legien, mikor azon zokat oluassuc, mellieket az regiektül vöttünk, hogi sem, ha mi magunk mas

¹⁸ *Uo.*, 16.

¹⁹ A datálás kérdésével kapcsolatban korábban fölvetett szempontok mérlegelése: PÁZMÁNY Péter, *Tíz bizonyosság*, Bp., Universitas, 2001, 5–6. Mint más esetben, itt is arról lehet szó, hogy Pázmány egyidejűleg több művén is dolgozott. Így lehetséges, hogy a *Felelet*ben hivatkozott a *Tíz bizonyosság* kéziratára, majd e megjelent művében a *Feleletre*.

²⁰ HARGITTAY Emil, *A Campianus-fordítás és Pázmány írói pályakezdése*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1999, 661–665.

nielűre fordítanoioc”.²¹ Ez a magyarázata annak, hogy a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság, az Imádságos könyv* és a Kempis-fordítás kivételével Pázmány minden magyar műve kétnyelvű is egyben. A Kempis-fordítás ajánlásának híres és sokat idézett részlete („Igyekeztem azon, hogy a deák bötünek értelmét hiven magyaráznám; a szóllásnak módgyát pedig úgy ejteném, hogy ne láttatnék deákból csigázott homályossággal repedezettnek, hanem oly kedvesen folya, mint-ha először magyar embertől, magyarul iratott volna”²²) csakugyan vonatkoztatható Pázmány fordítói elveire, arra, hogy a fordító a latin nyelvi struktúra béklyóitól szabadon tolmácsoljon. A fordítás magyar nyelvi szabatoságának követelményét fogalmazta meg Medgyesi Pál és mások is,²³ ám Pázmány írásgyakorlatát figyelembe véve az idézet félreérthetetlenül utal arra is, hogy ebben az írásban latin idézeteket ne keressen az olvasó. A protestantizmus számos módszere némi késéssel jelentkezett a katolikus oldalon is. Gondolok a nemzeti nyelvű bibliafordítások megjelenésére (jóval később a nemzeti nyelvű liturgia bevezetésére), a vulgáris nyelvű imádságok és népénekek elterjedésére, a nyomtatott prédikációk magyarnyelvűségére vagy az iskoladrámák magyar nyelvűvé válására. Szélesebb körű vizsgálatok bizonyíthatják majd, hogy a latin citátumhasználat is hasonló változásokon megy keresztül, Gábor Csilla megfigyelése szerint már Káldi 1631-es prédikációiban vagy Tasi Gáspár 1639-ben megjelent Bellarmino-fordításában, melyekben a latin citátumhasználat már elenyésző.²⁴

4) *A szerzőség kérdése, avagy Pázmány különvéleménye.* Az imént ismertetett irodalomfelfogás ismeretében furcsának tűnhet,

²¹ PÁZMÁNY, *Felelet...* (a 3. jegyzetben *i. m.*), 27.

²² PÁZMÁNY, *Válogatás...* (az 1. jegyzetben *i. m.*), I, 312.

²³ BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”: *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai, Universitas, 1998 (Irodalomtudomány és Kritika), 261–262.

²⁴ GÁBOR Csilla, „A szóllásnak módgyát úgy ejteném...” *Pázmány Péter és az anyanyelvűség programja*, *Keresztény Szó*, 2001, 8, 17. Oláh Szabolcs hívta fel a figyelmemet a *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, hrsg. von David C. STEINMETZ, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999 c. könyvre, melynek tanulmányai egyes részterületeket tárgyalnak. Az egész kérdéskör – úgy látszik – nemcsak idehaza „ein unerledigtes Thema” (*i. m.*, 71).

hogy Pázmány lesz a magyar irodalomban az első, aki saját írásainak szerzői jogát nem engedi elvitatni. 1606-ban megjelent *Imádságos könyvének* ószövetségi hangja, Szent Ágoston műveinek sokrétű parafrázisa lehetővé tette, hogy e gyűjtemény anyagának jelentős részét felhasználva 1609-ben Mihálykó János három évvel később saját neve alatt adjon ki egy evangélikus imádságoskönyvet Bártfán.²⁵ A rá egy évre napvilágot látott Pázmány *Imádságos könyv* második kiadásának előljáró levelében a szerző kifogásolta a protestáns redakciót. Pázmány azt írta, hogy Mihálykó „sok helyen meg szaggatta, és az eo foltos teczésének rongyával béis tatarazta az én írásomat [...] Annak okáért nem hogy jauallanám ezt az Eperjesi Prédikátor munkáját, de sőt inkább ez benne való sok fogyatkozásokért gyalázom, és enyimnek nem ismérem”.²⁶ Nevezetes kijelentés: ez az első súlyos szerzői kifogás a magyar irodalomban az „Iliászi pör”-t megelőző századokból, Balassi hasonló értelmű panasza után, noha a költő nem felekezeti szempont alapján, hanem a pontatlan másolás és félreértelmezés veszélye ellen fakadt ki.²⁷ Minthogy Pázmány igen sokrétűen kiaknázta a korábbi századok irodalmát, nem arra kell gondolnunk, hogy azt kifogásolta: az általa is követett kompilációs módszer szerint dolgozott az eperjesi prédikátor, hanem mindenekelőtt az fájt neki, hogy (az egyébként tendenciózusan szerkesztő) Mihálykó nem hivatkozott rá. A Pázmányból és Káldiból kompiláló későbbi református szerzők eljárásáról szólva jegyzi meg Kecskeméti Gábor, hogy „a két vallás diszkurzusrendje között a határok nem teljesen átjárhatatlanok, csak a források hallgatnak szilárdan a titkolt határsértésekről.”²⁸ Nos, ezt a hallgatást törte meg Pázmány, amikor *Imádságos könyve* második kiadásának előszavában kifakadt; vajon mit tett volna, ha megéri a XVIII. századi kompilátorok tetteit?

²⁵ *Kereztien es aitasos imadsagok...*, Bártfa, 1609. (RMNy 976.)

²⁶ PÁZMÁNY Péter, *Keresztyen imadsaagos keonyv...*, Pozsony, 1610,)::(5v-)::(6r. (RMNy 1003.)

²⁷ Rimay idézi Balassi levelét: *Balassi Bálint összes művei*, I, összeáll. ECKHARDT Sándor, Bp., Akadémiai, 381.

²⁸ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5), 224.

5) *A hibátlan szöveg előállításának igénye.* Pázmány gondot fordított arra, hogy szövegei eredeti szándékának megfelelően jelenjenek meg, s ezt – kortársainak egy részéhez hasonlóan – több helyen szóvá is tette. A sajtóhibák felelőse vagy a „bevezetőként” az olvasóhoz írt levél részeként vagy attól független tájékoztatóként található a művek elején vagy végén. A Magyar elleni *Felelet* sajtóhibái oly mértékben irritálták a szerzőt, hogy a kinyomtatott példányok mindegyikét kézírással át is javíttatta, ahogy ezt bejelentette a mű „Keresztyén olvasónak” címzett bevezetésében.²⁹ A művek sajtóhibáit nehezményező szövegrészek nem formális bocsánatkérések csupán. Tudjuk, hogy műveit (bármilyen terjedelmesek legyenek azok) minduntalan aprólékosan átjavította, kitérve a helyesírási módosításokra is. Bár – jelenlegi ismereteink szerint – négy művének maradt fenn saját kézzel átjavított munkapéldánya, az elkövetkező kutatásoknak hipotetikusán azt a lehetőséget is föl kell vetnie, hogy a három évtized alatt végbemenő és a magyar irodalmi nyelv átalakítására vonatkozó helyesírási-nyelvi modernizációban kiadói korrektoinak jelentős szerep jutott.³⁰

Pázmány prae- és postliminaris szövegeinek vizsgálata további irodalomkritikai tanulságokkal is járhat a műfajok, a szerkesztésmód, az alantas stílus, a nyelvi durvaság kérdése vonatkozásában – mindez azonban már külön dolgozat tárgya lenne.

²⁹ PÁZMÁNY, *Felelet...* (a 3. jegyzetben *i. m.*), 27.

³⁰ HARGITTAY Emil, *Pázmány és a kompiláció = Pázmány Péter és kora*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2001 (Pázmány Irodalmi Műhely, Tanulmányok, 2), 258; ugyanitt a kompiláció korabeli, több jelentésű fogalmáról: 251. HOLL Béla, *i. m.*, 173–187. L. még: KOVÁCS Gergely, *Szövegalkotási tendenciák Pázmány Péter vitairataiban: A kompiláció és a helyesírás kérdései = Tudományos diákköri dolgozatok*, szerk. HARGITTAY Emil, Piliscsaba, PPKE, BTK, 2003 (Pázmány Irodalmi Műhely, Opuscula Literaria, 1), 7–24. Dolgozatomat a T 042564. sz. OTKA pályázat keretei között fejeztem be.

Gábor Csilla
ELMÉLKEDÉS –
INTERKONFESSZIONÁLIS ÁTJÁRÁS –
NYELVI PROGRAM

Három XVII. századi példa

Az európai, az utóbbi években pedig a hazai kutatás figyelme is egyre észrevehetőbben fordul a használati irodalom egyik XVII. században népszerű típusa, az elmélkedés (meditáció) felé.¹ A forrásanyag nagysága, tartalmi és szövegalkotási változatossága okán azonban, valamint amiatt, hogy a maga idejében nem alakult ki e használati irodalmi forma egységes elmélete, illetőleg mert ma sem kellőképpen tisztázott az egyházi műfajok helye az irodalomfogalmak rendszerében, a mai kutatóknak (is) szembe kell néznie definíciós nehézségekkel.

Jelen tanulmánynak nem feladata a meghatározási kísérletekre történő reflektálás vagy valamilyen, a műfajhoz kapcsolódó – akár tartalmi, akár a megformálás részleteire kitérő – tipológia kialakítása. Minthogy azonban a fogalomnak rendkívül szerteágazó a jelentésköre, itt a *meditáció* kifejezést – és a vele ezúttal szinonim *elmélkedést* – a „klasszikus” jelentésben használjuk: az imádsággal rokon áhítatformát, a hit és erkölcs igazságainak egzisztenciális elmélyítési lehetőségét értjük rajta: a kontemplációt előkészítő módszert, amely diszkurzív beszédmódja mellett is az objektív hitigazság szubjektív (vallomás formáját öltő) megfogalmazása, és amelyben így fontos összetevő az affektív jelleg.²

¹ A nagyszámú rész tanulmány mellett két monográfia érdemel feltétlenül említést: Klára ERDEI, *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*, Wiesbaden, 1990, ill. TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai (Nádasi János)*, Bp., 1997.

² Az itt megfogalmazott definíció elemeit l. ERDEI *i. m.*, 43, 173; *Meditáció, elmélkedés* = Christian SCHÜTZ, *A keresztény szellemiség lexikona*, ford. BÚZÁS József, Bp., 1993, 252; *Meditation* = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (a továbbiakban HWR) Band V, hrsg. Gert UEDING, Tübingen, 2001, 1016.

Az elmélkedésnek mint vallásos cselekvésformának a sajátosságai pedig természetesen kihatnak az irodalmivá tett formájú – a klasszikus retorika szabályai szerint szerveződött – írásos rögzítésre. Elegendő itt csupán arra utalnunk, hogy a késő középkori, a nominalizmus, a pápai infallibilitás és a búcsúk kérdésköréhez kapcsolódó vitákban nyilvánított véleménye miatt egyes értékelések szerint a reformáció előfutárának tekinthető németalföldi teológus, Johannes Wessel Gansfort (1419–1489) *Scala meditationisa*³ az elmélkedést a *dipositio* szabályai szerint szervezi meg. A téma kiválasztását, bemutatását jelentő előkészítő szakasz az *exordium*nak felel meg, az emlékező rész a *narratio*nak, az elemző-intellektuális részben az *argumentatio* és *refutatio* technikái kerülnek használatba. Végül a *peroratio* funkcióját tölti be a *ruminatio*, amely összefoglalja és elmélyíti a megelőző részek tanulságait, majd elvezet az isteni édesség ízleléséhez (*gustatio*), a saját tehetetlenség, gyöngeség felismeréséhez (*confessio*) és a segítségkéréshez (*oratio*), a bizalom (*confidentia*) kinyilvánításához.⁴

A vizsgálatra kínáló szövegkorpusz természetesen nem csupán a retorikatörténeti vizsgálódás számára lehet hálás terep, hanem a skolasztikus teológia „meditációvá formálásának” lehetőségeire is ráirányítja a kutató figyelmét. Arra, hogy nyelvi miképpen „fordítható le” a dogmatika arisztotelianus-tomista logikája és terminológiája révén megfogalmazott tudományos tanulság az affektív elemeket bőven integráló, a teljes személyiség részvételét követelő, tapasztalatra építő vallomásra. E „nyelvváltás” tanulságos példája Roberto Bellarmino 1615-ből való *De ascensione mentise*.⁵ E könyvecske Tasi Gáspár által készített

³ A mű ismertetését, 1. könyvének szövegekzlését, valamint az elmélkedés és a kontemplatív élet összefüggéseinek vizsgálatát a középkori szerzetesi teológia, valamint a *devotio moderna* horizontjában I. K. A. E. ENENKEL, *Wessel Gansforts Stellungnahme zum vita activa–vita contemplativa-Problem: De stabilitate meditationum et modo figendi meditationes, Buch 1 = Wessel Gansfort (1419–1489) and northern humanism*, ed. by F. AKKERMAN, A. J. VANDERJAGT, Leyden–New York–Köln, 1993, 44–70.

⁴ Részletek: HWR V, 1019.

⁵ Roberto BELLARMINO, *Libellum hunc de ascensione mentis in Deum, per rerum creatarum scalas*. A kolozsvári Akadémiai Könyvtárban található legkorábbi edíció: Köln, 1615.

1639-es magyar fordítása pedig, egyszemélyes nyelvteremtő teljesítményével, és persze a magyarnyelvűség kérdéséhez kapcsolódó több más korabeli megnyilatkozással együtt, új szempontokat kínál a *lingua vulgaris*hoz való viszony értékelésében.

További kérdés, hogy a hitviták korában lehetséges-e és miként a felekezetközi átjárás a személyes áhítatgyakorlásban, valamint az egyéni kegyesség céljaira készült irodalmi termésben.

A következőkben az itt felvetett problémák egy-egy nevezetes példáját vizsgáljuk meg közelebbről, korántsem a teljesség igényével.

I. példa

Marosvásárhelyi Gergely lelki elmélkedéseiben⁶ már a könyv szerkezete figyelmeztet a műfaji jellegű határátlépés lehetőségére: az egyházi év perikópái mentén haladó elmélkedéssorozat Jenei Ferenc szerint akár homília-vázlatok gyűjteményeként is felfogható,⁷ s erre maga a szerző is utal *Az kereztyen Olvasónak* írott előszavában: „Z. Irasnak böseges helyei az Euangyeliomokra es az elmelkedesekre, kit az könyunek kareyan talalz, az egy-ügiü Praedikatoroknak nagy haznokra zolgalhatnak, kik kiualkeppen könyueknelkül zükölköd-nek.”⁸ A munka mégis lényegesen különbözik a prédikációs nyersanyag jellegzetességeitől. Megszóltotta ugyanis – a késő antik imádság- és soliloquium-irodalom hagyományából eredő középkori konvencióhoz kapcsolódva – az „én lelkem”, vagyis az elmélkedés-műfajban oly otthonos (bár nem kizárólagos) önmegszóltítás strukturálja egészében a szöveget. A saját lélek felé elhangzó, valamely helyzet vagy igazság megfontolására felhívó utasításból következően pedig természetes, hogy az

⁶ MAROSVÁSÁRHELYI Gergely, *Eszteendő által Az Anyaszentegyházról rendeltetett Vaárnapokra és Innepekre Evangeliumok és Epistolák. es Ezekre való Lelki elmélkedések*, Bécs, 1618, RMNY 1151.

⁷ JENEI Ferenc, *Vásárhelyi Gergely Kempis-fordítása*, ItK, 1961, 594–598: a kötetben található elmélkedések „voltaképpen homília-vázlatok”.

⁸ MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 14. számozatlan lap.

elindított gondolatsor gyakorta kifejtetlenül marad, teret engedve az egyéni továbbgondolás számára.⁹

Szintén a meditációra jellemző eljárás az, amelyben az elmélkedő azonosítja magát a bibliai textus valamelyik szereplőjével. A szenvedéstörténet ama részének apropóján, amely a három kiválasztott tanítvány elalvásáról számol be az Olajfák hegyén, a következő vallomás olvasható: „Vram JESVS, vállom ez három tanitvanydal restsegemet, es tunyasagomat, de kerlek tegedet, ki mondottad, es Paranczoltad á vigyazast, es imadsagot, adgy ennekem kégyelmet ez akaratodnak czelekedetire.”¹⁰ E rövid idézet ugyanakkor az elmélkedésnek imádságba (az önmegszólításnak Isten megszólításába) való átcsapására is jó példa, a szöveg folytatásában pedig a lélek és Jézus párbeszédének a misztika irodalmában megszokott példáját olvashatjuk: [Lélek:] „Honnat vagyon ez Vram az emberi természetnek zokatlan véres véreiteke á te testedbe? (...) [Jézus:] A te zerelmed czelekedte fiam, ezt én bennem, hogy minden éreimbol, minden testemnek rezeybol, te erreted erotlenúlyek, hogy ennek utanna ezt értven, teis nagyobb zeretettel zerés éngemet, ezek á jelek bizonyosagok, mint viseltem én á te nyavaliaidat.”¹¹

Érdeemes felhívunk a figyelmet Vásárhelyi szövegének egy további sajátosságára is: a bibliai textusok kommentárja gyakorta jó alkalom emberi magatartásformák és viselkedésminták, az emberi benső mozgulásainak bemutatására és értékelésére. Abban a részben például, amely Péter tagadásának körülményeivel foglalkozik, a téma kapcsán a bűn „működésének” a kisebbtől a

⁹ A Krisztus szenvedésével foglalkozó hosszú elmélkedésnek abban a részében, amely az Üdvözítő halálfelelmével foglalkozik, a következő szempontokat ajánlja, épp csak felvillantva a témát: „It gondolkodgyal én lelkem, miképpen á te Vrad éngette, hogy az ő zent embersége, nem külömben zenvedne mint egy köz ember, holot az fél vöt zolgai abrazat alat hatalmas Isten volt. Gondolyad aztis, hogy mint ezeket á rettegest es banatot á te vétkeidert, jo akarattal vötte fel. Kiböl magadba fordulvan gondolkodhatol, menyre tartozzal á te vétkeidről bankodni, mélyek á te JESUSodat enyre még zomorithattak.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 231.

¹⁰ MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 232.

¹¹ MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 236.

nagyobb fele tartó fokozatosságára utal,¹² egyúttal pedig a mesterét megtagadó apostol lelkében végbemenő lehetséges folyamat felvázolásával azt is megmutatja, hogy a gyávaságát megbánó tanítvány a mindenkori elesett keresztény mintaképe a helyes indítékoktól vezetett bűnbánatban.¹³

A Szentírásban foglaltaknak esetenként akár egyházpolitikai összefüggéseket felvillantó kritikai jellegű aktualizálása,¹⁴ az allegorikus-szimbolikus bibliaértelmezés konvencióinak alkalmazása általános érvényű kijelentések megfogalmazására,¹⁵ a történet egy-egy mozzanatának valamely morális értékkel való összekapcsolására ad lehetőséget,¹⁶ az utalások és asszociációk nagy szá-

¹² „az bűnnek ez tulaydonsaga, hogy egykből masikra, es nagyobra menyen, ez Peter Peldayaba: holot először, csak imigy, amugy tagada még, annak utanna esküüessel, harmadszor ugyan atokkal, hogy nem ismeri. Ez á bűnnek tulaydonsaga, ha első kezdetinek, poenitentia tartas altal ellene nem allaz, nagyobbat probaltat az utan veled.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 258.

¹³ „Ezenközbe ezebe vezi magat Peter, mindgyart, ki menven az még tagadas helyeröl, késerves könyhullatasival bűneyt mosogattya. Sir vala Peter keservesen nem az bűnnek bünteteseért, hanem az ő zerelmes Mesterének tagadásaért, kit minden kynnak inkább érez vala.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 258–259.

¹⁴ Pilátusnak Jézus szabadon bocsátására irányuló törekvését és a törekvés indoklását („én semmi vetköt nem találok benne”) a következőképpen kommentálja: „Gyakorta törtinik hogy ez vilagi emberek job itiletet tegyenek, hogy semmint az Papi feyedelmek, az poganyok, hogy sem mint á keresztények. Sok helyen ez az Istentelenség, ugy él arradot, hogy az gonosz tevőknek, partyokat fogyak, neha talam mégh az Egyhazi emberekis, kiket igaz törveny zarent, mégh büntetnemek ez vilagi birak.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 271.

¹⁵ A templomkárpit kettéhasadásának (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45) motívumához például ezt az analógiát társítja: „Te kediglen én lelkem, teri magadba, es lasd még á te templomodba, mint vagyon dolgod. Ha Christussal igazan még haltal, jele az, hogy az superlat tellyessegel kette hasadot, tudniaillik mikor á bűnnek kepmutatasa él zelesztetik. Mert mikeppen akadali vala az superlat á templomba, hogy ne lathatnak, az Zentnek zenti helyet; igy az bűn akadaly, hogy az paradiczomnak zepsegét ne lathad, mély Christus halala altal él volt hasitattua.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 346–347.

¹⁶ „Peldad en lelkem az CHRISTVS kéreztfan valo alhatatos még maradasa, az te nyavalyaidba valo alhatatos még maradasod, jozagos él kezdet czelekedetidbe ueghjg ualo még maradas, hiuatalodba valo alhatatosság, fogadasodba valo tökelletesség, engedelembe, ziligisegbe, alzatosságba, zöze-segbe, zegenységbe, kit Istenert üöttel fel, tested zenvedesevel, minden tulaydon akaratonak még fezítésebe.” MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 332.

ma pedig a továbbgondolás nagyszámú egyéni variációját teszi lehetővé.

A szóban forgó bibliai jelenetnek a fantázia segítségével történő „felépítése”, díszletezése köztudomásúlag Szent Ignációl eredő sajátosság,¹⁷ akárcsak az érzékek alkalmazása¹⁸ vagy a képzeletbeli azonosulás valamely bibliai résztvevő személyével, illetőleg a történetnek vagy egy elemének a pillanatnyi egyéni helyzetre szabott aktualizálása.¹⁹ Az elmélkedő könyv tehát, láthatjuk, a jezsuita spiritualitás hazai recepciójának egy viszonylag korai példája – nem pusztán az egyes meditációk metodológiáját tekintve, hanem *Az keresztény Olvasónak* szánt prológius elméleti fejtegetései kapcsán is. A rövid, mindössze hatodfél lapnyi szöveg a lelki haszonnal járó olvasás módjára ad tanácsot („élmednek csendesege kiuantatik, es többire, minden iginek, halkal valo oluasasa”²⁰), ajánlja a textusban szereplő személyek, dolgok elrendezését a képzelet és az érzékek segítségével oly módon, hogy az adott témához illően „züuednek oly indulati, auagy affectusi forogyanak,”²¹ figyelmeztet a tanulás személyes levonásának, az egyénre szabott jó választásának fontosságára. Ehhez hozzáteszi, hogy „gyakor fohazkodasok es züből valo Istenhez kialtasok, felette züksegesek,” illetve hogy „Lelkedetis serkégeessed gyakorta, Istenednek hala adasara”.²² E bevezetés fényében maguk az elmélkedésszövegek az egyéni áhítatgyakorlat kiindulópontjainak, segédeszközeinek minősülnek, a bevezetésben foglaltak alkalmazásai: talán ezzel magyarázható helyenkénti vázaltszerűségük csakúgy, mint a doktrinális elemek és a dogmatikai tanítás szinte teljes mellőzése – s e jellegzetességek által szinte megköveteli a résztvevő, ak-

¹⁷ A színhely kialakítására (*compositio loci*) vonatkozó utasítások: *Szent Ignác lelkigyakorlatos könyve* 47. pont = *Loyolai Szent Ignác írásaiból*, szerk. SZABÓ Ferenc, Róma, 1990, 87–88.

¹⁸ *Applicatio sensuum*, I. uo. 65–70. pont = SZABÓ (szerk.), *i. m.*, 94–95.

¹⁹ A személyre szabás általában az elmélkedéseket összegző ún. imabeszélgésekben (*colloquium*) történik a lelkigyakorlatos könyv utasításai szerint.

²⁰ MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 11. számozatlan lap.

²¹ Uo.

²² MAROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 12–13. számozatlan lap.

tív olvasást. A tanítás vagy gyönyörködtetés szándéka érezhetően háttérbe szorul a megindítás céljához képest.²³

Ami végül az elmékedések szövegeinek felépítését illeti, azok nagyjából igazodnak a Szent Ignácnál olvasható lépésekhez csakúgy, mint a *dispositiō*nak a szerkesztésre vonatkozó szabályaihoz. Az általános struktúra (amelytől csak a szenvedéstörténeté tér el lényegesen) a bibliai textus *exordium*-funkciójú közlésével kezdődik, ezt követi a *narratio* szerepében *Summaia ez evangeliomnak*. E rész a lélek három képessége közül az emlékezetet (*memoria*) mozgósítja, lévén a perikópa tömör összefoglalása. Az elmékedéseket ezután rendszerint három *czikel*be foglalva tagolja: emez *argumentatiō*s cikkelyek váltakozva szólnak az értelemhez (*intellectus*) és az akarathoz (*voluntas*), miközben a lapszálon a további keresésre ösztönző locusok mellett a tárgy megjelölése: a *propositio* olvasható. Szabályszerű *conclusio* ritkán olvasható az elmékedések lezárásaképpen, az utolsó bekezdések azonban érzelmességükkel és imára hívó felszólításukkal többnyire ezt a szerepet töltik be, az olvasóra bízva annak kimunkálását.

II. példa

A Hubert Jedin által szerkesztett egyháztörténeti kézikönyv szerint a XVII. század második felének barokk formák által vezérelt vallásossága Európa-szerte többek között mély hitéletben és következetes aszketikus fegyelemben mutatkozott meg (e megújulásnak protestáns párhuzama a pietizmus);²⁴ az átalakulás a cisz-

²³ Érdemes ebben az összefüggésben idéznünk a szövegből való, a befogadó akaratának megváltoztatását célzó kiszólást: „Tery magadba ki ezt olvasod, avagy halgatod, mit kivanyon töled IESVS ezzel az ő kerezt fajához ualo kemeny zegasiesseuel (...). Lagicza benned á Christus kinnya, az bűnnek fél geryedet langyat, az Isteni félelem zégezze á keserüseghez, banatodhoz, tested sanyargatasához á Christus kéreztit, még tartoztatvan labaidat, az gonozra menő utaktól, kezeidet á gonoz czelekedetektől.” MA-ROSVÁSÁRHELYI, *i. m.*, 309–310.

²⁴ *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. Hubert JEDIN, Freiburg–Basel–Wien, 1970, V, 577.

terci szerzetes és bíboros Giovanni Bona (1609–1674) korában nagy népszerűsége szert tett lelki és liturgikus irodalmi tevékenységét is meghatározta. *Manductio ad coelum*²⁵ című munkája a bencés spiritualitás hagyományait felhasználva ad sok-sok gyakorlatias tanácsot az élet adottságaival való helyes bánásra vonatkozóan, a cím által keltett várakozásokat némileg áthúzva pedig nem a négy végső dolog témája uralja az elmélkedéseket, hanem a leggyakoribb bűnök és a tökéletes életvitel kialakításához legszükségesebb erények. A teljes mű értékszerkezetét – az emberlét fő célja, valamint az ahhoz vezető részcélok megfelelő viszonyát – elővételezi az első fejezet exempluma. Eszerint az igazi, keresztényhez méltó magatartás példája az a hajón utazó személy, aki a szárazföldi pihenők idején is folyamatosan figyeli a kapitánynak az utazás folytatására hívó szavát: ugyanígy szükséges az állandó Istenre figyelés a világi élet elfoglaltságai között, illetve a teremtett javaknak az üdvösséget előmozdító helyes használata.²⁶

Ezek alapján különül el három nagy részre és további alegységekre a munka, távolról követve a *via purgativa–via illuminativa–via unitiva* középkori eredetű hármasságát. A bevezetést követően ugyanis hét fejezet (III–IX.) foglalkozik a hét főbűnnel és az azoktól való szabadulás módozataival. Tíz rész taglalja az emberi lélekben levő érzelmeket, indulatokat és ad eligazítást azok „igazgatásáról” (X–XIX.). Végül az utolsó nagyobb egység az elkezdett jóban való továbbhaladás lehetőségeit és buktatóit, az isteni és a kardinális erényeket tárgyalja (XX–XXXIV.), hogy aztán a záró fejezetben (XXXV.) a tökéletes élet végéről és az Istennel való egyesülésről mint az erényes élet jutalmáról szólhasson.

²⁵ A kolozsvári Akadémiai Könyvtár az 1658-ban írt mű egy későbbi edícióját őrzi: *Manductio ad coelum. Medullam continens Sanctorum Patrum & veterum Philosophorum. Authore D. Ioanne Bona S. R. E. Tit. S. Bernardi ad theomas Presbyterio Cardinali, Ordinis Cisterciensis. Tyrnaviae, Typis Academicis. per. Frid. Gall. 1730.*

²⁶ BONA, *i. m.*, 3: „Quemadmodum in navigatione subducto navigio si aquatum exieris, obiter in littore aut cochleam colliges, aut bulbum; animo autem in navim semper intento sollicitus eris, ne gubernator vocet; ac tunc relictis omnibus ad navim properabis: sic tibi in vita agendum est.”

A harmadik–kilencedik fejezetek elmélkedéseinek a bűnökkel szembeni elvi szigora²⁷ nem meglepő, érdekes azonban a bűn és bűnbánat gyökerére való ismételt rámutatás. A harmadik rész egyik exempluma²⁸ arról beszél, hogy nem elegendő a már elkövetett bűnöket megbánni (azaz levagdosni a fa ágait), hanem meg kell változtatni a bűnös magatartást, korrigálni a téves beállítódásokat és megtisztítani a jótettek indítékait (vagyis a fát gyökereitől kivágni).²⁹ Ugyanebben a szellemben figyelmeztet a bűnnel kapcsolatos engedékenység veszélyeire a bujaságról szóló fejezet példája: ha a kapitány túl gyakran tanácskozik az ellenséggel, veszélybe kerül a még oly erős vár is.³⁰ A könyv szerzőjének átfogó szemléletére mutat, hogy amint az egyes bűnöket konkrét megnyilvánulásaik³¹ mellett lényegükben is megragadni igyekeznek, úgy villant fel kapcsolatokat az egyes vétkek között.³²

Amellett, hogy Giovanni Bona könyvecskéjének megszólítottja – eltérően a meditáció-műfaj konvenciójától – nem „saját lel-

²⁷ Az alapelv, hogy nemcsak a nagy vétkektől, de a kicsinyektől is tartózkodni és szabadulni kell, mert: „Quid autem interest ad naufragium, utrum navis uno fluctu operiatur: an guttatim subrepens aqua, & per incuriam spreta, ipsam impleat & submergat?” BONA, *i. m.*, 10.

²⁸ „Si solos ramos praecideris, servata radix emerget, & novi ex ea succrescent ramusculi iniquitatis.” BONA, *i. m.*, 11.

²⁹ A konkrét erkölcsi cselekedeteket meghatározó alapvető döntés (*optio fundamentalis*), valamint a megtérés morálteológiai megközelítési lehetőségeiről: Bernhard HÄRING, *Krisztus törvénye: Általános erkölcssteológia*, ford. NÉMETH Mihály, Pannonhalma–Róma, 1997, 311–312; Helmut WEBER, *Általános erkölcssteológia: Hívás és válasz*, ford. TUBA István, Bp., 2001, 180, 337.

³⁰ „Proxima deditioni est arx, cuius gubernator incipit cum hoste miscere colloquia.” BONA, *i. m.*, 21.

³¹ Plasztikus, az ember fizikumának megváltozását is részletező leírás olvasható a haragról a VII. részben: „Liquit decor omnis iratos. Flagrant & micant oculi, tumescunt venae, horrent capilli, quatiuntur labia, strident dentes, spumant ora, rabida vocis eruptio colla distendit. Non est ullius affectus facies turbatior. Foedatur vultus, contrahitur frons, nutat caput, vacillant pedes, agitantur manus, & totum corpus indecora jactatione huc illuc circumfertur. Adjice minaces gestus, complosas manus pulsatum humum, percussum pectus, evulsos crines, scissa vestimenta, & sanguinem ab imis praecordiis exaestuantem. Qualem, putas, intra esse animum, cuius extra imago tam foeda est?” BONA, *i. m.*, 30.

³² „Jungo invidiae Acediam; qui utraque tristitia est: illa de alieno bono haec de proprio.” BONA, *i. m.*, 40.

ke”, hanem az olvasó, akihez egyes szám második személyben „ki”-beszél a szövegből, a könyv szembetűnő újdonsága az a mód, ahogyan az evilág értékeihez és örömeihez viszonyul, ahogyan a test szükségleteivel, az ember ösztönvilágával kapcsolatos témákban állást foglal. A szöveg több helyén is szól arról, hogy szükséges engednünk valamennyit a testünknek az egészség és a tisztesség érdekében, hogy élnünk és nem visszaélnünk kell az anyagiakkal:³³ nem a teremtett világ elutasítására szólít tehát, hanem javainak a végső céllal összhangban történő eszközszerű felhasználására. Hasonló megközelítést ajánl, a sztoikusok álláspontjával vitatkozva, az emberi érzelmek iránt: nem megtörnünk és semmivé tennünk, hanem igazgatnunk kell emberségünk e szerves alkotóelemeit, hiszen nem rossz, nem is haszontalan a természet „indulattya”.³⁴ Szóba hoz továbbá olyan témákat is, amelyeknek az áhítati irodalomban korábban nem igazán volt hagyománya: ilyen például a barátság³⁵ vagy a munkabírás fenntartásához nélkülözhetetlen pihenés és tisztességes szórakozás.³⁶ Előbbit mint az érintettek közötti kölcsönös jóakarát és bizalom keretét értékeli, az utóbbit pedig a szorgalmas munkát tagoló, szívet vidámító örömforrásként említi, figyelmeztetve mind a megszakítás nélküli munka, mind a hanyatlássá alakulható játék veszélyeire.³⁷

A barátságnak és pihenésnek a Bonáéhoz hasonló szemléletben való tárgyalását François de Sales 1608-ban írott *Filótea*-jában³⁸ találhatjuk meg. A több helyütt is felbukkanó tematikus rokon-

³³ „Indulgendum illi, non serviendum.” BONA, *i. m.*, 48; ill. „Non dico, ut divitias non habeas, si te Deus divitem fecit; sed ut habeas, nulli detractas, sine cujusquam injuria partas, sine fordidis quaestibus, sine sollicitudine, & superflua cura. In domum illas, non in animum recipias, paratus his carere, cum Deus voluerit.” BONA, *i. m.*, 27.

³⁴ „Mala non est, nec supervacua suppellex naturae. Tollit omnem virtutem, qui omnes tollit affectiones.” BONA, *i. m.*, 60.

³⁵ BONA, *i. m.*, 115–120.

³⁶ BONA, *i. m.*, 142–143.

³⁷ „Cum se ad labores concitant, junguntur dies noctibus; nec desinunt; nisi deficient. Rursus cum se in lusus dimittunt, se ita resolvunt, ut ad priorem consuetudinem vix retrahi possint. Sic igitur dandum animo intervallum, ut remittatur, non resolvatur.” BONA, *i. m.*, 143.

³⁸ Magyar nyelven: KEMPIS Tamás, *Krisztus követése*, ford. JELENITS István – SZALÉZI Szent Ferenc, *Filótea vagyis a jámborság útja*, ford. PLATZ Bonifác, Bp., 1977, 291–574.

ság még nem bizonyít közvetlen átvételt (az esetleges szövegkapcsolatok vizsgálata külön tanulmány tárgyát képezhetné), annyit azonban igen, hogy a kora újkori devóciós irodalom a középkori hagyomány újrahaznosítása mellett a humanizmus értékrendjének elemeit is beépíti spiritualitásába.

A *Manductio ad coelum* nem *Regula*-kommentár, ám a filológiai azonosítható szövegpárhuzamok viszonylag kis száma ellenére is karakteresen bencés munka: ilyené teszi a benne kialakított értékhierarchia, amely a földi dolgoknak az istenkapcsolat dimenziójában jelöli ki a fontosságát, valamint a mértéktartás, amely mindennek, még az aszkézis követelményeinek is képes határt szabni.³⁹ Új megvilágításba helyezi továbbá a bencés regula 7. fejezetének nevezetes tanítását az alázatosság tizenkét fokáról.⁴⁰ ezt a felsorolást legfőbb elemeiben átveszi.⁴¹ A *Regula*-beli sorrendet megbontva parafrázálja azokat a megállapításokat, amelyek szerint az embernek önmagát mindenki másnál értéktelenebbnek kell látnia,⁴² előljárójának engedelmességgel tartozik, fogyatékoságait pedig szívesen fel kell tárnia,⁴³ illetőleg a test és lélek kívánatos összhangjára utal, amikor az alázatosság 12. fokának szövegére hivatkozik.⁴⁴ Az alázat mint általános emberi-

³⁹ Általános áttekintés a benedeki szellemről: Thomas GRAF, *A bencés szellem lényeges alkotó vonásai = Szerzetesség, monasztikum, bencésség*, s. a. r. SOMORJAI Ádám, Pannonhalma, 1998, 137–150.

⁴⁰ *Regula Benedictina* (a továbbiakban: RB) = *Népek nagy nevelője: Szent Benedeknek, Európa védőszentjének emlékezete*, közzéteszi SZENNAY András, Bp., 1981, 56–60.

⁴¹ BONA, *i. m.*, 145–146.

⁴² „...sic aliis se conferens, se omnibus deteriorum arbitratur” (BONA, *i. m.*, 145) – „Septimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliozem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credit affectu...” (RB 7, *i. m.*, 59.)

⁴³ „...verus humilis omni oboedientia se subdit majori, propria desideria non perficit, defectus suos libenter detegit...” (BONA, *i. m.*, 145) – „Tertius humilitatis gradus est, ut quis pro Dei amore omni oboedientia se subdat maiori”; „Secundus humilitatis gradus est, si propriam quis non amans voluntatem desideria sua”; „Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes... per humilem confessionem abbatem non celaverit suum...” (RB 7, *i. m.*, 58–59.)

⁴⁴ „Cordis humilitatem corpore ostendit, defixis in terram oculis” (BONA, *i. m.*, 146) – „Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam corpore humilitatem videntibus se semper indicet... defixis in terram aspectibus...” (RB 7, *i. m.*, 59.)

vallásos magatartás részint eszkatologikus horizontban, vagy – erkölcssteológiai megközelítésben – mint a gőg ellentéte érthető helyesen,⁴⁵ és ebben a szellemben ad Giovanni Bona értelmezési kulcsot a regulából átvett témához, amikor arra figyelmeztet, hogy a helyes alázat nem az önmegvetésben, hanem a dicsőségnek és a méltóságnak mértéktartó, az életfeladatok teljesítését elősegítő kívánásában van.⁴⁶ Ugyanezt a szemléletet képviseli De Sales is, amikor a társadalom megfelelő működése érdekében a jó hírnév őrzésére bátorít.⁴⁷

Giovanni Bona művét, amely beszédmódjából és értékrendjéből ítélve feltehetően elsősorban a világi hívőket kívánta bevezetni a lelki életbe, a hatalmas életművel rendelkező tudós jezsuita, Tarnóczi István fordította magyarra az eredetihez gondosan igazodó szöveghűséggel, és adta ki alig egy évvel az eredeti könyv szerzőjének halála után.⁴⁸ A fordítás kapcsán nem csupán a recepció gyorsasága érdemel említést, hanem az interkonfesszionális átjárás ténye is: Giovanni Bona könyvecskéjének ugyanis van egy protestáns fordítása is 1705-ből, ennek szerzője a „bölcseleti s orvosdoktor”⁴⁹ Huszti István,⁵⁰ akit a meglehetősen gyér szakirodalom⁵¹ mint kartézianus szellemű orvosi és filozófiai érteke-

⁴⁵ Vö. SÖVEGES Dávid, *Magyarázatok Szent Benedek Regulájához*, Pannonhalma, 1996, 86–88.

⁴⁶ „Non consistit humilitas, ut vulgus putat, in mera sui despicientia, & abjectione; sed in ea moderata gloriae & honoris appetitione, quae & excessum devitet, & a defectu recedat.” BONA, *i. m.*, 144.

⁴⁷ SZALÉZI, *i. m.*, 424–425.

⁴⁸ *Menyben vezető kalauz, Melly Magában foglalja, a' Szent Atyáknak, és a' régi Philosophusok tetczésének veleit. Elsöben Bona János, A' Romai Anyaszentegyháznak Méltóságos Kardinállya által, Deákül irattatott. Most pedig A' régi buzgó ájitatosságot szomjúhozó Magyar Nemzetnek vigasztalására ki-bocsáttatott P. Tarnoczi István A' Jesus Társaságábúl való Theologus által.* Nagyszombat, 1675, RMK I, 1185.

⁴⁹ SZINNYEI József, *Magyar írók élete és munkái IV*, Bp., 1894, 1468.

⁵⁰ *Az égre kézen fogva vezető Kalauz, Melly A' Szent Atyáknak és a' Böltse ségnek régi szeretöinek Reguláinak velejét foglalja-bé: Ez előtt Német országban Bona János nevü Nagy Tudós Ember által szerzetett: Mostan Nemzete hasznáért Magyar nyelven M. D. H. I. által, maga költségén közönségessé téttetett.* Debrecen, 1705, RMK I, 1701.

⁵¹ ESZE Tamás, *Egy fejezet a Rákóczi-szabadságharc könyv- és irodalom-történetéből: A debreceni tipográfia termése 1703–1705*, Könyv és Könyvtár, Bp., 1964, 97–101.

zések íróját, valamint pietista művek fordítóját értékeli. Huszti, amint az a futólagos szövegösszevetésből is kiderül, nem ismeri vagy legalábbis nem használja fel a Tarnóczyt, ám ugyanolyan hűséggel ragaszkodik az eredetihez, mint a jezsuita fordító. Mindössze a nem túlságosan nagyszámú katolikus utalást szűri ki szövegéből: így lesz a címlap szövegében a „Romai Anyaszentegyháznak Méltóságos Kardinályából” „Bona János nevű Nagy Tudós Ember”, aki ráadásul Németországban szerezte volna művét, az „igaz szerzetes”-ből⁵² pedig „igaz vallásu ember”.⁵³

Az eset a konfesszionalizmus korának a polémiát és ellenségeskedést bizonyos körülmények között felfüggeszteni képes felekezeti kapcsolataira utal, eleme annak a sornak, amely például Marosvásárhelyi Gergely és Bethlen Gábor szívélyes viszonyában,⁵⁴ a Heltai-nyomda katolikus kiadványaiban⁵⁵ vagy Káldi György és Pázmány Péter prédikációinak protestáns prédikátor általi hasznosításában⁵⁶ ragadható meg.⁵⁷

III. példa

A ciszterci Giovanni Bona munkáját tehát azért kedvelhette meg egy protestáns orvos, mivel a mű, a hitvitának még a lehetőségét is elkerülve, az élet értelmes vezetésének és elviselésének egyetemes módozatait mutatja be. Hasonló szemléletben készült a XVII. század első felében élt ferencrendi szerzetes, Jacques Coren elmél-

⁵² TARNÓCZI, *i. m.*, 232.

⁵³ HUSZTI, *i. m.*, 161.

⁵⁴ Vö. HOLL Béla, *Vásárhelyi Gergely pályája (1560–1623)*, ItK 1983, 155–156.

⁵⁵ Például itt jelent meg MAROSVÁSÁRHELYI Gergely Canisius-fordításának első kiadása és Kempis-fordítása.

⁵⁶ Vö. HERMÁNYI DIENES József *Szépprózai munkái*, kiad., bev., jegyz. S. SÁRDI Margit, Bp., 1992, 92.

⁵⁷ Az említett példák természetesen nem tekinthetők az elvi vallási tolerancia korai megnyilvánulásainak, az alkalmi együttműködések indítékai is különbözőek – ezek alapos elemzése azonban már egy másik tanulmány tárgya lehetne.

kedésgyűjteménye is,⁵⁸ amelyről fordítója, Haller János azt nyilatkozza, hogy olvasása minden rendbeli embernek vigasztalást hozhat, hiszen „Vallás-dolgát semmiben nem illeti, hanem a’ Romai Vallás-szerint ad tanácsot a’ Keresztyéneknek”.⁵⁹ A fordító, akinek írói tevékenységét mindeddig csupán a *Hármas história* kapcsán méltatta a kutatás, világi ember: Torda megye főispánja, fogarasi rabsága idején dolgozott a könyvön, alkalmazva a témát – a vigasztalás lehetőségei azok számára, akiknek szenvedniük kell a világ „állhatatlansága” miatt – személyes élethelyzetére.⁶⁰

A kétrészes munka első fele a „békeséges türes” mibenlétéről,⁶¹ szükségességéről,⁶² hasznairól értekezik, valamint arról, hogy a nyomorúság az Isten általi kiválasztottság jele,⁶³ és hogy Isten jelen van minden egyes ember szenvedésében.⁶⁴ Ebben a részben

⁵⁸ Jacques COREN, *Clypeus patientiae, in auxilium quorumcunque afflictorum excusus ac in gratiam Concionatorum, Confessariorum, & omnium moestos consolantium editus*, Lugduni, 1627. A munka 1622-ben Lyonban, 1643-ban Velencében is megjelent.

⁵⁹ *Pays, a’ békeséges türesnek Payssa. Isten kegyelméből minden rendbeli embereknek vigasztalásokra, kik e’ Világnak állhatatlansága-miatt háborúságok-szenvedésire jutottak. Mellyet: HALLER JÁNOS, Erdelyi Magyar, Deákból Magyarára fordított, az KORENUS JAKAB műnkájából.* Csík, 1682, b2. RMK I, 1273.

⁶⁰ Hallert az Apafi Mihály fejedelem megbuktatása céljából a Porta biztatására szervezkedő Béldi Pál támogatása miatt 1679-ben „megnótázták”, ezután 1683-ig raboskodott Fogaras várában.

⁶¹ „Desideranti mihi omnes afflictos clypeo patientiae muniri, quid in primis sit ista patientia, de qua agere intendimus, quaerendum est.” COREN, *i. m.*, 7.

⁶² „Tot enim difficultatibus, & tentationibus vita Christiana referta est, vt nisi clypeo patientiae homo se muniat, nullo modo possit sibi coronam gloriae comparare.” COREN, *i. m.*, 17.

⁶³ „Videas, quaeo, sculptorem in officina sua plures arborum truncos habentem, hunc dimittere intactum: illum vero eligere, vt ex illo imaginem aliquam, verbi gratia, Beati Francisci, elaboret, quem variis fermentis fecat, expolit tot ictibus, vt lignum illud si sensum, linguamque haberet, de ipso artifice valde conqueri posset, quod alio ligno intacto se ita cruciat. Posset autem sculptor respondere, illud igni reseruare, quia nodos habet, aut aliquas alias maculas, quae ipsum omnino ineptum reddunt ad talem ex eo conficiendam imaginem: alio vero vti ligno, quia est aptum ad tale opus. Sic supremus ille artifex Deus”... COREN, *i. m.*, 72–73.

⁶⁴ „[Deus] peculiari tamen modo, siue auxilio, in tribulatione constituto se adesse testatur: *Cum ipso sum in tribulatione.*” COREN, *i. m.*, 81.

feltűnő az érvelés fegyelme, módszeressége és racionalizmusa, különösen a speciálisabb témákat taglaló második részhez képest. Itt a különféle élethelyzetekben („boszszúság-tétel”,⁶⁵ felebarátaink ellenséges magatartása⁶⁶ stb.) és életállapotokban (szerzetesség,⁶⁷ házasság⁶⁸) felmerülő nehézségekhez kapcsolódóan ad tanácsokat a „háborúság” elviselésére, az argumentáció meghatározó szervező elve pedig a kommentárral – értelmezési kulccsal – ellátott exemplum. Nem feladatunk itt a nagyszámú és változatos antik hivatkozásai révén is különleges mű részletekbe menő értékelése, a fordító előljáró beszédére és ajánlólevelére azonban a benne foglalt gondolatok újszerűsége miatt fontos röviden kitérnünk.

A magyarnyelvűséggel kapcsolatos korabeli megnyilatkozások között a nagyon gyakoriak és ismertek közé tartozik a nyelvünk szegénységét és igényesebb tartalmak kifejezésére való alkalmatlanságát felpanaszoló beszámolóok hosszú sora.⁶⁹ Azután vannak, akik a fordítás kapcsán nemzeti büszkeségüknek adnak hangot,⁷⁰ vagy akik a szakszó-hiányról mit sem panaszkodva, fordítás közben megalkotják a tomista teológia leggyakoribb terminusait és szükség esetén egyéb tudományágak szakszavait is.⁷¹

⁶⁵ COREN, *i. m.*, 366–375.

⁶⁶ COREN, *i. m.*, 375–383.

⁶⁷ COREN, *i. m.*, 417–435.

⁶⁸ COREN, *i. m.*, 506–516.

⁶⁹ Itt eltekintünk ezek lajstromától, csupán egy diagnózis-értékű esetre hivatkozunk, a Bethlen Miklóséra, aki nem saját latin nyelvtudásának minőségével, hanem a magyar kiműveletlenségével magyarázza, hogy „könnyebb és alkalmatosabb lött volna deákul” írnia: l. BETHLEN Miklós, *Élete leírása magától = Kemény János és Bethlen Miklós művei*, szöveggond., jegyz., V. WINDISCH Éva, Bp., 1980, 407.

⁷⁰ Közéjük tartozik Iratosi T. János, Kéri Sámuel vagy Komáromi Csipkés György, vö. BARTÓK István, „Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk”, *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., 1998, 286.

⁷¹ A köztudatban Apáczai neve terjedt el, az ő teljesítménye mellett azonban a Tasi Gáspárét is meg kell említenünk. Bellarmino-fordítása: *Elménknek Istenben föl-menetelérül a’ teremtet állatok Garádichin. Robertus Bellarminus Jésuiták Rendiböl-való Cardinal könyvechkéje. Mellyet mostan Magyarúl irt és ki nyomtattatott Tasi Gáspár Bartfán. Klösz Jakob által, 1639 eszt.* (RMNY 1761.)

Haller János előszavában a magyar nyelven olvasható könyvek kis számából indul ki: ám e jelenséget nem honi tudós személyiségek hiányával magyarázza, hanem a latinul író magyar tudósoknak a magyar nyelvhez való hibás viszonyulásával⁷² – s ebben a horizontban nyelvünk sokat emlegetett „sovány és szűk szovainak”⁷³ felemlegetése merő önáltatásnak minősül. A továbbiakban pedig kijelenti, minden más nemzet felé is kifejezve megbecsülését, hogy „egy nyelvet sem találni magában elégségesebbet a’ Magyarnál, a’ ki senkivel nem cimborálván, szolhasson mindenekről”.⁷⁴ Az elégségesség indoklására a különféle nyelvcsaládokkal példálózik, megállapítva, hogy „igy egyik Nemzetiség a’ másikat segíti, hogy a’ mi tölle ki-nem telik, emellye-ki a’ szomszéd a’ sárból,” (uo.) beleértve e megállapításba, hogy a mi nyelvünknek nincsenek rokonai.

Gondolatmenetének folytatása akár tömör nyelvművelő programnyilatkozatnak is tekinthető a különféle nyelvek keverése elleni kifakadásával, amelyet szégyenletes dolognak nevez: „mint hogy gyalázatnak tartjuk értékes embernek kuldulásával enni kenyérét, nyilván a’ magyarnak-is szégyen, ha beszédében belé sül, és más nyelven segíti-ki magát a’ magyar nyelven el kezdet beszédből.” (Uo.) Ahogyan azonban az eredetiség kritikus hangon megfogalmazott igénye⁷⁵ jól megfér nála a forráshasználat és mintakövetés eszményével,⁷⁶ ugyanúgy sikerül összhangba hoz-

⁷² „...semminek tartván a’ magok szülötte nyelveket, vagy el-hitetvén magokkal, hogy a’ Magyar-nyelven sem olly bővön, sem olly igazán, és olly szép szókkal, ki-nem fejezhetik a dolgokat, a’ mint kívántatnék; el-állanak a’ Magyar-szó mellől, és jó deákságokat akarván mutogatni, a’ mit irnak, nem Magyar, hanem Deák-nyelven bocsátták-ki...” HALLER, *i. m.*, a4.

⁷³ Vö. a *Krisztus követése* Marosvásárhelyi Gergely által készített fordításának *Keresztyén olvasóhoz* intézett ajánlását: MAROSVÁSÁRHELYI Gergely, *Christus Iesus követéséről való könyvek*, Kolozsvár, 1622, (0)(4). (RMNY 1271).

⁷⁴ HALLER, *i. m.*, a4.

⁷⁵ „...a’ kik a’ könyvnek irására adgyák elméjeket, ritkán találkoznak magok elméjétől, új-munka-szerző emberek, akár lelki, s’ akár világi dologról irjanak-is, hanem más embereknek nagy munkájokkal készített könyveket vésznek elejekben, azokat vészik másodsor magok pennájára, és dicsekednek mások fáratságával.” HALLER, *i. m.*, a3.

⁷⁶ „Nem azt állatom ezzel, mint-ha gyalázat volna mások tudományával ékesgetni valakinek maga irását; söt azt mondom, hogy igen izetlen, és hitlere sem méltó, a’ régi dolgokról-való emlékezet-tétel; ha a’ Bölcsenek

nia a nyelvi tisztaság követelményét és az idegen nyelvek ismeretének szükségességét. „Igaz-dolog, szép és dicsiretre méltó külön külön féle nyelveket tudni, s’ azon igyekeznijs kell a’ becsületes Iffiaknak, de akar-ki ítéllye-meg, ha illendő-é egyszers-mind két nyelvet öszve-zavarni, s’ ugy beszélteni”.⁷⁷ A terjedelmi korlátok mellett bizonyára e purista szándékkal is magyarázható, hogy a műben hivatkozott forrásokot általában nem adja meg latinul, csupán a versidézetekkel tesz kivételt – így eshet meg, hogy a Vergiliustól idézett sor Balassi-strófában hangzik magyarul.⁷⁸

bizonság-tételekkel nem támogattatik, és nem trágyáztatik.” (Uo.) E két szemelvényből világosan kitetszik, hogy Haller különbséget tesz a plágium és kompiláció között, valamint hogy a gondolati újdonság követelménye nézete szerint nem zárja ki a hagyományhoz való igazodást.

⁷⁷ HALLER, *i. m.*, b1.

⁷⁸ HALLER, *i. m.*, 13: „*superanda omnis fortuna ferendo est* [Aen. 5, 710] – Változásban forog, szüntelen háborog / szerencse miatt ember, / Csendessen nem léssen sohult elméjében, / mert szív sebhető fegyver, / Hanem ha jó kedvel, jót gonoszt szenved-el, / az maradhat békével.”

Fazakas Gergely
„MESTERSÉGÜKBEN DISPUTÁLÓK”
VITÁJA

*Hitvitázó iratként értelmezhető-e Tolnai Dali János
Váci P. Andrással polemizáló könyve?*¹

Tolnai Dali Jánosnak és Váci P. Andrásnak, e két XVII. század közepi református prédikátornak és a sárospataki Kollégiumban – különböző időben és egyéb tárgyak mellett – logikát oktató tanárnak², ahogy Tolnainál olvasható: „mesterségében disputálnak” az Úri imádság elmondásának gyakorisága kérdéséről folytatott vitája nem ismeretlen az elmúlt száz év kutatói számára. Ugyanis a korszakkal foglalkozó legtöbb munka – általában néhány mondattal, ritkábban hosszabban elemezve – állást foglalt a vitával kapcsolatban. Ezek az időnként sommás vélemények lehetővé teszik a recepciótörténet áttekintője számára az olvasási pozíciók rekonstruálását, illetve a korábbi értelmezések kérdésirányainak felhasználásával az esetleges továbblépést, a szövegek újbóli megszólítását.

A Váci András által lefordított és átdolgozott, Daneus Racai álnév alatt kiadott, eredetileg Jean d’Espagne³ által írott szövegről⁴: *A’ Mi-atyánknak avagy minden-napi imádsággal való élelnek állatása és meg-óltalmazása e mostani időbéli tanítóknak el-*

¹ A dolgozat első változatát a Debreceni Egyetem Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének PhD-műhelyében vitattuk meg. Itt köszönöm meg a műhely tagjainak javaslatait. Ezen kívül elsősorban témavezetőm, dr. Imre Mihály észrevételeit, megjegyzéseit tudtam beépíteni a tanulmány gondolatmenetébe. További tanácsokkal segített dr. Graeme Murdock (University of Birmingham, UK), l. a 17. lábjegyzetet!

² Váci 1648–49-ben tanított Sárospatakon, Tolnai 1640–42 és 1649–1656 között.

³ Jean D’ESPAGNE (1591–1659) a londoni francia protestáns gyülekezet lelkésze volt.

⁴ Jean D’ESPAGNE, *L’usage de l’oraison dominicale maintenu contre les objections des innovateurs de ce tems*, Londres, 1646.

lenvetések ellen [...], Kassa, 1653, (RMK I, 871 / RMNy 2468), az erre válaszul megírt, Tolnai Dali János szerzette 1654-es könyvről: *Dáneus Ráca-I, az az a Mi-atyánk felől igaz értelmű tanítóknak magok mentsége Vaci-Andrásnak usorás vádja és szidalma ellen [...]* (RMK I, 542 / RMNy 2550) és Váci szintén ez évben megjelent *Replica, az az Tolnai Dali Janosnak csufos és vádos maga és mások mentésére való valasz-tétel [...], Kassa, 1654* (RMK I, 888 / RMNy 2524) művéről lesz szó dolgozatomban.

Kutatásom távlati célja ennek, a szakirodalomban legtöbbször „a Miatyánk [...] kötelező mondása felőli vita”⁵-ként értelmezett polémiának az alapos újraolvasása, illetve a későbbiekben a három szöveg újraközlése, hangsúlyozva azt, hogy e vita esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a korszak legtöbb disputájával ellentétben mind a három könyv fennmaradt, s így nem egy esetlegesen elveszett szöveg rekonstrukciójának kell a kutatás középpontjába kerülnie. Ehelyett az egymást rendkívül érdekesen interpretáló szövegek vizsgálata, a három mű által létrehozott térben zajló polémia értelmezése, a logikai, retorikai terminusok magyarázati kísérlete, sőt a Tolnai–Váci ellentét kapcsán akár a XVII. századi református egyház állítólagos puritán és állítólagos orthodox⁶ (ritkán árnyaltabban: mérsékelt puritán⁷) vitája kaphat nagyobb figyelmet.

A recepciótörténetet áttekintve, illetve a saját olvasási gyakorlatom során azt tapasztaltam, hogy termékenyebb lehet a polémia értelmezése, ha megkíséreljük a három egymást követő szöveget külön-külön, a saját maguk által létrehozott térben elemezni, s ezek egyenkénti távlatából újra és újra vizsgálni magát a polémiát. E megfontolások alapján e tanulmányban Tolnai Dali művének értelmezésével foglalkozom. (Váci első könyvét e dolgozat egy későbbi fejezetében elemzem röviden, a vitát záró harma-

⁵ Pl. INCZE Gábor, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században*, Debrecen, 1931, 56.

⁶ A puritánnak tartott Tolnaival szemben Váci Andrászt többen így minősítik. Pl.: SZABÓ Géza, *A magyar református orthodoxia*, Bp, 1943, 47–49.

⁷ IMRE Mihály, *Váci P. András (Új magyar irodalmi lexikon szócikke)*, Bp., 1994.)

dik mű interpretációja pedig egy másik tanulmányomban olvasható.⁸⁾

I. A Tolnai-mű értelmezéstörténetének vázlata

A Tolnai Dali könyvére és a szakirodalomban „a Miatyánk [...] kötelező mondása felőli vita”⁹-ként vagy röviden „Miatyánk-vita”¹⁰-ként értelmezett, s e néven ismertté váló Váci–Tolnai polémiára vonatkozó megjegyzéseket áttekintve azt állapíthatjuk meg, hogy az eddigi kutatók legnagyobb része úgy próbált közelíteni a szöveghez, mint egy, az Úri imáról hitvitázó teológiai traktátushoz, amely a Miatyánkkal kapcsolatos exegetikai irodalomba ágyazódik bele.¹¹ Ám ezek az – elsősorban teológiai végzettségű – Tolnai Dali-kutatók a legtöbb esetben még teológiatörténeti szempontból is túl általános megjegyzésekkel kényszerültek rövidre zárni az értelmezést. Pl. Bodonhelyi József szerint Tolnai könyve „főleg liturgiai-eüchetikai tárgyú vitairat.”¹² A legtöbb eddigi értelmező véleményét fogalmazza meg Bán Imre is, aki Tolnai Dali könyvét – szintén hitvitázó iratként olvasva – nem tartja túl jelentősnek: „Sajnálatosnak mondhatjuk, hogy Tolnai Dali Jánosnak egyetlen műve maradt ránk, ez is egy [...] vitairat, amely pusztán liturgiai kérdésekben folytat személyes-

⁸ „Mesterségükben disputálók” vitája II. – Váci P. András *Replica című műve és a Tolnai–Váci polémia újraértelmezése*, in: *Studia Litteraria*, XLI. Debrecen, 2003, 111–132.

⁹ INCZE, 1931, 56.

¹⁰ Pl. BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”, Bp., 1998, 166.

¹¹ BERG Pál, *Angol hatások XVII. századi irodalmunkban*, Bp., 1976, 112; PÁPAI SZABÓ György, *Tolnai Dali János szerepe a puritánus mozgalomban*, in: *Studia Nova*, 1995/3, 307; FEKETE Csaba, „Napban lőtt eclipsis után” (*Bihar és a puritánusok*), in: *Könyv és Könyvtár*, XXI, 1999, 205–231.

¹² BODONHELYI József, *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai*, Debrecen, 1942, 45.

kedő szóváltást Váczi András szépsi prédikátorral.”¹³ Fekete Csaba pedig 1999-es írásában ki is mondja azt, amire már több korábbi Tolnai Daliról szóló szöveg utalt, hogy „nem könnyű olvasmány, könyve egészében sem az, teljes megértéséhez további olvasmányok és kézikönyvek szükségesek”.¹⁴ Természetesen más művek bevonása is szükséges lehet a könyv értelmezéséhez, ám a kontextusból úgy tűnik, hogy Fekete Csaba itt elsősorban teológiai jellegű munkákra gondol, melyek használata azonban láthatólag eddig sem adott megfelelő kulcsot a megértéshez.

Vagyis a fenti, főként teológia- és liturgiátörténeti szempontrendszert figyelembe vevő értelmezők részben azért kényszerültek csupán általánosságokat megfogalmazni Tolnai könyvével kapcsolatban, mert ebből az irányból igen nehezen szólaltatható meg mind a Tolnai-mű, mind az egész Tolnai-Váci vita. Azonban a bemutatott interpretációktól eltérően egy-két – szintén teológiai, liturgiai szempontrendszert alkalmazó – kutató néhány mondata értelmezhető úgy is, mint amelyek kilépnek a maguk vállalta olvasási keretből, hiszen csak így tudnak közelebb férkőzni a szöveghez. S így ezek a tanulmányok a Miatyánkkal kapcsolatban vitatott *hittételek* elemzése mellett figyelembe vesznek egy másik szempontot is: magát a Váci-Tolnai közt lezajló *vitát*.

Annak ellenére, hogy már 1911-ben voltak Zoványi Jenőnek olyan, magára a vitára vonatkozó megjegyzései, amelyeket tovább lehetett volna gondolni, a szakirodalom mégsem ezekre a mondatokra figyelt fel. Hanem azt az amúgy Zoványinál is domináló, már az előbbiekből bemutatott gondolatmenetet folytatta, hogy „a vita a miatyánk elmondásának kérdésében folyt”.¹⁵ S ugyan Zoványi a továbbiakban valóban teológiai szempontú elemzést végez (mindmáig a legrészletesebbet és legjobbat), de éppen a Tolnai művét értelmező sorait olvasva látható, hogy Zoványi érzekelte: másként is interpretálhatók a szövegek. Kijelenti, hogy Tolnainak „nem lehetett [egész művében] a Miatyánk kérdésére

¹³ BÁN Imre, *A XVII. századi magyar puritanizmus irodalom- és művelődéstörténeti jelentősége*, in: *Theológiai Szemle*, 1976/5–6, 176.

¹⁴ FEKETE, 1999, 215.

¹⁵ ZOVÁNYI Jenő, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*, Bp., 1911, 287.

szorítkoznia”, hanem „az érdembeli tárgyalás közben” időnként „a tárgy lényegére tartozó” „védekezéseknek” is helyet kellett adnia. Zoványi hivatkozik arra a Tolnai Dalitól származó szövegrészre is, melyben a szerző „megrója Vácit, hogy *nem mindenütt ugyanazokkal a szavakkal hozza le az ellenvetések konklúzióit és hogy a fordítás közé magától is elegyített egyet-mást*”.¹⁶

Koltay Klára ugyan – hasonlóan a legtöbb értelmezéshez – szintén liturgiai-dogmatikai jellegűnek fogja fel a polémiát, ám a vita bemutatása során úgy elemzi egy-két mondatban a műveket, hogy megjegyzései akár egy logikai, retorikai szempontú interpretáció adekvátságára is fölhívhatják a figyelmet: „Tolnai [...] tanáros precizitással kimutatta Váczi érvelésének logikai hibáit is.” Illetve: „Tolnai azt is bebizonyította, hogy az eredeti D’Espagne-műtől is idegen ez az Ames-értelmezés.”¹⁷

A XVII. századi magyar protestantizmus egyik legalaposabb külföldi kutatója, a brit Graeme Murdock – természetesen módon, hiszen egyháztörténeti nézőpontból – ugyancsak az egyházi rendtartás összefüggésében tárgyalja a Tolnai-Váci vitát, és mint a liturgiai különbségeken megforduló nézőpontokat elemzi a különböző pozíciókat. Mindemellett mégis hangsúlyozza, hogy Tolnai nem mással érvel, mint Váci hamis Amesius-interpretációjának a bemutatásával.¹⁸

Magam az olvasási stratégiák kialakítása közben megpróbáltam az utóbb bemutatott értelmezések által – nagyrészt implicit módon – mutatott irányba elindulni, leválva ezzel a korábban jellemzett, dominánsabb értelmezési hagyományról. Céлом volt tehát előtérbe engedni a vita működéssére, retorikai szintű önértelmezé-

¹⁶ ZOVÁNYI, 1911, 293, 295, 298. (Kiemelés: F. G.)

¹⁷ KOLTAY Klára, *Perkins és Ames recepciója Magyarországon 1661-ig*, in: *Studia Litteraria*, XXVIII, Debrecen, 1991, 106–107.

¹⁸ Graeme MURDOCK, *Calvinism on the Frontier 1600–1660, International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, 2000, 165. (Itt köszönöm meg a hivatkozott monográfia szerzőjének, Graeme Murdocknak, hogy ötleteket adott idézett mondata továbbgondolásához. A Graeme Murdockkal való kapcsolatfelvételt a Magyar-Brit Közös Felsőoktatási, Kutatási és Kulturális Program keretében támogatott pályázatunk [MÖB 232/2002/128] tette lehetővé.)

sére irányuló kérdéseket. A Tolnai–Váci polémia ilyen szempontú újragondolása ezért talán a későbbiekben annak a kutatástörténeti sajátosságnak a kezelését is segítheti, hogy miként használhatjuk manapság az elmúlt száz év – hagyományosan orthodoxnak vagy puritánnak tartott szövegekkel foglalkozó – nagyrészt egyháztörténeti szempontú elemzéseit. Illetve segítheti azt is, hogy részben e korábbi tanulmányokra alapozva, részben az ezek által kijelölt útról letérve miként gondolhatók újra maguk a primer szövegek egy logikai, retorikai kérdéshorizont felől. E tanulmányban azonban csupán arról lesz szó, hogy a szakirodalom megállapításaihoz képest valóban hitvitázó iratként értelmezhető-e Tolnai Vácival polemizáló könyve.

Az interpretáció bemutatása előtt azonban szükségesnek látszik röviden értelmezni a Tolnai művét megelőző, vagyis a polémiaát indító Váci-szöveget. Eszerint Váci első műve, *A Miatyánknak megoltalmazása [...]* – s itt helyben lehet hagyni a teológia-történeti közelítésű interpretációkat – valóban olvasható dogmatikai, liturgiai szempontrendszer működtető, s az állítólagos „újjétók” ellen írt hitvitázó iratként. A szöveg ugyanis Tolnai emberi, egyházújítói hibáit, és állítólagos bibliaellenes, hisz – Váci interpretációjában – Tolnainak a brownistákkal (a Miatyánk mondását elvetőkkel)¹⁹ konvergáló teológiai nézeteit kárhoztatja, s cáfolja meg azokat egyenként, szintén teológiai alapon.

A továbbiakban arra kereselek választ, hogy a Váci szövege által megteremtett teológiai jellegű vitaszituációhoz képest milyen irányba mozdul el a Tolnai művében konstruálódó polémia. (A

¹⁹ Robert Brown a southwarki St. Olaves iskola iskolamestere volt. Követőit brownistáknak vagy szeparatistáknak nevezték. Úgy tartották, hogy „Isten egyháza csak az ő közösségeikre korlátozódik. Az anabaptistákkal sok nézetük közös: azt vallják, ha profán személyekkel közösen áldoznak, ők is osztoznak profánságukban, hogy az egyházon belül egyenlőségnek kell uralkodnia, hogy bárki, akinek elhívása van, prédikálhat. [...] A kötött formájú imádság elhagyását is az anabaptistáktól vették át [...]. A kötött formájú imádságot emberi találmánynak tartották és a lustaság melegágyának, míg az egyedi ima a lélek munkája.” E. PAGITT, *Heresiography: or A description of the Hereticks and Sectaries of these latter times*, London, 1645 (2. kiad.), 50–51, 64–65. Idézi: KOLTAY Klára, *Ephraim Pagitt és levele Tolnai Dali Jánoshoz*, in: Könyv és könyvtár, XVII, Debrecen, 1994, 67–68.

kutatás következő fejezetében, Váci *Replicájának* elemzésekor is ezt a gyakorlatot folytatom, vagyis, hogy a harmadik szöveg miként értelmezi megint újra a teljes vitát. Úgy vélem ugyanis, hogy az egymásra épülő művek a megválaszolando könyvhöz képest módosítják a vita előző kérdésirányait, áthelyezve a polémiát újabb és újabb olvasási stratégiákat kívánó szintekre.²⁰) Az eredetileg, vagyis Váci első könyve miatt dogmatikai-liturgiai jellegűként értelmezhető vita Tolnai szövegében bekövetkező módosulásának a bemutatása, s ezzel együtt a hagyományos hitvita-elemzésektől eltérően egy új, logikai, retorikai szempontokat figyelembe vevő olvasási javaslatnak az exponálása az egyik genus felőli interpretáció irányából tűnik leginkább célravezetőnek.²¹

²⁰ A leegyszerűsítő módon hitvitáknak nevezett polémiák újraértelmezése, a vita irányának a válaszkönyv általi módosítása nem ismeretlen más korabeli polémiákban sem, így pl. a Magyar-Pázmány vitában is részben hasonlóan történik: „A szakirodalom már többször kifejtette, hogy a két fél érvelési iránya közti különbség egyik oka, hogy Pázmány más, a dogmatikai kérdésekkel foglalkozik írásában, s ezzel *máshova tereli a szót*, mint ahová Magyarinak a történelemszemléleti, társadalombírálati műve irányoz.” (*Az országokban való sok romlásnak okairól*, illetve a *Felelet c. művekről* van szó.) THIMÁR Attila, „*Halhacsa mit mond Zent Bernard ti felőletec*” – *Gondolatok Pázmány Feleletéről*, in: *Pázmány Péter és kora*, szerk.: HARGITTAY Emil, Piliscsaba, 2001, 206. (Kiemelés: F. G.)

²¹ Kecskeméti Gábor a genusokat „műnemként” értelmezi. (L.: KECSKEMÉTI Gábor, *A genus iuduciale a 16–17. századi magyarországi irodalomban és irodalomelméletben*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2001/3–4, 259.) Kecskeméti dolgozata apropóján is megállapítható, hogy szükséges lenne a terminológiai problémák megoldása: a genusok rendszere, illetve a jóval később megfogalmazódó műfajelméleti kérdések kapcsán felmerülő fogalmak viszonyának tisztázása. Mindezek hiányában is úgy tűnik, hogy jelen tanulmányomban kidolgozott interpretáció részleges analógiájaként értelmezhető néhány elemzői módszer a hitvitázó irodalmat vizsgáló modern szakirodalomban. Thimár Attila pl. szükségesnek gondolja a hitviták szövegeit többek közt műfajpoétikai és kommunikációtörténeti szempontból megfagatni. A szövegek vizsgálatakor érdemesnek látja a hitvitákat „a korabeli olvasási, befogadási szokások között” értelmezni, és „a hitvita műfajának, illetve műfajjá válásának diskurzuskialakító szerepét” kutatni. (THIMÁR, 2001, 206.) Keisz Ágoston pedig Magyar és Pázmány vitájában tartja szükségesnek tisztázni a *Romlás*-könyv műfaji besorolásának lehetőségeit. (KEISZ Ágoston, *Magyar és Pázmány vitája*, in: HARGITTAY, 2001, 220.)

II. A *genus iudiciale* mint Tolnai művének értelmezési kerete

A recepciótörténetet áttekintve azt tapasztalhatjuk, hogy a már említett Zoványi-, Koltay- és Murdock-féle megjegyzéseken kívül Hazagh Mihály *Amesius és a magyar puritánusok*²² című tanulmányában találunk olyan mondatokat, amelyek a megszokottól némileg eltérően értelmezik a Tolnai–Váci polémiát. Hazagh ugyanis Tolnai művét nem elsősorban a Miatyánk teológiai kérdéseiről való vitairatként mutatja be, hanem *Amesius* védelmében írott *apológiaként*, melyben Tolnai nem saját liturgiai, dogmatikai nézeteit szembesíti a Váciéval, hanem éppen azt bizonyítja, hogy Váci interpretációjával ellentétben a Váci által fordított könyv szerzője, D’Espagne nem ellenkező, hanem egyező nézeten van Amesiuossal.

Az ismert terminusokat és gondolatmenetet adaptálva megállapíthatjuk, hogy már Tolnai könyvének a címe is arra irányíthatja az olvasás figyelmét, hogy olyan paratextuálisan követelt státusba helyezhető a szöveg, amelynek intertextuális vonatkozásai „A’ Mi-Atyánk felől igaz értelmű Tanitoknak *Magok Mentsége*” kapcsolódásrendszerének utalásai által előhívott szövegüniverzumban interpretálhatók.²³ A címbeli „Magok Mentsége” utalást „más szintű szövegkapcsolatok is követik”,²⁴ hiszen miután Tolnai a könyve elejéhez illesztett praefatióban megállapítja, hogy a Váci által „némely Atyafiak ellen minap ki-botsátott Irássában” megcélzottak közül „egyik magam vagyok”,²⁵ kijelenti munkája egyik célját: „hogy magunkat azokkal [értsd: „a’ Mi-Atyánk felől a’ mi keresztyén Vallásunkon levő Doctorokkal”²⁶] együtt *ment-*

²² HAZAGH Mihály, *Amesius és a magyar puritánusok*, in: *Angol filológiai tanulmányok IV*, Bp., 1942, 107–111.

²³ L. Gérard GENETTE, *Transztextualitás*, in: *Helikon*, 1996/1–2, 85; KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Intertextualitás: létmód és/vagy funkció*, in: *uő, Hagyomány és kontextus*, Bp., 1998, 25–32.

²⁴ KULCSÁR-SZABÓ, 1998, 29.

²⁵ TOLNAI, 1654 [2r].

²⁶ A magyarázatként közbeszúrt idézet néhány sorral fentebből származik. (Megjegyzés: F. G.)

sem Váci Andrásnak sok illetlen, embertelen, és keresztyénségtelen Vádolási, szidalma, és Motskolódási ellen.”²⁷ S aztán a könyv első részében valóban Amesius és más „református Doctorok” apológiáját, a második részben pedig Váci „Vádolási [...] elleni”²⁸ maga mentségét olvashatjuk, vagyis a szöveg értelmezhető a feltételezett összefüggés, az apológia „architextuális viszonyrendszerében”.

Ez az elemzés arra is lehetőséget ad, hogy továbbgondolhatóvá váljon Hazagh interpretációja, és a genus iudicialéban kapjon teret az olvasás. S hogy a mű valóban érthető úgy, mint amely magát ebbe a genusba rendeli, bizonyítható azzal, hogy nemcsak az apologetikus szövegrészek vádlott hangja, hanem a bíró szerepe is artikulálódni látszik. Tolnai e szerep létrehozására is műve kezdetétől tesz kísérletet. Már – a praefatiókban egyébként megszokott – első mondatával „Az Igasságot és Békességet szerető minden rendbéli Keresztyén Olvasót”²⁹ szólítja meg. Az ezt követő két oldalban közölt rövid tanítás után, mintegy bevezetve a praefatio második részét, pedig ezt írja: „Ha ez munkám valakinek *ítéleti alá* keresztül fog esni, [...] gondolja-meg (szeretettel kérem) hogy [...]”³⁰ E két tétel éppen a praefatiót lezáró mondatban egyesül a következőképpen: „Tégedet pedig *Keresztyén Olvasó* Tsak ez egyre kérlek, S-kénszeritelek-is az Úr Jépus Nevében, hogy a’ mi felöllünk való *ítélet tételben*, mint engedelmes Fiú kövessed a’ te Mennyei Atyádat, ez egész földnek Biróját. Ki (hogy nekünk példát adna a’ törvényes itelesben) a’ Sodomának és Gomorának büneinek kiáltását, minek-elötte azok felöl sententiát mondana, alá megyek most (úgy mond Abrahánnak, emberi mód szerént szólván) és meg-látom ha az én hozzám jutott kiáltás szerint valóban úgy tselekedtenek: hogy ha nem, hogy meg-tudgyam, Moses I. Könyv. 18. 20, 21-ben. Ezenképpen Te-is, minek-elötte a’ mi ellenünk hallogatott sok kiáltások felöl egyenes lelki esmérettel ítéletet tennél, *szály-alá (kérelek) ez Könyvetskének figyelmezzel való olvasására*, és lásd-meg, ha a’ te hozzád jutott kiáltás szerint

²⁷ TOLNAI, 1654, [2v] (Kiemelés: F. G., és ettől kezdve az idézetekben minden kiemelés tőlem.)

²⁸ TOLNAI, 1654 [2v].

²⁹ TOLNAI, 1654 [1v].

³⁰ TOLNAI, 1654 [3v].

valóba úgy tselekedtünk: hogy ha nem, hogy meg-tudgyad, s annak-utána szerezz magadnak igazságot, és el ne adjad a böltességnek, tudománynak, és eszességnek valóságát, (Példab, 23. 23.) Eszedbe vegyed a'melyeket mondok. Adjon azért az Úr néked értelmet mindenekben, (2.Tim. 2.7.) Amen.”³¹ Illetve l. még a következő idézetet: „Ha *ez munkám* valakinek ítéleti alá keresztül fog esni”³²

Különösen a kiemelésekre figyelve, ezek az idézetek úgy válhatnak interpretálhatóvá a Tolnai-mű felől, ha a megszólított és döntésre fölkért olvasót nem a két különálló szöveg (Váci D'Espagne-átdolgozása és Tolnai könyve) elolvasásával ítéletet alkotni próbáló, hanem kizárólag a Tolnai művén belül megképződő bíróként értelmezzük. Vagyis olyan bíróként, aki nem a két mű fölött áll, hanem az önmagát a *genus iudiciale* keretei közé rendelő Tolnai-szöveg egyik szerepeként teremődik meg. Vagyis megállapítható, hogy Tolnai intenciója nem teszi lehetővé a bírószeppel felruházott olvasónak, hogy a Vácival folytatott polémiában megalkotandó ítélete előtt az eredeti Váci-szöveget is elolvassa, hanem mindezt csupán a Tolnai-mű szűrőjén, annak idézetein/interpretációin keresztül fogadhatja be. Ez tehát a legfontosabb magyarázata a bevezetőben megjelölt vállalásomnak, vagyis, hogy kizárólag a Tolnai könyve által létrehozott térben értelmezem a vitát.³³

³¹ TOLNAI, 1654 [4v]. (Kiemelés: F. G.) Tolnai ezzel a gondolattal fejezi be a praefatiót, s ettől kezdve folyamatosan fenntartja a kapcsolatot az olvasóval, vagyis végig mintegy hozzá beszél. Hogy a figyelem fenntartása érdekében ezt időnként újra egyértelművé tegye, a fontosnak érthető szerkezeti egységeknél újra és újra megszólítja az olvasót: „Itt jó idején vedd jól eszedbe [...]” (TOLNAI, 1654, 33) stb., illetve ismételten utal arra, hogy ítélettelről van szó: „Következik már a' Fordétónak Toldalékja [...] Ezekből magáról-is a' Fordétóról *józan ítéletet* tehetni.” (TOLNAI, 1654, 96.) Illetve: „Hogy pedig a' Mi-Atyánk felől való Tractában lé-tett ellenkező Okoskodásoknak, s-azokra való Feleleteknek a' közönséges disputatióban semmi erejek nem lehet, a' te tudtodra; senki azt a' *józan ítéletü emberek* között nem tsudálhattya”. (TOLNAI, 1654, 148–149.)

³² TOLNAI, 1654 [3v]. (Kiemelés: F. G.)

³³ Ezért alkalmaztam a fentebbiekben – a Hazaghétól eltérően – úgy az apologia megjelölést, hogy a védekezés hangja kizárólag azokra a vádakra válaszol, amelyek magában a Tolnai-műben képződnek meg. Tehát a Váci első könyvből átvett, de immár Tolnai szövegévé lett gondolatokra.

Végül a vádlott és a bíró mellett megképződik a *genus* harmadik szereplője, a vádló is, tehát úgy tűnik, hogy Tolnai műve, vagy legalábbis annak bizonyos fejezetei *accusatió*ként is olvashatók.³⁴ Azért tartom célszerűnek utolsóként értelmezni e szerepet, mert az *accusatió*s megszólalásmódnak az interpretálása vezethet el olvasatom fő tételének kimondásához.

Ugyan a szöveg az *accusatió*n belül történő interpretációnak az adekvátságára szintén már a címtől kezdve megkísérli ráirányítani az olvasás figyelmét, s a praefatióban is folytatódik ez az utalásrendszer, ám az *accusatió*ként értelmezés lehetőségének *jellei* tekintetében Tolnai kezdettől a *dissimulatio*val él, így az erre való utalások sokkal rejtettebben és ritkábban jelennek meg, mint az *apolog*giára vonatkozók. (Ezért is lehetséges, hogy Hazagh Mihály könnyebben felismerte a mű *apolog*giaként való olvasási lehetőségét.) Vagyis a pontos, a *genus*on belüli öndefiníciót szövege elején még függőben hagyja. S ezáltal az lesz a figyelemfenntartás egyik fontos eleme, hogy folyton megbillen az olvasó bizonyossága afelől, hogy a *genus* *iudicial*én belül adott esetben mit olvas: védekezést vagy vádolást.

Tolnai már a címben: „A’Mi-Atyánk felől Igaz Értelmü Tanítóknak Magok Mentsége Vací Andrásnak Usorás Vádja és Szidalma *ellen*”, illetve a praefatióban: „késkételen (noha bizony szívemnek nem kitsiny fájdalomával, az ide alább jelentendő okokra nézve) kellett e’ Tractát *ellene irnom*”³⁵ is rejtett módon efelé tereli az értelmezés irányát. Különösen a praefatio első két oldalában közölt rövid – prédikáció jellegű – szövegben ad olvasási segítséget a mű *accusatió*s részeihez. A fölvetett textus alapján arról beszél, hogy vannak ugyan az „*Ecclésiában*” tévelygések, „szakadozások, és meg-hasonlások”, de ezekből „Isten [...] ki-tündökölteti [...] a’ tiszta és rendes igasságot.” Viszont azonnal föl hívja a figyelmet arra, hogy „mindazáltal az Istennek titkos gondviselése nem rekeszti-ki a’ mi vigyázóságunkat; sőt megkivánnya tőlünk mindén ő hiveitől, azt hogy eszünkbe-végyük a’kik háboruságnak és botránkozásnak okai vólnának, és azokat

³⁴ Természetesen ez a megállapítás is csak a Tolnai-szövegre, és nem az egész *polémia* kontextusára vonatkozik.

³⁵ TOLNAI, 1654 [2r]-[2v].

el-távoztassuk. Rom. 16. 17.” Tanítását a következő gondolattal fejezi be: „Kiváltképpen pedig a’ *Tanítóknak tisztekben jár, hogy meg-győzzék az ellenkezőket, az hijában való beszédüeket, és emberek elméjének el-hitetőjit, Tit. 1. 9. 10.*”³⁶

Vagyis e szövegrész tudatosan illeszkedik bele Tolnai koncepciójába. Egyrészt teológiailag hihetővé teszi az olvasó-bíró számára a praefatiót követő mű szerzőjének, azaz a maga kompetenciáját, és így lehetségessé teszi az iránta való benevolentia fölkelését. Másrészt azzal, hogy a „*meg-győzzék az ellenkezőket*” kifejezést használja, illetve azzal, hogy rövid tanításában folyamatosan az igazságra apellál, megerősíti azt az értelmezést, hogy az apologetikus-accusatiós szöveg a genus iudicialében adjon teret az olvasásnak, s megteremti annak lehetőségét, hogy a praefatio második felére ténylegesen megképződjenek a genus szereplői, a vádló, a vádlott és a bíró. Mindennek fontosságát még jobban alátámasztja az a tény, hogy Tolnai bevallása szerint magának a műnek a létrejötte is kizárólag a következőnek köszönhető: „most sem irtam volna, ha mindenek szemei eleiben ki-költ Ráca-i írásával a’ nyilvánosságos Igasság, a’ mi oldalunk mellett, meg nem bántódott volna.”³⁷

Így válnak olvasatom számára legizgalmasabbá azok a passzusok, amelyek explicitté teszik az accusatiót. Ezek a részek azok, ahol leginkább megingathatónak tűnik az a fajta értelmezés, amely szerint Tolnai műve támadja Váci, s védi a maga teológiáját, Miatyánkról vallott nézeteit, s amely szerint a szerző a praefatióban azt kívánná az általa bírónak kinevezett olvasótól, hogy arról döntsön, melyikük *teológiai nézetei* jelentik „a’ tiszta és rendes igasságot”, s melyiküké „a’ zürzavaros és rendeletlen tévelygést”.³⁸ Nem is lehet ez Tolnai célja, hiszen mindenekelőtt éppen azt bizonyítja be, hogy az ő (és az Amesius) teológiája nem egyezik a brownistákéval, mint ahogy azt szerinte Váci véli, de egyezik a D’Espagne-éval. Eszerint tehát Tolnainak azt a mondatát, amelyben kijelenti, hogy Váci miatt „a’ nyilvánosságos Igasság, a’ mi oldalunk mellett, meg [...] bántódott” nem úgy kell értenünk,

³⁶ TOLNAI, 1654 [2r].

³⁷ TOLNAI, 1654 [3v].

³⁸ TOLNAI, 1654 [2r].

hogy dogmatikailag támadható a hitbeli meggyőződése. Hanem sokkal inkább úgy, hogy az igazság Váci helytelen hittétel-értelmezései miatt, vagyis *logikai, retorikai felkészültségének hiányosságai* miatt sérült. S mindezt Tolnai éppen a fentiekben jelzett módon bizonyítja: *ahol explicitté válik az accusatio, ott történik meg Váci hittétel-interpretációs tévedéseinek értelmezése.*

III. Tolnai célja: Váci logikai, retorikai rendszerének bírálata

Míg a címben és a praefatióban Tolnai dissimulálja az accusatiót, a mű szövegében egyre többször válik explicitté a vádló hangja. Akkor kap teret ez a szerep, amikor kimutatja: téves Váci művének az a passzusa, ahol Amesius brownista gyanánt vádolja. Tételének bizonyításaként precízen megszerkesztve építi fel Amesius teológiai megállapításait módszeresen elemző szövegét, s ezzel már műve elején szembesíti Váci Amesius-interpretációját, hogy aztán Amesius és a többi „Reformatus Doctor” teológiai azonosságát feltárva immár egyes szám második személyben vádolhassa ellenfelét: „mivel a’ te *Böltselkedésednek kerekeinek sebes szele* Amésiusba ütközött-meg, [...] *visgáljuk-meg rendel*, mind a’ *te szött-font Okoskodásidat*, s-mind Authorodnak azokra való Feleletit, ha valójában Amésius ellen szóllé”.³⁹ Ettől kezdve aztán Tolnai egyre jobban kielezi a különbséget Váci és a maga logikai, retorikai felkészültsége között. Ugyanis míg Tolnai precízen felépített ellenvetésekben cáfolja meg Váci Amesius-interpretációját, addig ellenfele – persze Tolnai értelmezésében – „erőszakkal tsikázza és tekeri A’ mésius Argumentumát [a] Brownista conclusiónak meg-mutatására”. Míg Váci „A Soltároknak Ma-

³⁹ TOLNAI, 1654, 76. (Az előző fejezetben bizonyítottak alapján itt is elmondhatjuk: Tolnai intenciója miatt mindezeket a vádakat és védekezéseket nem szembesítheti az eredeti Váci-szöveggel az olvasó-bíró, a vitaszituáció accusatiós és apologetikus szerepei is kizárólag Tolnai szövegével szólnak meg.)

gyar és Franciaai nótákon éneklésekről való fótos discursusában [máshol: „szedett tséltsap rethoricálásá”-ban⁴⁰] el-szökik [D’Espagne] célja mellől”, addig Tolnai a logikai eszközök magas szintű ismeretében részletesen elemzi például azt, hogy miben tévedett Váci akkor, amikor nem az eredeti D’Espagne-szövegnek megfelelően alkalmazott egy enthymémát: „Mert [d’Espagne] a’ Mi-Atyánknak rend szerént elmondását, a’ Brownisták ellen, e’vel az (a’ minori ad majus, a’ kisseb dologról nagyobra következésből vött) Okoskodással⁴¹ óltalmazza: Nem illetlen a’ Sóltárokat a’ mint mi azokat a’ mi szokott nyelvünkön énekelyük, rend-szerént énekelnünk, melyek emberi serénység által való mesterséges szók-ból állanak. Tehát annál inkább nem illetlen a’ Mi-Atyánkat rend-szerént el-mondanunk, mely a’ Christusnak maga Istenes Szovai-ból áll. Ilyen rendel körbe vetetlenül következik értelem-szerént ez az Enthymema két részből áll[ó] erősség az Anglus nyelven, a’ melyből az Auctor azt a’ Könyvetskét magyarra fordította. De [Váci] ezeket a’ két egybe-kötött részeket egy-mástul el-szakasztván, a’ maga tsak zenebonálkodásra alkolmatosságot adó elmézetit hosszzú Rhetoricálással töldotta az első részhez.” S D’Espagne enthymemájának idézése után következik Váci torzításának bemutatása, majd ennek magyarázata. „Ha ez az Auctor⁴² Fóttya az Author⁴³ célyához illik, avagy úgy-mint új Syllogismus principalis rendes fő Okoskodás, avagy pedig úgy-mint Prosylogismus, annak az ő fő Okoskodásának melléje tartozó Világosítás. De nem illik oda, úgy mint Syllogismus: mert nem próbálja annak quaestióját, (ezt tudni-illik: Nem illetlen a’ Mi-Atyánkat rend-szerént el-mondanunk;) melyet az említett Enthymemával concludál: ha-nem más quaestiot próbál az Auctor, (ezt tudni-illik, hogy Nem kell nagyobb áhétozással énekelni a’ Sóltárokat a’ Franciai nóták-ra, hogy sem a’ Magunkéra;) a’ melynek meg mutatására ezzel a’ medius terminussal bizonyító okkal él: Mert a’ Franciai nótákra

⁴⁰ Ezt az idézetet l.: TOLNAI, 1654, 149.

⁴¹ Tolnainak a logikai, retorikai szakkifejezések magyarítására tett igen figyelemreméltó javaslatainak vizsgálata, terminológiai rendszerének összevetése a korszak hasonló jelentőségű kísérleteivel egy következő tanulmányunk lesz a tárgya.

⁴² Értsd: Váci P. András.

⁴³ Értsd: Jean d’Espagne.

formáltatott Sóltárokban elég humana mixtura vagyon, mint szintén a' Magunkéiban; nem kell azokat nagyobb áhétozással énekelni azokra a' nótákra hógy sem a' Magunkéra. [...] Ládd-é hogy ennek az Agyaskodásnak nótája, mint a' göncöl szekerének rudja, más felé áll? Igen tetemes Ignoratio Elenchi vólna ám ez a szemesnek! S-ez az első fallacia tsalárdság, ebben az első Fót-tóldalékban."⁴⁴

S miután másodikként azt is bebizonyította Tolnai, hogy akkor sem helytálló Váci torzított fordítása, ha proszyllogizmusként próbálja értelmezni, megfogalmazza a legnagyobb vádat ellene: „a' mesterséges disputálásnak törvényes régulája elleni fogyatkozás” vétkét. Ezt követően újra egyes szám második személyben szólítja meg vitapartnerét: „Mond-meg, kérlek Ráca-i, mitsoda argumentalis affectio egyező tekintet lehet ebben a' Proszyllogismusban a' tertium argumentum, s-a' questionak subjectum-a és praedicatuma között: úgy mondhatnak-é ezek egy-másról mint genus de specie, avagy mint differentia de specie, avagy mint species de individuo? Mivel a' Peripatetica Logicá-nak dictálásából (melynek te-is, úgy vélem, Alumnusa vagy) ezek az emlekezetes négy Praedicabilia, a' melyeknek egy-másra való tekintetek szerint a' Propositionoknak avagy Axiomáknak hiteles mondásoknak subjectum-a és praedicatum-a egybeköttetnek. De ebben a' te Proszyllogismus-odban egyik praedicabilitas avagy argumentalis affectio sem találhatik: a' mint könnyü ezt a' jó Logicus-nak által látni. *S ezt hívják a' Scholák-ban Fallacia falsimendii-nek: a' mely ebben a' Fódozásban második fogyatkozás, a' mesterséges disputálásnak törvényes régulája ellen.*”⁴⁵

⁴⁴ TOLNAI, 1654, 99–100.

⁴⁵ TOLNAI, 1654, 101–102. A fenti idézet és az ehhez hasonló szövegrészek feldolgozása, illetve összevetése a korszak Magyarországon használatos logikai és retorikai tankönyveivel – Ramus és Keckermann mellett főként Alsted és Bisterfeld műveivel, de a Váci-Tolnai vita utáni években megjelent Buzinkai-, Martonfalvi-, Szilágyi Tönkö-féle könyvekkel is – egy későbbi tanulmány tárgya lehet. (L. erre nézve: BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk” – Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között, Bp., 1998, 74–149; IMRE Mihály, *Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig*, in: *Retorikák a reformáció korából*, vál., s. a. r., bev., jegyz., szerk.: uő, Debrecen, 2000, 399–452.)

A fentiekben bizonyítottakkal összefüggésben azt is figyelembe kell vennünk, hogy az a tétel – ez esetben a francia vagy magyar dallam kérdése –, amelynek ürügyén kibontakozik a fenti vita a logikai, retorikai igényességről, tkp. kevésbé válik lényegessé az egész Váci–Tolnai vita szempontjából. S e kérdéshez hasonlóan – interpretációm logikájából következően talán ez is megfogalmazható – a szerzők által felvetett többi teológiai, liturgiai különbség is csupán hordozója lesz egy olyan vitának, amely már nem a tárgyról, hanem a tárggyal kapcsolatos bizonyítási rendszerek megszerkesztéséről szól. Ezeket a tárgyakat (vagyis a Miatyánk mondásán és a zsoltárok éneklésén túl a presbitérium kérdését, az úrvacsorai rendtartást stb.) azonban a már bemutatott szakirodalom mint orthodox–puritán szembenálló álláspontokat hangsúlyozta erősen. Vagyis olyan fontos problémákként interpretálták a felsorolt kérdéseket, mint amelyek Váci és Tolnai hitvitájának legfőbb – ellenkező módon értelmezett – kérdései lennének.⁴⁶ Arra, hogy ez talán mégsem így van, éppen az utal, hogy e módszer alkalmazva nem lehetett igazán különbséget tenni az állítólag orthodox Váci és az állítólag puritán Tolnai Dali – legalábbis a szóban forgó könyvekben olvasható – nézetei között.⁴⁷

⁴⁶ Pl.: „A [Váci–Tolnai] irodalmi vit[á]ja során egyébként a magyar puritanizmus úgyszólván minden fontosabb vitatott kérdése, így a gyülekezeti éneklés, ünnepek megtartása, az úrvacsorai liturgia s főleg a Miatyánk kötelező elmondása előkerül.” BODONHELYI, 1942, 45.

⁴⁷ Annak ellenére, hogy a logikai, retorikai felkészültségről szóló vita szempontjából másodlagosnak tűnnek az előkerülő tárgyak, mégis részletesebb elemzést kívánnak. E kérdések – ez esetben erősebben a szakirodalomhoz kapcsolódó – értelmezése egy későbbi tanulmány feladata lesz. Különösen fontos kutatási terület lehet a zsoltáréneklés történetének, s főként Szenci Molnár Albert orthodoxokra és/vagy puritánokra (?) gyakorolt hatásának feldolgozása szempontjából például az alábbi szövegrész: „imez kettő meg kívántatik a’ dolognak volta-szerént: egyik, hogy mentül közeleb járjon s-egyezzen a’ Rhythmusokban foglaltatott sóltár az originalis contextussal Istennek saját beszédével: másik ez, hogy azt lélekkel, értelemmel, és szübeli indulatokkal énekeljük az Urnak. [...] Az elsöt nagyob részént jobban követte a’ b.e. Mólnár Albert a’ Franciai nótákra szokott sóltárookban; mint sem mások a’ Magunkéira szabottakban, a’ mint ezt értelmes egybe-vetésből könnyen meg-ítélhetik a’ tudosbak. S-ez az oka, hogy a’ Franciai nóták szerént inkább, mint sem a’ Magyar nóták szerént, némelyek (kiket ez a’ Author meg-gúnyol érette, s-ő azonban egyiket sem tselekszi) éneklük ebéd és vatsóra után, s-köz helyen-is kívánnják énekelteni a’ Sóltárokat. Bez-

IV. A szöveg szerkezete

Végül szükséges Tolnai szövegépítési gyakorlatáról is szólni, mert úgy tűnik, hogy a szerző műve dispositiójával, illetve a felosztásra történő folytonos reflexiójával, könyve szerkezeti egységeinek jelzésével is láthatóvá szeretné tenni a kettejük logikai, retorikai felkészültsége közötti különbségeket.

A praefatióban így jelenti ki könyve kettős célját: „*elsöben* hogy a’ Mi-Atyánk felöl a’ mi keresztyén Vallásunkon levö Doctorokkal egyező igaz és közönséges értelmünket megmutassam azoknak saját irásokból. *Másodszor*, hogy magunkat azokkal együtt mentsem Váci Andrásnak sok illetlen, embertelen, és keresztyénségtelen Vádolási, szidalma, és Motskolódási ellen.”⁴⁸ A praefatio után közvetlenül – a cím újbóli szerepeltetését követően – pedig azt mutatja meg a szerző, hogy Váci könyvének hogyan épül fel a szerkezete: „A’ Mi-Atyánk-ról irott Könyvnek Fordításában két dolog foglaltatik-bé: *egyik* a’ miröl a’ Tracta vagyon, *másik* annak Töldalékja.” S folytatja könyvét Váci munkája első részének értelmezésével: „A Tracta alatt való dolog, nem egyéb, hanem a’ Mi-Atyánknek állatása s-meg óltalmazása. Meljben a’ Status Controversia-t kell elsőben jól meg-érteni; s-az után az Okokat, mellyekkel az állattatik.”⁴⁹ Tolnai a D’Espagne-szöveg felépítésének megmutatásával Váci könyvét folyamatosan összehasonlíthatóvá teszi az olvasó számára az eredetivel: „*Eddig* terjed a’ Könjv-irónak Tractája a’ Mi-Atyánknek állatásában: *s-a’ Mi igaz* közönséges Értelmünknek-is a’ felöl való meg-mutatása [is]. *Kö-*

zeg ha ö, a’ szokott gunyolodás és éretlen itéletből költ firkálás helyett, erre fordította volna elmélkedését, mikor pennáját a’ féle dologban mártogatta (ily nagy zendülésre s-botránkoztató támadásra fel-gerjesztvén igaz értelmünk ellen az embereket,) vagy ezután-is erre forditaná, hogy magunk Nemzetéhez alkolmatoztatott szép nótákat gondolna-ki, s-azok szerént a’ Sidó nyelvből tudóson formálná a’ Söltárok éneklését; e’vel valóba jó Fótót szabna maga emlékezetire, s-Nemzetünket-is a’ nótának másoktól való kódulásátúl meg-mentené.” (TOLNAI, 1654, 103–104.) Tolnai könyve kapcsán a szakirodalomban egyedül Graeme Murdock elemzi ezt a kérdést. (MURDOCK, 2001, 168.)

⁴⁸ TOLNAI, 1654 [2v].

⁴⁹ TOLNAI, 1654, 1.

vetkezik már a' Fordétónak Toldalékja; a' mely két rendbéli: egyik rendbe vannak a' Tracta közzé elegyített Fódozások; a' más rendbéliek a' tracta végéhez ragasztott Motskolások. [...] A' mi a' tracta közzé elegyített Fódozásokat illeti [...]"⁵⁰ Tolnai azért tartja szükségesnek láthatóvá tenni könyve szerkezetét, hogy így egyértelműbben tudjon utalni Váci, illetve D'Espagne munkájának felépítésére, s ily módon pontról pontra meg tudja mutatni azokat a különbségeket, amelyeket a fordító és az eredeti szöveg hittételei között talált, s ekképpen tegye világossá Váci fordításának hibás d'Espagne-értelmezéseit.

A szerző a legtöbb esetben úgy teszi láthatóvá műve szerkezetét, hogy kérdés-felelet formájában rögzíti az egyes axiómákat, melyekre következik az argumentáció. Könyve első részében elsőként bemutatja a Miatyánk háromféle értelmezési hagyományát. Ezután arra keres választ, hogy a három közül mely tant vallók ellen írta D'Espagne munkáját. S miután megállapítja, hogy „igen könnyen által láthatni azt [D'Espagne] önnön maga (zovaibol)"⁵¹, illetve kijelenti, hogy „e' Könyvnek Authora nem azok ellen írta"⁵², akik ellen Váci értelmezte kibővített fordításában műve eredetijét, világossá válik, hogy Váci alapvető hibát követett el műve írásakor. Tolnai így a harmadik pontban jut el könyve első felének fő tételéhez és annak bizonyításához: a D'Espagne könyve által megtámadottnak tűnő Amesius és ő maga, Tolnai, illetve az „ujjétók" valójában csak *Váci fordításának torzításai miatt* kerülnek a vádlottak padjára, ugyanis sem ő, sem Amesius, sem más „ujjétók" nem tartoznak a D'Espagne által támadott brownisták, vagyis a Miatyánk használatát teljesen elvetők közé. Tehát: „közönséges igaz Értelmünket a' Mi-Atyánk felől, ime két *Conclusioban* tésszüksük-le. *Egyik ez:* az Úr Imádsága nem tsak Példája az igaz Könyörgésnek, hanem egyszer s-mind Könyörgés-is [...] *A másik ez:* hogy mindazáltal nem következtethetünk annak mindenkorra való elmondására, hanem azt például adta inkább a' végre hogy minden Könyörgésinket a' szerént igazgassuk."⁵³ Ezután követ-

⁵⁰ TOLNAI, 1654, 96.

⁵¹ TOLNAI, 1654, 4.

⁵² TOLNAI, 1654, 45.

⁵³ TOLNAI, 1654, 9–10.

kezik a tétel bizonyítása, vagyis „a’ mi [értsd: Amesiusszal és a többi „Reformatus Doctorokkal” való] egyező értelmünk”, illetve a brownistákkal szembeni különbségek argumentációja. Ez először a „Reformatus Doctorok” könyvei megfelelő helyeinek citátumaival történik, másodszer „bizonyos Distinctiók” felsorolásával, mellyel „könnyen meg-teccik”, hogy „Mi-közöttünk s-a’ Brownisták között, a’ Mi-Atyánkról való értelemben, mitsoda egyezés, avagy különözés légyen”.⁵⁴ Ezt a gondolatmenetet olvasva érthetjük úgy, hogy Tolnai választ ad a könyve elején jelzett első céljára, a „Reformatus Doctorok” nevében elmondott „magamentségre”.

Ezek után pedig – az előbbiekre támaszkodva – Tolnai azt a szintén reflektáltan, a szerkezet láttatása céljából külön kiemelt tételt bizonyítja be, hogy a már jellemzett „Reformatus Doctorok”-hoz hasonlóan Amesius szintén nem tartozik a brownisták, vagyis a D’Espagne által támadott Miatyánk-értelmezők közé. Ez a bizonyítás is hasonló módon történik, mint az előző, vagyis *elsőként* magának Amesiusszal a Miatyánkra vonatkozó szövegét idézi, és értelmezi másként, mint Váci, illetve ennek alátámasztásaként közli Johannes Hoornbeeck – Váci által is elfogadottan nem brownista teológusnak – a maga Miatyánkról vallott nézeteinek Amesiusszal hivatkozó tételét. *Másodjára pedig* azt mutatja meg Tolnai, hogy a bizonyított igazság miatt van úgy, ahogy van, vagyis magának a Váci-féle fordításnak az eredetijét, D’Espagne véleményét mondja ki – akinek „ö véle [Amesius-szal] [...] semmi ellenkezése nintsen a kérdés felett”⁵⁵ –, hogy azután az „Ellenvetésekkel” bebizonyítsa Váci Amesius-interpretációjának helytelenségét, s megállapítsa: „nem a’ Mi-Atyánk-kal egy-átalyában élés ellen; hanem meg-határozva annak szóról-szóra állandóképpen mindenkor meg-tartása ellen, forgattya Amesius ezt az Argumentumot.”⁵⁶ S tulajdonképpen ezzel a bizonyítással teljesíti Tolnai a már előre jelzett második célt: Amesius apológiáját.

Az a rendszer, amit Tolnai itt alkalmaz, sok tekintetben hasonlónak tűnik Ramus érvelési módszeréhez. (Ennek leglátványo-

⁵⁴ TOLNAI, 1654, 48, 53.

⁵⁵ TOLNAI, 1654, 76.

⁵⁶ TOLNAI, 1654, 87.

sabb magyarországi recepciója a Tolnai művénel négy évvel később megjelent Martonfalvi-féle dialektikában⁵⁷ olvasható.) A ramusi alapú rendszerben mindez a logikai értelemben vett inventio tanán belül értelmeződik, s pl. a prédikáció megszerkesztésében úgy néz ki, hogy a doctrinán belül először a formatio történik, a tétel kibontása a szövegből és világos megfogalmazása. Ezt követi a tractatio, a tétel bizonyítása, melynek éppen úgy kell történnie, ahogy azt Tolnai tette, vagyis első fázisban azt kell igazolni párhuzamos helyek vagy példák segítségével, hogy a felállított tétel igaz. A második fázisban pedig azt kell megindokolni érvekkel, hogy a bizonyított igazság miért van úgy, ahogy van.⁵⁸

Az előzőekben bemutatott nagy szerkezeti egységekre történő utalásokon túl a szerző a teljes logikai vázat reflektálja, minden elemet pontokba szedve. Minden argumentatio előtt igyekszik tisztázni egymondatos axiomával, hogy a következőkben mely tétel kifejtésére vállalkozik. Még érdekesebbnek tűnhetnek azokra a reflexióira figyelni, amelyek az újabb szerkezeti egységek előtt jelzik, hogy miként osztotta fel az adott részt. Már a korábbi idézetekben is felfigyelhettünk arra, hogy könyve szerkesztésekor a kettős felosztásra alapozott. Annak bizonyítékaként azonban, hogy Tolnai láthatólag dichotóm rendszert alkalmaz, lássuk az alábbi idézeteket.

„A’ *Mi-Atyánkról kétképpen gondolkodhatunk*: a’ mint magánoson vagyon; és a’ mint a’ val él a’ Könyörgő ember. Magánoson abban *avagy* a’ Christusnak célyát számláljuk, a’ mire annak szerzésében nézett: *avagy* annak tulajdon okát, ugymint: Matériáját, (az abban bé-foglalt dolgokat) és formáját. [...] A’ mi illeti a’ *Mi-Atyánkal-Könyörgő* embereket, azok *avagy* tudosok és gyakoroltattak [...] a’ más-képpen imádkozhatásnak ajándékában; *avagy* tudatlanok és erőtelenek. [...] A *Mi-Atyánk* [...] *Könyörgés*: *avagy* magán tsak, matériájára és formájára nézve [...] *avag’* a’ *Könyörgő* emberben lévő lelki-készséggel együtt [...] A’ *Régula* pedig, melyet a’ *Keresztyéni-szabadság* ad az Isten Fiainak eleikbe, *kettő*; *egyik* a’ *Hitnek*; *másik* a’ *szeretetnek regulája*”. Ráadásul Tolnai

⁵⁷ L. a következő lábjegyzetet!

⁵⁸ MARTONFALVI György, *Petri Rami Dialecticae libri duo*, Utrecht, 1658, Debrecen, 1664 alapján: BARTÓK, 1998, 222.

arra is reflektál, hogy mi az „oka” a két részre osztásnak: „Ezt (tanításnak-okáért) kettőben helyeztethetjük: a’ jóknak rendes egymástól függésében és következésében; s-azoknak bizonyos számú-szókkal ki-fejeztetésében.”⁵⁹ Tolnai e mondata az Apácai Cse-re János által tanított logika pedagógiai megfontolásaihoz tűnik hasonlóknak, sőt a kettős felosztásnak az oktatásba nyúló gyökereire a ramusi dichotóm logikai rendszert elemző szerzők is utalnak.⁶⁰

Persze, nemcsak magától Ramustól, de a Ramus hatása alatt álló logikai tankönyvekből, sőt a másféle (hetes vagy épp decimális)⁶¹ felosztást alkalmazó szerzők műveiből is tudjuk, hogy az efféle diszpozíciónak *legfőbb célja a perspicuitas*.⁶² Tolnai esetében ez annál is inkább így van, mivel az olvasóhoz beszél, annak figyelmét akarja fenntartani, hiszen már a praefatióban rögzíti elvárását vele szemben: „ez Könyvetskének figyelmezőssel való olvasásával [...] szerezz magadnak igazságot [értsd: a kettejük megítélésében]”. S aztán – a logikai rendszer láthatóvá tételének megokolásaként – valóban többször hivatkozik a perspicuitas fontosságára: „Melyet hogy *nyilvánban* meg-érthessünk; e’ végre a’ minémü terhes szók [...] a’ kezünk közt forgó Kérdés körül ottan ottan elő s meg elő fordulnak, azokat *megvilágositom* bizonyos distinctiókkal: s-azok szerint cikkenként egy marokban szorítom mind a’ két félnek e’ kédig hü-beszédekkel külön külön leirt való-ságos értelmeket, az önnön magok szavok járásából: a’ mely az egész következő Disputátiónak-is nagy *világosságot* ad.”⁶³ (S éppen ezt a mondatot követik aztán a Miatyánk retorikai felépítésével kapcsolatos, már citált dichotómiák.)

Medgyesi Pál a *Doce nos orare, quin et praedicare* Elöl-já-ro Beszédében Ramus *Dialektikájának* „De Crypticis methodi” című fejezete alapján úgy gondolta, hogy a *prédikációkban* hatásosabb

⁵⁹ TOLNAI, 1654, 48–52.

⁶⁰ L. pl. Walter J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, 1959, 199.

⁶¹ L. erre nézve pl. KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalom-történet*, Bp., 1998, 101–102.

⁶² A dichotomikus és egyéb felosztások, illetve a perspicuitas viszonyának vizsgálata egy későbbi tanulmány tárgya lehet.

⁶³ TOLNAI, 1654, 47–48.

a meggyőzés, ha „azt is meg-tanulják: mint kellyen el-titkolni, az Praedicatio-írásban a' mesterséget”⁶⁴. Ám Tolnai szóban forgó nem prédikációs, hanem disputációs szövegének elemzéséhez talán érdemesebb inkább Medgyesi hivatkozott művének egy másik félmondatára figyelni, ahol a szerző Geleji Katona István „mindnyájan csak practice praedikálnak”-vádjával vitatkozva megpróbál választ adni a „Szigató Atyafi” felvetésére: „Vagy talám a'rol mongya ezt [mármint a vádat Geleji], hogy nem *disputálunk* sokat, nem emlegettyük oly gyakran Bellarminust, nem pergettyük szüntelen ajakunkan: felelek az elsőre, felelek az másokra, a' nagyubra, kissebbre, per distinctionem, per limitationem, est fallacia accidentis, ignorationis elenchi, etc.”⁶⁵ Vagyis azzal, hogy Medgyesi a védekezés során gúnyolódik is a vádló egyházi beszédstílusán, bár nem erre helyezve a hangsúlyt, de tulajdonképpen implicite lehetővé teszi azt az értelmezési módot, amellyel talán elkülöníthetővé válhat a prédikáció-, illetve disputáció-szerkesztési gyakorlat módszertana, vagyis ami Medgyesi szerint nem illik a prédikációs praxishoz (pl. az „ajakunkan” való „pergellés”), az esetleg elfogadható a disputációs gyakorlatban. (Bár Georgius Laetus, a Szenci Kertész Ábrahám-féle 1650-es kötet egyik szerzője éppen a *prédikációk* nagyobb hasznának érdekében ajánlja „a teljes logikai váz expresse kezelését, sorolva és megnevezve a beszédrészeket, számozva egységeiket”.)⁶⁶

Tehát megállapítható, hogy Tolnai – logikailag, retorikailag elemezve vitapartnere szövegét – nemcsak *maga* mutatja meg Váci hibás fordítása, vagyis D’Espagne-interpretációja, illetve a saját értelmezése közötti különbségeket, hanem ezt a módszert mintegy példaként is felkínálja az olvasó, az ítéelő számára, aki ugyancsak ilyen szempontok szerint elemezheti a két szöveget. Így ez

⁶⁴ MEDGYESI Pál, *Doce nos orare, quin et praedicare*, Bártfa, 1650, RMK I, 832/RMNy 2310, P1v, idézi: BARTÓK István, *Pázmány prédikációi és a katolikus-protestáns retorika*, in: HARGITTAY, 2001, 323.

⁶⁵ MEDGYESI, 1650 [6r]. A szöveg elejét idézi: BARTÓK István–SZŐNYI György Endre, „Tanéts meg minket könyörögni ... sőt praedicalni-is Vram”. *Az első magyar nyelvű egyházi retorika*, in: *Eszmei és stilisztikai kérdések a régi magyar prózában*, szerk.: BITSKEY István, GOMBA Szabolcsné, VARGA Pál, Debrecen, 1978, 116.

⁶⁶ KECSKEMÉTI, 1998, 105.

alapján nem önmagában fontos Tolnai könyve szerkezetének vizsgálata, hanem azért, mert mindez alátámaszthatja, hogy valóban a *genus iudiciale* apologiája és *accusatio*ja közt mozgó szövegről van szó, melynek azonban védekező és vádoló részei nem a szakirodalom által hitbéli különbségekként interpretált eltérésekre, hanem magára a vitatkozás módszereire vonatkoznak. Vagyis Tolnai azért alkotja meg művét a fentiekben bemutatott módon, hogy így Váci hibás D’Espagne-értelmezése és pontatlan szöveg-szerkesztése, illetve saját művének pontos felépítése közti kontrasztra hívhassa fel az ítélő olvasó figyelmét, hangsúlyozva Arisztotelész mondását: „minden ember jól ítél azokról a’ dolgokról a’ melyeket jól ért”.⁶⁷

⁶⁷ TOLNAI, 1654, 113.

Csorba Dávid

TÖRTÉNELEMFELFOGÁS ÉS ÍRÁSÉRTELMEZÉS CSÚZI CSEH JAKAB PRÉDIKÁCIÓIBAN

Csúzi Cseh Jakab, XVII. századi református prédikátort a pozsonyi vésztörvényszék elítélte és gályára küldte, ám a lelkipásztor Buccariban pénzen megváltotta magát, hazajött, felvette a palástját. Ott folytatta, ahol abbahagyta: visszament a losonci gyülekezetbe, vállalva annak ódiumát, hogy az államhatalom nem lesz elnéző vele. Az 1673-ban elkezdett bibliamagyarázatát is írta tovább. Munkájában újra meg újra megszakították, 1681-ben ezúttal a másik fél: a soproni országgyűlésre a rendek őt választották egyik prédikátoruknak. A hosszú idő óta készülő kötetet egyéb teendők miatt, elköszönve az olvasótól, végleg letette az év júliusának idusán. Ebben a tanulmányban Csúzi Cseh Jakab *Edom ostora* (Debrecen, 1682) című kötetének exegetikai metódusát vetjük górcső alá, majd a kötetkompozíciót, s végül a szerző történelemfelfogását.

A) *Írásértelmezés*: A Biblia legkisebb terjedelmű könyvét, az Abdiás könyvét magyarázó kötet az *Edom ostora* címet viseli, az Edom nevű országrész elleni vészjósló prófeciát tartalmazza. A teljes cím ugyanakkor félrevezető: *Edom ostora, avagy Abdiás próféta látásának egynéhány Elmélkedésekben foglaltatott világos magyarázattya*.¹ Két dolgot szükséges itt megvizsgálnunk: az egyik a „világos magyarázat” jelentése, a másik a kötet tényleges szerkezete. A fenti címbeli jelzés, a ’magyarázat’, a reformáció korában közkeletű kifejezés volt a fordításra: Melius pl. a Kolossélevél „prédikációk szerinti magyarázattyaról” beszélt.² Már Zwing-

¹ CSÚZI CSEH Jakab, *Edom ostora*. Debrecen, 1682. RMK I. 1274.

² BOTTYÁN János, *A magyar biblia évszázadai*, Bp., 1982. 51, 69.

li „Prophezei” nevű teológiai képzése is a gyülekezet építéséhez a Biblia eredeti nyelvek szerinti fordítását és magyarázatát (itt: tanítását) tekintette elsőként feladatának.³ A puritán prédikátorok a szót a prófécia, prófétálás párjaként használták Perkins óta, a tanítói rend szerepét azonosítva a prófétai hagyomány hordozói-
val.

Csúzi Cseh Jakab „magyarázat”-értését jelzi a kötet elé írt két bibliai idézet is. A két újszövetségi citátum ti. kibővített, értelmezett formában jelent meg a címlapon (kiemelés Csúzitól): „A’ Profétálásokat (avagy, *Irasnak magyarázatit*) meg ne utálljátok” (1Thess. 5:20). „A’ ki profétál (avagy, *Írást magyaráz*) az embereknek szoll épületet, intést és vigasztalást” (1Kor. 14:3) (*1v). A hangsúly itt a profetikus igemagyarázaton, a lélek erejével szóló igehirdetésen van. Az eredeti görög szövegben csak a prófécia megfelelője áll, ami a Pál apostoli hermeneutikában magába foglalja a fenti értelmet is (2Tim 3:16), minthogy „egy prófétai szó sem támad saját magyarázatból” (2Pét 1:20): a kibővítés tehát indokolt, ezt a prédikátor írástechnikailag is jelezte. A kurziválás mint a magyar fordítás megvilágosítása, az eredeti szöveg elliptikus helyeit kiegészítő technika, már az első nyomtatott bibliafordításoktól nyomon követhető, egész Misztótfalusi *Aranyas Bibliájáig*; nem – mint Bottyán János feltételezi – Misztótfalusi leleménye.

A prédikációk előtt található teljes szövegközlésben kurziválással közölte a szerző az értelem szerinti kiegészítéseket.⁴ A prédikációk egyéni olvasásához segédeszközöket, tanácsokat is ad. Az utalások többnyire latin nyelvűek, minthogy a homiletikai fogalomtárat is ezen a nyelven szóltatta meg Csúzi: pl. „Vide Analys. Supr. Conc.1.” (45); „Confer. Esa. 30:33” (171); „Antequam usus

³ Jos COLIJN, *Egyháztörténelem. Előadások az egyetemes keresztyén egyház történetének körképéhez*, Sárospatak, 1996. 174. A Sárospataki Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének kiadványai 2.

⁴ A következő helyeken (RMK I, 1274): „utálatos *leszesz*” (2), „*valamelly gerézdeket*” (5), „Esaunak *ioszági*, (...) elrejtett *kincsei* avagy rejtéki” (6), „melynek nem *lészen* értelme” (7), „mivelhogy..., *ugy* minden pogányoc” (16), „És *lészen* Jácob háza tűz, és a’ Josef háza *mint* a’ láng” (18). Látszik, hogy Csúzi törekedett a héber és arám nyelv értelmi fordítására: az igeidő kiírása, a szerkezetek köztiszóinak, illetve a rokonértelmű szavaknak a jelzése, mind erre mutat.

Documenti tractaremus, expedienda est haec Quaestio” (233). Máshol, főként amikor az olvasó saját értelmezői szempontjait érvényesíti, magyarul szól a felhívás: „Rekezd-bé Vigasztalással az Elmélkedést. Amen” (109); „Ide való az Istenec fenyegetése (sic!) az csufolódo Izrael ellen: Ezech. 12. v. 21.-28. olvasd el” (130). A „Kedves Olvasóhoz” szóló részben Csúzi útmutatást nyújtott: a „Secularis renden lévők” olvassák, az „Egyházi Tanítók” bölcsen magyarázzák. A megkülönböztetés érvényesíti a befogadói szempontokat is, az utóbbi esetben pedig alapelveként javasolja, hogy a Tanúság egy kiválasztott locusát magyarázzák és ehhez applikálják a Hasznokat.

A Csúzi által használt „Egyházi Tanítók”, „Lelki Tanítók” kifejezésnél érdemes felfigyelni a XVII. század során az egyházi értelmiség körében végbement identifikációs képzetváltásra. A kötet elé írt „Eörvendező versek” is ezt a terminust alkalmazzák. Az egyik vers szerzője idős Köleséri Sámuel, aki a gályarab prédikátort az „Evangeliumi Tudomány valloja, / Homály nélkül ennek világos látoja” (**3) elnevezéssel illette, a kolozsvári lelkipásztor, Szatmárnémeti Mihály pedig a prófétaság már fent említett írásmagyarázati sajátosságaira utalt, mikor azt hangsúlyozta, „Proféta Profétát Profétábul nyomoz” (**3v).

A XVII. század végén a református lelkészek különbözőképpen definiálták közösségformáló szerepüket. A puritanizmus szellemi energiái más-más vezetői attitűdöt eredményeztek az újabb nemzedékekben. Perkins óta átértékelődött a lelkipásztori tiszt. A felekezeti felfogásoknak megfelelően kapták a pap és a lelkipásztor elnevezéseket az ellentétes oldal képviselői, a reformátusok pedig az angolszász prédikátor karakterisztikus véleményéhez igazodva azonosultak a kálvini biblikus szemléletet továbbfejlesztő prófétai szereppel. Az ószövetségi próféták feladatát átértékelő Pál apostol az ókeresztény kor egyházi tisztségviselőinek jelölte ki a feladatát, mikor a prófétalást az egyik, Istentől kapott talentumként határozta meg, több egyéb mellett. A hagyományukat kereső reformáció utáni egyházak közül a reformáció több irányzata talált itt kapcsolódási pontot korához.

A magyar református egyház XVII. századi életében többféle felfogás is élt egymás mellett. Papi tisztként a Sacramentumok kiszolgáltatását és az egyházi fenytéket határozták meg, a prófé-

tai tisztet pedig az alkalmaztatás és a haszon rászabásaként definiálták a puritán prédikátorok.⁵ Az elsődleges értelem, a szentírás-magyarázat azonban sokszor telítődött az ószövetségi alapjelentésekkel. Komáromi Csipkés és Geleji Katona egyaránt az exegézisre helyezték a hangsúlyt, de Csúzi Cseh Jakab még ekkor is ki-kiszólt kegyes olvasóihoz, mint olvassanak utána, hogyan értelmezzék a hallottakat. A gyülekezetet szent gyülekezetnek tekintette, amelynek tagjai maguk is képesek a gyakorlati kegyesség útján haladni. A prófétaság kinyilatkoztató, feddő funkcióját Medgyesi Pál és Sajószentpéteri István erősítette fel: a feddő beszéd azonban távolságot teremtett közte és hallgatói között. Az intő, vigasztaló mód volt idős Köleséri Sámuel és Debreceni Ember Pál megszólalási módja: lelki finomságuk, mentalitásuk, közösségépítő munkájuk zökkenőmentesnek látszik a fennmaradt adatok tükrében. A próféta-kép XVII. századi magyar református egyházbeli változása több fázist járt végig, kivételes alkalmakkor eljutott a közösség és a lekipásztor lelki egységéig.

Külön is említést érdemel, hogy a beköszöntőket író lelkészek-től a rájuk vonatkoztatott hagyományos eszmetörténeti sémák alapján nem ezeket a verseket várnánk. A coccejánus-puritánus Köleséri dicséri Csúzi evangéliumi, igaz hitű, azaz ortodox teológiai gondolkodásmódját, míg az ortodox-puritán Szatmárnémeti használ olyan – a vallásra („Lelki Sion”, „Magyar Haza”) és a lekipásztori tevékenységre („bölcS Sáfár”, „Kulcsár”, „Talentum”) utaló – metaforikus kifejezéseket, melyek bár általánosan használtak, a puritán-pietista körhöz tartozók szófordulataként gyakoribbak. Látható, hogy az egyháztörténeti definíciók átfedik egymást, a fogalmak nem érvényesíthetők egyértelműen a XVII. századra nézve. A tanítói jellegű mentalitás, legyen az dogmatikusabb (Szatmárnémeti) vagy kegyesebb (Köleséri) irányultságú, alapjaiban, megcélzott praxisát és módját tekintve hasonló.

B) Kötetkompozíció: Az *Edom ostora* című kötet a címben ugyan jelöletlenül, de két különálló részt tartalmaz, melyeket a két külön címlap is elválaszt egymástól, csakhogy az *Abdiás látásának*

⁵ APÁCZAI Csere János, *Magyar Encyclopaedia*, sajtó a. r. BÁN Imre. Bp., 1959, X/XXII:4–5.

magyarázattya és az *Elmélkedések* nevű részek azért nem jelennek meg az első lapon, mert a két részt a szerző maga is külön kezelte. Az első 211 lapon található prédikációk ténylegesen a bibliai könyv elemzésére épülnek, míg a második rész „közösségi és magános alkalmakra” íródott kegyes elmélkedéseket tartalmaz. Elsőként ezt az utóbbi szakaszt érdemes górcső alá venni a címek szemmel látható hasonlósága miatt. Az egy kötetbe foglalt két mű címe és alcíme közti viszonyra gondolok. Az első ti. bibliai szövegek magyarázatát ígéri, elmélkedések formájában, miközben a külső keretet a prédikációk homiletikai szerkezete adja meg; a második mű pedig elmélkedések néven közöl prédikációkat. Ezek után az elmélkedés és a prédikáció viszonyát szükségesnek lát-szik árnyalni.

A finoman jelzett műfaji eltolódás egyrészt annak köszönhető, hogy a fenti „elmélkedésnek” nevezett részek szószékről nem hangzottak el (erre legalábbis nincs utalás a műben). A prédikáció megnevezés valójában nem a klasszikus értelemben vett műfaji terminus, hanem az Isten ígéjének, az evangélium hirdetésének legszentebb módja, az „alkalmatos időben mondott beszéd” (Plb. 25:11). Hasonlóan találkozunk ezzel a definícióval id. Köleséri Sámuel munkáiban. Nemcsak az elmélkedésnek definiált, és prédikáció formában szerkesztett művekre gondolok, hanem arra a prédikáció-fogalomra, amelyet mindkét századvégi szerző használt: a dogmatikai tisztánlátást segítő Köleséri-féle *Arany alma* (Debrecen, 1673) és a zsinat-presbiteri rendszert tételszerűen ismertető Csúzi-féle *Alkalmatos időben mondott beszéd* (Debrecen, 1694) című prédikáció mind funkciójában (tanítás), mind alaptextusában (Plb. 25:11) megegyezik.⁶ Ebből sejthetően viszont az elmélkedés magánkegyességre szánt olvasmányra utal, és az angol kultúrkörben ismeretes „conduct book”-ot juttatja eszünkbe. Ezt jelzi a Kedves Olvasóhoz szóló résznek a befogadói nézőpontokra vonatkozó kijelentése is: az Egyházi Tanítók bölcsen magyarázhatják (a megadott homiletikai rendben), a Secularis rendben lévők olvashatják.

Másrészt az 1681 utáni prédikációtermés az 1630–40-es évek elmélkedés-irodalmának megváltozott formában a reneszánsza: a

⁶ RMK I, 1144, 1210, 1281, 1450.

német eredetű fordítások mellett az angolszász művek jelentősége nőtt meg.⁷ Az elemzett kötet második része Perkins és Amesius nyomdokán halad: a szabad textusválasztás elvének megfelelően közöl hat ünnepi (dominicalis) prédikációt, és tematikusan egybeszerkesztett, rövid, de a hit gradusait ékes renddel feltüntető, hét üdvösségre vezérlő (via salutis) beszédet.⁸ Ezekben az intések indokai és mediái kegyes megnyilatkozások, a rossz úttól elintő, a jóra serkentő, a hallgatósággal való kapcsolatát retorikailag is folyamatosan jelző beszédek. A bibliai könyv magyarázatával foglalkozó rész mást fogalmaz meg: az exegézis, majd a tanúság első célja a megigazulás, az igaz tan megértése, elfogadása és magához sajátítása. A via salutis prédikációk mellett az elméleti jellegűnek ígérkező igemagyarázatban is a serkentő, intő és vigasztaló részek kaptak nagy hangsúlyt.

Az Abdiás könyvének felosztása körül mai napig nincs megállapodott vélemény a bibliateológiában: a XVII. századi szövegmagyarázat vitára kelhet a XX. század kínálta lehetséges értelmezésekkel. A Biblia legrövidebb könyvének szerzőjéről semmi bizonyosat nem tudunk, a szövegbeli utalások alapján – állapítja meg megegyezően a kora újkori és modern tudományos irodalom – feltehetőleg Jeruzsálem Kr. e. 587-es lerombolása után és a fogság (Jeremiás, Ezékiel) idején élhetett a próféta. Bár a mai kutatás még szélesebb intervallumot is enged: a Kr. e. IX. századtól a Makkabeusok koráig.⁹ A belső bizonyítékok között említi Csúzi a „jövendölésnek *materiájá*”-t, „az szollásnac *stylusnac* hasonlatossága”-t (7), azaz a prófécia végbemenetelét és szövegszerű egyezéseket Jeremiás 49:7–22 és Abdiás 1–14b között, és az Ezékiel 25:12–14-nel.

A feltehetőleg fogság utáni kiegészítéssel Csúzi másként foglalkozott, mint a modern kori értelmezők. Nem tért ki annak a

⁷ RMK I, 1210, 1242, 1274, 1420, RMK II, 1992.

⁸ Az Elmélkedések (212-307) alcímei: Bűnnek Szegylene (Ezsdrás alapján), Szinmutató Halgatoknak tüköre (Ezékiel), Christus tudományában való Alhatatosság (János), Gonosz gondolatoknak haszontalansága (Jeremiás), Félben szakadhatatlan kötelesség (119. zsoltár), Lelki pályafutás (1Cor. 9), Kíncses kereskedés (1Tim. 6).

⁹ RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. II. A próféták. Bp., 1984. A Budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémia kiadványai V.

nyelvi vizsgálatára, vajon melyik rész mutatja a város elpusztítása, és melyik a fogság utáni nyelvállapotot.¹⁰ Az Abdiás könyve összetett alkotás, a nyelvi felosztáson túl vagy inkább azt alkalmazva már többen megkísérelték a használt nyelvi formák, liturgiai szerkezetek szerint megtalálni az egységeket. A XX. századi szakirodalom megkülönböztet 2, 3, illetve 6 részes felosztást, melyek alapja a 1–14 és 15b versig tartó prófétai mondások és az azt követő, 15a és 16–21 közötti ítélet/ígéret nyelvi, tematikai és teológiai értelmezése körüli vita.¹¹ Mint látható, ezeket az értelmezéseket az olvasás iránya, a bűn-kegyelem kérdéséről és az Isten gondviselő hatalmáról való teológiai felfogás alapvetően meghatározza, a Csúzi-féle értelmezést is ennek figyelembevételével kísérik nyomon.

A Franekerben vallástörténetből doktorált Csúzi kora legkiválóbb képzését sajátította el: pietista lelkeségű tudós bibliamagyarázóknál, id. Alting, Voetius és Coccejus keze alatt tanult.¹² A losonci prédikátor mégsem a héber szöveg nyelvi-etimológiai magyarázatát vizsgálta, a fenti tudós teológusok ugyanis nemcsak a nyelvi fejtegetéseikről, hanem főként a gyakorlati teológiai magyarázataikról voltak híresek. A kora újkori oktatásban még nem különült el a dogmatika az etikától, a teológiai exegézis a gyakorlati teológiától. A dordrehti zsinat után hozott döntés (1677) a voetiánus és a coccejánus párt között úgy találta meg az egyensúlyt, hogy felosztotta közöttük a rendszeres és a bibliKateológiai tanszéket. Az utóbbiban találkoztak össze az exegetikai, hermeneutikai, homiletikai, történeti értelmezési lehetőségeket kutatók szempontjai, akik nem vetették el az apokaliptikus, karteziánus nézőpontokat sem. Csúzi Cseh Jakab is ezt sajátította el: az adott módszertani rendszerrel járta körbe a textust. A felosztás

¹⁰ L. a két ellentétes felfogás képviselőinek véleményét: J. Wellhausen, K. Marti, B. Duham, illetve W. Rudolph, H. W. Wolff, A. Weiser, G. Fohrer vitáit.

¹¹ Részei: 2 (1–14. 15b prófétai mondások – 15a, 16–21 Jahve-napi ítélet a népek felett), 3 (1–14, 15b ua. – 15a. 16–18 ua. – 19–21 kiegészítés prózában, ígéret az izraelitáknak), ill. 6 (1b–4, 5–7, 8–11, 12–14. 15b ua. – függelék).

¹² RMK III, 2280; Frans POSTMA–Jan van SLUIS, *Auditorium Academiae Franekerensis. Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität und des Athenäums in Franeker 1585–1843*, Leeuwarden, Fryske Akademy, 1995, G/1665.2.

alapját a kegyes intések beszédmódja szolgáltatta: a Perkins módszerét visszhangzó írásmagyarázat négy része máshol húzza meg a határokat, mint a mai elemzők: *media* (1–2. vers), *motiva* (3–11.), *admonitio* (12–16.), *consolatio* (17–21.).

A 18 prédikáció szerkezetén belüli hangsúlyeltolódása látványos. A beszéd textus vagy prédikáció szerinti elhelyezésére szolgáló előbeszédet követi a felosztás, a kátéformájú magyarázat, majd a Tudomány vagy Tanuság és Okai, ezek legtöbbször részenként. A *doctrina* ilyen megjelenítése az 1630–40-es évek beszédmódjához hasonlít, pl. Kismarjai Veszelin Pál prédikációihoz.¹³ A Tanuságok lajstromát még a beszédek után külön is közölte a szerző, bővítve, szabad fordításban. A Hasznok közül oktat, rettent, int, vizsgál és vigasztal: azzal a változtatással, hogy az oktatásba vonta be az ellenvetéseket, és két Hasznot minden esetben hangsúlyozott, az intő és a vigasztaló részt. Az előbbi a Medgyesi-féle kategóriák szerint az elintést jelenti, amelyben az indító okoknak van helye, míg a vigasztaló Haszon az eredeti értelemben használatos. A prédikációmagyarázaton belüli felosztás is ehhez igazodik. A 211 lapos 18 elmélkedést Csúzi Cseh Jakab exegetikai szempontból is felosztotta, mégpedig négy részre: eszközök, okok, intés és vigasztalás alkotják a könyv részeit. A beszédek átlagos terjedelme 15 lap, a négy nagy szerkezeti pont között az eltérések jelentősek (az eszközök fejezettel az első 5 beszéd foglalkozik mintegy 40 oldalon, az okok 7 beszéde 77 lapon, két intés 28, és négy vigasztalás 61 lapon).

A rászabás érvrendszerének mozgósítása, az intések és a vigasztalás hangsúlyozása összefüggésbe hozható a szerző teológiai gondolkodásmódjával, a prófétai szerepről vallott felfogásával. A próféta szerepét az első prédikáció a ma is tanított módon határozza meg: a próféta igazgat, törvényt magyaráz és jövendöl. Az igazgatás az igaz út eszközeit jelöli ki (*media*), a törvény/igemagyarázat az isteni kegyelem kiáradásának vagy az elvettetésnek találja fel az (ind)okait (*motiva*), a jövőbe néző ígéret pedig vigasztalja az elárvult istenfélő népet (*admonitio*, *consolatio*). Ha a bibliai próféták elnevezéseit szemügyre vesszük, az általánosan (és később retrospektíve is) használt *nábi* elnevezés nem az egye-

¹³ CSORBA Dávid, *Névtelen 'jajj-szó' (Kismarjai Veszelin Pál prédikációja egy 17. század végi kolligátumban)*, MKsz 116 (2000/2), 202.

dül használatos a zsidó nép történetében. Az első kategóriába az Isten üzenetét közvetítő próféták tartoznak (Hoseás, Jóél, Mikeás), a második, a törvényt magyarázó, azt teherként megélő közvetítők (Náhum, Habakuk, Malakiás), mindkét csoportot *nábi* névvel illeti a hagyomány, szemben a magányos, prófétai iskolához nem tartozó *ró'eh* elnevezésű látókkal (Sámuel, Illés, Elizeus). A jövendőmondókhöz külön nomen jár: a *chózeh* szóval ellátott néző látomásokat közöl (Ézsaiás, Abdiás).¹⁴ Az Abdiás látását magyarázó beszédek az utóbbi prófétai attitűdöt jelenítik meg: a szerző a saját korának kívánt útmutatást nyújtani az egyedül lehetséges keresztyéni életútról. Isten ígéreteiben bízva hirdette Csúzi, hogy az Isten nem hagyta el nemzetét, csak annak megtérésére vár. A gályákra hajtott lelkipásztor visszatért, és „csontjába rekesztett tűzként” mondta a prófeciát, a *chózeh* látomásait (7–8).

A XVII. századi profetikus lelkületű prédikátornak a prófétai szerepről és az írásértelmezésről vallott felfogása után érdemes megismerkednünk történelemképével.

C) Történelemfelfogás: A gyülekezetét igazgató, kegyes lelki vezető hangján szólalt meg a prédikátor, amikor a rabszabadító isteni kegyelemről szólt: „Azt mondod hogy nem látod az Istennek szabadítását? Vak vagy bizonyára ha nem látod. Testi lelki ellenséged hiszem reád tátották vala szájokat hogy elnyeljenek. s' lám megszabadított Isten! Az Evangéliomnak világát el-akarják vala tőled rejteni: Lám annac tiszta hirdettetését mind eddig szabadossá tette közötted Isten. / Az Oroszlányoknak torkában vala edgyügyü lelki Pásztorod: s' lám csudálatosan megszabadítá s' haza hozá Isten!” (166–7). A testi és lelki ellenségeket a szerző nem nevesítette, csak olyan exemplumokkal célozott rájuk, melyek a persecutio decennalis töredelmeit jelenítik meg. A testi, kevélységből származó kegyetlenkedőkre hozza fel példának azokat, „kik a' korbetegyek ellen kegyetlenkednek, azokat tapodgyák rugdossák. semmiben nem enyhítik: mint ezt magam is keservessen láttam a' *Sárvári* tömlöczben” (118), a lelki erőszaktevő kegyetlenekre pedig bűjtatva céloz: „Mit gondolnac a' keresztyénecc ellen dühösködő fene bestiák, (...) tulajdon édes Nemzeteket pusztító, prédáló s' öldöklő hohéroc?” (119) néven. A történeti távlatot Ramus,

¹⁴ TÓTH Kálmán, *A próféták és a történelem*, Pápa, 1944, 12–15.

Zwingli és Wiclef mártíromsága adja, Thuanus és Aeneas Sylvius Piccolomini munkái alapján (119). A három reformátusnak számító mártír említése külön is ritka, így együtt pedig még inkább az, különösen ha számba vesszük a szöveg terjedelméhez képest bő narrációt.¹⁵

A történelemszemlélet egyik sarokpontja a Károli *Két könyv*-nek alapmondata: „nem pusztá történetből lesznek, nem-is az embereknek tetczésén forognac, hanem Isten akarattján állanac minden változásoc” (41). A másik pedig a vitézkedő Anyaszentegyház földi küldetésébe vetett hit, melyért az egekben elnyeri majd üdvösségét győzedelmeskedő egyházként. A földi élet helyes vezérlésének kritériumát a Szentlélek adja, az igazság kiszolgáltatása révén (202). A prédikátornak a következő megállapítása már súlyosabb konzekvenciákat von maga után: „Igaz vallás az, mellyet e’ világ üldöz (...), mellyet nagyobb részre az szegények, és nem az méltóságos rendek követnek. (...) Illyen pedig egyedül az mi Evangéliomi, Apostoli, Reformata vallásunk” (234).

Élesen vonja meg a határvonalat a két szembenálló felekezet között, mégpedig hangsúlyozva annak társadalmi támogatottságából következő értékszembesítését. Csúzi nemhogy nem utasította el a politikai konfrontációt, hanem egyúttal meghatározott koncepciót sugallt. Csúzi Cseh Jakab társadalmi érzékenységét már rögzítette a szakirodalom: a nemes-paraszt megkülönböztetését kárhóztató (61), illetve a lelkészek nem nemesi származását figyelmen kívül hagyó kijelentések (20) – miközben a keresztyéni azonosságtudatot is megjelenítik – élénken reflektálnak a társadalmi igazságosságra is.¹⁶

¹⁵ Wiclif citálása általánosnak számít, Ramusé épp ellenkezőleg, Zwinglit pedig igen ritkán idézik. Utóbbira két példa a XVII. századból: SZATMÁRNÉMETHI Mihály *Dominicájának* előszavában (Kvár, 1675, C1r. RMK I, 1179) és Debreceni Ember Pál *Szent Siklus* című művében (Kvár, 1700, 301, RMK I, 1556). Sajátos módon itt sem jelenik meg Czeglédi István mártírnuma (vagyis nyomtatott formában), jóllehet a kassai prédikátor posztumusz *Sion vára* (Kvár, 1675, RMK I, 1187) kötete már 1675-ben kiadásra került.

¹⁶ BARCZA József, *Sáfárság, közösség, türelmesség. A XVII. századi magyar református teológia szociáletikai felelősségvállalása*. In: *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI150XIX. századi történetéből*, szerk. G. SZABÓ Botond, FEKETE Csaba, BERECSKI Lajos, Debrecen, 2000, 102–6.

A soproni országgyűlés szónokának apologetikus szándékait fedi fel a következő mondat: „Idvezítőnk nem fegyveres vitézeket küldött ez világnak az Evangéliomi tudomány alá való holdoltatására, hanem *Apostolokat, Evangélistákat, Doctorokat és Pásztorokat*” (192). A „hódoltatáshoz” lelki, a védelemhez testi fegyverek is szükségesek. Szóba kerülhetne a törökkel kötendő szövetség gondolata, ezt azonban a prédikátor kétélű fegyvernek ítélte: „mint ma a’ ki *Törökkel* békességet és barátságot akar tartani, annak haszna s’ maga kára, fogyatkozása nélkül nem cselekedheti” (85). Amikor néhány éven belül a Bécs alá felvonuló török-magyar seregek Komárom előtt táboroznak, Csúzi mégis levelet írt Nagyari Józsefnek, Apafi táborigazgatójának, melyben segítséget kért az őt jóformán évenként elüldöző német katonaság ellen. A közbenjárásért az *Edom ostora* mellé kötött *Elmélkedéseket* küldte az erdélyi lelképásztornak.¹⁷ „Az igaz keresztyéni vallást az erőszak tévők ellen oltalmazni szabados fegyverrel-is” (193) ez nem volt kétséges előtte. Csak azt sajnálta, hogy „kevesen vadnak az tudos és bölcs emberek közzül-is, kik az Istennek Anyaszentegyházát nyelvekkel avagy írásokkal akarnák oltalmazni” (207), „karral és karddal”, ahogy Medgyesi mondta.

A kegyes élet és a mártírium kapcsolata itt nyugvópontonra jut. A Pál apostol-féle gondolatot újította fel Tertullianus: az üdvözülés iránti objektív vágy szembekerült a szubjektív élni akarással és a szolgálat kötelességével. A XVII. századi református közgondolkodásban is vitatott volt, szabad-e az Isten igaz egyházának elfutnia az üldözői elől, és ha igen, mikor. Az egyik oldalon álltak a gyülekezetüket elhagyó lelkészek (Felvinczi Sándor, Lisznyai K. Pál), akiket a közvélemény megbélyegzett, a másik oldalon a még harcolni is kész lelki vezetők (Medgyesi, Tofeus).¹⁸ A megen-

¹⁷ ProtKözl 1894:411.

¹⁸ „Nem elég itt a pusztaság szánakozás (...), hanem segélleni is tartozunk, nyomorodott szegény édes hazánkat, csontunkat, akiktől lehet karral és karddal, akiknek Isten adta, ésszel, tanáccsal, értékkel, s mindenek felett, sűrű könyörgéssel.” In: MEDGYESI Pál, *Magyarok 4. Jajja*. Sárospatak, 1657, 15, RMK I, 922; SZATMÁRNÉMETHI Mihály *i. m.*, 304, 725; EMBER Pál kéziratosszéki beszédeiben, I. A Tiszáninneni Református Egyházkerület Könyvtára (Sárospatak) Kézirattára, Kt. 262:303, Kt. 263:335; DPL 1893:59; JUHÁSZ István, *Erdélyi prédikátorok az 1671–1681 közötti év-*

gedő magatartás, de szigorú feltételekkel, a kegyes prédikátorok jellemzője (Szatmárnémeti Mihály, Debreceni Ember Pál, Csúzi Cseh Jakab). A védekező állásban, az önvédelemre berendezkedő életformában természetes a hasonló megnyilatkozás. Teológiai érveit az üldözött igaz egyház képében lelta föl a mindenkori, defenzívába szorult felekezet. Az Apafinál is közbenjáró, gyülekezetét mindvégig hűséggel (admonitio) pasztoráló (igazgatás) Csúzi Cseh Jakab, miután az igaz egyház ismérveit (motiva) és eszközeit (media) rendre megmutatta (törvénytárgyalás), az elért gyülekezetek és lelkipásztoraik számára a bibliai locus applicatiójával nyújtott vigaszt (consolatio).

Az eredeti szöveg szerint a Dávid által meghódított Edom, bár testvérnép, de Babilon-párti lett. Az edomiták gúnyolódásai ugyanakkor ideig valók – figyelmeztet Abdiás könyve –, mert Izrael Istenének hatalma van a népek felett. A bibliai könyv alapján egyértelmű, hogy a két nép egymás büntetésének eszköze, ezért nem a nemzeti bosszú a megoldás. A XVII. századi teológus szemléletének plauzibilis megfogalmazása az „Isten háromágú ostorát (Éhség, Had, Döghalál)” szemléltető példázat (2Sám. 24:13). „Azért hogy ezeket Isten reád ne hozza: 1) Szüntelen való lelki éhség, szomjúság, s’ legfőbb kivánság benned légyen, az *igassághoz* (...) az Christus kegyelme által való meg-igazulást, bűnöknek bocsánattját, és a’ megszenteltetést gerjedezve kívánnyác (sic!). *Perkins*. (...) 2) Meg-bekelhetetlenül hadakozzál s’ harcolly az te meg eskütt ellenségeddel, amaz ordito oroszlanynyal az ördöggel (...) Harczolly testednek gonosz kivánságival, (...) ez világtalan világgal. (...) 3) Minden bűdös dögnél, undokabb dögnec, valóban ragado *pestisnek*, s’ meg-emésztő fenének tartsad a’ bűnt (...) mint *Chrysosthomos* mondgya” (284–5). Tinódi szegedi veszedelmében ugyanez a gondolat, ez a bibliai csapás-sor köszönt vissza: „Sok ostort Úristen vete reátok, / Szükségöt, döghalált és pogánságot”.¹⁹ A testi szenvedésekre a szerző lelki gyógyírt talált: a nem-

tizedben. In: *Hitvallás és türelem. Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből*. Kolozsvár, 1996, 77. Határidő Theológiai Tanulmányok. Dolgozatok a Református Theológiai Tudományok köréből 2.

¹⁹ TINÓDI LANTOS Sebestyén, *Krónika*, sajtó a. r. SUGÁR István. Bp., 1984, 209. Bibliotheca Historica.

zeti sorscsapásokat a közösség bűnei váltják ki, és a közösségi bűnbánat oldja fel.²⁰ A nyugat-európai humanista költészet a keresztény egyetemesség érvrendszerét mozgósította a „flagellum Dei” toposzában, a XVI. századi magyarságnál ugyanez már nemzeti köntösben jelentkezett, míg a XVII. század végén a reformátusság diaszpóra léte folytán felekezeti értelmezést nyert el a motívum.²¹

Az *Edom ostorának* kettős értelme van, és mindegyik az építésre céloz. A testi kínok és gyötrelmekkel szemben a prófécia azt hirdeti: Edom (Római Birodalom, 184sq) most éppen győzedelmeskedik és a választott nép (a magyar református vallás, 234) nyomorog, de helyzetük nemsokára fordul. Az üldöztetés és nyomorúság okát Csúzi Cseh Jakab is a klasszikus „flagellum Dei” paradigmában lelta fel: a szigorú büntetés alól csakis a morális megújulás jelenthet menekedést. Az Isten „az ő ostorozásának keserű borát, elsőben-is az ő hiveire köszönti” (147), „hogy vakmerő bátorságra ne vetemedgyenek, az bűnökben szabadossan ne éllyenek” (143–4). A kiválasztottság tudata megerősítette a hívő lelkét, és a naponkénti újjászületés megújító ereje a kálvini evangéliumi élet reményével biztatta azt. „Mig ez földi házunknak romlando sátorát hordozzuk. 2. Cor. 5. 1. Nincsen bennünk tökéletesség, ugyan hozzánk ragad a’ bűn, s’ tsak rész szerént vagyon a’ mi újjászülettetésünk; a’ vétkes indulatok, mint valami délczeg vad lovak gyakorta elragadgyák és Istennek nem tetcző, kárhuzatos uton hordozzák a’ mi kívánságincnak, gondolatincnak, szollásincnak, és cselekedetincnek rendeletlenül épült szekkerét; az jó cselédes gazda azért, a’ mi kegyes Atyánk és Istenünk, a’ nyomoruságoknak kemény ostorát elől vészzi, meg sujtol bennünket, hogy meg-szelédtse a’ mi vétkes indulatinkat; hogy ekképpen *ha a’ mi külső emberünk meg romolis, mind azáltal a’ belső megujjullyon naprol napra*” (159–160).

²⁰ ŐZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet.” *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., 1991; BITSKEY István, *Virtus és religio. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről*, Miskolc, 1999, 94.

²¹ GYÓRI L. János, *Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI–XVII. századi prédikátori irodalomban*, In: *Egyház és művelődés... i. m.*, 33, 41, 46.

Ezek után fel kell tenni a kérdést: az üldözés után folytatott munkában nyomon követhető-e valamilyen eltérés retorikai szinten a megelőzőkhöz képest? Az ajánlólevél 1673-as keltezésű, és a személyes megjegyzések nem véletlenül egy helyütt sűrűsödnek meg: a kegyetlenség kifejtésénél („mit gondolnac hát ma [1677.] az erőszak-tévő kegyetlenek?”, 119). A sárvári tömlöc került szóba (118) és ennek kapcsán a református mártírok exempluma Thuanus és Aeneus Sylvius Piccolomini alapján (119); majd a kegyes élet kálvini példája előhozta (157) az „edgyügyü lekipásztor” csodálatos, Isteni kegyelem általi megszabadulását (166–7). Az „erőszak-tévő kegyetlenek” leírása (117–8) „a tulajdon édes Nemzeteket, pusztító, prédáló s’ öldöklő hóhéroc” példáját hívta elő (119), míg a cím etimológiai értelmezésekor a rabbinusok „Edom = *Romai* birodalom” azonosításán alapuló, a katolicizmus bukását megjövendölő analogikus magyarázatait hiú ábrándként fogadta: „nem is egyeb ez hanem a’ mint szoktanak szollani: *álmom s-essős idő*” (185).

A kálvini predesztináció hangsúlyozása belső lelki élmény és reálpolitikai döntés eredménye is. Ahogyan egykor Abdiás látása is beigazolódott, úgy vált valósággá a hányattatott sorsú prédikátor jövendölése is. A nemzeti sorskérdések és egyéni kegyesség, profetikus hajlam és reálpolitikusi véna árnyalt megjelenítése mintaképpül szolgálhatott olvasónak és magyarázónak egyaránt. Apafíhoz küldött levelének sejtelmei beigazolódtak: katonasággal üzték el Losoncról, és a prédikátor újra nyakába vette az országot, nem először és nem utoljára. A sűrű megszakításokkal készült Abdiás könyve magyarázata olvasásakor mégsem érzékelhető, hogy valahol is megbicsaklott volna a penna. Az egységes szerkezetű, szemléletű és célzatú munka mögött az a mély hit áll, ami minden körülmények között helytállásra, hithűségre készít fel.

Gyóri L. János
NAGYARI JÓZSEF
TÁBORI PRÉDIKÁCIÓI

A XVII. században számos nagyhatású református prédikátor munkálkodott magyar földön, akikről a kortársak és a következő nemzedékek nagy elismeréssel nyilatkoztak: *Geleji Katona István* erdélyi püspök vaskos föliánsokba zárt, mintaértékű egyházi beszédeiből prédikátorok egész sora tanult később prédikálni, a bibliafordító Komáromi Csipkés György ékes tudományával vívott ki magának tiszteletet, *Medgyesi Pál* a profetikus hangú puritán igehirdetés úttörője volt, *Tofeus Mihály* püspök zsoltármagyarázataiban az erdélyi lélek történelme talán legválságosabb évtizedeiben találta meg a maga vigasztalását. Oly elragadtatással azonban egyikőjükről sem szólt saját szellemi környezete, mint Nagyari Józsefről, *Apafi Mihály* udvari prédikátoráról. Bár az erdélyi főurak és az udvar léhaságát, erkölcstelenségét az ószövetségi próféták kíméletlenségével tette szóvá egyházi beszédeiben, mégis maga *Teleki Mihály* erdélyi főgenerális volt az, aki 1681–83 között elmondott tábori prédikációinak sajtó alá rendezését szorgalmazta.

A századvég erdélyi krónikása, *Cserei Mihály* Nagyari alakját a bibliai Illés prófétához hasonlítja: „...nagy tudományú s buzgó lelkű ember, aki könnyen Ilyés próféta mellé beállhatott volna, és mint Jeremiás próféta Sedechiás király mellett, úgy gyötri vala magát szüntelen Apafi Mihály mellett.”¹ S amikor néhány évtized múlva egészen elsötétül az erdélyi horizont, Nagyari kéziratban maradt prédikációit református parókiákon és nemesi udvarházakban másolgtatják. *Hermányi Dienes József* nagyenyedi lelkész memoárjában följegyzí, hogy atyja szorgalmasan másolta „holmi

¹ CSEREI Mihály, *Erdély története (1661–1711)*, Bp., 1983, 190.

akkori nagy tudósoknak prédikációit, nevezetesen Nagyari Józsefnek a fejedelem papjának holmi rövid prédikációit”. A XVIII. századi Erdély kiváló prédikátor írója, *Bod Péter* „Magyar Ambrosius”-nak nevezi, hiszen „olyan nagy Illyés lelkével bíró ember volt, hogy aki ennek prédikálására meg nem tért, könyörgésére könyv-húllatásra nem indúlt, meg vettetett embernek tartott”.²

Minden bizonnyal nem annyira a kései utókor háládatlanságán, mint inkább a Nagyari-kéziratokat őrző erdélyi közgyűjtemények viszontagságos XX. századi sorsán múltott, hogy Nagyari József alakja és neve a magyar irodalmi közvélemény előtt mind ez ideig szinte teljességgel ismeretlen maradt, s így legújabb kori felfedezésére csak most nyílik lehetőség.

Nagyari József apja, Nagyari Benedek, neves puritán prédikátor szárnyai alatt előbb a váradi, majd a kolozsvári református iskolában nevelkedett, majd végül Sárospatakon³ fejezte be hazai tanulmányait. Váradon *Martonfalvi György*, a puritán elveiről ismert későbbi neves debreceni professzor is tanította.⁴ 1672-től Huszton rektorkodott, majd 1674–79 között peregrinus diák volt Németalföldön, minden bizonnyal *Teleki Mihály* költségén.⁵ Itt Groningenben, Franekerben, Leidenben és Utrechtben tanult.⁶ Hazatérte után 1679-ben fogarasi lelkész lett, majd miután feleségül vette Tofeus Mihály püspök⁷ leányát, még ugyanabban az évben követte apósát a fejedelmi udvari prédikátori tisztben.

Nagyari igen nagy becsben állott a fejedelmi udvarban, a korabeli följegyzések szerint Apafi és környezete – Pokoly József egy-

² BOD Péter, *Magyar Athenas*, Nagyszében, 1766, 188.

³ HÓRCSIK Richárd, *A Sárospataki Ref. kollégium diákjai 1617–1777*, Sárospatak, 1998, 110.

⁴ BARÁTH Béla Levente, *Adattár Martonfalvi György peregrinus diákjairól*, Debrecen, 2001, 53–54.

⁵ *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, III, Művelődési törekvések a század második felében, Bp.–Szeged, 1971, 23.

⁶ *Erdélyiek egyetemjárása a kora újkorban 1521–1750*, Fontes Rerum Scholasticarum IV, összeállította SZABÓ Miklós és TONK Sándor, Szeged, 1992, 147.

⁷ KONCZ József, *Tofeus Mihály, erdélyi evang. református püspök élete*, *ProtKözl*, 1894, 3. sz., 24–25.

háztörténész szavait idézve – „mint valami orákulumot”⁸ hallgatta a tudós prédikátor beszédeit. Prédikátori működése mellett a fejedelem Magyarit apróbb diplomáciai feladatokkal is megbízta⁹, s idővel egyik vezető személyiségévé vált annak a református papi csoportnak, amely az 1680-as években Bethlen Miklóssal és Teleki Mihállyal szemben határozottan ellenezte a törökkel szemben a Bécshez való közeledést¹⁰. Lélektani szempontból érthető e magatartás, hiszen Nagyari és társai azt látták, hogy Bethlen Miklós annak az I. Lipótnak a fennhatósága alá akarja adni Erdélyt, aki a protestáns prédikátorokat és tanítókat néhány évvel korábban a gályákra hurcoltatta. A korabeli erdélyi politika kétarcúságát mutatja, hogy az udvari prédikátor Béccsel szembeni fenntartásai miatt nem vált kegyvesztetté. Ő mondott búcsúbeszédet néhány évvel később Bornemisza Anna, Teleki Mihály és Apafi Mihály fölött is, sőt II. Apafi Mihály alatt is tisztében maradt, egészen 1694-ben bekövetkezett haláláig.

Nagyari József gazdag irodalmi hagyatéka – három németalföldi nyomtatásban megjelent disputációjától eltekintve – kéziratban maradt.¹¹ Az erdélyi közgyűjteményekben található kéziratot prédikációinak számbavétele folyamatban van. Annyi azonban már ma is bizonyos, hogy a legterjedelmesebb Nagyari-kézirat a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár Kézirattárában található.¹² A

⁸ POKOLY József, *Az erdélyi református egyház története*, III, 1681–1880, Bp., 1904, 13.

⁹ KONCZ, *Csúzi Cseh Jakab, teológiai doktor, komáromi pap két levele Komárom és a református egyház védelmezése tárgyában Nagy-Áry Józsefhez, Apafi Mihály udvari papjához és ennek válasza, 1683-ban*, *ProtKözl*, 1894, 410–411.

¹⁰ NAGY László, *„Nem jöttünk égi hadak útján...” Vázlatok és tanulmányok a XVII. századi kurucokról*, Bp., 1982, 75.

¹¹ Benkő József református lelkész, Erdély művelődésének kiváló ismerője, a XVIII. század második felében úgy tudta, hogy kéziratban maradt prédikációi mellett Magyarinak két magyar nyelvű nyomtatott munkája is volt (*Eltérséges kegyelem*, Keresd, 1684; *Kegyés ösztön*, uo., 1684). Ezekről ma közelebbit nem tudunk (SZTRIPSKY, 2112 és 2113; SZABÓ Károly, *Régi magyar könyvészeti adalékok*. Hatodik közlemény, Magyar Könyvszemle, 1883, 248).

¹² Kézirattári jelzete: Ms 931 (a továbbiakban csak e jelzet alapján hivatkozunk rá). Megjelent: *Nagyari József táborigi prédikációi*, Debrecen, 2002 (Csokonai Universitas Könyvtár, Források 9.).

közel 700 oldalas kéziratot az első – hosszabbik és művelődéstörténeti szempontból legértékesebb részét – a három Apafi-féle hadjárat (1681–1683) alkalmával elmondott 31, ún. tábori prédikáció autográf kézirata képezi. Valószínűleg a XVII–XVIII. század fordulóján kötötték hozzá ehhez Nagyari többségében szintén autográf (16 darab), kisebb részben idegen kéz által másolt (3 darab) elegendő egyházi beszédeit¹³, köztük a II. Apafi Mihály fejedelmévé választása alkalmával elmondott inaugurációs (beiktató) beszédet (1684. szeptember 17.) és a szebeni főrendek előtt 1686. július 14-én elmondott prédikációt, melyben a prédikátor Bécs ellenében a török barátság fenntartása mellett hoz fel teológiai érveket. Cserei Mihály oly fontosnak tartotta e beszédet, hogy történetében közölte annak vázlatát.¹⁴

A tábori prédikációk kiadásra szánt, megszerkesztett prédikációskötet. Terjedelme (közel 400 kéziratot oldal) megengedi, hogy általa pontos képet alkossunk Apafi udvari prédikátorának teológiai és homiletikai elveiről is, e rövid tanulmány keretei között azonban az anyag természetéből következően elsősorban Nagyari József történelem- és társadalomszemléletének főbb vonásait igyekszünk megrajzolni. Teológiai alapállásáról itt dióhéjban csupán annyit kívánunk megjegyezni, hogy – amint a kötet előszavából kiderül – Nagyari németalföldi professzorát, Franciscus Burmann¹⁵ tekintette mesterének, aki köztudomásúlag Coccejus egyik legjelentősebb tanítványa és teológiai elveinek továbbgondolója volt. A coccejusi–burmanni teológiának alapelemei Nagyari teológiai gondolkodásában, exegetikai elveiben határozottan felismerhetők: így a teológiai tipologizálás¹⁶, a zwinglánus és bullengeri gyökerű szövetség-teológia elemei, a személyes, már-már pietisztikus kegyesség, a judaizmus (Isten bosszúálló természetének hangsúlyozása, az ószövetségi jelképek gyakorlata, az üdvösségért való vitézkedés stb.), a profetizmus és az apokaliptika. A két utóbbi elem – mint látni fogjuk – Nagyari történelemértelmezését is erőteljesen befolyásolta.

¹³ SZÁDECZKY Béla, *Nagyari József tábori prédikációi (1681–1683)*, ErdMúz, 1906, 33–38.

¹⁴ CSEREI, *i. m.*, 190–191.

¹⁵ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) I, Tübingen, 1957, 1531.

¹⁶ ZOVÁNYI Jenő, *A coccejanizmus története*, Bp., 1890, 30.

Nagyari József homiletikai elvei és prédikációs gyakorlata szintén Burmann módszerével mutatnak rokonságot. A tábori prédikációk *Ajanlo Levelében* hivatkozik is erre: „Az mi engemet illet: miultatul fogva amaz boldog emlekezetű Burmann Ferencz alatt laktam tanultam, az ultatul fogvan ebben methodusban, mindenkor gyönyörködtem, vélvén azt nem annyira Grammatica vagy Logica mint Realis methodusnak, az melyben kivalkeppen az ususra az praxisra czéloz az Tanetó mingyart az Theoria mellet az mely anima et vita concionis, az az élete és Lelke az prédikationak. Az ilyen predikatioban nem csak az usus és haszon, az kit az predikationak végére hagyunk, hanem alkalmatossaga, summaja, magyarazattya, Tanusaga, annak illusztratioja, vilagosetasa s az többi mind tanusag és haszon az az: praxis est anima Concionis.”¹⁷ Ehhez, az amesiusi módszernél jóval egyszerűbb homiletikai gyakorlathoz következetesen tartja magát Nagyari. Prédikációinak így igazából csupán két szerkezeti része van: a textus-magyarázat (declaratio) és alkalmazása (applikáció). Teljességgel mellőzi az ortodox, de gyakran még a puritán igehirdetéseket is indító exordiumot. Ennek helyét nála a Tofeus zsoltármagyarázataira is jellemző gyakorlatias és biblikus történelmi és teológiai alkalmatosság veszi át, amelybe már a propositio is beépül. A puritánok négy kedvelt ususa (tanítás, cáfolás, feddés, vigasztalás) nála háromra zsugorodik (tanítás, feddés, vigasztalás), de ezek sem mindig különülnek el élesen egymástól. A homiletikai elvek és gyakorlat leegyszerűsödése teszi lehetővé, hogy Nagyari prédikációinak stílusa erőteljesen az esszéisztikus színezetű politikai publicisztika irányába mozduljon el.

Lássuk hát ezek után Apafi udvari papja történet- és társadalomszemléletének főbb jellegzetességeit.

Nagyari József tábori prédikációi Erdély történelmének egyik, hanyatlásában is igen izgalmas fejezetét idézik. Az 1681–83. évi történéseket a török magyarországi uralmának hatalmi érdekei irányították.¹⁸ A Porta érdeke pedig úgy kívánta, hogy Apafi e

¹⁷ Ms 931, 3/b (Ajanlo Level).

¹⁸ NAGY László, *A török világ végnapjai Magyarországon*, Bp., 1986, 69–120; TRÓCSÁNYI Zsolt, *Teleki Mihály. Erdély és a kuruc mozgalom 1690-ig*, Bp., 1972, 253–280.

három esztendőben ismételtén Magyarországra irányítsa seregeit, azzal a szándékkal, hogy a *Thököly Imre* vezette fölkelőknek a török hadak háttországaként Béccsel szemben segítséget nyújtson. A fejedelem és környezete nem szívesen hajlott e vállalkozásra. *Teleki Mihály* főgenerális maga sem táplált éppen baráti érzéseket a bujdosó hadak kuruc generálisával szemben.¹⁹ A tapasztaltabb, s az idők jeleit éppen ezért jobban értő erdélyi főurak és politikusok azt is érezhették, hogy a török magyarországi uralma lehanyatlóban van, ami a fejedelemség jövőjére is árnyékot vethet. A törökkel szembeszegülni azonban sem erő, sem bátorság nem mutatkozott, így hát Apafi 1681-ben Böszörmény és Kálló alá, a következő esztendőben Fülek alá, 1683-ban pedig Bécs alá irányította seregeit.

Mint ismeretes, a keresztyén Európa mozgósítását eredményező vállalkozás a török kezdeti sikerei után végül a török és szövetségesei súlyos, Bécs alatti vereségét eredményezte.²⁰ A Habsburg Birodalom fővárosának sorsa 1683. szeptember 12-én eldőlt, az erdélyi seregrész azonban a török akaratából csak egy hónap múlva indulhatott haza. Az Apafiék számára máskülönben vértelen vállalkozás Erdélyre nézve súlyos következményekkel járt: Bécs ostromával ugyanis nemcsak a kuruc seregek, hanem a fejedelemség sorsa is megpecsételődött.

Apafi Mihály fejedelem mindhárom hadjárat során rangjához méltó udvartartást vitt magával, s ebből nem hiányozhatott az udvari prédikátor sem. A közelmúltban *Kecskeméti Gábor* a XVII. század halotti prédikációit vizsgálva mutatott rá arra, hogy a század elejétől kezdve, de különösen annak második felében, az udvari pompa és reprezentáció terén erősödő szerep jutott – még protestáns körökben is – a prédikátoroknak. Ez a szerep különösen főúri temetések alkalmával értékelődött föl²¹, de épp Nagyari esete mutatja, hogy más rendkívüli alkalmak is lehetőséget nyújtottak a prédikátornak a reprezentációs szereplésre (II. Apafi

¹⁹ TRÓCSÁNYI, *i. m.*, 258–260.

²⁰ NAGY L., *i. m.*, 112–120, TRÓCSÁNYI, *i. m.*, 279–280.

²¹ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., 1998, 168; BENE Sándor, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, 1999, 377–378.

Mihály beiktató beszéde 1684-ben vagy az 1686-os szepeni országgyűlési beszéd). Ugyanakkor *Bartók István* azt is hangsúlyozza, hogy a protestáns prédikátorok általában nehezen tudtak azonosulni az „udvari piperé”-vel.²² A tábori prédikációk *Ajanlo Leveléiben* Nagyari maga is szabadkozik, amikor az udvari elvárásokat hozza szóba: „Az methodussat az mi illeti, az mellyet ezekben tartottam követtem, el hiszem mindenek felet azt fogjak ocsárolni, némely jo akaro Atyamfiai, de ezeknek is ball itilettek ellen, vagyon melto mentségem? mivel udvarhoz jütömben, parancsolattal parancsoltak eő Nagysagok, az mennyiben lehet, s ha lehet valamiben, azt az methodust kövessem az praedikallasban, az melyhez az Udvár regtül fogvan szokott. Az pedig nem más hanem ez, Avagy tsak valami reszben.”²³ Sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy a puritánus társadalomkritika térhódításával az erdélyi udvari prédikátorok az udvari reprezentáció szolgálata mellett egyre inkább annak kritikusai is váltak. *Medgyesi Pál* és *Tofeus Mihály* beszédeihez hasonlóan Nagyari is gyakran korholja az udvari léhaságot, az urak erkölcstelen és istentelen magaviseletét.

Nagyari József minden erejével igyekezett a nehéz hadi körülmények között is eleget tenni annak a kihívásnak, amelyet udvari tiszte rárótt, bár a körülmények – amint maga panaszolja – nem voltak éppen fényesek: „...en az mit irtam, munkalkodtam, elmelkedtem, sok ezer alkalmatlansagok között nehezségek között: Seregeknek fordulasi, bolyongási között, Lovaknak nyeritesi, vinnogasi között: Szekereknek zörgési, doboknak pergési, trombitaknak zengési, harsogasi között: Lovaknak ganéji között: meg buszhott, sebhet dogok között: tabori perváták s utalatosságok között: majd mindennapi utazasban: alacson szoros Satorban: sokszor az szekereknek csatlojin vagy az magam terdeimen irtam.”²⁴ Nem csodálkozhatunk hát, hogy Nagyari ilyen körülmények között XVI. századi prédikátor elődei nyomán elsősorban Izráel ószövetségi története és Erdély válságos jelene között von párhuzat-

²² BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”. Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között, Bp., 1998, 263–264; 276.

²³ Ms 931, 3/a–3/b.

²⁴ I. m., 2/b.

mot, s ez képezi beszédeinek talán legszembetűnőbb sajátját. Prófétai ihlettel tanít, fedd, dorgál, int és vigasztal, a leghetle-
nebb helyzetben is kitartásra biztatja a népet.

Nagyari prédikációi vasárnaponként következnek egymás után, az elhangzás időpontjának megjelölése nélkül. Címként általában csupán a prédikációk sorszáma szolgál, de néhány esetben szűk-
szavú utalást olvashatunk az elhangzás helyére vonatkozóan is. Az 1681. esztendő második prédikációját például akkor tartotta, „Mikor az Arany szegben az hadak meg eggyeznenek s conjugálnak magokat velünk.”²⁵ A harmadik „Bószörmeny alatt” hangzott el²⁶, a negyedik „Kallo alatt midon az Varbul kevélyen ki izennek”.²⁷ Ötödik alkalommal „Kallo meg vetelekor”²⁸ prédikált Nagyari, hetedszer pedig „Szathmar alatt, mikor Szathmar vidékit az Szegenységet s, egy néhány Falukat el rabla az velünk levő török.”²⁹ Nyolcadik alkalommal akkor szólt az udvari néphez, mikor már hazatérőben voltak, „es az Erdelyi hatarban jutvan oszolni kezdetek az Hadak”.³⁰ Az első hadjárat utolsó (kilencedik) prédikációját „az Soári Mezőn”³¹ tartotta Apafi udvari prédikátora.

A következő két expedíció során elmondott beszédek (1682-ben hét, 1683-ban tizenöt prédikáció) fülszövegei s a prédikációkban elszórtan jelentkező aktuális utalások hasonlóképpen megrajzolják az erdélyi hadak vonulásának irányát. Mindez némi diáriumjelleggel kölcsönöz a Nagyari-szövegeknek. De nemcsak ezért tekinthetjük ezeket a prédikációkat fontos történelmi dokumentumoknak, hanem azért is, mert Nagyari nem tesz mást, mint hogy történetteológiai értelmezését nyújtja a megélt eseményeknek, s teszi mindezt egy olyan történelmi időszakban, amikor a történelem ilyen jellegű értelmezése még annyira elfogadott, hogy egyenesen visszahathat magukra a folyamatban lévő eseményekre is. Azaz Nagyari József prédikációi esetében – ahogy az a XVII. szá-

²⁵ I. m., 14/b.

²⁶ I. m., 21/a.

²⁷ I. m., 27/a.

²⁸ I. m., 33/a.

²⁹ I. m., 49/a.

³⁰ I. m., 59/b.

³¹ I. m., 65/a.

zad más nagyhatású udvari prédikátorairól és erdélyi püspökeiről, mint Geleji, Medgyesi vagy Tofeus, szintén elmondható – nem pusztán történelemértelmezésről, hanem közvetett módon történelemalakításról is szó van. Ezek a prédikátorok nemcsak maguk hitték és gyakorolták, hanem többé-kevésbé környezetük is elfogadta próféta szerepüket.

Bizonyos jelek alapján különben úgy tűnik, hogy az erdélyi hadak vonulásának az aktuálpolitikai fejleményeken túl volt némi – talán előre nem is tervezett – demonstratív, szakrális jellege is. Itt nemcsak Nagyari profetikus szerepére gondolunk, aminek maradandó hatását még a szász *Miles Mátyás* 1682. évi német nyelvű naplóján is lemérhetjük, aki vasárnapról vasárnapra följegyezte, milyen textus alapján milyen applikációval élt Nagyari, s ismételten kiemeli a prédikátor profetikus megnyilatkozásait³², hanem például arra, hogy a füleki hadjárat alkalmával az odafelé vezető úton a „Magyar Sion”-nak tekintett Debrecenben az üldözések elől ide menekült *Köleséri Sámuel* prédikációját³³ hallgatta meg a fejedelem kísérete, míg a Fülektől való visszatérés közben Gyöngyösön a gályarabságról szabadult *Otrokocsi Ferenc* hirdette nekik az ígét.³⁴ Ez a két esemény a résztvevők szemében valóban sajátos szakrális keretbe emelte ezt a hadjáratot, ami természetesen azt is jelzi, mennyire egybeesett ez idő tájt Erdélyben a nemzet és a religió ügye.

Köztudomású, hogy a hazai protestantizmus történelemszemléletét a XVI. század közepétől a török kiűzéséig – éppen a török folyamatos jelenléte³⁵ miatt – a wittenbergi történelemszemlélet határozta meg.³⁶ E szemlélet nyomai a tizenöt éves háború végétől a XVII. század közepéig terjedő időszakban elhalványultak irodalmunkban, de a század derekán újra fölerősödtek, s a kuruc

³² MILES Mátyás naplója (1682), *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, Bp., 1875–1898., 17. köt., 344, 351, 355, 363.

³³ *I. m.*, 348.

³⁴ *I. m.*, 382–383.

³⁵ A török európai terjeszkedésének a wittenbergi teológusokra gyakorolt hatásához lásd: IMRE Mihály, *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, 1995, 116–143 és 166–173.

³⁶ KATHONA Géza, *Károlyi Gáspár történeti világhépe*. Tanulmány a XVI. századi protestáns reformátori apokalyptika köréből, Debrecen, 1943.

kori tábori prédikációkban – így Magyarinál is – nagy erővel jelentkeznek.

A kora újkori magyar református történetteológia alapelemei a XVI. század közepén rögzültek wittenbergi (lutheri–melanchthoni) hatásra, gyökerei azonban Szent Ágostonig nyúlnak vissza. E szerint a szemlélet szerint az emberiség története az isteni üdv-történet részét képezi, azaz Isten közvetlenül beleavatkozik a világtörténelem eseményeibe, így a nagy történelmi események – a háborúk, a járványok, a természeti csapások – mindig a mechanikus isteni büntetés következményei. Ez a deuteronomikus szemlélet azt vallja, hogy – mint az Ószövetség népe életében – az emberi bűnre mindig büntetés következik, a megtérésre pedig kegyelem. Isten nemcsak egyes embereket, hanem egész népeket is fölhasznál a büntetés vagy a kegyelem eszközeként. Mivel a wittenbergi szemlélet az európai törökveszély árnyékában fogalmazódott meg, apokaliptikus és eszkatologikus felhangjai³⁷ is voltak. Dániel próféta látomásai nyomán tovább él benne a négy világbirodalomról szóló középkori eredetű tanítás³⁸, s ehhez társul a kettős Antikrisztusról szóló elképzelés. Ez eredményezi a korabeli magyar közgondolkodásban a „két pogány között” metaforikus nyelvi formulát. „Lelkünk alapottyat az mi nezi. Lelkünknek kinzasaban az Assyriai oroszlany, az Persiai medve, az Gorog Parducz, soha olyan kegyetlen nem volt mint ez, mivel amaz utolsó iszonyu fene vadtul tanult, az kinek szajaban nem csak oldal csonatok vadnak amint az Persiai medvenek, hanem lelkek vadnak, az kiket emeszt...”³⁹ E szemlélet jegyében nevezi Nagyar következetesen a törököt *Babylonnak*, Ausztriát pedig *Ægyptusnak*.

A négy transzcendens világbirodalomról szóló tanítás már a századfordulón némileg módosult. A translatio alkalmazásával a birodalmak sora kibővült Nagy Károly frank birodalmával. Nagyar ezt az elvet közlelőül ismerhette, hiszen *Tofeus Mihály*

³⁷ BÁN Imre, *Chiliastikus és apokaliptikus hiedelmek a reneszánsz korban*, in: uő, *Költők, eszmék, korszakok*, Debrecen, 1997, 65–74; Rudolf BULTMANN, *Történelem és eszkatológia*, Bp., 1994, 74–76.

³⁸ *Kecskeméti Alexis János prédikációs könyve* (Dániel próféta könyvének magyarázata), GOMBÁNE Lábos Olga tanulmányával, Bp., 1974, 27–39.

³⁹ MS 931, 8/b (1681. évi 1. pr.).

1647-ben Utrechtben erről a kérdésről disputált⁴⁰. „Jaj nekünk mert el veszünk. Jer. 4. 31. El fogyatkozot en bennem az en lelkem az meg ölettettek miat avagy az meg ölkök miatt. Illyen végre tartá Isten amaz nagy Nimrodot az kinek kezében maga adott vadász hálót (Teremt. 10. 9.). Illyen volt az Assyrius, az után a Babilonius, azutan az Persa, Görög, Romai birodalom, azutan az Karolinusokke. Ma az napkeleti es napnyugati hatalmassagok.”⁴¹ A zsidó–magyar sorsanalógia jegyében tehát a régi (ószövetségi) hatalmaknak megvannak a mai (újszövetségi) megfelelői. A Nagybányai beszédekben különböző bibliai allegóriák formájában ismételtelt feltűnő napkelet–napnyugat (Babilon–Asszírria; Edom–Moáb) szembeállítás – amint azt Bán Imre hangsúlyozza – a két pogány között vergődő magyarság „kuruc kori publicisztikájának egyházi változatát”-ban topikus nyelvi formula⁴².

A végéhez közeledő 6000 éves világtörténelmi folyamatot a prédikatori történelemértelmezés szerint elsősorban két tényező egymásra hatása alakítja: az egyik a világban idegenül, kiszolgáltatottan zárandokló *Ecclesia*, azaz a választottak gyülekezete, a másik a politikai hatalmat gyakorló *Magistratus* (élén a fejedelemmel), melynek legfontosabb feladata az egyház védelme. Így tudja ezt zsoltármagyarázataiban *Tofeus Mihály*⁴³, sőt közel két évtizeddel korábban udvari prédikátorságban elődjük, *Medgyesi Pál* is: „Miben áll az országnak, népeknek külső-belső jó állapotában való virágzások, avagy micsoda dolgok teszik virágzókká azokat? Hármak kiváltképpen: 1. Az jó magistratus, 2. a jó szóhalló nép, 3. az igaz vallásnak terjedése s annak Istentől rendelt mindenféle eszközeire való szorgalmatos jó gondviselés”⁴⁴.

Nagyarinak is visszatérő témája az *Ecclesia* és a *Magistratus* kérdése, sőt a protestáns történetértelmezésnek ez az eleme kötetrendező elvként is megfigyelhető a táborigyűlések 1681. évi

⁴⁰ TOFEUS Mihály, *Questio Historico-Theologica De Translatione Imperii a' Graecis ad Francos...*, Utrecht, 1647, RMK III, 1691.

⁴¹ Ms 931 121/a (1683. évi 3. pr.).

⁴² BÁN Imre, *Korai felvilágosodás és nemzeti műveltség*, in: uő, *Költők, eszmék, korszakok, i. m.*, 232.

⁴³ KATHONA Géza, *Tofeus Mihály kora szellemi áramlataiban*, in: *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, Bp., 1987, 405.

⁴⁴ MEDGYESI Pál, *Erdély romlásának okairól*, Bp., 1984, 10–11.

fejezetében. Nyilván nem véletlen, hogy az 1681. évi első és utolsó két hitszónoklat középpontjában éppen az Ecclesia és a Magistratus kérdése áll. A hadba induláskor Nagyari a keresztyén embernek a Magistratus iránti kötelességeit hangsúlyozza: „...az Magistratusnak engedelmeskegyel nem felelembül csak mivel fegyvert visel, hanem jó lelki esmeretből, úgy hogy az te lelked esmereti az Isten es az Isteni felelmet, es Istennek adot esküvesedet viselleye előtte, mert az mikor az Magistratusnak meg esküdtel akkor Istennek esküttel meg”.⁴⁵ Az utolsó előtti prédikáció egyik fő gondolata ennek épp az ellenkezője: a Magistratus kötelessége a neki engedelmeskedő alattvalóval szemben: „Tartoznak hát az Fejedelmek Magistratusok azzal hogy meg visgallyak, s eszekben tartsak kicsoda szolgált eő nekik nagy hűvseggel s kicsoda bujdosot s taborozot eletet fejet kicsoda koczkáztatta Urahoz valo hűvsegeért. Nem Köszönhetnek meg soha az kiralyok Fejedelmek az nagy rendek az mely nagy hűvseggel szolgálnak nekiek az alatta valok”.⁴⁶ Végül az 1681. évi utolsó prédikációban még egyszer összefoglalja az Ecclesiáról és a Magistratusról szóló tanítást: „Mint hogy az Fejedelmeknek bekességében áll az Ecclesianak, s az orszagnak bekessége; ehez kepest az mint ezeknek dolgok foly, olyan forman foly az Hazának es az Ecclesianakis dolga”.⁴⁷

Nagyari József tábori prédikációinak a hazai történetteológiai gondolkodás vonatkozásában az ad különös jelentőséget, hogy ez az egyik utolsó olyan nagyobb terjedelmű egyházi beszédgyűjtemény, amely még minden részletében ismeri és alkalmazza az imént vázolt hagyományt. Nagyari esetében azonban nem egyszerűen csak egy makacsul tovább élő hagyomány fölerősödéséről van szó, hanem szemei előtt a történelem szinte beteljesíteni látszik e szemlélet apokaliptikus-eszkatologikus váradalmait. Az 1680-as évek elején Apafi Mihály udvari papjára a sajátos történelmi helyzet olyan, az ember erejét fizikailag és lelkileg egyaránt meghaladó szerepet ró, amelyben ő, mint a végórát élő, „két pogány közé” szorult keresztyén fejedelemség lelki vezetője, valóban szinte prófétává magasodik. Nagyari világlátásának ez a prófétai szereptu-

⁴⁵ Ms 931, 7/a (1681. évi 1. pr.).

⁴⁶ I. m., 64/a (1681. évi 8. pr.).

⁴⁷ I. m., 65/a (1681. évi 8. pr.).

dat a másik meghatározó eleme. Szerepének súlyával a prédikátor tökéletesen tisztában lehetett, s prófétai nagyságát kortársai is érezték. Néhány évtizeddel később még *Hermányi Dienes József* is úgy tudja, hogy „Ez olyan buzgó könnyhullatásokat tézsen vala, hogy a pogány törökök is azt látván, arra fakadtanak ki, hogyha ezt az embert az Isten meg nem hallgatja, senkit meg nem hallgat”.⁴⁸ Hogy a sírás a XVII. század magyar gondolkodóinak – különösen a puritanizmus térhódítása után – mennyire meghatározó önkifejezési formája lett, arra nemrégiben R. Várkonyi Ágnes mutatott rá t. k. Kemény János, Medgyesi Pál és Szalárdi János példáját idézve.⁴⁹ Tábori prédikációi alapján Magyarit kiemelkedő hely illeti meg a sírók sorában, hiszen nála a sírás végképp nem topikus elem, hanem megélt valóság. Sőt a sírás gesztusa nála még kötetrendező elvvé is válik. Mindhárom hadjárat alkalmával tartott ugyanis egy-egy olyan beszédet, melynek a sírás áll a középpontjában. Az 1681. évi hetedik prédikáció akkor keletkezett, amikor a szövetséges török fosztogatni kezdte a szatmári falvakat⁵⁰, a következő esztendőben az ostromolt Füleket siratja el Nagyari⁵¹, 1683-ban pedig Bécset⁵².

A fejedelem udvari prédikátorának nyilván megvolt az oka a sírásra, s Magyarit éppen nem titkolt megrendülése és emberi érzékenysége avatják kora történéseinek hiteles értelmezőjévé. Szemléletének legszembetűnőbb, prédikációit is minden ízében átható vonása az a profetikus, karizmatikus kisugárzás, amely Európa legnagyobb részén már akkor is – a szekularizált világban élő olvasó számára pedig ma még inkább – *anakronisztikusnak* tűnő elemeket képes volt hitelesíteni. Így a beszédeiben nemcsak a retorikai díszítőelemek (hasonlatok, metaforák) szintjén, hanem a szónoki diszpozícióban közvetlenül is megnyilvánuló zsidó–magyar sorspárhuzamot, a „szent had” kérdését, az ószövetségi mintára működő isteni büntetéselv érvényesülését vagy az apokalipszis elemeit.

⁴⁸ HERMÁNYI Dienes József szépprózai munkái (RMPE 9), Bp., 1992, 54–55.

⁴⁹ R. VÁRKONYI Ágnes, *Miért sírt Kemény János*, in: uő: *Századfordulók*, Bp., 1999, 189–209.

⁵⁰ Ms 931 49/a – 59/b.

⁵¹ *I. m.*, 89/a–93/b (1682. évi 4. pr.).

⁵² *I. m.*, 144/b–147/b (1683. évi 5. pr.).

Nagyari profetizmusa a legegységibb szinten abban nyilvánul meg, hogy textusait túlnyomórészt az Ótestamentumból veszi. A tábori prédikációk 31 egyházi beszéde közül mindössze háromnak van újszövetségi textusa: Fülel ostrománál Nagyari a Jeruzsálemet sirató Jézust idézi (Luk 19,41)⁵³, a Bécs alá vonulás alkalmával a Jel 16,12 alapján a harag poharának kitöltetéséről⁵⁴, illetve a veszedelem napjainak a választottak kedvéért való megrövidítéséről (Máté 24,22) prédikál.⁵⁵ Jellemző, hogy ezek az újszövetségi textusok is érintkeznek az apokalipszis világával, s így ezekben a beszédekben is ismételten visszatér a prédikátor az Ószövetség területére. Teszi ezt látható természetességgel, hiszen „...az Ószövetségben a leggazdagabb szemléltető anyag kínálkodik arra, hogy az országok, népek s az anyaszentegyház sorsát kormányzó isteni hatalom és bölcsesség útját szemléltesse”.⁵⁶

Nagyari az ószövetségi történések tanúsága alapján vallja, hogy a kicsiny, gyöngé népek is Isten eszközeivé válhatnak a történelem során. A Szentírás fényében így értelmezi például Erdély történelmi szerepét: „Azt tenné ez ha eszünkben akarnok venni, hogy egy hegy egy folyó víz, egy Jordan vagy egy Tisza nem szakaszthattya meltan az Attyafiak között valo egyességet, s szeretetet s kötelességet el. Azzal hogy az harmad fel nemzetség túl az Jordanon lakik nem szunik meg az felöl Attyafiava lenni az tob nemzetiségeknek. Egy az Nemzetek egy az hitek, vallasok szabacsagok, egy az Istenek, az mikint az Jordan parton fel emeltet oszlop arrul tanú bizonyosagot teszen. Az Samariai hegy is nem választhattya meltan el Judat az Izraeltul mert ugyan csak Attyafiak. Akarmint aragonis ki az Tisza, de Erdelyt Magyarorszagtúl meg nem valaszthattya meltán mert Attyafiak... Az mondhatom en: Mit tucz vele Erdely országa talam az Ur Isten azért adot neked ily sok esztendőktúl fogvan valo békességet csendességet az Hatalmasnak Szarnyai alatt, hogy az te nyomorult Atyádfianak az Magyar Nemzetnek ilyen nagy inségében szolgály!... Azt mond-

⁵³ *I. m.*, 931 89/a–93/a (1682. évi 4. pr.).

⁵⁴ *I. m.*, 127/a–132/b (1683. évi 5. pr.).

⁵⁵ *I. m.*, 147/b–154/b (1683. évi 8. pr.).

⁵⁶ NAGY Géza, *Fejezetek a magyar református egyház 17. századi történetéből*, Bp., 1985, 65.

ja teneked, Magyarország az te Atyadfia, meg se gondold azt Erdely, hogy ha mi el veszünk hogy te meg maradhas soha; mert az mikint az Izrael romlása, maga utan voná s hozá az Judanakis romlasat: ugy Magyarorszagnakis romlása, maga utan vonsza Erdelynek is romlasatt, kitt Isten tavoztasson!”⁵⁷

Amit látunk, nem más, mint a később transzszilvanizmusnak nevezett világnézet egyik korai teológiai megfogalmazása, melynek nyomai Nagyari kortársainál, Bethlen Miklósnál és Cserei Mihálynál is megfigyelhetők.

A kor magyar prédikátorait különösképpen foglalkoztatta az a kérdés, hogy szabad-e keresztyén embernek fegyvert fognia, s erre a kérdésre többnyire igennel válaszoltak. *Köleséri Sámuel* 1673-ban *Seregek Jehovája. Izrael szabadítója* című prédikációjában így fogalmaz: „A keresztyén Vitézlő ember hivatala hát, becsületes és szabados magában, mert maga is az Isten nem szégyenli magát, Seregek avagy Hadaknak Urának hivattatni. Bátorságos dolog hát a Jehova zászlója alatt vitézkedni...”⁵⁸ Néhány évvel később *Tolnai Mihály*, a bujdosó kurucok prédikátora *Szent Had* (1676) című prédikációjában úgy vélekedik, hogy az igaz ügy – ez esetben a haza és a protestantizmus védelme – megszentelheti az egész hadat. Tolnai szerint a hadakozásra mi magunk (belső ok) vagy a kívülvalók (külső ok) szolgáltathatnak okot. „Magunk ekkor adunk igaz okot a hadakozásra, amidőn: I. Az igaz Isteni tiszteletet a Hazában szívesen mindkét kézzel oltalmazzuk,... II. A közönséges igazságnak ki nem szolgáltatóit, avagy háborgatóit, észvesztőit megzabolázzuk,... III. Az Országnak szabadságát, közönséges békességét, a földnek lakóit s annak javait megőrizzük; ...Mások is, a kívülvalók, szolgáltatnak igaz okot. Ekkor, amikor: I. Jámbor szomszédaink, (legyenek bár más nemzetség) velünk egy vallásúak, igaz vallásokért, nagy hatalmasan, istentelenül, a hamis vallásuaktól üldöztetnek, háborgattatnak, elnyomattatnak....II. Amikor Confoederációs szomszédaink, kikkel szövetséget frigyvet tartunk ellenségek miá prédára jutottak...”⁵⁹ A „szent had” kérdéséről Nagyari is elmélkedik az 1681.

⁵⁷ Ms 931, 60/a–60/b (1681. évi 8. pr.).

⁵⁸ KÖLESÉRI Sámuel, *Arany alma*, Debrecen, 1672, RMK I, 1144, 160.

⁵⁹ TOLNAI Mihály, *Szent had...*, Kolozsvár, 1676, RMK I, 1197, idézetünk INCZE Gábor modern kiadásából való: Bp., 1937, 44–45.

évi harmadik beszédében, s elődeihez hasonló gondolatokat fogalmaz meg: „Cselekegyük azért mi az magunk tisztet az mit reank bizot Isten, az Isten is az maga munkaja mellől el nem áll. Ha így cselekeszünk bizhatunk hogy Isten velünk leszen az maga igireti szerent. 5 Moj. 20. 4. s meg boldogit, mint az Abia taborat, mert igyünk hasonlo mint az Abiae. Isten igye mellet tamadtunk fel mint Abia. In causa Religionis az vallasnak dolgaban mint Abia. Bellum Sacrum Szent Had mint az Abiae vagy Szent dologert fel vett Had. Az Izrael el hadta az eő Atyanak Istenet, annak Papjait ki uztik, az Judanak igaz Istenenek igye ellen tamadtanak fel; az ellen keminyittetik meg magokat. Nem szeretik, nem veszik az bekességet, az mellyel Isten őket kinallya. Mi velünk pedig velünk vagyon az Isten az kiben mi bizzunk”.⁶⁰

A „szent had” igazolását szolgálja a XVII. század utolsó harmadának magyar irodalmában a protestantizmus ügye mellett a harmincvéves háborúban fegyvert fogó svéd király, *Gusztáv Adolf* alakjának mitizációja is.⁶¹ Ennek szép példáját *Szőnyi Nagy István*, az üldöztetések elől Debrecenbe menekülő prédikátor magyar nyelvű Gusztáv Adolf-életrajza szolgáltatja (*Kegyves vitéz*, Debrecen, 1675).⁶² A svéd király alakját Nagyari is többször idézi beszédeiben: „Ott – mármint az Ószövetségben – Isten támasztot Machabeusokat Antiochus ellen. Ugy mais tamaszt Isten szabaditokat az Ecclesia haborgatoi ellen. Az minémük voltak az Svétiai Kiralyok s Erdelyi Fejedelmek”.⁶³ Az erdélyi fejedelmek közül Magyarinál elsősorban Bethlen Gábor és I. Rákóczi György alakjának mitizációja figyelhető meg. Öreg Rákóczi Györgyről jegyzi föl az alábbi ószövetségi ízü legendás történetet: „Igy bizik Istennek bizonyos jo akarattyaban az Oreg Rakoczi Gyorgy, az ki felől azt hallottam: Hogy mikor oda fel indult az Religionak szabadcsaga mellet, hadakozni az Tisza es Bodrog közöt leven,

⁶⁰ Ms 931, 27/a.

⁶¹ GYÓRI L. János, *Mártírium, puritanizmus, retorika. Két XVII. századi magyar református prédikációskötet tanulságai*, It 2000/1, 66–67; HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., 1994, 155–161 (Kálvinista teokrácia és protestáns mitizáció című fejezet).

⁶² RMK I, 1174.

⁶³ Ms 931, 131/b (1683. évi 3. pr.).

erossen imadkozot Satoraban, s meg őlelte az Sator fajat s azt mondotta Jacobbal. El nem bocsatom ezt a Satorfat addig Istenem, valamig imacsagomat meg nem halgatod es hogy meg halgattad arrul engemet erezhetőkeppen nem tudositasz. Meg is nyere ezt Istentől az mint dolgainak boldog folyasa arrul az utanis tanubizonysagott tett”.⁶⁴ Az ilyen szakrális keretbe ágyazott exemplumszerű történetek egyértelműen a „szent had” legitimációját szolgálják. Hogy mennyire más véleménnyel voltak a XVII. század protestáns nagyjairól a kor katolikus papjai, arról többek között a Rákóczi-féle szabadságharcban tábori papként szolgáló *Csuzy Zsigmond* prédikációi tanúskodnak. Csuzy nem átallotta „Bethlen Gábor, Bocskay István és más azon szakadásokra tévelyedett vezérek vérszopó fegyveré”-t szidalmazni.⁶⁵

Ennek a szent hadakozásnak a jegyében a bécsi expedíció alkalmával az 1683. évi hetedik prédikációban Nagyari „... a romlásunkon tanulni nem tudott, Isten haragja alá rekesztetett s tüzes embereknek kezébe adatott, boldogtalan Austria”⁶⁶ romlását prófétálja. Az erdélyi had véleménye szerint az isteni igazságszolgáltatás eszköze, amely „pro Deo et patria” szegődött a török mellé. Ézsaiás plasztikus képeit kölcsönözve mutatja be az ostrom okozta szörnyű pusztulást⁶⁷, de a másik oldalon a magyar urak tivornyázását is. Beszédeinek végső kicsengése az, hogy az erdélyi hadak csak akkor lehetnek sikeresek a hadakozásban, ha nem magukért, hanem Istenért hadakoznak.

Amint fentebb már láttuk, Nagyari Józsefnél a profetizmus nem egyszerűen a zsidó–magyar sorspárhuzamból fakadó, a XVII. század prédikátori irodalmát – különösen a puritánokat⁶⁸ – általában jellemző szemléletmód, hanem olyan tudatosan vállalt és megélt magatartásforma és életgyakorlat, amely itt szinte egyedülálló

⁶⁴ *I. m.*, 12/b (1681. évi 1. pr.).

⁶⁵ LUKÁCSY Sándor, *Kuruc pap? Csúzy Zsigmond*, in: uő, *Isten gyertyácskái*, Pécs, 1994, 226.

⁶⁶ Ms 931, 145/b.

⁶⁷ *I. m.*, 146/b–147/b.

⁶⁸ KECSKEMÉTI, *i. m.*, 93. Kecskeméti Gábor itt szó szerint ezt írja a puritán homiletika gyökereiről: „Perkins (homiletikájának első kiadása: 1592) nyomtatékosan hangsúlyozta, hogy az egyházi szónok nem orátor, hanem próféta.”

módon szövegrendező elvvé is válik. Nemcsak arra gondolunk, hogy Nagyari olykor hosszú oldalakon át Jeremiás, Ézsaiás vagy Ezékiel hangján szólal meg – erre ugyanis, ha nem is ilyen mértékben, Medgyesinél vagy Tofeusnál is látunk példát –, hanem például arra, hogy Apafi udvari papjának nem egy prédikációja az *Ámen*nel egyszerűen nem ér véget. Ilyenkor a prédikátor a gyülekezet egésze után külön megszólítja a fejedelmet is, azaz a prédikációnak kettős applikációja van, egyrészt az egész gyülekezetre, másrészt magára az uralkodóra szabva. Ennek az egyházi irodalmunkban páratlan gyakorlatnak az előképét a király és a próféta ószövetségi kapcsolatában kereshetjük. Sámuel, a Királyok és a Krónikák könyveiben – ezek Nagyari leggyakoribb hivatkozási forrásai – visszatérő mozzanat, hogy a próféta feddi, vigasztalja vagy megerősíti a királyt: „Vigasztal azért tegedet Istenfelő fejedelem ez az en tudományom. Sokszor akkor fogyatkoznak meg az kiralyok Fejedelmek, az mikor az nepnek szolgalttyara leg nagyob szükseg vagon. Ha valaha volt most igazan szükseged vala igaz hiveidre ha el junek vala mind az hatalmas nemzetre nevezve az ki ellen mégy, mind az igyefogyot Nemzetre nézve az ki mellet mégy, mind az Nemzetre nézve az ki parancsolattyabul vagy engedelmébül mégy. De vegy vigasztalast az tudománybull”.⁶⁹

A kettős applikációra Nagyari kötetének egyes darabjaiban is találunk példát. A szebeni főrendek előtt 1686. július 14-én elmondott híres beszédében az udvari prédikátor Jeremiásnak a babiloni királytól elpártolt Sedékiás ellen mondott szavaival feddi meg a „hamis hütű” fejedelmet és a „hit szegő vagy hamis hitű Urak”-at.⁷⁰ Figyelmezteti őket, hogy ne ingereljék maguk ellen a Portát az adó meg nem fizetésével, ne bízzanak túlságosan Ausztriában.

Érdemes külön szemügyre venni Nagyarinak a törökről alkotott véleményét. A törökkérdés megítélése a XVII. század utolsó harmadának magyar gondolkodói számára igen komoly dilemmát jelentett, amint arról a kor gazdag emlékirat-irodalmát lapozgatva is meggyőződhetünk. A kortársak általában úgy emlegetik

⁶⁹ Ms 931, 76/b (1682. évi első pr.).

⁷⁰ I. m., 931, 261/b.

Nagyarit, mint törökpárti gondolkodót, ezen a véleményen volt *Cserei Mihály* és *Bethlen Miklós* is.

Nagyari törökpártiságával kapcsolatban mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy Nagyari elsősorban teológus és nem politikus, aki aktuálpolitikai kérdésekben is mindig mint teológus szólal meg. A török kérdéssel foglalkozó elődökkel, Melius Juhász Péterrel, Magyar Istvánnal, Szatmári Ötvös Istvánnal vagy Czeglédi Istvánnal ellentétben Nagyari nem folytat teológiai vitát a törökről.⁷¹ Hiszen köztudott, hogy protestánsok és katolikusok e kérdésben hagyományosan egymást okolták eltévelyedéssel, s az adott történelmi helyzetben Apafi prédikátorának nem állhatott érdekében a felekezeti különbségek tudatosítása. Osztja azonban véleményüket a tekintetben, hogy a török csupán fegyverező eszköz Isten kezében, aki máskülönben maga is Isten ítélete alatt áll, mint az Ószövetségben Góg és Magóg népe, s miután történelmi szerepét betöltötte, Isten elveszti majd őt is. Ennek a szemléletnek a jegyében ítéli el Nagyari határozottan az 1681. évi hadjárat alkalmával a Szatmár vidékén végbement török fosztogatást.⁷² Nemegyszer főlemlegeti beszédeiben az elmúlt másfél század nevezetes török pusztításait is, nem palástolva a törökök által elkövetett s jóvátehetetlen bűnöket: „Nemzetünkben levő számtalan sok pusztak, sok pusztak fen allo meg egett kemenyeknek Pusztak Templomoknak falai, az kikben most rokak, farkasok laknak azok errül szomoruan tanubizonyosagot tehetnek. Csak az mi ertünkre Tisza es Szamos s Kőrös Maros közü majd egészen el pusztul úgy hogy 30 40 mely földnyire is egy valamire való varost vagy jó falut nem tanal az ember. Vérnek mezejéve es Akeldama totte Isten szegény nemzetünknek tejjel mezzel folyó földit (Tselek. 1: 9.) az ki regenten olyan vala mint Eden az Isten kertye”.⁷³

A török tehát Nagyari szemében nem barát, még csak nem is politikai szövetséges, hanem elsősorban Isten büntető ostora, amit alázattal el kell szenvedni. „Oh Uram, micsoda lesz ezeknek vége! Hol marad meg szegény nemzetünk? hol marad meg nemzetünk-

⁷¹ A református egyház és a török viszonyához lásd: FÖLDVÁRY Antal, *A magyar református egyház és a török uralom*, Bp., 1940.

⁷² Ms 931, 49/a–58/b (1681. évi 7. pr.).

⁷³ *I. m.*, 58/b (1681. évi 7. pr.).

ben az Ecclesia, marade meg? ha marad hol? s mi modon”⁷⁴ – teszi föl a kérdést a török Bécs alatti összeomlása láttán Dániel prófétaival együtt. Óvja az ellenséget az elbizakodottságtól: „Ne dicsekegyik az ki fel köti az fegyvert az mint az ki lé olta”.⁷⁵ A két pogány közötti örlődésben menedéket egyedül az eklézsiában lát. Egyik Bécs alatti beszédében arról beszél, hogy Isten eklézsiáját nem lehet kettévágni, miként Salamon akarta a vitatkozó asszonyok gyermekét.⁷⁶ A két nagyhatalom civódása között a megmaradás egyetlen esélye, ha az egyház önvizsgálatot tart s megtisztítja önmagát. Nagyari tehát elsősorban úgy tekint a törökre, „mint akikben beteljesedett az Írás jövendölése”.⁷⁷ E világvégváro hangulatban érthető, hogy Apafi udvari prédikátora, ha választani kell, a törökben látja a kisebbik rosszat.

A XVII. század második fele hazai irodalmának elemzői ismételtelen rámutatnak arra, hogy ezekben az évtizedekben „...a nemzeti önszemléletnek egész sor olyan attribútuma jelenik meg, amely előnti a kortárs költészetet, prédikációirodalmat, publicisztikát; makacsul hagyományozódik majd évszázadokra.”⁷⁸ Magyarinál ezek az elemek prédikátor elődeihez és kortársaihoz hasonlóan elsősorban a *zsidó–magyar sorspárhuzam* és a *Magyarország panasza* toposz szemléleti, retorikai keretei között jelennek meg. Ami az előbbit illeti, Apafi udvari papja nagy leleménnyel találja meg kora minden egyes eseményének ószövetségi párhuzamát: *Mózes*, *Gedeon*, *Sámson* (= magyar hithősök), *Izráel*, *Júda* (= az egymástól elszakított Magyarország és Erdély), *Ráchel* (= a pusztulásán síró magyarság vagy az Ecclesia), *Góg* és *Magóg* (= a török) így válnak beszélő nevekké prédikációiban, a magyar múlt és jelen biblikus metaforáivá. A *Magyarország panasza* toposz elemeiként ismételtelen megjelennek beszédeiben Magyarország és

⁷⁴ *I. m.*, 138/a (1683. évi 6. pr.).

⁷⁵ *I. m.*, 154/b–161/b (1683. évi 9. pr.).

⁷⁶ *I. m.*, 1683. évi 14. pr. (184/a–192/a).

⁷⁷ FÖLDVÁRY, *i. m.*, 22.

⁷⁸ IMRE Mihály, *Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációskötetben*, ItK 1987–1988/1–2, 44. A kérdéshez lásd még: TARNÓC Márton, *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*, Bp., 1978, 94–103; LUFFY Katalin, *Medgyesi Pál és prédikációi*, It, 2001/2, 201.

Erdély múltjának és jelenének szembeállítás, a jajos, jeremiádos előadásmód, az ország pusztulásának fájdalmas, naturalisztikus képsorai, olykor a Haza egyes szám második személyű megszólítása. Hogy mennyire topikus elemekről van itt szó, az is mutatja, hogy Nagyari 1683. évi hetedik prédikációjában a töröktől szenvedő, ellenséges, de „*boldogtalan Ausztriá*”-t is a *Magyarország panasza* toposz retorikus elemeivel, sajátos értékszerkezetével ábrázolja: „Az mi mostani fen forgo dolgokat illeti: Senkit en kozeleb meg nem szollithatok mint tegedet mi romlasunkon tanulni nem tudot, Isten haragja alá rekesztetet, s tüzes emberek kezében adatot boldogtalan Austria... Kinala Isten bekességgel eleget nem kelle. Eleget jara Isten utanad nem kelle. Nem szaz husz esztendeje mint az első vilagnak ideje, hanem masfel szaz esztendőnelis több miultátul fogva Isten várakozik utanad, bekességben tart az Szuleman Csaszar expeditiojatul fogván rablo az hatarodat meg nem rablotta, orszagos tabor földedet el nem pusztította, se nyilat, se golyot senki varosodban be nem lőtt... Mint egy özön vizzel ugy öblitette meg Isten az egész Tartomanyt az maga busulasanak arvizivel. Az ki meg maradhatot közzülök valaha haza ju sirhat meltan mert eleg esmeri meg az földet s az Varosokat az ki elebbeni dücsösegeben latta”.⁷⁹

Végül Nagyari nemzetszemléletének még egy lényeges szembe-tűnő vonására hadd utaljunk. A prédikátor a Haza és az igaz (reformata) Ecclesia fogalmát nem választja el élesen egymástól, azok szinte egymásba csúsznak, s mindez összekapcsolódik a kiválasztottság és a „maroknyi nemzet” gondolatával: „Mert hogy az Isten hetven esztendoktül fogvan mind vallasunkon valo Keresztyen Fejedelmeket tart Erdely Orszagaban, néz az Isten ebben valamire. Mire? Arra hogy az Vallast oltalmaztatok, az Nemzetnek szabacsagat el tapodni ne engegyetek mert ti tülecek füg az Nemzetnek mind bekessége s mind romlása. Csak az fejedelmek legyenek jok s vallasoknak szeretői, nincs eg alatt nemzet-ség, hely s az kiben nagyub batarsaggal lakhassik az Igaz Religio, mint ebben az kicsiny orszagban, mert az mikippen az paradicsom kertebe is az életnek fájat plántalta, Adamnak annak őrizze-

⁷⁹ Ms 931, 147/a.

tit meg parancsolta (Teremp. 2:) ugy ezt az kicsin Hazat Isten hegyekkel minden felöl környül vette mas szomszed orszagoktul meg valasztotta, az igaz vallast ebben mint az életnek Fajat be plantalta, az fejedelmeknek hogy azt meg örizzek meg parancsolta”.⁸⁰ Úgy tűnik tehát, hogy Apafi Mihály környezetére fokozottabb mértékben igaz, amit *Imre Mihály* a mintegy tíz esztendővel korábban keletkezett *Szomorú Halotti Pompa* (Kolozsvar, 1674) című halotti prédikációs kötetet elemezve megállapított: „...a református egyház ideológiai-politikai reprezentánsai a protestantizmus szerepét kifejezetten a nemzet őrzőjeként, a nemzet történelmi feladatai megvalósításának letéteményeseként értelmezték”.⁸¹ A Patria fogalma Magyarinál tehát szinte az üdvértékek sorába emelkedik.

Az elmondottakból világossá válik, hogy Nagyari József a nemzet ügye mellett szilárdan elkötelezett prédikátor volt, akinek heroikus lelki vívódása – esetleges politikai tévedései ellenére – még ma is tiszteletet ébreszt az olvasóban. Szenvedélyes igazságszeretete és a vallomás belső lelki kényszere a korabeli erdélyi emlékiratírók némelyikének munkájával is rokonítja írásait. Már írói alapállása is emlékeztet az emlékiratok többségének születésére. Nagyari nem egyszerűen összegyűjti, s kötetbe rendezi korábban elmondott egyházi beszédeit, hanem korábbi jegyzeteit felhasználva újraírja őket. Lehetősége nyílik tehát arra, hogy a változó történelmi körülmények közepette és a leírandó események végkifejletének ismeretében – akár öntudatlanul is – módosítson a hangsúlyokon. Nagyari prózája leginkább a vallomásos jellegű, teljességigénnyel föllépő és erős belső kohézióval rendelkező Bethlen Miklós-féle emlékirattípussal mutat rokonságot. Nagyari nem titkolt szándéka ugyanis, hogy utólag is megerősítse azokat a teológiai indokokat, melyek elkerülhetlenné tették Apafi és az erdélyi hadak háromszori hadba vonulását. A kötet fő érdeme tehát nem annyira a részletekben, mint inkább az írói koncepcióban rejlik, hiszen a bibliai szemlélet és a történetteológiai érvelés fényében a megélt történelmi események tényleges súlya is gyakran megváltozik; aránytévésztések, mitizáló kiemelések vagy akár

⁸⁰ *I. m.*, 60/b (1681. évi 8. pr.).

⁸¹ IMRE Mihály, *Nemzeti önszemlélet...*, *i. m.*, 43.

elhallgatások következhetnek be. Őrizkednünk kell tehát attól – még inkább, mint az emlékiratok esetében –, hogy Nagyari munkájának historikus elemeit fenntartások nélkül kortörténeti forrásként kezeljük.

A török Bécs alatti vereségével végérvényesen véget ért valami a magyar irodalmi gondolkodásban: megváltozott az a hermeneutikai szituáció, amely a wittenbergi gyökerű protestáns történelemszemléletet a török időkben legitimálta. Ami 1563-ban *Károlyi Gáspár* Két könyvével elkezdődött, *Nagyari József* prédikációival ért véget 1683-ban. Ez a tény már önmagában is előkelő helyet biztosíthat a régi magyar irodalom történetében Erdély utolsó fejedelmi udvari prédikátorának.

Tasi Réka
„ÉN MONDOM IGAZSÁGGAL ÉS NAGY
ÖRÖMMEL”

Landovics István prédikációja Buda visszavételéről

Noha Buda 1686-os visszafoglalásáról Európa-szerte nagy számban maradt fenn beszámoló, nem mondható ez el a magyar nyelvű reflexiók mennyiségéről.¹ Egyike ezeknek Landovics István jezsuita hitszónok prédikációja, mely az 1689-es *Novus Succursus az az Uj Segétség* című kötetében jelent meg. Lukácsy Sándor megállapítása szerint ez az egyetlen fennmaradt magyar nyelvű egyházi beszéd ebben a témában.² Részletes vizsgálatát azonban ő sem végezte el, noha a nemzetsorsról gondolkodás jelentős retorikai teljesítményéről van szó.

A prédikáció címe Isten dicséretét ígéri, s a szöveg inventióját és dispositióját többnyire ez a műfajiság határozza meg. Retorizáltsága viszont bizonyos történelemértelmező narratívák beszű-

¹ R. VÁRKONYI Ágnes, *Buda visszavívása, 1686*, Bp., 1984, 9–11; *Napló Buda, avagy Offen erős városának híres ostromáról...*, összeállította CZIGÁNY István és HANKÓ Ágnes, Balassi Kiadó, Bp., 1998, 29–30 (Előszó). Igen részletes bibliográfiák állnak a témában a kutatók rendelkezésére, pl. *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének európai levéltári forrásai*, szerk. BARISKA István, HARASZTI György, VARGA J. János, Budapest Főváros Levéltára, 1986, *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének hazai levéltári forrásai*, szerk. FELHŐ Ibolya, TRÓCSÁNYI Zsolt, Budapest Fővárosi Levéltára, 1987. *Buda és Pest visszafoglalásának egykorú irodalma (1683–1718)*. A Fővárosi Nyilvános Könyvtár Évkönyve V, HUBAY Ilona, *Magyar és magyar vonatkozású röplapok, újságlapok, röpiratok az Országos Széchényi Könyvtárban 1480–1718*, Budapest, OSzK, 1948. A források egy része modern kiadásban olvasható: *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeáll. SZAKÁLY Ferenc, Európa Könyvkiadó, Bp., 1986.

² LUKÁCSY Sándor, *A tűz szónoka*, in: L. S., *Isten gyertyácskái*, Szeged, 1994.

rődését teszi lehetővé, ezáltal a szentbeszéd többé válik, mint „hálaadó dicséret”.

A narrációt erőteljes személyesség, olykor szenvedélyesség jellemzi: a prédikátori hang folyamatosan előtérben van, ám kételkedései, kérdései mellett legfőképpen az elragadtatottság alakzataiban. Így azt mondhatjuk, az *öröm retorikája* határozza meg a szöveget, amely örömmel a prédikáció tematikus, illetve pragmatikus rétegében is szerepe van. A propositio egyenesen az öröm, mint magatartásforma követésére szólít fel: „Míg azért erről szollok az örömdetes győzedelemtől, ki ki vigadgyon szívében, és Istenét dicsőítse.” (648.) Az argumentatio a kronológia rendezőelvének segítségével a 145 esztendő török uralom fontosabb eseményeit rendezi sorba úgy, hogy az érvelés Buda felszabadításának jelentőségét emelje ki: a sikertelen visszafoglalási próbálkozások mellett a Budáról kiinduló nagyobb török támadásokat is tárgyalja. A tragikus események összefoglalása után ismét felszólítás következik a gyász örömmel történő felváltására: „De kely fel immár a’ porbul szomorú Magyarország, vesd le eddig viselt gyászodat, töröld el le csurgo könyvedet el fonyadt orczádról, öltözzél fel dicsőségben, és áldgyad, s’ dicsérjed Fölséges Leopoldus Királyodat, a’ ki eddig való szomorúságot vigasságra, bánatodat örömmel, szolgálatodat szabadságra fordította, ird fel, s’ mellyén viseljed nevét meg-szabaditodnak” (651). A gyász az assmanni értelemben vett kulturális vagy kommunikatív emlékezetnek a történelmi viszonyuláshoz kínált magatartásformája, vagyis a történelmi reprezentáció alkotóeleme.³ A történelmi narratívákat erősen meghatározza a mindenkori jelen tapasztalata, s esetünkben ez még látványosabban érvényesül, ugyanis a nemzeti sorsgondolkodásnak a zsidó–magyar párhuzamra építő narratívája többnyire szekvenciális típusú: vagyis olyan, amelynek van eleje, közepe és vége, tehát a befejezésre, a jövőre irányultsága miatt erőteljesen jelenközpontú.⁴ Azonban nemcsak a mindenkori jelen határozza meg

³ A kulturális emlékezet fogalmához lásd: ASSMANN, Jan, *Kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1999, továbbá GYÁNI Gábor, *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás*, in: Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Napvilág Kiadó, Bp., 2000, 82, 86.

⁴ Lásd ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Magyar Nemzeti Múzeum, Bp., 1991, 28–29.

egy narratíva létét és minőségét, hanem fordítva is igaz: a jelen tapasztalatába is beleíródik a narratíva. Ebből következően pedig a narratíva bizonyos magatartásformákat határoz meg: esetünkben ilyen a bűnbánat-igény és az azzal kompatibilis érzület- és magatartásforma: a gyász. Ebből következően a gyász felváltása örömmel és vigassággal szükségszerűen azt eredményezné, hogy a gyász reprezentációs formáit erősítő narratívák elmaradnak vagy átalakulnak a szövegben. Például a nemzeti önostorozás toposzrendszere, a „bűneiért bünteti Isten a magyar népet” gondolatkörre sem íródhat bele változatlanul ebbe a történeti reprezentációba. Az öröm retorikája ugyanis szükségszerűen átírja ezt a hagyományt. S ennek különös jelentősége van akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a történelemértelmező narratívák olykor erősebbnek bizonyulnak annál, hogy egy történelmi esemény egyszerűen hatályon kívül helyezze őket: példa lehet erre Lippóczi Miklós Kassa visszafoglalásának alkalmából született prédikációja, melyben továbbra is az önostorozó narratíva határozza meg a szöveg retorikáját, s ez az öröm nyelvi szituáltságának jelentős mértékben gátat szab.⁵

Alább röviden azt vizsgálom meg, hogy a szövegben létrejövő történeti reprezentáció hol és hogyan teszi lehetővé bizonyos hagyományos narratívák beszűrődését, s a prédikáció retorikájában ezek mennyire alakulnak át, milyen jelentésmódosulásoknak nyitnak teret.

Már a textus is olyan jelentésteret nyit meg, mely egy meghatározó történelemértelmező stratégia működésének kereteit biztosítja: „Keressétek elsöbben-is az Istennek országát, és annak igazságát, és ezek mind hozzá adatnak néktek”. A Buda visszafoglalását ünneplő prédikáció kontextusában a textus azt a történelemértelmező módot hívja elő, amely szerint a pogányon aratott győzelem csak a lelki élet, a megfelelő vallásos érzület eredményeként jöhetett/jöhet létre. A textus tehát olyan jelentésteret hoz létre, amely a zsidó–magyar sorspárhuzam figurális narratíváját előlegezi, ami aztán konkrétan is bekapcsolódik a szövegbe.

⁵ LIPPÓCI Miklós, *Jubilum ecclesiae evangelicae Cassoviensis, azaz: Lelki örömmel és vigasztalással teljes prédikáció, melyet tett... Kassa városának megvételtekor*, Lócse, 1682.

Az exordiumot a Jeruzsálem pusztulása toposz jelenléte határozza meg: az erről szóló krisztusi jövendölésnek betű szerinti és lelki értelme külön is kifejtésre kerül. Nem hagyható figyelmen kívül az a tény, hogy a prédikáció első mondata már erről a kettős értelemről beszél. Majd éles váltással, a comparatio lehetőségére rákérdező dubitációs alakzattal kapcsolódik be a szövegbe a Buda-téma: „De ha nagyhoz szabad kisebbet hasonlítani? O áldott Istennek kegyelmes grátiája! Ó soha nem érdemlett szerencsém! Én vagyok az első, a’ ki nem a’ mi azt illeti Jerusalemről, hanem magyar országnak leg ékeőbb várossául, melynek fel szabadulása felől csak nem-is álmodhatunk, Királyinknak kedves lakó-helyérül vig emlékezettel, nem mint léendő, hanem mint meglett dolgot hirdetek, és a’ mit ebbül a’ székül senki nem mondott, én mondom igazsággal és nagy örömmel”. Az olvasó figyelmé a két város összekapcsolása révén arra irányítódik, hogy Buda története szintén két távlatban értelmezhető. A lehetőség ki-mondatlanul marad, a retorikai szerkezet az, ami az olvasóban létrehozza ezt a gondolkodási irányt. Ez után különösen jelentőségteljes lehet az öröm, amivel a prédikátor az isteni kegyelmet áldja, melynek jóvoltából ő beszélhet először erről az eseményről – hiszen Buda felszabadításának sem csupán betű szerinti, de lelki értelme is lehet, akárcsak Jeruzsálem pusztulásának. (Ha Jeruzsálem pusztulása a bűnös lélek halála, akkor Buda felszabadulása a bűnös lélek megmentése, megváltása, ami a lélek megtérését feltételezi.) Ezt a jelentést erősíti, hogy a hitszónok Buda visszavételének jellemzéséhez a Jeruzsálem pusztulását leíró biblikus szövegrészt parafrázálja, azt, amely az exordiumban betű szerinti és lelki értelemben is megmagyaráztattott: „Buda! Buda! Buda várossa, el idegenitet kedves örökünk, ne busuly, mert noha környül vesznek téged árkokkal, falaid le rontatnak, de nem el törlésedre, hanem hogy nekünk épüly, a’ földhöz verettetnek fiaid, de nem tulajdon fiaid, hanem mostoháid, meg-romlasz egyszer, hogy soha senki többé néked ne árthasson, sőt, környül-is vettek, szorongattatnak benned lakósid, és le-vágattattanak de szabadságodra, mert mikor kezünkben estél, akkor szabadíttatál fel. Örvendezz Buda várossa! mert ki vettetett belőled, a’ mindeket által gázolo vad kan” (647). A Jeruzsálem pusztulása to-

posz már a kezdetektől összekapcsolódott valamiféle apokaliptikus értelemmel. Ács Pál tanulmánya azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az apokaliptikus értelmezés nem kizárólagos: Pázmány – vonatkozó prédikációjában például – azt a már Josephus Flaviusnál kitapintható értelmet örökíti tovább, miszerint a vég Jeruzsálem számára elkerülhető lett volna.⁶ Azt mondhatjuk, Landovics is ezt az irányt követi, amikor Jeruzsálem pusztulását figuraként használja Buda felszabadításához.⁷ Mindeközben persze azt is látni kell, hogy a két esemény összekapcsolása egy kétségtől mentes acument hív életre, ami azért lesz igazán hatékony, mert a Jeruzsálemhez fűződő jelentéstartalmak széles skáláját mozgatja meg.

Rögtön ezután Lipót császár dicsőítésébe kezd a prédikátor. Noha a prédikáció címe Isten dicsőítését ígéri, a szöveg újra és újra visszakanyarodik a császár laudatiójához: „Te néked fölséges Királyunk Leopoldus zöldüllyön-meg, fejedben tétetett gyözedelmednek Laurussa, tündököllyék homlokod körül arany Szent Koronád, mely eddig csak nem számkivetett homályban bujdosott, virágozzék kezdedben Királyi pálczád” (647). Lipótnak a hagyományos ikonológiához kapcsolódó ábrázolása elsősorban antikizáló, emellett azonban szakrális színezetű is: nemcsak a szent korona legitimációs szerepére gondolhatunk, hanem a virágzó királyi pálcára is, ez Áron kivirágzott vesszejére is utalhat, amely pedig a krisztusi főpapság előképe. Hogy az eseményeket értelmező befogadó számára Lipót császár isteni attribútumai révén Jézus Krisztussal kerüljön párhuzamba, annak lehetőségét egy fent idézett szövegrész még inkább megteremti: a császár dicsőítésében, ahol a Bibliában Krisztus jellemzésére használt szövegek Lipótra alkalmaztatnak, Lipót alakja halványan Krisztuséval érintkezik. A korból több olyan metszet maradt fenn, mely a Buda felszabadulása után triumfáló Lipótot isteni dicsfényben, apoteó-

⁶ ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása*, in: Á. P., „Az idő ósága”: történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban, Bp., Osiris, 2001, 234–245.

⁷ A figura fogalmát részletesen tárgyalja: AUERBACH, Erich, *Figura*, in: *A hermeneutika elmélete*, Ikonológia és Műértelmezés 3., szerk. FABINY Tibor, JATEPress, Szeged, 1998, 9–58, definíció: 43.

zis közben ábrázolja.⁸ A megistenülő Lipót képe tehát egyáltalán nem idegen a XVII. századi kultúra diskurzusaitól.⁹ Sőt, még az antikizáló és keresztény jelentéssíkok egymásba játszása sem: ezt tapasztalhatjuk azokon az érméken, melyek Európa-szerte, de főként német területen a török felett aratott győzelmek apropóján készültek.¹⁰

Körmönfont az a retorizálás, ahogyan Isten dicséretében eleget tesz a szöveg a Lipót császár előtti hajbókolás követelményének is: a császár dicséretén kezd, akiről azonban megtudjuk, hogy kétségkívül elhárítaná a laudatiót, mivel tudatában van annak, hogy a győzelem Isten munkája, ezért hát a prédikátor is Istent dicsőíti. „De mivel tudom én veled nevelkedet aitatosságodat, minnyájan tapasztaljuk az Istenben vetett reménségedet, a’ mint akarod annak tulajdonítani, én is az egy élő Istennek, ezen dicsőséget, a’ ki meg-erössítette, és egyben kötelezte a’ Fejedelmek szívé, ő rémitette el a’ Pogányságot, ő rontotta le a’ falokat, ő gyujtogatta a’ por házakat, ő vezette az ágyu golyóbisokat, ő alázza-meg a’ fel fualkodot ellenséget, ő adta kezünkben a’ mi régi jónkat Buda várossát, és azért leg-elsőbbben-is ötet áldom és dicsőjtem, ő néki tartozunk hálaadással, mert a’ ki annak tulajdonította a győzedelmét, ő tőle veszi bizonyos segítségit” (647–648). Vagyis Isten tulajdonképpen maga, saját kezűleg végezte el Buda visszafoglalását.

Az argumentációban a történelem betű szerinti értelme és a figurális történelemértelmezés narratívái olykor egymással is vitatkozva változtatják egymást – bár tulajdonképpen nem egymást kizáró diskurzusokról van szó. Az ország török kézre kerülésének tényei és a 145 év veszteségeinek sorravétele után a gondosan előkészített zsidó–magyar sorspárhuzam belép a szövegbe: „Oda voltanak az ékes Templomok, a’ mellyeket nagy költséggel építetttek Szent Királyink, meg-förtöztetnek, mert azokban nem

⁸ Lásd a következő képeket: GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet*, Képzőművészeti Kiadó, Bp., 1986, 68. és 79. számú képek, R. VÁRKONYI Ágnes könyvében (I. 1. jegyzet) 332, továbbá *Buda expugnata... I, i. m.*, XLVIII. tabló.

⁹ Lásd pl. Tarnóczy István munkáit, jellemzi ANGYAL Endre, *Udvari kultúra, udvari költészet*, Kolozsvár, 1944, 232–242.

¹⁰ GALAVICS, *i. m.*, 109, és a képek: 75, 76 és 77.

a' Kristus, hanem a' Mahomet dicsértetett, s' azzal kesergenék a' panasszal, a' mellyel kesergette a' zsidóság az ő Templomát. Deus venerunt gentes in haereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Psalm 7,8. En Istenem tekéncs le, könyörűly rajtunk, mert imé bé jöttek a' Pogányok a' te örökségedben, a' te Sz. Templomidat meg-förtöztették" (649). Ez ismét olyan szöveghely, ami a befogadó figyelmét a történelem betű szerinti értelmezéséről a lelki távlatokra irányítja. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a Zsoltárok könyvének idézete nem csupán a jeruzsálemi templom pusztulásáról, hanem Isten választott népének haláláról is szól. A szöveg tehát ekkor arra szólítja fel a befogadót, hogy a történelmet ebben az üdvtörténeti narratívában élje meg.¹¹ Érdekes alkalmazását figyelhetjük meg ennek a narratívának: a prédikátor egy kronologikus történeti reprezentációt ír, melynek ezen a pontján még nem ért el ahhoz az időpillanathoz, amely neki, mint megszólalónak a jelene. Még csak az isteni büntetésesemények jelenvalóságának pillanatában van – erre mutat a következő interrogatíós alakzatban feloldott apostrophé: „de meddig, meddig haragszol Uram? mind végig? Ah Effunde iram tuam in gentes, quae te non noverunt, et in regna, quae nomen tuum non invocaverunt. öncsed ki a' te haragodat a' Pogányokra, kik téged nem ismernek, és az országokra, mellyek a te nevedet nem hitták segítségül" (650) Ennek a megnyilatkozásnak most különösen az utolsó két tagmondatára fordítsuk a figyelmünket: „a' Pogányokra, kik téged nem ismernek, és az országokra, mellyek a te nevedet nem hitták segítségül.”, ezek ugyanis már a Buda visszafoglalása utáni jelen időperspektíváját követelik meg – a kijelentés ugyanis azt feltételezi, hogy ezekkel a pogányokkal és hitetlen országokkal szemben a magyar nép már Isten igaz ismeretére jutott, továbbá kérte is Isten segítségét. Különösen a kijelentés első része olyan jellegű, hogy nem lenne hitele, igazságértéke egy olyan esemény nélkül, mely azt bizonyítja, hogy Isten megítélése szerint is

¹¹ Ankersmit szerint „az interpretatív narratizmus már régen megszállta mindennapi valóságunkat”, vagyis az ember állandóan különböző narratíváknak megfelelően éli meg a jelent. L. ANKERSMIT, Frank R., *Hat tézis a narrativista történelefilozófiáról*, in *Narratívák 4. A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Kijárat Kiadó, Bp., 2000, 120.

megtért a nép. Ennek a kijelentésnek a pozicionáltsága tehát kisé megingatja a kronologikus narráció megkövetelte szerep következetes alkalmazását, mivel magában foglal egy olyan narratívát, ami szerint Buda felszabadulása az isteni harag és bosszú végét jelenti.

Újabb kronologikus narrációfajták térítik vissza az olvasót az események lelki értelmezésétől: először a Buda visszafoglalására irányuló próbálkozások áttekintése, majd a Budáról kiinduló török támadások számbavétele: mindkét elbeszélés a jelenig vezet, s a lelki értelem távlatával bővül: a porból fölkelő, gyászát levető magyarság a krisztusi jelleggel rendelkező Lipótnak köszönhetően tulajdonképpen kvázi megváltáseseményben részesül. A képlet ezután már ismert: „ird fel, s' mellyén visellyed nevét meg-szabadítodnak. Erre ugyan mind méltó volna Kegyelmes Urunk, de mind Szent Dáviddal az Urnak nevében kezdet hadakozni, nem magának, hanem az Istennek tulajdonítva győzedelmét” – hangzik a folytatás, amely Lipót dicséretét átfordítja Isten dicséretébe. A szövegértés ezen a ponton már egyértelműen oszcillál a betű szerinti és a lelki értelem között, amit Lipót apoteózisa és Istennel való együtt szerepeltetése csak erősít.

Miután a biblikus utalások és a két távlat közti értelemmozgás folyamatosan megelőlegezte, a „bűneiért bünteti” gondolatkör először kerül explicite kimondásra: „Mondgyák ugyan a' nemzetségek, hogy Isabella esztelen dolga volt eddig valo romlásunknak oka, de én, nem ő néki, hanem nemzetünk bűneinek tulajdonítom, mely ha nem lett volna, régen kezünkben adta volna ellenségünket a' hatalmas Isten, Israelrül mondota volt régenten azt a' panaszát... [Si populus meus audisset me, Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassen, et super tribulantes eos misissem manum meam. Psalm. 80.] Ha az én népem engem halgatott volna, ha útaimon járt volna Israel, talán mint a' semmit meg-aláztam volna az ő ellenségit, és az ő háborgatoira vetettem volna kezemet” (652–653). A kijelentés magában foglalja azt, hogy ennek a diskurzusnak ellendiskurzusa is létezik a kor köztudatában, sőt úgy tűnik, hogy az értelmezés nemzeti kérdéssé válik. Ez az ellennarratíva nem foglalkozik a történelem eszkatologikus szinten való értelmezésével. A magyarság fő bűne természetesen nem más, mint hogy „a' mi nemze-

tünk el hagyta régi útait, el hagyta üdvösségünk forrását, és dögletes csatornya kutakat ásott magának, mikor az egy üdvözítő hitbül, sok féle tévelygésekre léptenek. Nem tudot akkor a' mi nemzetünk semmit az új keresztyének vallása felől, mikor Budát uralkodva birta, nem ismérte Calvinus káromkodását, nem tutta, ki légyen Lutter, s' mit tanitson, nevét soha nem hallotta a' protestansoknak, puritanusoknak, és több a' féle szakadékoknak, a' mellyek csak nem minden falvira Magyarországnak ki áradtanak, de mihellett ezeken kaptak, minnyájokkal birt az ellenség, s' magát az Isten minnyájunktul meg vonta" (653). Ahogy arról korábban már szó esett, a töröktől való megmenekülésünk elsősorban Lipót (másodsorban pedig az igazhívők) imáinak köszönhető: „Ki hitte volna, hogy ezereken, és ezereken nem esnek ottan, a' hol el keménykedet a' Pogány, meg-ásta, és porral meg-rakta a' várakat, de fel hatot a' mi jó Fejedelmünknek könyörgése, fel hatot a' jámborok ohajtása, és csak nem minden kár nélkül kezünkben adta ellenségünket" (655). Nem más történik itt, mint a korabeli Habsburg-propagandából ismert, tulajdonképpen legitimációs eljárás: a győzelemért járó dicsőség kisajátítása.¹² Szó sem esik a nemzetközi összefogásról, hiszen – emlékszünk –, Budát maga az Isten szabadította fel. Harci erényekről sincs értelme említést tenni, hiszen a császár nem volt jelen az ütközetben, azonban mintegy újkori Dávidként imájával, hitével ő érte el a magyarság sorsának megfordulását: „De ne lett légyen bár kedves a' mi könyörgésünk, de kedvesnek kellett lenni Fölséges Urunknak aétatosságának, a' ki nem külömben mint Szent Dávid onnan hazul segítette népét a' harczon imádságával" (655). Mindeközben újra és újra hangsúlyozza azt, hogy a dicsőséget nem lehet Istentől eltulajdonítani – s az, hogy Lipót ezt nem is teszi, újabb érvként szolgál az uralkodó laudatiója mellett.¹³ Ebben a nem kevésbé propagandisztikus koncepcióban tehát a hite által válik központi figurává a császár, hiszen tetteivel ő képviseli a jámbor

¹² GALAVICS, *i. m.*

¹³ Érdekes, bár inkább csak távolról ide kapcsolódó kérdés lehet a korabeli közvélemény-formálásban a *simulatio-dissimulatio* jelensége, ill. az Istennek tulajdonítandó dicsőség propagandisztikus fogásai, lásd BENE Sándor, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999, 154, 156 stb.

igazhívók azon csoportját, akik Istennél elérték a büntetés elvételeit. Ilyen értelemben Lipót szakrális vezetőként szerepel a prédikációban, úgy tűnik azonban, hogy a propaganda meggyőzőbb érveket kíván: talán ezért is nyit a prédikáció befejezése egy jövőbeli távlatot, amely Lipót eljövendő érdemeit ígéri: „Meg-éritek Keresztények azt, mikor mondhattya koronás Királyunk. Nunc autem requiem dedit mihi Deus, et non est Sathan, nec occursum malus. 3. Reg. c.5. Most pedig nyugodalmat adott nékem az én Uram Istenem körös körül, és nincs ellenségem, sem bántásom. Meg-éritek azt, Habitabit Israel, et Juda absquetimore ullo, unusquisque sub vite sua, et sub sicu sua. 2. Reg. c. 4. Es Juda, s' Israel inden félelem nélkül lakik vala, ki ki az ő szőlő töve, és füge fája alatt” (656–657). Ez a jövőre irányultság új a szövegben, eddig Buda visszafoglalása végleges, sorsfordító eseményként szerepelt, ami valamiféle végpontot, egy időszakasz lezárását jelentette. Itt azonban Buda visszahódítása már kezdőpontként jelenik meg: az elkövetkező győzedelmes, s nem kevésbé hangsúlyozottan lipóti időszak nyitányaként.

Összefoglalva mindazt, ami a vizsgált prédikáció történelemértelmező stratégiáiról megfigyelhető, látható, hogy működik a szövegben a zsidó–magyar sorspárhuzamon alapuló, figurális történelemértelmezés. Csakhogy már a prédikáció elején új vonás jelenik meg ebben a narratívában – vagy éppenséggel egy új narratíva, ami szerint Buda visszafoglalása az isteni büntetés vége, hiszen a Jeruzsálem–Buda összekapcsolás által implikált kettős értelem szerint Budához a megtért lélek megváltását kell társítanunk. Ez a narratíva ott is beszűrődik, ahol a szöveg – a visszatekintő történetmondásban az időperspektíva-váltások módszerét alkalmazva – látszólag autentikusan, vagyis a panasz hangján szólaltatja meg a sorspárhuzamot. Láttuk azonban, hogy immáron ez sem valósul meg maradéktalanul. A sorspárhuzam ezért már nem annyira az aktualitás, mint a történeti tanulság hangján szól. Így alakítja át az öröm retorikája a prédikációban ezt a narratívát: tulajdonképpen lezárja. Ebben a lezárásban pedig kiemelt szerepe van Lipót császárnak, aki mellett a szövegben nem különösebben rejtett propaganda dolgozik. Az események lelki szintjén Lipót a közvetítő ebben a megváltáseseményben: a prédikáció deifikáló részei ezt a jelentést erősítik fel.

A kötet többi prédikációjának történelemértelmezésében a töröktől való szabadulás lehetősége már egyértelműen körvonalazódik – ezek a prédikációk feltehetőleg a Buda visszafoglalására írt, minden bizonnyal évfordulós prédikáció előtt születtek, s ennek a tudatában olvasva őket megteremtik azt a lehetőséget, hogy a Buda-prédikációk kapcsán narratíva-váltásról beszéljünk.

Felvetődhet természetesen a kérdés, mennyire egyedi jelenséggel állunk itt szemben? Valóban létezik-e a korszakunkban ez a diskurzus? Zárásképpen néhány példával szeretném jelezni, hogy érdemes még ilyen szempontból is vizsgálni a XVII. század végének irodalmában, mert ráakadhatunk ennek a narratívának a nyomaira. Utalnék egyfelől Illyés István egyik prédikációjára, mely saját megjelölése szerint „Jubiläum ki-adásakor” született, vagyis a cím 1683-ra utal, amikor XI. Ince pápa búcsús levelében imádkozásra és böjtölésre szólította fel a keresztény híveket, hogy Isten kegyelmét ezáltal elvegyék, vagyis a töröktől szabadulást nyerjenek. Ténylegesen azonban leghamarabb 1684-ben születhetett, az általa megemlített adatok tanúsága szerint. „Es bizony nem-is lön fogadanat nélkül Atya biztatása, és az áitatos Keresztyének esedezése: mert imé csak hamar a' szent Jubilaeumnak ki-adása' után, kezde szégyenülni a' roppant nagy erejű Pogányság, Morvában először meg-veretttven, azután Ausztriai Bécs Várása alól mondhatatlan kárával el-üzetttven, 's ugyan azon nyomban csatáját Párkánynál el-vesztvén; Esztergam várát-is utánna, Hatvant, és Szécsént birtokából ki-ejtvén. O bizony! Vigasztaló nagy szép gyözedelmek a' Keresztyéneknek, és kivált fő módon tapasztalható foganattya a' Jubilaeumos könyörgéseknek, mind ezekben!” (128–129). A prédikációban még jelen van a bűnbánat követelése, az önostorozó szemlélet és retorika is, azonban már azonos súllyal jelentkezik az öröm és a bizakodás hangja. Szintén elgondolkoztató Casimiro Freschot leírása Buda felszabadításáról, melyben arról számol be, hogy Buda ostroma előtt megerősödött a hit abban, hogy Isten kegyelméből egy sikeres ostrom következik, mely egyben Isten bosszújának a végét is jelenti: „Növelte e napokban a szerencsés előérzeteket azon újonnan érkezett hír, hogy Belgrádban a törökök nagy sietséggel hordván össze tágas birodalmuknak minden részeiből a készleteknek mindenféle nemeit az e hadjárat folytán tervezett védelemre és támadásra,

egy hirtelen támadt tűzvész azoknak nagy részét megemésztette s néhány ezer házat elhamvasztott, mely esemény, jóllehet a dolgoknak rendes folyása csak a véletlen játékát tüntetheti föl itten, mindazonáltal azon alapos véleményt támasztotta a keresztények lelkében, hogy az Égnek is része volt ezen szerencsétlenség okai-ban, mintha a legnagyobb károknak folytonos sorozatával akarta volna jelölni az ő közeli romlásukat s végét azon zsarnokságnak, melyről maga a természetes ész kénytelen elismerni, hogy csak ostor gyanánt türetett Isten által, mely megszűnván szolgál-ni az ő bosszújának eszközéül, nem remélhet egyebet, mint silány megvetést s talán még rohamosabb szétbomlást”.¹⁴ Függetlenül attól, hogy utólagos projekcióról van-e szó, a szöveg azért érdekes, mert arra mutat, hogy a korban létezik olyan történelmi narratíva, amely szerint Buda visszafoglalása Isten bosszújának a végét jelenti.

Mindezek fényében tekinthető Landovics prédikációja a zsidó-magyar sorspárhuzam kiteljesülésének is, pontosabban bevégződésének, feloldásának: a zsidó nép történelme Jeruzsálem pusztulásával véget ér, a magyarság viszont nem pusztul el, hanem Buda felszabadításával lehetőséget kap történelme folytatására. A szöveg a narratíva jövőre való irányultságát a jelenre futtatja ki – ezt láthattuk a narráció idősíkváltó technikáiban: a múltban beszélni a hallgatóság jelen idejét azonosítja a jövővel, így a jelen pillanata tulajdonképpen a beteljesülés pillanata. A prédikáció, amely először ad hangot (először ad nyelvet) ennek a megváltás-eseményként értett győztes csatának („Én mondom igazsággal és nagy örömmel”), tulajdonképpen *beszédtettként teljesíti be a sorspárhuzamot*. Landovics örömeinek háttérében ezt a szakrális vonatkozást is látnunk lehet. Buda felszabadítása a kor eszkatologikus gondolkörében élő emberek számára nem csupán egy kiemelkedő történelmi-hadi eseményt jelenthetett, hanem lelki szinten is csúcspontként értelmeződhetett.

¹⁴ FRESCHOT, Casimiro, *Magyarország történetének rövid foglalata*, Nápoly, 1687. A Buda visszafoglalására vonatkozó részletet közli: *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeállította SZAKÁLY Ferenc, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986, 358.

Petróczi Éva

XVII. SZÁZADI PURITÁN SZERZŐINK MAGYARSÁGKÉPE

XVII. századi – Angliát járt – diákjaink hazatérésük után főként kegyességi irodalmunkat gyarapító ottani szerzőkre, elsősorban az albioni puritanizmus szellemi nagyjaira (Whitakerre, Baxterre, Baylyre, Amesiusra) figyeltek fel igazán. A „vasbordájú szentek-re”, Cromwellre és hittestvéri-politikai híveire nem vesztegettek sok szót későbbi műveikben. Ez az oka annak, hogy az angol–magyar kapcsolatok korabeli történetét vizsgáló írásaimban a cromwelli kormányzásra, magára a lord protectorra és műveire nem tértem ki.

Ezúttal azonban mégis szeretnék megemlíteni egyetlen, vele kapcsolatos epizódot. Leveleinek tanúsága szerint az 1643–1644-es esztendőben Cromwell gyakran időzött Cambridge-ben, ahol ekkortájt, elsősorban az Emmanuel College-ban, számos magyar peregrinus tanult. 1644. július 5-én, „Táborban, York előtt” írta azt a levelet sógorának, Valentine Walton-nak, amelyben a Marston Moore-i csatában a királyi sereg fölött aratott győzelmükről számol be: „kedves Uram, kötelességünk, hogy együtt örüljünk az Úr minden irgalmasságának és együtt dicsérjük Őt, fenyítés alatt vagy próbatételek között, s így együtt lehessünk a szomorúságban is. Bizony az Úr nagy jótéteményében részesült Anglia, és az Isten Egyháza ebben a nekünk adatott nagy győzelemben, amelyhez hasonló nem esett, mióta ez a háború megkezdődött. Megmutatkozott benne a teljes győzelem minden bizonyossága, amit mindenekelőtt az Úrnak az istenfélő pártra adott áldása által nyertünk meg”.¹

¹ Oliver CROMWELL, *Beszédeiből, leveleiből*, összeáll., előszó MAKKAJ László, ford. BÖSZÖRMÉNYI Ede, Gondolat Kiadó, Bp., 1960, 45.

Cromwell érvelése ismerősen cseng a magyar puritán írásokat gyakorta forgatók fülében. Mint az ilyen, Anglia és Magyarország közötti „áthallások” esetében gyakran, természetesen most sem bármiféle hatásról, csupán mentalitástörténeti párhuzamról van szó, amikor Iratosi T. János így értékeli a magyarok kiváltságos helyzetét 1641-es kalauzában: „Ha valamely nemzet az égh alatt, tartozik Istennek szüből származó sok hála-adással... a mi Nemzetünk, ez Magyar nemzet az. Kinek az ISTEN anni sok jot adot mind testi, s mind lelki jókat, hogy egy nemzettel az egész színén anyi javat nem közlötte, mint az Magyar Nemzettel”.² Iratosi T. Jánost azért is tartottam a magyar szerzők közül elsőként idézésre méltónak, mert érveléséből – szemben a XVII. századi magyar vallásos művek zömével – teljesen hiányoznak az apokaliptikus vonások, a veszteségekből építkező fájdalmas magyarság-élmény, a passzionátus jajgatás. Iratosi T. szövegét e rendhagyó derűn, *a kegyelmi állapotot előtérbe állító nemzettudaton* kívül az is maradandó értékűvé teszi, hogy retorikája, érvei egyensúlyi helyzetet teremtenek; a szerző magyarság és kálvinizmus együttesét harmonikusan, egymás ellen ki nem játszva képes kezelni. Nem úgy, mint a későbbi elemzők-értékelők sokasága, akik a XIX. századtól napjainkig szajkózták a kálvinista mint legmagyarabb felekezet édes-bús közhelyét. Körülbelül úgy, mint Harsányi István: „A magyar protestantizmus hívei mindig önérzetesen hangsúlyozták, hogy: először vagyok magyar, s csak aztán tartozom valamely hitfelekezethez”.³ Pontosabban: az 1949–1989 közé eső négy gyász-évtized belterjessé halkította a „magyar protestáns = díszmagyar” képlet hangoztatását. Igaz, amivel pótolták, az egyházi tényezők teljes törlésével a nemzetformáló erők közül, az sem volt bölcsebb és igazabb. Pach Zsigmond Pál csak felsorolása végén, s akkor is csak az „esetleg” szócskával ad helyet vallásfelekezetnek, egyháznak: „Minden ember egyszerre és egyidejűleg több közösséghez, többféle kollektívához tartozik, [...] esetleg vallásfelekezethez, egyházhoz”.⁴

² IRATOSI T. János, *Az Ember életének Bódogul Igazgatásának módgyáról*, Lőcse, 1641 (RMK I, 718.)

³ HARSÁNYI István, *A reformáció hatása a magyar közművelődésre*, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Bp., 1923, 71.

⁴ PACH Zsigmond Pál, *Történelem és nemzettudat*, Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1987, 7.

Ugyanakkor tanulságos megfigyelni, hogy a tagadhatatlan evidenciák a későbbiekben még ebben az irányzatos könyvben is legyőzik a szerző politikai megfontolásokból fakadó óvatosságát: „Am a XVI–XVII. század történelme fontos és új fejleményeket is hozott. A haza és a nemzet fogalmát a korszak értelmiségije – prédikátorok, iskolamesterek, deákok – kezdték kiterjeszteni az országban élő összes emberre, valamennyi lakos közös hazájának, nemzeti közösségének eszméjévé bővítve e fogalmat”.⁵ Lám, itt mégis a felekezetükből, egyházi kötődéseikből ki nem szakítható foglalkozási csoportok kerültek a felsorolás élére.

Az egyházi-nemzeti kettős kötés kapcsán hadd idézzem végül, de elsősorban R. Várkonyi Ágnes. Ugyan csak gondolatsora végén beszél egy kései puritán szerzőről, Vízaknai Bereck (Briccius) Györgyről, ám rendkívül pontosan határozza meg XVI., de különösen XVII. századi szerzőink fokozott magyarságtudatának azt az elemét, amelyről ez idáig – legalábbis ilyen összefüggésben – nem sok szó esett. Nevezetesen azt, hogy az értelmiséggel – köztük a tollforgatókkal – szemben támasztott patrónusi elvárások a tényleges értelmi-érzelmi kötődés mellett a hazához és a szűkebb hazához való bensőséges viszony penzumszerű bizonyítását, olykor bizonygatását is jelentették: „A személyiségformálásban nélkülözhetetlen társadalmi visszaigazolások rendszere a három hatalom alatt élő Magyarországon nem akadálytalanul és nem a kor kívánalmainak szintjén, de a viszonyokhoz képest mégis figyelemre méltó következetességgel működött... Miként a patrónusok, főurak, nemesek és polgárok az arra rátermetteknek mutatkozókra költenek, ha egyetemi tanulmányokra küldik, de el is várják szolgálataikat”.⁶

R. Várkonyi Ágnes idézett értelmiség-történeti munkája *a nemzet tudat és a felekezeti azonosságtudat párhuzamos jelenlétéről* is hiteles, a hagyományosan sarkító tendenciákkal szakító képet ad: „ahogyan Pázmány Magyarországon az anyanyelv világában talál önmagára, a gályarabok és a kiutasítottak, a diákok és a híres egyetemek felavatott doktorai tudásukat végül mindig és minden-

⁵ Uo. 43.

⁶ R. VÁRKONYI Ágnes, *Pelikán a fiaival*, Liget, Bp., dátum nélkül, 129.

nek ellenére a hazai éghajlat alatt akarják gyümölcsöztetni. Miért döntöttek így? Nemcsak néhányan, hanem általában valamennyien. Azonosságtudatuk meghatározója az ország, miközben különböző egyházak, államhatalmak, nyelvi, történeti közösségek sajátosságait viselik”.⁷

Hasonlóképpen elfogulatlanak és mértéktartónak tekinthető még Bitskey István álláspontja, aki *Virtus és religió* című könyvében „A felekezeti kötődésű keresztény vallásosság mentalitást alakító hatásáról” beszél, nem pedig a „legmagyarabb” és a „kevesbé magyar” egyházakról.⁸ A „mentalitás” szónál álljunk meg egy pillanatra. A Magyarországon megjelent puritán írásközül nem is egyben, így elsősorban a koraiakban, többek között Dengelegi Péter Káldi György oktató intésére írott, a Károlyi-féle és a Szenci Molnár-féle Bibliát védelmező válaszában a *biblicitás* ereje nagyobb, mint az anyanyelvi patriotizmusé. Ez úgyszólván természetes is, ha figyelembe vesszük, hogy Dengelegi Amesius (William Ames) legszűkebb franekeri tanítványi köréhez tartozott, s részt vett e kör anti-bellarminista munkájában. Következésképpen a teológiai szempontokat helyezte előtérbe: „Nem vagyunk mi oly vakmerők, hogy az deák, Német avagy magyar nyelvre való fordítást eggyenlő méltóságúnak állatnók az Sido, és Görög bötüből álló Bibliával”.⁹

Umberto Eco nyelvfilozófiai munkája így magyarázza e héberrel kapcsolatos elfogultság történeti hátterét: „a XVI–XVII. századi tudósok azonban már nem pusztán azt állítják, hogy a héber a többi nyelv őse (miközben alapjában véve igen keveset tudnak róla), hanem kívánatosnak tartják előmozdítani tanulmányozását, és amennyire lehetséges, elterjesztését. A helyzet jócskán megváltozott Augustinus óta, hiszen a tiszta forráshoz való visszatérés szándékához immár az a meggyőződés is társul, hogy az eredeti bibliaszöveg az egyetlen szent nyelven íródott, mely alkalmas a könyvek által hordozott igazság kifejezésére”.¹⁰

⁷ Uo. 134–136.

⁸ BITSKEY István, *Virtus és religió*, Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1999, 9.

⁹ DENGEELEGI Péter, *Roevid Anatómiája*, Nyomtattat Feier-Varat, Lignicei Essmurd Jacab által, 1630, 44–45. (RMK I, 592.)

¹⁰ Umberto ECO, *A tökéletes nyelv keresése*, Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998, 82.

Visszatérve a hazai puritán írások magyarságot erősítő hatására: tizennyolc esztendővel az idézett Dengelegi-féle biblicitási hűségnyilatkozat után a korszak egyik legmarkánsabb, leginkább szépírói vonásokat mutató prédikátor-írója, Mikolai Hegedűs János egyházi és világi szempontokra egyaránt figyelő helyzetjelentést ad a magyarság általános és intellektuális állapotáról. Itt bizony nyoma sincs a Cromwellnél, Iratosi T. Jánosnál tapasztalt boldog nemzeti üdvbizonyosságnak, a kiválasztottság tudatának. Mikolai Hegedűs, akinek írásaiban a „realista” próza csírái éppúgy fellelhetők, mint a köreiből szokatlanul fejlett poétikai táltum, nem kortársai hangján siratja el a veszendőbe menő magyar tehetségeket, hanem Ady gyakran dörgedelembe fulladó, keserű honszerelmének hangját megelőlegezve: „Az egy mi nyomorult nemzetünk az, akiben majd legnehezebben kaphat lábra ez feltámadt mennyei világosság. De mitsoda ennek ott is az oka? A köznépek iszonyú tudatlansága. A mi nemzetünkben minden rendek csak a magok jogát keresik, az Istenére, s a közönséges jóra igen keveset hajtának. Szegény nemzetünk! Valóban méltán bizony, hogy kiváltképpen is essék kifejezése panaszunknak a Tudósok ellen is: mennyi sok nagy elméjű Tudósokat csak mi emlékeztünkre is, derekas mély tudományú embereket adott Isten örökké még eddig, ennyi romlottságában is, szegény hazánkban, akik többet tehettek volna, hogy sem sok híres emberek egyéb országokon, de ugyan csak úgy el múlnak, valamint tudnak, a rozsdá ötte meg sokaknál a szép girákat”.¹¹

Két évvel később, 1650-ben a Mikolainál is népszerűbb, s minden puritán szerzőknél gazdagabb írói életművet hátrahagyó Medgyesi Pál a *Dialogus politico-ecclesiasticus*ban nem csupán a presbitériumokhoz igyekszik hozzászólítani az episzkopális rendszerhez szokott magyar református közvéleményt. Párbeszédese műve előszavában még többet, s nem kevésbé újat vállal, amikor a „jó magyar emberek” egyik legfontosabb ismérveként az istenes élet mellett a tudatos, az idegen (elsősorban a latin) hatásokat elhárító *nyelvhasználatot* nevezi meg. Patriolingvisztikai fejtegetéseiben ugyan nem ritkák a tévedések – így a héber–magyar nyelv-

¹¹ MIKOLAI HEGEDŰS János, *Biblia tanúi*, Nyomt. Trajectumban, Böjt-elő howban, 1648, az előszóból (RMK I, 813).

rokonságról, az idegen nyelvnek magyar tudásunkat roncsoló hatásáról –, mindent egybevéve azonban *a nyelvi tudatosság, a nyelv féltése, a nyelvművelő szándék* egyik ritka következetességű példáját adja elénk. Medgyesi e sorait olvasva az a benyomásunk, hogy a jeles szerző a nyelv erős várát csaknem olyan fontosnak érezte történelmi, biológiai veszélyeztetettségben élő honfitársai védelmében, mint a templomerőd szilárdságú hitet.¹²

Nagy fogyatkozásnak tartom, hogy mi az mi nyelvünket az Deák nyelvhez szoktuk mérni (mellyel ékes tulajdonságiból, s erejéből ki-vésszük azt), holott ez annak nem mértékje: és régen más nemű is a mi nyelvünk, úgy mint napkeleti, a deák pedig napnyugati. Ha mérni akarnók, méltóbban az zsidóhoz kellene mérnünk, melly az is napkeleti; és az szójárások is ahhoz hasonlítanak inkább. Csak ne sajnálnók az fészket nem a deák nyelvben, hanem magában felkeresni, vinnénk minden kifejezéseket, kimondásokat az közönséges, szokott magyari szólásokra, megtudakozván szorgalmasan, mint szokták az jó magyar emberek az afféle dolgot kimondani: sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk. Mellyhez képest én azt ítélem, hogy magyarul legigazabban s tisztábban az tudna szólni és írni, aki (egyébként értelmes ember lévén) semmi nyelvet nem tudna. Mert mivel deák nyelvből tanuljuk mi az tudományt, nem óhajtjuk, hogy akaratunk ellen is oda ne kacsontanánk. [...] Ezzel is nem azt akarom, hogy nem kellene a rendes és ékes szó-ejtésekre, szó-elegyítésekre, foglalásokra nézni, csak szintén mint a parasztok, oly formán mondani ki mindent, hanem hogy az helyesen szólásban való igyekezetünk mindenben igaz magyar módon esnék, semmit nem hajtván deák, s több formákra.

Medgyesi szövegét a Dengelegiével (vagy bármely korai puritán írásművel) összevetve egy *tendenciának* is tekinthető változásnak lehetünk tanúi. Annak, hogy a szinte neo-ortodoxia számba menő puritán szigor lassan fellazul, sőt a szövegekben egyre nő a világi tartalom, így a *magyarságtudatot* képviselő elemek is. Olyannyira, hogy a Debrecen és Sárospatak, majd Leiden és Groningen szellemi közegében képzett Tolnai (Tholnai) Szabó Mihály

¹² MEDGYESI Pál, *Dialogus politico-ecclesiasticus*, Bártfa, 1650, 12–13. (RMK I, 831.)

(Thököly Imre bujdosóinak tábori püspöke) már *conduct book*ba oltott „tábori kis tractá”-val tanítja Wesselényi Pál seregét a katonáskodás nemes és keresztyéni, ugyanakkor hangsúlyozottan igaz magyar módjára. Ahogyan a református imádságtörténet egyik kiválósága, Incze Gábor írja az 1937-es modern kiadás kísérőtanulmányában: „a XVI–XVII. század irodalmában domináló helyet foglalnak el az áhítatirodalomnak, vitairadalomnak és dogmatikának termékei; többé-kevésbé mindenikben van valami vonatkozás a korra, nemzeti, politikai eseményekre, de annyi katonai vonatkozás, a hadi életnek olyan színes, szemléltető bemutatása, a követelményeknek pontos leírása sehol nem olvasható, mint ebben a munkában”.¹³ Érdemes idéznünk a Wesselényi Pálhoz és minden igaz magyar hazafihoz intézett, csaknem 1848 hangvételel megközelítő ajánlásból: „a méltóságos nagyságos úrnak, Hadadi Wesselényi Pál Uramnak Őnagyságának Az igaz MAGYAROS MAGYAROK Lelki és testi szabadságokért számkivetést szenvedők Táborának választott Főgenerálisának [...] igaz Hazafiának”.¹⁴

A kötődés bizonyításának vágya egészen egy nagybetűs figura etymologicáig ragadja a szerzőt. Az értekezés második megszólítottja – mint azt jeleztem is már – az egész *natio*, beleértve a helvét hitvallású *religio* követőit is: „MAGYAR NE VESZESD A MAGYART! Ha az igaz magyar vérnek valami kicsiny szikrácskája belőletek még ki nem apadt Magyarok, akik vagytok”.¹⁵

Az ajánlás befejező része, annak is különösen egy mondata egyenesen drámai, a benne megnyilvánuló, bujdosásban edzett ragaszkodás és szeretet hófokán az időközben eltelt 336 év semmit nem csökkentett: „csak hogy magyar vagy, ez egy tertiumért kell megfulladnod”.¹⁶

Ez a szenvedélyesség az 1660–1661-es Zrínyi-remekmű izzását, magyarság-féltését idézi fel. A helyzet, ha lehetséges, a *Szent had* keletkezésének idején még tragikusabb, hiszen itt nem külső ellenség veszélyeztet házat, hazát, egyházat, hanem magyar támad

¹³ THOLNAI Mihály, *Szent had, azaz lelki s testi szabadságokért fegyvert vont vitézek tüköre*, szerk., kiadja INCZE Gábor, Bp., 1937, 3.

¹⁴ *I. m.*, 9.

¹⁵ *I. m.*, 11.

¹⁶ *I. m.*, 12.

a magyar ellen, idegen érdekekért. A párhuzam mégis nyilvánvaló; olyannyira, hogy Tholnai művére is száz százalékig érvényes Bitskey István Zrínyire vonatkozó megállapítása: „itt kapcsolódott össze *virtus*, *religio* és *natio* fogalma, így lett a vitézség a kibontakozóban lévő nemzeteszme egyik komponense, több évszázadra kiható fontos összetevője”.¹⁷

Hogy miért épp Tholnai Szabó Mihály az a kései puritán szerző, akinek munkájában ez a „trinitas” ilyen erővel nyilvánul meg, több tényezővel is magyarázható. Elsősorban azzal, hogy Tholnai Szabó 1662-ben, kevéssel Medgyesi Pál 1660-ban összegyűjtött, immár hatszoros *Jajjai* után pataki diák, majd senior lett.¹⁸ S kétségkívül Medgyesi az, aki minden addigi szerzőnél veszedelmesebbnek tartja a magyarság eredendő önsorsát rontó, illetve káini módon honfitársát pusztító indulatait. A „*Querela Hungariae*” típusú írások sorában kitüntetett helyen áll Medgyesi hat műve; Magyarországon széltében-hosszában olvasták, parafrázálták, magától értetődő, hogy egy, inaséveit a *Jajjok* közvetlen forrásvidékén töltő fiatal tollforgató nem vonhatta ki magát hatásuk alól. Az eszkatologikus, apokaliptikus szemléletű művek recepciója a regionális szempontoktól eltekintve is jóval szélesebb körű volt országszerte, mint a kevésbé baljós váradalmakkal teli írásoké, prédikációké.

Tholnai Szabó Mihály egyszerre kegyességi és hadtudományi műve a natióknak, a virtusnak és a religiónak való elkötelezettség jegyében született. Ennek másik okát egy életrajzi adat kínálja: szerzőnk tábori lelkészként, majd püspökként szolgált, így a katonák keresztyéni avagy keresztyénietlen viselkedését közvetlenül is megtapasztalhatta. Számára a hadi körülmények, a vér, a veszteségek nem csupán valláserkölcsei dilemmaként jelentkeztek, hanem köznapi valóságként. E hadi, had-közeli életformában pedig nem lehetett helye semmiféle elkülönülési kísérletnek, a lelkigondozására bízott katonákat dühítő önmegszentelésnek, elzárkózásnak.

¹⁷ BITSKEY István, *A vitézség eszményének változatai a XVI–XVII. század fordulójának magyar irodalmában*, in *Hagyomány és korszerűség a XVI–XVII. században*, Eger, 1997, 212. (Studia Agriensia, 17.)

¹⁸ MEDGYESI Pál, *Istenhez való megtérés*, Renius György által, Sárospatakon, 1658. (RMK I, 935.)

A továbbiakban hadd vázoljak egy, a *virtus-natio-religio* szent-háromságában jó tíz esztendővel Tholnai Szabó kegyes tábori elmékedése után megindult szemlélet-, illetve szerepváltást. A *virtus*-felfogás egyre gyakoribb módosulására gondolok; arra, hogy hazáért-egyházért a *XVII. század utolsó évtizedeiben már nem csupán vitézi, de polgári tettekkel, vállalásokkal is folyik a küzdelem*, nemegyszer deklaráltan elválasztva azt a hadi erényektől. E nagyon lassú, de mégis jelentkező polgáriasulás kap hangot Kis Miklós 1684. augusztus 15-én Amszterdamban írott levelében. Teleki Mihályt és Tofeus Mihály püspököt (számos puritán írás megszólítottját) tájékoztatja a bibliakiadás stációról:¹⁹

Mihelyt Isten megszegyenítette Bécs alatt a török hatalmasságot, mindjárt ötlötte nékem szívembe e szándékot, és hovatovább, minél nagyobb veszedelmét, s elnyomattatását hallottam annak a nemzetnek és egyszersmind romlását a mi nyomorult hazánknak, annál inkább engem e devotióban megerősített. Hogy kész legyek azt, amit őfelségétől az én bujdosásomnak földében áldásul vettem és annak felette minden fáradságomat és munkámat időmmel együtt arra fordítani, hogy édes nemzetemnek ily nagy perlicitatiójában az én hivatalom szerint valamit használhassak. Hogy kardot kössek fel hazám mellett – úgy, hogy azzal valamit használhassak –, az én tehetségemben nem volt. Amit az én tehetségemben helyheztetettnek lenni láttam, ahhoz az eszközhöz, ahhoz a fegyverhez nyúlhattam, keresztény vallásomnak tutárlására...

Kiváltképpen való célja és alkalmatossága annak, hogy én e szokatlan életnek (ti. a hollandiai tartózkodásnak) nemére adtam magamat, volt e szent könyvnek rongyollott nemzetünkben oly nagy szánakozásra méltó szűk volta...

A *XVII.* század során jelentősen változnak a *virtus* játékterei, eszközei, megnyilvánulási alakzatai. A végső cél azonban – *natio* és *religio* párhuzamos erősítése – mindvégig ugyanaz marad, kortársak és késői utódok okulására.

Eddigi szemelvényeink kizárólag a hazai puritán próza következetes magyarság-képviselését mutatták be, ha csak vázlatosan

¹⁹ *Erdélyi féniks*, bev., jegyz. JAKÓ Zsigmond, Kriterion, Bukarest, 1974, 300–301.

is. Befejezésül hadd idézzem egy prédikációgyűjteményei, imádságai, értekezései mellett az alkalmi költészetben is jeleskedő, Debrecen földjébe alaposan belegyökeredző, inkább hitéletének mélysége, mintsem újíto szándékai miatt puritánnak nevezhető szerző, idősebb Köleséri Sámuel patriotizmustól és lokálpatriotizmustól egyszerre áthatott versét. E költemény a nagyhírű debreceni teológus, Martonfalvi György 1679-es „magyar Amesianá”-jának kísérszövege. A versezet magán viseli természetesen az alkalmi költészet összes jegyét, a kényszeres, erőltetett dikciótól egészen a ragrímekig. Ami mégis az átlag fölé emeli, az elsősorban *a felekezeti és nemzeti kötődés természetes összhangja*. Ahogyan ennek a főként Ameseius *Medullájára*, e puritán szemléletű rendszeres teológiai munkára támaszkodó honi szisztematika teológiai műnek az elkészültét nem csupán a református egyház, de általában Magyarország gazdagodásának jeleként fogja fel Köleséri. Egy olyan, élete során számtalanszor otthona, gyülekezete elhagyására kényszerített prédikátor-író, aki a sokszor és sokszorosan kifosztott Magyarországot *szellemi ajándékokban bővelkedő, a világkultúra áramába csatlakozni tudó földként* jeleníti meg e rövidke üdvözlőversben. Teszi ezt abban az évszázadban, amikor irodalmunk szövegeit át- meg átjárták a *Jajjok*, s az *örvendezésnek vajmi kevés szó jutott*. Elkötelezett vallásos szerzőink java az országról mint örök vesztesről, s nem a Világ (ez nála nyilvánvalóan Európát jelentette) teljes jogú, méltó részéről beszélt. Az amúgy is mindmáig panasz-orientált magyar irodalomban (szép-irodalmunkat is beleértve!) ritka hang idősebb Köleséri Sámuel. Ő, aki a debreceni eklézsia tagjait – prédikációinak tanúsága szerint – apaként szerette és gondozta, egy magyarra fordított-átírt teológiai művet is ugyanolyan bensőséges szavakkal üdvözöl, mint egy várva várt újszülöttet. A puritán otthonossá tevési, honosítási szándék bizonyítékai ezek a sorok, s ugyanakkor az egész országhoz való kötődése. Méltóbb befejezést aligha találhattam e szemelvényes áttekintés végére:²⁰

²⁰ RMKT XVII. szd. 11, szerk. VARGA Imre, Akadémiai Kiadó, Bp., 1986, 13–14.

Sok tudós Munkákkal bővös Magyar ország,
nem mondhatt benned nincs immár Világ,
Tündöklük közötted mennyei Igazság,
Noha külső-képpen sok Inség reád hág.

Eörvendezhet lelkünk szép tudós Munkáján,
Mostan világra jött Magyar iráskáján,
Martonfalvi Györgynek Orthodoxyáján,
Tanétó 's Czáfoló Theologyáján.

**FILOZÓFIA, TEOLÓGIA,
HISTORIOGRÁFIA**

Szentpéteri Márton
IMPERIUM MESSIAE

*Háromságelvű világkép és a pánszofikus
reformtörekvések nemzetfelettsége Erdélyben**

Johann Heinrich Alsted erdélyi, nyilvános főművét, a *Prodromus religionis triumphantist* általában a háromságtagadók elleni cáfolati művek közé sorolja a szakirodalom. Howard Hotson azonban éppen irénikus, rekonziliatív jellegzetességeire mutat rá, mondván, hogy az Alsted-féle egyetemes reformátorok számára az erdélyi háromságtagadók millenarizmusa nyilvánvaló békülési, egyezkedési alapot jelenthetett ahhoz, hogy a radikális reformáció híveinek visszatérítését is magában foglaló, kívánatos protestáns egyházuniót megteremthessék.¹ Idehaza még kevésbé kutatott téma az Erdélybe érkező millenarista gondolkodók három-

* A jelen tanulmány *Az egyetemes tudomány eszméje Alsted erdélyi írásai-ban* c. PhD-disszertációm *Analogia Trinitatis – Az erdélyi pánszofikus program háromságelvű megalapozása* c. fejezetének egy részlete.

¹ Hotson téziséét tulajdonképp Balázs Mihály kutatásaira alapozza. Vö. BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988. (Humanizmus és Reformáció, 14) 147–161. Uő, *Early Transylvanian Antitrinitarianism*, Baden–Baden, 1996, 153–167. HOTSON, Howard, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford, 2000, 133–135, 196. Uő, *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht–Boston–London, 2000. (International Archives of the History of Ideas, 172) 266–69. Uő, *Arianism and Millenarianism: the Link between Two Heresies from Servetus to Socinus = Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*, szerk. J. C. LAURSEN és R. H. POPKIN, Dordrecht–Boston–London, 2001, 9–35, különösen: 27. Előadásom óta Viskolcz Noémi utalt Hotson törekvéseire: Vö. uő, *Jövendölések és váradalmak 17. századi protestáns irodalmunkban = A harmincéves háború prófétái és chiliasztái. Tanulmányok I*, szerk. JUHÁSZ Levente és VISKOLCZ Noémi, Szeged, 2003. (Fiatal Filológusok Füzetei, Korai Újkor, 4) 87.

ságelvű világképe, különösen a millenarista egyetemes tudomány trinitárius megalapozása, amely a teremtést a létezők minden szintjén *analogia Trinitatis*ként kezeli, s ekképp a világot egy ternária kombinatorika jegyében írt könyvként mutatja be, melynek szövege a *Trinitas*ban működő *ordo agendi* mintájára alakul minden fejezetében, a metafizikai szférától a fizikai szféráig, a „természet arany Láncában” mindenütt.² Az *analogia Trinitatis* képezi a pánszofikus reformok mélystruktúráját; az elmélet jeles példája a *philosophia perennis* eszméjének, annak a törekvésnek, amely a teológiai és filozófiai igazság kibékítését célozza meg.³ Az alábbiakban az Alstediana, illetve a Bisterfeldiana egy-egy erdélyi példáján mutatom be vázlatosan a háromságelvű egyetemes tudomány kulcsfogalmait és teóriáját; egyúttal kitérek az *analogia Trinitatis* jegyében felfogott világegyetem korabeli politikai következményeinek egyikére-másikára is.

Bisterfeld egy helyütt a Szentháromság *helyes észjárásától* való megértése, felfogása szempontjából három szakaszra bontja az emberiség történetét, a *status constitutionis*, a *status destructionis*

² *Az aurea naturae Catena* kifejezést l. pl. J. H. BISTERFELD, *Philosophiae Primae Seminarium ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigat. A Johanne Henrico Bisterfeldio in Illustri Schola Albensi Theologiae et Philosophiae professore*, Gyulafehérvár, 1652, 24. RMNy 2415. Ezentúl: PPS.

³ „Quia veritas est congruentia utique veritas veritati congruit non repugnat. Quaecunque enim in uno tertio conveniunt ea conveniunt inter se. Ergo quae vera sunt in lumine naturae non possunt esse falsa in lumine gratiae et gloriae. Et, quod verum est in una disciplina non potest esse falsum in alia; et vicissim. Quod demonstratur falsum in una non potest esse verum in alia. Unde mirabilis oritur totius encyclopaediae seu omnium disciplinarum, harmonia; qua nulla ulli contradicit, sed quaevis quamvis juvat et saltem aliquo modo notificat.” PPS, 56. A témáról általában l. SCHMITT, Charles B., *Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz = Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, 1981. (Variorum Reprints) 505–532. Uő, *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna = Studies, i. m.*, 211–236. WALKER, D. P., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Centuries*, London, 1972. SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Philosophia perennis: historische Umriss abendlandischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt, 1998.

és a *status restitutionis*éra.⁴ A bűnbeesés előtti *status constitutionis*ban az emberi értelem, nemcsak hogy képes volt megérteni a Szentháromság misztériumát, de egyenesen ez volt működésének első és legtermészetesebb tárgya. A *status destructionis*ban az adamita bölcsesség elvesztésével az emberben addig hiánytalanul meglévő *imago Dei* – így a Háromságot felismerő képesség is – megsérült, a *status restitutionis*ban azonban immár az értelem e természetes képessége ismét működésbe léphet, hiszen az isteni megvilágosodás kiegészíti az emberi következetlenség és tudatlanság fogyatkozásait. Az emberi természet e tökéletes állapotának minden olyan szükséges eszközzel kitanítottnak kell lennie Bisterfeld szerint, amely azt a teljes tökéletességhez, az Istennel való egyesüléshez vezeti el.⁵ Ezen szükséges eszközök egyike minden bizonnyal a millenarista egyetemes tudomány, amelynek ilyen módon többek között a háromság igaz megismerésének előkészítése is tárgya a parúziát, azaz a Krisztus második eljövételét megelőző időkben.

⁴ A „szent történelem” (*sacra historia*) három szakaszra (kezdet, futás, vég) való bontása a *philosophia perennis* hagyományában született művek tipikus jellemzője. Vö. SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Philosophia perennis im Spätmittelalter. Eine Skizze = Innovation und Originalität*, szerk. W. F. HAUG és B. WACHINGER, Tübingen, 1993, 15. Vö. még LEINKAUF, Thomas, *Scientia universalis, memoria und status corruptionis = Ars memorativa: zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*, szerk. Jörg J. BERNS és Wolfgang NEUBER, Tübingen, 1993, 1–34, főleg 20. skk.

⁵ „Recta ratio consideranda est secundum tres status, scilicet *statum constitutionis*, sic integra humana ratio non solum poterat cognoscere mysterium Trinitatis, verum etiam maxime debebat, hoc enim erat primum et naturalissimum ejus objectum. *In statu destructionis* ut circa universa intelligibilia est proturbata, ita maxime circa nobilissimum hoc objectum, licet autem plurima et maxima se offerant impedimenta, naturalis tamen intellectus capacitas non est sublata *in statu restitutionis*; divina revelatio supplet defectum incongruentiae ac ignorantiae humanae [...] Nam status naturae perfectus debet esse instructus omnibus mediis necessariis, quibus ad summam perfectionem deduci possit. At summa hominis perfectio naturalis est summa ejus cum Deo unio, adeoque perfecta cognitio et amor.” *Sciagraphia Symbioticae, seu Compendium Symbioticum. In quo breviter praecipua omnium societatum principia recensentur ac explicentur = Bisterfeldius Redivivus seu Operum Joh. Henrici Bisterfeldii*, Hága (A. Vlacq), 2 kötet, 1661, 1 köt. 125–126. Ezentúl: SS. A párizsi Bibliothèque Nationale példányát használtam: FRBNF 37301148.

A millenarista egyetemes tudomány háromságelvű megalapozásának kulcsfogalmait a kései, publikált Alsted-művekben még nem centrális helyen szereplő, a Bisterfeldianát azonban szinte minden ponton meghatározó *immetio* és *panharmonia*, melyek elemzésére elsősorban a Bisterfeld-rajongó, fiatal Leibniz műveit értelmező szerzőknél találhattunk eddig példákat, úgy is, mint például Leroy Loemker, Massimo Mugnai, Massimo Luigi Bianchi és Maria Rosa Antognazza írásaiban.⁶ Az *immetio* egy, a trinitárius, Ágoston-követő teológiából ismert fogalom, az egylényegű Sentháromság három személyének viszonyait, kapcsolatait leíró isteni relációk doktrínája (*De Trinitate*, V–VII) egyik kulcsfogalmának, az *emperichorézis*nek, avagy *circumincessió*nak bölcseleti honosítása.⁷ Az *immetio* elmélete a Trinitas dogmatikájának *ad extra* hagyományába illeszkedik, azaz előfeltevése, hogy a Teremtő Háromság – a teremtett dolgok nemességétől függően – „képek” és „hasonlóságok”, illetve „nyomok” formájában visszatükröződik a teremtés szerkezetében!⁸

⁶ LOEMKER, Leroy E., *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (Ma), 1972, 241. MUGNAI, Massimo, *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz*, *Studia Leibniziana* 5 (1973) 43–73. BIANCHI, Massimo Luigi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Róma, 1987. (Lessico Intellettuale Europeo, XLIII) 150–151. ANTOGNAZZA, Maria Rosa, *Immetio and emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz = The Young Leibniz and his Philosophy, 1646–1676*, szerk. Stuart BROWN, Dordrecht–Boston–London, 1999, 41–64.

⁷ A teológiai alkalmazásra szép példa SZENT BONAVENTURA: „A kölcsönös egymásbanlevés (circumincessio) révén az egyik a másikban van, s az egyik a másikkal együttműködik, mert a lényeg, erő és tevékenység osztatlanul van meg a Sentháromságban.” Uő, *A lélek zárandokútja Istenbe = Szent Bonaventura misztikus művei*, ford. Barsi Balázs és Várnai Jakab, Bp., 1991. (A lelki élet mesterei, 5) 63. AUGUSTINUS *De Trinitate*, VI, 2, 3; 7, 9. Vö. BARTMANN, B., *Manuale di Teologia dogmatica*, s. a. r. N. BUSSI, Alba, 1965, 331–333. STEMMER, Peter, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, *Archiv für Begriffsgeschichte* XXVII (1983), 9–55. L. még *De Trinitate*, IX, 5, 8.

⁸ Az „ad extra” hagyomány egyik legjelesebb ellenfele Aquinói Tamás volt. Tommaso CAMPANELLA ekképp parafrázeálja álláspontját: „At S. Thomas putat nulla ratione posse cognosci Trinitatem, quoniam opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, nec seorsum communicantur: idcirco

Az *immetatio* elmélete nem Bisterfeld újítása, sőt Alsted elsőbbségét is botorság volna hangsúlyozni, bár kétségtelen tény, hogy egy korai, többek mellett a lulluszi módszert is taglaló művében, az 1612-es *Trigae canonicae*-ben már egy kidolgozott elmélet meglétére utaló részlettel találkozhatni; egy évvel tehát marburgi mestere, idősb Rudolphus Goclenius *Lexicon philosophicum*ának közzététele előtt, márpedig ez utóbbi *Informatio*-szócikkében már működteti a terminust!⁹ Mégis Bisterfeld az, aki – önállóan, avagy Alsted hátramaradt műveinek, netán Campanella metafizikájának hatására – filozófiája középpontjába helyezte az *analogia Trinitatis*ként működő immetatív kombinatorikát, így nem meglepő, hogy pontos definícióit is az ő műveiben találhatni.

tanquam unus cognoscitur Deus: sic absque personarum distinctione: in creaturis autem non relucet trinitas, nec potest una numero essentia tribus in suppositis inveniri.” CAMPANELLA, Tommaso, *De sancta monoiade inediti Theologicorum liber secundus*, s. a. r. Romano Amerio, Róma, 1958. (Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, Ser. II., 6) 12. Campanella ellenvetése, művének presuppositiója: „Ego tamen puto quod, ex quo omnia facta sunt similia factori Deo, in omnibus relucet imago aut vestigium eius.” Uo. 14. BISTERFELD skolasztikus álláspontnak nevezi a Campanellánál tomistának mondható irányt: „Itaque hypothesis Scholasticorum falsa est, quod ex creaturis non possint colligi tres personae, sed singulae etiam sufficient ad ipsarum creaturarum productionem. Non solum enim hoc posterius falsum est, cum ordo trium personarum in qualibet creatura etiam minima appareat: verum etiam ejusmodi perfectiones creaturae et creatoris colliguntur, quae sine Trinitate locum habere nequeunt.” SS, 127. ALSTED ekképp fogalmaz minderről: „Opera Dei sunt speculum naturae Dei [...] Jam diximus, SS. Trinitatem elucere etiam in operibus Dei essentialibus ad extra, id usque adeo verum est, ut in omnibus creaturis reperiatur quaedam hujus rei similitudo.” *Prodromus religionis triumphantis*, Gyulafehérvár [1635] 1641, 218 skk. RMNy 1877. (A továbbiakban: PRT.) Részletesen l. lentebb 45. l.j!

⁹ ALSTED, J. H., *Trigae canonicae...*, Frankfurt (A. Hummius), 1612, 104–105. A wolfenbütteli Herzog August Bibliothek példányát (Q 99 Helmst. 8^o) használta. GOCLNIUS, Rodolphus, *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur...*, Frankfurt (P. MUSCULUS és R. PISTORIUS), 1613, 239 skk. HAB Wf 7. Gramm. PK. Vö. *Alsted and Leibniz on God, the Magistrate and the Millennium*, s. a. r. M. R. ANTOGNAZZA és Howard HOTSON, Wiesbaden, 1999. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 34) 52. skk. A továbbiakban AL. 52: „Alsted also employed the term *περιχώρησις* and began the process of transforming the concept from its theological origins into a key with which to read the whole of reality.” L. a *Distinctiones theologicae*, a *Quaestiones theologicae* és a *Theologia polemica* megfelelő helyeit uo. 70, 89.

Alsted, Bisterfeld, Campanella, vagy épp Bacon egyetemes tudományra irányuló teóriái megegyeznek abban, hogy az enciklopédia alapja egy, a létezőkre vonatkozó olyan „egyetemes filozófia”, azaz egy tökéletes metafizika kell¹⁰, hogy legyen, amelynek alapelve a dolgok, az ideák és a szavak, Bisterfelddel szólva a „megismerendő dolgok”, a „megismerő értelmek” és az „emberi

¹⁰ BISTERFELD metafizikájának címe nem véletlenül *Philosophiae Primae Seminarius ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigat* (kiem. Sz. M.). Bacontól l. a *Philosophia prima, sive de fontibus scientiarum* szakaszt: *The Advancement of Learning = Francis Bacon. A Critical Edition of the Major Works*, s. a. r. Brian VICKERS Oxford, 1996, 189. skk. Campanelláról l. pl. ERNST, Germana, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma–Bari, 2002. (Biblioteca Universale Laterza, 544) 128–137. Isaac Basire 1657-es gyulafehérvári iskolaprogramja, amely minden bizonnyal igen erősen tükrözi a megelőző évek alstedianus-bisterfeldianus iskolai gyakorlatát, a következőképp fogalmaz minderről: „55. Quoniam vero *Metaphysica est Disciplina Architectonica, simul ac Catholica, sive Universalis, ac proinde suum Imperium Theoreticum, et obtinet, et exercere debet in Disciplinas reliquas, quae quemadmodum ex Metaphysica recte tradita exurgunt singulae, ita ab eadem veluti Columnae sustentantur, atque etiam in eam, ceu Matricem, ultimo resolvuntur* : Eapropter, uti Discipuli discant *Libere, hoc est, Vere Philosophari, D. Professor, non adhaerescit soli Notionum Communium* (quae per se, ut ita dicam, nauseosae accidunt) *Contemplationi*; Verum, pro *Jurisdictione Suprema Philosophiae Primae, solet [strictim tamen] deducere, aliquando etiam diducere Metaphysicos Terminos magis Fundamentales, si non per omnes, saltem per Principales caeterarum Disciplinarum Titulos et Subtitulos, hunc scilicet in finem uti omnibus, non praeoccupatis constet et Metaphysicae ipsius Necessitas, atque etiam Diffusus Terminorum Catholicorum Usus uberrimus. In hac autem Metaphysicae ad reliquas Disciplinas Applicatione Utili (uti par est) praecipua perpetuo habetur Ratio SS. Theologiae reliquarum omnium Disciplinarum, sine controversia., Reginae: E gr. Postquam actum est sufficienter de hac vel illa Affectione Entis, puta de Identitate in genere, Applicatur actutum Doctrina ista Metaphysica ad Identitatem in Divinis, tam ad Identitatem Essentialem quae est inter Personas SS. Trinitatis, quam etiam ad Identitatem Hypostaticam Duarum Naturarum in Christo Θεανθρώπω, et sic passim Proceditur in Titulis caeteris Metaphysicis.” *Schema primum generale sive forma studiorum Albensium, Gyulafehérvár (M. Major), 1657, 90–91. (A Bibliotheca Bodleiana példányáról – 8^o Rank. 898. – készült reprint.) RMK II, 877/a. A programról l. VARGHA Zoltán, A gyulafehérvári főiskola 1657-iki szabályzata, doktori értekezés, Bp., 1907. (Művelődéstörténeti Értekezések, 29). És lentebb 44. lj.**

ismeretek, fogalmak” közötti összhang.¹¹ Ezen összhangnak, azaz a *panharmonia*ának a rend a kulcsa. A rend a sokaság egyezősége a létezőben, az egységnek az az alapelve, amire minden sokféleség visszavezethető.¹² Az *ordo* Bisterfeldnél triadikus képletben valósul meg – minden valami által, valamin keresztül és valamiért van –, cseppet sem meglepő módon e triadikus képlet forrása pedig a Szentháromságban találja meg helyét szerzőnkénél. Minden dolgok panharmoniaja a Szentháromságból származik, amely forrása, szabályozója és célja minden rendnek, ez Bisterfeld egyetemes tudományának legfontosabb előfeltevése.¹³ Ha nem is ennyire explicit módon, de ez a koncepció már Alsted metafizikájában is megtalálható:

*Ahol rend van, ott sokaság van. Értsd ez alatt vagy a dolgok, vagy a gondolatok sokaságát. Az előbbi a különféle, a valóságban különálló dolgok közt van, mint a személyes előszámlálás rendje a Szentháromság személyei között. Az utóbbi az elméből következik, mint amikor például egy bizonyos rendben emlékezünk meg az isteni lényeg attribútumairól, amelyek valójában nem különböznek egymástól.*¹⁴

A rend eszméjét Alsted egyébként – Francesco Piccolomini nyomán – négy szinten mutatja be. Az eredendően az „isteni szellemben” meglévő rend archetípusának lenyomatai (vagyis az *ectypusok*) a teremtés, azaz az isteni emanáció során megjelentek a „természet dolgaiban”. Ezt a rendet követi a „tudományok rendje”, azaz az enciklopédia, az ebben megnyilvánuló eszmét pedig „a

¹¹ „Posse et debere esse philosophiam primam rerum cognoscendarum, mentium cognoscentium, humanarumque cognitionum panharmonia demonstrat.” *PPS* Reg. I, 4.

¹² *PPS*, 74, 79.

¹³ Vö. *PPS*, 79.

¹⁴ „*Ubi ordo, ibi multitudo*. Intellige multitudinem vel rei, vel rationis. Illa est inter res varias realiter distinctas, ut est ordo personalis enumerationis inter personas SS. Trinitatem: ista est ab intellectu, ut cum ordine quodam commemoramus attributa essentiae divinae, quae realiter non differunt.” *Johannis-Henrici Alstedii Encyclopaedia (Herborn, 1630)*, reprint, s. a. r. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, 4 kötet, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989–90, 2. k. 587. A továbbiakban: Enc.

módszer, avagy logikai rend”.¹⁵ A természet, a tudományok világa, s az azt leíró módszer egyaránt *analogia Trinitatis* tehát. Bisterfeld szinte minden alstedi terminust mozgósító – korabeli értelemben már-már parodizáló –, mégis tömörebb és világosabb meghatározása a kérdésben így szól:

A rend a világ lelke. A világé, mondom, általában véve. Kétségtelenül rend a lelke a természet, a kegyelem és a dicsőség királyságának; minden isteni, angyali és emberi közösségnek, és ennél fogva

¹⁵ „Ordo quadruplicis ordinis hic est: ordo in mente Dei est causa ordinis in rebus, hic est causa ordinis doctrinae in disciplinis, et hic est causa ordinis in Logica. Ordo in mente divina est archetypus, et originalis. Ab hoc pendet ordo in natura ipsa. Hic parit ordinem in scientiis. Ad hujus ideam effingitur methodus sive ordo in Logica. Methodus quippe Logica est notio secunda, quae pendet a prima.” Uo. Vö. ALSTED metafizikai kompendiumával (*Metaphysica tribus libris tractata*, 3. kiad., Herborn, 1616. HAB Wf O1 Helmst. 12^o [4].), itt az *ordóra* vonatkozó 9. fejezet lényegében az enciklopédia-fejezettel azonosnak tűnik, de fontos részek a későbbi tömörített verzióból elmaradtak, mint pl. „*Ordo est absolutus, vel relatus. Ordo absolutus est, quo ens in se inconfusum est. Relatus, quo ens cum aliis confusum non est: sed ei vel subordinatur, vel coordinatur. Uterque est, vel archetypus, vel ectypus. Archetypus est, qui in mente divina est. Ectypus est vel in natura, vel in scientiis, vel in arte logica. Hoc est, quod docet Piccol. introduct. Philosoph. civil. c. 12. ordinem quator modis considerari. 1. in origine et mente divina. 2. in natura ipsa. 3. in scientiis. 4. in instrumentali disciplina. Cum his consentit quod tradit Corn. Gemma. l. 1. cyclog. mundum esse triplicem, majorem, minorem et minimum; et in unoquoque esse concentum et ligaturae Musicae speciem, ut passim superna summis, inferna insimis, media quoque mediis pari proportione consentiant. Major mundus est systema illud coeli et terrae. Mundus minor est homo. Minus mundus est Respubl. et artis cujusque oeconomia. Nam Respubl. et ars est velut mundus artificialis, ab architecto homine productus. [...] Ita datur ordo inter personas SS. et adorandae Trinitatis: scilicet respectivus, isque non tam subordinationis, quam coordinationis. Filium enim Patri non tam subordinari, quam coordinari dicemus, ut ne fenestram aperiamus Arianis, qui persaepe ex musca faciunt elephantum; et, ut Calvinus in comment. in epist. ad Chorinthios scite dicit de Pontificiis, arripiunt unicum vocolam, in qua extruant turrinam Babylonicam.” *I. m.*, 110–113. L. még *Metaphysicae brevissima delineatio; Semel atque iterum ad disputandum publice proposita Sub praesidio Dn. Johannis-Henrici Alstedii, Philosophiae in Illustri Herbornae Professoris praestantissimi, Praeceptoris sibi observandi, a Johanne Litomilo Litomissleno Bohemo*, Herborn (Corvinus), 1611. HAB Wf O1 Helmst. 12^o (5). Az *ordóra* vonatkozó fejezetekhez hasonló elvek *I. m.*, 25. skk. (6. fej. *De eodem et diverso*), uo. 29. skk. (7. fej. *De toto et parte*), uo. 34 skk. (8. fej. *De simpliciter et composito*).*

minden családi, iskolai, politikai és egyházi közösségnek; és végül rend a lelke a teljes enciklopédiának, és minden egyes részének, amiből következik, hogy a rend minden szilárd tudomány anyja, igaz mesternője és a memória gyógyíre.¹⁶

E rend és harmónia pedig az *immediation*ban teljesedik ki¹⁷, melyet Bisterfeld metafizikai tankönyvében így határoz meg: a változatos kapcsolat csodálatos közösségéből következik, amit a görögök *emperichorézis*nek, *circumincessiónak* hívtak, és amely nem más, mint a különféle kapcsolatok összefutása, összekapcsolása és összegöngyöltése. Ez a teljes enciklopédiában, és különösen a dolgok mélyebb anatómiájában meghatározó. Hogy mind a kapcsolatok sokfélesége, mind pedig közössége kezdettől fogva az imádandó Szentháromság misztériumában lelik forrásukat, ez Bisterfeld szerint igazán csodálatraméltó.¹⁸ Nagyobb logikatan-

¹⁶ „*Ordo est anima mundi*. Mundi, inquam, generalissime sumti. Nimirum ordo est anima regni naturae, gratiae et gloriae; est anima omnis societatis divinae, angelicae, et humanae; ac proinde domesticae, scholasticae, politicae et ecclesiasticae: est denique anima universae encyclopaediae singularumque ejus partium; unde ordo in studiis est omnis solidae scientiae mater et magistra veraque memoriae panacea.” *PPS*, 78. A parodiához pl.: „Ordo est anima mundi, omnisque societatis et actionis interhomines, adeoque et studiorum [...]” *Enc*, 95.

¹⁷ „Ex panharmonia rerum oritur ineffabilis earum immediatio, seu mutua unio et communio.” *PPS*, 50.

¹⁸ „Plane mirifica est relationum tum varietas tum societas [...] universa logica nihil est aliud quam relationum speculum. Hanc varietatem excipit mira relationum societas quam Greci *emperichorészin*, *circumincessionem*, nos *immediationem* vocare solemus: quae nihil est aliud quam varius relationum concursus, combinatio et complicatio. Haec universa encyclopaedia, praesertim in praefundiori rerum anatome, utramque facit paginam vide logices nostrae c. 3. Admirabilis vero haec tum varietas tum societas relationum primo et ultimo fundatur in adorando SS. Trinitatis mysterio.” *PPS*, 110–111. A „vide logices nostrae c. 3.” utalás vagy az *Elementa logica*ra, az 1635-től Erdélyben megjelenő kompendiumra, vagy immár az *Elementorum logicorum libris tresre* vonatkozik. Ha az utóbbira, akkor az vagy jelent még Erdélyben a szerző halála előtt – s nem csak posztumusz, mint eddig hittük –, vagy Bisterfeld úgy remélte, hogy erre a *Philosophia Primae Seminariummal* egy időben lesz mód. L. BISTERFELD, J. H., *Elementa logica...*, Gyulafehérvár, 1635, RMNy 1612. A 3. fejezetben (*De argumentis in genere*) ez áll az *immediation*ról: „*Argumentum est instrumentum inventionis, quod mentem rebus thema notificationibus congrue applicat*. Ciceroni dicitur *locus inventionis*. Hoc est

könyvében ekképp ír: az *immetio* a kapcsolatok oly összefutása, amelyben egy argumentum befogad egy másikat. Ez a logika kulcsa, nukleusza és betetőzése. Az *immetio* a dolgok kölcsönös egyesülése és közössége. Ezt először teológusok figyelték meg a Szentháromságban, és *emperichorézis*nek, azaz egymásbanlétezésnek nevezték. E teológusok iparkodásától buzdított bizonyos elmés filozófusok észrevették, hogy az *immetio* áthatja a természetet, és amannak képét, az Enciklopédiát is.¹⁹ Bisterfeld kétféle *immetiót* ismer, a *realis immetio* a természet dolgainak kölcsönös egyesülése és közössége, amely leginkább a magasabb rendű, azaz az isteni és spirituális dolgokban mutatkozik meg, csakúgy, mint a matematikában, a fizikában és az optikában, az orvostudományban, egyszóval minden egyes diszciplínában, és azoknak részeiben. A *mentális immetio* az emberi gondolatoknak kölcsönös egyesülésében és közösségében merül ki, amelyben bizonyos, különösen csodálatos és kölcsönös befolyással a gondolatok magukat kölcsönösen magyarázzák, vizsgálják, bővítik és sokszorozzák, amelyből szükségszerűen következik a szabad művészetek és a másodlagos – különösen a logikai – fogalmak *immetiója*.²⁰

herma seu index meditationis. Docet enim miscere terminos encyclopaediae, adeoque medetur secundo mentis morbo, scilicet IGNORANTIAE [...] In genere videndae sunt ejus affectiones, et usus. Affectiones sunt relatio, nexus, et immetio [...] *Immetio est relationum concursus, quo unum argumentum admittit alterum*: ut homo, pro diverso respectu, potest esse causa, effectum, subjectum, totum, pars, et sic deinceps. Item causa potest esse subjectum, diversum, par, simile.” *I. m.*, 4–5. Vö. BISTERFELD, *Elementorum logicorum libri tres*, Leyden, 1657, 6–10. Ezen-tül: ELLT.

¹⁹ „*Immetio est, relationum concursus, quo unum argumentum admittit aliud*. Haec quoniam universae Logicae *emporiasz* clavis, nucleus et colophon est, nonnullisque ob vocis raritatem videtur obscurior, necessum est, ut ejus originem et usum tradamus paulo explanatius. I. *Immetio est mutua rerum unio et communio*. Hanc primum observarunt Theologi in SS. Trinitate, eamque vocarunt *emperichórészis*, q. d. inexistentiam, quorum industria acutiores, quidam philosophi excitati, deprehenderunt immetionem diffundi per naturam, ejusque adeo picturam Encyclopaediae.” *ELLT*, 6. Nem férhet kétség ahhoz, hogy az „acutiores philosophi” egyike Alsted volt. Vö. AL, 52. skk.

²⁰ „*Realis vel mentalis*: utraque, efficacissima. *Realis, est mutua rerum in natura occurrentium unio et communio*: quae se maxime exerit in rebus sublimioribus, puta divinis ac spiritualibus; ut in Christi persona, naturis, Officiis, variisque ad Ecclesiam respectibus; in *Mathematicis*, numeris

Immeatio realis

A *reális* és *mentális immeatio* fentebbi definíciójában jól láttuk, hogy Bisterfeldék szerint az *immeatio* valóban „áthatja a természetet, és amannak képét, az Enciklopédiát is”, azaz a teremtés minden ontológiai szintjén meghatározó. Lássunk azonban az elméletre konkrét példákat is a Herborniaktól! A jelen keretek közt most csupán olyanokat, amelyekből kiviláglik majd, hogy Bisterfeldék szerint a világegyetem szerkezete valóban visszatükrözi a Teremtő triúnus természetét.²¹

A téma felvezetését egy, a *Bisterfeldius Redivivus*ban posztumusz kiadott műből veszem, a *Sciagraphia Symbioticae*-ből, Bisterfeld azon kompendiumából, ahol a szerző „minden társulás alapelveit” fejti ki.²² Szempontunkból a *Sciagraphia* második könyvében olvasható, az *Isteni lényeg egységéről és személyeinek Háromságáról* szóló, negyedik fejezet levezetése hasznos a leginkább.²³ A második könyv megelőző fejezeteiben Bisterfeld eddig az Istent *absolute* szemlélte – azaz létezéséről, természetének kutatásáról és attribútumainak szemléletéről szolt –, most immár a *relata* megfontolásokra tér ki. Mint írja, Istent vonatkozásaiban kétféleképp lehet szemlélni, vagy „önmagában” – azaz a természetét –, vagy „kifelé” – azaz „műveire tekintettel”.²⁴ Az *in se*

scilicet ac figuris, in primordiis *physicis et opticis*, v. g. in elementis, radiis, coloribus, influxibus; *in symbioticis*, v. g. in virtutibus ac vitiis, contractibus, actionibus, processibus; *in Medicis*, morbis et remediis, uno verbo in omnibus omnino disciplinis, disciplinarumque partibus. 3. *Immeatio mentalis est, mutua cogitationum humanarum unio ac communio*; qua modo prorsus admirabili mutuoque quodam illapsu se mutuo explicant, probant ac amplificant et multiplicant, unde necessario resultat *Immeatio artium et notionum secundarum*, maxime logicarum.” *ELLT*, 7.

²¹ Az *immeatio mentalis* példáit l. a disszertáció teljes fejezetében.

²² Azaz egy másik korabeli fordulattal a *sociabilitas rerum* elméletét. Vö. MULSOW, Martin, *Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert*, Bruniana e Campanelliana, 1995/1–2, 205–232.

²³ *SS*, 120–137.

²⁴ „Consideratio Dei relata considerat Deum vel in se, seu natura sua, vel ad extra, seu respectu operum.” Uo. 120.

megfontolások az isteni „lényeg egységére”, illetve az isteni „személyek többességére” irányulnak. Szerzőnk az isteni lényeg egységére vonatkozó megállapításait a „természet világossága” segítségével beláthatókként mutatja be.²⁵ Kétirányú érvelésről szól, a *quasi a priori* érvelés során magáról az isteni „létezésről”, illetve az ehhez kapcsolódó attribútumokról, azaz a „végtelen tökéletességről” és a „teljhatalomról” ír.²⁶ A *quasi a posteriori* érvelés során pedig Isten lényegének egységét érthetően amannak hatásaiból, különösképp a világ pánharmóniájából bizonyítja.²⁷ A továbbiakban az isteni személyek többességét tárgyalja Bisterfeld; ebben a kérdéskörben a megismerést vezérlő kulcsszerepet a „helyes észjárás” és a „tapasztalat” játsszák, legalábbis a *status restitutionis*ban – azaz az utolsó időkben, vagyis Bisterfeldék szerint, saját korukban.²⁸ A bizonyítás ez esetben is kétirányú. Az *a priori* demonstráció vagy a dolgok okaiból indul, vagy – nem magukból a dolgokból kiindulva – a „korábbiak által” vezetetik le értelmünknek. Ez utóbbit szigorú értelemben „azonos részek-

²⁵ „Quae Deum considerat in natura sua, vel respicit essentiae unitatem, vel personarum pluralitatem: Hic quaeritur an haec duo lumine naturae cognosci queant, nam si nequeant cognosci lumine non pertinent ad Philosophiam, sed ad Theologiam; de primo (nimirum Deum unum esse) non est quaestio adeo difficilis; quamvis enim Gentiles multos Deos finxerint: attamen cum id fecerint vel lumine naturae sunt abusi, vel rationem non applicarunt: nam sunt evidentes sequentes demonstrationes a solo lumine naturae petitae [...]” Uo.

²⁶ „Unitas essentiae divinae demonstratur vel quasi a priori, vel quasi a posteriori: a priori tum ab ejus existentia, tum ab attributis quae respondent existentiae modo et gradu [...]” azaz a „végtelen tökéletességből” (*perfectio infinita*) és a „teljhatalomból” (omnipotentia) l. Uo. 121–123.

²⁷ „Et a posteriori unitas Dei demonstratur ex ejus effectibus, nimirum a panharmonia mundi [...] Si sunt plures dii, aut singuli habent absolutum dominium, adeoque absolutam potentiam ac potestatem in singulas creatas; aut non habent. Nam si unus absoluto suo dominio in rem uti voluerit, alius nullatenus ea potest uti; Ergo nullus potest esse ordo universalis, consequentia sic patet : si in rerum natura est ordo universalis, utique unus est rerum summus finis, prima efficiens et prima causa exemplaris, et ita necessario essentia sunt, unum, et si plures sunt dii, haec omnia sunt impossibilia.” Uo. 123.

²⁸ „De statu restitutionis. Philosophi non possunt perfecte concludere tamen in magis affirmantem quam negantem rationem statuere debent et ex recta ratione, et experientia.” Uo. 126.

ből történő bizonyításnak” nevezik, és a metafizikában, illetve a teológiai közhelygyűjtemények *de Deo* helyeinél gyakori, amikor egy attribútum egy másiktól magyaráztatik. Habár a Szentháromság esetében nem lehet szó (teremtő, avagy létrehozó) okról – hiszen az Isten örökkévaló –, mindazonáltal Bisterfeld szerint a lényeg a legalapvetőbb attribútumokból a szükséges tökéletességgel összegyűjthető.²⁹ Az *a posteriori* bizonyítás vagy „közvetetten”, vagy „közvetlenül” történik. Közvetett a bizonyítás akkor, amikor az okról az eredmények alapján szerzünk tudomást.³⁰

Bisterfeld szerint tehát az isteni személyek hármasa *a priori*, illetve *a posteriori* módon bizonyítható; magát a szentséges Szentháromságot pedig a teremtés közös okának tartja, belső tökéletessége, illetve az isteni személyek között lévő legnagyobb szeretet miatt.³¹ A következőkben (§§. xi–xiv.) a *demonstratio a priori* részletezése olvasható³², számunkra azonban most az *a posteriori* érvelés (§§. xiv–xviii.) a fontosabb.

²⁹ „Demonstratio alia est a priori, alia a posteriori. Et a priori duplex alia quae a causis rerum desumitur, alia quasi quae non a rebus reipsa, sed menti nostrae prioribus deducitur, et haec stricte vocatur demonstratio ab aequiparantibus. Talis demonstratio ab aequiparantibus frequentissima est Metaphysica, et loco de Deo, cum attributum unum demonstratur ex altero, licet reipsa Trinitatis nulla sit causa, attamen ex essentialium attributorum summa perfectione necessario colligitur.” Uo. 126–127. Vö. még uo. 127–128: „A priori demonstratur vel ex terminorum generalium vel specialium combinatione. Illa suppeditat argumenta generaliora ac Philosophis notiora : haec specialiora ac Theologis fere propria.” A teljes *a priori* levezetést l. §§. xi–xiv. Uo. 127–133.

³⁰ „Deinde a posteriori aliquid concluditur vel immediate vel mediate. Mediate cum aliquid colligitur ex effectis de causa, ex quo alio discursu aliud de causa colligitur.” Uo. 127.

³¹ „Itaque divinarum personarum ternarius demonstratur, vel quasi a priori vel a posteriori. Dicimus sacro S. Trinitatem esse socias causas creationis, propter intimam perfectionem; dicitur etiam propter summum inter se amorem, quod non sine causa seria.” Uo.

³² Uo. 128–133. (§. xi. *Ex terminis Metaphysicis, divinisque attributis inter se combinatis, sic procedemus.* §. xii. *Non esse autem plures vel pauciores personas quam supra positas, sic evincitur.* §. xiii. *Addamus jam quaedam fundamenta, quibus adversariorum objectiones solvuntur, quas contra praecedentem demonstrationem adferre possunt.*)

Az a posteriori érvelés

Ez a teremtmények felépítéséből és tulajdonságaiból mutatja ki a Szentháromság titkát.³³ Bisterfeld szerint ez a bizonyítás nem oly egyértelmű, mint az *a priori*, mert a teremtmények valós anatómiáját nem ismerjük. Mégis ez a bizonyításforma kiváltképp hasznos „az összekapcsolódó hasonló dolgok felfedezésében”; továbbá nem az egyformától az egyformáig halad előre – mint a már említett *demonstratio ab aequiparantibus* –, hanem a kisebbtől a nagyobbig, tehát afféle indukció. A levezetés a következő alapelvtől függ: „az a tökéletesség, amely megjelenik a teremtményekben, sokkal nemesebb módon és fokon van meg a teremtőben”.³⁴

Az *a posteriori* bizonyítás vagy „általánosabb”, vagy „sajátosabb”. Az előbbi az összes teremtményben közös tulajdonságokat figyel meg, és rendszerint főleg metafizikai alapelvekből indul ki; a teremtmények minél nemesebbek, annál ékesebben reprezentálják a Szentháromság titkát, ezért a nemtelenek esetében a Szentháromság titkának „nyomáról”, a nemeseknél – az angyalok és emberek esetében – ellenben amannak „képéről” és „hasonlatosságáról” beszélünk.³⁵

A teremtmények közös tulajdonságaiból vehető érvek a fejezet XVI. paragrafusában olvashatóak. Az első szerint minden teremtett létező egy, igaz és jó; az egységből származik az igazság, mindkettejükből pedig a jóság. Ez a szerkezet – mivel a teremtmények tökéletessége a teremtő tökéletességéből származik – az isteni

³³ Uo. 133. skk: §. xiv. *Sequitur demonstratio a posteriori, qua ex constitutione ac proprietatibus creaturarum mysterium hoc demonstratur.*

³⁴ „Demonstratio haec non est tam evidens, ut superior, quia nos veram anatomem creaturarum non didicimus. Est tamen utilissima praesertim in congruis similibus inveniendis, procedit autem non ab aequali ad aequale, sed a minori ad majus, hoc nimirum principio innixa, quae perfectio apparet in creaturis, ea longe nobiliori modo ac gradu est in creatore.” Uo. 133–134.

³⁵ „*Demonstratio haec est communior* [l. §. xvi] *vel specialior* [l. §§. xvii–xviii.] Illa est quae observat proprietates omnibus creaturis communes, adeoque ferme procedit ex principiis metaphysicis: prout creaturae sunt nobiliores, ita illustrius repraesentant hoc mysterium: hinc in ignobilioribus dicitur hujus mysterii vestigium, in nobilioribus, imago et similitudo totius in Angelo et homine.” Uo. 134.

hármasságnak felel meg. A létező transzcendentális „egysége” nem más, mint „legbensőbb és lényegi egybevágósága magamagával”, azaz minden „lehetőség” és „cselekvőképesség” forrása. Az „igazság” a létező azon benső hasonulóképessége, amellyel magához hasonlóvá tud tenni másokat. A „jóság” pedig ennél fogva a létező benső azonosulóképessége másokkal. A létezők e három affektusából származik minden „állapot” és „cselekvés”.³⁶

A második érv szerint a minden létezőt meghatározó három ok szintén az isteni lényeg triúnus mivoltát tükrözi vissza, amennyiben a *causa originalis* megfelel az Atyának, a *causa exemplaris* a Fiúnak, a *causa finalis* pedig a Szentléleknek: „Mert őtöle, őáltala és őreá nézve vannak mindenek [...]” utal Bisterfeld a bibliai helyre, mondván, hogy mindez szintén „a dolgok egyetemes pánharmóniájának alapja”.³⁷ Bárminő „eredményhez” – folytat-

³⁶ „*Ex communibus omnium creaturarum proprietatibus, sic procedimus.*
1. Si omne ens est creatum, est unum, verum, bonum; Ergo in Deo est ordo ille personarum quem supra posuimus. Ratio consequentiae est, quia perfectio creaturarum est a perfectione creatoris, adeoque est ejus adumbratio. Deinde quia unitas entis transcendentalis est intima ac essentialis ejus cum seipso congruentia, id est, prima ac radicalis et possibilitas et operativitas. Veritas autem est intima illa entis assimilativitas, quâ sibi potest assimilare alia: bonitas itaque est intima illa entis assimilativitas cum aliis: Atque ex his tribus entium affectionibus effluunt omnes ipsorum habitudines et operationes, et ad ens vocari qaeunt, prima autem est radix secundae, et secunda est radix tertiae, minor constat ex metaphysicis.”
Uo. Az *assimilativitas* és *assimilabilitas* fogalmai a bisterfeldi filozófia bevett kulcsfogalmainak, a *perceptivitas*nak és a *perceptibilitas*nak szinonimái itt. L. BIANCHI, *Signatura...*, i. m., 147.

³⁷ „Si omne ens creatum est intimum ac <135> prorsus necessarium, dicit respectum ad causam primo originalem, exemplarem ac finalem, sequitur quod ordo personarum a nobis positus sit in Deo: atqui verum prius: Ergo et posterius. Ratio consequentiae est, quia tres illae causae evidentissimae debent repiriri in primo ente; secus transcendentalis hic creaturarum respectus esset absurdus et sine fundamento. At sine Trinitate personarum locum habere nequit, hinc Pater respondet primae causae originali, Filius exemplari, Spiritus S. vero finali, quia in ea est ultima ac perfectissima quies : huc illud Rom. 11. v. 36. atque haec est altera basis catholica panharmoniae rerum.” Vö. *PPS*, 77. Vö. még Campanella metafizikájának mottójával: „Ad, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.” Campanella, Tommaso, *Universalis Philosophia, seu Metaphysicae rerum, juxta propria dogmata, partes tres, libri 18 ... Parisiis, M. DC. XXXVIII.*, reprint., bev. Luigi FIRPO, Torino (Bottega d’Erasmus), 1961 (Monumenta Politica et Philosophica Rariora Ser. 1/3).

ja Bisterfeld – a fentebbi három okra van szükség, így például bármely teremtett létezőnek van „kiáradása”, „terjedése” és „visszatérése”. A metafizikai érveket további két, egy geometriai és egy számtani érveléssel szemlélteti szerzőnk, az előbbi szerint minden dimenzió a pont „hosszából”, „szélességéből” és „magasságából” származik; az utóbbi szerint pedig „az egyből és kettőből lesz a hármas, csodálatos módon”.³⁸

Az *a posteriori* levezetés sajátosabb formája vagy az értelemmel rendelkező teremtett létezőkből, vagy az értelemmel nem rendelkező entitásokból veszi érveit. Az értelemmel rendelkező entitások a *spiritus* – vagyis az „angyalok” –, illetve lelkünk nemesebb, gondolkodó része, az *anima rationalis*. Bisterfeld előfeltevése, mint már fentebb említettem, nem más, mint hogy a teremtmények tökéletessége a teremtő tökéletességéből származik. Ha a teremtett lelkek lényegéből közvetlenül következik azok eredendő „képessége”, abból pedig az „értelme”, amabból pedig az „akarata”, akkor ebből az is következik, hogy Istenben is ugyanezre kell lennie, ellenkező esetben igen kényelmetlen volna belátni, hogy míg ez a legtökéletesebb rend megjelenik az Isten képére teremtett teremtményekben, addig a teremtőben viszont nem. Filozófusok között ugyan vitatott, hogy a lelkes létezők e három fakultása (*potentia*, *mens*, *voluntas*) különbözik-e egymástól, avagy egyek, az érv mégis szilárd marad Bisterfeld szerint, megjegyzem, indoklás nélkül!³⁹

³⁸ „Minor patet ex Logicis et Metaphysicis, quia hae tres causae requiruntur ad quemlibet effectum: unde etiam in quolibet ente creato perpendenda est emanatio, manatio et remanatio. Haec duo argumenta metaphysica egregie illustrantur et confirmantur. 1. Ex Geometria, ubi ex puncti longitudine, latitudine et altitudine nascitur omnis dimensio. 2. Ex Arithmetica, ubi ex primo et secundo sit ternarius, modo perfectissimo.” *SS*, 135.

³⁹ „*Demonstratio a posteriori specialior procedit vel ex entibus creatis intelligentibus, vel non intelligentibus: entia intelligentia sunt spiritus, angeli scilicet et animae rationales, quae hic conjungemus. Si in spiritu creato prima ac radicalis potentia immediate resultat ex ejus essentia, et ab illa producit mens; et ab his voluntas, (idque tum de facultatibus; tum de actibus intelligendo) sequitur quod in Deo sit talis ordo. Ratio consequentiae est quia inconueniens est ut hic perfectissimus ordo reperiatur in creaturis quae sunt imago Dei, et non reperiatur in Deo: An autem hae tres facultates in spiritualibus creatis reipsa differant; an vero sint unum, controvertitur inter philosophos, argumentum tamen manet firmum.*” *Uo.* 135–136.

A továbbiakban a Szentháromság titkát az értelemmel nem rendelkező teremtményekben, vagyis a testekben mutatja ki szerzőnk. Mint írja, minden test „három hiposztatikus alapelemből” épül fel, a sóból, a higanyból és a kénből – keletkező az elsőből a második, az elsőből és a másodikból pedig a harmadik –, melyek a lehető legnagyobb gondossággal egyesülnek egymással, és természetesen megint csak az Isten „háromságos tökéletességének” bizonyítékai. Ugyanígy minden „lelkes test” is e három hiposztatikus elemből áll, illetve „testből”, „animából” és „spiritusból”, avagy „porból”, „vízből” és „olajból”.⁴⁰ E három princípiumot – mint arra Bisterfeld rámutat – nem megfelelően, hanem csupán a nyelv gyengesége miatt, a „legnagyobb analógia kedvéért” hívják sónak, higanynak és olajnak.⁴¹ E három princípium minden egyes természetes testben való jelenvalóságát részben „gondolkodással”, részben „tapasztalással” lehet bizonyítani. Helyes észjárással belátható ugyanis, hogy minden test összetett, azaz több részből áll, mégpedig nem kettőből – mert két szélső rosszul kapcsolódik középső nélkül –, hanem háromból; valóban ez a szám a megfelelő, és ez biztosítja a legkényelmesebb elrendezést. A legtudományosabb tapasztalattal pedig – mint szerzőnk állítja – a lehető legteljesebb mértékben bemutatható a természeti testek anatómiája.⁴² Ezek a három hiposztatikus elemre vonatkozó, Paracelsusra

⁴⁰ „*Ex creaturis non intelligentibus sive corporibus, sic demonstratur hoc mysterium. Omne corpus constat tribus principiis hypostaticis, quae vocantur, scilicet, Sale, Mercurio et Sulphure, quorum secundum oritur ex primo, tertium ex secundo et primo : haec tria sunt accuratissime maximeque proportionaliter inter se unita, ita ut haec constitutio naturaliter arguat aliquam perfectionem; Ergo summa ternaria perfectio est in Deo. Huc quoque pertinet quod omne corpus animatum constat tribus, scilicet Sale, Mercurio et Sulphure; corpore, anima et spiritu; pulvere, aqua et oleo (per Salem intelligitur condivitas et Mercurii receptivitas, unde oritur vehemens quasi pinguendo.*” Uo. 136.

⁴¹ „*Haec tria principia, nimirum Salem, Mercurium, Oleum, non proprie sed propter maximam analogiam, propter defectum vocabulum vocamus ita.*” Uo. 136–137.

⁴² „*In singulis autem corporibus naturalibus tria illa principia occurrere demonstratur partim ratione, partim experientia. Ratione, omne corpus est compositum, Ergo constat ex pluribus, non ex duobus, quia extrema male junguntur sine medio; Ergo ex tribus; nam hic numerus sufficit,isque proportione convenientissimus. Experientia, quia scientissima illa corporum naturalium anatome terminum illum admodum demonstrat.*” Uo. 137. Ez utóbbi állításának fentebb ellentmondott Bisterfeld! Vö. 34. lj.

visszatekintő alkémiai, Alsteddel szólva fiziko-kémiai fejtegetések mellesleg már a szerző 1612-es *Systema physicae harmonicae* c. művének negyedik, *Physica chemica* c. könyvében is olvashatóak.⁴³ A *Systema* fontos szerepet játszhatott a gyulafehérvári oktatásban Alsted, illetve Bisterfeld vezető professzorsága idején, hiszen még Isaac Basire 1657-es iskolaprogramjában is a fizikai

⁴³ L. pl.: „Materia prima est chaos, in quo anima mundi, tam aetherii, quam elementaris fuit. Alias vocatur primum ens, Iliaster, Hyle, terra Adamica, Sperma primum. De hac sunt theoremata. 1. Materia prima est chaos, in quo tria principia hypostatica: Mercurius, Sulphur et Sal in anatica sunt proportione. Etenim materia prima constat sale, sulphure, et Mercurio: adeoque quator elementis anaticis. Proportio anatica dicitur ea, ubi unum non excedit alterum; sed omnia sunt *ávé*, ut vulgo loquuntur. 2. Materia prima in quator partes fuit divisa a Deo Optimo Maximo. Fuit enim chaos ignis, chaos aëris, chaos terrae, et chaos aquae eductum e confusa illa massa, quae fuit ante tria illa principia, sal, sulphur, et Mercurius. Sic patet, quod ex ista materia in anatica proportione existente fuerit productus mundus coelestis: sed ex ea divisa elementaris. 3. Materia illa prima est quidem hodie adhuc in omnibus materialis, sed alio atque alio modo. Alibi est perfectior, imperfectior alibi. Hic est in magna copia, ibi in modica quantitate. 4. Materia prima est seminarium elementorum. Elementa namque ex hoc veluti semine producta sunt: quae postea aliud proferunt semen, e quo fiunt elementata, sive mixta.” *Johann Henrici Alstedii Systema Physicae Harmonicae*, Herborn, 1612, 187–188. EK Fc 306:2. „Fuit corpus influens: sequitur Recipiens, quod alias dicitur Elementare, quod recipit influxum corporum coelestium. Corpus elementare consideratur quoad principia, et species. Principia corporis elementaris sunt tria, Sal, Sulphur, et Mercurius. [...] Deus in principio produxit materiam primam, quae ratione horum principiorum [értsd: a három hiposztatikus elem] contentorum primo triplex est, et postea tres hae species separatae sunt in quator diversa corpora seu elementa, non aliter ac si peritus Spagirus e plumbo faciat minium, cerussam, vitrum, et spiritum Saturni. Ita mundus cum omnibus creatis corporibus nihil aliud est quam sumus coagulatus e tribus substantiis, ut a sulphure, Sale, Mercurio. Haec enim tria sunt materia, e qua omnia corporalia sublunaria creata sunt. Nam coelestia corpora producta sunt e materia prima, in qua tria ista principia erant in proportione anatica unita.” Uo. 193. Mindez természetesen nem más, mint a paracelziánus elemtan egy variációja vö. BIANCHI, Massimo Luigi, *Introduzione a Paracelso*, Roma–Bari, 1995, (I filozófi, 64) 14–17. Mellékesen Apáczai Csere Jánosnál is visszaköszön a paracelziánus elemtan: „Ezek a chymicusok három kezdő részeik⁽⁶⁾; vévén a savanyó levét a sóért, az olajost a kénkéért, a kénesőt pedig az ő mercuriusokért [...] (f) principia chymicorum sal, sulphur, mercurius [...]” L. uő, *Magyar Encyclopaedia*, s. a. r. Szigeti József, Bukarest, 1977, VII, 220.

oktatás alapvető tankönyveként szerepel.⁴⁴ Arról nem is beszélve, hogy Alsted *Prodromus*ának a teremtéssel kapcsolatos⁴⁵, illetve trinitológiai fejtegetéseiben is igen nagy hangsúllyal köszön vissza a három hiposztatikus elem paracelziánus elmélete, bizonyítandó, hogy a természet könyvében fellelhetőek a Szentháromság nyomai.⁴⁶ Itt egyébként Alsted a három princípium mellett a „három hangzat” zenei, matematikai példáját is fölvonultatja elméletét illusztrálandó: „A fizikai alapelemek triádjához hozzáadjuk

⁴⁴ „*Post Metaphysicam [...] D. Professor, Deo dante, auspicabitur Explicationem Physicae Harmonicae Alstedii [...]*” *Schema...*, i. m., 91. Basire hivatkozási formája arra vallhat, hogy Alsted fizikájának harmadik, bővített kiadását használhatták leginkább, amelyik *Physica harmonica* címen jelent meg előbb 1616-ban, majd 1642-ben.

⁴⁵ „Jam, quod diximus, SS. Trinitatem elucere etiam in operibus Dei essentialibus ad extra, id usque adeo verum est, ut in omnibus creaturis reperiatur quaedam hujus rei similitudo. Omnis enim creatura corporea sic est una numero, quantum ad essentiam ut nihilo minus essentia ista numero una sit communis tribus principiis hypostaticis, uti sunt sal, id est, consistentia; Mercurius, h. e. aquositas; et sulphur, h. e. oleositas. quae tria insunt omnibus omnino corporibus. Quod attinet ad creaturas corporeas ibi una numero essentia, v. g. anima, est communis potentiae intelligendi, volendi, et exequendi.” *PRT*, 219.

⁴⁶ „Nam et ejus essentia sufficit intellectui, voluntati, et potentiae agendi: non quidem ob infinitatem, quae ibi est nulla, sed tamen propter περιχώρησιν quae formis istis spiritualibus nobiliori modo competit, quam formis corporeis. Sed paucis illustremus id, quod toties urgemus de vestigio SS. Trinitatis in omnibus corporibus. Dicimus itaque omne corpus tribus constare principiis, videl[icet]. materia, spiritu, et luce. *Materiam* indicat quantitas, vel potius substantia corpulenta: *Spiritum* arguit vis illa, quae materiam corpulentam inhabitat et vegetat, quaeque potest elici ex corpore. *Lucem* indicat motus et calor, quo materia et spiritus contemperantur. Nimirum materia est primum ens; spiritus, primum vivens; lux, primum movens: atque ita omne mundi corpus est ex materia, per lucem, in spiritu. Deinde, ex prima trium istorum principiorum unione seu combinatione oriuntur aliae tres naturae, quae aliis dicuntur principia hypostatica, aliis qualitates substantificae, videl[icet]. aquositas, oleositas, consistentia, ex quibus illam Chymici vocant Mercurium; istam, sulphur; hanc, salem. Quae quidem in omni corpore inesse hinc patet, quod ex omni ligno, lapide, etc. possunt extrahi partes aquosae, oleosae, et cinereae. Atque haec combinatio in coelestibus etiam corporibus obtinet: quanquam excellentiori ratione. Hinc igitur merito colligimus, trinitatem creatam, ut ita loquar, nos manuducere ad trinitatem increatam.” *PRT*, 687. A Robert Fluddot követő materia-spiritus-lux-hármas újdonság Alsted kozmológiájában a

még a hármas hangzatot, amely minden összhang és arány alapja a zenében.”⁴⁷

Mint már Bisterfeldnél is láttuk, a teremtmények felépítéséből és tulajdonságaiból érvelő *a posteriori* levezetés nem lehet kimerítő, hiszen a teremtmények valós anatómiája nem ismerhető meg tökéletesen. Bisterfeld ugyanakkor arra is utalt, hogy a három hiposztatikus elem elnevezése nyelvi korlátok miatt, csupán *propter maximam analogiam* értendő. Mint ahogy másutt az *immetiōt* is *ineffabilis*nek nevezte; vagyis azt tételezte, hogy annak lényege fogalmakkal teljes mértékben nem ragadható meg.⁴⁸ Alsted a *Prodromus*ban is jelzi, hogy „a Szentháromság doktrínája nem mutatja meg önmagát, sem nem érthető meg helyes észjárással, hiszen amannak szféráját vagy körét túllépi. Mert úgy viszonyul az ép ész a hithez, amiként a Hold szférája a Napéhoz.” A Hold ugyan saját fénnel bír, „ám kölcsönvett világossággal, melyet a Naptól kapott.” Az ész és a hit, avagy a természet és a kegyelem világossága Alsted szerint így viszonylik hát egymáshoz.⁴⁹ E nézeteit már korábbi műveiben is kifejtette természetesen, a *Quaestiones theologicae*-ben a *de Deo* toposzok egyikében például arra kérdezett rá, vajon természetes ésszel bizonyítható-e a Szentháromság: „Bizonyítani nem lehet, ellenben illusztrálni lehetséges. [Az illusztrációk közül] ez a három tűnik ki: 1. minden te-

Systema physicae harmonicae-hez képest. Fludd koncepcióját Alsted nyilván Comenius közvetítésével ismerte meg alaposabban, aki 1633-ban megküldte Erdélybe mesteréhez *Physicae ad lumen divinum reformatandae synopsis* című művét, mely alkalmazza a fluddi terminusokat. Vö. GILLY, Carlos, *Comenius und die Rosenkreuzer = Aufklärung und Esoterik*, szerk. Monika NEUGEBAUER-WÖLK és Holger ZAUNSTÖCK, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1999 (*Studien zum Achtzehnten Jahrhundert*, 24), 94.

⁴⁷ „Triadi principiorum Phisicorum addimus radicem unitrisonam, quae est fundamentum omnis proportionis, et harmoniae in Musicis.” Uo. A *radix unitrisona*ról l. *Enc.*, 1202, 1210–11.

⁴⁸ „Ex panharmonia rerum oritur ineffabilis earum immetiō [...]” *PPS*, 50.

⁴⁹ „Ex his itaque patet, doctrinam de SS. Trinitate non evertere se ipsam, nec pugnare cum recta ratione, etsi illius sphaeram sive circulum superet. Sic enim se habet ratio sana ad fidem, sicut sphaera lunae ad sphaeram solis. Sicut igitur luna habet quidem proprium lumen, sed et mutuatiō lumine, quod a sole accipit, redditur splendidior: ita de ratione et fide, seu lumine naturae et gratiae statuendum est.” *PRT*, 687.

remtett dologban észrevehető valaminő hármasság, 2. a Napban a fény, a ragyogás és a fénysugár, 3. az emberi lélekben az értelem, az akarat és az emlékezet.”⁵⁰ A *Theologia polemicában* így ír:

A Szentséges Szentháromság nem ellenkezik a helyes észjárással, hanem meghaladja azt. Ha megromlott észjárásról esik szó, örömet megengedjük, hogy amaz ellentmondjon az Isten ékesszólásainak. Hogy pedig ez a tan nem mond ellent a természet világosságának, nyilvánvaló abból, hogy a három isteni személy nyomai minden egyes teremtményben felfedezhetőek. Minden teremtett létező dologban látjuk ugyanis a lényeg egységét, és a három princípiumot, amelyből a [dolgok] állnak; látjuk ott a formát, a lehetőséget, avagy hajlandóságot és a vonzalmat; a Napban látjuk a testet, a fénysugarat és a világosságot; a vízben a forrást, a folyadékot és a folyót, az emberi lélekben az értelmet, az akaratot és az emlékezetet, amelyek hárman különbözőek, és mindazonáltal mégis egyek.⁵¹

A *Theologia naturalis*ban pedig ekképp érvel Alsted:

Isten nemcsak a lényeg egysége által hozta létre a teremtményeket – amiként némely Skolasztikusok vélték –, de a Hármassággal is; mert Mindent a Háromság teremtett. Ezért amannak különféle nyomai vannak belenyomtatva különféle dolgokba, melyek közül kitűnik az emberi lélek, melynek három képessége, az

⁵⁰ „*An ex naturali ratione probari possit trinitas? Probari non potest: at illustrari potest. Excellunt hic ista tria. 1. in omnibus rebus creatis cernere est aliquem ternarium. 2. in sole est lux, splendor, et radius. 3. in anima hominis est intellectus, voluntas et memoria.*” *AL*, 87. Vö. még uo. 74, 86, 89, 90.

⁵¹ „*Mysterium SS. Trinitatis non pugnat cum recta ratione, sed illam transcendit. Si sermo sit de ratione corrupta, libenter damus, cum illa pugnare eloquia Dei. Quod autem haec doctrina non pugnat cum lumine naturae, hinc patet, quod trium hypostasium divinarum vestigia in singulis creaturis inveniuntur. Videmus enim in omnibus naturis creatis unitatem essentiae, et tria principia, ex quibus constant: videmus ibi formam, potentiam seu inclinationem, et sympathiam: in Sole videmus corpus, radium et lumen: in aqua scaturiginem, laticem et fluvium: in anima hominis est intellectus, voluntas et memoria, quae tria distincta sunt, et nihilominus unum sunt.*” *Theologia polemica*, Hanau (C. Eifrid), 1620, 10. Idézi: *AL*, 87.

értelem, a tudás és a szeretet valamely módon kifejezi a szentséges Szentháromság személyeit [...] hiába alkalmaztatik minden megfontolás a képből magára a Háromságra, mert mindig több a nem hasonlósága, mint a hasonlósága. Amit a lélekről mondtunk, ugyanaz legyen a megítélés másokról is, amelyekben a Háromság valaminő képe megjelenik, úgy is, mint a Napról, amely magából szórja a sugarat, és mindkettőből [a Nap testéből és a sugárból] származik a világosság; a forrásról, melyből származik a folyó, és mindkettejükből az ár; a kémiai kőről [lapis Chymicus, ti. lapis philosophorum], és hasonlókról. Ennélfogva így jutunk végkövetkeztetésre: a személyek Háromsága a természet fényéből nem megismerhető, hiszen öröktől fogva rejtőzködő titok; mégis valamiképpen hasonló olyannyira, hogy egyes skolasztikusok a teremtett dolgokban felfedezhető nyomnak, mások képnek nevezik – mely kettő kevésbé különbözik, mint inkább. De ez a hasonlóság tökéletlen, ezért nem bizonyítható, hanem csak kijelenthető.⁵²

⁵² „Deus non solum unitate essentiae (ut quidam Scholastici voluerunt) sed etiam Trinitate sua produxit creaturas: Tota enim Trinitas creavit. Ideo varia impressa sunt illius vestigia variis rebus. Inter eas excellit anima humana, cuius tres facultates, intellectus, notitia et amor, aliquo modo exprimunt personas sacrosanctae Trinitatis [...] frustra adhibetur omnis ratiocinatio ex imagine ad ipsam Trinitatem, quia semper plus est dissimilitudinis, quam similitudinis. Quod diximus de anima, idem iudicium esto de aliis, in quibus qualiscunque imago Trinitatis elucet, utputa de sole, qui ex se spargit radium, et ex utroque procedit lumen, de fonte, ex quo oritur fluvius, et ab utroque rivus, de lapide Chymico, et similibus. Quare sic concludamus: Licet Trinitas personarum ex luce naturae cognosci non possit, quippe quae est mysterium a seculis absconditum: tamen simile quippiam, quod alii Scholastici vocant vestigium, alii imaginem (quae duo differunt ut minus et maius) in rebus creatis invenitur. Haec autem similitudo est imperfecta, ideoque non facit ad demonstrandum, sed duntaxat ad declarandum.” *Theologia naturalis*, Frankfurt (A. Humm), 1615. 147–148. Idézi: *AL*, 87. A Nap és a Szentháromság analógiájának klasszikusa Ficino: „Nihil in mundo divinae trinitati reperitur Sole similius. In una enim Solis substantia tria quaedam inter se distincta sunt pariter et unita. Primum quidem naturalis ipsa foecunditas sensibus nostris prorsus occulta. Secundum manifesta lux eiusdem ex ipsa foecunditate manans, ipsi semper aequalis. Tertium ab utroque calefactoria virtus, penitus par utrisque. Foecunditas igitur patrem refert, lux vero intelligentiae similis, filium intelligentiae modo conceptum, calor amatorium spiritum repraesentat.” FICINO, Marsilio, *Liber de Sole = Opera...*, reprint. bev. P. O. KRISTELLER, 2. kötet, Torino, 1962. (Monumenta Politica et Philosophica Rariora Ser. I, 7–8) 1. k. 973 [1003].

Az *a posteriori* érvelés politikaelméleti alkalmazása

A rend a világ lelke – írta Alsted és Bisterfeld –, rend a lelke a természet, a kegyelem és a dicsőség királyságának; minden isteni, angyali és emberi közösségnek, és ennél fogva minden családi, iskolai, politikai és egyházi közösségnek, rend a világ lelke, minden emberközi társaságé és cselekvése. A fentebbi ordóra vonatkozó metafizikai alapelvek ezen állításai a háromságelvű *immediatio realis* politikai vonatkozásaira terelik a figyelmet, pontosabban millenaristáink a parúzia bekövetkezése előtti reformtörekvéseire, amelyek minden bizonnyal az eszményi társadalmi berendezkedést is célozták. Alsted – Keckermann és Althusius hatását is mutató, ám más forrásokból is építkező – egyértelműen mély metafizikai meghatározottságú, enciklopédiabéli politikaelmélete szerint a köztársaság formája részeinek harmonikus összjátékán és a politikai rendek – geometriai arányokat követő – egységbe szervezettségében merül ki.⁵³ Rend a köztársaság lelke, mert amiképpen a lélek élte és megőrzi a testet, úgy óvja a rend a köztársaságot. „A rend az egység lánya, ahogy a metafizikában tanítjuk” – írja Alsted.⁵⁴ A megfelelő helyen azt olvashatjuk a rendről, hogy az oly létmód, amelyben a létező nem zavaros formában fogható fel. Ennek az állapotnak két formája van, az első esetben a létező önmagában nem zavaros, Alsted szerint ilyen a Nap önmagában. A második esetben a létező más létezőkkel nincs összezavarodott állapotban, amiképp a Nap sincs a csillagokkal. Az *ordo respectivus* vagy egyenrangú entitások „összjátékán”, vagy „alárendeltségben” merül ki. *Coordinatio*val számolhatunk például a Szentháromság személyei között. Ne feledjük, Alsted politikájá-

⁵³ „*Forma Reipub[licae]. est harmonica partium Reipub[licae]. coordinatio, et ad unitatem ordinis politici reductio.*” *Enc*, 1407. „*Dicitur autem hic unitas ordinis politici, quae consistit in proportione Geometrica, ad excludendam unitatem numeri, sive arithmetica, itemque Platonica illam, quae introducit communitatem omnium rerum, sine mei tuique distinctione: quae lues potius est reipublicae. quam forma ipsius.*” Uo. Alsted politikai nézeteiről l. *AL*, 95–104.

⁵⁴ *Enc*, 1409.

ban azt állította, hogy a köztársaság rendezett formája részeinek „harmonikus összjátékán”, illetve a politikai rendek egységbe szervezettségén múlik. Az eszményi köztársaság ilyen értelemben – így a fentebb tárgyalt politikai és metafizikai helyek intertextuális kapcsolódása révén is – az egylényegű, de háromszemélyű Szentháromság mintájára épül fel tehát.⁵⁵ Ehhez hasonló, ám az analógiát sokkalta egyértelműbben megfogalmazó metafiziko-politikai képlet Campanella *Napváros*ából lehet ismerős:

S most meg fogsz lepődni – mondja a Genovai az Ispotályosnak a napvárosiak természeti vallásáról –, mert Istent a maga háromságában imádják, mondván, hogy ő a legfelsőbb Hatalom, melyből a legfőbb Bölcsesség származik, s a kettőből fakad a legnagyobb Szeretet. De megkülönböztetett és külön megnevezett személyeket nem ismernek (mint nálunk), hiszen nem rendelkeznek a kinyilatkoztatással, de tudják, hogy Istenben önmagától önmagáig való és önmaga iránti folyamat és vonatkozás van, s így a dolgok, amennyiben létük van, hatalomból, tudásból és szeretetből tevődnek össze, vagy pedig tehetetlenségéből, tudatlanságból és szeretetlenségéből, amennyiben a nemléttől függenek.⁵⁶

A dominikánus szerzetes a *Napvárost* értelmező *Négy kérdés az eszményi köztársaságról* c. művében a *Napváros* tökéletességét ekképp magyarázza: „[...] mi mindenről szerencsésen gondoskodtunk, minthogy az egész [ti. a *Napvárost*] a metafizikai primalitások tudományából vezettük le, és így semmit sem lehetett elhanyagolni vagy elhagyni.”⁵⁷ Anélkül, hogy részletesen be-

⁵⁵ *Enc*, 587.

⁵⁶ „Qui ti stupisci ch’adorano Dio in Trinitate, dicendo ch’è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d’essi entrambi, sommo Amore. Ma non conoscono le persone distinte e nominate al modo nostro, perché non ebbero rivelazione, *ma sanno ch’in Dio ci è processione e relazione di sé a sé* [kiem. Sz. M.]; e così tutte cose compongono di possanza, sapienza e amore, in quanto han l’essere; d’impotenza, insipienza e disamore, in quanto pendeno dal non essere.” CAMPANELLA, Tommaso, *La Città del Sole e Questione quarta sull’ottima repubblica con testo latino a fronte*, s. a. r. Germana Ernst, Milano, 1996. (Classici della BUR) 88. A fordítás a magyar kiadásból való l. A *Napváros*, ford. Sallay Géza, Bp., 1959, 83.

⁵⁷ „Provisum est enim faeciliter, quoniam ex primalitatum metaphysicarum doctrina, sub quibus nil negligitur aut praetermittitur, deducta est [ti. a *Napváros*].” Uo. 110. (Magyarul: *i. m.*, 98.)

mutatnám az ezeréves földi birodalom előjátékként is értelmezhető *Napváros* háromságelvű felépítését, csak utalok arra, hogy a Campanella metafizikájának hatodik könyvében kifejtett metafizikai primalitások elmélete teljes összhangban áll a szerző trinitológiai nézeteivel, melyeket a *De sancta Monotriadé*ban fejt ki, így nála is *analogia Trinitatis*ként képzelendő el az eszményi társadalom.⁵⁸ E tekintetben tehát tulajdonképpen lényegtelen a kálvinista egyetemes reformáció millenaristái és a katolikus megújulás chiliasztája közötti konfesszionális különbség, a *Napváros* „költői dialógusa” bizonyos értelemben illusztrálhatja a herborniak nézeteit is, már ami a benne sűrített teológiai-filozófiai igazságok egy részét illeti, s nem magát a költői fikciót. Alsted a *Campanellianára* vonatkozó közvetlen ismereteiről keveset tudunk, Bisterfeld azonban tevékeny olvasója volt a dominikánus metafizikájának például, így a primalitások doktrínájának is!⁵⁹

⁵⁸ A *Napváros* millenarista összefüggéseiről l. Szentpéteri Márton, *Il Transilvano. Tommaso Campanella és Báthory Zsigmond (Vázlat) = Allegro con brio. Írások Zemplényi Ferenc 60. születésnapjára*, szerk. Bánki Éva és Tóth Tünde, Bp., 2002, 266–267. A „primalitatum metaphysicarum doctrináról” l. Campanella metafizikájának 6. könyvét, az V–X. és különösen a XI. fejezetet (Reassumitur tractatio quod omnia vere entia essentiat in tribus primalitatibus). Amint az például a fejezet 6. artikulusából is kiderül, Campanella szerint a metafizikai primalítások (potestas, sapientia és amor) között pontosan ugyanolyan *circuminessio* van, mint a Szentháromság személyei között. A primalítások ezen *circuminessio*ja, akárcsak az *immetatio* elmélete Alstednél és Bisterfeldnél, szintén ágostoni ihletésű.

⁵⁹ Bisterfeld fejedelmi tanítványának Bacon és Comenius mellett Campanella metafizikájának olvasását is ajánlja: „Similiter et Campanella, cujus Arbores Metaphysicas inprimis commendo.” *Bisterfeld levele Rákóczy Zsigmondhoz, 1649. Dec. 19.*, Történelmi Tár, 1888, 109. Vö. BÁN Imre, *Apáczai Csere János*, Bp., 1958 (Irodalomtörténeti Könyvtár, 2). 510. Egy Alsted és Bisterfeld könyvtárának tételeit is tartalmazó, igen fontos könyvjegyzéken két Campanella-tétel is szerepel, a 131: „Thom[ae]. Campanellae varia ut de reformat[i]one Scientiarum”, a 212 pedig: „Campanell[ae] de sensu rer[um] et magia”. Vö. VISKOLCZ Noémi, *Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) bibliográfiája. A Bisterfeld-könyvtár*, Bp.–Szeged, 2003. (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárjai, 6) 150. 166. A *De sensu rerum*ról Alstednek biztosan volt tudomása. Vö. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted...*, i. m., 119. Persze szerzőink a Tobias Adami-féle frankfurti kiadássorozat más műveit is nyilván ismerték, így az 1623-as *Realis philosophiát* is, melynek *Politicájának* appendixeként jelent meg először, latinul, a *Napváros*. A fentebbi első tételről, az Adaminál még kiadatlanul

* * *

Disszertációm fentebbi részlete arra a teoretikus alapra mutathat rá, amelyik a világot minden tekintetben egyetemes szabályszerűségek szerint tételezi; különösen elgondolkoztató ebből a szempontból a háromságelvű politika imént tárgyalt szuprakonfesszionális jellege korszakunkban. A parúziát sürgető egyetemes reform, annak mind protestáns, mind pedig katolikus formái, igen gyakran valaminő egyetemes, eszményi államformát, s a Világ egészét uraló egyetemes birodalmat feltételeznek. Campanella számára ez hol a spanyolok, hol a franciák által megvalósítandó univerzális monarchia, hol a calabriai összeesküvők soha meg nem valósult mintaállama. Alstedék nem nyilatkoznak meg utópisztikus formában, nem vázolnak fel explicit módon eszményi városállamokat, bár Alsted enciklopédiabeli politikája, avagy Salamon Templomának értelmezése az életmű során nem feltétlenül áll távol efféle megfontolásoktól. Mégis sejthető, hogy a mozaikus nemzettudatot leváltó korai modern identitásmodellek születésének hajnalán szerzőink a parúziát megelőző idők eszményi társadalmi berendezkedését megcélolván valaminő, a nemzetek felett átívelő, egyetemes világállamban gondolkodtak, s ez – lévén millenaristákról szó – végső soron Krisztus ezeréves földi birodalma, azaz az *Imperium Messiae* kellett, hogy legyen.⁶⁰

maradt metafizikáról is tudhattak, jóval annak párizsi megjelenése előtt, az 1617-es *Prodromus philosophiae instaurandae* Adami írta előszavából például, l. *Ad philosophos Germaniae prefatio* = Tommaso Campanella: *Opera Latina Francofurti impressa annis 1617–1630*, s. a. r. Luigi Firpo, 2 kötet, Torino, 1975. (Monumenta Politica et Philosophica Rariora, Ser. II, 12) 16. skk.

⁶⁰ Az ún. posztmillennialista álláspont szerint az eszményi társadalmi berendezkedést célzó reformok a parúzia előtti időkre irányulnak, mintegy gyorsítva is annak bekövetkeztét. l. DAVIS, J. C., *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516–1700*, Cambridge, 1981, 33. A mozaikus identitásról l. pl. KIDD, Colin, *British Identities before Nationalism. Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600–1800*, Cambridge, 1999, 9–33. Az *Imperium Messiae*-kifejezést l. ALSTED, *Turris David...*, Hanau (C. Eifrid), 1634, 247. HAB Xb 2020 (1)

Paul Richard Blum

FILOZÓFIA MAGYAR NYELVEN:
BERTALANFFI PÁL,
SARTORI BERNÁT ÉS A XVIII. SZÁZAD
EGYETEMI FILOZÓFIÁJA

I. Apáczai Csere János

„A tudomány, mely az embert bölccsé teszi, áll a dolgoknak és némely nyelveknek [...] tudásában”. Ezekkel a szavakkal kezdi Apáczai Csere János 1654-ben írt *Magyar Logikácskáját*.¹ A tudomány tehát nyelvek és dolgok tudásában áll. A magyarországi művelődés reformere e gondolatával a humanistákat követi, akik felismerték, hogy a nyelv „a világ második teremtése”, hiszen a „dolgok” számunkra mindig csak a nyelv által nyerik el értelmüket. E gondolatból három kérdéskör adódott a humanisták számára:

1. Mi történik akkor, ha ugyanazt a dolgot különböző nyelveken másként mondják?

2. Mekkora része van a tudományban a tanult emberek társalmának?

3. Hogyan közvetíthető a „dolgok” kutatása és tana?

Az első kérdéskör a népnyelvi filológiából és a nyelv modern elméletéből – ebből az alapvető antropológiai tényből – vezethető le: az ember mindenekeelőtt nyelvi adottságokkal rendelkező lény. Ebből azután a metafizika transzformációja következett: az elvonatkoztatás elméletéről (ahogy az arisztotelianus skolasztikában

¹ APÁCZAI CSERE János, *Magyar Logikácska és egyéb írások*, kiad. SZIGETI József, Bukarest (Kriterion) 1975, 95. Az ebben a kötetben tárgyalt szerzőkhöz l. különösen: MÉSZÁROS András, *A filozófia Magyarországon, a kezdetektől a 19. század végéig*, Pozsony, 2000; ZEMPLÉN Jolán, *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Bp., 1961 (Zemplén I.) és ZEMPLÉN Jolán, *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, Bp., 1964. (A továbbiakban ZEMPLÉN II.)

is) a dolgok nyelvileg megragadható elméletére helyeződött át a hangsúly. A *res et verba* egységét az emberi szellem állítja elő. A metafizika és a logika átalakításának úttörői közül álljon itt Rudolph Agricola, Lorenzo Valla és Petrus Ramus neve. Már az első mondatból következtetni lehet arra, ami az életrajzból is általánosan ismert: Apáczai a ramista Johannes Alsted befolyása alatt állt.

A második kérdéskör a tudomány társadalmi jelentőségével kapcsolatos. A tudóstársadalom növekvő öntudatához vezetett az a helyzet, hogy a tudást közvetíteni kell, és közben a társadalom előjáróinak a tudósokkal együttműködve kell támogatniuk a tudásközvetítést. Ezzel egyidejűleg megnőtt a tudomány politikai jelentősége. Ebből adódott, hogy a fejedelmek és az egyház, illetve ennek egyes csoportjai (a katolikus egyházban mindenekelőtt a jezsuiták) egyre növekvő mértékben támogatták az egyetemeket és az akadémiákat. S valóban: Apáczai lelkes tevékenységet fejtett ki egy „akadémia” – tudományos egyetem – létrehozása érdekében Kolozsváron. Két okot nevez meg ehhez: az egyik „a tudománynak gyarapodása [...] ékesíti és világosítja meg az országokat”, a másik, „hogy ugyanazon által készítettnek el [...] a subditusok az Isten és fejedelmekhez való engedelmességre”.² Hivatkozva a Staufen-házból való Frigyes császárra,³ az első középkori egyetem megalapítójára, Apáczai összekapcsolja a tudomány gyarapodását annak politikai és vallási szerepével (kifejezve azt a fejedelem és az Isten tiszteletében).

A harmadik kérdéskör a tudomány terjesztése. Ez a módszer-tan formájában jelentkezett a humanisták körében, akik közül a fent említett Agricola és Ramus voltak az irányadók. A kiindulási pont erősen leegyszerűsítve az volt, hogy *a tudományok rendjének oktatása megfelel a dolgok rendjének, és ez a rend a tudás nyelvi megfogalmazhatósága alapján az emberi értelem szerkezetének felel meg*. Csak a dologhoz illő, a mérsékelt, a megfelelő nyelvi kifejezés képes visszatükrözni a dolgok rendjét. Ebből az előfeltevésből származik az enciklopédia eszméje. Az enciklopédia ugyanis mindent magában foglal, amit az ember tudhat, mégpedig

² Apáczai terve az akadémia felállításáról, uo. 179.

³ Uo. a császárt „Fridericus Barbarossának” nevezi.

egy rendszerben, a dolgok rendszerében, azaz „összeállításában”. Az iskolai oktatás azért áll a nyelvi és a gondolati képesség (logika) fejlesztéséből, hogy átmenetet adjon a tudományok rendszeréhez. Apáczai részletesen értekezik erről az *Oratio de studio sapientiae* című írásában.⁴ Ezért is következetes, hogy a tanulmányok érdekében hazájában írt egy ilyen enciklopédiát. Újdonsága, hogy magyar nyelven jelentette meg, jóllehet tisztában volt vele, hogy a tudomány számára szinte egészen idegen, érthetetlen, alkalmazhatatlan magyar nyelvre ültette át.⁵ Az enciklopédia eszményét humanista szokás szerint arra a tényre hivatkozva igazolja, hogy a természet egységes rendjével szemközt az emberek soknyelvűek. Theodor Gaza görög humanistára hivatkozik, aki Arisztotelész állatokról szóló írásai és Theophrasztosz növényekről írt könyve kapcsán így írt: „Mert a dolgok [res] neve olyan, amilyent a névadók tetszése szabott rájuk. Nevet adni pedig minden időben egyformán szabad”.⁶ Ádám névadása a szabadság eseménye volt, ezért a különböző nyelvű szavak közömbösek a változatokkal szemben, a változatok mégis visszatükrözik a világ szerkezetét.⁷

Közismert, hogy az oktatás megújítója hosszú ideig nem talált követőre a magyar nyelvű bölcséleti szöveg fejlesztésében. Egész Európában ez volt az általános helyzet. A latin maradt a tudomány és az egyetemek nyelve, függetlenül attól, hogy persze az irodalomban és az egyházakban (valamennyi felekezetnél) a népnyelv bontakozott ki. Sokáig csak Giordano Bruno és Galilei olasz nyelvű írásai jelentettek kivételt. Népnyelvi művek, mint Bernard Fontenelle *Entretiens sur la pluralité des mondes* című írása (1686) vagy Leibniz francia írásai nem az akadémiának, hanem általában a közönség számára készültek. A jezsuita Francesco Lana-Terzi, aki 1670-ben adta ki *Prodromo dell'Arte Maestra* című művét, s amely egy repülőgépmodellről lett nevezetes, az egyete-

⁴ Magyarul uo., 28.

⁵ APÁCZAI CSERE János, *Magyar Encyclopaedia*, kiad. SZIGETI József, Bukarest (Kriterion) 1977, Előszó az olvasóhoz, 78.

⁶ Uo. 79.

⁷ A *tükör* metaforája kapcsán lásd KREMMER Dezső, *Apáczai Cseri (!) János élete és munkássága*, Bp., 1912, 34. Ott részletesen olvasható Apáczai kötődése Ramushoz és Descartes-hoz.

meken kívüli közönséghez fordult. Kivételnek számít a bölcseleti irodalom Angliában és Oroszországban, itt ugyanis a népnyelvtől nem vitatták el, hogy betöltse a filozófiai szaknyelv szerepét. Az első tisztán bölcseleti mű – a német nyelvű egyetemi közönség számára – valószínűleg Christian Wolff tankönyve volt, amely 1713-tól a *Logikával* együtt *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit* címen jelent meg. (A cím magyarul: *Ésszerű gondolatok az emberi értelem erejéről és annak helyes alkalmazásáról a valóság megismerése érdekében.*) Jellemző azonban, hogy Wolff – bölcseletének növekvő európai sikere mellett – áttért latin nyelvű fordítások kiadására.

II. Bertalanffi Pál

Az első magyar nyelvű bölcseleti könyv Apáczai kísérlete után a jezsuita Bertalanffi Pál *Kozmográfiája* volt: „*Világnak két rendbéli reovid ismerete. Eleoszer A' mint az Istenteol teremtett, másodszor A' mint az Istennek, és a' természetnek Vezérlésébeol az emberekteol küleomb-küleombb-féle részekre, Országokra, Tartományokra, és keosségekre osztatott. Minden-féle Irókbeol ki-szedé, és Prédikátori hivatallyának piheneo órái alatt illendeo renddel eoszve irá azt Bertalanffi Pál, a' Jesus Társaságából-való Pap: Most pedig Isten jó voltából, 's az Eleol-Járóinak kegyes engedelmébeol Magyar Nemzetének egy mulatságos, és tudós olvasására nyomtatásban kiadá*”.

A kötet a nagyszombati jezsuita egyetem nyomdájában jelent meg 1757-ben.⁸ A részletes, jellegzetesen barokk cím csaknem mindent elmond a műről, amit tudni érdemes: két részből áll, közülük az első – a rövidebb – a világot Isten teremtéseként írja le, a második az ember által létrehozott politikai egységek soraként. Kozmológia és geográfia tehát a kötet két fő része. A továbbiak-

⁸ Ha a régi nyomtatványban nincs különbség ö és ő között, és mindkettő o fölé írt e-vel áll, eo-val írom át.

ban azt is megtudjuk, hogy a könyvet különböző forrásokból olózták össze. Különösen fontos a könyv szándéka: a magyar nép „szórakoztatására és tudós olvasására” készült. Hogy milyen szórakozásról van szó, kiderül a szerző utalásából: ő foglalkozására nézve prédikátor, és pihenőidejét szentelte ennek a munkának; az olvasó kövesse példáját az olvasásban, és lelje örömét Isten és az ember teremtésében.

Bertalanffi 1706. január 26-án született a Sopron megyében fekvő Pulyán (ma: Pullendorf). Novícius Nagyszombatban, grammatikatanár Gyöngyösön (1728) és Ungváron (1732), bölcséletet hallgatott Kassán 1729 és 1731 között, végül prédikátorként tevékenykedett Pécsen, Egerben, Gyulafehérváron, majd Komáromban, ahol 1763. január 15-én meghalt.⁹ Még további léleképítő írásokat is megjelentetett, közöttük verses elmélkedését: *A' nagyra vágyódó világ fiának. Az embernek változó Sorsáról siralmas Panaszsza* (Bécs, 1750, Kassa, 1761).

A szerző nyilvánvalóan tudatában volt annak a kihívásnak, hogy magyar nyelven beszéljen tudományos dolgokról, amint ez előszavából ki is derül: „Azokáért, kegyes Magyar olvasó, Úgy vedd ezen munkámat, hogy magadnak nem mondom ékes Magyar szólást (mert mideaon a' keoltségnak tsekélysege éppen reovid somában való írásra kénszerített, arra, a' Magyar nyelvnek válogatott szép virági sem tsirázhattak ki a' pennámból), hanem mind ideig való tudományt”.¹⁰ Itt az ékesség és tudomány ellentétének toposzát, valamint a szerénységtoposz gyöngye formáját alkalmazza. A mű két része nem egyenlő súlyú: csupán az első 228 oldal foglalkozik a természettel (a teremtéssel), a többi 1028 geográfiát tartalmaz. Ez a geográfiai rész meglehetősen igénytelen; városokról és tájakról mondja el azt, amit szerinte róluk tudni érdemes. Így megtudjuk a Pilisről, hogy ott pálosok (Paulinusoknak jeles

⁹ Ladislaus LUKÁCS, *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu*, Pars 1, Romae, 1987, 92; TULL Alajos: *Bertalanffi Pál S. J. 1706–1763 élete* különnyomatban jelent meg a pécsi Pius Alapítvány Jézus Társasági Gimnázium 1930/31. évi értesítőjében.

¹⁰ BERTALANFFI Pál, *Világnak Két rend-béli reovid ismerete*, Nagyszombat (Academiai Beteokkal) 1757, 1028 + előszó és Indices, 8 kötetben; itt: *[7] r-v.

Monostorok vala) élnek, Debrecenről pedig ezt olvashatjuk: „Deobreceon, szabad királyi és Magyar Országának leg-nagyobb városa Szamos folyó mellett Districtualis Táblával, a' T. PP. Pia-risták Deák Iskolájával, és a Reformátusoknak feo-Iskolájával egyetemben; fekszik sik mezeon, melly 15 mérfeoldre terjed, és sok szarvas marhát nevel”.¹¹

A bölceleti szempontból érdekes első rész 37 beszédre oszlik. A menny és a csillagok teremtésének leírásával s a csillagászat és az asztronómia bemutatásával kezdődik. Ezután (a 13. beszédtől) a könyv rátér a meteorológiára, majd az elemek, a tűz és a víz kapcsán szól a tengerekről és a folyókról, végül a földről (a 24. beszédtől), hogy azután beszámoljon a növényekről és az állatok-ról. Végül az utolsó fejezeteket (a 34.-től a 37.-ig) az embernek szenteli.

Milyen művekből gyűjtötte össze tudását a prédikátor? Mivel ő maga nem nevezi meg forrásait, a szokásos kozmográfiai vagy fizikai munkákat kell elővennünk, ugyanúgy, ahogy a geográfiai részhez a vonatkozó népszerűsítő írásokat és a szakirodalmat. A természetfilozófiai részhez minden korabeli jezsuita szerző szóba jöhet: például Szentiványi Márton SJ (1635–1705), aki olyan új bölcselőket is bemutatott előadásain, mint Francis Bacon, és elhagyta az előadásmód skolasztikus stílusát.¹² Vagy Kéri János pálos szerzetes, akire jellemző volt, hogy bölcséletét skolasztikus traktátusok és „orationes” formájában egyaránt előadta.¹³ Egy

¹¹ Uo. 701 és 709.

¹² Vö. Marianna ORAVCOVÁ, *Philosophie an den Universitäten Tyrnau und Kaschau* in: Fr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, hrsg. von Helmut HOLZHEY und Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Basel, 2001, 1366–1372. Szóba jön SZENTIVÁNYI Márton: *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea*, Tyrnavia 1689, 1709. Vö. ZEMPLÉN Jolán: *The Reception of Copernicanism in Hungary*, in: *Studia Copernicana* 5: *Colloquia Copernicana 1: études sur l'audience de la théorie heliocentrique*, Wrocław etc., 1972, 311–356; itt: 317–319.

¹³ KÉRY (sic!) Johannes O. S. Pauli, *Universa philosophia scholastica tomis tribus comprehensa*. Posonii (Gottfried Gründer), 1673 (RMK II, 1325). A címlap szerint a szerző az Ordo Eremitarum Pauli Primi Eremiti főpriorja, a teológia és a filozófia professzora a lepoglavai konventben. KÉRI Johannes O. S. Pauli, *Panegyrris et orationes* (...), Viennae (Leopold Voigt)

másik lehetséges forrás, amelyet az előzőekkel együtt szeretnék szóba hozni, hogy egyben utaljak arra, mennyire széles körű ez a fajta irodalom a XVII. és XVIII. századi Magyarországon, Akai Kristóf SJ *Cosmographiája*, amely 1734-ben Kassán jelent meg hat kötetben. A kötetek az alábbi témákkal foglalkoznak: a Föld és a vizek leírása, a föld alatti világ, a Föld élőlényei (3. kötet), az elemek, a meteorológia, végül az égi szférák leírása.¹⁴ Amikor ezek az összefüggések felmerültek, sajnos nem tudtam hozzáférni Bertalanffi könyvéhez, ezért feltételezésem ellenőrzését későbbre kell halasztanom.

Bertalanffi asztromóniája kapcsán megemlítendő egy érdekesség. Az első beszédben Kopernikusz elméletének elutasítását taglalja. Ebben elköveti azt a hibát, hogy Kopernikusz halálának évét 1600-ra teszi. A következő bekezdésben (9. oldal) azonban Tycho Brahe születési évét helyesen adja meg, amikor ezt írja: Brahe „Copernicusnak hólta után három esztendeovel utólb szeuletett”. Hiszen valóban igaz, hogy az egyik 1543-ban halt meg, a másik 1546-ban született. A hibásan megadott 1600-as halálozási év azonban különös jelentőséget nyer, ha elolvassuk a bekezdés Kopernikuszról szóló utolsó szavait: „készebb leszek inkább azt hinni, hogy Copernicusnak agya veleje megfordúlt, mint-sem azt, hogy a’ Feold plánéta gyanánt a’ nap keoreul forogjon”. E megjegyzésben az a szidalom található, amely az irodalomban csak Giordano Bruno, a kopernikuszi tanok buzgó filozófiai védelmezője vonatkozásában fordul elő. George Abbot e szavakkal számol be Bruno hiábavaló kísérletéről (1583), hogy az oxfordi egyetemen filozófusként és asztronómusként tevékenykedjen: „stripping up his sleeves like some Iugler, and telling us much of *chentrum*

1675; ebben: „Aristoteles magnus orbis philosophus, Oratio Characteres descriptus. Sive Oratio Habita in Celeberrimo Conventu Tallensi Ordinis S. Pauli Primi Eremitae (...) Cum plures ejusdem Instituti Fratres suprema Philosophiae laurea coronaret.” Egy tudományos fokozat megszerzéséhez szükséges dolgozatról van tehát szó.

¹⁴ AKAI, Christophorus: *Cosmographia seu Philosophica mundi descriptio nupter ex diversis authoribus Collecta. Nunc denuo publicae luci data*, Cassoviae (Acad. S. I.) 1734, 148 + 536, 16imo. OSZK 136 126. A könyvet mint promóciós munkát a szerző nevének megadása nélkül kiadta többek között Földes[s]i Johannes, SJ, 1736-ban és 1737-ben részenként: OSZK 240 172, OSZK 240 157. Akairól l. ZEMPLÉN II, 147 kk., és ZEMPLÉN, *Copernicanism, i. m.*, 321.

and *chirculus* and *circumferenchia*, he undertooke among very many other matters to set on foote the opinion of Copernicus, that the earth did goe round, and the heavens did stand still; wheras in truth it was his owne head which rather did run round, and his braines did not stand stil”.¹⁵ Még tisztázni kell, honnan ismerte Bertalanffi ezt az élcelődést.¹⁶ Valószínű, hogy a rendelkezésére álló anyagban egyszerűen felcserélte Bruno nevét Kopernikuszéval, megfélekedzett azonban arról, hogy a halálozási évet is kicserélje, hiszen Bruno volt az, aki 1600-ban halt meg.

Tudományos értékétől függetlenül a mű a modern magyar irodalom kezdetéhez tartozik, és azokhoz a törekvésekhez kapcsolódik, amelyek tudós témát magyar nyelven kívánnak szélesebb művelt közönség számára hozzáférhetővé tenni. Zemplén joggal nevezi a munkát *ismeretterjesztő*nek.¹⁷ Ezzel a jezsuita szerző megfelel Mária Terézia kívánalmának is, amelyet 1752-ben rendelt el, hogy megreformálja a piarista gimnáziumokat, miszerint „a gimnáziumnak fontos feladatai vannak az anyanyelv kiművelése terén”.¹⁸ Ebből a célból szerezte a piarista Tapolcsányi Gergely 1762-ben *Projectum pro systemate studiorum modernorum apud Scholas Pias in Hungaria* című írását, amelyben a latin mellett a megfelelő anyanyelvet, például a magyart vagy a németet is az oktatás nyelveként javasolta.¹⁹ Mindez azért érdekes, mert Bertalanffi *Kozmográfiájának* az a példánya, amely a budapesti Egyetemi Könyvtárban található (jelzete: 107.095), ezt a tulajdonosi bejegyzést tartalmazza: „Gregorii Tapolcsányi 1767” és „Post facta Bibliothecae Szeged. Scholarum Piarum 1774”.²⁰

¹⁵ George ABBOT, *The Reasons which Doctour Hill hath brought, for the upholding of Papistry, which is falselie termed the Catholike Religion, the first Part*, at Oxford, printed by Joseph Barnes, 1604.

¹⁶ A kopernikuszi tanok széles körű vitájáról Magyarországon l. ZEMPLÉN, *Copernicanism*. Zemplén idézi az élcet (ZEMPLÉN, I, 349; hasonlóan ZEMPLÉN, II, 428), de nem fűz hozzá kommentárt.

¹⁷ ZEMPLÉN, II, 426.

¹⁸ MÉSZÁROS István, *A katolikus iskola ezeréves története Magyarországon*. Bp., 2000, 149.

¹⁹ Uo, 150.

²⁰ Tapolcsányi Gergelyről és Lászlóról (eredeti keresztneve: Paulus), 1713–1773, l. Stephanus LÉH–Andreas KOLTAI, *Catalogus religiosorum Provinciae Hungariae Ordinis Scholarum Piarum 1666–1997*, Bp., 1998, 383.

Az iskolareformer nyilvánvalóan érdeklődött a konkurens jezsuita rend anyagai iránt.

III. Sartori Bernát

Bertalanffi *Kozmográfiája* eddig azért keltette fel a kutatás érdeklődését, mert Batta István 1918-ban felfedezte, „hogyan ez a könyv egy másik, a rendszerint az Apáczai utáni első magyar nyelvű filozófiai tárgyú könyvnek tartott mű, Bernardus Sartori *Magyar nyelven filozofia* című könyve forrásául szolgált.²¹ Mielőtt rátérnék a Batta által felvetett „plágium” kérdésére, álljon itt néhány adat a szerzőről és a könyvről. Sartori Bernát 1735. szeptember 4-én született Nagyváradon, és 1801. április 21-én halt meg Miskolcon.²² Részletes életrajz nem maradt fenn róla, így e néhány adatot különböző forrásból kellett összeállítanom. A minoriták rendi életrajza szerint „szépművészet- és hittudor, hitszónok, bölcsélettanár Aradon, r. titkár, egyházjogtanár, rendfőnök, kir. tanácsos, házfőnök”. A legfontosabb hivatala a tartományfőnök-

²¹ BATTÁ István, *Egy XVIII. századbeli plágium*, It 7(1918), 176–180. SARTORI Bernard: *Magyar nyelven filozofia. Az az: A' beoltseség 'szeretésének tudományából némelly jelesebb kérdések. Mellyeket sok hiteles beoltseség 'szeretése tudományát tanítóknak irásából 's keonyveibeol egybe szedeggett, és tanított: mostanába pedig a' magyar nemzetnek kedvéert az eleo-járók' engedelmébeol nyomtatásban ki-botsátott.* Egerben (Püspöki Oskola' Beteoivel) 1772. Az OSZK-ban található példány (801911-es jelzettel) elé kötöttek egy disputációs tézissort, s az alábbi címmel szerepel: *Philosophis ungarico idiomate conscripta per R. P. Bernard Sartori (...) Dum Assertiones philosophicas (...) Ex praelectionibus R. P. Ludovici Pall De Somlyo A.A. L.L. et Philosophiae Professoris, Ordinis Minorum S. P. Francisci Conventualium Defenderet V. ac R. Frater Mathias Világi, de Agria Philosophiae Auditor absolutus ejusdem Ordinis.* Nagy Banyae Die 7 Mensis Junij Anno 1774. Magno Karolini (Stephanus Pap) 1774. Nyilvánvalóan arról a tézislapról van szó, amelyiket az 1772-es nyomtatás elé kötötték.

²² SZINNYEI József, *Magyar írók élete és munkái*. 12. kötet. 1908, 233. oszlop.

ség lehetett, amit 1780 és 1783 között töltött be.²³ Egy disputáció tézislapja szerint, amelyik Martin Becanus egyik művével volt egybekötve, Sartori 1757. július 21-én fejezte be filozófiai tanulmányait Besztercén Christianus Tribauer professzor vezetése alatt.²⁴ Egy évvel később, 1758. május 15-én, Sartori – még rendi tanulmányai során – megvédi teológiai téziseit, nyilván tanulmányai befejezésekként, Kolozsvárott a ferencesek Szent Péter-templomában Hyacinthus Reiter professzor vezetésével.²⁵ Tíz évvel később, 1768-ban Sartori már maga is a filozófia professzoraként tevékenykedik, mégpedig Aradon a Padovai Szent Antal rendi iskolában, ahogy ez két másik disputából kiderül.²⁶ Végül cenzor-

²³ *A magyarországi Minorita-rend Névtára az 1882/3-ik évre*, Aradon (A Rend Sajtója) 1882, 112, Nr. 107; 147 kk.; 199, Nr. 853.

²⁴ *Compendium manuale controversiarum (...) a R. P. Martino Becano (...)*, Claudiopoli (Acad. S. J.) 1754; ebben a címlap után: „Theses ex universa Philosophia Non difformes Menti Doctoris Subtili Joannis Duns Scoti (...) Quas (...) publice propugnandas susceperunt (...) Edmundus Bossanyi, Bernardus Sartori, Simon Geonder. Ordinis S. P. Francisci Conventualium Philosophiae studentes emeriti. Bisztercii in Ecclesia ad Sanct. Joannem Nepomucenum. Ann. 1757 Die 21. Junii. Praeside R. P. Christiano Tribauer (...) Professore Ejusdem Ordinis et instituti.”

²⁵ Johannes Georgius DE PAUMANN, *Coelestis occupatio animae in terris Sive variae et selectae preces, Hominem a Terrenis ad Coelestia evehentes*, Claudiopoli 1758; ebben belekötve a címlap mögött: „Dum assertiones theologicas in 1. sent. libr. De Deo uno, In se Subsistente, Intelligente, et Volente, juxta Mentem Doctoris subtilis Joannis Duns-Scoti publice tuerentur Anno MDCCLVIII. Mense Majo, die 15. Claudiopoli in Ecclesia Fratrum Minorum Conventualium ad Divinum Petrum (...) Anselmus Szabo, Petrus Fekete et Bernardus Sartori, Assistente R. P. Hyacinto Reiter [olvashatatlan féregrágás miatt], Provinciae Sanctae Elisabeth praefati Ordinis SS-tae Theologiae Doctore, Ejusdem Professore ordinario, ac Studii Generalis Regente.”

²⁶ *Assertiones ex universa philosophia, quas praelectionibus Reverendi Patris Baccalaurei Bernardi Sartori, AA. LL. Et Philosophiae Professoris actualis Ord. Min. S.P. Francisci Conventualium. Vetero-Aradinipropugnandas suscepit: (...)* Joannes Nepomucenus Bohus (...) Egerben (Bauer) MDCCLXVII Mense Septembri Die [vacat], egybekötve a címlap mögött, in: GUSZTINI János, *EÜdveozség Mannaja az a: az ér Jésus (sic) tulajdon Szent Testének, és véérének Sacramentuma (...)*. Egerben (Bauer) MDCCLIX [sic: 1759], folio. – Assertiones ex universa philosophia juxta sensum Doctoris Subtilis Joannis Duns-Scoti Minoritae Conventualis Quas (...) Palam Subivere In Ecclesia V. Aradiensis Fratrum Minorum conventualium ad S. Antonium Paduanum Die [vacat] Mense Majo Anno 1768

ként bukkan fel Sartori rendtestvére, Bossányi Seraphinus imád-
ságoskönyvében, amely 1783-ban Vácott jelent meg.²⁷ Ebben az
időben Sartori a ferences konventuálé „Minister Provincialis”-a
volt és Aradon tartózkodott. Ám azt látom, hogy egyik ajánlásá-
nak kézírásos példánya 1783-ban kelt Lőcsén.²⁸

Valamennyi megnevezett tézis, ahogyan az a ferenceseknél szo-
kásban volt, Johannes Duns Scotus tanaira hivatkozik. Ha azon-
ban egyenként vizsgáljuk meg a téziseket, akkor elárulják az ak-
kor korszerűnek számító vitakérdések ismeretét. Érdekes meg-
vizsgálni, hogy van-e lényegi különbség azok között a tézisek
között, amelyeket Sartori még hallgatóként védett meg, és azok
között, amelyeket már az ő irányítása alatt vitattak meg, mikor
már professzor volt.²⁹ Mindkét helyen szinte ugyanazokkal a sza-
vakkal történik a bölcsélet meghatározása:

„Philosophia res humanas, Divinasque per causas, et principia
naturalia spectat” (*Theses*, 1757).

„Philosophia est rerum Divinarum, et humanarum per causas
et principia naturalia cognitio” (*Assertiones*, 1768).

Jellemző a felvilágosodás bölcséletére, hogy a természetes teo-
lógia már beépült a filozófia fogalmába. Ennek alapja az okok és a
princípiumok felismerése, amelyek minden emberi tudás számára
érvényesek. Bertalanffi számára pusztán jobbító gyakorlat a ter-

(...) V. F. Cajetanus Lang et V. F. Andreas Boda (...) Assistente R. P.
Bacal. Bernardo Sartori de Arad AA. LL. et Philosophiae Professore actuali
ejusdem Ordinis, et Instituti, Budae (Leopold Franciscus Landerer). – Ezek
és a következő tézisek az OSZK-ban találhatóak.

²⁷ Seraphinus [BOSSÁNYI], *Sermones catechetico-doctrinales pro dominicis
per annum applicati* (...), Vacii (Ignatius Ambro) 1783. A Facultas Minist-
ri Provincialis datálása: „in Conventu Agriensi (...)” 1783. Bossányihoz vö.
A magyarországi Minorita-rend Névtára 1882/3-ik évre, Aradon (A Rend
Sajátja) 1882, S. 142 und 187, Nr. 667.

²⁸ TÓTH Béla, *A Váci Egyházmegyei Könyvtár kézirat-katalógusa*, Bp., 1999
(Catalogi manuscriptorum, quae in bibliothecis ecclesiasticis asservantur
11), 34, Nr. 171–219. Vö. 171: „Autogr. cenzúrapéldány (...) Sartorius
Bernát Lőcsén kelt véleményével 1783-ból”.

²⁹ Abból indulunk ki, hogy a téziseket a mindenkori professzorok fogalmaz-
ták meg, illetve a hallgatók az előadásanyag alapján. Vö. ZEMPLÉN,
Copernicanism, 321, 17. j. Eszerint Tribauer fogalmazta meg azokat a
téziseket, amelyeket Sartori 1757-ben megvédett, míg Sartori volt a szerző-
je az 1767-ben és az 1768-ban kiadott téziseknek.

mészet ismerete, ennek célja Isten méltatása; bölcséletének eredője így „a természet objektív törvényeinek az istenséggel való azonosítása”.³⁰ Ez a nézet katolikus körökben egyre gyakoribbá vált azidőtájt. Még a XVII. században is érdemesnek tartották disputát írni arról, hogy megvizsgálják, létezik-e egyáltalán természetes teológia, és hogy ez a filozófia (azon belül a metafizika) területéhez tartozik-e, vagy inkább a teológiai stúdiumok között kellene-e tárgyalni. A jezsuiták tankönyvei ezért a lét vizsgálatát többnyire a létező tanának vizsgálatára csupaszították le.

Azok a tézisek is jellemzőek, amelyek a bölcséleten belül a fizikához tartoznak. Visszautalnak a karteziánizmusra és az atomizmus feltevéseire, a név szerint említett jezsuita Honoratus Fabri³¹ fizikájára és Leibniz *Monadéjára*. Ez utóbbit 1768-ban említik először. Minden olyan olvasó számára, aki ismeri az olvasási tilalom és az olvasási szabadság mechanizmusát, nyilvánvaló, hogy az elutasított elméletek, amelyek a katolikus skolasztikával nem vagy csak nehezen voltak összeegyeztethetőek, a lehetőségekhez mérten mégis elterjedtek. Hiszen a bölcsélet tanára sohasem engedhette meg magának, hogy ne vegyen tudomást kortársai tanításairól, még ha elutasította is azokat.

Sartori *Kozmográfiájában* is a kutatás akkori állása szerinti tételek vannak. 1757-ben megvédi e tételt: „42. Systema Copernicanum videtur Divinarum literarum sententiis contrarium, et ad caelestium Phoenomenorum expositionem minime aptum esse: hinc, 43. Tychonicum eligitur.” Vezetése alatt (1768) e tézis enyhébben hangzik: „XXVII. Quamvis Copernicanum Mundi Systema et experientiae, et S. Scripturae consentaneum haud videatur, tamen saltem ut Hypothesis tuto defendi potest, XXVIII. Pro Thesi Tychonicum statuimus.” Még nagyvonalúbb az 1767-ben a *Fizikához* írt VI. tézis: „Inter systemata copernicanum, velut Hypothesim Coelestibus Phaenomenis apprimè consonam, nec physicae repugnantem defendimus.”

³⁰ ZEMPLÉN, II, 427, Bertalanffiról.

³¹ Vö. ehhez: Paul Richard BLUM, *Aristotelianism more geometrico: Honoré Fabri*. In: *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries – Conversations with Aristotle*, hrsg. v. C. W. T. BLACKWELL und Sachiko KUSUKAWA, Aldershot (Ashgate), 1999, S. 234–247.

Megfigyelhettük, hogy Bertalanffi 1757-ben a kopernikuszi asztronómiát teljes egészében elutasította. Ezt a szakaszt, amelyet Kopernikusz helytelen halálozási évszáma és a Giordano Brunóra vonatkozó rejtett kapcsolódás okán már idéztünk, Sartori a hamis évszámmal együtt szó szerint lemásolta, és beleírta az 1772-ben megjelent *Magyar nyelven filozofia* című művébe.³² Könyvében gyengébb tant képvisel, mint amelyet professzorként tanított; ez csak annyit jelent, hogy a részletekre nem figyelt eléggé, amikor a *Magyar nyelven filozofiát* kiadta.

Sartori a skolasztikus stílus szerint kérdésekre osztja könyvét. Történelmi bevezetővel indít, amelyet aztán a logika követ. Ez (K.3) fogalmak magyarázatával kezdődik. Ám ezután nem a formális logika következik, tehát a szillogizmusok tana, hanem egy vita a tudomány mibenlétéről. Az ilyet a skolasztikus tankönyvekben Arisztotelész *Analytica posteriorá*jának megfelelően tárgyalják, Sartori viszont elidőzik annál, hogy Ádám számára a tudás természetes volt (6.) és hosszan vizsgálja a tudomány, a Szentírás és az isteni gondviselés viszonyát (7–8.).

A második rész a metafizikát tárgyalja, „az az, a Lelkekreol való Tudomány[t]”, de nemcsak Isten, az angyalok és a lelkek létezése, valamint tulajdonságaik kérdéseire tér ki, hanem mindjárt a növényeket és az állatokat is tárgyalja (7–9. fejezet). A skolasztikus metafizika hagyományosan – de Christian Wolff óta mindenképpen – az *ontológia* mellett az *anyagtalán dolgok tanát is* tartalmazza, amelyhez Isten, az angyalok és a lélek tartoznak (s ezt nevezik *metafizikának*). Sartori az alárendeltségi viszony vizsgálatát a lélekkel rendelkező valamennyi élőlényre kiterjeszti, végigköveti.

A harmadik rész a fizikát tárgyalja, kezdve a testekkel és az elemekkel, hogy aztán az emberi testre térjen rá (3. fejezet). A könyv ezután a föld, a víz, az ércék, a kövek, a szelek, a vizek, a tűz és a hideg természetével foglalkozik.

A negyedik rész a „kueloenoes Fizika” kérdéseit taglalja. Eből adódóan azt várnánk, hogy a következő rész a „Physica generalis”-t tartalmazza. Rendszerint ugyanis ilyen volt a sko-

³² ZEMPLÉN, II, 430. Kopernikusz-ellenes beállítottsága miatt Sartorit ERDÉLYI János is említi írásaiban (*Filozófiai és esztétikai írások*, Bp., 1981, 75, 98, 196).

lasztikus tankönyvek beosztása. Az általános fizika a természet fogalmával, alapelveivel foglalkozott, a „*physica specialis*” pedig olyan tananyaggal, amelynek témái Arisztotelész természetfilozófiai írásaiban szerepelnek. Sartori mindenesetre néhány témát, például a meteorológiát, már kimerítően tárgyalt az előző fejezetben. Most a világlélek, a Föld golyóformájának lehetőségét taglalja, hogy azután az asztronómiára térjen rá, amely ennek a résznek a törzsanyagát adja. Nehezen magyarázható, hogy a végén miért fejtegeti újfent az áramlatok, a tengerek, a szél és a hegyvidéki domborzat kérdéseit. Ezzel zárul a könyv.

Ennek ellenére Sartori magyar nyelven megírt filozófiája világos rendszert követ, ahogy az a disputáció téziseinek összehasonlításából kiviláglik. A tézisek, melyeket 1757-ben Tribauer vezetése alatt védett meg, felépítésükben még a XVII. századi tankönyvek sémáját követik: logika (a karteziánusok által felvetett „*criterium veritatis*” kérdéseivel zárva), fizika (a természetes test fogalmától az asztronómiáig), metafizika (kezdve Isten fogalmán, s rátérve az univerzália-tanra, aztán a lelkekről értekeznek, majd a lélekkel rendelkező élőlényekről). E lezáráson látszik már a *metafizika mint elmélet* iránti újszerű érdeklődés, amely a megismerés természetessége miatt lényegében nem különbözik a fizikától.

Sartori 1767-ben megfogalmazott latin tézisei ugyanolyan felépítésűek, mint magyar nyelven szerzett filozófiája. Logika, ontológia, pszichológia, fizika – csakhogy a magyar filozófiában az ontológia nem kapott külön fejezetet. Mégis előfordul a magyar filozófiában az ontológia: a fogalmak megkülönböztetéséről szóló tanításban: „Némelly Filozofia béli neveknek, terminusoknak és szóllások módgyának eredetéreol, osztályáról és magyarázattyáról”. Ebben a részben (11–14) az *ens* („való, állat, valóság, vagy vagyonság”), a *substantia* („magán meg-álló”), az *accidens* („nem magán meg-álló”) stb. fogalmakat magyarázza meg. Az előadás-mód oka a Descartes utáni logika és a *Logique de Port Royal* befolyásában keresendő. Ezek tanítása szerint a dolgok és a fogalmak az ideákkal egyenértékűek, így a *fogalmak világos meghatározása voltaképpen kimondott ontológia*.³³ Sartori nyelvi

³³ Vö. ehhez például: Paul Richard BLUM: *Dio e gli individui: L'„Arbor Porphyriana” nei secoli XVII e XVIII*, Rivista di filosofia neo-scolastica 91 (1999), 18–49.

teljesítményét, hogy e fogalmakat a latin nyelvű iskolai filozófiából milyen leleménnyel fordította magyarra, nem tudom érdemben megítélni.³⁴ Feltűnő, hogy felmerülnek tipikus scotusi fogalmak: *haecceitas*, amit „egység”-ként ad vissza, valamint a *relatio* számos jelentése. Csak e fejezet végén (14) tér rá logikai terminusok tárgyalására (*syllogismus*, *sophisma*). A Sartori által megvédett tézisek összehasonlításából ezért arra következtethetünk, hogy a *Magyar nyelven filozófia* azt a tanítást tükrözi vissza, amelyet Aradon adott elő. Végül maga a szerző mondja olvasóinak az előszóban: „Kívántam azon Magyar Ifiúsnak tulajdon nyelvére fordított Filozófiával kedveskedni, kiben meg nem heult a’ Magyar vér. Ugyan e’ végett, minek eleotte munkám világosságra botsátatnék, Kamerális Arad-Városban ezen Nemes todományt védelmeztem”.

Magától értetődik, hogy e könyv különböző források kompilációja; ezt már a cím is bejelenti. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen egyrészt megfelel az iskolai filozófia szellemének, amely természetéből adódóan nem törekedett sem tudományos haladásra, sem eredetiségre.³⁵ Másrészt Sartori Bertalanffihoz hasonlóan népszerűen kívánja előadni a tudományt, de ehhez még nem alkalmas a folyamatban lévő kutatás, hanem csak a biztos tudás. Ide is illik a maxima: ami igaz, nem válik azáltal hamissá, hogy idézik (mint ahogy fordítva is igaz: a tévedés nem lesz igazság ismételtetéssel). Ezzel magyarázható, hogy Sartori egész szakaszokat vesz át szó szerint Bertalanffitól, aki a maga részéről már „minden-féle Irókból kiszedte”, mert már ő is szilárd tudást akart közlőtenni. Azon a néhány helyen kívül, melyről már Batta munkája óta tudjuk, hogy „plágium”, még sok másról is megállapítható, hogy Bertalanffi-átvétel. Álljon itt néhány példa erre:

- Bertalanffi: 1. Beszéd (6–10) megfelel Sartori könyve 184–186. oldalának (a Kopernikusról szóló rész),
- Bertalanffi: 30. Beszéd (178–179) – megfelel Sartori könyve 113. oldalának (módosítva),

³⁴ Vö. KORNIS Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, Magyar nyelv 3 (1907) 97–104, 193–201, 145–153, 241–250, 301–307, 348–356; itt: 103 k.

³⁵ Ehhez részletesen l. Paul Richard BLUM, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie – Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden, 1998.

- Bertalanffi: 32. Beszéd (191–199) – megfelel Sartori könyve 83–91. oldalának (csekély mértékben változtatva rajta)
- Bertalanffi: 33. Beszéd (200–201) – megfelel Sartori könyve 106. oldalának (erősen megváltoztatva),
- Bertalanffi: 34. Beszéd (206–209) – megfelel Sartori könyve 133–140. oldalának,
- Bertalanffi: 35. Beszéd (210–211 és 212–215) – megfelel Sartori könyve 140. és 141–143. oldalának.

Ennél sokkal érdekesebb a kiválasztás módja, azaz annak *a bölcseletnek a típusa*, amelyet Sartori *a szemináriumban tanított és a magyar nép körében terjeszteni kívánt*. Próbaképpen összehasonlítottam a művet Edmundus Purchotius (Purchot) tankönyvével.³⁶ Sartori tanítását a bölcselet eredetének meghatározásával kezdi (1): „A Nemes Beoltsesség’ szeretése Tudományának eredete, és szerzője a’ Felsőes Úr Isten vólt; kiteol; omne datum optimum, et omne donum perfectum Jacob. 1. minden jó adomány, és minden tekélletes ajándék vagyon: ezen nemes Tudomány minden eo részeivel alkotásának zsengeében belé eontetett az elseo emberbe Adámra (a mint alább meg-mutattyuk), de az erendeo vétek dagálos (...)”. Ugyanez Purchotius könyvében így hangzik (*Prooemium cap. 3, S. 26*): „Philosophiae origo coelestis est, scilicet a Deo Opt. Max. omnis boni auctore et largiore iuxta illud Epistolae Divi Jacobi cap. 1. v. 17. Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum”. A *Praefatió*ban (a2r) találjuk az Ádámra tett utalást. Ugyanígy a *Praefatió*ban (a3r és kk.) olvashatunk a bölcselet genealógiájáról, amelyet a zsidókig és a babilóniakig vezet vissza; ezt Sartori az első kérdésben (2) lefordította, parafrázálta. Purchotius tankönyve rendkívül népszerű volt, ahogy arra a számos utánnyomásból és sok könyvtár igen magas számú példányából következtetni lehet. Sikere abban rejlett, hogy a *Logique de Port Royal*, tehát a XVII. század végi karteziánus tudománytant és tudományt

³⁶ Edmundus PURCHOTIUS, *Institutio philosophica ad faciliorem ac recentiore philosophorum lectionem comparata. Editio secunda locupletior*, Paris (J. B. Coignard) 1700, 5 Bde. Ez az általam ismert legrégebbi kiadás. Az itt használt kiadás: Patavii (Manfré/Typ. Seminarii) 1751. A budapesti Egyetemi Könyvtár példánya (jelzete: Fa 6098) a pálos rend pesti könyvtárából való.

a katolikus teológiával összeegyeztethető módon, ám az iskolában használható formában adta elő. Az ötödik kötetben *Exercitationes scholasticae* is található, így azt a bölcséleti tanulmányok végén a záróvizsgálathoz szolgáló tankönyvként is használták. Önálló tanulmányaikban valószínűleg hasznát vették a hallgatók is, akik a XVIII. század végéig köztudottan nem könyvekből tanulnak, hanem a professzorok előadásait, pontosabban felolvasásait írták le. Nem zárható ki, hogy Sartori előtt hasonló publicisztikai és tudománypolitikai siker lebegett, amikor magyar filozófiáját piacra dobta. Nyilvánvalóan sok kiadást megért, hiszen sok példánya megtalálható az OSZK-ban, de találtam példányokat a budapesti Egyetemi Könyvtárban, az Egri Líceumban, valamint a nagyváradi püspöki könyvtárban is.

Magától értetődően utalnom kell e megjelenés nyelvpolitikai hátterére is, még ha ez ismert is. Ugyanis egy évvel az után, hogy Sartori írását kiadták, Illei János fordításában megjelent magyarul Boethius *Consolatio philosophiae*-ja; ez ugyancsak adalék egy filozófiai disputációhoz.³⁷ Nem szükséges, hogy említést tegyek itt a magyar nyelv XVIII. század végi újjászületéséről. Elegendő megfigyelni, hogy a jezsuita Bertalanffi és a ferences Sartori részt vettek benne azáltal, hogy bölcséleti tudásukat a magyar irodalom szolgálatába állították.

(Fordította: *Molnár Andrea*)

³⁷ *Anitzius Manlius Torkvátus Szeverinus Boetziusnak V. keonvei A' Filozofjának, vagy is Beoltseségnek Vigasztalásáról, Mellyeket Fordított Jéhus Társágának Papja Illei János.* Kassán (Akad. Kollegium) 1773. Az OSZK példánya (jelzet: 279420) a címoldal után egybekötve tartalmazza: „Assertiones ex universa philosophia, quas in Alma, ac celeberrima Universitate Tirnaviensis pro laurea philosophica consequenda Anno Salutis M.DCC. LXXV. (sic 1775) Mense Augusto Die 27. publice propugnandas suscepit (...) Mathias Nitray (...) Coram (...) Michaele Shoretics AA. LL. Philosophiae, ac medicinae doctore, pathologiae, et praxeos Professore Regio (...)” Ahogy a Praesesből kitűnik, a disputáció erősen természettudományi és matematikai indíttatású. Egy tézisek nélküli példányt eltérő címlappal Bátor Orczy Lőrincnek szóló ajánlással egy antikváriumban találtam.

Havas László

ANTICICERONIANIZMUS ÉS
ANTITACITIZMUS MINT AZ EURÓPAI
NEMZETI ESZME EGYIK FORMÁLÓJA

Még ma is eléggé elterjedt a tudományos közfelfogásban, hogy az újkor európai történetírásában, különösen a neolatin irodalom keretei között, főleg két koncepció és hagyomány játszott meghatározó szerepet, egyfelől a cicerói tradíció, másfelől a tacitusi, s mindkét irányzat nagy hatásúnak bizonyult az egyes modern nemzeti történetírások kibontakozásában, legyen szó akár a reneszánsz, akár a barokk korszakról. S valóban – főleg az itáliai humanisták révén – a cicerói–liviusi *historia ornatának* döntő szerep jutott az egyes nemzeti történelemfelfogások már-már mitologikus jellegű kimunkálásában. Elég itt olyan személyre utalni, mint Aeneas Silvius Piccolomineus, aki a cseh nemzeti történelem körvonalait rajzolta meg (vö. *Historia Bohemica*)¹, vagy ott van Callimachus Experiens, más néven Filippo Buonaccorsi, aki a lengyel nemzeti történelem alapjait próbálta meg lerakni (vö. *Historia de rege Vladislao – 1484*)². Ezek ilyen irányú munkásságát Antonio Bonfini is jól ismerte, hiszen nemcsak hivatkozott e szerzőkre, hanem széleskörűen merített is belőlük, ahogy azt a *Rerum Ungaricarum decades* számos részlete meggyőzően bizonyítja, úgyhogy Bonfini feltétlenül tudatosan csatlakozott a humanista irodalomnak ehhez a jellegzetes törekvéséhez, amelynek egyéb példái is vannak, noha ezek ismerete, ill. az ezekhez való közvetlen kapcsolódás már kevésbé vagy egyáltalán nem igazolható Bonfini részéről. Mindazonáltal a nemzeti történetírás

¹ Vö. A. ESCH in: *Lexikon des Mittelalters*, s. v. Pius II. 2190 sk., l. még J. B. TOEWS, *The View of Empire in Enea Silvio Piccolomini*, *Traditio*, 24, 1968, 471–487.

² W. RÜEGG in: *Lexikon des Mittelalters*, s. v. Callimachus Experiens, 1399–1400.

olasz humanista megalapozása figyelhető meg még pl. Luca Marineo vagy Lucio Marineo Siculo esetében is, akit Katolikus Ferdinánd 1499-ben hívott meg udvarába, ahol nemcsak káplán, hanem történetíró is lett, elkészítve V. Károlynak és neki is ajánlva 1533-ban a *De rebus Hispaniae memorabilibus*.³ Kronológiai szempontból ugyancsak kizárt, hogy Bonfini ismerhette volna Polidoro Vergilio *Historia Anglicáját*, amelynek elkészítésével VII. Henrik bízta meg azt az olasz szerzőt, aki egészen 1509-ig vette számba az angliai nemzeti történelem eseményeit (az 1. kiadás: 1534 = 1538; a 2. kiadás: 1550). Bonfini munkája tehát időrendben mintegy az összekötő híd az olasz humanisták idegen országok nemzeti történetének elkészítésére irányuló korábbi (Enea Silvio, Filippo Buonaccorsi) és későbbi (Luca Marineo, Polidoro Vergilio) törekvései között, ami önmagában sem elhanyagolható szerep, még akkor sem, ha 1543 előtt Bonfini nagyszabású munkája csak kéziratban volt ismert, bár a szerző híre messzire eljutott, s így feltétlenül ösztönző lehetett, még ha nem is közvetlen módon. Hasonló összekötő híd persze Bonfini számára is volt, amennyiben az 1428 és 1492 között élő Petrus Ransanus munkája, az *Epithoma rerum Hungararum* ugyanúgy vezetett Thuróczy János igazi középkori krónikája felől a humanista Bonfini felé, miként az ő tevékenysége viszont a késő humanista törekvések irányában mutatott.⁴ A tömör florusi jellegű Ransanus-féle összefoglalástól így

³ Az olasz humanistának volt még egy, a jeles spanyol hölgyekről szóló munkája is, amely azonban elveszett. L. a szerzőhöz még: P. VERRUA, *Umanisti e altri „studiosi viri” italiani e stranieri di qua e di là dalle Alpi e dal mare*, Ginevra, 1924.

⁴ L. róla BLAZOVICH L. és GALÁNTAI E. utószavát P. Ransanus *A magyarok történetének rövid foglalata* c. munkájához (195–211), valamint GALÁNTAI, E., Petrus Ransanus *Epithomája*, in: Magyarországi humanista történetírók (kézirat), Szeged, 1999, 8–117. A korábbi szakirodalomból l. még: CSIHA A., Petri Ransani *Epitome rerum Ungaricarum*, Hajdúböszörmény, 1932; KRISTÓ GY., *Korai levéltári és elbeszélő forrásaink kapcsolatához*, AUSzJA, AH, 21, 1966; CSÓKA, J. L., *A magyar nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XV. században*, Bp., 1967, 623–647; J. BERLÁSZ, *Über die Vorbesitzer des Ransanus-Kodex*, MKSz, 1969, 97–107; KULCSÁR P., *Ransanus Epitomé-jának kéziratái*, MKSz, 1969, 108–120; IDEM, *A humanista földrajzírás kezdetei Magyarországon*, FöldrKözl., 1969, 297–308; BLAZOVICH L., *Ransanus és a „legrégibb István-legendá”*, ItK, 79, 1975, 186–188; Petrus RANSANUS: *Epithoma rerum Hungararum*, curam gerebat P. KULCSÁR, Bp., 1977.

emelkedhetett fel Bonfini immár a hatalmas liviusi méretű történeti bemutatás szintjére, megteremtve ezzel a magyar *historiographia* széles áramú folyamát, úgy, ahogy ezt Róma történelme vonatkozásában egykor Livius tette, mindenekelőtt Cicero elméleti tanításaiból kiindulva.⁵

Az említett szerzőkben általában közös, hogy erős politikai indíttatástól vezetve, többnyire valamely uralkodó megbízásából írták meg történeti munkájukat, felhasználva egyfelől az antik irodalom, főleg a történetírás sablonjait, és az egyes országok már meglévő történeti hagyományait, amelyeket kiegészítettek, főleg a hézagokat töltve ki a korábbi *chronicák* „világtörténeti” tájékoztatásaival. Ebből következik, hogy az említett munkákban sok közös elem található, ám ugyanakkor a személyes politikai motívumok azt is érthetővé teszi, hogy valamennyi munkában van valami egyéni és eredeti, amely megkülönbözteti a többi hasonló alkotástól.

Mindez nem állt távol az eredeti cicerói *historia ornata* szándékától, amely egyfelől maga is nagyon erősen politikai indíttatású volt, másfelől domináns nemzeti karaktere is nyilvánvalóan szembetűnik. Rómában az igazi szépirodalmi kvalitásokkal rendelkező *historia ornata* csak a Kr. e. I. sz.-ban tűnt fel.⁶ Így azt

⁵ A *Rerum Ungaricarum decades*nek a továbbiakban általam is használt kiadása: I. FÖGEL, B. IVÁNYI, L. JUHÁSZ, P. KULCSÁR (ed.), I–IV, Lipsiae–Budapestini, 1936–1976; a Bonfini-kéziratokhoz alapvető: KULCSÁR P., MKSz, 1995, KULCSÁR P., *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, Bp., 1973 és IDEM, „Utószó” az A. Bonfini *A magyar történelem tizedei* c. kiadványhoz (Bp., 1995), 1009 skk., főleg 1018, ahol ez a kiváló kutató némiképp úgyszintén másképpen fogalmaz, mint korábban tette.

⁶ Minderről jó összefoglalás olvasható az alábbi munkában: R. MARTIN–J. GAILLARD, *Les genres littéraires à Rome*, I, Paris, 1981, 108 skk. – A köztársaság végi római irodalom erős politikai indíttatásáról is kellő tájékoztatást ad az alábbi nemrég megjelent munka: TH. N. HABINEK, *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton, N. J. – Oxford, 2001. Ez a munka a Róma-eszmének az európai nemzeti gondolkodásra gyakorolt hatását azonban igazából csak a XVIII. sz.-tól kezdődően veszi számba (vö. Chapter 1: Latin Literature and the Problem of Rome, *ibid.*, 15 skk.), holott a korábbi recepció feltérképezése is számottevő tanulságokkal jár, miként azt a jelen tanulmányunkban bizonyítjuk. HABINEK munkájának korlátozott horizontját az magyarázza, hogy őt a nemzeti gondolat szempontjából mindenekelőtt az az antik örök-

lehet mondani, hogy a római művészi történetírás nem a diadalmasan hódító köztársaság produktuma volt, hanem a köztársaság válságának a következménye, amiből a római történetírás számos jellegzetes kérdésselvetése és erre adott különleges válasza született meg. A római úgy tekintett múltjára, mint ami hozzátartozott az őseitől (*maiores*) örökölt *patrimonium*hoz, amely alapján rá lehetett kérdezni arra, hogy mi is tette olyan hatalmasá Rómát, hogyan lett a kis városállam világbirodalom; továbbá, hogy ez a mindegyiknél erősebb és nagyobb hatalom miért rendült meg hatalma csúcsán; lehet-e orvosolni ezeket a válságtüneteket; s ennek megfelelően fennmarad-e Róma; milyen tulajdonságok azok, amelyek szavatolhatják Róma *aeternitas*át. A történelem értelmére való ilyen rákérdezés persze messze kellett, hogy álljon attól a modern történelemértelmezéstől, amely mintegy „eseménytörténet nélküli” elméleti megközelítést ígér.

A kérdésekre csak a történeti események, jelenetek elbeszélésén, az események fordulatainak (*peripeteia*) drámai bemutatásán és szereplőinek, hőseinek jellemzésén keresztül lehetett választ adni. Ilyen módon a római történelem úgy bontakozott ki az olvasó szeme előtt, mint egyfajta múltbéli „comédie humaine”, amelynek igazi főszereplője maga a *populus Romanus* volt, miközben a konkrét történelmi figurák csak ennek a *prótagónistés*nek a megjelenési alakváltozataiként tűntek fel. Az események láncolata pedig azt a célt szolgálta, hogy kirajzolódjék a főhős sorsa és kül-

ség foglalkoztatja, amelyet az USA köszönhet Rómának, s ez az összefüggés valóban csak a XVIII. sz. végétől jelentkezik határozottabb formában, vö. M. REINHOLD, *Classica Americana*, Detroit, 1984; E. VANCE, *America's Rome*, I–II, New Haven, 1989; C. RICHARD, *The Founders and the Classics*, Cambridge, Mass., 1994. Az európai recepcióról a felvilágosodástól, ill. a romantikától kezdődően l. főként: C. MARTINDALE–C. EDWARDS (ed.), *Palimpsests: Receptions of Rome 1789–1945*, Cambridge (folyamatosan jelenik meg); R. JENKINS (ed.), *The Legacy of Rome: A New Appraisal*, Oxford, 1992. – A korábbi időszak klasszikus hagyományára vonatkozólag mindmáig mértékadóak az R. R. BOLGAR-tól közreadott konferenciakötetek: *Classical Influences on European Culture A. D. 500–1500*, Cambridge, 1971, ill. *Classical Influences on Western Thought, A. D. 1650–1870*, Cambridge, 1979. – A klasszikusok tanulmányozásával kapcsolatos ideológiai vonatkozásokat érdekes módon tekinti át G. BANDELLI, *Le letture mirate*, in: *Lo spazio letterario di Roma antica*, IV, Roma, 1991, 361–397 (rendkívül gazdag további irodalommal).

detése, s mindebből levonható legyen a tanulság, mert a történelemben épp az az *utile*, hogy megtanítt a politikai tisztánlátásra, s lehetővé teszi a *civis* számára, hogy valóban felnőtté váljék, mert – mint Cicero fogalmazott – az, aki nem tudja, mi történt a születése előtt, mindvégig gyermek marad. A rómaiak szerint ugyanis a történelemnek értelme van, azt fel is lehet fogni, s ennyiben az előző nemzedékeknek van üzenete a mindenkori új generáció számára. Ez a *ratio historiae* azonban Rómában nem egyszerűen a filozófiai kételkedés egyik megjelenési módja volt, annak valamiféle alakváltozata, hanem harmonikusan egybefonódott a világ szakrális értelmezésével, mert a rómaiak úgy ítélték meg: Róma helyét az istenek jelölték ki, s a *populus Romanus*nak itt kell teljesítenie az égiek által meghatározott *missiót*, éspedig úgy, hogy teljesítve kötelességeit, fenntartja a *pax deorumot*, vagyis az istenekkel kötött megállapodást. Hiszen már az új hazát kereső és alapító trójaiak is végeredményben Iuppiter jóváhagyásával érkeztek Itáliába, ahogy Vergilius azt negatív formában Venus szájába adva megfogalmazza (Aen., 10,31: *si sine pace tua atque invito numine Troes // Italiam petiere...*). Ennek jegyében vállalja Cicero is a maga számára tisztázott történelmi feladatát, vagyis azt, hogy a külső veszély elhárultával, amit Pompeius cselekedett meg, ő a belső rendezést valósítsa meg – *sanabo*, ahogy ő mondja –, s ezzel mintegy az újraalapító, egy *Romulus Arpinas* szerepét játssza el a birodalomépítő Pompeius-Alexander Magnus oldalán. Így a rómaiak otthona nem csupán a város szűk határa, hanem *mundus hic totus*, amelyet az istenek *patria communis*ként adtak (de rep., 1,13,19; vö. még 2,26,48; de off., 3,6,27 sk.; de fin., 2,26,48), s ezáltal valójában a *res publica* úgy mutatkozik meg, mint *nomen universae civitatis* (de leg., 2,2,5), ami már úgy is felfogható, mint az emberiség egyetemes közössége az *imperium Romanum* kebelén belül, még akkor is, ha ez az eszme itt még csak csírájában tűnik is fel.⁷

Ebből a rövid összegzésből is jól kivilágozhatik, hogy a magyar nemzeti történelmi gondolat milyen sokat köszönhetett e cicerói-

⁷ L. ehhez a következő szép és alapos elemzést: C. MOATTI, *La raison de Rome, naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, 1997, 293–298 – további irodalommal.

liviusi *historia ornata*-felfogásnak, beleértve egészen az „itt él-
ned, halnod kell” nemzeti meggyőződéséig. Az is kétségtelen, hogy
a reneszánsz után a manierizmus és a barokk beköszöntével a
ciceronianizmus mellett mind nagyobb divatja lett a tacitusi tör-
ténelemlátásnak,⁸ amely azonban lényegében csak a cicerói *historia
ornata*nak adott újabb értelmezést és némiképp más távlatot, job-
ban ráérezve a tragikus nagyság fonákságaira. Tacitus ugyanis
azt a következtetést vonta le, hogy bár a *principatus* idején a sza-
vak ugyanazok, mint a köztársaság idején, de értelmük egészen
más: *eadem... vocabula, de verso civitatis statu nihil usquam prisci
et integri moris* (ann., 1,3,7; 4,1; vö. 1,72). Ennélfogva lett nála
a római küldetés egyik alapvető eleme, a *pax Romana* is a megvál-
tozott körülmények között *inertia Caesarum*má, amelyben Taci-
tus a császárkori Róma legfőbb baját látta organikus történelem-
szemléletének megfelelően, mintegy állandó öregségre kárhozhat-
va az egykor fiatal és életerős Rómát.⁹ Mindez összefonódva a

⁸ L. CANFORA hangsúlyozza „un grande »tacitista«”, azaz Iustus Lipsius jelentőségét e téren, ill. úgy véli, hogy a tacitizmus terjedésében szerepe volt az ellenreformáció „la reazione anti-machiavellica”-jának is, vö. *Il pensiero storiografico*, in: *Lo spazio...*, IV, 72 skk., s a régebbi irodalomból l. még G. TOFFANIN, *Machiavelli e il „tacitismo”*, Padova, 1921 (= Napoli, 1972), ill. vö. F. CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, 1967, 318.

⁹ L. e problémakörhöz: A. DEMANDT, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München, 1978; R. HÄUSSLER, *Tacitus und das Bewußtsein*, Heidelberg, 1965, főleg 271 skk.; L. HAVAS, *Éléments du biologisme dans la conception historique de Tacite*, ANRW, II, 33, 4, Berlin–New York, 1991, 2949–2986. Az utóbbi évtized annotált bibliográfiai áttekintését Tacitusra vonatkozólag H. W. BENARIO végezte el (*Recent Work on Tacitus: 1984–1993*, CIW, 89, 1995, 91–162, amely címével ellentétben még azokat a munkákat is számba veszi, amelyek ténylegesen csak 1994-ben jelentek meg, bár esetleg régebbi dátum van rajtuk feltüntetve, vö. 100. no. 83. Ibid. nos. 84–90 további tanulmányokról ad tájékoztatást, amelyek ugyancsak Tacitus történelem-felfogásával foglalkoznak, l. még 101). A korábban általam említetlenül hagyott munkák közül utólag mindenképpen pótolandónak érzem K. HELDMANN egyik munkáját: *Antike Theorien über Entwicklung u. Verfall der Redekunst*, München, 1982. A legutóbbi időben megjelent, az általunk vizsgált tárgykört is érintő tanulmány: J. MARINCOLA, *Tacitus’ Prefaces and the Decline of Imperial Historiography*, Latom., 58, 1999, 391–404, amely azonban friss közzététele ellenére már nem látszik hasznosítani az ANRW-ben publikált Tacitus-tanulmányokat. C. MARAC-

liviusi hagyományokkal, benne él akár Forgách Ferenc¹⁰, akár Istvánffy Miklós¹¹ történetírásában, akik Tacitus módjára kedvelik mind az ellentéteket, mind a kritikus jellembemutatókat, úgy állítva be, mintha a Mátyás nyomába lépő fejedelmek valamennyien tunyák lettek volna, a főurak pedig önzők, ami a fegyelem és a hit megrendülésével együtt a romlásba sodorta az országot. Mindez persze a nemzeti öntudat ébresztését is kívánta szol-

CINI tanulmánya részletesen foglalkozik a tacitusi *Agricolá*ban érintett témával, a *Britanni* romanizációjával, ill. ennek chorographiai vonatkozásaival: *Giovenale, Tacito e gli studi di retorica a Tule, Maia*, 51, 1999, 247–257. – Az ANRW-ben megjelent tanulmányom elkészültekor még nem ismerhettem az alábbi jelentős dolgozatot: M. GRIFFIN, *Tacitus, Tiberius and the Principate*, in: *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in Honor of Z. YAVETZ*, ed. by J. MALKIN–Z. W. RUBINSON, Leiden–New York–Köln, 1995, 33 skk. – A tacitusi *Germania* organikus, természetelvű felfogásához is jó kiegészítést ad a következő munka: *Beitrag zum Verständnis der Germania*, Teil II, G. NEUMANN u. H. SEEMANN (hrsg.), Göttingen, 1992, 1. benne különösen: D. TIMPE, *Die Landesnatur der Germania nach Tacitus*, 258 skk., ill. ID., *Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus*, Leipzig, 1995). A tacitusi szóképek arról tanúskodnak, hogy az organikus történelemfelfogás ennek a szerzőnek egész életművét áthatotta, s itt nem egyszerűen egy metaforakészlet felhasználásáról van szó, mert a biológikus szemlélet az alkotások centrális jelentőségű helyein kerül előtérbe: többek közt a *prooemium*okban, az *excursus*okban és a beszédekben, amely utóbbiaknak annak ellenére nagy a jelentőségük, hogy nem mindig magának Tacitusnak az álláspontját tükrözik: végül is azonban az eltérő nézeteket ezek illesztik be a szerző általános szemléletébe. Az organikus képek persze a művek más helyein sem hiányoznak, ahol azonban néha valóban csak alapvetően retorikus funkciót töltenek be.

¹⁰ L. ehhez BORZSÁK I., *Tacitus Magyarországon*, in: *Dragma*, I, 1994, 337 skk. (korábban megjelent: in: *Tacitus, Összes művei*, II, Bp., 1980³, 496–506). A jeles magyar klasszika-filológus külön tanulmányt is szentelt e témának, vö. *Forgách Ferenc és Tacitus*, ItK, 1977, s ezenkívül még fordított is a humanistától: in: *Humanista történetírók*, kiad. KULCSÁR P., Bp., 1977; ill. *Emlékirat Mo. állapotáról...*, vál., szerk., utószó: KULCSÁR P., Bp., 1982.

¹¹ Bár Istvánffy – főleg Forgách nyomán – tekintettel van Tacitusra is, azért az ő példaképe gördülékeny stílusával még mindig inkább Livius, vö. BARTONIEK E., *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből* (kézirat gyanánt), sajtó alá rend. RITÓÓK ZS.-NÉ-SZALAY Á., Bp., 1975, 339–388, a további régebbi szakirodalommal, amelyből kiemelem: FODOR H., *Istvánffy M. Historiájának forrásai* (II. Ulászló kora), Pécs, 1940, vö. még GUNST P., *A magyar történetírás története*, Debrecen, 1995.

gálni, amit Istvánffy a hősi erények felmutatásával, valamint a katolikus hit és fegyelem, ill. a Habsburg uralkodó ideáljával is megpróbált alátámasztani. Ezzel persze egyáltalán nem szakadt el a tacitizmustól, hiszen ez a római történetíró is vallotta mind a monarchia szükségességét, mind az ideális uralkodó lehetőségét, ahogy azt előbb mindenekelőtt Traianusban vélte felismerni, s ugyanakkor maga is kitartott Róma elhivatottságának eszménye mellett, mert a római civilizációt fogyatkozásai ellenére ő is fölébe helyezte a barbárságnak.¹²

A ciceronianizmus és a tacitizmus tehát valóban előmozdította mind a reneszánsz, mind a barokk idején azt a modern európai és benne a magyar történetírást, amely a világ új felfedezése és az emiatt érzett lelkesedés jegyében, s összhangban a Római Birodalom egykori nagy leltárteremtő törekvésével, úgy próbálta meg a *historia ornata* kereteinek megfelelően széles horizontba ágyazva megfesteni a világtörténelmet, hogy abba szervesen betagolja a személyes érdeklődés homlokterében álló nép, ország történelmét. Így pl. a magyar történelmet is, miközben a római történetírás még főleg csak a római birodalmi keretek között próbálta meg felcsillantani a *historia orbis terrarum*-ot. Ebből azonban még nem következik, hogy a modern kor kialakuló nemzeti történetírása, történjék az akár latinul, akár magyarul, szinte csak az említett két fő forrásból, azaz Ciceróból és Tacitusból táplálkozott volna. Az utóbbi évek kutatásai mindinkább elvetik általában magának a neolatin irodalomnak is a pusztán ciceronianizmusra való leegyszerűsítését. A gazdag klasszikus antik irodalom ugyanis éppen a Római Birodalom gondosan leltározó beállítottsága miatt¹³ mind tematikailag, mind filozófiai irányzatait, mind heterogén szövegeinek stílusbeli horizontját és hatalmas variálási lehetőségeit

¹² Ennek a problémának mértéktartó elemzését adja pl. R. MELLOR, *Tacitus*, London, 1993, 105 skk. a „Tacitus and Roman Imperialism” c. fejezetben. Újabbban l. még HAVAS L. in: *Bevezetés az ókortudományba IV*, szerk. H. L.-TEGYEY I., Debrecen, 240–253.

¹³ E kérdéskör széles horizontú, nagy anyagra épülő és igen újszerű vizsgálatához l. mindenekelőtt: C. NICOLET, *L'inventaire du monde*, Paris, 1988 (az 1996-os kiadás függelékében megtalálható a műről készült kritikák legjelesebbjeinek felsorolása: 319). Az ő tanítványa a már korábban említett és mestere nyomvonalán kellő önállósággal haladó C. MOATTI, *i. m.*, főleg 215 skk.

tekintve igen összetett volt. Ezért még ha minden újlatin szerző és költő egy-egy ideáltípust tartott is elsősorban szem előtt, akkor is a neolatin irodalomnak óriási *auctor*- és tárgypaletta állt a rendelkezésére, amelynek a lehetőségével élt is, és pedig ahhoz hasonlóan, ahogy az már magában az antik latin szerzők műveiben úgyszintén megnyilvánult. Ez mindkét fő antik alkotói elvnek megfelelően így történt, mert az *imitatio* és az *aemulatio* jegyében a humanisták állandóan arra törekedtek, hogy az elődöket – stílusukhoz orientálódva – utánozzák, vagy egyenesen felülmúlják. Leginkább ugyan Cicero retorikus stílusát választották mintául, de sokan Seneca és Tacitus, vagy Apuleius és Petronius mellett döntöttek, anélkül persze, hogy – mondjuk – egy Plautusról is megfedkeztek volna, ha azt tartották helyénvalónak. A mester megválasztása mellett a stílus jellegének kitűzése természetesen magával a műfajválasztással is összefüggésben állt, s ez szintén a klasszikus antik normáknak megfelelően történt. Így váltogatta például egymás után a maga latin stílusát Iustus Lipsius, amennyiben a *ciceronianismustól*, amelyet mint a kölni jezsuiták tanítványa sajátított el, átváltott Senecához (sztoikus tanulmányaiban), majd Tacitushoz (mind szövegkritikai, mind történeti írásaiban). Az újabb időkben pedig a gondos szöveg- és stílusvizsgálatok már azt kezdik kimutatni, hogy a neolatin irodalomban a különféle latin stílusmódok és -fajták egy kiegyensúlyozott keverék formája volt az uralkodó a mindenkori bemutatandó témának vagy az újlatin szerző kifejező egyéni stílusának megfelelően: a *Quot homines, tot stili* elve tehát a neolatin irodalomra is érvényes.¹⁴

Ennek alapján természetesnek tekinthetjük, hogy a történetírásban sem csak a cicerói–liviusi–tacitusi történetírás hatása érvényesült, hanem számolnunk kell ettől eltérő irányzatok befolyásával is, már amennyiben valóban voltak ilyenek, hiszen a római irodalom hagyományában a *historia ornata* látszik valóban az uralkodónak lenni. Ám volt azért itt is más olyan tendencia, amelyre az európai történeti irodalom bizonyos időpontokban mégis tudott építeni, mégpedig éppenséggel a nemzeti történetírás meg-

¹⁴ L. ehhez a *Der Neue Pauly*ban olvasható kiváló összefoglalást többek közt P. KLOPSCH-tól (XV, 925–946, Stuttgart–Weimar, 2001), főleg: 929.

alapozásának időszakában. A korábbiakban már szoltunk a Római Birodalom nagy leltárképző törekvéséről, amelynek többek közt éppen a *historia ornata* is egyik terméke volt. A római gyűjtőszöveg azonban nem érvényesülhetett korlátlanul. Ahogy a római hódítás eljutott rádiusza legszélső pontjáig, ugyanúgy bekövetkezett az antik római kultúra információs telítettsége is. Ezért a császárkor folyamán a legtöbb szerző már nem az ismeretek teljes tárházát próbálta meg felépíteni, mint pl. annak idején Cicero, Livius vagy Varro tette, hanem annak azt a summázatát kísérelte meg kialakítani, amely a birodalom elit polgára számára elengedhetetlen követelményként jelentkezett. Így járt el általánosságban az ún. Plinius, amikor elkészítette a maga tudományösszefoglalását, a *Naturalis historiát*,¹⁵ s a maga módján ezt tette az ún. *historia „epitomata”* is (a kifejezést az olasz terminológia: „storia epitomata” nyomán használom), amelynek egyik legnagyobb hatású képviselőjének később P. Annius Florus mutatkozott. Mindez persze részévé vált egy birodalmi civilizációs köznyelvnek, amely azután az európai kultúra egyik alapvető összetevője is lett, úgyhogy Plinius és a többi ún. *epitomator* esetében a műveltségnek valamiféle, a maihoz hasonló globalizációja figyelhető meg, amely ugyancsak az ismeretek erős megszűrésével járt együtt, ahogy ez napjainkban is történik.

Míg azonban ez manapság gyakran éppen a nemzeti jelleg és szempont elhanyagolását vonja maga után, addig a császárkori Rómában ez általában éppen ellenkezőleg ment végbe. Florus például a római történelmet úgy mutatja be, mint olyan, a Traianus-vagy az Antoninus Pius-oszlopra emlékeztető háborús tablók sorát, amelyek a dicsőített főszereplőnek, a *populus Romanus*nak a *triumphalis* életútját jelenítik meg, úgy vázolja fel ennek a világméretű diadalmenetnek a végeredményét, mint egyfajta *pax oecumenicát*, amelynek őre nem más, mint maga a római nép. Igaz, Florusnál – természetelví felfogásának megfelelően – ez a nemzeti *panegyricus* megfér a Római Birodalom lehetséges elmúlásának gondolatával, hiszen a római történetíró látja Róma

¹⁵ L. erről az Idősebb Plinius „Természetrész”-a XXXIII–XXXVII. könyvei magyar fordítása elé írt bevezető dolgozatomat (Bp., 2001, ford. és magy. DARAB Á.–GESZTELYI T. Utószó: GESZTELYI T.).

senectusát, amelyben a *physis*ről vallott következetes elképzelésének megfelelően legfőbb átmeneti felfrissülés lehetséges, igazi újjászületés nem. Mégis ez a Florus-féle sok szempontból lecsupaszított, s ennél fogva a cicerói–liviusi–tacitusi történetírással részben szembeforduló történetírás, amely mindazonáltal a római nép diadalmeneti tablóját rajzolta meg, alkalmat kínált több európai népnek arra, hogy maga is ilyen keretbe illessze be történelmét Európa történeti atlaszába.¹⁶

Ehhez, bár Florus munkája az egész középkor folyamán igen erőteljesen hatott, ahogy már arra Ransanus kapcsán utaltunk, mégis a nagy lökést F. N. Coeffetau 1621-ben megjelentetett műve adta meg, amely nemcsak Florust fordította le franciára, hanem a római szerző példáját követve, Róma történetének folytatását is megírta Augustustól egészen Nagy Konstantinig (vagy másképp: I. Constantinusig). Ezzel új műfaj alakult ki, amely az egész XVII. században népszerű maradt, megindult a különböző európai népek történetének rövidre fogott áttekintése, mint amilyen például az L. van den Bostól Párizsban 1626-ban közzétett *Florus Anglicus*, vagy J. Pastorius 1651-ben kiadott *Florus Polonicusa*,¹⁷ de tu-

¹⁶ L. erről több eddigi tanulmányomat: *Zur Geschichtskonzeption des Florus*, *Klio*, 66, 1984, 590–598; *Zum außenpolitischen Hintergrund der Entstehung der Epitome des Florus*, *ACD*, 24, 1988, 5; *Floriana*, Athenaeum, n.s. 67, 1989, 21–39; valamint L. BESSONE kitűnő dolgozatait: *Ideologia e datazione dell’Epitoma di Floro*, *Giorn. Filol. Ferrar.*, 2, 1979, 33–59; később: *Floro un retore storico e poeta*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (= ANRW), II/34, 80 skk.; ill.: *Cronologia e anacronismi nell’epitoma di Floro, Patavium. Rivista Veneta di Scienze dell’Antichità e dell’Alto Medioevo*, 1993, fasc. 1, 111–136; legutóbb és legátfogóbb jelleggel: *La storia epitomata. Introduzione a Floro*, Roma, 1996, in: *Problemi e ricerche di storia antica 19*. – Florus legújabb, a kritika által referencia-értékűnek minősített kiadása: *P. Annii Flori Opera quae exstant omnia*, curavit et edidit L. HAVAS, Debrecini, 1997, in: ΑΓΑΘΑ (Seies Latina). Vö. M. D. REEVE, *Cuius in usum? Recent and Future Editing*, *JRS*, 90, 2000, 196 skk., ahol a kiadás kritikai értékelését is megtaláljuk. Az *editio* eddigi legalaposabb vizsgálatát P. JAL adta, in: *Gnomon*, 73, 2001, 726–727.

¹⁷ L. erről meglehetősen részletesen I. LEWANDOWSKI bevezető tanulmányát L. Annaeus Florus lengyel fordításához, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdansk, 1973; illetve ugyanezen szerző *Florus w Polsce* c. monográfiáját, uo., 1970, főleg 120 skk. – Az eddig említett kiadások pontosításaként, ill. az eddig még nem említett munkákra vonatkozóan l. az alábbi adatokat:

dunk egy *Florus Danicus*ról is, amely utóbbit, mint V. Petersen Bering munkáját, a nagyszombati nyomda is megjelentette.

Ezek az alkotások nemcsak címükben utaltak az akkoriban nagyon népszerű római szerzőre, hanem a korra jellemző *imitatio-aemulatio* elvének és gyakorlatának megfelelően mind az eredeti mű szellemére, mind stílusára alapozva igyekeztek valami olyan tömör eredeti művet létrehozni, ahogy a mi Nadányi Jánosunk is tette.¹⁸ Ehhez a modernnek mondható *Florus*-hagyományhoz

Florus anglicus sive Rerum anglicarum ab ipso exordio usque ad Caroli primi mortem deductarum compendium, Lambert VAN DEN BOS [1610–1698], Amstelodami, apud Joannem Ravesteynium, 1651, 230 l.; *Florus anglo-bavaricus*, Leodii, ex officina typographica G. H. Streele, 1685, 207 l.; *Florus Christianus, sive Historiarum christianae religionis libri VI*, P. VON STREITHAGEN, Coloniae Agrippinae, apud Gisbertum Clementem, 1640, 180 l.; *Florus Christianus, hoc est Totius Historiae Ecclesiasticae Epitome XII libris collecta*, Aug. Riboty, 1666, 668 l.; *Florus Christianus, hoc est Totius Historiae Ecclesiasticae Epitome*, Aug. Riboty, Parisiis apud G[eorgium] Iosse, 1674², emendatior et ex interposita pontificum serie auctior, 824.; *Florus francicus, sive rerum Francis bello gestarum epitome*, In IV libellos distincta, Parisiis, 1632²; *Florus gallicus et francicus*, P. BERTHAULT, Parisiis, 1647; *Florus francicus*, Pierre BERTHAULT, P.d.O., Coloniae, apud Domenium, 1653; *Florus gallicus, sive rerum a veteribus Gallis Bello gestarum epitome in IV libellos distincta*, Petrus BERTHAULT, 1632 majd 1671. A Biblioteca Vaticana Apostolica katalógusa alapján.

¹⁸ Az eredeti 1663-as antwerpeni kiadás után a munka javított kiadása is megjelent SZÚCS G. és SZABADI I. magyar fordításával együtt, in: *ATAΘA XI*, Debrecen, 2001. A latin és a magyar szöveget, továbbá az angol kiadás bevezetőjét és kiegészítő történeti áttekintését sajtó alá rendezte: HAVAS L., ÓBIS H., OROSZ Á., SZABADI I., SZÚCS G., TAKÁCS L., TEGYEY I. Az Országos Széchényi Könyvtár Apponyi-gyűjteményében (no. 2082) található angol nyelvű példányt Bukovszky Andrea vizsgálta meg (l. alább). E fordítás imprimatúrája még 1663 decemberéből kelt. A fordító (James Howell) saját információit felhasználta Nadányi munkájának kiegészítéséhez, mert az angol változat már az 1653–1664 közti időszakot is tárgyalja. – Mind Nadányi *Florus Hungaricus*ával, mind annak angol átírásával többször foglalkozik PÉTER K., ill. KOVÁCS S. I. is in: *Angol életrajz Zrínyi Miklósról*, (London, 1664), Bp., 1987, 19–20, 32, 38–43, 45, 52, 362, 372, 374, 387, 402, ám részletes szövegdokumentációra náluk nem került sor, minthogy kiadványuk nem is ezt a célt tűzte maga elé feladatul. Mindenesetre a magunk munkája egyik legfőbb előfutáraként őket tarthatjuk számon. L. még BUKOVSZKY Andrea, *Londoni magyar vonatkozású kiadványok és az 1664. évi Zrínyi életrajz*, ItK, 91–92, 1987–1988, 207 skk.

Nadányi teljes tudatossággal kapcsolódott,¹⁹ azzal a sajátos többlettel, hogy – mint bevezetőjében ő maga elég világosan kifejtette – a tömör történelmi összefoglalást egyfajta széles körű műfaji komplexitással is igyekezett összekapcsolni, anélkül azonban, hogy ezzel messze eltávolodott volna annak a Florusnak a munkamódszerétől, aki maga is egyéni látásmóddal, összetéveszthetetlen stílussal, valamint más források kivonatolásával kísérelt meg egy új római történelmet írni Livius nyomán. Maga Nadányi a mindenekelőtt a cicerói–liviusi–tacitusi *historia ornata* hagyományát járó, nagyszabású *spectaculum*okat, látványosságokat sorjázó Bonfiniből, ill. Istvánffyból kiszűrt anyagot próbálta meg a történelmi eseményeknek megfelelően kimerevített képsorozattá összeállítani, amely láncolatban a hangsúly nem a hun–szkíta–magyar *translatio imperii*-re esett, ahogy arra főképp Bonfini helyezte a nyomatékot; bár Nadányi maga is azt vallotta, hogy a magyar történelem megalapozása a hunok részéről történt, ő maga mégsem a barbár–szkíta ellentét kiemelését szándékozott elérni, hanem arra törekedett, hogy miként a római történetíró is annak idején a római nép négy életkorával számolt, ugyanúgy ő is a magyar nép életkorait helyezze a bemutatás előterébe, még ha némiképp leegyszerűsítve is. A florusi mintának megfelelően különbözteti meg Nadányi a *gens Hungarica* esetében a *prima aetas ferocissimát*, amelyen a kalandozások időszakát érti, attól az életerős 340 éves periódustól, amely mint valami férfikor Gézától és Szent Istvántól Anjou Károly (Róbert) fiáig, azaz Anjou (Nagy) Lajosig tart (vö. *trecentos quadraginta annos patet* – A2,²⁰ ami Florus *iuventas* életszakaszának megfelelője, l. *centum quinqua-*

¹⁹ Magunk eddig több dolgozatban foglalkoztunk Nadányi munkamódszerével és történelemfelfogásával, vö. *Az antik organikus történelemfelfogás elemei Nadányi Jánosnál*, in: *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY I.–TAMÁS A., Debrecen, 1994, 43–50. (Németül: *Elemente der antiken organischen Geschichtsauffassung bei J. Nadányi*, ACD, 30, 1994, 243–251); ill. *A honfoglalás és az államalapítás Nadányi János organikus történelemfelfogásában*, in: *Neolatin irodalom Európában és Magyarországon*, szerk. JANKOVITS L. és KECSKEMÉTI G., Pécs, 1996, 153–162; valamint l. *BEVEZETÉS*-emet a *Florus Hungaricus* új kiadásához, I–XXIX.

²⁰ Itt és a továbbiakban is Nadányi munkája eredeti amszterdami kiadásának lapszámozására utalok.

ginta annos patet – praef., 6). Ezután Nadányi szerint a *Florus Hungaricus* megírásáig 330 év telt el, mely idő alatt a magyarok ügye öregségbe fordulva (*in senectutem vergens*), hanyatlani kezdett. Mindezzel Nadányi ugyan megtartotta az országalkotó népre vonatkozó és főként Florusból eredeztethető organikus-biológikus történelemszemléletét, ám ugyanakkor a római történetírónál szereplő négy életkort, vagyis az *infantiát*, az *adulescentiát*, az *iuventast* és a *senectust* háromra csökkentette le, épp annak az életkornak, azaz a *senectus*nak adva így nagyobb hangsúlyt, amelyről Florus inkább csak elméletben beszélt Róma története során, mert egyébként az öregkort ez a szerző a római nép konkrét történetének bemutatása alkalmával szinte teljességgel mellőzte. Nadányi viszont azzal, hogy ebben a tekintetben eltért a római történetírótól, valójában nagyobb nyomatókat adott az öregkor során bekövetkező megfiatalodás eszméjének, hiszen ezzel a körülménnyel számolni valójában csak a vénség állapotában lehetett. Igaz, Florus szövegének e ponton használt *indicativus*ával (*revirescit* -praef., 8) szemben Nadányi csak feltételes módot használt (*reviruerit* – A2). Ám az utóbbinál ez inkább csak azt kívánta aláhúzni, hogy miként már Corvin Mátyás alatt bekövetkezett egyszer ez a megújulás, ugyanúgy esély van rá, hogy a XVII. század közepén egy Mátyáshoz hasonló formátumú politikus és hadvezér, vagyis egy Rákóczi Györgyhoz hasonló személyiség, talán épp egy Zrínyi Miklós oltalma alá helyezkedő Magyarország is képes lesz ismét megújulni a Habsburgok királyságának keretei között. Ezáltal valóban van súlya annak a Florus nyomán történő Nadányi-féle megfogalmazásnak: *quasi reddita iuventute reviruerit* (A2).

A XVII. századi magyarországi történetírás jelentős részéről ki lehet mutatni, hogy ez a főképp Bonfini és Istvánffy forrásként felhasználó magyar *historiographia* az ábrázolás „nagysága” tekintetében jóval elmaradt attól a hatalmas történelmi *spectaculum*okra alapozott művészi cicerói–liviusi–tacitusi formától, amelyet nálunk főleg az itáliai humanista és néhány magyar követője képviselt a *historia ornata* elve alapján, amely utóbbi tendenciát Johannes Sambucus is hevesen védelmébe vett. A régebbi hazai, jellegzetesen középkori hagyományoknak jobban megfelelni látszó *historia simplex* közelebb állt viszont a viharos

történelmi események forgatagában alkotó magyar történetírókhoz, akik ennek felismerésével a nagyszabású ékes történetírástól inkább fordultak a felé a Florus felé, aki felfogásuk szerint mindenekelőtt a tényekre igyekezett összpontosítani. Ennek az eljárásnak a tudatos alkalmazása Nadányi részéről szövegszerűen igazolható, s ennek a bemutatási módnak az alapja magának az *epitomának* a műfajában keresendő, ill. abban a programban, amit az előkép, azaz Florus fogalmazott meg. Ebben az esetben ugyanis látványos szövegegyezés figyelhető meg Nadányi célkitűzése és a florusi bevezető között:

Nadányi p. A 1
*cum rei scribendae magnitudo, tum variata Regum
dominatio aciem intentionis abrumpat*

Flor., praef., 3
*magnitudo rerumque diversitas aciem intentionis ab-
rumpat*

Ugyancsak műfajfüggő és végső soron Florusból eredeztethető a Nadányitól megfogalmazott miniatürizált képszerűség is, amit az alábbi szövegpárhuzammal igazolhatunk:

Nadányi ibid.
*me facturum, quam si brevi conceptu totam eius quasi
effigiem lecturis videndam praebebo*

Flor., ibid.
*faciam... in brevi quasi tabella totam eius imaginem
amplectar*

Annak ellenére, hogy Nadányi főként az organikus antik történelemértelmezés skémáit kölcsönözte egyfelől Florustól, másfelől még néhány más hasonló felfogást valló antik szerzőtől, mint amilyen pl. Polybios, Sallustius vagy Ammianus Marcellinus volt, akiknek munkáit az ifjú magyar szerző bizonyíthatóan nemcsak forgatta, hanem alaposan ismerte is, mégsem korlátozta a nem Bonfinitól való átvételeit kizárólag ezekre a történetfilozófiai ele-

mekre, hanem számos olyan konkrét *exemplum*ot is átemelt munkájába, amely lehetőséget kínált számára egyes történelmi események és figurák hatásos bemutatására és jellemzésére is. Így pl. érdemes felfigyelni arra, ahogy Géza (*Geyza*) fejedelmet Nadányi csaknem ugyanazokkal a szavakkal állította elénk, ahogy Florus írta le annak idején Numa Pompilius tevékenységét: *Hic* (sc. *Geyza*) *igitur Sacerdotes et Pontifices... constituit: eoque ferocem populum redegit* (pp. 63–64) ~ *ille pontifices... sacerdotia <creavit>... Eo denique ferocem populum redegit* (Flor., 1,1/2/, 2–4).

Nadányi ilyen és ehhez hasonló eljárási módjának kialakításában már apjának, Nadányi Mihálynak is szerepe volt, aki 1656-ban az alábbi utasítással látta el külföldi tanulmányútra induló fiát: „Elsőben is... az literatúráknak megtanulásához fogj, egynehány historicusokat ... szerevén, ... jó léssen Curtius, Cornelius Tacitus, Livius, ismét Bonfinius... Ezekkel pedig így élj: az historia professióra bejárj, az könyv, amelyet explicál, nálad légyen, s ráhallgass az textusra, az minémű singularis observatiókat csinál s az minémű derekas casusokat előlhord, azokra attentus légy, sőt hazamenvén leírni se nehezteld az phraseológiákat is az szerint”.²¹ Nadányi Jánosnak tehát már az apja ráirányította a figyelmét a cicerói *historia ornata* módszerét képviselő latin történetírókon kívül arra a hasonló művészi felfogást valló Bonfinire, akit fia más történetírók modorában dolgozott át. Még akkor is, ha fő példaképe ebben a vonatkozásban nem Tacitus, Livius vagy akár Curtius Rufus volt is, miként apja tanácsolta, hanem az a Florus, akinek példája nyomán a XVII–XVIII. században a rövid nemzeti történelmeket írni szokták, egyébként nagyjából olyan módon, ahogy azt Nadányi Mihály tanácsolta. A római *epitomator* nyomán ezért Nadányi János számára már nem a Livius–Bonfini-féle „nagyság” eszmény volt a mértékadó, ahogy pedig ezt az irányadó korstílus, a barokk alapján talán elvárhatnók, hanem sokkal inkább az *epitoma* műformája alapján megkövetelt józan mértéktartás. Bonfini gazdag magyarországi utóéletének alakulását,

²¹ *Magyar utazási irodalom (15–18. század)*, 120–121, vál., utószó KOVÁCS Sándor Iván, jegyz. MONOK István, Bp., 1990. MÉSZÁROS I. írta az *Új Magyar Irodalmi Lexikon*nak a Nadányiakra vonatkozó címszavait: II², Bp., 2000, 1546.

akárcsak a klasszikus antik örökséghez való viszonyt ezért nem csupán az egykorú ideológiai-vallási-politikai vagy általános esztétikai eszmények határozták meg, hanem legalább ugyanennyire a felhasználó által alkalmazott műformák esztétikai-stilisztikai elvárásai is.

Az elmondottak nyilvánvalóvá teszik, hogy Nadányi János számára Florus nem csupán a történetírás egy új műformáját jelentette, hanem Bonfini és Istvánffy mellett mindenekelőtt azt a forrást is, amelyből merítve, a XVII. század közepének magyar literátora megfogalmazhatta a magyar történelem organikus fejlődéstörténetére vonatkozó feltevését. Ebben a vonatkozásban Florus *epitómája*, kiegészítve az antik római történetírás más kútfőivel, mindenekelőtt Liviuszal és Tacitusszal, alkalmat szolgáltatott Nadányinak arra, hogy a tényeket főként Bonfiniből és Istvánffyból merítve, végül is az olasz humanistától alapvetően eltérő módon vázolja fel az országteremtő magyar nép megszületését, megizmosodását, rádöbbenve azonban Magyarország erőinek legalábbis átmenetinek érzett elöregedésére is. Az utóbbi tény hangsúlyozása és a történelmi események során való részletes taglalása egyébként azt mutatja, hogy minden *imitatio*, tudatos utánpótlás ellenére, Nadányi mennyire önállónak bizonyult valamennyi példaképéhez, akár Florushoz, akár Bonfinihez, akár Istvánffyhoz és másokhoz viszonyítva. Hiszen a tőlük kölcsönvett elemekből és sablonokból végül is egy többé-kevésbé önálló és egyéni történelemkonceptiót alakított ki, olyat, amely szerinte inkább megfelelt a sajátos magyar történelemnek és a magyar nép szerinte megállapítható történelmi elhivatottságának. Ebből fakad az a legszembetűnőbb különbség, amely Nadányi organikus történelemlátását talán a leginkább elválasztja mind Florusétól, mind Bonfiniétől. Miközben a római történetíró meg volt győződve arról, hogy a *populus Romanus* birodalomteremtő szerepe a *Virtus* és a *Fortuna* harmonikus együttműködése jegyében valósul meg, Bonfini pedig lehetségesnek tartotta a szerencse társulását az erényhez,²² addig Nadányi már azt hangsúlyozta,

²² L. erről tanulmányomat: *Die Geschichtskonzeption A Bonfinis*, ACD, 37, 2001, 87–107.

hogyan a magyarság tettei valójában túlnőnek szerencsésjén. Az antik és a humanista történetírás kihívása Florustól egészen Bonfiniig ezért nem bizonyult bénító hatásúnak a magyarországi történetírás számára, beleértve a hazai latin nyelvű *historiographiát* is, hanem sokkal inkább az *aemulatio* lehetőségét biztosította, alkalmat kínálva arra, hogy történelmi gondolkodásunk a szisztematikus tényfeltárás hiányában is alkalmazkodni tudjon azokhoz az általános irodalmi és történelmi normákhoz, amelyek az egykorú Európában mérvadóak voltak, hiszen Nadányi fiatal kora ellenére meglepően széles körű olvasottsággal látszik rendelkezni, s ráadásul épp azon XVII. század során, amelyet gyakran a magyar történelem és műveltség oly viszontagságos korszakának szoktak tekinteni. Ugyanakkor – mint láttuk – Nadányi esetében az a helyzet, hogy ő épp a XVII. század egyik nemzetközileg legdivatosabb historiográfiai formáját választja ki Magyarország egy afféle történelmi tablójának megrajzolására, amely mind latin nyelvűsége révén, mind 1663-as amszterdami kiadása révén alkalmas volt arra, hogy segítségével a korabeli művelt Európa képet alkothasson a nagy múltú Magyar Királyságról, amelynek a *Florus Hungaricus* bizakodása nyomán azért még jövője is lehet. Ennek megfelelően hiba lenne úgy értékelni, hogy a Nadányi munkájának alapját képező kivonatoló módszer egyszerűen csak a szellemi hanyatlást, a művészi igényesség csökkenését jelentené az olyan nagyívű történetíráshoz képest, mint amilyent Bonfini, Forgách Ferenc vagy Istvánffy képviselt, s a „Magyar Florus” megszületése a széles humanista történelemszemlélet beszűkülésével járt volna együtt, feladva a korábbi cicerói–liviusi–tacitusi *historia ornata* tág horizontját. A történelem szellemi szimplifikálásának már maga a legvégső minta, az eredeti Florus-mű is ellenáll. Mint már utaltunk rá: Róma nem csupán a diadalmenekek alkalmával mutatta be az idegen népeket és országokat szobrok, festmények, egyéb ábrázolások formájában, hanem valamiféle szellemi *triumphust* is végrehajtott, írott alakban is ábrázolva a római világ kiapadhatatlan gazdagságát. Florus tehát tudatosan szegődött a győzelmes római hadvezérek nyomába, akik maguk is készítették följegyzéseket az általuk megszerzett területekről, s az ő rövid történelmi alkotása is valójában olyan, mint egy, a győzelmi menetben szokásos *triumphusi* táblakép a dicsőséges

római népről, annak hatalmas füzérré összeálló diadalmas háborúiról.²³ Minthogy pedig a római *historicus* szerint Róma történelme a világtörténelem sommázata, ennek megfelelően a *populus Romanus* diadalmeneti *tabellája* alapján Róma történetében valószínűleg az emberi történelem ideája mutatkozik meg, követve azt a platóni felfogást, amelyet végső soron a *historia ornata* legkiemelkedőbb képviselői is vallottak Cicerótól Liviuson át egészen Tacitusig, de esetleg akár Ammianus Marcellinusig. Így Florus a legfontosabb tényekre korlátozott római nemzeti történelmen keresztül a diadalmenetet szemlélő legszélesebb közönségnek kívánta megmutatni a történelem lényegét, ennyiben is a *populus Romanus* küldetését teljesítve.

Számomra a Nadányi-szöveg tüzetes elemzése azt látszik bizonyítani, hogy a magyar szerző megértette az eredeti florusi gondolatot, még ha azt teljes mélységében, a maga tárgyára alkalmazva nem tudta is egészen visszaadni, lévén kisebb tehetség. Minderre nem csupán az utal, hogy bevezetőjében maga Nadányi is megfontoltan használja a sokat mondó florusi *tabella* minősítést, hanem különösen beszédes a „Magyar Florus” elé írt epigrammája, amelynek címe: *ad coronam Hungariae*. Ez a *corona* valószínűleg a római *tabella* helyére lépő magyar metafora, amely Magyarország történetének summázatát a Szent Koronában véli felismerni, hű maradva ezzel eredetijének platóni szemléletéhez.

²³ Florus gyakran élt a földrajzi tájolású előadással, és P. JAL szerint a római történetíró ezzel valóságos új formáját hozta létre a történetírásnak, miként azt újabban C. FACCHINI TOSI kutatásai is valószínűsítették, bár ez utóbbi kutatónő vizsgálatai azért annak a lehetőségét sem zárják ki, hogy a Florustól saját történetírói módszerére használt *tabula* megjelölés talán még általánosabb értelemmel is bír, mert utalhat a diadalmenetben felvonultatott azon táblákra is, melyek a legyőzött országokra, népekre és az egyéb történelmi eseményekre vonatkoztak. Ez az utóbbi értelmezés összhangban áll azzal, hogy Liviushoz hasonlóan, csak nálánál még tudatosabban, Florus a *populus Romanus* történelmi *triumphusát* kívánta bemutatni, mintegy Livius módjára maga is *monumentát* állítva, ahogy Bonfini úgyszintén egy országot, a Magyar Királyságot diadalmas küldetését szerette volna megeleveníteni az olvasó előtt. Vö. C. FACCHINI TOSI, *Il proemio di Floro. La struttura concettuale e formale*, Bologna, 1990, 25 és 16 jz., valamint 94–95 és passim, ahol a P. JAL-ra való hivatkozások is megtalálhatók; l. még: EADEM, in: *Anneo Floro, Storia di Roma*, Bologna, 1998, Commento, 91.

Ez a történelmi foglalat nemcsak ragyogó, hiszen ékkövei kiváló férfiak, hanem rajta mint az egész *patria* megtestesülésén keresztül maga a jelenlévő Isten is érzékelhető. Ezzel a magyar történelem végül is a *historia salutarison* belül ugyancsak megtalálja a helyét, ami viszont megindokolja a bevezető költemény kozmikus keretét is, hiszen az ég csillagához hasonlított magyar korona végül is nemcsak a múlt századait ragyogja be, hanem méltán mutatkozik meg híre mind a szárazföldön, mind a tengereken. Ki vonhatná kétségbe tehát, hogy a magyar történelem ilyen módon valójában a *mundus* része, úgyis mint annak alkotó eleme, és úgyis mint annak ékessége, ami latinul ugyancsak *mundus*? Újabban többen is rámutattak arra, hogy Florus *epitomája* valójában egy, a római történelem tükrében feltárulkozó nemzeti karakterű világtörténelem²⁴. De némiképp ehhez hasonló Nadányi János teljesítménye is, azzal a nagy különbséggel, hogy mialatt a római munka kivonatoló jellege ellenére is kitűnő retorikai, stilisztikai teljesítmény, addig bizony a magyar szerző a megfogalmazás tekintetében hagyott maga után kívánnivalókat, nem utolsósorban azáltal, hogy a kivonatolt helyeket nem mindig sikerült ügyesen, zavartalan módon összekapcsolnia, s ezáltal megfogalmazása nemegyszer zavarossá, nehezen követhetővé, vagy éppen önellentmondásossá vált. Persze ez a „Magyar Florus”-nak csak egyik, nem éppen szerencsés oldala. Mert ugyanakkor a számos szójátékkal élő szerző munkája révén végül is szórakoztató módon tudja megismertetni külföldi olvasóival is a hadviselő magyar nép történetét, amit a munka angol fordítója, vagy inkább „áthangszerelője”, James Howell az eredeti mű szellemében stílusosan minősít „Heroical Diversion”-nak, amely egyszerre jelent „hősies elterelő hadműveletet” és „hősi módon való szórakoztatást”. Maga Nadányi is efféle alkotásnak szánta művét, hiszen írása megcélzott közönségére voltaképpen már a bevezető epigramma is utal áttételesen, mert az *ad coronam Hungariae* nemcsak a tulajdonképeni Szent Koronára vonatkoztatható, hanem átvitt értelem-

²⁴ L. erről tanulmányomat: *Gibt es eine Konzeption der Weltgeschichte bei Florus?*, Patavium, 10, 1997, 3–15, újból megjelent némi változtatással in: *Corpus Rei Publicae*, ed. SZEKERES CS.–SZÚCS G., Debrecen, 2002, 129–136; ill. M. HOSE, *Erneuerung der Vergangenheit*, Stuttgart–Leipzig, 1994, 53–141, főleg 96 skk.

ben utal a „széles közönségre” is, amelyben az előkelő urak (vö. *gemma, viri*) ugyanúgy helyet kapnak, mint az ország egésze (*patria*), amelyben minden felekezeti meg hasonlítás nélkül a haza ***praesentem credit esse Deum***. Ezzel az egyébként protestáns Nadányi valami hasonló eszményt fogalmazott meg az épnek és egészségesnek vágyott és remélt magyar nemzet érdekében, mint amit az előd, Florus, aki a polgárháborúban szenvedő római államról írva, szenvedélyesen kárhóztatta a *populus Romanus biceps*et (vö. Flor., 2,5/3,16/2). Ilyen módon végül is a cicerói és tacitusi *historia ornatá*val részben szembe forduló, bár annak bizonyos elemeivel maga is élni kívánó Florus mint példa más európai országokhoz hasonlóan Magyarországon is módot kínált egy olyan *historia simplex* megformálásának, amely hordozója lehetett egy kibontakozó egységes nemzeteszménynek.

Molnár Antal

A MAGYAR FERENCSESEK
HÓDOLTSÁG-KÉPE A XVIII. SZÁZADBAN
A RENDI TÖRTÉNETÍRÁS ÉS
A PRÉDIKÁCIÓK ALAPJÁN

Az elmúlt évtizedekben a kora újkori katolikus irodalom kutatása jelentős lépésekkel haladt előre. Nemcsak a művekre és íróikra vonatkozó tudásunk gyarapodott, hanem szaporodó ismereteink a katolikus irodalommal kapcsolatos korábbi megállapítások egy részét is módosították. Ma már nemcsak a katolikus használati irodalom társadalomszervező és kultúraformáló szerepét látjuk sokkal árnyaltabban, mint évtizedekkel ezelőtt, hanem a katolikus religió és a nemzettudat összefüggéseit is a korábbiaktól teljesen eltérő hangsúlyok mentén tárgyaljuk. Míg a régebbi összefoglalások a katolikus barokk irodalom funkcióját elsősorban az alsóbb néposztályoknak a „Habsburg-uralom és a rendi társadalom engedelmes jobbágyává tételében” fogalmazták meg, addig az újabb vizsgálatok eredményeként egy, a protestáns nemzeti hagyománnyal egyenlő súlyú katolikus patriotizmus jelenléte kezd körvonalazódni.¹

Ennek a katolikus patrióta eszmekörnek természetesen az egyház különböző intézményeiben eltérő megfogalmazásait és megnyilvánulásait regisztrálhatjuk, az egyik legizgalmasabb összehasonlítási terepet éppen az egyes szerzetesrendek kínálják. A szerzetesrendekhez kötődő, műfaji szempontú irodalomtörténeti kutatások ugyanakkor a nemzetkép, a múlt- és önszemlélet szem-

¹ Csak ízelítőül az újabb eredményekből: SZÖRÉNYI László, *Hunok és jezsuiták. Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből*, Bp., 1993; VARGA Imre-PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történelem a színpadon. Magyar történelmi tárgyú iskoladramák a 17–18. században*, Bp., 2000 (Irodalomtörténeti Füzetek 147); TÜSKÉS Gábor-KNAPP Éva, *Népi vallássság Magyarországon a 17–18. században*, Bp., 2001.

pontjából igen jelentős forráscsoportot, a rendi történetírás termékeit vizsgálták a legkevésbé.² Ezek a művek ugyan általában a használati és áhítati irodalom különböző típusainál, valamint a prédikációknál és az iskoladrámáknál sokkal szűkebb közönséghez jutottak el, viszont a legtöbbször alapul szolgáltak ez utóbbiakban megjelenő önreflexióhoz, amelynek magasabb szintű, sokszor igen nagyszabású forrásfeltáráson alapuló megfogalmazását nyújtották. A szerzetesrendi történetírás feltárása tehát nemcsak historiográfiai érdekléssel bíró kutatási téma, hanem lehetőséget nyújt a különböző közönségnek szánt műfajok kapcsolatának, illetve a múlt- és önszemlélet különböző síkon való megjelenésének vizsgálatára is.

Írásom célja, hogy a fenti gondolatokat egyetlen példán szemléltessem. Jelesül: hogyan használta fel a magyar obszerváns ferences történetírás a rend hősi korszakát, vagyis a török hódoltság történetét a szerzetesség identitásválságának időszakában, a XVIII. században, szerepük és jelentőségük újrafogalmazásához? Továbbá hogyan találtak utat a rendi történetírás forráskutatáson alapuló eredményei a szélesebb közönséghez szóló műfajba, a prédikációba?

A XVIII. századi egyháztörténet-írás története bizonyos szempontból irodalomtörténetünk mostohagyermeké. A latinnyelvűség és a világi történetírástól való elszakadás mellett ebben szerepet játszhatott az a tény is, hogy a részben kéziratban maradt művek anyagát a XIX. századi pozitívista monográfiák alaposan kiaknázták, így a bennük felhalmozott adattömeg jórészt közkinccsé vált. Ugyanakkor ezeknek a műveknek a vizsgálata mégsem kerülhető meg, hiszen a tudományos történetírás megindulásakor született munkák nemcsak tényanyagukkal gyakoroltak jelentős hatást a XIX–XX. századi kutatásokra, hanem (igaz, sok-

² A fenti jegyzetben említett munkákon kívül még néhány példa: TÜSKÉS Gábor, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Bp., 1993; PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Ferences iskolai színjátás a XVIII. században*, Bp., 1993 (Irodalomtörténeti Füzetek 132); KNAPP Éva, *Pietás és irodalom. Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Bp., 2001 (Historia Litteraria 9); KILLIÁN István, *A piarista dráma és színjáték a XVII–XVIII. században*, Bp., 2002.

kal rejtettebben), sokszor szemléletük és hangsúlyaik mind a mai napig meghatározóan jelen vannak történetírásunkban.³

A ferences történetírás erre a jelenségre kiváló példát nyújt. A XX. század elején készült rendtörténeti monográfiák, illetve a számos helytörténeti fogantatású munka bőségesen kiaknázták a XVIII. századi provincia-történeteket és *historia domusok*at.⁴ Míg a modern kutatás ezeket a monográfiákat alapvető szakirodalomként idézi, addig a forrásul szolgáló XVIII. századi rendi krónikákat és háztörténeteket a legtöbbször még bibliográfiai szinten sem ismerjük, szerzőikről pedig sokszor még a legelemibb biográfiai adatok sem állnak a rendelkezésünkre.

A reformáció előestéjén megalakuló két magyarországi ferences rendtartomány, a mariánus (Szűz Máriáról elnevezett) és a szalvatoriánus (a Legszentebb Üdvözítőről elnevezett) provincia közül csak ez utóbbi őrizte meg néhány kolostorát a török uralom alatti területeken. A XVI–XVII. századi rendi névtárak, az úgynevezett tabulák adatai szerint a gyöngyösi és szegedi kolostor megszakítás nélkül állt fenn a török hódítás idején, a jászberényi a XVI. század végéig, a kecskeméti rendház pedig 1644-től működött. A XVII. században egyszerre mintegy 30-40 ferences pap és segítő testvér dolgozott a hódoltságban, emellett a rendtartomány Gyöngyösön rendi főiskolát tartott fenn. A katolikus egyház személyi gondjait ismerve a szalvatoriánus ferencesek mind létszámukat, mind pedig lelkipásztori aktivitásukat tekintve a legjelentősebb magyar egyházi intézményt jelentették a hódolt területeken, ennél fogva az alföldi mezővárosi és falusi közössé-

³ Összefoglalóan: HÓMAN Bálint, *Tudományos történetírásunk megalapítása a XVIII. században*, Bp., 1920 (A Szent István Akadémia Történelmi, Jog- és Társadalomtudományi Osztályának Felolvasásai 1, 5); KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Bp., 1996³, 144–150.

⁴ SZABÓ György Piusz, *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez*, Bp., 1921; KARÁCSONYI János, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*, I–II, Bp., 1923–1924; KÖNIG Kelemen, *Hatszáz éves ferences élet Szécsényben 1332–1932. A szécsényi ferencesek története a megye-, az ország- és az egyháztörténelem tükrében*, Vác, 1931.

gek katolikus hitben való megmaradásán túl a magyar műveltség keretein belül való megőrzésében is komoly érdemeik voltak.⁵

Hódoltsági jelenlétük és munkájuk jelentőségével a barátok mindig is tisztában voltak. Ezzel magyarázhatjuk, hogy a számos viszontagság ellenére különös gondot fordítottak levéltáruk török kori emlékeinek megőrzésére, holott ezeknek az iratoknak a XVIII. században jobbiztosító értéke már nem volt. A szegedi kolostorukban 1950-ig őrizték a török hatóságok engedélyeit, illetve a ferencesek és a magyar püspökök XVII. századi levélváltásának számos darabját, amelyek ma a Csongrád Megyei Levéltárban találhatóak.⁶ Gyöngyösön a számos tűzvész ellenére is igen gazdag hódoltság kori levéltári anyagot mentettek meg, amelynek java 1998-ban került elő egy elfalazott feljáró mögül, szerencsére nagyrészt még használható állapotban.⁷ Ugyanígy megmenekült (igaz, jórészt XVIII. századi átíratban) a kecskeméti rendház számos török kori dokumentuma is.⁸

A levéltári dokumentumok őrzése mellett a rendtartomány folyamosan igyekezett gondoskodni múltjának méltó megőrkítéséről is. Ilyen irányú törekvéseiben támaszkodhatott a szalvatoriánus provincia anyaintézményének, a boszniai ferences vikáriának a történetírói hagyományára, amelynek legfontosabb emléke a Szalkai Balázs helynök feljegyzéseiből kiinduló ferences krónikakompozíció.⁹ Ezt a munkát Somlyai Mihály egészítette ki

⁵ MOLNÁR Antal, *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon*, I, (1572–1647), Bp., 2002 (Humanizmus és Reformáció 26) 103–104.

⁶ Csongrád Megyei Levéltár (Szeged), XII. 4. A Szegedi Alsóvárosi Ferences Rend iratai. A szegedi ferencesek török kori dokumentumait számos kutató használta az elmúlt majd 250 év alatt. Legújabbán lásd: SZÁNTÓ Konrád, *A szegedi gvardiánok mint a csanádi megyéspüspökök helynökei és az alsóvárosi ferences kolostor előjárói*, Magyar Egyháztörténeti Évkönyv, 2(1996), 217–266; MOLNÁR Antal, *Püspökök, barátok, parasztok. Fejezetek a szegedi ferencesek török kori történetéből*. Bp., 2003. (METEM Könyvek 41.).

⁷ Magyar Ferences Levéltár (Budapest), Gyöngyösi rendház iratai, rendezés alatt. Vö.: FÁY Zoltán, *Ferencesek Gyöngyösön. Fejezetek a gyöngyösi barátok életéből*, Bp., 1999, 132–133.

⁸ Magyar Ferences Levéltár, Kecskeméti Rendház iratai.

⁹ TARNAI Andor, *A magyarországi obszervánsok rendi krónikájának szerzői és forrásai*, Irodalomtörténeti Közlemények, 77(1973), 135–147; uő, „A magyar nyelvet írni kezdik.” *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Bp., 1984 (Irodalomtudomány és Kritika) 91–103.

annales jellegű feljegyzésekkel a XVII. század közepéig, majd a század második felében Agricola Kristóf folytatta a krónikát, de az ő munkája elveszett vagy lappang.¹⁰

A valódi rendtörténeti munka a XVIII. század derekán kezdődött meg, részben a magyarországi egyházi történetírás általános fejlődésének hatására, részben a római és magyarországi rendi vezetés kezdeményezésére. Az 1742. évi rendtartományi káptalan írta elő a rendházak történetének összeállítását és folyamatos vezetését. 1744-ben és 1756-ban a rendfőnök, illetve ismét a tartományi káptalan hozott határozatot a nekrológiumok összeállításáról és felolvasásáról. 1753-ban a tartományfőnök a provincia hivatalos történetírójává (*chronologus provinciae*) nevezte ki Fridrich Orbán körmöcbányai gvárdiánt, aki ettől kezdve 1758-ban bekövetkezett haláláig folyamatosan dolgozott a szalvatoriánus rendtartomány és egyes kolostorainak történetén. 1765-ben a munka újabb ösztönzést kapott, ezúttal a római rendi vezetés részéről, ahol Lucas Wadding ír ferences XVII. századi monumentális művének, az *Annales Minorum*nak a folytatását határozták el, és a rendtartományokat kötelezték történeti dokumentumaik összegyűjtésére.¹¹

A rendi vezetés részéről megfogalmazott direktívák igen gyorsan kész művekben öltöttek testet. Fridrich munkáját halála után rendtársai rendezték sajtó alá. Bár a kézirat alulmúlta a várakozásokat, s a második részt gyakorlatilag újra kellett írni, a könyv rekordgyorsasággal, már 1759-ben napvilágot látott Kassán *Historia seu compendiosa descriptio Provinciae Hungariae Ordinis Minorum Sancti Francisci* címmel. A gyors munka azonban megbosszulta magát. Bár a Magyar Ferences Levéltárban őrzött eredeti kézirat és a nyomtatott változat összehasonlítása alapján megállapítható, hogy a revizorok alapos munkát végeztek, és az egyes kolostorok történetét valóban átszerkesztették, a könyv így

¹⁰ KARÁCSONYI, *i. m.*, II, 583. Munkájának címe: *Liber de origine et progressu almae Provinciae Hungariae Sanctissimi Salvatoris FF. Minorum S. P. Francisci reformatorum recenter descriptus, auctus et nonnullis figuris emblematicis exornatus.*

¹¹ Vincentius BLAHÓ–Ambrosius VEREBÉLYI, *Annales Provinciae SS. Salvatoris*, II, [1440–1898], Csongrád Megyei Levéltár XII. a 17. 162, 169, 174.

is meglehetősen rossz kritikát kapott.¹² A konventuális minoriták Fridrich több kijelentését sértőnek találták, az egri püspök pedig a főpásztori engedély elmaradása miatt követelte a könyv betiltását. A szalvatoriánus rendtartomány vezetői sem voltak elégedettek az eredménnyel, ezért már 1759-ben új hivatásos történetíróvá neveztek ki Hatvani Peregrin személyében. Őt betegsége és alkalmatlansága miatt két év múlva Blahó Vince váltotta fel, aki számos rendi elfoglaltsága mellett 1785-ben bekövetkezett haláláig dolgozott a szalvatoriánus ferencesek rendi krónikáján.¹³

Blahó a XVIII. század második felének egyik legnagyobb formátumú ferences történetírója volt, aki nemcsak hatalmas mennyiségű anyagot gyűjtött össze fáradhatatlan szorgalommal rendje történetéről, hanem élénk levelezést folytatott kora számos jelentős katolikus és protestáns történészével, amint arról a szintén Gyöngyösről nemrégiben váratlanul előkerült levelezése tanúskodik.¹⁴ Partnerei között megtaláljuk Pray Györgyöt, Kaprinai Istvánt, Wagner Károlyt, Batthyány Ignácot, Kósa Jenőt, Loseiner Leonárdot, Kollár Ádámot, Weszprémi Istvánt, Cornides Dánielt. A rend történetét – szakítva az annalista hagyománnyal – immár nem a káptalanok és tartományfőnökök kronológiájaként fogta fel, hanem a ferencesek históriáját a magyar történelem szerves részeként kívánta tárgyalni, hogy így hangsúlyozza a ferencesség jelentőségét a nemzet históriájában. Hatalmas művének, az *Annales Provinciae Sanctissimi Salvatoris*nak csak az 1439-ig terjedő első kötetét tudta befejezni,¹⁵ a második kötetet utóda, a sokkal kisebb képességű és ambíciójú Verebélyi Ambrus folytatta, immár nem a blahói széles történeti keretek között, hanem ismét a korábbi annalista hagyomány jegyében. (Csak

¹² Urbanus FRIDRICH, *Chronologia Almae Provinciae Ss. Salvatoris in Hungaria in duas partes partita*, Magyar Ferences Levéltár, jelzet nélkül.

¹³ MOLNÁR Antal, *A török kori Kecskemét ferences krónikása: Blahó Vince (1725–1785)*, *Cumania*, 18(2002), 171–205.

¹⁴ Magyar Ferences Levéltár, Blahó Vince levelezése. Ezt a közel 150 darabos gyűjteményt egészíti ki az ugyanott, a szalvatoriánus rendtartomány iratainak 19. dobozában található mintegy félszáz, Blahóhoz intézett levél.

¹⁵ Vincentius BLAHÓ, *Annales Provinciae Hungariae Sanctissimi Salvatoris Ordinis Minorum S. Patris Francisci strictioris observantiae*, I, 1339–1439, Magyar Ferences Levéltár, jelzet nélkül.

zárójelben jegyzem meg: a két autográf kötet közül az elsőt a Magyar Ferences Levéltár őrzi, a másodikat 1950-ben Szegeden használta valaki, így ott érte az államosítás, ezért ma a Csongrád Megyei Levéltárban található.)

A rendtartományi krónika mellett az 1760-as években megkezdődött az egyes rendházak történetének megírása is. Ezek a *historia domusok* a kor provinciális történetírói teljesítményeihez képest kifejezetten színvonalas alkotások voltak. Az általam használt kötetek mind hasonló szerkezetűek: a város históriájába illesztik a kolostorok működését, kitérnek a rendházak és templomok építéstörténetére, berendezésük bemutatására, a szerzetesközösségek társadalmi és egyházi kapcsolatrendszerének, kulturális és vallásos tevékenységének ismertetésére, szólnak a kolostorokban működő főiskolákról, leírják a könyvtárat. Legfontosabb forrásaik természetesen a rendházi levéltárak, amelyekből sok fontos dokumentumot közölnek átiratban is. Emellett a történeti szakmunkákat, a rendtartomány iratait és a helyi szájhagyományt is hasznosítják. A rendházi krónikák összeállítói közül különösen két nevet kell megemlítenünk, mindketten Blahó kortársai és barátai. Az egyik Nagy András, aki számos teológiai jegyzete mellett elkészítette, illetőleg elkezdte írni a gyöngyösi, a szécsényi, a kassai és az egri kolostorok történetét.¹⁶ A másik Telek József, az ismert hitszónok, akinek nevéhez egy kevésbé sikerült rendtartományi krónikakezdemény mellett a szegedi és kecskeméti *historia domusok* fűződnek.¹⁷

A XVIII. századi rendi történetírók műveiben a ferencesek magyarországi működésének egyes korszakai természetesen különböző hangsúlyokkal kerültek tárgyalásra. A szalvatoriánus rendtartomány számára a boszniai kezdetek és a középkor végi önállósulás után a török kor a többi szerzetesrendtől eltérően nem a pusztulás, hanem a helytállás időszakává lett. Ezzel szemben a XVIII. században a rendnek a rohamos létszámbeli és intézményes gyarapodás mellett számos negatív jelenséggel is szembe kel-

¹⁶ Életrajzát és irodalmi működését bemutatja: KŐNIG, *i. m.*, 250–256.

¹⁷ TAMÁS Péter, *Telek József élete és műve*, Bp., 1948 (Editiones Mariano-Franciscuales 1)

lett néznie. A püspökök nagy része a század közepétől kezdve jelentős erőfeszítéseket tett, hogy a szerzeteseket a plébániákról eltávolítsa, és az egyházmegyei szemináriumokban képzett világi papságra építve szervezze meg a lelkipásztorkodást. Emellett nem volt mindig felhőtlen a viszonyuk a városokban megtelepedő új rendekkel sem, akikkel szemben joggal érezhették: a török alatti szenvedéseik gyümölcsét mások aratják le.¹⁸ Végül a század végén, a szerzetesi életforma és értékek általános válsága a ferenceseket sem kerülte el, amely szintén növelte az irodalmi legitimáció iránti igényt.¹⁹

Ebben az ellentmondásos szellemi környezetben a franciskánus öntudat erősítésére török kori működésük története szinte tálcán kínálkozott. Valamennyi rendtörténeti munka alap gondolata, hogy az alföldi hódoltsági magyarság katolikus hitben való megőrzése a ferencesek érdeme. Az alföldi missziós eszme továbbélése, illetve a történetírás és a prédikáció kölcsönhatása a legmarkánsabban Telek József szegedi háztörténetében és prédikációiban, illetve Blahó Vince 1772-ben Kecskeméten elmondott búcsúbeszédében érhető tetten.

Teleknek a *Historia Vetustissimi Conventus Szegediensis* címmel, 1760-ban megkezdett rendház-krónikája a szegedi ferencesek török kori működésének első tudományos igényű megfogalmazása.²⁰ A kéziratot és 1950 után évtizedekig elveszettnek hitt kötet a kolostori levéltár és a szájhagyomány alapján foglalja össze a ferencesek szegedi munkáját és szenvedéseit a török világban. A Telek-féle krónika nemcsak a híres szegedi hitvita egyik ősforrása, hanem igen világosan mutat rá a ferencesek munkájának egyházi és nemzeti jelentőségére.²¹ A város és tágabb vonzáskör-

¹⁸ Apologetikus ferences megközelítésben, de sok adattal: SZABÓ, *i. m.*, 410–425.

¹⁹ Általános áttekintés: VANYÓ Tihamér, *A szerzetesi életforma válsága hazánkban a 18. század végén*, Történelmi Szemle, 24(1982), 211–228. Irodalmi reakciók a szerzetesség részéről: PALLOS Kornél, *XVIII. század-végi szerzetesíróink és a felvilágosodás*, h. n., é. n.

²⁰ Josephus TELEK, *Historia vetustissimi conventus Szegediensis B. Virginis Mariae ad Nives. 1740*, Csongrád Megyei Levéltár XII. 4, b. vol. 4, 41–63. MOLNÁR: *Püspökök...*, *i. m.*

²¹ A hitvitát újabban ismerteti: SZAKÁLY Ferenc, *Török megszállás alatt (1543–1686)*, Szeged története, I (A kezdetektől 1686-ig), szerk. KRISTÓ Gyula, Szeged, 1983, 649.

zetének katolikus jellege ugyanis egyértelműen tevékenységük hatására maradt fenn, amelynek bizonyítékeként a szegedi munkájuk mellett a környékbéli 14 plébánia ellátását hozza fel a szerző. A ferencesek hősi helytállásának emlékeként a helyi kolostori és városi hagyomány számos történetet tartott fenn a XVIII. század közepén: a hódoltság utolsó éveiben a gvárdiánokat a törökök váltságdíj reményében többször elhurcolták és megkínózták, egyszer pedig Várkonyi Ferenc gvárdián inkább a földre öntötte és megtaposta az erdőben gyűjtött gombát, minthogy a törököknek adta volna.²² A kolostornak emellett a magyar egyházi és világi intézményrendszer hódoltsági jelenléte szempontjából is döntő jelentősége volt: a csanádi püspökök az 1640-es évektől kezdve a szegedi gvárdiánokat nevezték ki hódoltsági helynökeiké, biztosítva ezzel a magyar hierarchia joghatóságát az egyházmegye Maroson inneni területein. Telek ennek a megbízásnak igen nagy fontosságot tulajdonított, számos ezzel kapcsolatos levelet idéz szövegszerűen vagy kivonatban.²³ A vallási tevékenység mellett a ferenceség Szeged magyar identitásának megőrzésében is fontos szerepet játszott. Telek többször kitér a katolikus horvátok bevándorlására, ami új lelkipásztori kihívások elé állította a barátokat. Ugyanakkor a város és a környező falvak magyarságának vallási és kulturális igényeit a ferencesek elégítették ki, megtartva őket így a magyar kultúra vérkeringésében.²⁴

A többéves történeti kutatás eredményei meglepő gyorsasággal és teljességgel találtak utat Telek prédikációiba. Híres máriás beszédgyűjteményében, a *Tizenkét csillagú korona* második kötetében található nyolc, a Havi Boldogasszony tiszteletére Szegeden elmondott prédikáció központi témájává a város, a ferencesek és Mária kapcsolata, ennek török kori vonatkozásai váltak.²⁵ Telek gondolatvilágában a *Regnum Marianum* katolikus patriotizmusa egy nagyon erős szegedi lokálpatrióta és franciskánus

²² TELEK, *Historia*, i. m., 48–53.

²³ TELEK, *Historia*, i. m., 53–56.

²⁴ TELEK, *Historia*, i. m., 57–59.

²⁵ TELEK József, *A' Boldogságos Szűz Mária Tizenkét Tsillagú Koronájának vagy tizenkét ünnepeire tsillag-sugárok gyaránt el-osztatott prédikációknak II. része*, Vátzon, 1772, 365–517.

színnel ötvöződik: az országot védő Mária különös kegyelmével éppen Szeged városát óvta a török uralom szörnyű évszázadaiban. A középkori *Regnum Marianum* a pogányság és az eretnekiség hódítása idején Szegeden bújt meg, és onnan kiindulva kezdte meg hódító útját a XVIII. században. Ennek köszönhető, hogy Szeged a környékbeli településektől eltérően nem pusztult el, hanem egyenesen virágzott a hódoltság idején, és katolikus hitét sem veszítette el a többi alföldi magyar várossal szemben.²⁶ Telek valamennyi szegedi beszédében kitér arra, hogy Szeged magyarságának és hitének megmaradása, egyáltalán Mária közbenjárásának elnyerése nem a véletlen műve, hanem rendje áldozatos munkájának eredménye. A történeti kutatásai során feltárt adatok könnyed, mondhatnánk népszerűsítő formában szerveződnek a prédikációk szerves részeivé. Sokszor oldalakon át mesél a barátok helytállásának eseményeiről, többször előadja a szegedi hitvitát, sőt még olyan, első látásra száraz történeti adatokat is beleszó beszédeibe, mint a püspöki helynöki megbízás és annak jelentősége.²⁷ Ezzel a rend tagjainak ferences öntudatát a latin nyelvű történeti munkákkal erősítő szerző ugyanazon történeti adatok anyanyelvű, népszerű megfogalmazásával ennek a belső legitimációnak az eszmerendszerét a szegedi ferences kultúrtáj katolikusai felé is közvetítette. Hogy mekkora sikerrel, azt Bálint Sándor folklórkutatásai bizonyították, aki a XX. században ennek a ferences lokálpatriotizmusnak számos elemét tárta fel a szegedi nagytáj hagyományvilágában.²⁸

A történeti kutatómunka eredményeinek és a ferences történeti tudatnak prédikáció formájában népszerűsítésére még pregnánsabb példát nyújt Blahó Vince kecskeméti búcsúbeszéde a plébániának a világi papság részére történt átadásakor 1772-ben. Míg

²⁶ A *Regnum Marianum* barokk irodalmi megfogalmazásaira: NÉMETH László, *A Regnum Marianum állameszme*, Regnum, 1940–1941, Bp., 1941, 223–292; TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva, *Magyarország – Mária országa. Egy történelmi toposz a 16–18. századi egyházi irodalomban*, ItK, 104 (2000), 573–602 (különösen 594–600).

²⁷ TELEK, A' *Böldségős Szűz Mária, i. m.*, 367–368, 381–385, 391–392, 408–409, 427–432, 445–452, 469–472, 479–482, 510–517.

²⁸ BÁLINT Sándor, *A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete*, III, Szeged, 1980 (A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/79-2) passim.

Teleknél a Mária-kultusz terjesztéséhez kapcsolódott a ferencesek történelmi érdemeinek bemutatása, addig Blahónál ez már teljesen autonóm funkcióvá válik. A kecskeméti hívekhez intézett prédikációjában a szerző Mózesnek a pusztai vándorlás idején tanúsított helytállásához és Pál apostol tanító tevékenységéhez hasonlította a ferencesek török kori kecskeméti munkáját, amelynek során (akárcsak Szegeden) a katolikus egyház egyedüli képviselőiként biztosították az ősi hit fennmaradását az alföldi cívisvárosban. Blahó 1775-ben Nagyszombatban kiadott beszéde formailag ugyan intő szöveg a kecskemétiakhoz, hogy a ferencesek által közvetített értékekhez maradjanak hűek, valójában azonban inkább egy rendkívül adatgazdag történelmi értekezés, amelyhez nagyszámú magyarázó és forrásjegyzetet csatolt, sőt még okmányfüggelék is mellékelte.²⁹

Végezetül érdemes röviden kitérni egy látszólag evidens körülményre, amely azonban mind a ferences történetírás korabeli szellemi és egyházi közegére, mind pedig e művek recepciójára és népszerű formában való megjelenésükre nézve sem mellékes. Vagyis: miért nem láttak napvilágot az évtizedeken át készített rendi krónikák? Blahó, Telek, a mariánus Kósa Jenő, a minorita Jakabfalvy Román, a stefanita Losteiner Leonárd vagy a bulgarita Kleiner Balázs művei mind a mai napig kéziratban olvashatóak. Az egyháztörténet-írás erre a problémára alig reflektál, és általában a művek hosszúságára vagy íróik hajlott korára hárítja a felelősséget. Blahó és a kortárs szerzetesrendi történetírók levelezése azonban a háttérben egészen más okokat villant fel. Jelesül a világi és

²⁹ *Al-földi Magyar Országának, Tisza 's Duna-között, fő mező-várasában, Kecske-méten, váti püspökségben, ezer hat száz negyven-negyedik esztendő-től-fogva, Szerafikus Sz. Ferentznek, keményebb rend-tartású, szerzetes-béli atyáktól, Üdvözítőnk Provinciájában, viseltetett egyházi pásztor-kodásnak hely-tartását, ezer hét száz hetven-kettedik esztendőben, pünkösöd-után huszon-kettedik vasár-napon; Sz. András havának nyoltzadik napján, Sz. Miklós püspök templomában, ezen beszéddel fejezte-bé, azon Szerzet, és Provincia-béli Atya, BLÁHÓ Vintze, ugyan Kecske-méten, ezer hét száz ötven-harmadikban, kisdedeknek lelki tanítója, Nagyszombatban, 1775. A beszéd nemrégiben újabb kiadásban is napvilágot látott: BLAHÓ Vince Búcsúbeszéde Kecske-méten 1772-ben, a szöveget gondozta és jegyzetekkel ellátta: BÁNKUTI Imre, Kecske-mét, 1991 (A Bács-Kiskun Megyei Levéltár Kiadványa).*

egyházi cenzúra, a szerzetesrendek lelkipásztorkodását mindinkább háttérbe szorító magyar főpapság nem fogadta kitörő lelkesedéssel a ferencesek török kori érdemeit hangsúlyozó történeti műveket, így ezek megjelenését sem támogatta. Blahónak különösen sok gondja volt az egyházi cenzúrával, amely nemcsak az *Annales* első kötetének megjelenését tette lehetetlenné, de számos akadályt gördített a kecskeméti búcsúbeszéd kiadása elé is. Az írás kinyomattatását végül a jó barát, Kaprinai István vállalta magára, ezért látott napvilágot a beszéd hároméves késéssel, 1775-ben Nagyszombatban.³⁰

Bár a nehézségek következtében a ferences rendi történetírás eredményeit a szakmai közönség számára csak a következő századok monográfiái tették ismertté, a prédikációkba szerveződő történeti ismeretek révén azonban a ferences patrióta eszmekör a szélesebb közönség számára elérhetővé és befogadhatóvá vált, amely bizonyos elemeiben mind a mai napig meghatározza az alföldi katolikus magyarság tradícióit és önképét.

³⁰ Blahó levelezése alapján Blahó műveinek sorsát részletesen ismertetem: MOLNÁR, *A török kori Kecskemét, i. m.*

Thimár Attila

„A TÖRTÉNETISÉG BOLTOZATA KÉPZŐDIK A TUDOMÁNSZAK FÖLÖTT”

E rövid, kérdéseket felvető, bevezető dolgozatomban egy olyan témáról szeretnék szólni, amely bár rendkívül fontos a magyar irodalomtörténet-írásban, mégis mindig a kutatások perifériáján helyezkedett el. Nem célozom új filológiai eredményeket vagy eddig ismeretlen forrásokat bemutatni, hanem, mint egy figyelmeztető mutatóujj, szeretném felhívni a figyelmet e kutatási területre, amelynek vizsgálatában elévülhetetlen érdemeket szerzett Tarnai Andor. 1992-ben így fogalmazott: „Most azért vettem elő e régi témát, hogy jelezzem: még szeretnék visszatérni rá, és ha a körülmények engedik, vállalom a *historia litteraria* eme korai szakaszának részletes feldolgozását”.¹ Ekkor még nem tudhatta, hogy a körülmények majd nem engedik vállalása végrehajtását, s ezért két korábbi tanulmánya után a Czvittinger Dávidról készített portréval zárult e tárgykörben folytatott kiemelkedő tudósi tevékenysége.²

Alább öt pontban foglalom össze, miért látom nagyon fontosnak e kutatási területet.

Először: az irodalom önálló rendszerré válásának egyik legfontosabb része a fokozatosan kialakuló önreflexiója volt. Az, ahogyan elkezdte saját történetét észrevenni, elmondani és elkülöníteni más történetektől, illetve történetként elmondható folya-

¹ TARNAI Andor, *Egy magyarországi tudós külföldön (Czvittinger és a Specimen)*, ItK, 1993, 16.

² Uő, *A magyar irodalomtörténeti hagyomány kialakulása*, ItK, 1961, 637–658, és Uő, *A magyarországi irodalomtörténet-írás megindulása*, ItK, 1971, 35–77. Továbbiakban TARNAI, 1971. A többi, e témával kapcsolatos tanulmányát l. a Tarnai Andor-bibliográfiában, *Tarnai Andor Emlékhelye*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, Bp., 1996, 317–325.

matoktól. Amennyiben sikerül feltárni a *historia litteraria* műfajának hazai történetét, akkor pontosabb képet kaphatunk arról, hogyan alakul irodalmunk önszemlélete a XVIII. században. Ez alapján arról is, hogy miként válik ki a *res litterae*-ből az, amit ma szépirodalomnak nevezünk el, miközben elkülönülten létrejönnek a tudományos és kritikai műfajú, az önmagukat feltáró és értelmező szövegcsoportok és beszédrendek a magyarországi irodalomban.

Másodszor: úgy gondolom, a *historia litteraria* kutatása választ adhat néhány, a XIX. századi kánonképződési folyamattal kapcsolatos kérdésre. Jelen pillanatban úgy látom ugyanis, hogy a Toldy Ferenc munkásságával megszilárduló nemzeti irodalmi kánon hosszú és jelentős előtörténetének egyik szála éppen az e dolgozatban vizsgált műfaj.³ Toldy pozícióját és munkásságának hatását azért látom meghatározónak, mert az ő kánonjának megszületése után, az 1860-as évektől kezdve vette át *az iskola mint intézmény* azt a szerepet, hogy fenntartsa és erősítse a nemzeti irodalmi kánonunkat. Toldy kánonépítő munkájának előtörténetét Révai és Kazinczy működésével írtam le egy nemrégén készített dolgozatomban, ahol jeleztem, Révai munkássága minden újító jegye mellett erősen kötődik a *historia litteraria* irodalomszemléletéhez és módszereihez.⁴ Az egész folyamatot szemlélve úgy tűnik, hogy a *historia litteraria* műfajának alakulása, változása készítette elő az irodalomról való gondolkodásunknak kánonban rögzített formáját és a magyarországi irodalomtörténetben fontosnak tartott szerzők sorát.

Harmadszor: amennyiben, legalább hipotetikusán elfogadjuk e modellt – amely az idősebb és ifjabb Burius Jánostól Toldy irodalomtörténetéig tartó folyamat alapja –, akkor ebből az is következik, hogy e hosszú folyamat eseményei mind egy-egy lenyomatot hagytak a XIX. századtól örökölt irodalomszemléletünkön, s mivel, mint láttuk, ez összefügg a nemzeti irodalmi kánon meg-

³ Erről Tarnai is: TARNAI Andor, *Szekfű és a nemzetietlen kor irodalomtörténete*, ItK, 1960, 189–198.

⁴ THIMÁR Attila, *Az ugrópont története: Révai és Kazinczy irodalmi rangsorai = Kánon és olvasás, kultúra és közvetítés*, szerk. Benyi László, Sz. Molnár Szilvia, Bp., Fisz, 2002, 11–49.

épülésével, ezért nemzeti identitásunkon is.⁵ S hogy a nemzetudat mellett a konferencia címében megjelölt harmadik elem se maradjon ki az átfogó leírásból, itt ismétlem, amit már Tarnai Andor kutatásai meggyőzően bizonyítottak, hogy a *historia litteraria* műfaja az egyháztörténet-írásból alakult ki.⁶ A professzornak nem maradt már ideje arra, hogy a műfaj történetének a XVIII. század közepére eső fejleményeit részletesen megvizsgálja és értelmezze. Olvasmányaimból úgy tűnik, hogy a kialakulást meghatározó tényezők, azaz a műfajnak az egyházakhoz, felekezetekhez kötöttsége, valamint a vallási ideológia általi meghatározottsága erre a korszakra is jellemző.⁷

Negyedszer: a *historia litteraria* történetének alapos vizsgálata azért fontos napjaink kutatásait és az ezekre épülő és folyamatosan megújuló irodalomszemléletünket tekintve, mert erről a műfajról gondolkodva különösen jól látható az irodalomtörténeti folyamatok és hagyományok alakulástörténete a XVII. századi barokk kortól egészen a XIX. század elején kialakuló romantikáig. Ezeknek a folyamatoknak a vizsgálata viszont arra serkenti a kutatót, hogy *átértelmezze*, esetleg *elvesse* irodalomszemléletünknek azon elemét, amely a XVIII. század végének magyarországi irodalmi termésében a *magyar reformkor irodalmának*, a *magyar irodalmi romantikának az előkészítőjét* látta. E szemlélet megváltoztatásához nem elegendő pusztán előbbre és előbbre tologatni a magyar felvilágosodás irodalmának szimbolikusan kiválasztott kezdeti dátumát.⁸ Szükséges, hogy a folyamatokat abban a törté-

⁵ A nemzeti identitást mint közösségképző erőt átfogó elméleti keretbe helyezte el DEBRECZENI Attila, *Nemzet és identitás a 18. század második felében*, ItK, 2001, 513–552.

⁶ HÓMAN Bálint a történeti forráskutatást és forrásfeldolgozást is erről a tőről eredezteti: Kishevenes Hevenes Gábor, *A magyar történeti forráskutatás első szervezője = Emlékkönyv Dr. Gróf Klebelsberg Kunó negyedszázados kultúrpolitikai működésének emlékére*, szerk. LUKINICH Imre, Bp., 1925, 453–462, erről 455.

⁷ Erre utalhat a *historia litteraria* tárgyának felfogott művelődés, illetve írásbeli hagyomány felekezetek szerinti megítélése például a Bod Péter és Árvai Mihály szerzőpárost figyelembe véve.

⁸ A XVIII. század végének irodalmát Kazinczy, majd Toldy értelmezte úgy, mint a magyar romantikus irodalom csúcsteljesítményeinek előkészítő szakaszát, amikor a nagy literátorok felismervén az idők szavát, a magyar

neti kontextusban elemezzük, amely az eseményeket és jelenségeket azok alakulástörténeti folyamatában vizsgálja, és nem az abban a korszakban még nem ismerhetett jövőtől teszi függővé az irodalomtörténet elbeszélését.⁹

E szemléletváltás eredményei közé lehet sorolni, hogy bizonyos pontokon meg tudnánk változtatni a magyar irodalom megkésett-ségről szóló általánosan megrögzült nézeteinket. Ugyanis ebből

irodalom szent ügyének áldozták életüket. A modern irodalmiság határvonalának megerősítését legjelentősebb mértékben Horváth János tette meg irodalmi fejlődéstörténetében. (A magyar irodalom fejlődéstörténetét két nagy részre osztván: I. Régi magyar irodalom vagy „magyar deákság” (kezdetektől a XVIII. századig) és II. Új magyar vagy nemzeti irodalom (Bessenyeitől Arany haláláig.) Ezt a szemléletet még a legutóbbi korszakmonográfia is érvényesítette annak ellenére, hogy a korszakküszöböt másfél évtizeddel korábbra tolta ki, s a bevezetőben explicit módon is elhatárolódní igyekezett e szemlélettől. „A felvilágosodás kori magyar irodalom redukált szemléletéhez jutunk, ha csak a hetvenes évek fejleményeiben látjuk meg alapjait, de a hetvenes éveket is redukáltan szemléljük akkor, ha csak a későbbi fejlődés alapjait látjuk meg benne. Ezt az évtizedet nem lehet csak kezdetként felfogni s a korszak tanulmányozása során egyre mélyebb meggyőződésünkké vált, hogy először nem így kell felfogni. Mielőtt kirajzolódtak volna tekintetünk előtt azok az erővonalak, amelyek hozzájárultak a későbbi fejlemények megalapozásához, előbb azok a vonatkozások mutatkoztak meg számunkra, amelyek azt tanúsítják, hogy ennek az évtizednek az élvonalbeli magyar irodalma korábban megindult tendenciák kibontakozásának eredménye.” BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., 1994, 12. A bevezetőt az 1740-es évektől, Mária Terézia abszolutisztikus uralkodásától kezdett történeti áttekintéssel folytatja a monográfia szerzője, de ennél az időszaknál korábbra már nem tekint. További kérdésként merülhet fel az is, hogy a monográfiában a magyar nyelvű irodalomra koncentrááló előadásmód vajon nem a romantikus irodalomszemlélet egyik következménye-e. Bíró Ferenc koncepciójának hatása és az erről szóló reflexiók is hamar megjelentek a szakirodalomban. A korszak határának előbbre tolását elismerve, de Bessenyei fellépésében mégis korszakfordulót látva legutóbb: DEBRECZENI Attila, *Bessenyei és az irodalmi hagyományok = A szétszórt rendszer: Tanulmányok Bessenyei György életművéről*, szerk. MARGÓCSY Klára, CSORBA Sándor, Nyíregyháza, 1998, 187–192.

⁹ „Vannak, akik szerint a történeti tudást épp az különbözteti meg a vizsgált szereplők tudásától, hogy ő ismeri a szereplők tetteinek következményeit, mások szerint viszont – közéljük tartozom én is – a jövőnek tudása inkább korlátozza a történész megértési lehetőségeit, bár igaz, öntudatát alaposan megnöveli”. TAKÁTS József, *Nyolc év az elsődleges kontextus mellett*, ItK, 2001/3–4. sz., 318.

a nézőpontból jobban láthatókká válnak azok az elemek, illetve motívumok, amelyek az európai felvilágosodás eszmerendszeréből szinte egykorúan kerültek át a magyar irodalmi műveltségbe. Ezen elszórt, de létező szöveghelyek megismerése után jobban felismerhető, hogy a megkésettség helyett a Kárpát-medencének, más néven a Habsburg Birodalom keleti részének sajátos, Európa nyugati területeitől eltérő fejlődésével kell számolnunk, amely nem a megkésettség, hanem inkább a magyarországi műveltség saját útjának metaforájával írható le.

Ötödször: A szemléletváltásnak – amelynek elsődleges tétje, hogy a XVIII. század irodalomtörténeti változásait ne az „előzménykorszak” jellemzőinek tartsuk – másik pozitív hozadéka lenne, hogy jobban felismerhetővé válnának az *irodalmi diskurzus nem folytonos voltának* jellemzői. Másképpen szólva az, hogy a XVIII. századi irodalomfelfogás beszédrendje nem folytonosan illeszkedik a XIX. századi irodalomszemléletbe. A klasszikus századfordulón induló új irodalmi diskurzussal egymás mellett léteznek, majd a XIX. század első harmadában lassan háttérbe szorul és elhal. Az irodalmi diskurzusnak, illetve diskurzusoknak nem folytonos jellegét elfogadva árnyaltabban magyarázhatók e korszak jelenségei, nem érezzük szükségét, hogy a megvizsgált elemeket mindenáron egységes keretbe helyezzük. Csak a legszembevetőbb példát említem. A korszakból manapság számunkra fontosnak tűnő szerzők műveit akkoriban kevéssé olvasták, ellentétben számos olyan, pl. a valláshoz kapcsolódó szöveggel, amelyek mára már érdektelennek vagy teljesen elfeledettnek tűnnek. E kettősség körébe tartozónak érzem azt a rendkívül fontos, de egyben igen nagy problémakört, amelyet a *nyelvkérdésnek* szoktunk nevezni.¹⁰ Az új irodalmi diskurzus fokozatosan kizárta

¹⁰ A nyelvkérdés összetett voltát már Bíró Ferenc monográfiája is felvetette: „A magyar nyelv ügyének pártolása nem kapcsolódik össze tehát automatikusan a progresszió ügyével, de – persze – a tétel fordítottja sem áll, nevezetesen, hogy a nyelvkérdés felvetése és képviselése szükségképpen korszerűtlen eszmék közvetítésével járna együtt. [...] A nyelvkérdés felmerülése nemcsak az írói tehetségtől független, hanem – a jelek szerint – független azoknak az eszméknek a korszerűségétől is, amely eszméket egyébként a szóban forgó szerzők vallottak.” BÍRÓ, *i. m.*, 26. A nyelvről szóló reflexiók tehát különösen nagy és amorf szerkezetű csoportot alkotnak,

magából a nem magyar nyelvű műveket, és az így átformált irodalomkép hagyományozódott a XX. és XXI. századra.

Ezen gondolatoknak szükségszerű következménye, hogy számolnunk kell azzal a kérdéssel, vajon lehetséges-e napjainkban egységes, egységesen elbeszélhető irodalomtörténetet írni, vagy csak egymás mellett létező és egymással nem feltétlenül oksági-logikai kapcsolatban lévő történeteket tudunk elmondani – aszerint, hogy éppen mely nézőpontból és milyen érdekeltséggel tesszünk fel kérdéseket. Ez utóbbi elgondolás alapján az egyes irodalomtörténeteknek, de azok részeinek sem kell okvetlenül koherens egységben állniuk egymással. Igaz, az egységességet jelentősen támogatná a napjainkban működő intézményi háttér (középiskolai, egyetemi oktatás), ám lehet, hogy ez a támogatás nem elég az ismeretelméleti, módszertani kétely elsimításához.

Öt érvel igyekeztem alátámasztani e kutatási terület fontosságát. A dolgozat hátralévő részében a *historia litteraria* vizsgálatának módszertana kapcsán vetek fel néhány javaslatot. A fentebb említett nagy keretben (Buriustól Toldyig) látom elhelyezhetőnek a vizsgálandó kérdések összességét számot vetve a diskurzusok nem folytonos voltán túl egy másik fontos jelenséggel, azzal, hogy sokszor egy-egy folyamat több szálból tevődik össze, s amikor egy-egy elemét látjuk, az meglehet, hogy éppen más-más szállhoz tartozik függetlenül attól, hogy az események, művek időben egymás után következnek. Most, a vizsgálódásaim kezdetén úgy látom, hogy a történet kezdő pontja a Burius testvérek működése, Czvittinger *Specimenje* és a történet végpontja, Wallaszky *Conspectusa*, Pápay munkája nem ugyanazon a szálon helyezkedik el.

amely megvizsgálásához először kérdéseinket szét kellene bontani különböző nézőpontú alkérdésekre aszerint, hogy a nyelvről *mint kommunikációs eszközzől*, a nyelvről *mint a korabeli tudományosság tárgyáról*, a nyelvről *mint a nemzetet reprezentáló jelről* gondolkodunk. Ilyen törekvés: MARGÓCSY István, „A tiszta magyar.” *Nemzetkarakterológia és nemzeti történelem összefüggései Bessenyei és kortársai nyelvfelfogásában = A szétszórt rendszer, i. m.*, 131–140. A korabeli szerzők gondolataiban feltehetően nem ennyire szétválasztva sorakoztak a nyelvről szóló gondolatok, de éppen ez lehet az oka, hogy megnyilatkozásaik kusza halmazt alkotnak, s az egyik nézőpontból ilyen, a másik nézőpontból olyan irányúak.

Ha elfogadjuk e vélekedést, akkor a *historia litteraria* történetének szakirodalmi leírását olvasván egy tévedésre figyelhetünk föl. Arra, hogy a szerzők nevével fémjelzett összefüggéssort *egységes hagyománynak, egy közös folyamatnak* szokás felfogni: Burius–Czvittinger–Bél–Rotarides–Bod–Horányi–Wallaszky.¹¹ Véleményem szerint itt olyan szerzői sorozattal állunk szemközt, amelynek tagjai különböző indítékkal, eltérő irodalmi helyzetben írták meg műveiket, s azokat *egységes folyamattá csak az utókor irodalomtörténetének kényszere rendezte*, jellegzetesen lineáris és egyenemű narratívát érvényesítve. A szerzők és művek különbözőségét két nézőpontból lehetne megmutatni.

Egy „külső” nézőpontból, amely történeti és irodalomszociológiai nézőpont. Innen nézve tehetőek fel azok a kérdések, hogy milyen állásban, milyen egzisztenciális háttérrel, milyen szociológiai környezetben születtek az egyes munkák, milyen típusú olvasóközönségre számíthattak a szerzők, vagy éppen az egyik legfontosabb elem, hogy milyen mecénásra esetleg állami támogatásra áhítoztak. Ehhez a nézőponthoz tartozik még, hogy az egyes magyarországi szerzőknek milyen kapcsolatai voltak a külföldi intézményekkel, milyen intenzív volt az információcsere közöttük. A magyarországi iskolák közül a protestánsok tartottak fenn szorosabb kapcsolatot külföldi egyetemekkel, elsősorban azért, mert a felső szintű képzést a diákok itthon nem tudták elvégezni. A szorosabb együttműködés egészen 1742-ig jól működött, azonban a Carolina Resolutio megerősítése, és a protestánsok külföldre jutását gátló intézkedések hatására a külföldi kapcsolatok lazultak, s a protestánsok is idehaza igyekeztek saját tudományos életüket megszervezni. A katolikus felekezetűek a nagyszombati egyetemen és a kassai akadémián megfelelő képzést kaphattak, ők inkább látogatták a hazai intézményeket, már csak azért is, mert az államhatalomhoz is szorosabb kapcsolat fűzte őket. A külföldet megjárt szerzetesek is hazatérve, itthon kezdtek tudományos munkájukhoz.

¹¹ L. KENYERES Imre, *A magyar irodalomtörténet-írás fejlődése a XVIII. században*, Bp., 1934. Kenyeres a változások lényegét abban látja, hogy a katalógusszerű felsorolásból narratívába rendezett elbeszéléssé alakul át a műfaj alapjellege, s az egyes műveket ennek a folyamatnak különböző állomásaiként tárgyalja.

A „belső” nézőpont azt vizsgálja, hogy a korszak szövegeiben milyen retorikai és milyen diskurzuselemeket olvashatunk, az egyes eszmék, ideológiai tényezők hogyan illeszkednek a szövegekbe. E vizsgálatok az eszmetörténeti, ideológiatörténeti mozzanatokra figyelnek.

A két, különböző nézőpontú vizsgálat természetesen kiegészíti egymást, eredményeik néha összhangba, máskor ellentétbe kerülhetnek. De épp e többféleség, néhol ellentmondásosság képes arra, hogy a korszaknak megfelelő összetettségben ábrázolja a *historia litteraria* műfajának történetét.

Első ránézésre nagyjából két csoport különíthető el a szövegek között. Az elsőt erősen meghatározza a felekezeti ideológia, mert érvelésrendszerének az a tétje, hogy a szerző saját felekezetét erősítse, értékes, dicső voltát hangsúlyozza, s ezen keresztül legitímációját megteremtse. A *historia litteraria* műfajában, illetve általában a művelődéstörténeti keretben ez úgy valósult meg, hogy a magyarországi műveltségben elért eredményeket a saját felekezetükhöz igyekeztek kapcsolni a szerzők. Ez figyelhető meg Árvai Mihály könyvében, aki jezsuita szemszögből rendezi narratívába az István király óta történt művelődési eseményeket. A másik oldalon Bod Péter református szemszögből alkotja meg munkáit, melyek közül nemcsak az *Athenás*, de egyháztörténeti művei is ebbe a körbe tartoznak, így például a magyarul írt összefoglalása, *Az Isten vitézkedő anyaszentegyháza*.¹²

Úgy tűnik, s ez egybevág a Tarnai által tett megfigyelésekkel, hogy ezekben a felekezeti elemekben a XVII. századi hitviták továbbélését érhetjük tetten.¹³ Ha igaz az a korábban leírt felvetésem,¹⁴ hogy a magyarországi hitvitáknak nem a másik vitázó fél

¹² BOD Péter, *Az Isten vitézkedő anyaszentegyháza...*, Bazel, 1760.

¹³ A kérdést már Tarnai Andor is felvetette: „A régi Magyarország valamennyi »bevett« vallásának egyháztörténet-írása [...] a XVII. század utolsó évtizedeiben indult meg erőteljesen. [...] A jelenség általában és különösen az időpont meglepő egybeesése egyszer még összehasonlító vizsgálat tárgya lehet a régi Magyarország tudománytörténetében: bizonyos ugyanis, hogy az ún. »előzmények« és a tudományos igényű egyháztörténetírás megindulása, mint a különböző vallású, de nagyjából azonos társadalmi szinten álló értelmiségiek műve, fejlődésüknek határköve.” TARNAI, 1971, 44.

¹⁴ THIMÁR Attila, *Pázmány Péter a vitapartner?* ItK, 1999, 114–127.

meggyőzése volt elsősorban a célja – a hit kérdéseiben racionálisan meggyőzni valakit elég nehéz –, hanem inkább a saját felekezet érdekében kifejtett propaganda, akkor ennek egyfajta továbbélését láthatjuk ezekben a munkákban. A rekatolizációs törekvések politikai szinten elért eredményei után egyfajta status quo jött létre a felekezetek között, s ennek eredményeként már nem az volt az elsődleges cél, hogy a másik fél híveit meggyőzzék, elhódítsák, hanem hogy *saját felekezetük legitimitációját megteremtsék*, annak érdekében, hogy *a megszólaló személy képviselte egyház minél jobban beilleszthető legyen a XVIII. század közepének társadalmába*. Ez elsősorban a protestáns felekezeteknek vált alapvető érdekévé, de az előző század tapasztalatai alapján a katolikus egyház is igyekezett magát minél fontosabbá és hasznosabbá tenni a társadalom életében. Véleményem szerint ezért indultak meg Hevenesi munkásságával és iskolájával azok a jezsuita történeti kutatások, forrásfeltárások és -kiadások, amelyek az egyházat támogató uralkodót és a fennálló társadalmi rendet kívánták megalapozni, megerősíteni. Ugyanezen okból fordultak mind a két oldalon a magyarországi nemesség felé az egyházak, s elsősorban a nemzeti ideológia mentén kívántak gesztusokat tenni a rendek felé. Példaként hozhatnánk a legkülönbébb fórumokon elmondott, *a magyar nyelv ügyének előmozdítását szorgalmazó beszédek*.¹⁵

A hagyomány szerint a *historia litteraria* corpusába sorolt művek másik részét alkotják az úgymond nem hazai „érdekűek.” Azok a szövegek tartoznak ebbe a csoportba, amelyeket szerzőjük nem itthon készített, nyomtattatott, s elsősorban nem a hazai közönségnek szánt. Ezekben a szövegekben erősebb idomulást figyelhetünk meg a korabeli európai eszmei irányzatokhoz. Ez az idomulás két területen mutatkozik meg jelentősebben. Egyrészt abban, hogy a szerzők igyekeznek elfogadni az európai műveltség kommunikációjának értékrendjét, s műveiket e szabályok szerint alkotják meg. Erre jó példák lehetnek Czvittinger és Rotarides

¹⁵ Leghíresebb ezek közül Ribinyi János 1751-es tanévnnyitója, amely meg is jelent latinul, hogy azután szerzője nyomtatásban sose adjon ki magyar nyelvű könyvet. RIBINYI János, *Oratio pro cultura linguae Hungaricae*, Sopron, 1751.

munkái, amelyek legerősebb motivációjaként Reimmann támadását szoktuk nyilvántartani.¹⁶ Másrészt abban, hogy műveikben az európai eszmetörténetben ekkor bontakozó „nemzeti” eszme jelentősebb súlyú, mint a felekezeti ideológia. Eppen a „kintről” érkező támadás miatt, a védekező „mi” ellenfogalomba inkább belefér az összes felekezetet felölelő mozdulat. Ez egyben azt is jelenti, hogy természetes módon és szervesen illeszkednek a művekbe azok az elemek, amelyek a reformáció ideje előtti korból valók. Az érveléshez különösebb ellenérzés nélkül használják fel a reformáció előtt született szerzőket, a Luther előtti műveket, intézményeket, anélkül, hogy ezeknek felekezeti-ideológiai hovatartozásán külön elmélkednének, vitatkoznának.

Ide sorolom Czvittinger, Rotarides és a Buriusok szövegeit, s ide tartoznék még, bár itthon készült, Wallaszky *Conspectusa*.

A „nem hazai érdekű” munkák sajátossága, hogy nem illeszkednek szervesen a „nemzet” és a „patria” fogalmak hazai alakulástörténetébe.¹⁷ A külföldi, európai olvasóközönsséggel számoló literátoraink e fogalmaknak nem – vagy nemcsak – a hazai, elsősorban jogi-politikai jelentésmezéjét, hanem az európai tudományos világban ekkoriban bevett kulturális hagyományközösséget jelölő értelmét használták. Ezzel az újítással eltértek a hagyományos magyar nemesi felfogástól, ám ez az újítás az 1765 utáni időszakban visszahatott a „nemzet” és a „haza” fogalmak magyarországi módosulására. Ez a változás lesz az, amely Bessenyei és az ő eszméinek egy részét továbbvivő klerikusok munkássága nyomán a fogalmak újszerű használatát hozta el az 1780-as években, majd az 1790/91-es országgyűlésen.

A dolgozat végén ez utóbbi nézőpontból szemlélve vizsgálom meg azt, hogy a *történetiség eszmeként* és *diskurzuselemként* hogyan jelenik meg a fent említett szerzők műveiben, illetve a *historia litteraria* műfajában.

¹⁶ Reimmann támadásáról és arról, hogy a német tudományos életben ez miként képződött meg l. TARNAI, 1971, 68–71.

¹⁷ A „natio” és a „patria” magyarországi történetének feldolgozására: SZŰCS Jenő, *A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti látószövege. Hozzászólás egy vitához* = Uő, *Nemzet és történelem*, Bp., 1984, 11–188. Ebben a fogalmak középkori és kora újkori alakulástörténetének vázlata: 83–140.

A történetiség mint diskurzuselem megjelenését többségében a következő megjelenési formákban érhetjük tetten:

1. Egy adott tárgy *kronologikus* vizsgálata, az időben régebben, illetve a szerzőhöz közelebb álló események csoportosításával (ez legtöbbször az ókori, a régi vagy középkori és a jelenkori felosztás szerkezetét veszi magára).

2. A változások elbeszélésének módjában, ahol *a narrációs technika révén* jelenik meg a történetiség mint szemléletmód. Ebben az esetben a hagyományos elbeszélési sémákat alkalmazzák a megszemélyesített tudományos tárgyakra, így lesz valami a fejlődés, a kiteljesedés vagy a hanyatlás, az öregedés története. Itt jobban meghatározza a történetet az elbeszélési séma, mint maga a „tárgy”, amelynek történetét elmesélik.

3. Olyan *tárgy kiválasztásában*, amely magában hordja a történetiség jellemzőjét, azaz a változás szükségszerű és következetes jellemvonását. Ilyen tárgy lehet a nyelv, melynek története szükségszerűen magában foglalja a kezdetben nem létezett, majd az adott időpontra kialakult állapot közti különbséget. Sőt, a nyelv története mindenképpen a genezistól a kifejlődésig kell, hogy tartson – akár a vallásos, akár a természettudományos diskurzusban vizsgálták a korszakban. Hasonlóan történetiséggel rendelkező tárgy a felekezeti egyháztörténet is, hiszen mind a katolikus, mind a protestáns egyházak egy meghatározott ponttól kezdve tudták elmondani saját történetüket.

A történetiséget megvalósítani képes három elem az egyes szövegekben kombinálódhat egymással, sőt akár előfordulhat olyan retorikai szerkezet, amelyben kioltják egymást.

Ha végignézzük a hagyomány által kijelölt korpuszon, akkor azt látjuk, hogy a különböző szerzők szövegeiben más-más formában fordul elő a fent említett három elem.¹⁸

Amíg számunkra természetes dolog, hogy a minket körülvevő tárgyakkal, eszmékkel történetük, történetiségük van, addig ez korántsem volt ilyen egyértelmű a XVIII. század elején, főképp ezen új tudományterület kialakulásakor. Hiszen minek a histó-

¹⁸ A hagyomány által örökített korpusznak a következőt tekintem: *Burius Dániel levele ifj. Burius Jánoshoz*, kiadva TARNAI, 1971, 76–77. CZVITTINGER Dávid, *Specimen Hungariae literatae*, Frankfurt–Lipsiae, 1711. BÉL Mátyás, *Institutio ad symbola conferenda, dum historiae linguae*

riáját kívánták megírni a szerzők?¹⁹ Valami olyan teljesítménynek, amelynek természete elsősorban szellemi, de a vizsgálható része – a korszakbeli tudományos paradigmában elhelyezhető módszerek szempontjából – mégiscsak anyagi. Az egyre inkább erősödő szerzőfunkció hatása fényében az írásban megnyilvánuló műveltséget akarták leírni. Ehhez legkézenfekvőbbnek látszott a materiálisan megfogható elemek számbavétele: az egyes szerzőkhöz kapcsolódó művek, könyvek ismertetése, az íráshoz kapcsolódó intézmények: iskolák, könyvtárak, nyomdák felsorolása és az egésznek az alapját jelentő írás vizsgálata. Az írás – mint materializálódott jel – remek lehetőséget nyújtott a történetiség gondolatának bevezetésére, s arra is alapot adott, hogy ennek nyomán a nyelv történetiségét is szemrevételezzék a szerzők. A nyelv, s így a magyar nyelv fejlődő vagy hanyatló voltának elképzelése ezért még az előtt felmerült, hogy a nyelv mint kifejező eszköz szűkösségén elgondolkodtak volna a XVIII. század végének jeles literátorai, grammatikusai s később a nyelvújítási harc résztvevői.²⁰ Talán meglepő, talán nem, de Bessenyei gondolata, hogy

Hungaricae libros duos ..., Berlin, 1713. ÁRVAI Mihály, *Res litterariae Hungariae*, Kolozsvár, 1735. ROTARIDES Mihály, *Prolegomena Historiae Hungaricae antiqui medii et recentioris aevi lineamenta*, Altona, 1745. BOD Péter, *Magyar Athenas*, Szeben, 1766. HORÁNYI Elek, *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum*, Bécs, 1775–1777. WALLASZKY Pál, *Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria*, Pozsony–Lipce, 1785.

¹⁹ A korabeli szerzők számára valószínűleg korántsem volt pontosan meghatározható, hogy minek a történetét is akarják megírni azon túl, hogy saját felekezetük, egyházuk sorsát elmesélik.

²⁰ „A nemzetien polgári (általános felfogás szerint Bessenyeivel kezdődő) anyanyelvűségi program mellett számolni kell tehát egy nemesi nyelvi programmal is, amelynek teljesen kidolgozatlan a története, de van: Czvittinger a maga nyelvművelésre szóló buzdításában éppen rendien nemesi volta miatt »elegáns, férfias, méltóságos és hősi« a magyar nyelv jelzői”. TARNAI, 1971, 73. De ugyanezek a jelzők találhatók Bélnél is: „Mert ha alkalomadtán dicsérni szokták az egyik nyelvénél a méltóságteljességet, a másiknál a kecsességet, a harmadiknál az érzékletes kifejezéseket stb., akkor a mi nyelvünkben mindezek a tulajdonságok teljes gazdagságban megtalálhatók”. Az idézet folytatódik szívmenengető példákkal. BÉL Mátyás, *A magyar nyelvmester*, Előszó, ford. TARNAI Andor = BÉL Mátyás, *Hungáriából Magyarország felé*, vál., szöveg. gond., bev., jegyz. TARNAI Andor, Bp., 1984, 170.

idővel mások is megtanulják majd a magyar nyelvet, és elterjed Európában, már Bélnél megtalálható 1729-ben kiadott nyelvmes-terében.²¹

A magyar nyelv a műveltség egyik hordozójaként és kifejezőjeként tehát igen korán, már a XVIII. század elején megjelenik a magyarországi irodalomról és a műveltségről szóló gondolatok között. Fontos hangsúlyozni azonban, hogy ekkor még nem kapcsolódik össze nemzetet jelölő szereppel. Ekkor még, mint a Béli idézetből (és Czvittingernél) kitűnik, a nyelvnek elsősorban a kommunikációt megkönnyítő funkcióját veszik szemügyre. E szerep mellett, de ettől szinte függetlenül, foglalkoznak vele, mint egy tudományos kérdéssel, melynek, miután megfelelő történetisége van, föltárható a genealógiája, s ezzel együtt legitimációja. A korai vizsgálódások, s közöttük Béli megállapításai, igyekeznek rangos őst találni a magyar nyelvnek, amit az is könnyít, hogy a magyar rokonalannak tűnik Európában, ám agglutináló tulajdonsága erősen hasonlít a héberre.²² Érdekes, de szinte törvényszerűnek is tűnhet, hogy a nyelv kettős természetének (kommunikatív szerepe és történetiséget hordozni képes mivolta) elfoga-

²¹ „...a mi nyelvünkön kijövő tudós munkák a külső országi tudósokat a magyar nyelvnek tanulására ösztönöznék, és így a mi könyveinknek nemcsak közöttünk, hanem az idegen nemzetek között is kelete lenne. Mert akik valósággal tudós emberek, szeretik a tudományt a maga tulajdon kútfejeiből meríteni, a fordításokhoz pedig csak kéntelenségből ragaszkodnak. [...] Ne gondolja senki lehetetlennek, hogy a magyar nyelv tanulására adnák magukat a külső országi tudósok. Mert most is tudok nagy tudományú és igen nevezetes németországi embert, aki a magyar nyelvet szorgalmasan tanulja csak azért, hogy a mi hazánk történeteit tekéletesen tudhassa”. BESSENYI György, *Egy magyar társaság iránt való jámbor szándék = Bessenyei György Válogatott művei*, vál., szöveg. gond., jegyz. BÍRÓ Ferenc, Bp., 1987, 610–611. Bélnél: „Végezetül kívánja e szerény kis munka szerzője, hogy mivel anyanyelve terjesztésének őszinte szándékával írta, s emellett a dicsőséges német nemzet szolgálatára, a kívánt haszon mindkét félnél megmutatkozzék. És ahogyan a felséges főhercegi Osztrák Ház kegyelmes örökös uralkodása alatt Magyarország kellős közepén beszélnek a német nyelvet, ugyanúgy beszéljék egykor a magyart a két nemzet közötti igen hasznos kapcsolat miatt Németország belsejében”. BÉL, *i. m.*, 172–173.

²² A héber rokonságot, illetve nyelvi kapcsolatot maga Béli is vallotta, részben Otrokócsi Fóris nyomán. L. még Margócsy fentebb hivatkozott tanulmányát.

dása végigvonul az egész XVIII. századon. Révai Miklósnál lényegében ugyanabban a formában jelenik meg, mint Bélnél. Részben a kommunikáció egyik legfontosabb meghatározója (iskolai tankönyvei, fordításai, grammatikája), részben pedig a tudományos vizsgálódás tárgya, s ezen a ponton Révai, Bélnélhez hasonlóan a héber–magyar nyelvhasználat alapján készít komoly tanulmányokat, szójegyzékeket.²³ Ami új a nyelvhez kapcsolódó nézetek között a XVIII. század utolsó harmadában, az a *politikai diskurzusból kölcsönzött nemzeti ideológiának előretörése*, azaz, hogy ezentúl a magyar nyelv a „nemzet jeleként” (Bíró) funkcionál, és a hazaszeretet kifejezője és fokmérője lesz.²⁴

Ez az új jelenség viszont megmozdítja az egész irodalomról szóló beszédrendet, pontosabban, egy újat indít el a hagyományos mellett, amely új beszédrend a régi fokozatos és folyamatos elhalása mellett uralkodó lesz az 1810-es, 1820-as évektől kezdve.

²³ A héber–magyar nyelvrokonítás divatjáról, európai kontextusáról és az egy szótagos tövekből eredeztetett nyelvfejlődés-elméletéről: CSETRI Lajos, *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*, Bp., 1990, 16–17.

²⁴ A nyelv és a nemzet viszonyáról legutóbb átfogóan Debreczeni Attila értekezett a már említett tanulmányában. Igaz, ott nem vetett számot, bár nem ez volt a dolgozat fő kérdésiránya, a többnyelvű, esetleg többes identitású személyek szerepével. A többes identitás alatt nemcsak a *hungarus* tudatú, majd ebből fokozatosan a többes nemzeti tudatúvá váló személyekre gondolok, hanem azokra az esetekre, amikor a személyes életsorsok motiválták, hogy valaki hangsúlyosan elszakadjon korábbi közösségképző, identitásmeghatározó eszméjétől. L. pl. Kollár Ádám Ferenc, de nyilván más alakváltozatban Toldy Ferenc és még sokan mások.

NÉVMUTATÓ

- Abafáji Gyulay Pál 173
Abbot, George 520
Abdiás próféta 424, 429, 432
Accetto, Torquatto 219, 327
Ács Pál 99, 109, 269, 279, 465
Adalbert, Szent 238, 239
Adamik Tamás 153
Ady Endre 477
Aelianus 195
Afranius 186
Ágoston, Szent (Aurelius Augustinus) 153, 200, 203, 246, 253, 361, 362, 382, 447, 476, 490
Agricola Kristóf 555
Agricola, Rudolf 368, 514
Aiszkhinész 131
Akai, Kristóf (Christophorus) 519
Akkerman, F. 385
Alberti, Leon Battista 212
Alberti, Salamon 168
Alcuinus († 814) 62
Alexandrosz (Nagy Sándor, makedón király) 292
Alexovics Vazul 228
Alsted, Johann Heinrich 335, 487–512
Althaus, Paul 104
Althusius 509
Alting, id. 430
Aluicus tübingeni gróf 167
Alvinczi Péter 204, 205, 377, 379, 453
Ambrosius Lám Sebestyén (Sebastianus Ambrosius Lahm) 170, 191
Ambrus, Szent 253
Ames, William (Amesius) 405, 408, 409, 412, 413, 418, 419, 429, 473, 476, 482
Andermann, Ulrich 109
Andriæ, Stanko 32
Angyal Endre 466
Ankersmit, Frank R. 467
Antal, Padovai Szent 522
Antognazza, Maria Rosa 490, 491
Anton, Schindling 153
Apácai Csere János 208, 421, 504, 513, 514, 515
Apafi Mihály erdélyi fejedelem, I. 338, 339, 434, 441, 442, 443, 449, 456, 459
Apafi Mihály, erdélyi fejedelem, II. 440, 441, 444
Apponyi Sándor 167
Apuleius, Lucius 538
Arany János 298, 299, 329, 330, 336, 337, 566
Arany Tamás 107
Ariadné 138
Ariani, Marco 309
Arisztophanész 177
Arisztotelész 103, 192, 195, 213, 224, 225, 519, 525, 526
Arnaldi, Girolamo 23
Arruns, Tarquinius 339, 340
Árvai Mihály 565, 570, 574
Ascoli, Albert Russell 299
Assmann, Jan 15, 462
Aszklépiosz 35
Asztalos Miklós 171, 172, 189

- Attila, hun vezér 292
Auerbach, Erich 465
August (dannebergi), ifj. 167
August, id., braunschweig-lüneburgi herceg 167
August, ifj. braunschweig-lüneburgi herceg 167
Aurelius Augustinus *lásd:* Ágoston, Szent
- Bacon, Francis 491, 492
Bagó Márton 259
Bahtyin, Mihail 316
Bakay Lajos 346
Bakics Pál 120
Bakócz Pál 346
Bakócz Tamás esztergomi érsek 75, 80, 346
Baksa Márk 345, 346, 355
Baksai Gergely 346
Balasov N. I. 279
Balassi 19
Balassi Bálint 19, 23, 272, 275, 276, 277, 278, 334, 341, 342, 382
Balázs János 99
Balázs Mihály 107, 487
Balbín, Bohuslav 82
Baldassarri, Guido 273, 279
Balde, Jakob 178
Bálint Sándor 110, 560
Balsamo, Jean 280
Bán Imre 18, 135, 227, 228, 261, 262, 321, 322, 324, 333, 334, , 403, 404, 447, 448, 511
Bandelli, G. 533
Bánffy Farkas 168
Bánffy Ferenc (Losonci) dobokai gróf 168, 170, 172, 176
Bánffy Ferenc 170
Bánki Éva 511
Bánkúti Imre 561
Baranyai Decsi (Czímor) János 168, 169
Baranyi Pál 228, 232
Baráth Béla Levente 439
Barberi Squarotti, Giorgio 280
Bárcezi Ildikó 50, 64
- Bariska István 461
Barlay Ö. Szabolcs 174, 175
Barna Gábor 110
Barna Imre 107
Barner, Wilfried 177
Barnes, Robin Bruce 104
Barsi Balázs 490
Barta Gábor 77, 177, 339
Bartmann, B. 490
Bartók Ilona 99
Bartók István 198, 242, 333, 381, 403, 415, 420, 422, 444
Bartolini, Riccardo 75
Bartonek Emma 89, 536
Basilius Magnus (Nagy Szent Vazul, Baszileosz) 144
Basire, Isaac 492, 505
Báthory István 120, 174
Báthory Zsigmond 511
Batta István 521, 527
Batthyány Ádám (megh. 1659) 376, 377
Batthyány Ádám (megh. 1703) 376
Batthyány Boldizsár 174, 175
Batthyány család 107
Batthyány Ferenc 175
Batthyány Ignác 556
Batthyány Mária Eleonóra 175
Battistini, Andrea 272, 280
Bauer, Barbara 130, 147, 154, 188
Baumgartner, Johann Wolfgang 90, 93, 96
Baur, Jörg 187
Baxter, Richard 473
Bayly, Lewis 473
Bebek Imre 100
Bebermeyer, Gustav 180
Becanus, Martin 522
Beke Antal 230
Békési Imre 168, 174
Bél Mátyás 210, 569, 573, 574, 575, 576
Belitska Scholtz Hedvig 173
Bellarmino, Roberto 161, 364, 376, 385, 398, 422
Bellus Ibolya 27, 338
Belting, Hans 108

- Bembo, Pietro 215, 271, 278
 Bendl Vera 115, 116
 Bene Sándor 305, 327, 443, 469
 Benedek Katalin 32
 Beneš, Eduard 329
 Bengi László 564
 Benkő József 440
 Bereczki Lajos 109, 433
 Berezhnaya, Lilya 103
 Berg Pál 403
 Beringer, Michael 184
 Berki Feriz 103, 106
 Bernardo, Aldo S. 309
 Bernát, Clairvaux-i Szent 251
 Bernini, Gianlorenzo 84, 85
 Berns, Jörg J. 488
 Bertalanffi Pál 513, 516, 517, 518,
 519, 527, 528, 529
 Berthault, Pierre 541
 Bessenyei Ferenc 566, 568, 572, 574,
 575
 Bessenyei József 101, 339
 Bethlen Gábor 396, 453, 454
 Bethlen István, Iktári 175
 Bethlen Miklós 320, 398, 440, 452,
 456, 459
 Bèze, Théodore de 342
 Białostocki, Jan 107
 Bianchi, Massimo Luigi 490, 501, 504
 Bianchi, Umberto 33
 Biedermann, Hans 378
 Bietenholz, Peter G. 103, 104, 106
 Bíró Ferenc 260, 566, 567, 575, 576
 Bíró Vencel 230
 Bisterfeld, Johann Heinrich 415, 488–
 512, 514
 Bitskey István 15–26, 60, 61, 64, 254,
 255, 329, 334, 348, 379, 436, 476,
 480
 Blackwell, C. W. T. 524
 Blahó Vince 555, 556, 557, 558, 561,
 562
 Blazovich László 340, 531
 Bloom, Harold 370
 Blum, Paul Richard 513, 524, 526,
 527
 Bocatius János (Ioannes Bocatius)
 175
 Bocskai István 454
 Bod Péter 99, 439, 565, 569, 570, 574
 Boda András (Andreas) 523
 Bodonhelyi József 403, 416
 Boesch Gajano, Sofia 28
 Boethius 529
 Bolgar, R. R. 533
 Bolzoni, Lina 274, 280
 Bona, Giovanni 391, 392, 393, 395,
 396
 Bonaventura, Szent (Giovanni Fi-
 danza) 490
 Bonfini, Antonio 305, 530, 545, 547
 Bónis György 16
 Bonito Oliva, Achille 280
 Bonnet, Charles de 345
 Bori Mihály 347
 Bornemisza Anna 440
 Bornemisza Péter 359–373
 Boronkai Iván 338
 Boros Fortunát 230
 Borsa Gedeon 376
 Borsetto, Luciana 273, 277, 280
 Borzsák István 342, 536
 Bossányi Seraphinus 523
 Botta István 16, 99
 Bottyán János 424, 425
 Boyle, A. J. 299
 Bökényi Filep János 205, 206
 Böszörményi Ede 473
 Brahe, Tycho 519
 Branca, Vittore 23, 270, 280
 Brendle, Franz 186
 Bretschneider, Carol G. 128
 Brodarics István 89, 90, 91, 92, 93
 Brown, Robert 406
 Brown, Stuart 490
 Bruegel, Pieter, id. 107
 Brummer, Jacobus 178
 Bruno, Giordano 171, 515, 519, 520,
 525
 Brutus, Lucius Iunius 339, 340
 Buber, Martin 115
 Bucanus, Georgius 163, 164

- Bucer, Martin 154
 Buchanan, George (Georgius Buchananus) 173
 Buck, August, 23, 126
 Budai-Deleanu, Jan 329
 Bukovszky Andrea 541
 Bultmann, Rudolf 447
 Bumiller, Casimir 180, 184
 Burius Dániel 573
 Burius János id. 564, 568, 569, 572
 Burius János ifj. 564, 568, 572, 573
 Burke, Peter 269, 280
 Burmann, Franciscus 441, 442
 Bussi, N. 490
 Búzás József 384
 Buzinkai Mihály 198, 333, 415
- Calabrò, Giovanna 271, 280
 Callimachus Experiens (Filippo Buonaccorsi) 530, 531
 Calvin, Jean 103, 376, 469
 Camerarius, Joachim 187
 Camões, Luís de 329
 Campanella, Tomasso 490, 491, 510, 512
 Campian, Edmund 380
 Cancik, Hubert 180
 Candela, Elena 280
 Canfora, L. 535
 Carpi, Berengario da 345, 346
 Caselius, Johannes 188
 Castiglione, Baldassare 215, 216, 217, 218, 219
 Cataudella, Michele 269, 273, 277, 280
 Catilina, Lucius Sergius 183, 342
 Caussin, Nicolaus (Nicolas Caussin) 260
 Cavalcanti, Bartolomeo 222, 223, 224
 Cellius, Erhardus 184
 Celtis, Conrad 178
 Cenner Mihály 173
 Cerbo, Anna 280
 Cervantes Saavedra, Miguel de 366
 Chabod, F. 535
 Chastel, André 267, 274, 280, 280
 Chemnitz, Martin 365, 366
 Chrétien de Troyes 340
- Chrysostomus, Szent (Khrüszoszto-
 mosz, Aranyszájú Szent János)
 158, 253
 Chytraeus, David 143, 145, 147, 157
 Cicero
 Cicero, Marcus Tullius 125–165, 179,
 184, 204, 213–224, 246, 251, 254,
 261, 335, 336, 530–550
 Cinzio, Giraldo 268
 Ciprián, Szent (Cyprianus) 253
 Clary, Robert 340
 Classen, C. J. 136
 Claudianus, Claudius 335
 Clusius, Carolus 189, 190
 Coccejus (Hans Koch) 430, 441
 Cochem, Martinus 72
 Coeffetau, F. N. 540
 Colijn, Jos 425
 Comenius, Johann Amos 334, 506
 Conrad, Ernst 185
 Coren, Jacques 396
 Cornides Dániel 556
 Coron, Antoine 189
 Corrado, Quinto Mario (Marius
 Corradus) 180, 186
 Cosentino, Paola 280
 Costil, Pierre 169
 Courtenay, Peter 340
 Cromwell, Oliver 473, 474, 477
 Crusius, Martin 168–197
 Curtius, Ernst Robert 269, 278, 280
 Cuspinianus 112
 Czár Csaba János 177
 Czeplédi István 433, 456
 Czeplédi Sándor 177
 Czigány István 461
 Czobor Mihály 334
 Czvittinger Dávid 563, 568, 569, 572,
 573, 574, 575
- Csáky István 322
 Csáky Miklós 88
 Csanádi János 170, 176
 Csányi Ákos 117, 118
 Csapodi Csaba 66, 305
 Császárs Zoltán 76, 77, 78
 Csáthy Károly 343

Csepregi Ildikó 35
 Cserei Mihály 438, 441, 452, 456
 Csernus Sándor 339
 Csete István (Stepahnus) 228, 229,
 230, 231
 Csetri Lajos 227, 332, 576
 Csonka Ferenc 175
 Csonka-Takács Eszter 32
 Csorba Dávid 424, 431
 Csorba Sándor 566
 Csúzi Cseh Jakab 424–437
 Csúzy Zsigmond 454

 D'Espagne, Jean 401, 405, 408, 410,
 412, 414, 417, 418, 419, 422, 423
 Da Pozzo, Giovanni 271, 281
 Dach, Simon 336
 Damján, Szent 35
 Dániel próféta 116
 Dávid 468, 469
 Davis, J. C. 512
 De Backer, Aloys 229
 De Certeau, Michel 281
 Debreceni Ember Pál 427, 433, 435
 Debreceni Péter 203, 205, 206
 Debreczeni Attila 565, 566, 576
 Decsi Gáspár 110
 Decsi Mihály 110
 Delehay, Hyppolite 29, 35
 Della Casa, Giovannai 220, 221, 223
 Della Terza, Dante 281
 Della Valle, Daniela 281
 Demandt, A. 535
 Démoszthenész (Demosthenes) 131,
 144, 149, 179, 335
 Dengelegi Péter 476, 477, 478
 Denzinger, Henricus 103
 Descartes, René 526
 Dévai Bíró Mátyás 99–110
 Di Cesare, Mario A. 174, 187, 301,
 304
 Di Francesco, Amedeo 265, 277, 278,
 281
 Diodato, Roberto 272, 274, 281
 Dockhorn, Klaus 164
 Domanovszky Sándor 346
 Dományházi Edit 196

 Dombay János 342, 350
 Donatus 178
 Donneaud, Henry
 Dorfmeister István 92
 Dózsa György (Székely Dózsa György)
 117, 173, 174, 339
 Döbrentei Gábor 297
 Dömötör Tekla 173
 Dörnyei Sándor 65
 Drake, Gertrude C. 302
 Draskovich György 363
 Drescher J. Attila 336
 Dresser, Mattheus 157, 164, 171, 333
 Du Plaisir 335
 Dubois, Claude-Gilbert 281
 Dudith András 168, 169, 174
 Duhm, B. 430
 Duns Scotus, Johannes 522, 523
 Dünnhaupt, Gerhard 322

 Ebeling, Gerhard 127, 362
 Eber, Paul 175, 363
 Eckhardt Sándor 382
 Eco, Umberto 476
 Edelstein, E. J. 35
 Edwards, C. 533
 Egyed Joachim 228
 Elschenbroich, Adalbert 173
 Enenkel, K. A. E. 385
 Ennius, Quintus 186
 Ens, Caspar 84
 Erasmus Roterodamus 87, 105, 125,
 126, 135, 137, 154, 184, 196, 336,
 362, 364
 Erded bég 339
 Erdei Klára 384
 Erdélyi János 525
 Erdélyi László 108
 Ernst (Ernestus) braunschweig-lüne-
 burgi herceg, II. 167
 Ernst, Germana 492, 510
 Érszegi Géza 36, 37, 77
 Esch, A. 530
 Esterházy László 175
 Esterházy Pál 229, 293
 Esze Tamás 229
 Esze Tamás 395

- Etédi Sós Márton 92
 Etényi Nóra, G. 345
 Evans, Robert J. W. 268, 281
 Ezékiel próféta 429
 Ézsaiás próféta 373
- Fabinyi Tibor 465
 Fabinyi Tibor, ifj. 127
 Fabri Ferenc (Franciscus Fabri) 87, 88
 Fabri, Honoratus 524
 Fabri, Johannes 364, 365
 Fabricius, Georg 178
 Facchini Tosi, C. 548
 Farinelli, P. 281
 Farkas József 300
 Favret-Saada, Jeanne 31
 Fáy Zoltán 554
 Fekete Csaba 109, 403, 404, 433
 Fekete Nagy Antal 77, 339
 Felhő Ibolya 461
 Felsőbányai Mihály 204
 Felten, Franz J. 30
 Felten, H. 281
 Felvinczi Sándor 434
 Fényi András 359
 Ferdinánd magyar király, Habsburg I. 342
 Ferdinánd, Habsburg főherceg (tiroli) 346, 355
 Ferdinánd, Katolikus 531
 Ferenc, Szalézi Szent 61, 62, 393, 395
 Ferenczffy Lőrinc 377
 Ferroni, Giulio 265, 266, 268, 276, 281
 Festiguère, A. J. 29, 35
 Ficino, Marsilio 135, 508
 Fináczy Ernő 188, 189
 Fiorato, Adelin Charles 273, 281, 282
 Firpo, Luigi 501, 511
 Flacius, Matthias Illyricus 365
 Flavius, Josephus 372, 465
 Florus, P. Annius 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 549
 Fludd, Robert 506
 Fodor Pál 112, 117, 120
 Fohrer, G. 430
- Foktövi János 173
 Font Zsuzsa 196
 Fontenelle, Bernard 515
 Fontes Baratto, Anna 282
 Forbes, Clarence A. 302
 Forgách Ferenc (Ghymes) 342, 375, 536, 547
 Forgách Imre 170, 172
 Forgách Zsigmond 375
 Forgács Mihály 168, 169, 170, 171, 176
 Földesi János (Johannes) S.J. 519
 Földvály Antal 456, 457
 Frabotta, Biancamaria 274, 282
 Fraknói Vilmos 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 48, 173, 338
 Frank, Sebastian 103
 Fráter György – lásd: Utyeszenics
 Freguso, Battista 253
 Freschot, Casimiro 471, 472
 Fridrich Orbán 555, 556
 Fried István 176
 Frielinghaus, Dieter 154, 158
 Frischlin, Nicodemus 147, 148, 167–197
 Froissart, Jean 340
 Futaky István 193
 Fülöp váci püspök 28
 Fülöp, esztergomi érsek 28
- Gábor Csilla 231, 381, 384
 Gácsér József 359
 Gaillard, J. 532
 Galamb György János 107
 Galántai Erzsébet, Sz. 340, 531
 Galavics Géza 92, 170, 171, 181, 191, 339, 340, 343, 466, 469
 Galle, Cornelius 84
 Galzigna, Mario 278, 282
 Gareffi, Andrea 268, 282
 Garinus de Giaco (Garin Guy l'Évêque) 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44
 Gehl, Paul F. 179
 Geleji Katona István 422, 427, 438, 446
 Genette, Gérard 408

- Gentili, Alberico 186
 Gentili, Matteo 186
 Gentili, Scipio 186
 Geréb György 334
 Gerendi János 104
 Gerlo, Alois 170, 189
 Gerstinger, Hans 181
 Gessner, Salomon 169
 Gesztelyi Tamás 539
 Gilly, Carlos 506
 Ginzburg, Carlo 107
 Glazik, Josef 59, 63
 Goclenius, Rodolphus 491
 Goldthurm, Chaspar 141, 142, 157
 Gomba Szabolcsné (Gombáné Lábos Olga) 422, 447
 Gombos F. Albin 37, 38, 39, 45
 Goodich, Michael 30
 Göz, Wilhelm 185
 Graciotti, Sante 23
 Graf, Thomas 394
 Granatensis, Ludovicus (Luis de Granada, Luis de Sarriá) 61, 252, 254, 255, 256
 Griffin, M. 536
 Gryneus, Johann Jacob 168, 170
 Guazzo, Stefano 219, 220
 Guglielminetti, Marziano 282
 Guillelmus Parisiensis 64, 65
 Gulyás Pál 181
 Gunduliæ, Ivan 325
 Gunst Péter 536
 Gusztáv Adolf svéd király, II. 453
 Gusztini János 522
 Guthmüller, Bodo 109

 Gyalogi János (Joannes) 227, 228, 229, 230, 231
 Gyalókay Jenő 346
 Gyáni Gábor 462
 Gyenis András 230
 Gyöngyösi István 316, 318, 330–337, 348
 Gyöngyösi László 209, 334, 335
 Györffy György 33
 György, Brandenburgi 80
 Győri L. János 328, 436, 438, 453

 Habinek, Th. N. 532
 Halász Előd 174
 Haller János 397, 399
 Hamelmann, Hermann 365
 Hamilton, Alastair 102, 104
 Hamilton, N. 35
 Hankó Ágnes 461
 Hans von Aachen 343, 352
 Hap Béla 340
 Haraszti György 461
 Hardie, Philip 300
 Hargittay Emil 322, 374, 375, 380, 383, 407, 422
 Häring, Bernhard 392
 Harsányi István 335, 474
 Hatvani Peregrin 556
 Haug, Walter F. 489
 Hauser, Arnold 267, 282
 Hausner Gábor 297, 298, 305
 Häussler, R. 535
 Havas László 530, 535, 537, 540
 Hazagh Mihály 408, 410
 Hegedűs Márton 110
 Heilandus, Samuel 188
 Heinrich Gusztáv 173
 Heinrich, braunschweig-lüneburgi herceg 167
 Heinrich, Dieter 360
 Heldmann, K. 535
 Hellebrandt Árpád 65, 100
 Heltai János 107, 331, 378, 453
 Hemerken, Thomas (Kempis Tamás) 377, 381 386, 393
 Hemmingsen, Niels (Nicolaus Hemmingius) 363
 Hepinius, Joannes 137, 138, 139
 Hermányi Dienes József 396
 Herner János 170, 171, 174, 181, 191, 196
 Hertzog, Franciscus 62
 Hervay Ferenc 376
 Hess, Günter 176, 177, 178
 Hésziodosz (Hesiodos) 7, 131, 136, 195, 335
 Hevenesi Gábor 259, 565, 571
 Hillman, James 31
 Hizler, Georg 179

- Hocke, Gustav René 269, 282
 Hofer Tamás 114
 Hoffman von Hofmannswaldau,
 Christian 336
 Hofmann, Norbert 179
 Holl Béla 16, 377, 396
 Holtz, Sabine 172, 176, 177, 180, 184,
 187, 188, 192
 Holzhey, Helmut 518
 Hóman Bálint 553, 565
 Homérosz 129, 135, 136, 298, 332,
 335, 337
 Hont Ferenc 173, 174
 Hoog, Armand 340
 Hoornbeeck, Johannes 419
 Horányi Elek 569, 574
 Horányi Mátyás 173
 Horatius, Quintus Flaccus 333, 335
 Hornyánszky Viktor 229
 Horváth István Károly 173
 Horváth Iván 99
 Horváth János 100, 566
 Horváth Tamás, J. 36
 Hose, M. 549
 Hotson, Howard 487, 491
 Hőrcsik Richárd 439
 Hranicai Mátyás 175
 Hubert Gabriella, H. 173
 Hunyadi János 120, 291
 Huszár Károly 259
 Huszti István 395, 396
 Huyskens, Albert 36
 Hyperius, Andreas 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 164
 Ibrahim palánki bég 347
 Ibrányi Mihály 318
 Illei János 529
 Illyés Gyula 296
 Illyés István 242, 471
 Imre Mihály 109, 125, 128, 166, 177,
 198, 200, 294, 328, 333, 401, 4012,
 415, 446, 457, 459
 Ince pápa III. 30
 Ince pápa, V. 33
 Ince pápa, X. (Pamphili, Giovanni)
 84
 Ince pápa, XI. 475
 Incze Gábor 402, 403, 452, 479
 Iratosi T. János 398, 474, 477
 Irichbeli Miklós 34, 37
 Iselroh, Ervin 59, 63
 Iser, Wolfgang 360
 István magyar király, Szent 109, 570
 Istvánffy Miklós 92, 305, 318, 341,
 347, 536, 547
 Iszokratész (Isocrates) 335
 Iványi Béla 174
 Jakabfalvy Román 561
 Jakó Zsigmond 481
 Jakob Frischlin 173, 184
 Jancsó Elemér 337
 Jankovics József 17, 168, 169, 174,
 282, 318, 330, 331, 348
 Jankovits László 74, 378, 542
 János evangélista, Szent 116
 János István 177
 János magyar király, I. (Szapolyai)
 101, 341
 János Zsigmond magyar király
 (II. János) 342
 János, Keresztelő Szent 248
 Janus Pannonius 23, 298, 378
 Jaspert, Nikolas 30
 Jávör György 177
 Jedin, Hubert 59, 63, 390
 Jelenits István 393
 Jenei Ferenc 176, 386
 Jensen, Kristian 187
 Jenny, Laurent 366
 Jeremiás próféta 118
 Jeromos, Szent (Hyeronimus, Soph-
 ronius Eusebius Hieronymus) 63,
 207, 370
 Joachim apát 116
 Johannes Sambucus *lásd*: Zsámbo-
 ky János
 Jordan, Wilhelm 253
 Juhász Ladislaus (László) 76, 108,
 339
 Juhász Levente 487
 Julius Ernst (dannenbergi) 167

Kájoni János 66
 Káldi György 228, 231, 248, 261, 381, 382, 476
 Kallimakhosz 181
 Kalmár János 346, 355
 Kálny Beatrix 129, 177
 Kálvin János – *lásd:* Calvin, Jean
 Kaminski, Nicola 177
 Kanizsai János érsek 120
 Kanyó Zoltán 329
 Kapi András 205
 Kapi Anna (Hethesi Pethe Lászlóné) 375, 376
 Káplár Edit 177
 Kaprinai István 228, 261, 556, 562
 Karácsonyi János 67, 553, 555
 Karádi Pál 107
 Kardos Tibor 67, 68, 340
 Karkkai Demeter 169
 Károly (limburgi báró) 168
 Károly kardinális, Borromei Szent 253
 Károly német-római császár, V. 114, 531
 Károly Róbert magyar király (Anjou) 341
 Károly, Habsburg (tiroli) 346
 Károly, Nagy (frank császár) 447
 Károlyi Gáspár 460, 476
 Kassai Dávid Zsigmond 172, 173
 Kátai Petrik 28, 33, 34, 37, 38
 Kathona Géza 446, 448
 Katona Imre 107
 Kawerau, Peter 154, 155
 Kazinczy Ferenc 297, 564, 565
 Kazinczy Gábor 288
 Keckermann, Bartholomäus 333, 335, 415, 509
 Kecskeméti Alexis János 376, 447
 Kecskeméti Gábor 166, 176, 210, 257, 333, 382, 407, 421, 422, 443, 454, 542, 563
 Keisz Ágoston 407
 Kemény János 318, 320, 332, 348, 450
 Kempis Tamás (Thomas A. Kempis) *lásd:* Hemerken, Thomas
 Kenéz Viktor 77
 Kenyeres Imre 569
 Kerecsényi Dezső 88
 Kerényi Károly 35, 79
 Keresztury Dezső 337
 Keresztury Mária 299
 Kéri János (Kéry Joannes) 518
 Kéri Sámuel 398
 Keserű Bálint 169, 170, 171, 181
 Keserű Gizella 196
 Keveházi Katalin 172
 Kibédi Varga Áron 335
 Kidd, Colin 512
 Kilián István 67, 173, 552
 Kinizsi Pál 120
 Király Erzsébet 297, 306, 321, 322, 328
 Király György 306
 Kis Ferenc 300
 Kisfaludy Z. Lajos 259
 Kismarjai Veszelin Pál 431
 Kiss Áron 331
 Kiss Farkas Gábor 298, 299
 Kiss Ferencné 340
 Kiss János 377
 Klaniczay Gábor 21, 27, 28, 36, 38, 41, 44, 191
 Klaniczay Tibor 15–26, 28, 33, 36, 37, 89, 166, 170, 171, 176, 228, 265–278, 283, 297, 305, 323
 Klebelsberg Kunó 565
 Kleiner Balázs 561
 Klopsch, P. 538
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 298
 Kluyskens, Jacques 170
 Knape, Joachim 178
 Knapp Éva 227, 232, 242, 250, 551, 552, 560
 Knauer, Georg Nicolaus 298
 Knauz Nándor 37
 Knox, Dilwyn 196
 Kochanowski, Jan 272
 Kochtitzky, Johannes 169
 Kochzyzki, Andreas (Kochticzius, Kochtitzky) 168
 Kolb, Robert 365

- Kollár Ádám 556
 Kollár Ádám Ferenc 576
 Kolozsváry Pál 228
 Koltai András (Andreas) 377, 520
 Koltay-Kastner Jenő 38, 135, 171
 Komáromi Csipkés György 204, 206,
 207, 398, 427, 438
 Komor Ilona 334
 Komoróczy Géza 79
 Koncz József 171, 439, 440
 Konrad tübingeni gróf 167
 Kopernikusz (Nicolaus Copernicus)
 519, 525
 Kornis Gyula 527
 Kósa Jenő 556, 561
 Kósa László 168, 174
 Kosáry Domokos 553
 Kosztolányi Dezső 359
 Kovács András Ferenc 274, 278, 283
 Kovács Gergely 383
 Kovács Imre 318, 344
 Kovács István 347
 Kovács József 176
 Kovács Sándor Iván 76, 77, 169, 175,
 273, 283, 287, 297, 304, 306, 336,
 348, 541, 545
 Kovásznai Sándor 330–332, 336, 337
 Kozárvári Mátyás 110
 Kozma, Szent 35
 Köleséri Sámuel 427, 428, 482, 446,
 452
 Kónig Kelemen 553, 557
 Köpeczi Béla 376
 Kőszeghy Péter 172, 342
 Krause, Gerhard 154
 Kremmer Dezső 515
 Kristeller, Paul Oskar 23, 103, 508
 Kristó Gyula 341, 531, 559
 Krötzl, Christian 30, 31
 Krucsay család 73
 Krusch, Bruno 29
 Kulcsár Péter 89, 92, 169, 531, 536
 Kulcsár-Szabó Zoltán 408
 Kusukawa, Sachiko 524
 Kühlmann, Wilhelm 109
 Kühne, Heinrich 175
 Küssel, Mattheus 340
 Lackfi Endre nádor 120
 Ladamér váradai püspök 28
 Laetus, Georgius 164, 422
 Lajos (Jagello) magyar király, II. 11,
 75, 81, 90, 91, 92, 93, 96, 317, 339
 Lajos (Nagy) magyar király, I. 344
 Lana-Terzi, Francesco 515
 Landovics István 228, 461–472
 Landtsheer, Jeanine De 170
 Lang, Cajetanus 523
 Lang, Franciscus 260
 Larivaille, Paul 271, 274, 283
 Laskai Osvát 50 skk., 59, 64–68, 72,
 73
 László magyar király, V. 338
 Latzkovits Miklós 174
 Lauder, Guillaume 322
 Laursen, J. C. 487
 Lázár István Dávid 177
 Le Jay, Gabriele 261
 Léh, István (Stephanus) 520
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 524
 Leiner, Wolfgang 374
 Leinkauf, Thomas 488
 Leó pápa, Nagy Szent 253
 Leó pápa, X. 80, 307
 Léonard, Emil G. 22
 Leonhardt, Jürgen 147
 Leopizzi, Maria 301
 Lett, Didier 48
 Levin, Harry 76
 Leyser, Policarp 193
 Liebler, Georg 182, 183, 188
 Linacer, Thomas 179, 180, 186
 Lindhardt, Jan 134
 Lipót (Habsburg) magyar király, I.
 440, 462, 466, 468, 469, 470
 Lippóczi Miklós 463
 Lipsius, Justus 84, 85, 88, 94, 147,
 170, 182, 189, 190, 191, 538
 Listius László 92, 316, 317
 Lisznyai K. Pál 434
 Livius, Titus 186, 339, 340, 532, 542,
 545, 547, 548
 Lobkowitz Poppel Éva (Batthyány
 Ferencné) 376
 Loemker, Leroy E. 490

- Logau, Georg (Georgius Logus Silesiacus) 89
- Lohner, Tobias 61, 62
- Longhi, Silvia 271, 284
- Longo, Nicola 284
- Lonicer, Johannes 154
- Losonczy István 120
- Losteiner Leonárd 556, 561
- Lotze, Lucas (Lossius, Loss Lukács) 196, 335, 363
- Lovas Elemér 33
- Loyolai Ignác, Szent 389, 390
- Lőkös István 325
- Lucanus, Annaeus 81
- Lucas, Corinne 271, 277, 284
- Ludwig, Walther 177
- Luffy Katalin 457
- Lukács evangélista 367
- Lukács László (Ladislaus) 229, 230, 233, 234, 238, 517
- Lukácsy Sándor 228, 229, 242, 248, 454, 461
- Lukinich Imre 565
- Luther, Martin 51, 99, 104, 105, 119, 127, 144, 365, 376, 469, 572
- Macchiavelli, Niccolo di Bernardo dei 316
- Mack, Peter 196
- Madarász Márton 205
- Madas Edit 38, 41, 44, 376
- Maestlinus, Michael 188
- Magirus, Johann 335
- Mágocsy András 171
- Mágocsy Gáspár 171
- Magyar Zoltán 120
- Magyar István 294, 295, 375, 383, 456
- Magyary-Kossa Gyula 345
- Mahlmann, Theodor 154
- Majer Fidél 342
- Major, Georg 363
- Major, Isaac 342, 350
- Major, Johann 176
- Makkai, László 473
- Malkin, J. 536
- Malomfalvay Gergely 204
- Mályuszné Császár Edit 173
- Maraccini, C. 535, 536
- Marcellinus, Ammianus 544
- Margit, Árpád-házi Szent 27, 28, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 47, 48
- Margócsy István 568, 575
- Margócsy Klára 566
- Margolin 23
- Margolin, Jean-Claude 23
- Mária Terézia 566
- Máriássy Zsigmond 170
- Marincola, J. 535
- Marineo, Luca (Lucio Marineo Siculo) 407, 531
- Márk evangélista, Szent 360, 361
- Markó Árpád 288
- Marosi Ernő 109
- Marosvásárhelyi Gergely 386, 387, 388, 389, 390, 396, 399
- Maróti János 345
- Martens, Dieter 172, 176, 177, 180, 184, 187, 188, 192
- Martj, K. 430
- Martialis 333
- Martin, R. 532
- Martindale, C. 533
- Martinuzzi bíboros – *lásd*: Utyeszenics
- Martonfalvi Tóth György 415, 420, 439, 482
- Marulić, Marko 325
- Marx, Karl 116
- Marzio, Galeotto 340
- Masen, Jacob (Jacobus Masenius) 260, 321, 322, 323, 324, 326, 327
- Máté evangélista 367
- Mátyás (Hunyadi, Corvin) magyar király 120, 291, 292, 293, 340, 348
- Maurere, Wilhelm 136
- Mazarin, Jules (Giulio Mazarini) bíboros 84
- Mažuranić, Juan 329
- Mazzacurati, Giancarlo 271, 284
- McLuhan, Marshall 366
- Medgyesi Pál 201, 205, 207, 208, 211, 381, 421, 422, 427, 438, 444, 446, 448, 450, 455, 477, 478, 480

Meerhoff, Kees 196
 Megiserus, Hieronymus 173, 192
 Megyeri Zsigmond 288
 Mehl, R. 363
 Melanchthon, Philipp 105, 112, 119,
 126, 127, 128, 130, 131, 134, 136,
 137, 147, 153, 154, 157, 159, 164,
 176, 177, 178, 179, 180, 183, 187,
 196, 198, 333, 335, 363, 368, 415
 Melchior, Canus 364
 Melius (Juhász) Péter 105, 112, 456
 Mellor, R. 537
 Mertens, Dieter 186
 Mészáros András 513
 Mészáros István 189, 520
 Meyer, Bartholomaeus 154
 Mezey László 33
 Micyllus, Jakob 187
 Miczkiewicz, Henrik 329
 Mihajlov A. D. 279
 Mihalovics Ede 72, 241
 Mihálykó János 382
 Miklós Pál 173
 Mikó Árpád 90
 Mikó Gyula 177
 Mikolai Hegedűs János 206, 477
 Miksa (Habsburg) magyar király, I.
 (német-római császár, II.) 169,
 342, 343
 Miksa (Habsburg) német római csá-
 szár, I. 75
 Miles Mátyás 446
 Miller, Hans Rudolf 343, 353, 354
 Milton, John 298, 304, 322
 Miskolczi Csulyak István 175, 176
 Moatti, C. 534
 Modica, Marilena 29
 Moesch Lukács 322, 324
 Moldovai Mihály 110
 Molnár Andrea 529
 Molnár Antal 551, 554, 556, 558, 562
 Molnár Erik 113, 114
 Molnár Szilvia, Sz. 564
 Monau, Jakob 174
 Monok István 169, 174, 297
 Moore, Robert 32
 Morford, Mark 84
 Mózes 239, 561
 Muckenhaupt Erzsébet 66
 Mugnai, Massimo 490
 Mulsow, Martin 497
 Murád Dragomán (Somlyai Balázs)
 110
 Murakózy Gyula 340
 Murdock, Graeme 401, 405, 408, 417
 Musculus, Andreas 365
 Musculus, P. 491
 Musebrink, Philomena 108
 Müller, Jan-Dirk 126
 Nadányi János 541, 546
 Nadányi Mihály 545
 Nádasdy Ferenc 343, 353, 375
 Nádasdy Tamás 117, 118
 Nagler, G. K. 83
 Nagy András 557
 Nagy Géza 451
 Nagy László 440, 442, 443
 Nagy Levente 316
 Nagyari Benedek 205, 206, 439
 Nagyari József 434, 438–459
 Nápolyi (Anjou) László 345
 Nauwelaerts, M. A. 170
 Nel, Johann 339, 349
 Nemeskürty István 359
 Németh Béla 177
 Németh G. Béla 337
 Németh László 560
 Németh Mihály 392
 Németh S. Katalin 167
 Némethy Lajos 230
 Nepotianus (Kr. u. 400 k.) 62
 Neubecker, Konrad 195
 Neuber, Wolfgang 488
 Neugebauer-Wölk, Monika 506
 Neumann, G. 536
 Nigidius, Petrus 147
 Nizoli, Mario (Marius Nizolius) 150,
 151, 152
 Nyéki Vörös Mátyás 176
 Nyerges Judit 168, 174, 318, 331

Oláh Miklós 17, 87, 88, 89, 95
 Oláh Szabolcs 359, 381
 Olschki, Leo S. 299
 Omnibonus, Vicentius 81
 Ong, Walter J. 421
 Oravcová, Marianna 518
 Orbán pápa, VIII. (Barberini, Maffeo) 84
 Órigenész 105, 106, 200
 Orlovsky Géza 297
 Osiander, Lucas 148, 149, 184, 185
 Ossola, Carlo 270, 280
 Otrókócsi Főris Ferenc 446, 575
 Ottó német-római császár, III. 171
 Otwinowska, Barbara 284
 Ovidius, Publius Naso 77, 78, 79, 81, 300, 302, 306, 331–333, 335, 336

 Őry Miklós 201, 374
 Ötvös Péter 181
 Őze Sándor 111, 112, 118, 341, 436, 462

 Pach Zsigmond Pál 474
 Pagitt, E. 406
 Pál apostol, Szent 108, 127, 132, 136, 202, 203, 361, 369, 370, 372, 374, 561
 Pál József 329
 Pál pápa, V. (Borghese, Camillo) 83, 84
 Pál, Remete Szent 253
 Palásti László 351
 Pallos Kornél 558
 Pangratius, Andreas 148
 Pápai Páriz Ferenc 199, 207, 295
 Pápai Szabó György 403
 Pápay Sámuel 568
 Pappné Orosz Klára 108
 Papy, Jean 170
 Parschitius Kristóf
 Paskó Kristóf 316, 317, 318
 Patey, Caroline 284
 Pauli, Simon 363
 Paumann, Johann Georg de 522
 Pázmány Péter 23, 61, 200, 201, 202, 228, 231, 241, 254, 260, 261, 295, 320, 359, 360, 362, 364, 372, 374–383, 465, 475, 571
 Pécseli Király Imre 176, 333
 Pécsi János 110
 Peeters, Hugo 170
 Pelagius, Iulianus 362
 Pelc, Janusz 272, 284
 Perényi Péter 101
 Pericles 144
 Perkins, William 426, 429, 435, 454
 Perpinianus, Petrus Johannes (Juan Pedro Perpinyá) 260
 Pesthy Mónika 106
 Péter Katalin 112, 113, 541
 Petersen Bering, V. 541
 Pethe Márton kalocsai érsek 375
 Petrarca, Francesco 300, 306, 308
 Petronius 538
 Petrőczy Éva 378, 473
 Pflüger, M. Georg (Pfluegerius, M. Georgius) 167, 176
 Piccolomineus, Aeneas Silvius (Enea Silvio Piccolomini) 433, 436, 530, 531
 Piccolomini, Francesco 493
 Pieri, Marzio 271, 284
 Pinelli Antonio 268, 271, 275, 284
 Pintér Márta Zsuzsanna 65, 67, 551, 552
 Pirnát Antal 104, 107, 170
 Piscator, Philippus Ludovicus 333, 334
 Pistorius, R. 491
 Plaisance, Michel 271
 Planerus, Andreas 188
 Platón 145
 Platz Bonifác 393
 Plautus, Titus Maccius 336, 538
 Plutarkhosz (Plutarchos) 200, 335
 Pokoly József 439, 440
 Polanus, Amandus 161, 162
 Pompeius Festus, Sextus 181
 Pompilius, Numa 545
 Pomponazzi, Pietro 103
 Poniatowski, Josif 329
 Pontano, Giovanni 212, 260
 Popkin, R. H. 487

- Porqueras Mayo, Alberto 271, 278, 284
 Porter, William M. 304
 Postma, Frans 430
 Potocki, Wac³aw 325
 Pray György 556
 Pražák, Richard 175
 Price, David 173
 Prométheusz 143, 145
 Propp, Vlagyimir 32
 Purchotius, Edmund (Pourchot) 528

 Quintilianus, Marcus Fabius 137, 244, 254, 370
 Quondam, Amedeo 265, 268, 285

 Raabe, Paul 23, 168
 Rabelais, François 366
 Rábold Gusztáv 103
 Ráday Gedeon 297, 298, 331, 337
 Rädle, Fidel 174, 187
 Raimondi, Ezio 265, 272, 285
 Rákóczi György erdélyi fejedelem, I. 453
 Rákóczi György erdélyi fejedelem, II. 317, 319, 320, 321
 Rákóczi Julianna 376
 Rákóczi Zsigmond (I. Rákóczi György kisebbik fia) 211
 Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée) 186, 195, 415, 419, 420, 421, 433, 514
 Ransanus, Petrus 531, 540
 Rau, Reinhold 185
 Reimmann, Jacob Friedrich 572
 Reinhold, M. 533
 Reiter, Hyacinthus 522
 Remányi Dienes József 438, 450
 Renato, Camillo 104
 Renius, György 480
 Residori, Matteo 325
 Restás Attila 177
 Reuter, Quirinus 169
 Révai Miklós 564, 576
 Revard, Stella Purce 174, 187
 Révay Péter 189
 Révész Imre 99, 100, 104, 109

 Révész Imre, id. 99, 100, 102, 104, 106, 109
 Rhenius, Johannes 175
 Ribinyi János 571
 Richelieu bíboros 84
 Riffaterre, Michael 371
 Rimay János 273, 275, 334, 342, 382
 Ritoók Zsigmond 173
 Ritoókné Szalay Ágnes 89, 181
 Robert J. W. Evans 175
 Robertini, Luca 29
 Rónai-Horváth Jenő 288
 Rosenbluhm, Robert 275
 Ross, Sir David 103
 Rotarides Mihály 569, 572, 574
 Rotondò, Antonio 104
 Rózsa György 343
 Rózsa Huba 429
 Röckelein, Hedwig 180
 Rubens, Peter Paul 84, 94
 Rubin, Miri 32
 Ruchich János 305
 Rudolf (Habsburg) magyar király, I. 342
 Rudolph W. 430
 Ruscelli, Girolamo (Hieronymus Rucellus) 180, 186
 Rüdiger, Esrom 169
 Rüegg, W. 530

 Sadeler, Raphael 83, 84
 Sajó Tamás 108
 Sajószentpéteri István 427
 Salamon 378
 Sallustius, Caius Crispus 186, 432, 544
 Salvestroni, Simonetta 103
 Sámuelffy Lóránd (Lorandus Samuelfy) 169
 Sarcerius, Erasmus 157
 Sárdi Margit, S. 396
 Sarnelli, Mauro 274, 285
 Sartori Bernát 513, 521–529
 Saturnius, Augustus 186
 Scaliger, Josephus Justus 180, 182, 186

Scaliger, Julius Caesar 180, 181, 186
 Schade, Richard Erich 177
 Schäfer, Volker 172
 Schede, Paul Melissus 178
 Scheible, Heinz 126, 175
 Scherwitz Mátyás 298
 Schesaeus Keresztély 99
 Schick, Hagen 178
 Schindling, Anton 186
 Schinkel, Eckhard 168
 Schmalzriedt, Egidius 178
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 488, 489, 493, 518
 Schmitt, Charles B. 488
 Schodel, Martin 345, 355
 Schrauf Károly 99
 Schreiner, Klaus 183
 Schulek Tibor 16
 Schuller, Jacobus 66
 Schulz Katalin 108
 Schütz, Christian 384
 Schütz, W. I. 336
 Scipio Africanus Maior, Publius Cornelius 309
 Scottus, Andreas antwerpeni jezsuita 255
 Scrivano, Riccardo 23, 267, 268, 273, 285
 Scultetus, Abraham 162, 163, 164
 Secchi Tarugi Rotondi, Luisa 274, 277, 285
 Seemann, H. 536
 Séguenny, André
 Seifert, Jan 130
 Seneca, Lucius Annaeus 84, 213, 378, 538
 Senensis, Michael 173
 Serédy Jusztinián 109
 Shahar, Shulamith 48
 Sidney, Philip 342
 Sigal, Pierre-André 29, 31
 Sinkó Katalin 90
 Skaricza Máté 110
 Slaski, Jan 23
 Sluis, Jan van 430
 Smolinsky, Heribert 365
 Soarez, Cypriano (Cyprianus Soarius) 60, 62, 252, 253, 254, 256, 257, 260
 Sohm, Walter 153
 Solymosi László 77
 Sólyom Jenő 99, 100, 105, 106, 108, 109
 Somlai Péter 173
 Somlyai Mihály 554
 Sommer, Johann
 Sommervogel, Carlos 229, 322
 Somorjai Adám 394
 Soós Ferenc 109
 Sötér István 329
 Söveges Dávid 395
 Speroni, Sperone 134, 135, 324
 Spiegel, Jeremias 196
 Squarotti, Barberi 273
 Stadler, Theodor Willy 301
 Stahlecker, Reinhold 180, 185
 Staiger, Eugen 185
 Stancaro, Francesco 105
 Staud Géza 173, 174
 Stegmann, André 23, 268, 285
 Steiger Kornél 103
 Steiger, Johann Anselm 139
 Steinmetz, David C. 364, 381
 Stemmer, Peter 490
 Stewart, Pamela D. 273, 285
 Stievermann, Dieter 184
 Stockinger Mátyás 66–68, 72, 73
 Stoll Béla 170
 Stoppelli, Pasquale 286
 Stöger, Joannes Nep. 229, 230
 Strappini, Lucia 286
 Strauss, David Friedrich 176, 180, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 193
 Streithagen, P. von 541
 Strigelius, Victorinus 187
 Sturm, Johann 150, 152, 153, 164, 333
 Sué, Sylvette 170
 Sugár István 435
 Sulpitius, Ioannes 81
 Swift, Jonathan 378
 Sylvester János 99, 188, 210

Szabó András 166, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 191, 195
 Szabó Botond, G. 109, 433
 Szabó Ferenc S. J. 201, 362, 374, 389
 Szabó G. Zoltán 294
 Szabó Géza 168, 170, 189, 402
 Szabó György 173, 174
 Szabó György Piusz 553, 558
 Szabó Irén 36
 Szabó Károly 65, 100, 440
 Szabó Miklós 439
 Szabó Zsuzsa 27
 Szádecky Béla 441
 Szakály Ferenc 99, 101, 461, 472, 559
 Szalai Zsuzsanna 177
 Szalárdi János 318, 450
 Szalézi Szent Ferenc *lásd*: Ferenc, Szent
 Szálka Irma 65
 Szalkai Balázs 554
 Szamosközy István 120
 Szántó Konrád 554
 Szántó Tamás 107
 Szárászi Ferenc 203
 Szarka László 175
 Szatmári Ötvös István 456
 Szatmárnémeti Mihály 433, 434, 435
 Szauder József 229
 Szczucki, Lech 23
 Széchy Gáspár 340
 Szegedi Gergely 100, 109
 Szegedi Kis István 109
 Székely (Dózsa) György 75, 77, 78
 Székely György 173, 174
 Szekfű Gyula 109, 564
 Szelestei N. László 59, 66, 175
 Szenci Kertész Ábrahám 422
 Szenci Molnár Albert 171, 175, 199, 207, 376, 416, 476
 Szendrei János 343, 352
 Szennay András 394
 Szentiványi Márton S.J. 518
 Szentiványi Róbert 230, 237
 Szentmártoni Szabó Géza 281, 286, 342
 Szentpéteri Márton 299, 487, 511
 Szentpétery Imre 28, 47
 Szepesi György 110
 Szeredi Anna 340
 Szerémi György 108
 Szerémi György 339
 Szigeti Csaba 317
 Szigeti József 504, 513
 Szikszay Deák János 343, 352
 Szilády Áron 106
 Szilágyi András 83, 86
 Szilágyi János György 79
 Szilágyi Tönkő Márton 208, 415
 Szilasi László 210
 Szili József 329
 Szinán pasa 343, 352
 Szinnyei József 229, 230, 232, 521
 Szkobliith Márkó 347
 Szőnyi György Endre 342, 422
 Szőnyi Nagy István 456
 Szörényi László 74, 75, 81, 294, 297, 298, 301, 306, 321, 322, 551
 Szulejmán török szultán, I. 114, 347
 Szulimán török szultán, II. 319
 Szűcs Jenő 51, 77, 114, 116, 121, 572
 Tacitus, Publius Cornelius 535, 536, 537, 538, 545, 546
 Takács Imre 85, 344
 Takáts József 566
 Tamás Attila 64
 Tamás Péter 557
 Tamás, Aquinói Szent 490
 Tapolcai László 325
 Tapolcsányi Gergely 520
 Tapolcsányi László 520
 Tardi György 110
 Tardy Lajos 169, 341
 Tarnai Andor 18, 51, 52, 64, 66, 116, 174, 227, 229, 262, 321, 328, 332, 554, 563, 564, 565, 570, 572, 573, 574, 575
 Tarnóc Márton 457
 Tarnóczi István 395, 396
 Tasi Gáspár 381, 385, 398
 Tasi Réka 461
 Tasnádi Péter 110
 Tasso, Torquato 298, 299, 305, 325, 326, 328, 337

Taubes, Jacob 115, 116
 Taurinus István (Stephanus) 74–82
 Tegye Imre 537
 Telegdi Miklós 99, 359–373
 Telek József 557, 558, 559, 560, 561
 Teleki Mihály 318, 439, 440, 442, 443, 481
 Temesvári Pelbárt 50, 64, 65, 67, 228, 261
 Terentius, Publius Afer 184, 336
 Tesauo, Emanuelle 224, 225
 Thelot, Jakob Gottlieb 90, 96
 Themisztoklész 162
 Theodoretus (Theodoretus Cyrensis, Kürrhoszi Theodórétoosz) 207
 Theognis 335
 Thészeusz 138
 Thimár Attila 407, 563, 564, 571
 Thomka Beáta 316, 467
 Thököly Imre 443, 479
 Thuróczy János 531
 Thúry György 120
 Thurzó Imre 196
 Thüringer, Walter 175
 Tiepolo, Giovanni Battista 84
 Timpe, D. 536
 Tinódi Lantos Sebestyén 112, 332, 336, 346, 435
 Toews, J. B. 530
 Tofeus Mihály 438, 439, 442, 444, 446, 447, 448, 455, 481
 Toffanin, G. 535
 Toldy Ferenc 359, 564, 565, 576
 Tolnai Dali János 401–423
 Tolnai Fabricius Bálint 110
 Tolnai Szabó Mihály (Tholnai), 452, 478, 479, 480, 481
 Tonk Sándor 439
 Tótfalusi Kis Miklós (Misztótfalusi Kis Miklós) 425, 481
 Tóth Béla 523
 Tóth István 169, 359, 363
 Tóth Kálmán
 Tóth Kálmán 432
 Tóth Orsolya 129, 177
 Tóth Sándor 185, 186, 188
 Tóth Szilvia 177
 Tóth Tünde 511
 Török Bálint, enyingi 101
 Tribauer, Christianus 522, 526
 Trócsányi Zsolt 442, 443, 461
 Tuba István 392
 Tubero, Lodovicus 339, 340
 Turóczi-Trostler József 174
 Tüskés Gábor 260, 384, 551, 552, 560
 Ueberweg, Friedrich 518
 Ueding, Gert 377, 384
 Újfalusi Judit 72
 Újfalusi Péchy Zsigmond 170
 Újfalvi Imre 169
 Ulászló (Jagello) magyar király, II. 339, 342, 351
 Ulrich Christoph scherffenbergi báró 168
 Urbán László 99
 Utyeszenics (Martinuzzi) György (Fráter György) 87, 95
 Váci P. András 401–423
 Vajda György Mihály 329
 Vajdakamarási Lőrinc 110
 Valiero, Agostino (Valerius) veronai püspök 254
 Valla, Lorenzo (Laurentius Valla) 186
 Valla, Lorenzo 514
 Van Dam, Raymond 29
 Van Den Bos, Lambert 540, 541
 Vance, E. 533
 Vanderjagt, A.J. 385
 Vantuch, Anton 181
 Vanyó Tihamér 558
 Váradi Mihály 189
 Varese, Ranieri 271, 286
 Varga András 181
 Varga Imre 228
 Varga Imre 67, 170, 482, 551
 Varga J. János 461
 Varga László 181
 Varga Pál, S. 316, 326, 422
 Vargha Zoltán 492
 Vári Zsigmond 205

- Varjas Béla 107
 Varjú Elemér 342
 Várkonyi Ágnes, R. 171, 344, 450, 461, 466, 475
 Várkonyi Ferenc 559
 Várnai Jakab 490
 Varro, M. Terentius 181
 Vásárhelyi Judit, P. 376
 Vasari, Giorgio 80
 Vasoli, Cesare 23
 Vass Péter 201, 374
 Vauchez, André 30
 Vegetius 195
 Vegio, Maffeo 177
 Velics László 230
 Venturi, Gianni 299
 Verancsics Antal 339
 Verebélyi Ambrus 555
 Veress Endre 174
 Vergilio, Polidoro (Polidorus Vergilius) 364, 531
 Vergilius, Maro Publius 79, 82, 176, 178, 298, 299, 300, 304, 331–333, 335, 366
 Verrua, P. 530
 Vervliet, Henrik D. L. 170, 189
 Vickers, Brian 492
 Victorinus, Maximus 185
 Vida Tivadar 72
 Vida, Marco Girolamo 297–308
 Vidovich György 343
 Vigh Éva 212, 221
 Vincentius Lirinensis 362
 Virág Benedek 360, 361
 Viskolcz Noémi 487, 511
 Viszocsányi Ferenc 228, 232, 251
 Vitéz János, Zrednai 16, 338, 347
 Vízaknai Bereck György (Briccius) 475
 Volf György 36
 Voltaire 298
 Vossius, Johann Gerhard 328, 333
 Vörösmarty Mihály 329

 Wachinger, B. 489
 Wadding, Lucas 555
 Wagner Károly 556

 Walker, D. P. 488
 Walker, Daniel Pickering 105
 Wallaszky Pál 568, 569, 572, 574
 Walton, Valentine 473
 Warning, Rainer 360
 Weise, Georg 265, 286
 Weiser, A. 430
 Weiser, Fridericus 232
 Wellhausen, J. 430
 Wenczel Gusztáv 108
 Wessel Gansfort, Johannes 385
 Wesselényi Ferenc 318, 340
 Wesselényi Pál, hadadi 479
 Wesseler, Matthias 151
 Westhemer, Bartholomaeus 138, 139
 Weszprémi István 556
 Wheelis, Samuel M. 171
 Whitaker, William 473
 Wiclef, John 433
 Widmann, Hans 185
 Wigand, Johann 363
 Wilhelm braunschweig-lüneburgi herceg, ifj. 167
 Wilkoń, Aleksander 268, 272, 276, 286
 Williams, George Huntston 102, 104, 106
 Windisch Éva, V. 320, 398
 Winshemius, Vitus 131
 Wittek, Paul 118
 Witzel, Georg 363
 Wolff, Christian 516, 525
 Wolff, H.W. 430
 Wollgast, Siegfried 184
 Worpitz, Georgius 62, 63

 Xenophón 179

 Zalánkeményi Kakas István 174
 Zatti, Sergio 325, 327
 Zaunstock, Holger 506
 Zay Ferenc 347, 351
 Zeiler, Johann Jakob 95
 Zeiler, Martinus 345
 Zemplén Jolán 513, 518, 519, 520, 523, 525
 Zemplényi Ferenc 511
 Zermegh János 93

Ziegler, Walter 186
Zilahy Székely István 341
Zombori Antal 110
Zoványi Jenő 100, 108, 404, 405, 408,
441
Zrínyi Miklós 19, 22, 23, 26, 120, 287–
308, 318, 322, 325, 334, 336, 337,
348, 479, 480

Żurawska, Jolanta 286
Zwingli, Ulrich 425, 433
Zsámboky János 174, 181, 182, 344,
354, 543
Zsigmond (Jagello) lengyel király 89
Zsigmond (Luxemburgi) magyar ki-
rály 345

A CSOKONAI KÖNYVTÁR-SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT:

1. *Debreczeni Attila:*
CSOKONAI, AZ ÚJRAKEZDÉSEK KÖLTŐJE (1993, 1997, 1998)
(A felvilágosult szemléletmód fordulata az életműben)
2. *S. Varga Pál:*
A GONDVISELÉSHITTŐL A VITALIZMUSIG (1994)
(A magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében)
3. *Tamás Attila:*
ÉRTÉKTEREMTŐK NYOMÁBAN (1994)
(Művek, irányzatok, elméleti kérdések)
4. *Dobos István:*
ALAKTAN ÉS ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET (1995)
(Novellatípusok a századforduló magyar irodalmában)
5. *Imre Mihály:*
„MAGYARORSZÁG PANASZA” (1995)
(A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában)
6. *Márkus Béla:*
ÁTDOLGOZÁSOK KORA (1996)
(Sarkadi Imre és a sematizmus)
7. *Bitskey István:*
ESZMÉK, MŰVEK, HAGYOMÁNYOK (1996)
(Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról)
8. FOLYTONOSSÁG VAGY FORDULAT? (1996)
(A felvilágosodás kutatásának időszerű kérdései)
Szerk.: *Debreczeni Attila*
9. *Imre László:*
MŰFAJOK LÉTFORMÁJA XIX. SZÁZADI EPIKÁNKBAN (1996)
10. *Lőkös István:*
ZRÍNYI EPOSZÁNAK HORVÁT EPIKAI ELŐZMÉNYEI (1997)
11. *Bán Imre:*
KÖLTŐK, ESZMÉK, KORSZAKOK (1997)
12. *Horváth János:*
TANULMÁNYOK I-II. (1997)
13. *Tamás Attila:*
KÖLTŐI VILÁGKÉPEK FEJLŐDÉSE ARANY JÁNOSTÓL JÓZSEF
ATTILÁIG (1998)
14. *Deréky Pál:*
„LATABAGOMÁR / Ó TALATTA / LATABAGOMÁR ÉS FINFI” (1998)
15. *Mezei Márta:*
A KIADÓ MANDÁTUMA (1998)
16. *Szilágyi Márton:*
KÁRMÁN JÓZSEF ÉS PAJOR GÁSPÁR URÁNIÁJA (1998)
17. NÉMETH LÁSZLÓ IRODALOMSZEMLÉLETE (1999)
Szerk.: *Görömbei András*

18. *Gálgó Gábor:*
EÖTVÖS JÓZSEF AZ EMIGRÁCIÓBAN (1999)
19. *Bene Sándor:*
THEATRUM POLITICUM (1999)
(Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban)
20. NEMZETISÉGI MAGYAR IRODALMAK AZ EZREDEVÉGEN (2000)
Szerk.: *Görömbei András*
21. *Hász-Fehér Katalin:*
ELKÜLÖNÜLŐ ÉS KÖZÖSSÉGI IRODALMI PROGRAMOK
A 19. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN (2000)
22. *Oláh Szabolcs:*
HITÉLMÉNY ÉS TANKÖZLÉS (2000)
(Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat)
23. *Nagy Gábor:*
„...LEGYÉK VERSEDBEN ASSZONÁNC” (2001)
(Baka István költészete)
24. *Gábor Csilla:*
KÁLDI GYÖRGY PRÉDIKÁCIÓI (2001)
(Források, teológia, retorika)
25. *Madas Edit:*
KÖZÉPKORI PRÉDIKÁCIÓIRODALMUNK TÖRTÉNETÉBŐL (2002)
(A kezdetektől a XIV. század elejéig)
26. *Ködöböcz Gábor:*
HAGYOMÁNY ÉS ÚJÍTÁS KÁNYÁDI SÁNDOR
KÖLTÉSZETÉBEN (2002)
(A poétikai módosulások természete a daloktól a „szövegekig”)
27. *Barta János:*
ARANY JÁNOS ÉS KORTÁRSAI I-II. (2003)
28. *Onder Csaba:*
A KLASSZIKA VIRÁGAI (2003)
29. *Tamás Attila:*
HATÁRHELYZETBEN (2003)
30. *Vallasek Júlia:*
ELVÁLTOZOTT VILÁG (2004)

ELŐKÉSZÜLETBEN:

32. *Lőkös István:*
NEMZETTUDAT ÉS MAGYARSÁGKÉP A 19. SZÁZADI
HORVÁT SZÉPPROZÁBAN (2004)
33. *Taxner Tóth Ernő:*
EÖTVÖS JÓZSEF (2004)

Az MTA Irodalomtudományi Intézetének Reneszánsz Osztálya és a Debreceni Egyetem Régi Magyar Irodalmi Tanszéke – együttműködve a többi egyetem társtanszékével – 2002. május 23–25. között rendezte meg a régi magyar irodalmi kutatók soron következő országos konferenciáját. *Religió, retorika, nemzettudat*: ez a három kulcsfogalom jelölte ki az ülészak témáját. Mivel a reneszánsz és a barokk idején mind a vallási, mind a nemzeti tudat retorikusan szerkesztett szövegekben testesült meg, fontos feladatnak látszott számbavenni azokat az elméleti szabálygyűtéseket, amelyek ekkor hatottak. Vajon volt-e összefüggés a vallásos közösségtudatot kifejező formakincs és a korai nemzeti identitástudat szövegalkotó szokásai között? Miként került kapcsolatba a hitéleti szenvedélyek retorikus megjelenítése és a tételes tanközvetítés nyelvi normája a nemzeti önismeret formálódó alakzataival? Milyen műfajok és stilisztikai variációk, milyen antik tradíciók alakították a korai újkor retorikus eljárásait? Ilyen kérdésekre kereste a választ az ülészak, amely megemlékezett az egy évtizede elhunyt kiemelkedő tudósról, Klaniczay Tibor akadémikusról, a kutatócsoport alapítójáról, tudományszakunk kiemelkedő praeceptoráról. Kötetünk az ülészak előadásait adja közre, a három kulcsfogalom lehetséges összefüggéseit keresve, s remélve azt, hogy ilyen módon is ösztönzést adhat a koraszak irodalmi műveltségének árnyaltabb megismeréséhez.