

**A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon
(1650–1750)**

**A felvilágosodás előzményei
Erdélyben és Magyarországon
(1650–1750)**

Szerkesztette
Balázs Mihály
Bartók István

Szeged
2016

Készült a Szegedi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskola
Régi Magyar Irodalom Képzési Program
és az OTKA
támogatásával.

A borítón:

Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen,
auch allen Dingen überhaupt, 1720

ISBN 978-963-306-477-1

Felelős kiadó: SZTE Magyar Irodalmi Tanszék

Készült:

Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő

Felelős vezető: Drágán György

www.innovariant.hu

<https://www.facebook.com/Innovariant>

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
A KORSZAK ESZMEI ÁRAMLATAIRÓL	11
BOROS GÁBOR: „Felvilágosodás”, „előzmény”. Elmélkedés a megkövült (filozófia)történeti metaforák felpuhításáról	13
TÜSKÉS GÁBOR: Janzenizmus, felvilágosodás, emlékirat	23
SZELESTEI N. LÁSZLÓ: A pietizmus sajátosságai a Kárpát-medencében	41
KESERŰ GIZELLA–BALÁZS MIHÁLY: Előfutárok vagy korán elhervadt virágok? Újabb eredmények és megfontolások a nemzetközi antitrinitarizmus-kutatásban	55
EURÓPAI TÁJÉKOZÓDÁS	73
SMRCZ ÁDÁM: A kora modern mnemotechnika gyakorlati filozófiai hasznáról	75
ÖTVÖS PÉTER: „Das Welt-Buch”. Barthold Heinrich Brockes világképéről	83
FAJT ANITA: Népszerű Filozófia. Johann Joachim Spalding Betrachtung über die Bestimmung des Menschenjéről	97
SZÓKE KORNÉLIA: Dobai Székely Sámuel és az altdorfi egyetem	109
SCHMAL DÁNIEL: Isaac La Peyrère és a racionális bibliakritika	119
PAVLOVITS TAMÁS: Pascal és a 17. század Voltaire Filozófiai leveleiben	131
MOLNÁR DÁVID: A kakukkoló Cocceius és egy beteg lélek alaptalan képzeldőse. Előtanulmány az ifjabbik Joachim Stegmann műveinek kétnyelvű kiadásához	139
BALÁZS PÉTER: A Toledoth Jesu az európai eszmetörténetben	149
HOZZÁSZÓLÁS NAGY ÉLETMŰVEKHEZ	155
BENE SÁNDOR: Orpheus és Hercules (Francis Bacon, Zrínyi Miklós és a magyar felvilágosodás)	157
SIMON JÓZSEF: Bethlen Miklós és a hírnév. A Pufendorf-recepció problémája	173
NAGY LEVENTE: Bethlen Miklós és az erdélyi coccejanizmus a 17. század második felében	187
MACZELKA CSABA: Egy Bethlen Miklós-szöveg hely margójára. Sir Thomas Browne Religio Medicijae	207

LACZHÁZI GYULA: A magyarországi korai felvilágosodás lélektani irodalma és Bethlen Miklós önéletrrásának lélektani relevanciájú megállapításai	217
KNAPP ÉVA–TÜSKÉS GÁBOR: II. Rákóczi Ferenc rodostói könyvtárának új rekonstrukciós kísérlete	227
A RECEPCIÓ MÓDOZATAI	249
GUBA ÁGOSTON: Czabán Izsák és az Existentia atomorum (RMK III 2423). Új kontextusok keresése a régi magyar filozófiában	251
BOGÁR JUDIT: A felvilágosodás előzményei egy evangélikus tudós tanár, ifj. Buchholtz György munkásságában	257
FÖLDESI FERENC: Lázár János, Christian Wolff tanítványa (Vázlat az erdélyi wolffianizmus kezdeteihez)	265
TÚRI TAMÁS: A pura religio felekezeti egységet szorgalmazó megfontolásai Ajtai Abód Mihály Halotti beszédében	277
KOLUMBÁN VILMOS JÓZSEF: Makfalvi József heterodoxiája	289
HEGYI ÁDÁM: Samuel Werenfels (1657–1740) szerepe a magyarországi felekezeti szembenállások csökkentésében a 18. században	303
LENGYEL RÉKA: „A világosság a tudomány”. A felvilágosodás mint módszer Verestói György halotti beszédeiben	315
GÖNCZÖL ANDREA: Losonczi B. András megtérésének históriája	329
BALÁZS MIHÁLY: Philologia sacra a magyar protestantizmusban. Kapcsolódások és elkülönülések	339
VADAI ISTVÁN: A nagyravágyó és semmi bizonyos vallású hívságos világ fiának keserves siralma. Bertalanffi Pál elfeledett verses munkájáról	353
NÉVMUTATÓ	361

ELŐSZÓ

Kötetünk annak a konferenciának az előadásai alapján készült tanulmányokat tartalmazza, amely 2015. májusában zajlott le az MTA Bölcsészettudományi Központ Irodalomtörténeti Intézetének Reneszánsz és Barokk Kutatócsoportja, továbbá az illetékes egyetemi tanszékek szervezésében. Témáját – *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon 1650–1750* – ezúttal nem valamely évfordulós esemény indokolta, hanem sok műhelyben megérlelődött közös tapasztalat. A régi magyarosok kötetlen eszmecserein is gyakran felmerült, hogy a késő reneszánsz utáni időszak kérdésköréhez érdemes lenne a korai felvilágosodás európai műhelyeiben megfogalmazott újabb felismerésekkel közelíteni. Akik ezt hangoztatták, elsősorban abból indultak ki, hogy az egyre gyarapodó számú felvilágosodás-koncepciók között mértékadó tudósok (J. G. A. Pocock, Johannes van den Berg, David Sorkin és mások) ösztönzésére a figyelem középpontjába kerültek a vallási gondolkodás keretében megjelent előzmények. A különböző felekezetekben fellépő ilyen tendenciák közös vonásait felkutatva többen vallási felvilágosodásról beszélnek. Olyan, a racionális megközelítés minimumát legalább érvényesíteni akaró törekvéseket értenek ez alatt, amelyek képviselői a vallásháborúkba és a felekezetek közötti küzdelmekbe belefáradva megújíthatónak tartott rendszereik újrafogalmazásán dolgoztak, hogy akár a bölcselet segítségével, akár más módon élhető hitéletet, toleráns politikát és közös erkölcsi kereteket kínáljanak a sokféle szakadt keresztény világ számára. Izgalmas feldolgozások sora jelent meg az utóbbi évtizedekben az ilyen újító törekvések különböző típusairól, s a fellépésüket kísérő, olykor egy-egy felekezet határára belül maradó, máskor azokon is túllépő küzdelmekről.

Aligha csodálkozhatunk azon, hogy a 17-18. század felekezetek által oly erősen meghatározott magyarországi és erdélyi művelődésnek és irodalomnak több kutatóját megérintette ez az Európa szerte komoly eredményeket felmutató kutatási program. Jól látszik az is, hogy a kívülről érkezett ösztönzés összekapcsolódott a hazai szakirodalom olvastán kialakult hiányérzettel. Közismert, hogy a sokak számára mai napig is alapvetőnek tekintett Kosáry-monográfia a lehető legnagyobb idegenkedéssel tekint mindarra, ami a felekezetek világában történt, s talán ezzel is magyarázható, hogy a mindannyiunk által zsinórmértéknek tekintett nagy Szauder-tanulmányban – *A 18. századi magyar irodalom és felvilágosodás kutatásának feladatai*, ItK, 51(1969), 131–156. – körvonalazott teendők között nincs terület, ahol olyan nagy lenne a lemaradás, mint a különféle felekezetek művelődési és irodalmi törekvéseinek értékelésében. Néhány nagy életmű (Bethlen Miklós, II. Rákóczi Ferenc, Mikes Kelemen) tanulmányozásában természetesen olykor ennek a szempontnak az érvényesítésével is születtek maradandó eredmények, de abban a kérdésben, hogy az 1760–1770-es években kibontakozó folyamatok mennyiben tekinthetők a század első felében megtapasztaltak kiteljesedésének, aligha tudunk többet, mint a folytonosságot láttatni akaró Szauder, vagy a nem csupán az előfelvilágosodás fogalmát vitató, hanem a 18. század első felében még félnék előzmények kimutatásához is szkeptikusan viszonyuló Baróti Dezső. Az újabb eredményekre, így elsősorban Bíró Ferenc összefoglalására – *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Balassi Kiadó, Bp., 1998 – Szilágyi Mártonnal – *Vallás, felvilágosodás, irodalom. Kételyek és megfontolások*, Korunk 10(2009), 12–19. – együtt elmondhatjuk tehát, hogy a laicizálódás folyamatának előtörténetéhez hasonlóan itt is akkor juthatunk előbbre, ha bizonyos elemi teendők elvégzésére is vállalkozunk, ha belefogunk az egyházak esetében is a „belső törésvonalak finom elemzésébe”. Ráadásul bizonyos felekezetek vagy áramlatok esetében nem is finomításról van szó, hanem a legelemibb teendők elvégzéséről annak érdekében,

hogy egyáltalán fölkerüljenek a 18. század szellemi térképére. Ezek az igen gyakorlatias megfontolások vezették a szervezőket a konferencia meghirdetésekor. Szándékosan nem szólítottak fel tehát elméleti kérdések körüljárására, sok helyütt használatos és vitatott fogalmak (elő-felvilágosodás, kora-felvilágosodás) megvitatására, s nem tűzték ki célul a periodizálás kérdésének tisztázását sem, bár mint az itt közölt tanulmányok némelyikéből látszik, nem is tiltottak el senkit ezektől.

Mondanunk sem kell, hogy még ezt a szerényen és visszafogottan összeállított tervet sem tudtuk maradéktalanul megvalósítani. A feltűnő hiányokról majd az alábbiakban említést teszünk, most hadd emeljünk ki néhány sikeresnek látszó mozzanatot. Mindenekelőtt azt, hogy mivel a számba vett eszmei áramlatok zöme a korban bölcseleti megalapozottságot is kapott, törekedtünk a magyarországi filozófiatörténetesek mozgósítására. A különféle diszciplinák közötti együttműködés akadályait látva különös öröm, hogy néhányan elfogadták a meghívást, s tanulmányuk közlésre szánt változatát is elkészítették. Filozófiailag kevésbé képzett előadóink néhány tévedését már a vitában is helyesbítették, s itt közölt tanulmányaik erős ösztönzést jelentenek a hazai jelenségek távlatosabb szemlélésére.

Ebből a megfontolásból születtek a fontos eszmei áramlatok némelyikével foglalkozó tanulmányok a kötet élén. A filozófiatörténeti folyamatokat távlatosan szemlélő nyitótanulmányhoz a felekezeti szempont markáns jelenléte okán logikusnak látszott a janzenizmus és a pietizmus kutatásában történeteket áttekintő írások közlése, s indokoltnak látszott az is, hogy a konferencián később elhangzott egyik előadás kiegészítésével szülessen egy ilyen áttekintés az antitrinitarizmus területéről is. Erre nem csupán a nemzetközi kutatások meghatározó tendenciái készítettek minket, de az is, hogy le kellett mondanunk a konferencián elhangzottak nyitóelőadások egyikének közléséről is, mert az hamarosan megjelenik az Erdélyi Múzeum Egyesület és a szegedi régi magyarosok gondozásában megjelenő kiadványban (*Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás*), amelyben az európai összefüggéseket kibontó tanulmányok kíséretében kapnak központi szerepet a sokoldalú tudós vallásfilozófiai írásai. Őszintén szólva reménykedünk abban, hogy a szakemberek felfigyelnek majd a két kötet összetartozására, s arra a törekvésre, hogy mindkettő hozzá szeretne járulni a hazai forrásanyag megszólaltatásán fáradozó szakemberek látókörének szélesítéséhez is.

Elképzelésünk szerint ezt a célt szolgálják az első napon elhangzottakon túl az *Európai tájékozódás* című nagyobb egységben közölt dolgozatok is. Egy-egy nemzeti kultúrában közismerten jól tájékozott, vagy a témája miatt erre szinte kötelezett kollégánkat kértük meg arra, hogy készítsen az újabb kutatási eredményeket is számba vevő áttekintést. Nagyon reméljük, hogy a fontos németországi, svájci, németalföldi, franciaországi és angliai fejleményekről írott színvonalas tanulmányok elősegítik az elmélyültebb tájékozódást.

Ennek az attitűdnek a jelenléte persze kitapintható kötetünk tanulmányai zömében, így azokban is, amelyeket a nagy személyiségek életművéhez való hozzászólásként rendeztünk el egy külön egységben. Nagyléptékű és fölényes tájékozottsággal megírt tanulmányt olvashatunk itt Zrínyi és Kazinczy Bacon olvasatának közös és eltérő mozzanatairól, nagyon fontos pontosítások egész sorát kapjuk meg Rákóczi Ferenc rodostói könyvtáráról, s egymástól ugyan függetlenül készült, de sok összecsengő mozzanatot tartalmazó tanulmánysorozat olvasható kötetünkben arról a Bethlen Miklósról, akinek életműve az új forrásanyag és a sokirányú megközelítés eredményeképpen kezdi elfoglalni azt a helyet, ami megilleti a magyar művelődés és irodalom történetében.

Bár a megelőző egységekben is szerepelnek a hazai recepció egy-egy mozzanatára kitérő tanulmányok, az utolsó egységben gyűjtöttük össze azokat, amelyekben a hazai történetek állnak a középpontban. Nem állíthatjuk természetesen, hogy a felekezetek módszeres átvilágítása ezzel akár csak megkezdődhetett volna, de azt igen, hogy lényeges pontokon pillanthatunk be több felekezet életébe. Két dolgozat is új megfigyelésekkel gazdagítja a felvidéki evangélikus világban történeteket,

s egyikük a mai napig megkerülhetetlen Zemplén Jolán eredményeit meghaladó módon helyezi új bölcséleti összefüggésbe Czabán Izsák *Existentia atomorum* című művét. A felekezetek sorrendjében haladva túlzás nélkül mondható, hogy roppant lényeges összefüggések kerülnek elő a reformátusok esetében. A bölcsülethez legközelebb állóval kezdve, a Lázár Jánosról írott dolgozat a szakirodalomban tévesen rögződött elképzelések egész sorát cáfolja. Meggyőzően mutatja ki, hogy a Bathyaneumban őrzött latin kéziratok nem Christian Wolff műveinek fordításai, ugyanakkor Lázár egy beszéde és imaszövegei alapján elmélyült elemzéssel igazolja a wolffianizmus áttételesebb jelenlétét, a Bajtay Antallal történő „imaváltás” értelmezése pedig kötetünk legfényesebb lapjaira kívánczik. (A *Preces Philosophi ad Deum*nak teljes szövege is olvasható a fentebb említett Köleséri-kötetben.) Nagyon jelentősnek tarthatjuk, hogy a németalföldi remonstránsokkal kapcsolatba hozható jelenségekkel három dolgozat is foglalkozik. Az egyik Esze Tamás nem dokumentált hipotézisét is mérlegre téve mutatja be Makfalvi József tevékenységét, s különösen értékessé teszi a református prédikátor 1748-ból származó védekező iratának a magyar fordítással összekapcsolt közreadása. A másik dolgozat a jeles enyedi tanárként számon tartott Ajtai Abód Mihály egy halotti beszédében mutatja ki egy nem is akármilyen remonstráns, hanem a nagy Jean Le Clerc religio naturalishoz közelítő gondolatainak jelenlétét. A harmadik pedig azt teszi vizsgálat tárgyává, hogy miképpen jelentek meg idehaza a remonstráns hatásoknak is kitett svájci teológusok gondolatai. Ezek újszerűsége különösen akkor válik nyilvánvalóvá, ha tudjuk, hogy a „moralizáló felvilágosodás” fogalmát is használó Esze Tamás vízióját követve a magyar szakirodalom, sőt maga Szauder is csak mint a dogmatikait erkölcsi mondandóval felváltani akarót tartotta számon a remonstrantizmust. A magyar felvilágosodás sajátosságainak elemzésére is vállalkozó tanulmányt olvashatunk Verestói Györgynek *Halottakkal való barátság* című kötetének fontosságáról. Az unitáriusokat a kor fő tendenciájától eltérően 1740 táján reformátusból unitáriussá lett Losonczy András képviseli, akinek kéziratosa művét egy olyan tanulmány mutatja be, amelyben a megtéréstörténet retorikájára koncentrált elemzés eszmetörténeti mozzanatok kiemelésével is társul. Fontos eredmény, hogy az elmondottak alapján Losonczyt be kell sorolnunk Hermann Alexander Röell hazai követői közé. Jól kapcsolódik ehhez a *philologia sacra* hazai fejleményeit az unitáriusok bevonásával elemző dolgozat.

Tagadhatatlan, hogy a konferenciát, s magát a kötetet is egyoldalúvá tette a katolikus világ nagyon mérsékelt jelenléte. Ez annyira szembeötlő, hogy szükségesnek tartjuk leszögezni: nem volt szándékos és szervezési kudarcnak tekinthető, amire nem mentség sem az, hogy a szervezés utolsó stádiumában történt kísérlet ennek ellensúlyozására, sem az, hogy az említett Köleséri-kötetben olvashatunk arról, miképpen igyekeztek szembenézni az új tendenciákkal a katolikus polemikuskok, elsősorban a kassai és kolozsvári jezsuiták. Most mindenesetre egyetlenként, de annál színvonalasabb tanulmányban van jelen Bertalanffi Pál, *A nagyravágyó világ fiának keserves siralmáról* című mű szerzője. A tanulmány egy eddig számon nem tartott első kiadás (egyetlen példánya a szegedi Somogyi Könyvtárban található) és a későbbiek összevetésével ad retorikai-, poétika- és eszmetörténeti mozzanatokra egyaránt figyelő elemzést.

Természetesen elszórt lenne bármiféle összegzésre vállalkoznunk. Talán jogosan gondolhatjuk: az a terv, hogy új szövegek és új szempontok egyaránt helyet kapjanak a kötetben, megvalósult. Éppen a nagyon kevésbé megszólaltatott katolikus polemikuskok (közülük is jó néhányat elérhetővé tett Tüskés Gábor és munkatársai két hatalmas kötete: *Magyarországi gondolkodók. 18 század*, Bp., 2010, 2015 – Magyar remekírók) figyelmeztetnek ugyanakkor nagyon határozottan a további teendőkre. A kolozsvári jezsuitáknál 1731-ben megjelent *Oliva verae pacis seu theologia catholica* előszava például arról beszél a friss babérkoszorúsoknak, hogy nagyon sokan vannak Erdélyben olyanok, akik előszóval és tollal rendre hirdetik: a keresztény dogmatika néhány fontosnak tartott tana elegendő az üdvösséghez, így mind a négy bevett erdélyi vallás hívei részesei lesznek az égi hazának. Másfelől

pedig kötetünkben is olvashatók olyan írások, amelyek alátámasztják azt a lehangoló képet, amelyet nagyon felkészült elődeink közül többen is felvázoltak művelődés- és irodalomtörténetünknek erről az időszakáról. Akad tehát még tennivaló.

Végezetül köszönetet mondunk azoknak az intézményeknek, amelyek támogatták a konferencia sikeres lebonyolítását. Jó visszhangot váltott ki a sokfelől érkezőkben, hogy városunk és egyetemünk sajtójának tekintette a konferenciát, s ezt bölcsészkar szerény anyagi támogatással, a polgármester képviselője pedig egy fogadás keretében is kinyilvánította. Elismerő érdeklődés fogadta azt is, hogy a konferencia keretében sor kerülhetett egy könyvkiállítás megrendezésére a Somogyi-könyvtár és egyetemünk könyvtára együttműködésében, amelynek anyagát kiadványunk illusztrációjának összeállításakor is hasznosíthattuk. Köszönjük a Szegedért Alapítványtól kapott támogatást, amely lehetővé tette, hogy Kosztándi István és fiatal tanítványai egy színvonalas koncert megtartásával járuljanak hozzá rendezvényünk sikeréhez. Végezetül szeretném megköszönni a konferenciaszervezés, továbbá a kötet szerkesztés konkrét munkálataiban pótolhatatlan szerepet vállaló munkatársaknak, Bartók Istvánnak, Machan Eszternek és Sántha Teréznek, hogy jó hangulatban, sikeresen munkálkodhattunk együtt.

Szeged, 2015, február 29.

Balázs Mihály

„FELVILÁGOSODÁS”, „ELŐZMÉNY”

Elmélkedés a megkövült (filozófia)történeti metaforák felpuhításáról

Az utóbbi években több tanulmányban, előadásban foglalkoztam a (kora újkori) (filozófia)történetírás bizonyos módszertani kérdéseivel,¹ ennek volt köszönhető megtisztelő meghívásom a Rebaucs-konferenciára.

A szigorú értelemben vett „módszertani kérdések” tekintetében azonban mindig is baj volt s épp ennyire van is velem, mert ezekben az írásokban, előadásokban egyáltalán nem szűkebb szakmai értelemben vett módszertani kérdések foglalkoztattak s foglalkoztatnak, hanem sokkal inkább az a kérdés, hogy miért műveljük a filozófiatörténetet – de persze nem általában véve, hanem úgy, ahogyan műveljük. Az a véleményem, hogy ha megfontolásaimnak egyáltalában van valamilyen relevanciájuk, akkor nem csupán a filozófia történetére vonatkozóan van, hanem az európai történelemre való általánosabb reflexiókra vonatkozóan is.

Miért, hogyan műveljük a filozófiatörténetet, s végtére is: mi a baj velem, ha egyáltalán van valami baj? – merül fel persze rögtön a kézenfekvő kérdés. E kérdésre többféle választ szeretnék legalább körvonalalaiban jelezni. A többféleség bizonyos szinten bele van kódolva már írásom címébe is.

Az első szinten egy hermeneutikailag iskolázott választ javasolok, amely abból a hermeneutikai alapproblémából indul ki, melyet ismeretes módon „hermeneutikai körnek” szokás nevezni. E problémát Wilhelm Dilthey nevezetes megfogalmazása nyomán idézem fel, amely *A hermeneutika születése* című, 1900-ban megjelent tanulmányának magyar fordításában így olvasható:

[...] minden értelmezőművészet központi nehézsége [a következő]: Az egyes szavakból és azok kapcsolataiból a mű egészét kell megérteni, ámde az egyes megértése már előfeltételezi az egész teljes megértését. Ez a kör megismétlődik az egyes művek szerzője szellemiségéhez és fejlődéséhez való viszonyában, és ugyanígy visszatér ennek az egyes műnek irodalmi műfajához való viszonyában.²

A válaszom első rétegében a „bajt” az európai filozófia történetírásával a következőképp szeretném megfogalmazni. Az európai filozófia történetét szemlélve az „egésznek” vizsgálatlanul előfeltételezett képzete egy ponton kiszakadt abból a hermeneutikai körforgásból, amelyről az értelmezés kérdésköre iránt fogékony filozófusok gyakran leszögeznek, hogy *nem ördögi kör*, vagyis nem logikai hibát jelez, hanem a valódi, illetve valamilyen formában megtestesült – akár szobor alakban megkövült – életjelenségek megértésének kulcsát adja. Egy adott eleven lény bármely mozdulatát adekvát módon csak annak alapján lehet értelmezni, hogy mit gondolunk a lényről mint egészről, a szituációról, amelyben találkozunk vele, s így tovább számos más körülmény számba vétele alapján.

¹ Lásd például: BOROS GÁBOR, *A filozófia hosszú 17. százada = ...de van benne rendszer*, szerk. TAKÓ Ferenc, TÓTH István Olivér, Bp., Eötvös Collegium, Filozófia Műhely, 2012, 2–22; UÓ., *Filozófia, történelem, történetek*, Élet és Irodalom, 2013. február 21., 13.

² Wilhelm DILTHEY, *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Bp., Gondolat, 1974, 491.

Miközben másfelől mind a lényről mint egészről, mind a szituációról éppenséggel csak az olyan elemi összetevők ismeretéből kiindulva alkothatunk megfelelő fogalmat magunknak, mint amilyen maga a megérteni kívánt mozdulat is. Ennek a körszerűségnek megtestesült variánsai az eleven élet-összefüggésből szándéktalanul vagy szándékosan kiszakított „kövületek”: két tál borsó, vagy George de la Tour e két tál borsóból eszegető két öregembert megjelenítő festménye. A két tál borsót a két öregember életösszefüggéséből lehet megérteni – miközben ez életösszefüggést a tál borsóhoz hasonló részletek alapján tudjuk csak megkonstruálni, ámde mindig csak ideiglenesen. A festményt, ugyanígy, de la Tour életművéből vagy a 17. századi festészet egészéből érthetjük meg – miközben akár egyik, akár másik művészettörténeti egészet is csak az ilyen festményszerű részletek alapján tudjuk megkonstruálni – ámde mindig csak ideiglenesen.

Ebből a körszerűségből semmiképp sem az életmegnyilvánulások megértésének lehetetlensége következik, hanem valami olyasmi, amit Spinoza a maga egyszerűnek tűnő, ám nagyon találó és összetettsége révén sokféleképp kiaknázható hasonlatában így mutat fel:

[...] a vas kalapácsolásához szükség van kalapácsra, de, hogy kalapácsunk legyen, előbb el kell készíteni, ehhez más kalapácsra és más szerszámokra van szükség, ezek előállításához ismét más szerszámokra, s így a végtelenig. S ily módon valaki megkísérelhetné – tévesen – bebizonyítani, hogy az emberek nem képesek vasat kalapálni. Ámde ahogy az emberek kezdetben velük született eszközeikkel, bár fáradságosan és tökéletlenül, létre tudtak hozni egyes nagyon könnyű dolgokat, ezek létrehozatala után pedig – kisebb fáradsággal és tökéletesebben – már más, nehezebb dolgokat készítettek, s így fokozatosan haladva a legegyszerűbb művektől szerszámokhoz, a szerszámoktól más művekhez és szerszámokhoz, odáig jutottak, hogy csekély fáradsággal oly sok és annyira nehéz dolgot hoztak létre: úgy az értelem is vele született erejével értelmi eszközöket készít magának, amelyekkel más erőket szerez más értelmi művekhez, s ezekből a művekből ismét más eszközöket, vagyis a képességet a további kutatásra, így halad fokozatosan, míg el nem éri a bölcsesség csúcspontját.³

Azaz folyamatosan hol a rész, hol az egész szemléletére kell váltani, az egyikkel kicsit előbbre lépni a másik megértését, miközben sohasem nyugodhatunk bele az éppen elért állapotba, semmiképp sem szabad véglegesnek tekinteni.

Amikor az imént, első válaszként azt mondtam, hogy az európai filozófia történetírásában „az „egésznek” egy meghatározott, vizsgálatlanul előfeltételezett képzete kiszakadt a „körforgásból”, akkor egy ilyen megállapodásra, lecövekélődésre gondoltam „az egész” egy meghatározott képzete mellett. Ez a mefisztói módon megálló pillanat azonban a legkevésbé sem segíti elő annak megértését, ami a filozófiában mindig a szemünk előtt lebeg, hogy *mi az ember*, aki, végtére is, mi magunk vagyunk, folytonos történeti mozgásban lévő, lerögzíthetetlen lények. Akik folyamatosan bontják ki mindazokat a lehetőségeiket, amelyek eredeti adottságaikból és a folyamatosan s áttekinthetetlenül változó keretfeltételeikből kibonthatók, miközben az egyszer elért stádiumok nem felejtődnek el, hanem elraktározódnak, beépülnek abba, amit lírai pillanatainkban az emberiség kollektív tudatának vagy épp tudatalattijának nevezünk, s ettől kezdve már ők is a keretfeltételek részét képezik, és semmi sem marad úgy, mint megjelenésük előtt volt. A kereszténység utáni zsidóság már sosem lesz ugyanolyan, mint a kereszténység megjelenése előtti, a reformáció utáni „katolicizmus” sosem lesz olyan, mint annak előtte, és a példák a végtelenségig sokszorozhatók az egyes emberek saját, privát élettörténeteiből is. A *humán* tudományok valamennyien éppen ezzel az emberrel foglalkoznak,

³ Benedictus SPINOZA, *Tanulmány az értelem megjavításáról = A XVII. századi filozófia antológiája*, szerk. BOROS Gábor, Bp., Áron, 2006, 122. sk.

akinek létezése gyökerében *történelmi* létezés, s aki a mindenkori saját életének döntéseit motiváló narratív sémákat a múltra mint *res gestae*-re irányuló reflexióból veszi, akár magánemberi, akár szakmai sémákról van szó. Ugyanakkor ez a visszahajlás nem valami önmagában adotthoz hajlik vissza, hanem *teremtő, formáló* jellegű, mert csaknem épp annyira *visszük magunk bele* saját várakozásainkat a múlt történelemként való elgondolásába, elbeszélésébe, mint amennyire a korábbi elbeszélésekből képződött és folyamatosan képződő hagyatékban/hagyományban – vagyis nem a hozzáférhetetlen *res gestae*-ban – *megtalálni* véljük őket.

Alkalmazott kategóriáink, amelyekkel biztos pontokhoz próbáljuk kötni elbeszéléseinket, nem konstansok a természettudomány értelmében, hanem meghatározott történelemértelmezői szándékokat megjelenítő metaforák, amelyekből mára többnyire kifakult a metaforikus jelleg, úgyhogy még akkor is automatikusan, hátsó gondolatok nélkül használjuk őket, ha amúgy értjük, értenénk metaforikus tartalmaikat. A „reneszánsz” esetében lásd erről a Hörcher Ferenc szervezte vita anyagát.⁴ Itt én azt az álláspontot képviseltem, hogy manapság aligha lehet jó lelkiismerettel képviselni az „újjászületés” ideologikus koncepcióját, amely mára már amúgy is semleges szakszóvá vált, s így sorolódnak alá akár olyan irányzatok, gondolkodók is, akiknek az antik, „humanisztikus” értékvilág „újjászületéséhez” vajmi kevés közülük van.

A „felvilágosodás” kifejezést is lehet és szokás is így, metaforikus értelmétől megfosztott szakszóként használni. Én azonban most nem ezzel a lehetőséggel szeretnék foglalkozni, hanem a benne eredetileg meglévő történelemértelmezői szándékkal.

A „felvilágosodás” kifejezésben nem kevesebb, mint egész európai történelmi kategorizációs hátlónk mögötti konstrukciós elv rejlik. Engem magamat végül is az ezzel való elégedetlenség vezetett el a „hosszú” s „tág” 17. századról való beszéd kezdeményezéséhez (ahol a 17. század bármely más századdal is felcserélhető lehet).

A „felvilágosodás” kifejezést persze lehetne még metaforikus értelmét is megtartva partikuláris ideológiáktól mentesen érteni, sőt talán kellene is. Hiszen érthetnénk rajta azt, ahogyan az ember egyre fokozódó mértékben képes reflektálni léte összetevőire, előfeltevéseire, abban az értelemben, amelyben pl. Lessing használja az *Erziehung des Menschengeschlechts* kifejezést. Így felfogva azonban nem *birtokba vételt, elsajátítást, uralom alá hajtást* jelentene, hanem épp ennyire annak tudatosodását, fokozódó megvilágosodását is, hogy vannak olyan összetevői, előfeltevései az emberi létezésnek, amelyek az emberi megismerés eszközeivel *birtokba vehetetlenek, elsajátíthatatlanok, uralhatatlanok*. Ám ha így fognánk fel a „felvilágosodás” kifejezést, akkor aligha lehetne értelmesen periodizációs elvvel tenni. Olyan volna, mint egy transzcendentális fogalom a középkori metafizikai logika értelmében. A tudás szférájának bármely eseménye *ab ovo* felvilágosodás volna, hozzájárulás az emberi létezés feltételeinek tisztázásához.

Periodizációs elvként csak akkor működhet, ha valamely partikuláris értelemben vett tudás, tudásfajta kibontakozásaként tekintjük, más tudásfajta kibontakozásával szemben. Ha történelmi megvalósulásában tekintjük, akkor ezt a partikularitást a *pusztán* az emberre, *az ember hatalmában álló körülményekre, dolgokra* való reflexió egyoldalú felfokozódásával azonosíthatjuk.

Ha most visszalépünk ezen írás kezdetének hermeneutikai kiindulópontjához, és az ott idézett spinozai gondolatmenethez, akkor ez utóbbi segítségével egyrészt megvilágíthatjuk, mely ponton cövekelődött le az egészről alkotott képzetünk, másrészt a metaforikusan értett „felvilágosodás” ideologikus használatának alapjául szolgáló partikuláris tudásfajta mibenlétét is világosabbá tehetjük. Hiszen a hasonlat nem csupán a folyamatos változásban lévő emberi lény evolúciószerű változásainak

⁴ <http://obeliscus.hu/hu/content/kerekasztal-besz%C3%A9lget%C3%A9s-renez%C3%A1nszr%C3%B3l> (2015. november 4.)

alapjellegéről ad metaforikus magyarázatot, hanem arról is, hogy az egésznek milyen képzete alakult ki az ő – Spinoza – saját gondolkodásában. Egész pontosan az a képzete, amely a következő időszakban egyre kiüresedettebb, egyre elszegényítettebb alakban vált egyre elterjedtebbé – ami annyiban természetes is, hogy általánosságban s kényszerűen: minél inkább elterjed egy fogalom, gondolkodásmód, stb., annál általánosabb, globálisabb, részletekben kevésbé kidolgozott lesz. Spinozának a hasonlatból kibontható, általa sehol sem explikált történelemképe, amely a kifejtettek értelmében „megelőlegezi” a francia enciklopédiát, Condorcet-ét, vagyis az ún. „felvilágosodását”, egyrészt az emberi tudás folyamatos fejlődését helyezi előtérbe, másrészt pedig azoknak a technikai vívmányoknak folyamatos fejlődését, amelyek a folyamatosan fejlődő emberi tudás alkalmazása révén jönnek létre. Persze úgy, hogy e kétfajta fejlődés maga is úgyszólván egy újabb eleven hermeneutikai kört alkot: a vívmányok fejlődése mindig előrébb löki a tudás fejlődését is, nem csupán a tudásé az alkalmazásokét, ahogy egyoldalúan gondolhatnánk.

Viszont noha egyáltalán nem következnek a folyamat – mint folyamatos *változás* – leírásából, az egészről alkotott spinozai kép mégis sugallja a pillanat mefisztoi lecövekelését, azt egyébként, amit az ELTE Bölcsészettudományi Karának honlapján olvasható egyik latin mondás *helytelen értelmezésben* sugall, hogy ti. *immota stabit*, vagyis *mozdulatlanul* áll majd. Ráadásul kétszeresen, de talán inkább háromszorosan:

- 1, az abszolút kezdettől egy abszolút vég felé haladó történelem végül tényleg eljut majd végéhez, a „bölcesség csúcspontjához”, s mozdulatlanul áll majd (bármit jelentsen is ez);
- 2, az e folyamatot leíró történelem, mint *elbeszél* történet maga is eljut végéhez, ahonnan már nincs tovább írni való;
- 3, a mi szempontunkból ez a legfontosabb: a részek és az egész között voltaképp folyamatosan működni hivatott hermeneutikai kör, vagy talán inkább spirál, vagyis az a folyamat, amelyben a történelemről gondolkodó teoretikus a részek vizsgálata alapján képzetet alkot magának az egészről, majd az egész e képzete alapján értelmezni próbálja a részek alakulását, megáll az egész egy meghatározott képzeténél, s ettől kezdve ez a képzet szolgál majd kritériumként a részek mozgásának értelmezéséhez. *Immota stabit*, mozdulatlanul áll majd, miközben a részek folyamatos mozgása akár már többszörösen is meghaladottá teszi vagy tette. Módosítani kellene, de módosulás helyett önálló életre kel az egészről alkotott, minden változásnak ellenálló képzet: maga „mondja meg”, azaz hivatkozási alapként szolgál annak eldöntésekor, hogy mi számít legitím résznek, „történelmi küldetéssel” rendelkező alakzatnak – ahogyan szokás volt fogalmazni⁵ – s mit kell pusztá porszemként tekinteni a fogaskerekek között, esetleg epizódként csatolni a nagy elbeszéléshez.

Az eddigi nagyon absztrakt okfejtést viszonylag könnyen konkretizálhatjuk. A filozófiatörténet egészéről alkotott, s ma széles körben elterjedt kanonikus képzet egy olyan „folyamatot”, „utat” tár elénk, amely valahol a kifürkészhetetlen múltban, fragmentumok alakjában elkezdődik („preszokratikusok”), majd fokozatosan kibontakozik, egyre komplexebbé, ám egyszersmind behatárolhatóbbá is válik tematikusan és stílusosan egyaránt (Platón/Arisztotelész, hellénizmus), áttevődik a keresztény vallásba keresztény filozófiaként (patrisztika, skolasztika, reneszánsz, korai újkor), míg végül eléri a kezdettől benne rejlő intenciót, az emberi bölcesség csúcspontját, amelynek révén az ember képessé válik a saját magában benne rejlő, illetve külső világaként vele szemben álló természet átalakítására (lásd „felvilágosodás *mint* befejezetlen projekt”). Az alapséma a sötétségből a világosságba tartó

⁵ Lásd erről: BOROS GÁBOR, *Cassirer és a filozófiatörténet = A szabadság iskolája: Köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*, szerk. SZÁNTÓ Veronika, Bp., L'Harmattan, 2014, 291–300, különösen 297 sk.

felvilágosodás *mint* folyamat, melynek megejtő, de csak látszólag naiv megfogalmazását adja Voltaire filozófusként mostanában felfedezett barátja, Emilie du Châtelet.

Descartes úgy jelent meg ebben a mélysötét éjszakában, mint csillag, mely bevilágítani jött a világegyetemet. A forradalom, melyet ez a nagy ember okozott a tudományokban, bizonyosan hasznosabb és talán még emlékezetesebb is, mint a legnagyobb birodalmakban lezajló, s nyugodtan elmondhatjuk, az emberi ész a legtöbbször Descartes-nak adója.⁶

D'Alembert az *Enciklopédia* előszavában szinte szóról szóra átveszi a megfogalmazást is, de kiáltképp Descartes szerepének e mitikusba hajló kiemelését. Ezzel nagy lökést adott az „egészről” alkotott ama képzet dominanciájának, amely egyrészt a „részek” – vagyis a különböző filozófusok munkássága – áttanulmányozása nyomán éppen Descartes-ét látja kitüntetendőnek a világosságot hozó, korszakalkotóan forradalmi filozófia címével, másrészt – és a mi szempontunkból ennek van nagyobb jelentősége – magát a sémát is uralomra segíti, azt a sémát, amely a sötétség–fény bináris oppozíciójában láttatja az emberi gondolkodás fejlődését. Ezzel pedig máris annál a metaforikánál vagyunk, amelyre az írásom címe utal. A sötétség és a fény küzdelme ősrégi manicheisztikus-gnosztikus metafora. Ennek alkalmazása a filozófia – vagy tágabb értelemben az emberi gondolkodás – történetére egyrészt minden, csak nem magától értetődő – s ebből a szempontból mindegy, hogy pontosan kit, Descartes-ot, Locke-ot, vagy bárki mást tüntetünk ki a fényhozó luciferi címével. Másrészt azonban miután a legkülönbözőbb keretfeltételek együtthatása mégiscsak uralkodóvá tette az európai típusú gondolkodásban, ettől kezdve már megkövült, szinte természetes adottságként kezd működni és kezdi minősíteni a gondolkodással összekapcsolódó jelenségeket a sötétség és világosság szélső értékei között megkonstruálódott fiktív értelmezői térben.

Visszatekintve egy pillanatra a rész-egész hermeneutika elvontabb szintjére ezt úgy lehet újrafogalmazni, hogy a részek – a filozófiák s keretfeltételeik mint „szerszámok” és „művek” – vizsgálata, ám talán még inkább a velük való foglalatosság magának a filozófiák történetének egy pontján kiadta az „egésznek” azt a képzetét, mely a sötétségtől a világosságig tartó felvilágosodás folyamatával azonosította azt. „Normálisan”, vagyis tisztán a filozófiák világában benne maradva, ezt az eseményt további vizsgálódásoknak kellett volna követniük, amelyekben ezt a képzetet folyamatosan próbára kellett volna tenni, hogy valóban jól működik-e tisztán filozófiai értelmező kritériumként, vagyis, hogy valóban jól lehet-e alkalmazni az eredendő sötétséghez illetve a heroikus tettekkel az égből lehozandó fényhez való közelséget filozófiai megítélés kritériumaként. Gyanítható, hogy a próbák eredménye inkább negatív lett volna, s a kripto-manicheisztikus ellentétpárt legalábbis finomítani, de talán inkább teljességgel elvetni kellett volna. Gyanítható, hogy annak az igen nagy jelentőségű birodalmon belüli revolúciónak, melyet francia forradalomnak nevezünk, a maga igen komplex összefüggésrendszerein belül mégiscsak megvolt az a hatása is, hogy a filozófiai fejlődésnek mint egésznek gnosztikus-manicheisztikus, a sötétség-világosság fogalompárja mentén kialakított képzetét, melyen belül a tudásnak a bölcsesség csúcsai felé haladás által elért felvilágosodása révén lehet a világosság felé „haladni”, akkora társadalmi-politikai-kulturális nyomatékkal látta el, hogy egy idő elteltével a séma már a megkövült metafora erejével, teljesen önállósodva kezdett el működni. Ennek az észrevétlenül lejátszódott megkövülési folyamatnak természetesen jóval többreható hatásai vannak, mint amelyek pusztán a (filozófia)történet módszertani reflexióiban s általuk láthatóvá tehetők.

⁶ „Descartes parut dans cette nuit profonde comme une Astre qui venoit éclairer l'Univers; la révolution que ce grand homme a causé dans les Sciences est sûrement plus utile & peut-être même plus mémorable que celle des plus grand Empires, & l'on peut dire que c'est à Descartes que la raison Humain doit le plus;”, *Institution de Physique*, Paris, 1740, 5, (Avant-propos V.)

Hisz az emlegetett társadalmi-politikai-kulturális keretfeltételek maguk is alakultak és alakulnak az általuk generált sötétség-világosság metaforika hatására. S persze bármit tegyünk is ma a megkövült metaforika fölpuhítása érdekében, az európai társadalom-, politika-, kultúr-, filozófiatörténet már sohasem lesz olyan, mintha sosem lett volna a felvilágosodás képzetének ekkora ösztörténelmi, úgyszólván szekulárisan prófétikus szerepe.

Ám ha így tekintjük, akkor máris létrejött legalább lehetségszerűen egy olyasfajta, a felvilágosodás mint egész képzetével ellentétes jellegű tudásnak a tere, amely annak számtalan módon megjelenő formájával foglalkozik, arról „tud”, ami *nem*, vagy csak részlegesen áll az ember hatalmában, s méghozzá nem ideiglenesen, hanem eredendően. Ennek a tudásfajtának mások a „fejlődéstörvényei”, mint a birtoklásra, uralásra irányuló tudásnak, amelyben a *megvalósult* birtokba vétel, az uralás, a segítségével megalkotott illetve továbbfejlesztett technikai eszközök egyértelmű kritériumot szolgáltatnak a „haladásra”.

E más tudásfajta hangsúlyozása, szempontjainak érvényre juttatása a pusztán az uralmi tudás fokozódása értelmében használt „felvilágosodás” felől nézve legalábbis periodizációs értelemben könnyen megkaphatja s meg is kapja a világossággal a bináris metaforikus logika értelmében ellentétes kifejezéseket mint – látszólagos – konstansokat. Ez lesz az általános értelemben vett „felvilágosodásellenesség” a maga legkülönbözőbb partikuláris formáiban, amelyek szintén nem eleve adottságok, hanem ideológiai alapú konstrukciók. A „középkor” már önmagában is ilyen, anélkül is, hogy külön kitennék elé a „sötét” jelzőt, s persze a „reneszánszbeli” „újjászületés” is épp e „sötétség” legyőzéséről szól. Ugyanígy a „humanizmus” kifejezés is, amely észrevétlenül veszi magára az „emberi” *normatív* jelentését, lehetőséget adva az *antihumanizmus*-szerű kategóriák képződésének, amelybe különböző szándékok mentén mindent be lehet csomagolni, ami az adott interpretációs szándékoktól függő „humanizmusba” nem fér bele.

Vagyis máris képződött egy bináris logikájú periodizációs lehetőségtér, amely nem a tényleges történeti kutatásból származik, de amelyet aztán kiválóan lehet átfogó kategóriapárként alkalmazni mind a történeti kutatásban – az ott, a tényleges történeti kutatásban kimunkált értelmező kategóriák részben leíró értelmű, részben normatív „elrendezéséhez” –, mind pedig átfogó történelmi-történelemfilozófiai fejlődéskoncepciók kimunkálásában.

De ezek a tágabb összefüggések más előadások témáját alkothatnák, én most már csak néhány gondolatot fogalmazok meg ennek a nagyon átfogó metaforikának a (filozófia)történeti módszertan körébe tartozó aleteiről. Ebben az összefüggésben az egyik legalapvetőbb kérdést szerintem a mikrotörténelem – vagyis az egyre elemibb részekre figyelő történetírás – és a holisztikus, az egészre tekintő történeti gondolkodás viszonya jelenti. Mert minden korra igaz, hogy a kultúra mikrotörténelmét művelő gondolkodók nagymértékben hozzájárulnak ahhoz, hogy a filozófia *diakronikus* egészre tekintő, metaforikus keretben értelmezett történetének egyes korszakai beágyazódjanak az adott korszak *szinkronikus* egészéről mint összetett racionalitásstruktúráról való elgondolásokba. A *platóni* Szókratész a filozófia *diakronikus* egészre tekintő, metaforikus keretben értelmezett történetének paradigmatis alakja, aki egyedülálló a maga korában, minden jövőző filozófiai-tudományos mártírgondolkodó paradigmája, aki a fény, a filozófiai-morális racionalitás illetve intellektualitás egyedüli hordozójaként küzd a sötétséget képviselő mitikus erőkkal – immorális politikusokkal, pénzemberekkel, szofistákkal –, s e küzdelemben kényszerűen elbukik. Ezzel szemben, ha mondjuk Horváth Barna írását olvassuk a „génusz peréről”,⁷ vagy Németh György kommentárjait az *Államhoz*,⁸ akkor a sötétséget mitikus hordozói helyett különféle nagyon is racionális struktúrákkal

⁷ HORVÁTH Barna, *A génusz pere*, Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2003.

⁸ PLATÓN, *Az állam*, Bp., Atlantisz, 2014.

találkozunk, amelyek egy adott közösség- és államtípus működésének alpmódozatait alkotják. Valahogy úgy van ez – hogy egy újabb metaforát vezessek be –, mint a régi filmeknél: a színek (vagy a szűrkeárnyalatok, ha fekete-fehér volt a film) idővel kifakulnak. Egyre inkább csak a főhősre tudunk koncentrálni, akinek az alakja sohasem fakul ki, mert nem a fakulásnak kitett, az érzékszerveink által közvetített elemek hordozzák, hanem az az „egészes” értelmezői séma, amelyről a konkrét érzéki tapasztalattól független forrásból tudunk.

Ennek a mitikus-sötét eredetből a racionális fénybe tartó haladásnak a sémája nyilvánvalóan azért is problematikus, mert Mme du Châtelet és D’Alembert kétségkívül alapvetően az ún. „középkort” tekintették a sötétség hordozójának, melynek háttére előtt Descartes mint fényhozó csillag lépett fel. A (filozófia)történeti sémának azonban az „egész” befogása a feladata, minek folytán segédkonstrukciókat kell találni arra, hogy a „középkor” előtti szakaszra és az enciklopédista *philosophe*-ok utánira is ki lehessen terjeszteni. Kétségkívül erre szolgál az az érintőlegesen említett séma egyfelől, amely a mítosz illetve a tudomány, a filozófia, a racionalitás „erőinek” szembenállását a sötétség-fény értékpárral fölcserélhetőként értelmezi. Másfelől arra is szükség van, hogy a történeti-filozófiai kutatásokban szerepet játszó *leíró* fogalmak mellett megjelenjenek olyan *értékelő* fogalmak is, amelyek a szóban forgó korszakokat hozzákapsolják a sötétség-fény, mítosz-ráció átfogó, a diakronikus egészre tekintő értékpárjához. S mint ahogy ez egyszerűen belátható, az értékelő fogalmak alkalmazása akkor igazán zavaró, amikor ugyanazzal a kifejezéssel jelöltek, mint a leíró fogalmak. Erre a „legjobb” példa épp a „felvilágosodás”, amelynek kutatása során épp annyira nehéz elkülöníteni és elkülönítetten tartani a leíró illetve értékelő használati módokat, mint amennyire elengedhetetlenül szükséges volna. Ebből az egyszerre nehézségből és elengedhetetlenségből fakad az a historiográfiai sutaság, hogy azt az egészként tekintett európai (filozófia)történetet, amelyet megpróbálunk a sötétség-fény ellentétpárjának keretében látni s láttatni, teleszórjuk afféle „zárványokkal”, amelyek a séma alkalmazásából fakadó legkirívóbb, leghetetlenebb következmények „tüneti kezelésére” valók. Ilyenek a legkülönbözőbb „reneszánszok”, „felvilágosodások”, amelyek olyan korszakokban bukkanak fel s tűnnek utána nyomtalanul el, amelyeknek alapvetően, vagyis az alapvető metaforikus sémából fakadóan sötétnek/mitikusnak kellene lenniük.

Ezzel az apriorisztikus sémával nem csak akkor támadnak gondok, ha ideológiai-politikai szándékok szolgálatába szegődtek, s vagy történelmi léptékű cselekvés ideológiai bázisa lesz, vagy egy megállapodott intézményes politikai berendezkedés érdekeit szolgáló kutatást követel ki. Akkor is problematikus lesz, ha „tisztán” teoretikusan kerül alkalmazásra. Hisz például, hogy a legkézenfekvőbb példát említsem, a „középkor” ezer éve igen hosszú időre diszkreditálódott a tudás megszerzése s felhalmozása, a transzcendentálisan értett „felvilágosodás” szemszögéből, hiszen még az utóbbi évtizedek kiterjedt történeti kutatásai is csak nagyon esetlenül tudják módosítani ezt a prekonceptiót, nagyjából-egészében az „ugyan még középkor, de már a reneszánsz/újkor előzménye/kezdeménye” logikára építve.

Ennél sokkal rosszabb, ha ideológiai-politikai hangsúlyokat kapnak a normatív prekonceptióval terhelt, világosság-sötétség oppozícióra épülő sémák. Nem is elsősorban az egypártrendszerű – vagy bármilyen, agresszív kutatásfinanszírozási politikával rendelkező – kormányzatok által a finanszírozási eszközök révén hathatósan kikényszerített kutatási irányokra gondolok most, hanem az olyan egzisztenciális tragédiákból fakadó ideologikus állásfoglalásokra, mint amilyen Cassirer könyve *Az állam mítoszáról*. E mű a nemzetiszocializmus kialakulását, uralomra jutását, borzalmait a „felvilágosodásellenes” irracionális számájára írja, ide sorolva például az általa „egzisztencializmusnak” nevezett gondolkodói irányt, melynek fő képviselőiként Kierkegaardot és Heideggeret említi (ez utóbbi persze különösen pikáns a mostanában publikált-publikálandó *Fekete füzetek* fényében, amelynek bejegyzései *tényszerűen* történetesen igazolják Cassirer interpretációs szándék alapú,

s ennyiben módszertanilag igencsak kérdéses elgondolását). Természetesen Lukács György *Az ész trónfosztása* című munkája is ebbe a körbe tartozik.

Ami az én elgondolásomat illeti a hosszú és tág 17. vagy bármely más századról, annak az a fő motívuma, hogy természetlen dolog tovább folytatni a történeti kutatást a megmerevedett, prekonceptciókra épülő kategorizációk mentén. A filozófiában azért van ez különösen így, mert a filozófia az emberi létezéshez hasonlóan maga is történeti jellegű. Sem az egyes múltbéli korszakok filozófiája *mint filozófia* nem érthető meg a mindenkori jelen filozófiai horizontjának figyelembevétele nélkül, sem a mindenkori kortárs filozófia nem művelhető termékenyen, ha nem vetünk számot a múlt kérdésfeltevéseivel, válaszkísérleteivel, akár – *akkor* – zsákutcába torkolló megoldási javaslatával.

Márpedig ha eleve diszkreditálódnak olyan gondolkodói törekvések, amelyek nem férnek bele a pozitív értékhangsúlyú átfogó kategóriába, akkor egyrészt bármely adott történeti korszak feldolgozása egyoldalú marad, másrészt a mindenkori jelen gondolkodása megfosztja magát a saját törekvéseit megtermékenyítő impulzusok számba vételének lehetőségétől.

A „tág értelmű 17. század” képzetét a „történeti küldetés” prekonceptiója alapján megkonstruált 17. századi filozófiafogalom ellenében hoztam szóba, ahol a racionalizmus-empirizmus fogalompár áll az ideológiailag színezett értelemben felfogott racionalizmus-irracionalizmus oppozíció „racionalizmus”-oldalán, amely így könnyen azonosul a „felvilágosodás” ugyancsak ideológiailag színezett fogalma által meghatározott szerzőkkel, irányzatokkal. Az ebből kimaradó szerzők, irányzatok viszont könnyen a háttérbe kerülnek épp vélelmezett „felvilágosodás-ellenességük”, vagy a „történelmi küldetés” meghatározta folyamatban játszott csekélyebb szerepük okán: például a cambridge-i platonikusok teljességgel észre alapozott, azzal össze is olvasztott *vallásossága* áll szemben itt a szekularizáció racionalitásához kapcsolódó/kapcsolható gondolkodók „küldetésességével”. Az egyetemeken oktatott, „skolasztikus” vagy azt megújító filozófiákról nem is szólva: ők vagy beleinterpretálhatók a küldetés sodrába, vagy valamiképpen az irracionális „előzményeinek” minősítendők.

S most vegyük elő ismét az előadásom címét! „Felvilágosodás”, „előzmény”: elmélkedés a megkövült (filozófia)történeti metaforák felpuhításáról! Egy valamire való filozófusnak reflektálni kell tudnia saját rejtett előfeltevéseire, a legalkalmasabban talán egy ilyen reflexió keretében zárható le ez az írás. A címem legelőször is előfeltételezi, hogy vannak a (filozófia)történetben, a (filozófia)történeti fogalomképzésben metaforák, s hogy ezek valamilyen értelemben megkövültek. Metaforán itt alapvetően az átvitelt értem, azt, hogy egy meghatározott képzetvilágból átvitetnek egy másik képzetkörbe olyan képzetek, kifejezések, amelyek eredeti kontextusukban jól működnek, s mindenekelőtt jól ismertek azon beszélők, gondolkodók számára, akik számára érthetőbbé szeretnénk tenni a másikat, kevésbé ismert képzetkör jelenségeit. Ennek eleve vannak veszélyei, mert a metaforák óhatatlanul átvisznek olyan jegyeket is a kiinduló képzetvilágból a másikba, amelyek nem illenek oda, abban a körben félrevezetőek. Ez a „minden hasonlat sántít” jelenség, amelynek nem az az ellenszere, hogy nem alkalmazunk metaforákat, átviteleket – ez az emberi gondolkodás elemi sajátságait figyelembe véve aligha volna kivihető –, hanem az, hogy metaforáinkat folyamatosan gondozzuk, nyitva tartjuk a felülvizsgálatra, a módosításra, a más metaforákkal való ütköztetésre, felcserélésre. Ezzel nem abszolút módon tűnnek el a problémák, hanem egyrészt legalább tudatossá válnak, másrészt szerencsés esetben kiegyensúlyozódnak (a görbe bot egyesre hajlításának esete az ellenkező irányba hajlítás révén).

További előfeltevése a címnek, hogy a szóban forgó (filozófia)történeti metaforák megkövültek. Ez a rejtett előfeltevésem már nem rejtett többé, hisz az eddig mondottak jelentős részben ennek kimutatására irányultak. Az sem nagyon igényel további igazolást, hogy a megkövült metaforák felpuhítása jó dolog – mert a címem ezt is implikálja. Bár azért kétségkívül nem triviális, hogy a puha-kemény metaforikus pár két tagja közül, ha nem leíró, hanem értékelő módon alkalmazzuk

őket, melyik a pozitív s melyik a negatív. Kétségkívül vannak esetek, amikor a puhaságot negatívként elítéljük, s a keménységet tartjuk jónak. Az eddig mondottak azonban talán elegendőnek tekinthetők annak alátámasztására, hogy ebben a mostani összefüggésben a felpuhítás pozitívabban ítélandó meg, mint a keménység, a keményként meghagyás.

S végül: akkor hogyan puhítsunk? Szerintem úgy, hogy az egyes (filozófia)történeti korszakok sajátos racionalitásstruktúráit igyekezzünk a tőlünk s forrásainktól telhető legnagyobb mértékben feltárni és rekonstruálni. Racionalitás-struktúrákon most nagyjából olyasféle szempontok mentén kialakítható korszakokat értek, hogy milyen szereplői vannak az adott kor filozófiai életének (nem hagyva, hogy az egész megkövült képzete már eleve kizárjon egyes szereplőket, egyes műveket); milyen motívumok vezetik őket (Mme du Châtelet-t például az, hogy ellentmondjon Voltaire Locke-rajongásának, s minden korabeli franciát első közelítésben az, hogy franciának juttassa a sötétségben világító csillag szerepét...); milyen módon határozódik meg saját illetve kortársaik írásai, tevékenysége, s persze mindőjük filozófián kívüli keretfeltételei által az a lehetőségét, amelyben filozófiát művelniük adatott; hogyan igyekeznek kitölteni ezt a teret, hogyan próbálgatják határait, milyen erők hatnak abba az irányba, hogy a határok feloldódnak, másként határozódnak meg újra, egy újabb korszaknak adva teret. A szempontok köre természetesen a kutatást vezérlő szempontok szerint szűkíthető, bővíthető, átalakítható. S hogy lezárásképpen egy pozitív példára is utaljak, Alain de Libera nemrégiben magyarul is megjelent könyve a középkorról teljességgel ebben az általam proponált gondolkodásmódban íródott.⁹

„ENLIGHTENMENT”, „ANTECEDENT”

Meditation on reinvigorating the key metaphors of history of philosophy that went numb

Key metaphors in history are means of re-collective memory to establish narrative relations between events that are reserved in the simple cultural memory as seemingly discrete facts, events, entities, such as publishing a seminal book, bringing forth an argument for the first time, etc. However, neither are metaphors innocent and constant methodological tools nor are the facts simply given as truly separate entities. Introducing particular metaphors as conceptual means of re-collecting memorized facts is itself a particular event in history, whose legitimacy needs to be debated from time to time. Otherwise the metaphors can go numb, they will illegitimately pre-dispose the mental gaze of the researcher on the one hand, and propagate surreptitiously a particular philosophical preconception about what is going on in history, which direction the events follow, and how one can (or even is urged to) facilitate history's alleged run, on the other hand. In my paper, I propose some historical-systematical arguments in favor of this critical-hermeneutical view.

⁹ Alain de LIBERA, *A középkorban gondolkodni*, Bp., L'Harmattan, 2014. – A szerző által szerkesztett kézikönyv (*Filozófia*, főszerk. BOROS GÁBOR, Bp., Akadémiai, 2007) is kísérlet egy ilyen típusú filozófiatörténet-írás meghonosítására, bárha még tapogatózó kísérlet is, amelyet a terjedelmi korlátok mindenképp szerénységre szorítanak.

JANZENIZMUS, FELVILÁGOSODÁS, EMLÉKIRAT

Zolnai Béla és Hopp Lajos emlékének

Az utóbbi húsz évben jelentős elmozdulások mentek végbe a janzenizmus nemzetközi, azon belül elsősorban francia, angol és német kutatásának szemléletében, módszertanában.¹ Különösen érvenyes ez a megállapítás a mozgalom 18. századi történetével, eszme-, politika-, társadalom- és művelődéstörténeti vonatkozásaival, a janzenizmus és a felvilágosodás viszonyával kapcsolatos vizsgálatokra.² A források egy része ugyan régóta rendelkezésre áll nyomtatásban, ezeket azonban gyakran figyelmen kívül hagyták, vagy csupán szűkebb, egyház-, vallás- vagy kegyességtörténeti nézőpontból, a tágabb összefüggések nélkül, nem objektív módon értékelték. Ráadásul számos új, eddig teljesen ismeretlen forrást adtak ki és értelmeztek az utóbbi két évtizedben, s ezzel új kérdések léptek az előtérbe. Bekövetkezett a kutatás nagymértékű specializálódása, s a hagyományos témák, mint pl. a janzenizmus és a jezsuiták viszonya, a mozgalom egyházon belüli szerepe, jórészt a háttérbe szorultak. A francia történettudomány, társadalom-, mentalitás- és eszmetörténet mára végleg meghaladni látszik a részben a janzenizmus 18. vagy 19. századi megítélésére visszanyúló, itt-ott azonban még az 1970-es, 80-as években is továbbélő álláspontokat. Így például az *Unigenitus* bulla nyomán kibontakozott összetűzéseket az egyik korabeli nézet képviselői minden idők legsúlyosabb egyházon belüli konfliktusaként értékelték; mások, köztük Montesquieu és Voltaire, csupán teológusok belső vitájának tekintették, s hevesen bírálták mindkét tábor.³

Az újabb kutatások egy térben és időben rendkívül tagolt, folyamatosan változó, különböző törekvéseket magában foglaló, komplex jelenségeggyüttesnek tekintik a mozgalmat, amely nem egyszerűsíthető a kegyelemtan körüli vitákra, s a „janzenizmus” fogalmával szemben előnyben részesítik a „janzenizmusok”, a „Port-Royal körüli csoport” és a „kereszténység augustinusi modelljének 17. századi változata” kifejezések használatát. E kutatások tükrében ma már egyértelműen túlhaladottnak tekinthető például a janzenizmus 18. századi szakaszának bizonyos megnyilvánulásait „hanyatlásként”, „lefokozódásként” (*jansénisme dégradé*) értékelő, Sainte-Beuve egyik tézisére visszanyúló

¹ Néhány újabb tanulmány: MONIQUE COTTRET, *La querelle janséniste = Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de MARC VENARD, Paris, 1997, 351–407; WILLIAM DOYLE, *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*, New York, London, 2000; Marie-José MICHEL, *Jansénisme et Paris 1640–1730*, Paris, 2000.; – A kutatásban nyújtott segítségükért a következő kollégáknak tartozom köszönettel: Jean Garapon, Simon Icard, Knapp Éva, Kovács Eszter, Jean Lesaulnier, Wolfgang Mager. A tanulmányhoz fűzött megjegyzéseit Penke Olgának, Ferenczi Lászlónak és Vörös Imrének köszönöm.

² Vö. pl. Jean DELUMEAU, Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1996, 205–245.

³ Monique COTTRET, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Paris, 1998, 53–60; VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*, éd. René POMEAU, Paris, 1987, 1063–1088. A Voltaire-mű XXXVII. janzenizmusról szóló fejezetét BENYÁK Bernát 1769-ben Nagykárolyban fordította magyarra, *Termio de Jansenismo* címmel. Magyar Piarista Rendtartomány Központi Levéltára, Manuscripta nostrorum c. fasc., 35. sz. Vö. GERENCSÉR István, *A magyar felvilágosodás és a kegyes iskolák*, Bp., 1943, 37; VÖRÖS Imre, *Fejezetek XVIII. századi francia–magyar fordításirodalmunk történetéből*, Bp., 1987, 49, 55–59. – Ma már tudjuk, hogy a francia jezsuiták és janzenisták ellentétét nem lehet pusztán teljes szembenállásként jellemezni. A gallikán törekvések a 17–18. század fordulóján megjelentek a Jézus Társasága francia rendtartományában is.

koncepció és a janzenizmust sommásan „a keresztény hit és élet reakciós modelljének” tekintő elképzelés.⁴ Az elemzések egyik közös kiindulópontja, hogy a felvilágosodás fogalma nem határozható meg pusztán a karteziánus racionalizmushoz vagy a természetfelfogás gyökeres átalakulásához igazodva, s meddőnek tekinthető a 18. században egymást követő korszakok eszmei, tudati attitűdjei közötti „egység vagy haladásról”, „törés vagy folytonosságról” hosszú ideig folytatott vita.

Az elmúlt két évtizedben a kutatás alapvetően interdiszciplináris jellegűvé és nemzetközivé vált, s fokozott figyelmet fordított például a janzenizmus és a korabeli teológiai, kegyességi irányzatok (pl. pietizmus, puritanizmus, quietizmus) viszonyára, a kora újkori vallási megújulás felekezeti közötti és fölötti aspektusaira, a nemzetközi kölcsönhatásokra, a mozgalom Port-Royalon kívüli központjaira és befolyására a filozófia, erkölcs, politika, művészetek és a nyelv területén.⁵ Átfogó kutatástörténeti áttekintések készültek,⁶ s *Univers Port-Royal* címmel 2002-ben új könyvsorozat indult, melyben kritikai szövegkiadások épp úgy helyet kapnak, mint eddig ismeretlen forrásokat modern szemlélettel feldolgozó monográfiák és tanulmánygyűjtemények. Ma már pontosan látható, hogy a janzenizmus nem csupán erkölcsi értékrendet, teológiai elképzeléseket, kegyességi, egyházi és nevelési mintákat közvetített, hanem művelődési és kulturális programot, politikai és nemzetszemléletet, történelemfilozófiát, állambölcseletet, antropológiát, egyéni és közösségi identitást is kínált az elit egyházi és világi értelmiségnek. Több alkalommal áthatotta az arisztokrácia legfelső köreit, s nemcsak a 17., de a 18. századnak is az egyik állandó kulturális és politikai tényezője volt Franciaországban. A janzenista világmagyarázat, antropológia és magatartásmodell beépült a világi személyek és intézmények egy részének életébe, tevékenységébe és nézeteibe, s elősegítette a felekezeti határok elmozdulását. Hozzájárult a királyi és az egyházi hatalom deszakralizálásához, hatott egy új, a rendi és regionális különbségeken felülemelkedő nemzettudat kifomálódására, s jelentős, ma még csak részben ismert szerepet játszott az elvilágiasodási folyamatban.⁷

Teret nyert a felfogás, mely szerint az *Unigenitus* bulla körüli, több évtizedes, a század második felére is áthúzódó harc – a tridenti zsinat utáni egyházszervezet és az abszolút monarchia legitimitásának megkérdőjelezésével – nem elhanyagolható szerepet játszott az egyházi és társadalmi rend alapjairól XIV. Lajos halála után kibontakozó vitában, hozzájárult egy kritikai szemléletű nyilvánosság keletkezéséhez, s közvetve ösztönözte a modern alkotmányosság létrejöttét.⁸ A janzenizmus azzal, hogy támadta az egyházi hierarchia tekintélyét, elismerte a személyiség értékét, és társadalmi, kulturális téren is igyekezett érvényesíteni felfogását a kereszténységről, a pietizmushoz részben hasonló módon ugyanabba az irányba hatott, mint a teljesen más forrásokból táplálkozó felvilágosodás – annak ellenére, hogy a két eszmerendszer a bölcseleti alapok tekintetében kizárta egymást. Jelentősen

⁴ Robert MANDROU, *Les écrits mystiques de François II. Rákóczi*, Nouvelles études hongroises, 12(1977), 239–241; Leszek KOLAKOWSKI, *Isten nem adósunk semmivel: Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról*, ford. LISKA Endre, Bp., 2000, 8, 150, 164–177.

⁵ *Jansénisme et puritanisme*, sous la dir. de Bernard COTTRET, Monique COTTRET et Marie-José MICHEL, Paris, 2002; *Le jansénisme et l'Europe. Actes du colloque international organisé à l'Université de Luxembourg, les 8, 9 et 10 novembre 2007*. Textes édités avec répertoire bibliographique et index par Raymond BAUSTERT, Tübingen, 2007; NICOLAS LYON-CAEN, *La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Paris, 2010. – Janzenizmus és quietizmus viszonyának megértéséhez közelebb vihet a janzenisták és a jezsuiták heves ellenfelei közé tartozó, quietista Fénelon *Télémaque*-ja magyarországi recepciójának átfogó esztörténeti feldolgozása. Vö. VÖRÖS, *Fejezetek* (3. jegyzet), 70–91.

⁶ Jean-Louis QUANTIN, *Port-Royal et le jansénisme du XVIIe siècle dans l'historiographie depuis Sainte-Beuve*, *Chroniques de Port-Royal*, 49 (2000), 87–119; Catherine MAIRE, *De Port-Royal au jansénisme: le XVIIIe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, 49(2000), 135–152.

⁷ René TAVERNAX, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1973.

⁸ Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la Cause de la Nation: Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, 1998; Uő., *Deux modèles en discussion, Le débat*, 130(2004), 2, 133–153; Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française, 1560–1791*, Paris, 2002; Uő., *Sur les sources religieuses et politiques de la Révolution française*, *Commentaires*, 27(2004/2005), n° 108, 893–914.

felértékelődött a janzenista teológiai és nevelési elképzelések társadalmi szerepe, mivel összefüggés mutatható ki az egyén kiválasztottságát hangsúlyozó janzenista kegyelem- és megigazulás-koncepció, egy elsősorban műveltségen alapuló, új típusú társadalmi elit létrehozását célzó, janzenista eszméken nyugvó pedagógia és a rendi tagozódással szemben a polgárság felső rétegének (*les notables*) vezető szerepét középpontba állító társadalomfelfogás kialakulása között.⁹ Született olyan látványos, a tágabb kontextust azonban figyelmen kívül hagyó hipotézis is, mely szerint a gallikán egyház válsága és a királyi hatalom ezzel egy időben bekövetkezett tekintélyvesztése lényegében a janzenisták figurista bibliaértelmezésének térhódítására lenne visszavezethető.¹⁰ Az abszolút monarchia 18. századi tekintélyvesztésének vallási összetevőire és a janzenizmus politikai dinamikájára irányuló kérdéseket alighanem továbbra is nyitottnak kell tekintenünk.¹¹

Mindezek a kutatási eredmények Magyarországon jórészt reflektálatlanul maradtak, annak ellenére, hogy új felismerésekkel szolgálhatnak például a janzenizmus magyar vonatkozásainak, azon belül II. Rákóczi Ferenc és Mikes Kelemen irodalmi munkásságának, társadalmi, politikai, erkölcsi és vallási nézeteinek jobb megértéséhez. Zolnai Béla úttörő kutatásainak eredményei máig megkerülhetetlenek, a régebbi magyar szakirodalom némely megállapítása, szellemtörténeti és marxista látásmódja azonban ma már nem állja meg a helyét.¹² Köpeczi Béla¹³ és Hopp Lajos¹⁴ publikációi óta csak néhány tanulmány és egy disszertáció készült a janzenizmus magyarországi jelenlétéről, s különös, hogy a *Magyar művelődéstörténeti lexikon*ban csupán a „Pótlások” között található egy rövid „janzenizmus” címszó.¹⁵ Szinte semmit nem tudunk a mozgalom 17. századi magyarországi ismertségéről, s – néhány kivételtől eltekintve – hiányzik a 17–18. századi

⁹ Wolfgang MAGER, *Jansenistische Erziehung und die Entstehung des modernen Individuums = Im Spannungsfeld von Staat und Kirche: „Minderheiten” und „Erziehung” im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich 16.–18. Jahrhundert*, hg. Heinz SCHILLING, Marie-Antoinette GROSS, Berlin, 2003, 313–355.

¹⁰ MAIRE, *De la cause...*, i. m., (8. jegyzet).

¹¹ *Jansénisme et politique*, éd. René TAVENAU, Paris, 1965; Françoise HILDESHEIMER, *Richelieu et le jansénisme, ou ce que l'attrition veut dire = Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, hg. Hartmut LEHMANN, Hans-Jürgen SCHRADER, Heinz SCHILLING, Göttingen, 2002, 11–39.

¹² Így pl. ZOLNAI Béla, *Magyar janzenisták*, Minerva, 3(1924), 66–97; 4(1925), 10–40, 129–164; Uő., *A janzenista Rákóczi*, Széphalom, 1(1927), 177–181, 266–288; Uő., *L'état actuel des recherches sur le jansénisme en Europe centrale = Actes du VIII^e Congrès international des sciences historiques Zurich, 1938*, I, Paris, 1938, 276–281; Uő., *A janzenizmus kutatása Középeurópában*, I, Kolozsvár, 1944; Uő., *Ungarn und die Erforschung des Jansenismus = Deutsch-slawische Wechselseitigkeiten in sieben Jahrhunderten. Gesammelte Aufsätze* [E. Winter zum 60. Geburtstag dargebracht], Red. Joachim TETZNER, Vorrede Hans Holm BIELFELD, Berlin, 1956, 107–156; TORDAI Zádor, *A rodostói janzenizmus = BALÁZS Sándor és mások, Filozófiai tanulmányok*, Bukarest, 1957, 239–257; ROSDY Pál, *A janzenizmus a legújabb teológiai megvilágításban = Európa és a Rákóczi-szabadságharc*, szerk. BENDA Kálmán, Bp., 1980, 307–310. ZOLNAI Béla 1944-ben sürgette a püspöki székhelyek, egyházi könyvtárak, publikációs központok és a papképzés janzenista vonatkozásainak, valamint a holland, belga, német, itáliai és bécsi közvetítés szerepének módszeres feltárását. ZOLNAI, *A janzenizmus kutatása*, i. m., 7–72, 86. Mikes és a janzenizmus kapcsolatára Gragger Róbert utalt elsőként. GRAGGER Róbert, *Mikes forrásaihoz*, EphK, 1911, 709–710.

¹³ Így pl. KÖPECZI Béla, *A bujdosó Rákóczi*, Bp., 1991.

¹⁴ Így pl. HOPP Lajos, *A fordító Mikes Kelemen*, szerk. TŰSKÉS Gábor, Bp., 2002.

¹⁵ Így pl. BEREZC Ágnes, *A kései janzenizmus és hatása Magyarországon: Louis Racine vallásbölcseleti poemája és magyar fordítása*, MKSz, 109(1993), 279–291; LIKÁCS Olga, *A janzenizmus református szemmel*, Református Szemle (Kolozsvár), 1995, 359–365; BEREZC Ágnes, *A janzenizmus hatása Magyarországon Ráday Gedeon könyvtárának teológiai állománya tükrében*, A Ráday Gyűjtemény Évkönyve, 10(2002), 105–132; Uő., *A janzenizmus és a protestáns magyar lélkészértelmiség a 18. században*, Credo, 2005/1–2, 90–100; Uő., *Janzenista olvasmányok Magyarországon*, Dissz. Szeged, 2006 (http://doktori.bibl.u-szeged.hu/273/1/de_2855.pdf); BITSKEY István, *Püspökök, írók, könyvtárak: Egri főpapok irodalmi mecenatárja a barokk korban*, Eger, 1997, 107–112; TÓTH Ferenc, *Janzenista művek a Szombathelyi Egyházmegyei Könyvtár gyűjteményeiben*, MKSz, 115(1999), 82–91; TŰSKÉS Gábor, *II. Rákóczi Ferenc meditációi = TŰSKÉS Gábor, KNAPP Éva, Az egyházi irodalom műfajai a 17–18. században*, Bp., 2002, 150–196; Gábor TŰSKÉS, *Une exegèse janséniste oubliée de la fin du XVII^e siècle. (Un chapitre de l'histoire de la littérature française traduite en hongrois)*, Neohelicon, 29(2002), 2, 39–62; Dieter BREUER, *Frömmigkeit im Exil: Religiöse Sinnsuche in den Briefen aus der Türkei von Kelemen Mikes = Literaturtransfer und Interkulturalität im Exil: Das Werk von Kelemen Mikes im Kontext der europäischen Aufklärung*, hg. Gábor TŰSKÉS, unter Mitarbeit von Bernard ADAMS, Thierry FOUILLEUL, Klaus HABERKAMM, Bern, Berlin, 2012, 85–96; *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor, XIII. Vizeleti-kódex–Zombori. Pótlás*, főszerk. KÖSZEGHY Péter, Bp., 2012, 384–385.

magyarországi könyvtárak janzenista anyagának Zolnai Béla 1944-es kísérletén túlmutató, módszeres számbavétele.¹⁶

Tudjuk, hogy az *Unigenitus*-vita első, rendkívül heves szakaszának idején Rákóczi és Mikes Franciaországban tartózkodott. Rákóczi a janzenistákhoz közel álló grosbois-i kamalduli kolostor környezetében kezdte meg a *Confessio peccatoris* írását, benne több janzenista inspirációjú elmélkedéssel. Ekkor vetette papírra *Emlékiratait*, s az intenzív francia kapcsolatok, a kapott könyvek és folyóiratok révén Törökországban is értesülhetett a vita újabb fejleményeiről. Az egyházi cenzori jelentések, melyek Rákóczi ma csupán cím szerint ismert, *Soliloquia in forma meditationum adventus Domini diebus* c. kéziratáról 1719-ben készültek, közvetve utalnak a munka janzenista „eltévéléseire”.¹⁷ Az *Unigenitus*-vita magyarországi recepciójának története, mely nem független a felvilágosodástól, jórészt feltáratlan, s hiányzik a 18. századi augustinizmus és a század végi osztrák–magyar janzenizmus-vita modern szemléletű feldolgozása.¹⁸

A rodostói könyvtárjegyzék eddig azonosítatlan tételeinek közelmúltban elvégzett meghatározása tovább növelte a janzenista művek számát,¹⁹ de a sárospataki és a rodostói könyvtár janzenista anyagának, Rákóczi és Mikes művei janzenista vonatkozásainak feltárása, értékelése sem tekinthető befejezettnek.²⁰ A janzenista eszméket Rákóczi és Mikes – Zolnai Béla szerint – Párizsban ismerték meg, „Erdélyből nem hozhatták magukkal”,²¹ aminek Rákóczi esetében ellentmond a sárospataki Rákóczi-könyvtár 1701-es jegyzékének két, eddig figyelmen kívül hagyott janzenista tétele.²² Pascal emlegetése Rákóczi vallásos művei kapcsán a korábbi szakirodalom ismétlődő motívuma,²³ a kérdést azonban nem vizsgálták meg alaposan. A 2011. évi nemzetközi Mikes-konferencia köszöntőjében Szörényi László a 207. levél egy, a Mikes kritikai kiadásban nem regisztrált, szoros gondolati párhuzamának felmutatásával felvetette a kérdést: ismerhette-e Mikes Pascalt?²⁴ A kérdés ma is nyitott, s – különös tekintettel a Rákóczi halála utáni levelek elkomoruló

¹⁶ ZOLNAI, *A janzenizmus...*, i. m., (12. jegyzet), 86–186.

¹⁷ VIZKELETY András, *II. Rákóczi Ferenc elmélkedéseiről készült egyházi cenzori jelentések*, ItK, 65(1961), 204–216.

¹⁸ Vö. ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., (12. jegyzet), 129–142. Az *Unigenitus*-vita magyarországi recepciójával kapcsolatos szórványos adatokat említ: ZOLNAI, *A janzenizmus...*, i. m., (12. jegyzet), 40, 86–87.

¹⁹ KNAPP Éva, TÜSKÉS Gábor, *A rodostói Rákóczi-könyvtár új rekonstrukciós kísérlete*, a jelen kötetben: 255–279.

²⁰ Vö. pl. ZOLNAI Béla, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára*, Bp., 1926; HOPP Lajos, *Mikes-fordítások Rákóczi rodostói könyvtárából*, MKSz, 102(1986), 283–294; KÖPECSI Béla, *II. Rákóczi Ferenc könyvtárai*, Erdélyi Tükör, 3(1991), december, 3. sz., 16–17; TÓTH Ferenc, „*Habent sua fata libelli*”: *D’Andrezel vicomte könyvei és Mikes Kelemen*, *Vasi Szemle*, 62(2008), 760–773.

²¹ ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., (12. jegyzet), 164.

²² Alexandrus Patricius ARMACANUS [Cornelius JANSENIUS], *Mars Gallicus, seu de Justitia armorum et foederum regis Galliae*, Leuven, 1633; *Nouvelle méthode des Messieurs de Port Royal pour apprendre en peu de temps la langue Grecque*, par Claude LANCELOT, Antoine ARNAULD, Pierre NICOLE, Paris, 1655. Vö. HARSÁNYI István, *A sárospataki Rákóczi könyvtár*, Bp., 1917; KÖPECSI Béla, *Döntés előtt: Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Bp., 1982, 225–226, és a képek között a könyvjegyzék hasonmása.

²³ ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., (12. jegyzet), 15, 21.

²⁴ SZÖRÉNYI László, *Köszöntő = Író a számtízében: Mikes Kelemen*, szerk. Tüskés Gábor, munkatársak CSÖRSZ RUMEN István, HEGEDŰS Béla, LENGYEL Réka, Bp., 2012, 12–14.

hangjára – érdemes lenne ezt is megvizsgálni.²⁵ Rákóczi és Mikes felvilágosodáshoz fűződő viszonyának megítélése máig nem jutott nyugópontra.²⁶

Mindez önmagában is indokolja a janzenizmussal kapcsolatos újabb nemzetközi kutatások eredményeinek módszeres számbavételét. A továbbiakban néhány olyan kérdéskört emelek ki, amelyek hozzájárulhatnak a felvilágosodást előkészítő eszmetörténeti folyamatok jobb megértéséhez, új megvilágításba helyezhetik a két szerző és a janzenizmus viszonyát érintő problémákat, s műfaj történeti tanulságokkal is szolgálhatnak. Egyben talán közelebb vihetnek a Kosáry Domokos által fölített kérdés pontosabb megfogalmazásához és árnyaltabb körüljárásához, mely szerint „magyarzat-e a janzenizmus” a felvilágosult abszolútizmus Habsburg-monarchiabeli változatának létrejöttére, illetőleg mennyiben és milyen más komponensekkel együtt tartozott a janzenizmus a jozefinizmus előkészítői és elemei közé.²⁷ A janzenizmus vallástörténeti, filozófiai vizsgálata kívül esik e tanulmány keretein; teológiával is csak annyiban foglalkozom, amennyiben elősegíti az eszmetörténeti folyamatok megvilágítását.

A janzenista nevelési eszmény és a modern egyéniségfogalom

A janzenista pedagógia teológiai összefüggései, eszmei, antropológiai gyökerei, fő célkitűzései, a Port-Royal körül létrehozott ún. kis iskolák története, szerveződése és működése régóta ismertek.²⁸ Kevesebbet tudunk arról, hogy ezek a célok, oktatási formák és módszerek nem merültek feledésbe az iskolák 1660-ban bekövetkezett megszüntetése után sem, s hatással voltak a 18. századi francia tár-

²⁵ A *Pensées* elektronikus kritikai kiadása szerint a Szörényi László által hivatkozott töredék (Brunschwig 199) 1678-tól jelent meg a mű kiadásában, s a második, rövid mondat a kéziratok tanúsága szerint nem Pascaltól származik, hanem Étienne Périer kiegészítése. <http://www.penseesdepascal.fr/> Ez a töredék a reménytelen emberi állapot allegóriája, melyben a leláncolt, halálra szánt emberek képe az Isten nélküli ember nyomorúságának megvilágítását szolgálja. A szöveg korai utóéletéhez tartozik, hogy Pierre NICOLE az *Essais de morale* (Paris, 1671–1678, 1–4, számos további, bővített kiadás) első kötetének *De la crainte de Dieu* c., V. fejezetében ugyanazt a képet használja, mint Pascal (éd. 1755, I, 173–176.). Nicole azonban további gondolatokkal egészíti ki az eredeti képet, részben átalakítja, s az evangéliumot nem ismerőkre, a rossz keresztényekre és a szenvedélyeknek kiszolgáltatott emberekre vonatkoztatja. A töredék feltűnik Voltaire-nél is, aki kifogásolja a halál Pascal által megrajzolt képét, és filozófiai karakter nélküli, szatirikus darabnak állítja be a szöveget (*Lettres philosophiques*, XXV, § XXVIII, éd. A. McKENNA, O. FERRET, 2010, 179.). Voltaire kritikájára reagálva David Renaud Boullier védelmébe vette Pascal allegóriáját, és igazolni próbálta annak helyességét (*Apologie de la métaphysique, à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie, avec les Sentiments de M*** sur la critique des Pensées de Pascal par M. de Voltaire*, Amsterdam, 1753, § XXXVIII, 81–82.). Mikes tehát elvileg mindhárom említett szerzőnél találkozhatott a szöveggel, a legvalószínűbb azonban Nicole ismerete, akinek összesen öt műve volt meg a rodostói könyvtárban, melyek nagyrészt beépültek az *Essais de morale* szövegébe. ZOLNAI, II. *Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., (20. jegyzet), 24, 67, 68, 69, 78. tétel. Az *Essais de morale* magyarországi egyházi könyvtárakban megtalálható kiadásairól és a mű egyik részének 1815-ben megjelent magyar fordításáról: ZOLNAI, *A janzenizmus kutatása*, i. m., (12. jegyzet), 88, 96, 118, 100–103. Mikes és Pascal szemléletmódjának többszöri párhuzamba állításához vö. ZOLNAI Béla, *Mikes eszményei*, Bp., 1937, 44, 53. Voltaire Pascal-értelmezéséhez legújabbban vö. PENKE Olga, *A gondolatok terjedésének nyílt és rejtett útjai: Bayle, Beccaria, Pascal és Voltaire Péceli József könyvtárában*, MKSz, 130(2014), 337–352, itt: 344–345.

²⁶ Vö. pl. Béla ZOLNAI, *Über Frühaufklärung in Ungarn = Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa*, hg. in Zusammenarbeit mit N. A. FIGUROVSKIJ, G. HARBIGETA. von, Eduard WINTER, Berlin, 1960, 154–176, itt: 154–166; Hopp Lajos, *Mikes és a korai felvilágosodás*, ItK, 76(1972), 273–289; Lajos HOPP, *A propos de la notion de „Frühaufklärung“* = UO., *Un épistoler et traducteur littéraire à l'orée des Lumières: Kelemen Mikes. Recueil d'essais, sous la dir. de Gábor Tüskés*, publ. par Imre VÖRÖS et Anna Tüskés, revu et préparé par Béatrice Dumiche et Krisztina Kaló, Szeged, 2014, 169–174; Péter DÁVIDHÁZI, *A Tribute to the Great Code. Voltaire's Lisbon Poem, Mikes's Letter CXCXVIII and the Book of Job* = *Northrop Frye 100: A Danubian Perspective*, ed. Sára TÓTH, Tibor FABINY, János KENYERES, Péter PÁSZTOR, Bp., 2014, 109–139, itt: 132–135.

²⁷ Kosáry DOMOKOS, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Bp., 1983², 283–288.

²⁸ Vö. pl. Antony McKENNA, *Les Petites Ecoles de Port-Royal*, *Chroniques de Port-Royal*, 24(1975), 13–40; Frédéric DELFORGE, *Les Petites Ecoles de Port-Royal 1637–1660*, Paris, 1985. A Port-Royal-i kis iskolák 18. századi magyarországi ismertségét jelzi például, hogy Kácsor Keresztély felhívta a leendő piarista tanárok figyelmét „a Port-Royal iskolák” tankönyveinek tanulmányozására. Takáts Sándort idézi: VÖRÖS, *Fejezetek...*, i. m., (3. jegyzet), 56.

sadalom- és egyéniségfelfogás alakulására.²⁹ Elképzeléseiket a janzenista tanárok és követőik számos nevelési traktátusban, a klasszikus és a modern nyelvek elsajátítását szolgáló tankönyvekben, valamint az antik auktorok fordításainak keretszövegeiben fejtették ki. Újabbban figyelt fel a kutatás Pierre Coustel, a kis iskolák egykori tanárának, Cicero fordítójának *Les règles de l'éducation des enfants* c., a Mikes-szakirodalomban eddig nem említett kétkötetes munkájára, mely Claude Fleury *Traité de choix et de la méthode des études* c. traktátusa után egy évvel és Fénelon *Education des filles* c. nevezetes iratával azonos évben, 1687-ben jelent meg Párizsban.³⁰ A szerző ebben összefoglalja, és helyenként továbbfejleszti a korábbi pedagógiai megfontolásokat, egyben közvetíti azokat a 18. század olvasói felé.

A bevezetőben Coustel elkülöníti egymástól a világi és a keresztény szellemű nevelést; művében az utóbbival foglalkozik. A keresztény nevelés fő célját a gyermek mint egyéniség kibontakoztatásában és Istenhez vezetésében jelöli meg. Ennek legfontosabb eszközei a jámborság és az erény elmélyítése, a klasszikus irodalmi műveltség és a világi dolgokban való jártasság (*civilité*) elsajátítása. A humanista hagyományt követi Coustel abban is, hogy a kis csoportokban, magánházaknál folyó, intenzív foglalkozást előnyben részesíti a kollégiumi vagy a családi keretek között végzett nevelőmunkával szemben. A hivatáshoz szükséges képességeket és adományokat az ember szerinte isteni előrelátás révén kapja, s a hivatás megfelelő gyakorlása eszköz az üdvösség eléréséhez. Ezért nagy jelentőséget tulajdonít a hivatásra történő gondos felkészítésnek és a hivatás szabad megválasztásnak; az utóbbit az egyén legszemélyesebb döntésének tartja. Az ezzel kapcsolatos fejtegetésekből egy új, a feladatok megosztására és elkülönítésére épülő hivatásfogalom rajzolódik ki, melynek fő összetevői a magasabb tanulmányok révén megszerzett szaktudás és a társadalomban végzett munka. Coustel itt kilép a rendi társadalom keretei közül, előrevetíti a munkamegosztáson alapuló, funkciók szerint differenciált társadalom képét, s ezzel tanúsítja a janzenista nevelési elvek korszerűségét.

A nagy janzenista pedagógusok, köztük például Saint-Cyran és Sacy ambivalens álláspontja a latin nyelv tanításával és az antik irodalmi műveltség elsajátításával kapcsolatban régóta ismert, Coustel azonban, Nicole-hoz hasonlóan, ettől némileg eltérő felfogást képviselt. A jámborságra és erényre nevelés, mint fő cél miatt szerinte nem szabad elhanyagolni a nyelvi és irodalmi ismereteket. Az értelmes élet fő tápláléka a tudomány, s az antik szerzők olvasása egyaránt elősegítheti az ismeretszerzést és az erényre nevelést. A klasszikus szövegek nem csupán eszközként szolgálnak a nyelv elsajátításában, hanem ösztönzik az emberi természet és az erkölcsök mélyebb megértését. Ez a felfogás jelentősen különbözik a kollégiumok, azon belül a jezsuita kollégiumok nyelvoktatásától, melynek keretében az antik auktorok nyelvtani, retorikai gyakorlatok anyagául szolgáltak elsősorban.

A janzenisták már korábban is törekedtek az antik irodalmi anyag minél szélesebb körű megismertetésére, jórészt nemzeti nyelvű fordítások és kétnyelvű szövegkiadások segítségével. Ez a gyakorlat egyben feltételezte az anyanyelv kellő időben történő, megfelelő szintű elsajátítását. Coustel különösen fontosnak tartotta a latin szövegekhez kapcsolódó francia nyelvű magyarázatokat, melyek fő célja a szerző eszméinek, álláspontjának és érvelésének megvilágítása, s ezzel a tanulók ítélőképességének fejlesztése. A tanároknak bátorítaniuk kell diákjaikat a szövegekkel kapcsolatos kérdésekre, saját véleményük megfogalmazására és arra, hogy túllépjenek az előítéleteken. Mindez összhangban áll a gyermekekről, mint önálló egyéniségről alkotott janzenista elképzeléssel.

Port-Royal nevelési rendszere egy új, komplex kulturális programot képviselt, melynek alapelve a gyakorlati hasznosság, fő célja a racionalista, karteziánus életreform volt. Ennek jelentőségét ismerte fel Mikes Kelemen, amikor olvasmányai nyomán a fentiekkel több ponton megegyező gondolatokat

²⁹ Fritz OSTERWALDER, *Die pädagogischen Konzepte des Jansenismus im ausgehenden 17. Jahrhundert und ihre Begründung: Theologische Ursprünge des modernen pädagogischen Paradigmas*, *Jahrbuch für historische Bildungsforschung*, 2(1995), 59–83.

³⁰ Vö. MAGER, *Jansenistische Erziehung, i. m.*, (9. jegyzet), 331–352.

fogalmazott meg a 27., 62. és 82. levél neveléssel kapcsolatos fejtegetéseiben, s amikor kiválasztotta fordításra Charles Gobinet *Instruction de la jeunesse* c. művét.³¹ Coustel mindössze nyolc évvel volt fiatalabb Gobinet-nál, s bár könyve a Gobinet-mű első kiadásánál harminc évvel később jelent meg, nagy valószínűség szerint ismerte ezt az 1655 és 1682 között három változatban és legalább öt kiadásban megjelent munkát. Mindhárom szerzőnél világosan megjelenik – mint a 62. levél kapcsán Hopp Lajos fogalmazott – „Port-Royal kultúrájának jegye, a janzenista tendenciák polgári igénye”.³² A janzenista pedagógia hatása az újabb kutatások szerint nem múlt el nyomtalanul: Franciaországban elősegítette egy műveltségi elit kialakulását, mely alapul szolgált a művelt, rangos és vagyonos polgárok rétegének, s ezzel közvetve hozzájárult a politikai nemzet kialakulásához.³³ Magyarországi kisugárzását jelzi például Szőnyi Benjámín Rollin-átdolgozása, amely – Vörös Imre megfigyelése szerint – a késő barokk világkép közvetítése mellett kapcsolatot mutat a korai felvilágosodás eszméivel, s a gyermekekkel való bánásmód tekintetében is korszerű, lényegében Rousseau nézeteivel egybehangzó felfogást képvisel.³⁴

Az Unigenitus-vita

Az *Unigenitus* bullával kapcsolatos újabb kutatások egyik fontos felismerése, hogy egy alapjában kegyességi munkából, Pasquier Quesnel *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* című, 1668-tól összesen öt változatban és számos kiadásban megjelent művéből összeállított 101 tétel pápai elítélése és az ennek nyomán kibontakozott vita számottevő hatással volt az egyház és az állam alapjait, szervezetét érintő elképzelésekre.³⁵ A janzenista szellemiségű oratoriánus művéből kivonatolt tételek egyik része Augustinus kegyelemtanát dolgozza fel és gondolja tovább, s találhatók köztük olyanok, mindenekelőtt a 90. és a 91. számú, amelyek az egyház, s ezzel közvetve az állam felépítését érintik. A 90. számú proposíció a hívők beleegyezésétől teszi függővé a főpásztor által elrendelt kiközösítés érvényességét, míg a 91. számú a hívők lelkiismeretére bízta annak eldöntését, hogy a kiközösítés jogszerű-e vagy sem. A XIV. Lajos kérésére a kúria által megszerkesztett bulla fő célja az volt, hogy megerősítse a pápa és a főpapok hatalmát az alsópapság és a világi hívők felett, megszilárdítsa a király, mint a francia egyház fő védnökének hatalmi helyzetét, s háttérbe szorítsa mindazon, jórészt janzenista gyökerű reformeszméket, spirituális törekvéseket, amelyek az alsópapság és a világi hívők egyházon belüli szerepének növelésére irányultak. A bulla keletkezésének politikai háttere, különös tekintettel a Jansenius *Augustinus*ának tulajdonított öt tétel ismételt pápai elítélésére, az ennek nyomán kibontakozó tiltakozásra és a VII. Sándor pápa által 1665-ben kötelezővé tett formula aláírását megtagadók üldözésére, kezdetől nyilvánvaló volt.

³¹ HOPP, *A fordító Mikes, i. m.*, (14. jegyzet), 73–132.

³² *Mikes Kelemen Összes Művei, I, Törökországi levelek és misszális levelek*, s. a. r. HOPP Lajos, Bp., 1966, 554.

³³ MAGER, *Jansenistische Erziehung, i. m.*, (9. jegyzet), 352–355.

³⁴ *Gyermekek' Fisikája*, Pozsony, 1774. Vö. VÖRÖS, *Fejezetek... i. m.*, (3. jegyzet), 60–67. További fordítás a korai janzenista nevelési, erkölcsstani, kegyességi irodalomból: Nicolas Le TOURNEAUX [ford. LOVÁSZ László], *Keresztény esztendő*, Buda, 1771. Vö. ZOLNAI, *Magyar janzenisták, i. m.*, (12. jegyzet), 142–144.

³⁵ Pierre CHAUNU, *Les fondements de la crise* = Pierre CHAUNU, Madeleine FOISIL, Françoise de NOIRFONTAINE, *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle: Essais d'histoire politique et religieuse*, Paris, 1998, 19–149; Wolfgang MAGER, *Jansenistische Wurzeln der politischen Nationsbildung in Frankreich* = *Jansenismus, Quietismus, Pietismus, i. m.*, (11. jegyzet), 239–271.

A bulla francia szövegének³⁶ részletes elemzése derített fényt arra, hogy az elítélt janzenista tételek alkalmasak voltak a papság – Isten és a világi hívők között betöltött – közvetítő szerepének csökkentésére, szorgalmazták a pápa és a püspökök hatalmának korlátozását, s bizonyos esetekben kétségbe vonták a főpapi kiközösítés érvényességét.³⁷ Ennek megfelelően a bulla hármas célkitűzést követett: a) igyekezett megerősíteni az egyház kegyelemközvetítő szerepét; b) meg kívánta szilárdítani a főpásztorok törvénykezési hatalmát a hit, az erkölcs és az egyházfegyelem kérdéseiben; c) állást foglalt az egyház beavatkozási joga mellett az állam ügyeibe. A vita során a bulla mellett érvelők síkra szálltak a klerikusokra korlátozott egyház világi hívők feletti, a püspökök alsópapság feletti és a pápa püspökök feletti hatalma mellett, míg a bulla ellenzői, köztük elsősorban a janzenisták, a püspökök pápával szembeni, az alsópapság püspökökkel szembeni és a világi hívők klerikusokkal szembeni elsőbbségét hirdették.

A bulla elismerése és kihirdetése körüli események, dokumentumok³⁸ közelmúltban megjelent vizsgálatai³⁹ azt mutatják, hogy itt egy hosszan elhúzódó, több évtizedes konfliktus szerteágazó összetevőit kell figyelembe venni. Ez a konfliktus megosztotta a francia főpapságot, az alsópapságot, s jelentős hatással volt a társadalom egészére. Az 1713 októberében XIV. Lajos által összehívott püspöki konferencia először nem volt hajlandó alávetni magát a pápai rendelkezésnek, majd a következő év február elején kiadott körlevélben a püspökök többsége ajánlotta ugyan a bulla elfogadását, de gyengítette vagy hatástalanította annak több megállapítását. A párizsi parlament 1714. február 15-én jegyezte be a bulla kihirdetését elrendelő királyi pátenst, a 91. tételt érintő pápai bírálattal kapcsolatban azonban fenntartással élt. Nyolc püspök megtagadta a bulla kihirdetését; Noailles bíboros felfüggesztés terhe mellett tiltotta meg egyházmegyés papjainak az elfogadást.⁴⁰ Ezt követően a francia püspökök kisebb csoportja, melyet az alsópapság és a szerzetesek egy része is támogatott, több évtizeden át következetesen megtagadta a bulla elfogadását, de jelentős ellenállásba ütközött az elfogadás azon egyházmegyékben is, amelyekben formálisan kihirdették. 1717. március 1-jén négy püspök, akikhez később továbbiak csatlakoztak, tiltakozást nyújtott be a bulla érvényessége ellen, hivatkozva egy, a jövőben összehívandó zsinat döntésére. A tiltakozásban több ezer pap és apáca mellett nagyszámú világi hívő is részt vett.⁴¹

Ma már látható az is, hogy a kormány ismétlődő kísérletei a vita elfojtására lényegében eredménytelenek maradtak. Az 1718. augusztus 28-án kiadott pápai bulla, melyben XI. Kelemen kiközösítette az appellánsokat, ugyancsak hatástalannak bizonyult, s a kúria következetesen elvetette az elképzelést, mely szerint a bulla elfogadását különféle értelmezésekhez kapcsolják. Fleury bíboros törekvése, mely szerint az ellenálló püspököket tartományi zsinatokon ítélik el, csupán egyetlen

³⁶ A latin és a francia szöveg kiadása további dokumentumokkal: *Délibérations de l'assemblée des cardinaux, archevêques et évêques, tenue à Paris en l'année 1713 et 1714, sur l'acceptation de la constitution en forme de bulle de N. S. P. le pape Clément XI [...]*, Paris, 1714.

³⁷ Lucien CEYSSENS, Joseph Anna Guillaume TANS, *Autour de l'Unigenitus: Recherches sur la genèse de la Constitution*, Louvain, 1987; Wolfgang MAGER, *Die Anzweiflung des oberhirtlichen Kirchenregiments im Widerstand des jansenistischen Lagers gegen die Anerkennung der Bulle Unigenitus (1713) in Frankreich: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Konstitutionalismus = Politik und Kommunikation. Zur Geschichte des Politischen in der Vormoderne*, hg. Neithard BULST, Frankfurt, New York, 2009, 147–249, itt: 162–168.

³⁸ *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté*, I–II, éd. Léon MENTION, Paris, 1893–1903 (hasonmás: Genf, 1976).

³⁹ CEYSSENS–TANS, *Autour de l'Unigenitus*, i. m., (37. jegyzet); Pierre BLET, *Le clergé de France: Louis XIV et le Saint-Siège de 1695 à 1715*, Rome, Cité du Vatican, 1989; 8 septembre 1713: *Le choc de l'Unigenitus*, *Chroniques de Port-Royal*, 64(2014), tematikus szám; MAGER, *Die Anzweiflung...*, i. m., (37. jegyzet), 169–173.

⁴⁰ Françoise de NOIRFONTAINE, *Au temps de Noailles et de Vintimille, archevêques de Paris = CHAUNU–FOISIL–NOIRFONTAINE, Le basculement...*, i. m., (35. jegyzet), 151–267.

⁴¹ Françoise de NOIRFONTAINE, *Croire, souffrir et résister: Lettres de religieuses opposantes à la bulle Unigenitus adressées aux évêques Charles-Joachim Colbert de Croissy et Jean Soanen (1720–1740)*, préface de Monique Cottret, Paris, 2009.

esetben vezetett eredményre: a tiltakozó akció egyik kezdeményezőjét, Jean Soanent, Senez püspökét felfüggesztették hivatalából az embruni érsekség tartományi zsinatának 1727. szeptember 20-i határozatával. Mindezek az események és viták közelítették egymáshoz a gallikán egyházat és a janzenistákat, s hozzájárultak ahhoz, hogy felerősödtek a janzenizmus antiroyalista tendenciái.

Új tanítások az egyházzól

Míg a 17. században a janzenizmus körüli viták többsége a kegyelemtan és a megigazulás kérdései körül forgott, a 18. század teológusait az egyház és az állam felépítésének problémái, a hierarchia különböző szintjén álló csoportok egymáshoz fűződő viszonya foglalkoztatta elsősorban. Az ezzel kapcsolatos kutatások hívták fel a figyelmet az oratoriánus Vivien de La Borde 1714-ben és Nicolas Le Gros reimsi kanonok 1716-ban kiadott teológiai traktátusaira.⁴² E művek központi állítása, hogy a Krisztus által az egyházra bízott hitbéli hagyomány megőrzése, az egyház fennmaradása Krisztus misztikus testeként és intézményként a hívők összességén nyugszik.

La Borde a kinyilatkoztatott hit önálló tanúbizonyosságként értelmezte a hívőket, s egy sorba állította a kinyilatkoztatással, a hagyománnyal, a teológiával és a főpásztori tanító hivatallal.⁴³ A főpásztorokat, a klérust és a világi hívőket az egyház misztikus testének tagjaiként fogta fel, s az utóbbiak jóváhagyását jelölte meg a zsinati határozatok érvényességének feltételül. A hit kérdéseit érintő vitákban, beleértve a főpásztori tanításokat, La Borde szerint a köztudomás által adott bizonyosság (*notoriété du témoignage public; certitude qui donne la notoriété publique*) a döntő. A hívők összességének ez a felértékelése lényegében megkérdőjelezte a főpapság egyedüli jogát a hittételek értelmezésében.

La Borde-tól eltérően Le Gros az egyház mint intézmény felépítésének kérdését állította a középpontba.⁴⁴ Egyrészt cáfolni igyekezett a hit és erkölcs kérdéseiben tett pápai kijelentések tévedhetlenségének tételét, mely automatikusan engedelmességre kötelezte a hívőket. Másrészt igazolni próbálta az elképzelést, mely szerint a püspököket alá kellene rendelni az egyházmegyéjükben élők ellenőrzésének. Érvelésében Le Gros a francia egyház szabadságaira hivatkozott, s a gallikán egyházat a szabadság letéteményeseként jellemezte. Nézete szerint a lelki főhatalom birtokosa és tulajdonosa az egyház, a főpásztorok csupán a gyakorlás vagy végrehajtás erejéig rendelkeznek vele. Le Gros testületként felfogott jogalanyként, az egyházi személyek és világi hívők összességéeként tekintett az egyházra, amely felügyveli a pápa és a püspökök jogi megnyilatkozásait, s döntő szava van a hit és az erkölcs kérdéseiben.

A francia egyház szabadságának Le Gros az 1682-ben tartott nemzeti zsinat határozatai nyomán négy elvét különböztette meg.⁴⁵ 1. A Krisztus által az egyházra és a főpásztorokra átruházott hatalom

⁴² Van KLEY, *Les origines religieuses...*, i. m., (8. jegyzet), 126–131; MAIRE, *De la cause...*, i. m., (8. jegyzet), 206–215; Wolfgang MAGER, *Die Kirche als Gehäuse der Freiheit: Die Ausbildung liberaler Anschauungen über den Aufbau der Kirche und des Staates in Frankreich als Entgegnung auf die päpstliche Bulle „Unigenitus“ (1713) = Französisch-deutsche Beziehungen in der neueren Geschichte: Festschrift für Jean Laurent Meyer zum 80. Geburtstag*, hg. Klaus MALETTKE, Christoph KAMPFMAN, Berlin, 2007, 159–204; MAGER, *Die Anzweiflung...*, i. m., (37. jegyzet), 173–207.

⁴³ Vivien de La BORDE, *Du témoignage de la vérité dans l'Église: Dissertation théologique [...]*, h. n., 1714. A műre röviden utalt Zolnai, *A janzenizmus kutatása...*, i. m., (12. jegyzet), 26.

⁴⁴ Nicolas Le GROS, *Mémoire sur les libertés de l'Église gallicane, et sur les moyens de la maintenir* = Uó., *Du renversement des libertés de l'Église gallicane dans l'affaire de la constitution Unigenitus*, II, [h. n.], 1716, 482–550. Le GROS, *Tractatus theologicus de Scripturae Sacrae sensu multiplici c.*, J. Opstraet egyik művével együtt, 1769-ben Velencében megjelent munkáját említi az Egri Főegyházmegyei Könyvtár példánya alapján: ZOLNAI, *A janzenizmus kutatása...*, i. m., (12. jegyzet), 39.

⁴⁵ A továbbiakhoz vö. MAGER, *Die Anzweiflung...*, i. m., (37. jegyzet), 178–207, számos idézettel.

kizárólag lelki dolgokra korlátozódik. Ez az állítás egyben állásfoglalás az egyház állami ellenőrzése mellett, ami biztosítja a hívők védelmét a társadalmi állapotukat korlátozó főpapi törekvésekkel szemben. 2. Az egyházfegyelmi előírások pápai és püspöki alkalmazását a kánonok határozzák meg, szoros összefüggésben az egyház jóváhagyásával. 3. A tévedhetetlenség tétele az egyház és nem a pápa vagy a püspökök döntéseire vonatkozik. 4. A bíborosok részesülnek a pápai hatalomban, a klérus és az arra alkalmas világi hívők részesei a püspöki hatalomgyakorlásnak.

Az egyházzól mint jogalanyról és a főhatalom tulajdonosáról, a hatalom birtoklásáról és gyakorlásáról szóló fejtegetésekben Le Gros mindenekelőtt Edmond Richer 1611-ben megjelent, két év múlva indexre tett, Richelieu nyomására 1629-ben a szerző által visszavont, majd 1701-ben újra kiadott vitairatában kifejtett gondolatmenetére támaszkodott.⁴⁶ Richer e művében a francia egyház ultramontán törekvésekkel szembeni és az alsópapságnak a püspökökkel szembeni önállóságát hangsúlyozta, s elkülönítette egymástól az egyház lelki és világi hatalmát. Tézisei fontos szerepet játszottak a richerizmus kialakulásában és a richerista nemzeti egyház forradalom utáni létrejöttében. Miközben Le Gros átvette Richer és követői megkülönböztetését a főhatalom birtoklásáról és gyakorlásáról, forrásától eltérően a hívők összességét tette meg e hatalom tulajdonosának. Egy másik fontos újítása volt, hogy a papságot nem a hívők őrzőjének vagy pásztorának tekintette, hanem olyan képviselőjének, amely rá van utalva a velük való egyetértésre. A képviseleti eszmének ez a felfogása párhuzamba állítható a bizalmi tulajdonátruházás (*trust*) Locke-féle elképzelésével, amely először Angliában, majd a kontinensen a politikai szabadság biztosítékaként jutott érvényre. Le Gros idézett fejtegetéseinek jelentőségét magyar szempontból növeli, hogy a rodostói könyvtárjegyzék egyik több lehetőséget kínáló címléírása feltételesen Le Gros egy másik, 1724-ben megjelent munkájával azonosítható, mely a világiaknak az *Unigenitus*-vitában való részvételét tárgyalja.⁴⁷

Teológia és politika

Soanen püspök felfüggesztésével a janzenisták ellenfelei elsősorban azt akarták bizonyítani, hogy a bulla főpapi ellenzői sem maradhatnak büntetlenül. Ez a felfüggesztés egyrészt megelőzte az eljárást, melyet Charles-Joachim Colbert de Croissy, Montpellier püspöke, a janzenisták nagyhatalmú támogatója ellen terveztek. Másrészt közvetlenül ösztönözte a *Consultation de messieurs les avocats du parlement de Paris* című, nem sokkal Soanen felfüggesztése után, 1727. október 30-án kelt, ötven parlamenti bíró által aláírt, hely és év nélkül megjelent dokumentumot. Az eljárás során Soanen fellebbezést (*appel comme d'abus*) nyújtott be a párizsi főtörvényszéknek, melyben egy húsz parlamenti bíró által aláírt, rövid jogi állásfoglalásra támaszkodott. Az ötven bíró újabb, részletes szakvéleményének célja az volt, hogy alapul és igazolásul szolgáljon a további fellebbezéseknek.⁴⁸

⁴⁶ Edmond RICHER, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1611. Néhány richerista mű szórványos magyarországi előfordulását jelzi: ZOLNAI, *A janzenizmus kutatása...*, i. m., (12. jegyzet), 26–27. Zolnai Béla szerint Richer e könyvére vezethető vissza az az 1776-ban Bécsben napvilágot látott latin nyelvű anonim munka, amely egy 1768-ban Velencében megjelent műnek a zágrábi királyi akadémián Millassin Ferenc kanonok elnöklelte alatt egyházjogból doktorált horvát nemes, Joannes Istvanich téziseihez kapcsolt új kiadása. ZOLNAI Béla, *A gallikanizmus magyarországi viszhangja*, Bp., 1935, 35–36.

⁴⁷ Nicolas Le GROS, *Entretiens du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile, sur la part que les laïques doivent prendre à l'affaire de la constitution „Unigenitus” et de l'appel qui en a été interjeté*, [h. n.], 1724. Vö. ZOLNAI, II. *Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., (20. jegyzet), 20–21, 9. sz.: [Entretiens de Theophile 1 tome 2°.]

⁴⁸ David A. BELL, *Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France*, New York, Oxford, 1994, 67–104; Peter R. CAMPBELL, *Power and Politics in Old Regime France 1720–1745*, London, New York, 1996, 195–221.

A dokumentum jelentőségét az újabb kutatások szerint mindenekelőtt az adja, hogy ezzel a több kiadást megért, Franciaország határain kívül is ismertté vált irattal avatkoztak be először világi személyek az *Unigenitus* bulla körül zajló egyházi vitába.⁴⁹ A tekintélyes jogászok által aláírt, 43 lap terjedelmű, a jogtudomány eszköztárát is mozgósító traktátust már a kortársak politikai állásfoglalásnak tekintették. A három részből álló értekezés legfontosabb része a középső, melyben a bírák hosszan foglalkoznak az egyház felépítésével és az embruni tartományi zsinat illetékességének kérdésével. Véleményük szerint Soanen fellebbezésének ügyében, melyet a püspök egy jövőben tartandó ökumenikus zsinathoz, mint az egyetemes egyház legfelsőbb fórumához nyújtott be, az embruni tartományi zsinat eleve illetéktelen. Állítják továbbá, hogy egy főpapi döntés, jelen esetben a Quesnel művéből összeállított proposíciók pápai elítélése, csak akkor válik kötelező érvényűvé a hívek számára, ha azt az egyetemes egyház is elfogadta ökumenikus zsinat keretében.

A tartományi zsinat illetékességének megkérdőjelezésével a bírák politikai teológiát műveltek: a lelki főhatalom (*pouvoir spirituel*) rétegződésének alapvető problémáját vetették fel, s közvetlenül kapcsolódtak Le Gros egyházfelfogásához és a francia egyházat az egyházi szabadság mintájának tekintő elképzeléséhez. A jogászok szerint a főhatalomnak és a tévedhetetlenségnek egyetlen főpap, így a pápa sem birtokosa, s kizárólag „az egyetemes egyház teste” (*corps de l'Église universelle*), azaz a hívek összessége rendelkezik ezekkel. Ugyanúgy, mint Le Gros-nál, itt is feltűnik a képviseletnek, mint bizalmi tulajdonátruházásnak a gondolata. Az eredetileg teológiai összefüggésben megjelent, Le Gros-féle egyházfelfogást a bírák egy új konfliktushelyzetben, bíróság előtt használható eszközként alkalmazták, olyan időpontban, amikor átmenetileg bizonytalanná vált a janzenista mozgalom főpapi támogatása. Az iratban azt is hangsúlyozták, hogy nem csupán jogi szakértőként, hanem mindenekelőtt hívő keresztényként készítették állásfoglalásukat.

Janzenizmus és felvilágosodás

A szakvélemény által elindított vita politikai jelentőségét mutatja, hogy 1728 áprilisában a francia kormány püspöki gyűlést hívott össze, s megbízta azt az irat állításainak cáfolatával. Ugyanezt igazolják az újabb kutatások szerint a további fejlemények is: a püspöki gyűlés elmarasztaló állásfoglalása, az erre hivatkozó államtanácsi végzés, XIII. Benedek pápának a bírák szakvéleményét elítélő brévéje és tizenkét püspök beadványa a királyhoz Soanen felfüggesztése ellen.⁵⁰ A janzenista tábor ez évtől megjelenő hetilapja, a *Nouvelles ecclésiastiques* francia fordításban közzétette a pápai bréve fontosabb tételeit, a különféle püspöki megnyilatkozások és a bírói szakvélemény által ösztönzött, többnyire névtelen iratok többségének szövegét, s ezzel a szélesebb nyilvánosság elé tárta az ügyet.⁵¹ A püspöki gyűlés állásfoglalása elvetendőnek, sőt részben eretneknek nyilvánította a bírói szakvélemény állításait, megkérdőjelezte a világi személyek illetékességét teológiai kérdésekben, ugyanakkor nyilvánvalóvá tette az irat rejtett célkitűzését: a világi hívek szerepének felértékelését és az egyházzal alkotott felfogás demokratizálását.

A bírói szakvélemény és a nyomában kibontakozó események jelzik az időpontot, amikor az *Unigenitus* bulla elismerése körüli harc egyházon belüli összeütközések sorozatából az egyházi, és azon keresztül a politikai rend természetéről a nyilvánosság előtt folytatott vitává lépett elő. Ettől kezdve Port-Royal még erősebben jelképezte az egyházi és az állami hatalommal szembeni ellenállást, s a

⁴⁹ A továbbiakhoz vö. MAGER, *Die Anzweiflung... i. m.*, (37. jegyzet), 207–220, számos idézettel.

⁵⁰ A továbbiakhoz vö. MAGER, *Die Anzweiflung... i. m.*, (37. jegyzet), 221–232, számos idézettel.

⁵¹ A hetilap ikonográfijához vö. Christine GOULIZI, *L'art et le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, 2007, 69–146.

janzenizmus semmiképp nem korlátozható többé „egyházon belüli reformmozgalomra”.⁵² Közben a janzenisták és támogatóik az értelemre hivatkozva az igaz hitről és az egyházak közti békéről fejtették ki nézeteiket, valójában a kritika szellemét alkalmazták. Mint korábban Pascal a *Les Provinciales*-lél, ők is a nyilvánosság mozgósítására törekedtek, s eszközt kínáltak a korai felvilágosodás egyházkritikájának. A vita, mely változó intenzitással egészen az 1780-as évek első feléig tartott, ösztönözte a folyamatot, melynek során a század második harmadától a janzenista teológusok, a parlamenti bírák és a bírói kar körében terjedni kezdett a nézet, hogy az egyházkormányzatot alá kell rendelni a parlamentnek, s át kell alakítani az államhatalom eszközzé. Mindez jelzi a janzenista egyházfelfogás politikai dimenziójának kiszélesedését. Egyben utal arra, hogy az új politikai elképzelések még a 18. század első felében is gyakran teológiai keretben jelentek meg, a kettő szorosan összefonódott, s a megváltozott körülmények között is folytatódott a vallási érvelési minták politikai célú felhasználása.

Az újabb kutatások szerint e folyamatban jelentős szerepet játszott a vita minden korábbi mértéket meghaladó, fokozott medializálása.⁵³ Az eltérő vélemények a nagy nyilvánosságnak szánt, legkülönbözőbb műfajú és típusú nyomtatványokban láttak napvilágot: a vita- és gúnyiratok mellett voltak köztük dialógusok, fiktív levelek, esszék, tanulmányok. A nyomtatványok egy része előzetes cenzúra nélkül jelent meg, s a vitában képviselt nézetek a janzenisták lapja révén eljutottak Európa jelentős részébe. A janzenista tábor új kommunikációs stratégiát vezetett be, amikor a világi hívőket is bevonta a vitába, bizonyos értelemben egyenrangúnak tekintette a klérus tagjaival, s képesnek tartotta az önálló véleményalkotásra. Ezzel a vita messze túllépett az állami és az egyházi nyilvánosság korábban elfogadott határain. A nyilvánosság hatalmi tényezővé válását közvetve már Fleury bíboros is elismerte, amikor a kúria álláspontjával szemben ragaszkodott ahhoz, hogy a püspökök ellenérvekkel válaszoljanak a janzenisták érveire. A kommunikációs térnek ez a kiszélesítése ugyancsak a demokratizálódás irányába, annak ösztönzőjeként hatott.

Az ötven bírói szakvéleménye körüli vita politikai vonatkozásai retorikai és tartalmi szinten is megragadhatók.⁵⁴ Wolfgang Mager kimutatta, hogy a bírák szemléletes megfogalmazásban állították szembe egymással a hívők részvételét és védelmét biztosító, új egyházi rendet az abszolút uralkodók önkényuralmával, s szóhasználatuk félreérthetetlenül utalt a Bourbonok monarchiájára. A szakvélemény politikai tendenciáját a kortársak is felismerték: Charles de Saint-Albin, Cambrai érseke például 1728. december 24-én kiadott rendeletében felhívta a figyelmet arra, hogy a bírák nemcsak a főpásztorok szuverén tekintélyét vonták kétségbe, hanem megkérdőjelezték a fejedelmek abszolút hatalmát is.

A janzenista egyházfelfogás igényes bemutatása és hatásos képvisellete révén – Mager következtetése szerint – a parlamenti bírák alternatív modellt állítottak szembe az abszolút monarchiával, s hozzájárultak ahhoz, hogy a polgárok állami védelmével és a közügyekben való részvételével kapcsolatos kérdések fokozatosan a politikai viták állandó tényezőjévé váltak.⁵⁵ A janzenisták teológiája és terminológiája hatással volt a parlamenti stratégiára és retorikára, melyekben a bulla elleni harc szorosan összekapcsolódott a legfelső politikai bíróság államszervezetben betöltött helyének újraértelmezésével és a monarchia elleni harcának történetével. Ezáltal az *Unigenitus*-vita nem elhanyagolható szerepet játszott a politikai rend új koncepciójának és a modern alkotmányosság alapelveinek megszületésében. Erre utal egyfelől az, hogy a janzenisták és pártfogóik elképzelése mentesítette az

⁵² Vö. KOSÁRY, *Művelődés...*, i. m., (27. jegyzet), 287.

⁵³ MAGER, *Die Anzweiflung...*, i. m., (37. jegyzet), 232–236.

⁵⁴ *Uo.*, 237–240.

⁵⁵ *Uo.*, 240–249.

államhatalmat az egyházi beavatkozástól, állami felügyelet alá helyezte az egyház intézményeit, s egy olyan egyházkormányzati koncepciót tartalmazott, amely alternatívát kínált az abszolút monarchiával szemben. Másfelől a világi hívők önállóságának hangsúlyozásával és a főpapi tevékenység alávetésével a kánoni előírásoknak a janzenista felfogás elővételezte az 1790-es forradalmi alkotmány emancipációs, a hatalmat korlátozó törekvéseit, s a képviseleti eszme alkalmazása a papság és a hívők viszonyában előkészítette a politikai képviseleti rendszer kialakulását.

A janzenizmus a forradalom körüli időkben sem veszítette el teljesen politikai és társadalmi hatását, s az egyház melletti elkötelezettség és felvilágosodás ekkor sem váltak mindenki számára egymást kizáró fogalmakká.⁵⁶ Jó példa erre Grégoire abbé, aki Richer és több tekintetben a janzenisták eszméit követte, s a kúria ellenfele, a richerista nemzeti egyház első zsinatának fő mozgatója és Port-Royal történetírója volt.⁵⁷ A Port-Royal eszméihez hű Cherrier abbé irányításával, Port-Royal grammatikáján, majd a jezsuitáknál nevelkedett.⁵⁸ Ismerte kora gondolkodóinak eszméit Voltaire-től Diderot-ig, külföldi utazásokat tett, tudósokkal levelezett. 1788-ban plébánosként hosszú tanulmányt írt a zsidók erkölcsi és politikai helyzetének javításáról.⁵⁹ 1789-ben a rendi országgyűlés követe, júliusban három napig a nemzetgyűlés elnöke, 1791-től püspök, a következő év szeptemberében a Konvent, a Direktórium idején az ötszázak tanácsának tagja volt. 1794-től fontos szerepet játszott a forradalmi alkotmányt elfogadó egyház újjászervezésében. Írásaiban többek között szorgalmazta az egyházak egyesülését, szót emelt a tudósok írók, művészek védelmében a forradalom pusztításaival szemben, s tervet készített az emberi jogok nyilatkozatához.⁶⁰ Demokrata, hazafi, republikánus, polgár és hívő volt egyszerre. Politikai, egyházi és társadalmi tevékenysége nem a felvilágosodás filantropizmusában, hanem keresztény humanizmusában, pasztorációs elkötelezettségében és racionális vallásosságában gyökerezett; demokráciafelfogása nem a jakobinus reformokból, hanem a janzenizmus antropológiájából táplálkozott.⁶¹

Port-Royal és az emlékirat

A janzenista teológia és a klasszicizmus irodalmának intenzív kölcsönhatását, Pascal, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy és Racine munkásságának augustinusi, janzenista vonatkozásait régóta kutatják,⁶² s ma már jól ismerjük a 17. századi augustinizmus retorikai⁶³ és a Port-Royal környezetében készült bibliafordítás és -magyarázat⁶⁴ (1657–1708) irodalmi jelentőségét. Újabb nyomós

⁵⁶ A janzenizmus forradalomig terjedő hatásának kérdésére már Zolnai Béla utalt. ZOLNAI, *Magyar janzenisták, i. m.*, (12. jegyzet), 68.

⁵⁷ Henri GRÉGOIRE, *Ruines de Port-Royal*, Paris, 1801.

⁵⁸ A továbbiakhoz lásd Bernard PLONGERON, *L'abbé Grégoire (1750–1831) ou l'Arche de la Fraternité*, Paris, 1989; *L'abbé Grégoire et Port-Royal*, textes réunis par Valérie GUITTIENNE, Jean LESAULNIER, Paris, 2010.

⁵⁹ Henri GRÉGOIRE, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, Metz, 1789.

⁶⁰ Vö. *Œuvres de l'abbé Grégoire*, préface par André SOBOLU, I–XIV, Paris, 1977.

⁶¹ Rita HERMON-BELOU, *L'abbé Grégoire: la Politique et la Vérité*, Paris, 2000; Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, *Le concile national en 1797 et en 1801 à Paris: L'abbé Grégoire et l'utopie d'une Église républicaine*, Bern, Berlin, Bruxelles, 2007; Jean DUBRAY, *La Pensée de l'abbé Grégoire: Despotisme et liberté*, Oxford, 2008; Rodney J. DEAN, *L'Église constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801*, Paris, 2004; Uő., *L'abbé Grégoire et l'Église constitutionnelle après la Terreur 1794–1797*, Paris, 2008.

⁶² Lásd pl. Pierre COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963; Jean LAFOND, *La Rochefoucauld – Augustinisme et littérature*, Paris, 1977; Philippe SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, I, Pascal, Paris, 1999.

⁶³ Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et „res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980.

⁶⁴ *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la dir. de Jean-Robert ARMOGATHE, Paris, 1989; Bernard CHÉDOZEAU, *Port-Royal et la Bible*, I, *Un siècle d'or de la Bible en France (1650–1708)*, Paris, 2007.

érvek szólnak a Mikes-kutatásban előkelő helyen számon tartott Mme de Sévignének a Port-Royal körüli csoporthoz tartozása mellett.⁶⁵ Megragadhatóvá váltak az egyik korai fiktív levélgyűjtemény, a *Törökországi levelek* műfaj történetébe is beletartozó *Lettres portugaises* augustinusi jegyei,⁶⁶ és megkezdődött a precíoz nőírók janzenista kapcsolathálózatának feltárása.⁶⁷ Folyamatban van a Port-Royalhoz fűződő naplók, levelek és az én-irodalom más szövegtípusainak módszeres kiadása, irodalom- és eszmetörténeti szempontú vizsgálata.⁶⁸ Jóval kevesebbet tudunk a janzenizmus 18. századi szakasza és az irodalom kapcsolatáról,⁶⁹ annak ellenére, hogy a mozgalom a kor számos filozófiai,⁷⁰ irodalmi alkotásának⁷¹ másodlagos kontextusa vagy egyik vonatkozási pontja volt. Újabbban a *Chroniques de Port-Royal* több tematikus száma is érintett irodalomtörténeti kérdéseket,⁷² s már az 1990-es évek elején kísérlet történt Sainte-Beuve monumentális művének kritikai újraértékelésére.⁷³

Kevesbé ismert, hogy az udvarhoz közeli arisztokraták emlékiratai, önéletrajzai⁷⁴ mellett, melyek egy részében, mint pl. Saint-Simonnál, ugyancsak jelen van a janzenizmus hatása, létezik a műfajnak egy másik, vallási-spirituális vonulata, melyen belül elkülöníthető egy hugenotta⁷⁵ és egy janzenista⁷⁶ inspirációjú irányzat. A kutatók egy része újabbban úgy tekint Port-Royalra, mint az „emlékiratok

⁶⁵ Philippe SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, II, *Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, 2000, 74. Zolnai Béla is utalt Mme de Sévigné és a janzenizmus kapcsolatára. ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., (12. jegyzet), 1924, 71.

⁶⁶ SELLIER, *Port-Royal et la littérature...*, i. m., (65. jegyzet), 193–199.

⁶⁷ Linda TIMMERMANN, *Une hérésie féministe? Jansénisme et préciosité = Ordre et contestation au temps des classiques. Actes du 21e Colloque du CMR 17 jumelé avec le 23e Colloque de la NASSCFL*, éd. R. DUCHÊNE et P. RONZEAUD, Paris, Seattle, Tübingen, PFSCS, 1992 (Biblio 17, vol. 73), 159–172; SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, i. m., (65. jegyzet), 183–189.

⁶⁸ Antoine BAUDRY de Saint-Gilles d'Asson, *Journal d'un solitaire de Port-Royal*, éd. Jean LESAULNIER, texte établi par Pol ERNST, Paris, 2009; Jean LESAULNIER, *Figures cachées de Port-Royal: Antoine Baudry de Saint-Gilles*, Publications électroniques de Port-Royal, Série 2013, url: <http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/./?Figures-cachées-de-Port-Royal.html>; Michèle BRETZ, *La correspondance de la mère Agnès durant la période de la grande persécution (1661–1665)*, Publications électronique de Port-Royal, Série 2010, url: <http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/./?La-correspondance-de-la-mere-Agnes.html>; Denis DONETZKOFF, *Saint-Cyran épistolier: Un maître spirituel au Grand Siècle*, Paris 2012; Agnès COUSSON, *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques de religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, Jacqueline Pascal*, préface par Philippe SELLIER, Paris, 2012. 1995–1998 között Philippe Sellier irányításával a „Port-Royal et la vie littéraire” témában kutatócsoport dolgozott (Paris–Sorbonne/CNRS), melyben számos disszertáció, monográfia és szövegkiadás készült.

⁶⁹ Jean MESNARD, *Jansénisme et littérature = Uő.*, *La culture du XVIIe siècle*, Paris, 1992, 247–261.

⁷⁰ Így pl. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises. Avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal*, Paris, 1964.

⁷¹ Az augustinusi teológia hatásának megjelenéséhez a Manon Lescaut (1731) szerelmi diskurzusában vö. SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, i. m., (65. jegyzet), 74, 264; VOLTAIRE, *L'Ingénu, histoire véritable tirée des manuscrits du père Quesnel*, Utrecht [Genf], 1767.

⁷² Így pl.: *Port-Royal et les protestants* (1998).

⁷³ *Pour ou contre Sainte-Beuve: le „Port-Royal”*, *Chroniques de Port-Royal*, 42(1993), tematikus szám.

⁷⁴ Marc FUMAROLI, *Les mémoires du XVIIe siècle au carrefour des genres en prose, XVIIe siècle*, 94–95(1972), 7–37; Jean MESNARD, *Le genre des Mémoires, essai de définition*, Paris, 1995; Emmanuèle LESNE, *La poétique des Mémoires (1660–1685)*, Paris, 1996.

⁷⁵ Carolyn Lougee CHAPPELL, *Paper Memories and Identity Papers: Why Huguenot Refugees Wrote Memoirs = Narrating the Self in Early Modern Europe*, ed. Bruno TRIBOUT, Ruth WHELAN, Oxford, 2007, 121–138; Jacques FONTAINE, *Persecutés pour leur foi: Mémoires d'une famille huguenote*, éd. Bernard COTTRET, Paris, 2003; Ruth WHELAN, *La parole dans les Mémoires de Jacques Fontaine (1658–1728) = La parole dans les mémoires d'Ancien Régime XVIe–XIXe siècles*, sous la dir. de Jean GARAPON, Nantes, 2013, 143–155.

⁷⁶ Vö. pl. Fabrice LASCAR, *Les métamorphoses de l'individu = Histoire de la France littéraire*, sous la dir. de Michel PRIGENT, II, *Classicismes XVIIe–XVIIIe siècle*, dirigé par Jean-Charles DARMON, Michel DELON, Paris, 2006, 341–378, itt: 363, 368–369; Constance CAGNAT-DEBOEUF, *Port-Royal et l'autobiographie*, Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises, n° 49, 1997, 223–242; Francis MARINER, *Histoires et autobiographies spirituelles: Les Mémoires de Fontaine, Lancelot et Du Fossé*, Tübingen, 1998.

laboratóriumára”, s az intenzív forrásfeltáró és elemző munka nyomán a janzenista emlékirók közül néhányan elfoglalták helyüket a 17. század klasszikus szerzőinek sorában.⁷⁷ A művek korabeli megnevezései, mint pl. récit, relation, mémoire, histoire, részben különböző elbeszélő formákra utalnak; a címeket néha nem maguk a szerzők, hanem a sajtó alá rendezők, szerkesztők adták. Egy részük nem önként, hanem külső rendelkezés alapján íródott, s a szöveg néha nem a szerző önrreflexióit, hanem a környezetében élők rávetített elképzeléseit őrzi. Többségük a nyilvánosság figyelembevételével készült, néhány munka több éves szerkesztői, kompilációs tevékenység eredményeként jött létre. A művek először kéziratos másolatokban terjedtek, néhányat azonban a század második vagy a 18. század első felében nyomtatásban is kiadtak.

A janzenista emlékiratok közvetlen előzménye és háttere a Port-Royal-i reform kiterjedt historiográfiája az 1630-as, 40-es és 50-es években. A korai szerzők két fő motivációja a tanúságtétel és a Port-Royalban élő, meg az apátság köré gyűlt jelentős személyiségek életének, valamint az üldözések emlékének a megörökítése. Az 1660-as évektől erősen hatott a műfajra a következő generáció hagiografikus, spirituális és a közösséget védelmező, apologetikus célkitűzése. Augustinus *Vallomásainak* Robert Arnauld d'Andilly által készített, magas irodalmi igényű fordítása (1649) számos egyéni, az eredetiség különböző szintjén álló emlékirat-változatnak vált a kiindulópontjává.⁷⁸

A fontosabb szerzők Marie Angélique Arnauld,⁷⁹ Antoine Arnauld,⁸⁰ Claude Lancelot,⁸¹ Bénédict-Louis Pontis,⁸² Pierre Thomas Du Fossé,⁸³ Nicolas Fontaine⁸⁴ és Robert Arnauld d'Andilly,⁸⁵ de megemlíthető még Jean Hamon⁸⁶ és Louis-Henri de Loménie de Brienne⁸⁷ neve is. A szerzők összetétele változatos: van köztük Port-Royal-i apáca, a janzenista mozgalom vezető alakja és Port-Royalba visszavonult katonatiszt. Pontis szóbeli emlékezéseit (1657) például barátja, Du Fossé jegyezte le (1676), dolgozta át, rendezte sajtó alá, és adta ki jóval a szerző halála után, 1679-ben. Az első átdolgozásban Du Fossé megőrizte az egyes szám harmadik személyű elbeszélést, a második változatban azonban már az egyes szám első személyű írásmódot használta. René Démoris értelmezése szerint ez a

⁷⁷ Pascale MENGOTTI-THOUVENIN, *Port-Royal, laboratoire de Mémoires*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 15–55.

⁷⁸ Saint Augustin, *Confessions, traduction d'Arnauld d'Andilly*, éd. Philippe SELLIER, établie par Odette Barenne, Paris, 1993.

⁷⁹ *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la Révérende mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld*, Utrecht, 1742.

⁸⁰ Lásd a 85. jegyzetet.

⁸¹ Claude LANCELOT, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, éd. établie, présentée et annotée par Denis DONETZKOFF, Paris, 2003; Denis DONETZKOFF, „Mon dessein n'est pas d'écrire sa vie”: *Les Mémoires de Lancelot sur l'abbé de Saint-Cyran*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 109–132.

⁸² Louis de PONTIS, *Mémoires (1676)*, éd. critique par Andrée VILLARD, avec la totalité des modifications de 1678, Paris, 2000; Andrée VILLARD, *Les Mémoires du Sieur de Pontis, 1676: Au plus près de la parole*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 57–77.

⁸³ Pierre Thomas Du FOSSÉ, *Mémoires*, publiés en entier pour la première fois avec une introduction et des notes par François BOUQUET, I–IV, Rouen, 1876–1879; Sophie-Aurore VINCI-ROUSSEL, *Écriture autobiographique et humiliation de moi dans les Mémoires de Pierre Thomas du Fossé*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 79–86.

⁸⁴ Nicolas FONTAINE, *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, éd. critique par Pascale THOUVENIN, Paris, 2001; Pascale Mengotti-THOUVENIN, *Un cœur augustinien: la sensibilité dans les Mémoires de Nicolas Fontaine*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 87–107; Frédéric CARBONNEAU, *Le Théâtre d'ombres de Nicolas Fontaine: Augustinisme, platonisme, mémoire*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 171–181.

⁸⁵ Robert ARNAULD D'ANDILLY, *Mémoires*, suivis de *Mémoires d'Antoine Arnauld*, dit l'abbé Arnauld, édités, présentés et annotés par Régine Pouzet, avant-propos d'Anthony McKenna, Paris, 2008; Jean GARAPON, *Fidélité à soi et liberté dans les Mémoires d'Arnauld d'Andilly*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 183–195.

⁸⁶ Jean HAMON, *Relation de plusieurs circonstances de la vie de M. Hamon faite par lui-même, sur le modèle des „Confessions” de saint Augustin*, h. n., 1734.

⁸⁷ Emmanuèle LESNE, *La Dialectique de la marginalité et du conformisme dans les Mémoires de l'abbé Arnauld et de Brienne le jeune*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 229–243.

második változat az én-regény elődjeként is felfogható, amennyiben a személyes írásmód lehetővé teszi a cselekedeteket vezérlő motivációk, elvek és gondolatok feltárását, árnyaltan mutatja be a világi karriertől a lelki megtéréshez vezető út állomásait, s az emlékező alakját valójában az átdolgozó hozza létre.⁸⁸ A mű kedvelt olvasmány volt az 1680-as, 90-es években, s később is mintaként szolgált. Saját emlékiratait Du Fossé kifejezetten az olvasó szórakoztatására írta, műve azonban sokáig ugyanúgy kéziratban maradt, mint Fontaine 1696–1700 között keletkezett emlékiratai. Ez utóbbit a szív-metaphora változatos használata, művészi igény, plasztikus kifejezőmód, személyes hang és az érzelmek nagymértékű felszabadítása jellemzi. Figyelemre méltó irodalmi minőséget képvisel Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, Robert Arnauld d'Andilly lányának beszámolója saját fogságáról (1665), mely 1724-ben jelent meg először.⁸⁹ Ezt elvben Rákóczi is olvashatta, s valószínű, hogy Rousseau is ismerte.

Mint a példák jelzik, az augustinusi modellnek számos követője akadt, s a *Vallomások* francia fordítása erőteljesen hatott a világiak körében is. A fordítás megjelenését követően felerősödött a szubjektív hang, a világi élet bírálata és a bűnös „én” ostromozása az emlékiratokban.⁹⁰ Hangsúlyossá vált a világtól való elvonulás dicsérete, s megfigyelhető az állandó ingadozás a saját cselekedetek apológiája, a megtérés részletezése és a vallomás között. Gyakori a historiográfiai, az önéletrajzi és a hagiográfiai elbeszélőmód keveredése, a napló, levél, fiktív levél, üggyirat, nekrológ műfajainak felhasználása, valamint az egyéni és a közösségi írásmód kölcsönhatása. A visszaemlékezés sokszor homiletikai szabályok mentén, a bűnvallás vagy a dicsőítés beszédhelyzetét imitálva történik. Fő motívumok a bibliai tipológia, a vértanúság, a szenvedés, a fogság, az állhatatosság, az alázat, az „én” kioltására való törekvés és az Istentől való elhagyatottság gondolata. Az életutat gyakran Istentől kapott, de korábban meg nem értett jelek, hívások sorozataként tekintik át, mások imádságokat illesztenek az elbeszélésbe. Többen használják a sivatag és a kert bibliai toposzait.⁹¹ A szerző gyakran egy szubjektív vallási tapasztalat alanyaként jelenik meg, s előfordul, hogy üdvtörténeti dimenzióban szemléli a saját élettörténetét. Az egyéniség képének megszilárdulása döntően reflexív folyamat eredménye, melynek során az „ént” nem egyszerűen cselekedeteinek vagy életeseeményeinek összességéként, hanem gondolkodó alanyaként ábrázolják.

A hagyományos műfaji modellek kitágítására tett kísérletet jelzi a janzenista emlékiratokban a vallásos érzelmek és világi gondolatok harca, a misztika és ráció küzdelme, az egyszerű stílus és a kötetlen szerkesztésmód. Ugyanerre utal a történeti, társadalmi és politikai kérdések fölvetése, az igazságkeresés és a tárgyilagos önbírálat attitűdje. A világi témák között időnként megjelenik a családtörténet, a megtérés előtti személyes életút, az utazások és az üldöztetés eseményeinek ábrázolása. Ugyanebbe az irányba mutat az önreflexió felerősödése, az erős érzelmi töltés, a hangulati ingadozás, a lírai és fikciós elemek beépítése az elbeszélésbe.

Az újabb kutatások szerint a janzenista inspirációt követő önéletrajz és emlékirat – a más teológiai, kegyességi áramlatok hatására született önéletrajzokhoz, emlékiratokhoz hasonlóan⁹² – nem elhanyagolható szerepet játszott a 18. századi én-fogalom megszületésében és a profán visszaemlékezés,

⁸⁸ René DÉMORIS, *Le roman à la première personne: Du classicisme aux Lumières*, Genève, 2002, 100–110.

⁸⁹ *Relation de captivité d'Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, éd. Louis COGNET, Paris, 1954.

⁹⁰ Pierre COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité*, Paris, 1963; MENGOTTI-THOUVENIN, *Port-Royal, laboratoire de Mémoires, i. m.*, (77. jegyzet), 33–54. Vö. *La culpabilité dans la littérature française*, éd. Édouard GUITTON, (Ifvaux de littérature publiés par l'Adirel), Paris, 1995.

⁹¹ Constance CAGNAT-DEBUEF, *Réveries autour d'un lieu mythique: Port-Royal des champs dans les Mémoires des anciens Solitaires (Lancelot, Du Fossé, Fontaine)*, Chroniques de Port-Royal, 48(1999), 197–213.

⁹² Vö. pl. NÉMETH S. Katalin, *Bethlen Kata és Eleonora Petersen-Merlau = Klaniczay-emlékknny: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, szerk. JANKOVICS József, Bp., 1994, 379–385; TÓTH Zsombor, *A koronatanú: Bethlen Miklós: Az Élete leírása magától és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, 2011.

vallomás történetében. Az „én” folyamatos tematizálása, a bensőségesség kultúrájának elmélyítése révén hozzájárult annak az elvárási horizontnak a megteremtéséhez, amelyben lehetővé vált a műfaj világi változatainak további differenciálódása.⁹³ A janzenista inspirációjú emlékiratokkal kapcsolatos új eredmények figyelembevételé – többek között – nélkülözhetetlen lesz Rákóczi önéletrajzi írásainak,⁹⁴ azok poétikájának újraértelmezésében, a *Confessio peccatoris* évtizedek óta esedékes kritikai kiadásának elkészítésében és a mű nemzetközi összefüggésbe illesztésében.⁹⁵ A *Confessio* szövegének egy teljes és egy kivonatos korabeli francia fordítása jelzi, hogy a munka visszahatott arra a janzenista eszméket befogadó és közvetítő környezetre, amelytől Rákóczi Grosbois-ban ösztönzést kapott.⁹⁶ A két fordítás keletkezéstörténetének tisztázása és szövegű kiadása⁹⁷ egyaránt fontos lenne a Rousseau előtti szubjektivizmus története, a 18. századi janzenizmus eszmetörténete és a Rákóczi-mű franciaországi hatástörténete szempontjából.

JANSENISMUS, AUFKLÄRUNG, MÉMOIRE

In dem Beitrag werden die wichtigeren Ergebnisse der europäischen, insbesondere der französischen Jansenismusforschung aus den letzten zwanzig Jahren überblickt und mit den entsprechenden Fragen der ungarischen Literaturwissenschaft verbunden. Es geht vor allem um die pädagogischen Konzepte des Jansenismus im ausgehenden 17. Jahrhundert, um den jahrzehntelang geführten Streit um die Anerkennung der Bulle *Unigenitus*, um die Charakteristiken der jansenistischen Kirchenauffassung und um die Verbindungen zwischen Theologie und Politik. Das Verhältnis zwischen Jansenismus und Aufklärung wird am Beispiel des Gutachtens erörtert, das fünfzig Richter des Pariser Parlaments zum Suspendierungsverfahren des Bischofs von Montpellier 1727 eingereicht haben. Die Bedeutung des Jansenismus für die Literatur wird auf Grund der *Mémoires* und der spirituellen Autobiographien dargelegt, die im Umkreis von Port-Royal in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden sind. Mögliche Bezüge dieser Themen zum Werk von Kelemen Mikes und Ferenc Rákóczi II. werden reflektiert.

⁹³ Anne LAGNY, *Francke, Madame Guyon, Pascal: drei Arten der „écriture du moi“* = *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, i. m., (11. jegyzet), 119–135.

⁹⁴ Az Emlékiratokkal kapcsolatban a janzenizmus hatására utal például: KÖPECZI Béla, *II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai* = *II. Rákóczi Ferenc fejedelem Emlékiratai a magyarországi háborúról, 1703-tól annak végéig*, ford. Vas István, tan., jegyz. KÖPECZI Béla, a szöveget gond. KOVÁCS Ilona, Bp., 1978, 427–450, itt: 444–445.

⁹⁵ Kritikailag áttekinti a *Confessio peccatoris* kiadás- és kutatástörténetét, kísérletet tesz a mű egységben való, átfogó értelmezésére, és jelzi a megoldatlan problémákat: R. VÁRKONYI Ágnes, *Narráció és elmélkedés II. Rákóczi Ferenc Confessio peccatoris című művében* = *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban: A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszéke által szervezett nemzetközi konferencia előadásai 2006. május 24–27., Kolozsvár*, szerk. BALÁZS Mihály és GÁBOR Csilla, Kolozsvár, 2007, 167–198. Vö. KOVÁCS Ilona, *Rákóczi janzenista irodalomszemlélete* = *Európai szemmel: Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére*, szerk. KALMÁR János, Bp., 2007, 85–92.

⁹⁶ ZOLNAI, *A janzenista Rákóczi*, i. m., (12. jegyzet), 277–279.

⁹⁷ A *Confessio peccatoris* teljes korabeli francia fordításának kivonatos, ártírt szövegű közlése a *Mémoires* 1739-ben megjelent szövegével együtt: *L'Autobiographie d'un prince rebelle: Confession et Mémoires de François II Rákóczi*, choix des textes, préface et commentaires par Béla Köpeczi, établissement du texte [...] par Ilona Kovács, Bp., 1977.

A PIETIZMUS SAJÁTOSÁGAI A KÁRPÁT-MEDENCÉBEN¹

A szakirodalom a pietizmus és a 18. századi katolikus megújulás jelenségeit többnyire azon koordinátarendszerben értelmezi, amelyben a történetek a felvilágosodáshoz viszonyítottan helyezkednek el. Ebben a (többnyire fejlődéselvű és állandósult) konstrukcióban mérvadónak a filozófusok jellegzetes nézetei számítanak. Olyan jelenségekről, mint a magyar nyelvűség, népfelvilágosítás, szintén ezen koordinátarendszer általános ismérvei alapján mondunk véleményt, akkor is, ha a magyarázott események kimutathatóan más gyökerekből táplálkoznak, legfeljebb megjegyezzük, hogy a felvilágosodás összetevőit erősítő más áramlatról van szó. A változások eredményeinek azonossága vagy hasonlósága nem zárja ki a változásokhoz vezető út indítékainak különbözőségét. Fontos, hogy a jelenségek korabeli indoklását és a változások menetét alaposan tanulmányozzuk, s ne essünk abba a hibába, hogy elmélet igazolásához vagy divatossá vált kutatási témához keressük az adatokat. Furcsa helyzet teremődött például azáltal, hogy a pietizmus (és a 18. századi katolikus megújulás) kész konstrukcióban, előfelvilágosodásként (Frühaufklärung) kap magyarázatot. Vajon indokolt ez akkor is, ha a vallási irányzatok által megvalósított jelenségeket (eseményeket, produktumokat) más eszmei elmozdulásokkal is magyarázhatunk?

A pietizmus kutatása nyomán felmerült kérdéseim: Mely elemei és miért kerültek fel a felvilágosodás alapján felrajzolt koordinátára? Miből táplálkozott? Milyen a pietistáknak a politikai rendszerhez és saját eljáróikhoz való viszonyulása? Hogyan oldják meg a felekezeten belüli ellentéteket? Miben haladják meg a kegyességet vagy a korszak racionalizmusát? A pietizmust nem egy másik eszmerendszerrel egyezésben vagy különbözőségben vizsgálom, hanem annak mozgatórugóit és társadalmi hatását keresem. Vajon segítette az emberi együttélést, vagy akadályozta azt? Tehát nem azt tartom értékelésem elsődleges kritériumának, hogy mi a viszonya a pietizmusnak a felvilágosodásként leírt eszmerendszerhez.

Szauder József programadó tanulmányában a felvilágosodás kutatásának feladatai közé helyezte 1969-ben a pietizmus és a jozefinizmus lényeges tartalmát jelentő reformkatolicizmus vizsgálatát.² Azóta mindkét témakörrel sokan foglalkoztak. (Mivel a reformkatolicizmus most nem tárgya dolgozatomnak, csak annyit jegyzek meg róla, hogy a reformkatolicizmust és a jozefinizmust inkább egymásnak feszülő, mint egymással átfedésben lévő fogalomnak látom.)

Az August Hermann Francke nevével fémjelzett hallei pietizmus magyarországi jelenlétének jellemzéséhez hazai pietistáink pietizmusfogalmát és egymáshoz való viszonyát vizsgálom meg. (A pietizmus más irányzatai Magyarországon csak ritkán adatolhatók.) Az utóbbi néhány évtized jelentős hazai pietizmuskutatásából kiemelkedik Csepregi Zoltán tevékenysége, aki fontos tanulmányai mellett két forráskiadványában a témakörre vonatkozó több mint félezer levelet tett közzé.³ A vallási

¹ A tanulmány az OTKA K 100446. sz. program keretében készült.

² SZAUDER JÓZSEF, *A 18. századi magyar irodalom és felvilágosodás kutatásának feladatai*, ItK, 73(1969), 146.

³ CSEPREGI ZOLTÁN, *Magyar pietizmus, 1700–1756: Tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez*, Bp., Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 36); Uő., *Pietismus in Ungarn, 1700–1758: Beiträge zur*

reformtörekvés Magyar Királyságra gyakorolt hatása nemzetközi konferenciákon is szerepel témaként.⁴ Nem vizsgálom az erdélyi helyzetet, pusztán megjegyzem, hogy az erdélyi hatás a Magyar Királyságban játszottnál csekélyebb.⁵

A hallei pietizmus vallási megújulási mozgalom⁶ a lutheri elvekhez, a Bibliához és az 1577-ben megfogalmazott *Formula concordiae*hoz való ragaszkodás jegyében. Néhány jellemzője: A hit nem állandó és megvédendő tulajdona az egyénnek, nem a megigazulás bizonyosságából, hanem a bűnbánat folyamatában jön létre. Az egyén tevékeny kereszténységének tápláló helyei a „collegium pietatis”-ok. A pietizmus nemcsak az egyén kegyes életének megújítása, hanem a megújulást szolgáló egyház reformja is. A megtérés és újjászületés az egyén és a közösségek aktív hitéletét eredményezi. Ha ehhez megfelelő intézményrendszer kapcsolódik, a világ reális javulásával lehet számolni. A pietistáknál háttérbe szorul a skolasztikus teológia, a felekezeti polémia, a tudomány nem telepedik rá a kegyességre. S mindez az evangélikus egyház hivatalos keretein belül maradvá.⁷ A megújulási mozgalomban résztvevők véleménye a pietizmusról: Veit Ludwig von Seckendorf: konkrét egyház-jobbító törekvés, Johann Melchior Stenger: egyházi kegyességi folyamatokba illeszkedő program, Philipp Jacob Spener: a lutheri reformáció folytatásaként keletkezett történeti mozgalom.⁸

Az 1970-es években példaként állt a Philipp Jacob Spener és August Hermann Francke nevével fémjelzett mozgalom azon magyarországi keresztény bázisközösségek előtt, amelyek hangsúlyozták, hogy a keresztény tanítást úgy kell megvalósítani a politikai hatalom szorítása, az egyházi felettesek elhatárolódása, szankciói közepette, hogy abból az egyház megújulása és ne a szervezeti keretek szétszakítása következék.

Név szerint ismerjük, hány magyarországi hallgató látogatta a hallei egyetemet Francke életében. Ugyancsak ismertek az összehasonlításhoz szükséges jénai és wittenbergi diáknévsorok. A hallei egyetem 1694-es alapításától egészen a 18. század közepéig e két egyetemmel hasonló népszerűségét élvezte.⁹

Östdeutschen Kirchengeschichte, Münster, 2004, 2538; Uő., *Der Pietismus in Ungarn und das Luthertum in der Tolnau: Evangelische Kolonistenprediger in Transdanubien (1718–1775) = Die Ansiedlung der Deutschen in Ungarn*, hg. Gerhard SEEWANN, Karl-Peter KRAUSS, Norbert SPANNENBERGER, München, 2010, 173–184; Uő., *Brüderlichverfeindet? Luthertum und Reformiertentum in der neu besiedelten Tolnau = Kirchen als Integrationsfaktor für die Migranten in Südosten der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert*, hg. Rainer BENDEL, Norbert SPANGENBERGER, Berlin, LIT Verlag, 2011, 99–113; Uő., *Pietas Danubiana – Pietismus in Dunaental, 1693–1755: 437 Schreiben zum Pietismus in Wien, Preßburg und Oberungarn*, Bp., Magyar Evangélikus Digitális Társ, 2013: http://medit.lutheran.hu/sites/medit2.lutheran.hu/files/medit/csepregi_zoltan_pietas_danubiana_1693-1755.pdf

⁴ Például: *Pietas Hallensis universalis: Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert, Ausstellungskatalog*, hg. Paul RAABE, Halle, 1996; *Interdisziplinäre Pietismusforschung: Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*, hg. Udo STRÄTER, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2005 (Hallesche Forschungen, 17).

⁵ Vö.: FONT Zsuzsa, *Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában*, Szeged, 2001.

⁶ A pietizmus fogalmáról, historiográfiájáról: CSEPREGI, *Magyar pietizmus*, (2. jegyzet), 9–14.

⁷ Johannes WALLMANN, *Frömmigkeit und Gebet = Geschichte des Pietismus*, hg. Hartmut LEHMANN, Band 4: *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 81. Összefoglalás a pietizmusról: Johannes WALLMANN, *Der Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. (Magyar fordításban: *A pietizmus*, Bp., Kálvin Kiadó, 2000.)

⁸ CSEPREGI, *Magyar pietizmus... i. m.*, (2. jegyzet), 9–10.

⁹ TAR Attila, *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon, 1694–1789*, Bp., Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2004 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 11), 24.

Év	Beíratkozás		
	Halle	Wittenberg	Jena
1694–1714	144	290	136
1715–1740	254	266	306
1741–1766	162	151	297
1767–1789	65	114	245

A beíratkozottak anyanyelvét a matrikulák adatai és egyéb ismereteink alapján csak hozzávetőlegesen tudjuk megállapítani. Több mint egyharmaduk erdélyiként jelölte meg magát (Transylvanus, Siebenbürgisch), 50% neve után áll a Hungarus, Ungarus kifejezés. A kifejezések egy adott terület lakóira vonatkoznak, nem népcsoportra. Jelentésük: erdélyi, magyarországi; a Szent Korona alattvalója.¹⁰ A magyarországi és erdélyi városok vallási közösségeit a felföldi Szepességen és az erdélyi Szászföldön kívül is nagyobb részét evangélikus vallású németek alkották, a gyülekezeteikben működő tanárok és lelkészek tevékenységének tanulmányozása még elvégzendő feladat. Tényszerűen nem ismerjük a magyarországi német gyülekezetek könyvekkel való ellátását; nemcsak a külföldről behozott hitéleti könyvek milyenségéről és mennyiségéről, hanem a Magyarországon megjelent német evangélikus hitéleti könyvekről sem készült még felmérés.

A török uralom alól felszabadult ország a 17. század végén ismét egységessé vált. (Erdély önállóan kapcsolódott a Habsburg birodalomhoz.) Az elnéptelenedett területekre vegyes etnikumú lakosság került. Egy nagyobb, vegyes népségű városban a német mellett magyar vagy/és szlovák nyelvű gyülekezet gyakran tartott külön lelkészt, de az csak ritkán volt döntési helyzetben lévő elsőpap (pastor primarius). A Halléból, Jénából, Wittenbergből hazatértek teljes névsorának birtokában jó volna egy átfogó vizsgálat arról, hogy itthon hogyan, milyen szellemben tevékenykedtek: alkalmazkodtak a körülményekhez, vagy milyen irányban tértek el attól.

A Magyarországon használatos előnevek nyelvi alakja sem jelent biztos fogódzót az anyanyelv megállapításához a 18. század elején. Magyarországon a latin, az értelmiség által beszélt közös nyelvként és hivatalos nyelvként, közvetítő nyelvnek számított. Franckéhoz Besztercebányáról írt levelében Elias Breitor azt kérte, hogy Spener és Francke műveit fordítsák latinra, hogy azokat Magyarországon a nem németek körében is terjeszteni lehessen.¹¹ A szülők a latin mellett igyekeztek fiaikat megtaníttatni magyar, német és szlovák nyelvre, a fiatalok gyakran a Magyar Királyságban, anyanyelvüktől eltérő nyelvi környezetben ún. „cseregverekként” tanultak németül, magyarul vagy szlovákul. Később igény és szükség szerint használták e nyelveket, kisebb, vegyes nyelvű gyülekezetben gyakran nemcsak egyet. Nem ritka az sem, hogy nevüket is a használt nyelvre fordították. Például a később tárgyalandó, a magyar nyelvet nagy hévvel előnyben részesítő Bárány György apja Trencsénből származott, a győri iskolából hívták lelkésznek a Vas megyei Beled nevű faluba. Magyar környezetben nevét magyar változatban használta, fia már Bárány névvel iratkozott be a hallei egyetemre. (Korábbi név: Barañek.) A wittenbergi egyetemet látogató Regis Márton nevét is váltakozva találjuk Regis és Király formában. Krmann Dániel a Dunától északra szlovák környezetben élt, öccse, Kerman János a Dél-Dunántúlon magyarok közt. Nevéből a magyar nyelv szabályainak megfelelően tűnt el a mássalhangzó-torlódás.

A már közzétett/ismertetett forráscsoportok (pl. a Franckesche Stiftung iratai, August Hermann Francke, Bél Máttyás, Krmann Dániel levelezése) tanulságai szerint a hajdan szervesen egymás mellett

¹⁰ Ha a magyar származás, magyar anyanyelvűség hangsúlyozott, akkor a Hungaricus kifejezés használatos.

¹¹ CSEPREGI, *Pietas Danubiana...*, i. m., (2. jegyzet), nr. 6, 60.

élt, különféle anyanyelvű gyülekezetek és lelkészeik együttes kutatására volna szükség. A gyülekezetek nem mai fogalmak szerinti nemzetekként szerveződtek, annak ellenére, hogy – ha lehetőségük volt erre –, anyanyelvenként is elkülönültek. És nemcsak a városokban. A 20. századi kutatások az anyaországban és az utódállamokban is többnyire csak a saját nemzeti nyelvű (és esetleg latin vagy német) forrásokból dolgoztak.¹² A kutatás helyes útirányba fordulása látható például Csepregi Zoltánnál, aki a magyar és német anyanyelvű pietisták dunántúli jelenlétére egyaránt figyel,¹³ másutt a Kárpát-medencei felekezetek és a nyelvhez tartozás identitásképző szerepét¹⁴ vizsgálja. Megfontolandó, amit a körmöcbányai születésű Jeremias Schwartzwalder 1721-ben a dél-dunántúli Varsádról Franckéhoz írt: „in diesen dreyen sprachen, ungrisch, böhmisch und deutsch, muß ich auch mein ampt verrichten”.¹⁵ Ma is fontos volna, hogy a kutató e három nyelv ismeretével rendelkezzen és e három magyarországi népcsoport közös történetét együtt vizsgálja.

A 18. század első felében a magyarországi protestánsok nehéz helyzetben éltek. Az 1681. évi 26. törvénycikk értelmében az akkori ország (Bécshez közelebb eső) vármegyéiben csak két-két, ún. artikuláris helyen (és szabad királyi városokban, végvárakban) gyakorolhatták nyilvánosan vallásukat. Az artikuláris helyek rendszerint kicsi falvak (pl. Nemeskér, Nemescső), s fél megyényi területről kényszerültek idejárni a hívek. Az is gyakori, hogy a közeli város (általában német) evangélikus gyülekezete kényszerült ilyen közeli kicsi településre járni, például a kőszegiek a kb. 200 lakosú Nemescsőra. Az 1691. évi Explanatio Leopoldina megtiltotta az evangélikus (és református) lelkészeknek, hogy a nem artikuláris helyeken bárminemű vallási szertartást végezzenek. Híveik felkereshetik őket az artikuláris helyeken, ám a lakóhelyükön illetékes katolikus papnak stóladíjat kellett fizetniük. Iskolát csak az artikuláris helyeken működtethettek. 1731-ben a Carolina resolutio szentesítette ezt az állapotot, de a sok tiltás közt engedélyezi, hogy családi körben, magánygyakorlatként vallásos szövegek másutt is olvashatók. Mindezt azért érdemes felidézni, mert az elnyomatásban nem volt más lehetőség, mint (a korban is gyakran használt képpel szólva) a megmaradt veteményeskertek minél hatékonyabb gondozása.¹⁶

Újabbán kiemelten foglalkoztak kutatók a Bécsben élő evangélikusok (ausztriai evangélikusok, protestáns országok követségei, azok lelkészei), valamint a közeli pozsonyi és soproni gyülekezetek között kialakult kapcsolatokkal, magyarországi pietista szerzők kiadásainak támogatásával.¹⁷

Bél Mátyás

A pietizmus kifejezésnek Magyarországon kezdettől fogva jól körülhatárolhatóan kettős tartalma volt. A tényleges pietisták vállalták a szó Spener-i pozitív jelentését és a Francke-tanítványságot. Bél Mátyás 1704-ben így írt Halléből beszercebányai patrónusának: „nagyobb szerencsének tartom,

¹² Vö. Daniel VESELY, *Mattias Bel und der Einfluß des hallischen Pietismus auf Kirche und Schulwesen der Slowakei = Halle und Osteuropa: Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, hg. Johannes WALLMANN, Udo STRÄTER, Halle, Tübingen, Franckesche Stiftung/Niemayer Verlag, 1998 (Halleische Forschungen, 1), 243–261.

¹³ CSEPREGI, *Pietismus in Ungarn...*, i. m., (2. jegyzet).

¹⁴ CSEPREGI Zoltán, *Négy nyelvű reformáció a Kárpát-medencében*, Keresztyén Igazság, 2011/4, 9–19.

¹⁵ A levél kiadása: CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), nr. 37.

¹⁶ Bizonyára nem véletlen, hogy Bárány János 1756-ban a gyülekezetek látogatásáról írt *Instructióját* ezzel kezdi: „Prima cura sit scholarum [...] quae quasi plantarium sunt ecclesiae [...]” Az egyházlátogatási utasítást közlése: CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), 264–267, nr. 100.

¹⁷ Gustav REINGRABNER, *Protestanten in Österreich: Geschichte und Dokumentation*, Wien, Köln, Graz, Böhmlau, 1981, 160–161. Lásd még Csepregi Zoltán és Keserű Bálint idézett tanulmányait.

hogyan Francke urat hallgathatom, mintha az egész ország-világ kincsei enyimek volnának”.¹⁸ A Francke-tanítványok az evangélikus lelkészi körökben szitokszóként használt pietistaságtól elhatárolódtak. 1720 körül már a pietista (= hallei) és ortodox (= wittenbergi) ellentétpár általánosan használt volt, a pietista szó magában foglalta az újítót, a régít elvető jelentéstartalmat. Bél Mátyás szerint „a Magyarországon nem is létező pietizmus legyőzése érdekében” egyes papok mindenre képesek.¹⁹ Arra utalt e mondattal, hogy a sok támadás ellenére a pietistáknak nevezett személyek kivétel nélkül megmaradtak az evangélikus egyház keretein belül, ragaszkodtak a lutheri hagyományokhoz. Egybevág ezzel a Christoph Nicolaus Voigt (1678–1732) Franckénak 1713-ban írt levelében olvasható vélemény: Amikor megkérdezték, hogy Spenerrel vagy Petersennel tart, azt válaszolta, hogy a Szentírás és az ágostai hitvallás a mértékadó. „Man halte es zwar in glaubens-articulun einig und allein mit der Schrift und Augustana Confessione”.²⁰

Korábban a magyarországi szakirodalomban az anyanyelvi tevékenység és vallásos buzgóság elég volt ahhoz, hogy valaki a pietisták közé kerüljön. Hegyfalusi György (†1730) evangélikus lelkész buzgósága vetekedett a kortárs pietista lelkészekével. Halála után szép ima- és énekeskönyvét kiadták lelkésztársai. Életét gyakori és botrányos nőügyek kísérték. Nem ragadt rá sem pozitív, sem negatív jelentéssel a pietista szó.²¹ M. Sartorius Jánost (†1738) sem nevezték pietistának, pedig könnyű volt a Felföldön az 1720-as, 1730-as években megkapnia e jelzőt annak, aki a vallási élet területén próbált változtatni, újítani. Ő magyar nyelvű köteteket adott ki Wittenbergben, magyarországi ortodox evangélikusok támogatásával. A tehetséges lelkészt a békétlen ember, fanatikus és efféle jelzőkkel illették. (Kizárható, hogy felfogása, életvitele a pietisták élet- és egyházalakító programjából táplálkozott, levelezéséből és életútjából egyértelmű, hogy M. Sartorius fanatizmusa és a hallei pietizmus egymástól távol álltak.)²²

Az imént már idézett Christoph Nicolaus Voigt, Francke fiainak egykori tanítója, Halléból indulva Teschenben lett lelkész, majd 1712-13-ban az erdélyi Nagyszében tanár. Pietista tevékenysége miatt onnan is távoznia kellett, ekkor 1716-ig Bécsben tartózkodott, kapcsolatban állt Franckével, kedvező állásajánlatra várt, aztán Selmecbányán lett lelkész. Bécsben és Bécsből indulva ebben a korban kedvező lehetőségek nyíltak fiatal értelmiségieknek, és nemcsak az egyházi pályán. A bécsi tartózkodás jó lehetőséget nyújtott kapcsolatok szerzésére, a külföldi követségek segítségével a Birodalmon belüli és azon túli tájékozódásra és tájékoztatásra. Sokan vállaltak előkelőségek mellett titkárságot, könyvtárosi, levéltárosi vagy főrangú ifjú melletti moderátori állást. A németországi értelmiségi túlermelés sok irányból hozott ide hasonló céllal fiatalokat. Például 1719-ben Gottfried Wilhelm Leibniz ajánlására jött Bécsbe (és hat éven át várakozott ott) Gerhard Cornelius Driesch, aki, bár katolikus vallású volt, levelezett Franckével. 1725-ben Pozsonyban, az érsek tényleges tartózkodási helyén, Esterházy Imre esztergomi érsek magántitkára lett és Bél Mátyással baráti viszonyba került. 1726-ban a bécsi jezsuitaellenes oktatási javaslatok idején ő kérte meg Béli, hogy a politikai állapotokat szem előtt tartva vázoljon fel egy általa helyesnek tartott oktatási rendszert. Béli véleményét („de studiorum in his provinciis restauratione, vel nova potius eorundem institutione”) továbbította az udvari tanácsosoknak, akik ezt tetszéssel fogadták. Driesch Johann Georg

¹⁸ Béli Mátyás levelezése, s. a. r., bev., jegyz. SZELESTEI N. László, Bp., Balassi, 1993 (Magyarországi tudósok levelezése, 3), nr. 4.

¹⁹ Uo., nr. 285. (1726. jan. 4.)

²⁰ Zoltán CSEPREGI, *Prediger hallischer Prägung im Dreieck Wien-Pressburg-Ödenburg = Interdisziplinäre Pietismusforschungen*, (3. jegyzet.), 690. Ugyanezt idézi: Zsuzsa FONT, *Radikale Orientierung unter den siebenbürgischen Sachsen*, = Uo., 714.

²¹ SZELESTEI N. László, *Pietizmus és magyar nyelv a 18. század első felében* = Sz. N. L., *Eszméék és arcok a 18. századi Magyarországról*, Bp., Universitas, 2010 (Historia litteraria, 26), 17.

²² SZELESTEI N. László, *M. Sartorius János, a fanatikus lelkész* = Uo., 40–45.

Mannagetta udvari tanácsos figyelmét külön felhívta a Bélnél látott hallei kiadványokra, az *Inauguratio Academiae Fridericanae*-ra és a *Paedagogium Regiumra*.

A Pozsonyt „kis Hallé”²³ alakító Bél Mátyás alapvető hitelvekben lelkésztársaival egyetértésben dolgozott. Közben jelentős országleíró és történetírói tevékenységet folytatott. Több társa nehezmenyezte, hogy miért nem fordítja minden idejét lelkészi teendőire. De miközben ezt saját hittársai, például a bécsi dán követség lelkésze, a szintén Francke-tanítvány Christian Nicolaus Möllenhoff, így vélelmezték, ő cseh és magyar bibliakiadás készített és hitéleti könyveket jelentetett meg magyarul, csehül, németül és latinul.²⁴ E párhuzamos munkásság pietista irányultságát jól érzékeltethetjük kiadványaival. Tanárkodása idején (1708–1719) több tankönyvet adott ki latinul és anyanyelveken, besztercebányai és pozsonyi tanítványait számba vette már a szakirodalom.²⁵ Latin és anyanyelvi Biblia-kiadásokat irányított,²⁶ imakönyvet állított össze,²⁷ áhítati könyvek fordításait készítette el.²⁸ Magyar nyelvű fordításokkal ellátták dunántúli híveiket az ottani pietista lelkészek:²⁹ Torkos András, Bárány György, Sartoris János és Vázsonyi Márton,³⁰ pozsonyi német hívei pedig számíthattak a német nyelvterületeken megjelent könyvekre. Bél Mátyás országleíró és történeti műveit a „magnum decus Hungariae” elnevezést kapta meg.³¹

Elgondolkodtató, hogy a korszak evangélikus értelmisége (pietisták és ortodoxok egyaránt) nemcsak hitéleti, hanem a mindennapi világi élethez szükséges, a szakirodalomban népfelvilágosító, elsősorban orvosi, nevelési és gazdasági anyanyelvű könyveket is kiadott.³² Úgy látom, hogy e tevékenységnek a mozgatórugóit a vallási megújulás következményeként kell értékelnünk, a fog-

²³ Johannes JEVERUS, *Verzeichniss allerhand Pietistischer Intriquen und Unordnungen in Litthanen, vielen Städten Deutschlands, Hungarn und America*, h. n., 1729, 126.

²⁴ CSEPREGI, *Pietismus in Ungarn...*, i. m., (2. jegyzet), 27.

²⁵ TÓTH Gergely, *Bél Mátyás pozsonyi tanítványai, Lymbus: Magyarságtudományi forrásközlemények*, szerk. KERÉKES Dóra, Bp., 2007, 179–208; Uő., *Bél Mátyás besztercebányai diákjai, Uo.*, 2009, 135–170.

²⁶ *Biblia Sacra, To gest: Biblj Swatá aneb wssecka Swatá Pjsma Starého y Nowého Zákona...* W Hale, 1722; *Novum Jesu Christi Testamentum Sebastiano CASTELLIONE interprete [...]* accessit Mathiae BELII *Paraenesis ad studiosam juventutem*, Lipsiae, 1724; Az 1727. évi magyar nyelvű Újszövetség-kiadás (A mi Urunk Jesus Christusnak Ui Testamentoma, magyar nyelvre fordítottatott CAROLI Gaspár által, Lipcse, 1727.) Bél Mátyás revideálta: Vö. SZELESTEI N. László, *Bél Mátyás Újtestamentom-kiadásáról* = Sz. N. L., *Eszmék és arcok*, i. m., (20. jegyzet), 24–29.

²⁷ *Præces Christianae*, Lipsiae, 1728; – *Die Gott suchende Seele*, Leipzig, 1729.

²⁸ JOHANN ARNDT, *Paradies-Gärtlein voller Christlicher Tugenden...* Cseh és magyar fordításban: *Záhradka Ragská, plná Křestanských Ctyností, genž skrze wraucné, nábožné a pořessedlné Modlitby do dussi wstřpené býti majj; K Obnowenj prawej Wjry a k wzdelanj nowého duchownýho Žiwota S Pomocy Milosti Božj* [Matthiae BELII], z Německého Gazyka w Česky wvedená... 1720; *Keresztényi jószágos tselekedetekkel teljes paraditsom kertetske...* HUSZTI István 1698. esztendőbeli fordítása után [...] ki bocsátott BÉL Mátyás által, Nürnberg, 1724; JOHANN ARNDT, *Vom wahren Christentum...* Cseh és magyar fordításban: *Paterj knihy o Prawém Křestanstwj...* predmluva: Milownjik Bedliwý [Matthias BELIUS], 1715; *Az igaz keresztyenségről irott négy könyvei*, ford. BÁRÁNY György, kiad. VÁZSONYI Márton, Jena [recte: Sopron, Rennauer], 1741. Vö. NAGY Márta, „*Pietas Hungarica*.”: *Die ungarischen Übersetzungen des Wahren Christentums und des Paradiesgärtlein von Johann Arndt* = *Halle und Osteuropa*, i. m., (11. jegyzet), 275–282.

²⁹ Vö. SZELESTEI N. László, *Bél Mátyás és a magyar nyelvű pietista irodalom művelői* = Sz. N. L., *Eszmék és arcok*, i. m., (20. jegyzet), 18–24. Az ún. győri pietista körrel összefoglalást ad CSEPREGI Zoltán: *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet); Uő., *Pietismus in Ungarn...*, i. m., (2. jegyzet).

³⁰ Bárány György és Vázsonyi Márton 1711-ben Halléban Francke három művét is megjelentette magyar nyelven. (BÁRÁNY György fordítása: Augustz Herrmann FRANCKENAK [...] Oktatása a gyermeknevelésről; VÁZSONYI Mártoné: Augustus Hermannus Franckenak Rövid és együgyű fundamentumos út mutatása, I–III; Szent Írás szerint való életnek regulái...)

³¹ Matthias BELIUS, *Hungariae antiquae et novae Prodomus...* Norimbergae, 1723; *Notitia Hungariae novae historico-geographica*, I–V, Viennae, 1735–1747; *Adparatus ad historiam Hungariae sive collectio miscella...* I/1–10, II/1–2. Posonii, 1735–1743; *Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac genuini...* I–III, cum praefationibus Matthiae BELII, cura et studio Ioannis Georgii SCHWANDTNER, Vindobonae, 1746–1748.

³² Illusztrálásként Perliczi János Dániel tevékenységét említem. Vö. SZELESTEI N. László, *Perliczi János Dániel (1705–1778)* = Sz. N. L., *Eszmék és arcok*, i. m., (20. jegyzet), 45–64.

lalkozással járó feladatokhoz való hozzáállásból fakadónak kell tekintenünk, nem pedig általános humanista filantrópiaként, vagy a felvilágosodás „közboldogság” eszméjének szolgálataként. Azonos jellegű tevékenységet ösztönöz majd, más eszmétől indítva a század közepe után a bécsi udvar.

Ha a szakirodalom alapján kell megneveznem a magyarországi pietista lelkészek legádázabb ellenségét, akkor Krmann Dániel püspököt (1663–1740, 1706-tól a biccsei egyházkerület püspöke) kell mondanom. Bél Mátyás (1684–1749) és Krmann Dániel életútja jól feldolgozottnak tekinthető. Most megpróbálom röviden felvázolni egymáshoz való viszonyukat. A két evangélikus lelkész levelezéséből³³ úgy tűnik, hogy az 1710-es évektől Krmann 1740-ben bekövetkezett haláláig, bár néha viták közepette, baráti viszony volt köztük. Krmann fontos szerepet játszott az 1707. évi rózsahegyzi zsinaton, amely az Úr szőlejében pusztító rókáknak nevezte a pietistákat.

Bél Mátyás Pozsonyba kerülése (1714) után a Halléban tapasztaltak szerint szervezte az evangélikus gimnáziumot, majd lelkészként a gyülekezeti életet. A cseh nyelvű Biblia kiadásában Krmann és Bél munkatársak voltak, Bél országleíró munkáját segítette Krmann. 1722-ben Bél egyenesen azt tanácsolta, hogy Krmann küldje unokáját Halléba Franckéhoz, akinél támogatást szerez.³⁴ Bél Mátyás pietista iskolaszervező és könyvkiadói tevékenységét, Pozsony nyíltan pietista jellegét a szakirodalom már kellően feltárta.³⁵ Az adatok alapján érthető, hogy a Pozsonyban jól beágyazódott lelkész és sikeres tudós, Bél Mátyás vált a pietistákat érintő támadások első számú célpontjává.

Krmann Dániel püspököt az 1720-as években lelkésztársai (pl. Antoni Sámuel csetneki lelkész, püspök 1709–1738); Ertel János Gottfried 1724-től besztercebányai, 1738–1757 soproni lelkész; Hruskovic Sámuel 1720-tól egyházasmaróti, 1732-től besztercebányai lelkész, 1744–1748 között püspök; Weinert András 1722-től Lőcsén tanár, 1729–1761? között Eperjesen lelkész) próbálták Bél ellen hangolni. Pietizmusa a legfőbb vád, ám a levelek összképéből kitapintható e pietistaellenes hangulat kialakulásának egy nagyon reális, nem hitelvekhez kötődő alapja. Azt hánytorgatják folyton, hogy Bél lebeszéli tanítványait és a hozzá fordulókat a wittenbergi egyetemen tanulásról. Közben azt tapasztalják, hogy a patrónusok, sőt az egyházi felügyelők is, egyre gyakrabban támogatják a Halléban végzeteket. Jól érzékelték, hogy ez a (többnyire langyos) gyülekezeti élet megzavarásához fog vezetni. Antoni szerint Bél a szektásodás irányába halad. Sintendorff gróf figyelmeztette is Bél, ne térjen el az ágostai vallástól, mert azt hallotta, hogy valamiféle új szektát honosít meg Magyarországon („te velle aliquam novam sectam in Hungaria introducere”).³⁶ Bél a támadásokra többnyire nem válaszolt, nem vitatkozott, tette a dolgát. Azt azonban többször megismételte, hogy Pozsonyban nem Halle, hanem a Biblia és a lutheri tanok fontosak. Vádlói ellenőrizhetik a pozsonyi iskolában történeteket. Ő maga az ország fővárosában, mindenki szeme láttára él és tevékenykedik.³⁷ Egy-egy oldalgást néha Krmann püspök is kapott Bél-től: Ő nem a miavai kofáknak prédikál,³⁸ hanem az ország fővárosában előkelő hallgatóságának. (Krmann püspök fennhatósága nem terjedt ki a pozsonyi gyülekezetre.) Antoni Sámuel püspök szerint Bél a maga

³³ *Bél Mátyás levelezése, i. m.*, (17. jegyzet), 26 levél.

³⁴ „Quod autem ad nepotem Tuum adtinet, non Te consilii poenitebit, si eum Halas, in Regnum illud Orphanodochium miseris, ubi et vitae, et studiorum eam poterit habere rationem, quae eum virum olim queat efficere Deo acceptum, Ecclesiae utilem. Opus vero fuerit, ut Excellentissimum Franckium de fatis pueri doceas, eumque roges, ut eum patrocinio suo dignari velit. Faciet is Tui caussa plurimum: ego vero Tuas ad eum comitari non negligam.” *Uo.*, nr. 167.

³⁵ Ján TIBENSKÝ, *Veľká ozdoba Uhorska: Dielo, život a doba Mateja Bela*, Bratislava, Tatran, 1984; Lásd még Csepregi Zoltán Daniel Vesely és Szelestei N. László idézett műveit.

³⁶ Bratislava, Štátny ústredný archív (a továbbiakban: ŠÚA), Rod. Zay, Rkp. 46, p. 299. (1724. júl. 5.)

³⁷ *Bél Mátyás levelezése, i. m.*, (17. jegyzet), nr. 240. Matthias Bél an Johann Mitsinsky, 1725. jan. 23.

³⁸ Krmann püspök Miaván lelkészkedett.

oldalára állította az evangélikus vallás támogatóit és azok segítségével („favore et admiratione politico-rum”) dolgozhat.³⁹

Maradva még a Bél–Krmann viszonyról: amikor Krmann veje katolizált, Bél vigasztalta, a püspök börtönbe kerülésekor pedig névtelenségben maradva állt mellette és adományokat gyűjtött számára.⁴⁰ A Dunától északra Krmann püspök tekintélye sokat számított a felmerült viszályok lecsendesítésében. Azt is jelezni kell azonban, hogy az ortodox tanok védőjeként elkönyvelt püspök ortodox lelkésztársait is gyakran korholta, buzgóbb munkára ösztönözte őket.

Hivatalos intézkedések

A pietizmust Magyarországon szervezeten először a rózsashegyi evangélikus zsinat (1707) ítélte el. A viszályt nem lehetett azzal csitítani, hogy az elítélés nem vált hivatalos állásponttá, opinio privata maradt. A következő évtizedekben a Wittenbergben végzett lelkészek egyre nagyobb aggodalommal tapasztalták, hogy felföldi, biztos és jó megélhetést biztosító lelkészi állásokhoz jutnak pietista felfogású személyek („halleiek”), s ha arra módjuk nyílik, az iskolai tanítást és a gyülekezeti lelki gondozást átalakítják. Sőt, nemcsak a gyerekeket és a felnőtteket, hanem a lelkésztársaikat is másfajta munkára ösztönzik. Krmann püspök tárgyilagos megállapítása szerint a pietisták sokkal összetartóbbak, mint az ortodoxok. Érdekes egybeesés ez Francke azon véleményével, hogy a Halléből hazatért magyarországiak és erdélyiek, a hallei nevelés eredményeként, nem civakodnak.⁴¹ 1724-ben történt, hogy a Hallét, majd Jénát látogató Bél-tanítványt, Bertasch András hosszú vizsgáztatás után Krmann püspök lelkésszé avatta, feleskette a Bibliára és a szimbolikus könyvekre. Bertasch, aki Aszódon lett lelkész, megfogadta, hogy nem lesz pietista, ám tevékenysége alapján annak tartották. Krmannt vádolták, hogy miért avatta föl. Ő nem fogadta el a támadói érvelését, hogy Bertasch „hallei”, tehát pietista („Hallensis est, ergo fanaticus pietista”).⁴² Máskor is gyakori volt, hogy a buzgó lelkészekre ráragasztották a pejoratív tartott pietista jelzőt. Az utókor pedig gyakran elfogadja e minősítést, csak éppen pozitív töltettel, s néha a buzgó ortodox lelkészeket is pietistának nevezi.⁴³

Az esperesi jegyzőkönyvekben a pietizmus terjedését gátló állásfoglalásokat olvashatunk. Esperesi vagy püspöki vizsgálattal nehezítették a pietista érzelmű papjelöltek lelkészi meghívását. Az ország északi részén az 1737. évi kukovai zsinaton megfogalmazták, hogy az evangélikus lelkészeknek a püspök előtt kötelezniük kell magukat arra, hogy a tiszta evangélikus tanokat vallják, hűek a szimbolikus könyvekhez (amint azt a *Konkordienformel* tanítja), elvetik az ortodox tanokkal nem egyező hallei, jénai és tübingeni tanárok nézeteit.⁴⁴ Miletz Illés pozsonyi szlovák és magyar lelkész szlovákul kiadott Rambach- és Spener-fordításai eljutottak nemcsak a lelkészekhez, hanem a köznéphez is.

³⁹ A bekezdés adatainak forrása: ŠUA, Rod. Zay, Rkp. 48. 605, 609; Rkp. 46. 179, 295, 337 (Innen az idézet). *Bél Mátyás levelezése, i. m.*, (17. jegyzet), Krmann Dánielnek írt levelek és a Mitsinsky Jánossal való levélváltás.

⁴⁰ *Bél Mátyás levelezése, i. m.*, (17. jegyzet), nr. 404, 408, 418, etc.; Krmann püspök elítéléséről: SZIMONIDESZ Lajos, *Kermann Dániel ev. püspök főbenjáró pere iratai a Magyar Országos Levéltárban, Rózsashegy, Tranoscius Társaság*, 1940.

⁴¹ Francke 1713-ban Leibniznek ezt írta: „Es haben nemlich in Vorigen Jahren so wol Ungarn al Siebenbürgen in ziemlicher Anzahl allhier studieret [...] Es ist uns auch ein eigenes exempel bekant worden, dass sie sich nachero in ihrem Vaterlande, es sey in Ungarn oder in Siebenbürgen übel verhalten haben solten. Vielmehr ist dieses Frucht der hier genossenen Anführung gewesen, dass sie nicht zänkisch und haderhaftig sich erwiesen.. so viel uns wissend, der Obrigkeit nie Ursache gegeben über sie klagen.” A másik által is idézett részlet: FONT, *Erdélyiek... i. m.*, (4. jegyzet), 87.

⁴² ŠUA, Rod. Zay, Rkp. 50. 636. Levélfogalmazvány Mitsinsky Jánosnak.

⁴³ PAYR Sándor, *Magyar pietisták a XVIII. században = Magyar protestáns egyháztörténeti monográfiák, I, Bp.*, 1898, 97–174.

⁴⁴ VÉSELY, *Matthias Bel... i. m.*, (11. jegyzet), 257.

Természetesen nehezményezték ezt az ortodox lelkészek. Az 1739-ben Necpálról távozó, Besztercebányára meghívott lelkész, Pohl Mihály búcsúlevelében írt kifejezése szerint „Satan sub specie pietatis Ecclesiam probat”. Érdekes, hogy amikor a turóci lelkészek Miletz fordításáról a pietista beállítottságú Mohl Illés püspöktől kértek véleményt,⁴⁵ az kitérő választ adott. Tudta nélkül készült a fordítás, azt még nem látta, teológusok pro és kontra vitatják Spener művét. Nyugalomra intett. A lelkészek elküldték neki a Miletz által összeállított *Apologia Spenerianát* is. Mohl igyekezett a lelkészetet a Szentírásra és a szimbolikus könyvekre hivatkozva egyetértésben megőrizni. (Tulajdonképpen ezt tette elődje, az ekkor már a pozsonyi börtönben sínylődő Krmann Dániel is; ortodox beállítottságát háttérbe helyezte. Püspökként ez volt a Bibliából tanult kötelességük. Szintén ezzel védekeztek a pietista beállítottságú lelkészek, Bél Mátyással az élen.)

1741-ben Severini Pálnak névtelenül, szlovák nyelven megjelent műve (*Collectanea anti-pietistica*⁴⁶) kérdések és feleletek formájában mutatja be az ortodoxok és pietisták közti különbséget, ortodox oldalon állva. A kötet szerint a pietisták Halléba tanulni, Pozsonyba tanárságot szerezni, a nemes urakhoz pedig koldulni járnak. Az illetékes püspök és inspektor véleménye eltérő volt Severini művéről: az 1744-ben a bányai egyházkerület püspökévé választott Hruskovic Sámuel dicsérte, Radvánszky János inspektor pedig az evangélikus egyház életére veszélyesnek tartotta. A necpáli lelkész, Turzó János helyeselte a pietistaellenes művet, bár szerinte inkább latinul kellett volna megírni, akkor nem zavarta volna meg a gyülekezeteket. (Csak zárójelben: a Severini Pál művét dicsérő Hruskovic Sámuel és Turzó János egyaránt segítette Bél országleíró munkáját, tehát a szembenállás Bél pietizmusával nem jelentett személyi összeütközést.⁴⁷) Miletz Illés Pozsonyban, Bél Mátyás lelkészársaként, azzal egyetértésben tevékenykedett.

Dunántúli helyzetkép

Más a helyzet az ország azon területein, ahol a török utáni új betelepítések nyomán új gyülekezetek alakultak. A Dunától délre eső terület legjelentősebb evangélikus gyülekezete Győrött volt, 1749-ig jelentős iskolával. Torkos András lelkész (1669–1737) 1698-tól tanárként, 1707-től vezető lelkészként tevékenykedett itt. Wittenbergben tanult, de Philipp Jakob Spener tanácsára meglátogatta a hallei árvaházat. Franckénak győri lelkészként több levelet írt, tanácsát kérve.⁴⁸ Kérésére Francke az üldözött dunántúli lelkészek számára pénz gyűjtött.⁴⁹ Megerősítő láncszemet jelentettek köztük a később híressé vált közös tanítványok. Szeniczai Bárány György (1682–1757) és Vázsonyi Márton (1688–1737) hazatértük után kapcsolatban maradtak Franckével.⁵⁰ Méltó társuk volt Sartoris János (1695–1756), aki a győri iskolából Bél Mátyást követve ment Besztercebányára, majd Pozsonyba,

⁴⁵ „[...] quid de Postillis Speneriis eorundemque Apologia passim in Patria nostra divulgata sentiamus.”

⁴⁶ [SEVERINI, Paulus], I[n] N[omine] J[esu] C[hristi], *Collectanea anti-pietistica, to gest spofusebránj učeníj toho v němž opravdovj Lutheraní tēm domnělým řečeným pietistum [...] sepsané od gednoho Páně Sl' užebnjka...* [Pucho?], 1741; *Collectanea anti-pietistica, das ist, Zusammengefaßte Lehre dessen, worin die Wirklichen Luheraner diesen vermutlichen, sogenannten Pietisten, nach der Heiligen Schrift und den Büchern der lutherischen Religion widersprechen.*

⁴⁷ TÓTH, Bél Mátyás besztercebányai diákjai, i. m., (24. jegyzet), 147–149.

⁴⁸ A levelek (1709–1726) kiadása: CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), nr. 4–7, 9, 20–22, 24, 26, 30, 33, 40, 41, 48.

⁴⁹ *Uo.*, nr. 30

⁵⁰ *Uo.*, nr. 12, 13, 15, 16, 18, 23, 25, 29, 32, 39, 43.

onnan a jénai egyetemre.⁵¹ Azért kell ezt külön megemlítenem, mert a hallei pietista szellemet nem csak Halléből hozták magukkal peregrinusaink.

A Dunántúlon működő lelkészek életútjával és tevékenységével, magyar anyanyelvű programjukkal sokat foglalkozott szakirodalmunk;⁵² ők érték el a leglátványosabb eredményeket: gyülekezetek alapításával, a hitélet megújításával, iskolák fenntartásával és a hitet tápláló és tevékeny életre buzdító anyanyelvű könyvek kiadásával. Néha adatok és megfontolás nélkül növekszik szerepük a szakirodalomban. Ügyelnünk kell egy-egy artikuláris hely nyelvi sokszínűségére, az ottani tevékenység (például a nemescsói árvaház létesítése) nem tulajdonítható kizárólagosan a magyar nyelvű gyülekezetnek és annak lelkészének.⁵³

A magyarországi pietista–ortodox viták gyakran csak a németországiak átvételének tűnnek, teológiai alappal csak ritkán találkozunk. Erre a következtetésre jutott már Szeniczai Bárány György monográfiája, Schmidt János is 1940-ben kiadott monográfiájában. Bárány a hallei irányzatot követte: fontosnak tartotta, elfogadta az Ágostai (Augsburgi) Hitvallást, a szimbolikus könyveket, azokkal ellenkezőt nem tanított.⁵⁴ Eredményei a pietista eszmék sikerét jelentik: a vasárnapi második istentisztelet, a napi bibliaórák, házi áhítatok, gyermek- és felnőtt hitoktatás, s bár környezete teológiai-lag vitatta, de ide sorolható a konfirmáció meghonosítása is.⁵⁵

A Dunától délre eső területnek nem volt püspöke a 18. század első évtizedeiben. Krmann Dániel Dunán inneni püspök vagy más egyházkerület püspökének véleményére, segítségére nemcsak a tisztelet, hanem a kényszer miatt is szükség volt, például lelkészek avatásakor. A dunántúli újraszervezett evangélikus gyülekezetek lelkészei ügyes-bajos dolgaiban fordultak előljáróikhoz, Szeniczai Bárány György például a gyülekezetek liturgiájának kialakításához kért könyveket, enyhítve a hiányt, s védve magát a folytonos vádaskodásoktól.

Sok elvégzendő munka volt a Dunántúlon. Az itteni lelkészek nem értek rá vitatkozni, nem rontotta kapcsolatukat az egymással való vetélkedés sem. A Bél Mátyást támadó pasquillusok ugyan őket is (Torkos András, Vázsonyi Mártont és Szeniczai Bárány Györgyöt) gúnyolták,⁵⁶ de közvetlen támadásoktól mentesen dolgozhattak egyházi közösségeik igényeinek kielégítése érdekében. Beszútásukat nem volt érdemes irigyelni, a patrónusoktól szerzett támogatásokat látványosan jól használták fel (a gyülekezeti élet fellendítésére, a hitéletet szolgáló könyvek kiadására). A fentebb már említett pietista összetartásnak nagy szerepe volt abban, hogy titokban Magyarországon nyomtatott könyvekkel láthatták el a gyülekezeti tagokat.⁵⁷

A hitelveket összefoglaló, gyakran magyarázatos Luther-katekizmust állandóan lehetett kapni. A református Károli Gáspár magyar nyelvű bibliafordításának újszövetségi része Bél Mátyás javításaival 1726-ban jelent meg. 1736-ban Torkos András már nagyon várt fordítása Wittenbergben látott napvilágot – de nem a nyomdakész kéziratból, hanem annak fogalmazványából.⁵⁸ E rosszul

⁵¹ Beíratkozás: 1719. jún. 23.

⁵² SCHMIDT János, *Szeniczei Bárány György [...] élete és munkássága, 1682–1757*, Paks, 1940. Lásd még Csepregi Zoltán és Szelestei N. László idézett műveit.

⁵³ Nemescsón működhetett csak a kőszegi német gyülekezet is.

⁵⁴ SCHMIDT, *Szeniczei...*, i. m., (51. jegyzet), 75–83.

⁵⁵ CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), 6972.

⁵⁶ Az említett gúnyversek: Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár, Fol. Lat. 1627, ff. 5–6.

⁵⁷ ECSEDY Judit, *Titkos nyomdahelyű régi magyar könyvek, 1539–1800*, Bp., Borda, 1996; Uő., *Alte ungarische Bücher mit falschen deutschen Druckorten, 1561–1800*, Bp., Borda, 1999. A nyomtatványokra Nürnberg, Jéna, Frankfurt, Lipcse került, valójában azonban Sopronban, Győrött és Pozsonyban adták ki azokat. Vö. CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), 30–50; SZELESTEI N., László, *Hamis impressumú könyvek a 18. századi Magyarországon, I–II*, MKsz, 99(1983), 292–305; 107(1991), 343–353.

⁵⁸ Hallei támogatásra nem számíthattak, a magyarországi nyomtatás az 1729-ben kiadott győri katekizmus elkobzása miatt nagyon kockázatos lett volna. Torkos András fia, József Wittenbergben tanult, bizonyára a korrektúrázásnál számítottak rá.

sikerült vállalkozás után Bárány György és fia, János, valamint Sartoris János fordításában 1754-es impresszummal, 1758-ban jelent meg a magyar evangélikusok számára önálló Újszövetség.⁵⁹

Bárány György Halléból való hazatérte (1711) után a magyar nyelvű pietizmus legjelentősebb gyülekezetének győri iskolájában lett konrektor. Még Hallében lefordította és kiadatta Francke oktatási kézikönyvét.⁶⁰ „A hit dolgairól nem disputáltak benne”, olvashatjuk már a címben. A pietistákra jellemző módon került a vitát felekezeten belül, de azon kívül is. Győrött a tanulók szüleinek megdöbbenésére „a németek szokása szerinti” magyar anyanyelvű oktatással próbálkozott. A szülők döbbenete érthető: gyermekükből így sem pap, sem ügyvéd nem lesz, a latin alapos ismerete nélkül Magyarországon sem egyházi, sem világi területen nem lehetséges az előmenetel. Bárány György egyházszervezői missziós hevülete nem csak Halléból hozott impulzusokból származott. Emlékezetben tartotta, hogy hallei tanulmányai idején azért nem kapott anyagi támogatást Petrőczy Istvánétól, mert nem akadt Magyarországon pap, aki a száműzött Thököly Imre törökországi híveihez (köztük volt Petrőczy István is) lelkésznek elment volna. Petrőczyné szerint az akademiták nem „valóságosan Istenért, hanem csak a könnyű életért” tanulnak. Bárány megfogadta, hogy ahol szükség lesz rá, oda fog menni. Elfoglaltsága például nem engedte meg neki, hogy a Trencsén vármegyében élő atyai rokonságát felkeresse. Tevékenységének lendülete és németországi ifjú lelkészek Dunántúlra jövele a pietisták missziós törekvéseivel egyezik.

A két Francke-tanítvány, Bárány György és Vázsonyi Márton buzgóságát Francke is csillapította és reális irányba terelte, amikor azok 1714-ben Vázsonyban hallei mintára árvaházat akartak létrehozni. Végül a hazai patrónusok támogatásával létrehozott árvaház nélküli iskolába Győről jött tanár, Wagner György, aki szintén Hallében végzett.⁶¹

Bárány György a Balatontól délre eső, újonnan betelepített területeken szervezte német, magyar és szlovák hívekből a gyülekezeteket. Krmann püspök a köztudottan pietista lelkészt tolnai esperessé nevezte ki. Ő pedig rendszeresen beszámolt a feladatait ortodox szellemben végző püspöknek. A levelekből jól kirajzolódik, hogyan ösztönözte paptársait, hogy energiájukat a hitélet élénkítésére fordítsák. A szlovák anyanyelvű, magyarokat is pasztoráló lelkészeket arra próbálta rávenni, hogy beszédeiket írják le, aztán pedig még a prédikálás előtt magyarul jól tudó személlyel nézessék át, vagy inkább hallgassanak, mert romlott nyelvel („corrupta lingua”) aligha lehet építkezni. „Ebben a romlott században – írja Bárány – ha valaki ilyesmit próbál tenni, nem tudja kikerülni a gyalázatos pietista nevet... Ha ez pietizmus, akkor ők istentelenek és rágalmazók (»impii et calumniatores«).”⁶²

Az újonnan betelepített vegyes nyelvűvé (magyar, német, szlovák) vált területek misszionálásához Báránynak lelkes segítőtársa volt a szintén Francke-tanítvány körmöcbányai német Jeremias Schwartzwalder, aki a bevezetőben említett Hungarusként három nyelven szolgált. Varsádról 1721-ben Franckének írott levelében beszámolt arról, hogy volt hallei társainak egy része feledi a hallei intelmeket.⁶³ Amikor 1723-ban evangélikusoknak és reformátusoknak együtt osztott úrvacsorát, lelkésztársa, a szintén Halléból végzett, Németországból Majosra meghívott Friedrich Samuel Berttram⁶⁴ lelkész nemtetszését fejezte ki.

⁵⁹ CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), 59–62; CSEPREGI, *Pietismus in Ungarn...*, i. m., (2. jegyzet), 34–35.

⁶⁰ Auguszt Herrmann Franckenak Oktatása a gyermeknevelésről... (29. jegyzet).

⁶¹ CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), 24–25, nr. 19, 29, 32.

⁶² ŠUA, Rod. Zay, Rkp. 50. 640. (1725. jan. 27.)

⁶³ CSEPREGI, *Magyar pietizmus...*, i. m., (2. jegyzet), nr. 37. A Balaton vonalától délre szerveződő evangélikus gyülekezetekről és lelkészekről: CSEPREGI, *Der Pietismus...*, i. m., (2. jegyzet).

⁶⁴ *Bél Mátyás levelezése*, i. m., (17. jegyzet), nr. 165, 167.

Bárány folyamatosan vizitálta a gyülekezeteket, korholt és buzdított. A lelkészek nem mindig örültek az esperes jövetelének. A német papoktól is a naponkénti istentisztelet bevezetését kérte, és azt, hogy papokhoz méltó életet éljenek. A magyar papok közül többen túl sok energiájukat fordították a gazdálkodásra és a családjukra. „Én is gazdálkodásból élek, nehogy a fiatal gyülekezetnek terhére legyek, de ezt nem kötelességem rovására teszem – írta Krmann püspöknek.⁶⁵ A tabi szlovák lelkész az őt vizitálni érkező esperest egyszerűen kihajította házából.⁶⁶

Sartoris Jánossal közösen tette közzé az *Atyafiságos serkentések* című művet. Ebben a papok buzgóságának és tiszta életének fontosságáról szólt. A buzgóságot nem a tudomány, a tanulás rovására ajánlotta, de világosan leszögezte: „Nem arról van szó, ha vagyon-e mélyesges tudományod, voltál-e a fő oskolákon, melyek akadémiáknak neveztettenek [...] hanem bírsz-e természet szerint való ajándékokkal, mellek a tanítóknak általában fogva szükségesek.”⁶⁷

Egyetlen komolyabb, evangélikus lelkésztaisaival való teológiai vitába a magyarországi helyzet különlegessége miatt bonyolódott. Úgy vélte, hogy szükség esetén nem csak püspök, hanem esperes is ordinálhat. (A Dunántúlon közel fél évszázada nem volt püspökük az evangélikusoknak.)

Sartoris Jánossal és Vázsonyi Mártonnal együtt sok könyvet adott ki (Biblia, katekizmusok, imádságos- és énekes könyvek, házi olvasmányok). Régi ágendás könyvet, kánonokat kért a győri esperestől, Torkos Andrásztól és Krmann püspöktől, hogy ne kényszerüljön olyasmit bevezetni, amit azok nem tartalmaznak. A doktrínában és a liturgiában is ragaszkodott a régi törvényekhez, szertartásokhoz, azok buzgó alkalmazását szerette volna elérni.

Sopron

A Dunántúlon lévő soproni evangélikus német gyülekezet (amelynek nagyhíru gimnáziumát sok felföldi ifjú látogatta a német nyelv elsajátítása céljából) lelkésze, Johann Sigmund Pilgram (1682–1739) 1725-ben sajnálatosnak tartotta a halleiek és wittenbergiek közötti viszálykodást és annak hazai változatait. Sopront igyekeztek megóvni ettől: „Wir halten uns hier neutral.”⁶⁸ Azt kívánta, hogy Magyarországra ne terjedjen ki a németországi „pietista háború”. Meglátása szerint a hallei egyetemen végzettek gyakran az igaz kereszténység monopóliumának birtokosaként viselkednek, a wittenbergiek pedig azokat, akik Hallét látták, eretneknek bélyegzik.⁶⁹

Sajátos helyzet állt elő, amikor a külső körülmények lehetővé tették, hogy a Dunántúlon is püspököt válasszanak. A pietista Sartoris János nemescsói lelkész volt az esélyes jelölt, de sokan

⁶⁵ ŠUA, Rod. Zay, Rkp. 50. 640. (1725. jan. 27.); Rkp. 46. 345. (1725. máj. 7.)

⁶⁶ Uo., Rkp. 46. p. 497. (1727 augusztus).

⁶⁷ VOLF Abrahámnak és ROGALLEN Fridriknek [...] atyafiságos serkentések, mely az ujonnan rendeltett tanítóknak adattatott, mostan pedig a magyar Sionnak ör-állónak ébresztésekre két az Isten országának elől mozdításában vékon tehetségek szerint fáradozó atyafiakkal magyar nyelvre fordítottott [BÁRÁNY György által]. Jena [recte: Sopron], 1736.

⁶⁸ „es ist leider daselbst zwischen denen Pressburgern (welche unter sich selbst nicht gar brüderlich leben) und anderen als zu Neusohl item den Superintendenten Herrn Krmann eine grosse Uneinigkeit, die sich schier ordentlich die Hallenses et Wittebergenses teilen, und durch den unseeligen und unchristlichen Pietistenkrieg sich und ihre Gemeinen in Gefahr setzten.” (1725. máj. 10.) Bálint KESERŰ, *Cyprian in Ungarn = Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung*, hg. Ernst KOCH, Johannes WALLMANN, Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, 1996 (Veröffentlichungen der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 34), 86–87.

⁶⁹ „[...] mir komme es vor allem an beiden Theilen sehr gefehlet. Die in Halle studieret haben, sollten die Meinung haben, als ob diese Universität das Monopolium thätigen Christenthums habe, und die zu Wittenberg gewesen, sofort jeden, der nur Halle gesehen, mit einer [...] gefassteren Meinung zum Ketzler abgestempelt haben.” Uo., 87.

a pietizmustól való elhatárolódást vártak el tőle.⁷⁰ Sartoris nem vállalta, hogy jelöljék, mert az értelmetlen viták előtérbe kerülésétől tartott. Ovidiust idézve tért ki: „Qui bene latuit, bene vixit”. A „félreállítás” gyakori a pietistáknál. Ezzel mintegy összecseng, az ortodox lelkészeket és tanárokat ortodox voltuk miatt nem bírálták.

Összegzés

A bőven dokumentálható viszálykodást nem sikerült teológiai vagy egyházszervezeti okhoz kötnöm. A 17. századi hitvitákba, politikai üldözésekbe belefáradt lelkészek és tanárok (hivatalukat elnyerve) hajlamosak lehetnek a kényelmesebb életvitelre. A kedélyek megnyugvását nehezítette a hallei pietisták magabiztossága. Ugyanakkor, bármiféle emberi egyenetlenség esetén, ha fennállt az, hogy egyik fél Halléban, másik Wittenbergben tanult, indok nélkül lehetett ezzel érvelni.

A magyarországi evangélikus egyházon belüli pietista-ortodox viták nem érintettek hitelveket. Az egyházszervezet kiemelt pontjain álló személyek (esperesek, püspökök) az ellentéteket ortodox lutheri elvek mentén igyekeztek csitítani. A pietisták (a hallei nevelés eredményeként is) vagy kitértek a vita elől, vagy ők is hasonló érvekkel védekeztek. Mindkét fél igyekezett elkerülni a külső (politikai) elnyomástól meggyengült, sérülékeny egyház további sorvasztását. A buzgó pietista lelkészek nem tanbeli újdonságokkal, hanem saját és közösségeik példájával bizonyították, hogy az egyéni hitélet és a közösségépítés területén odaadó munkával reális javulás érhető el.

A tanulmány elején feltett kérdésekre adott válaszom: nem külső eszmék hatására történtek az evangélikus egyházon belüli változások, azoknak magyarázatát inkább a keresztyény hitelvek és a hivatással járó feladatok korábbiaknál komolyabban vételében, a lelkészek megújuló hozzáállásában kell keresnünk. A pietizmus egyház- és világiavító szándéka keresztyény elvekből, az egyének megváltoztatására irányultságából eredt. Annak nem része sem az evangélikus tanok, sem az egyházi tekintély elleni lázadás. A remélt változtatás („reale Verbesserung”), miként az a Bél Mátyás fordította katekizmus előljáró beszédében olvasható „nemcsak az értelemnek, hanem a szívnek és akaratnak megjobbítását is célul” tűzte ki.⁷¹ [A pietizmusnak a szív megjobbítására irányuló törekvéséről terjedelmi korlát miatt nem esett szó.]

Die Eigenschaften des Hallenser Pietismus im Donau-Raum

Die Fachliteratur führt Erscheinungen des 18. Jh. in allgemeinen auf die Konzeption der Aufklärung zurück, die Erklärungen werden daraus genommen und damit gegründet. Der Pietismus ist so Frühaufklärung geworden. Der Aufsatz sucht Antworten auf die Fragen: Haben die Pietisten in Ungarn einen einzelnen theoretischen Hintergrund, oder haben sie sich nur aus den traditionellen evangelischen Prinzipien? Welche Unterschiede gibt es in dem Verhalten der Pietisten nach der Regionen und ethnischen Gruppen? Wie meinten die Geistlicher über die Rolle dieser Strömung in Ungarn und einer über den anderen? Die Ergebnisse: In Ungarn entstanden wirklich ernsthafte theologische Streite nicht. Der Pietismus blieb eine Bewegung der religiösen Erneuerung. Bei den Pietisten gerieten die scolastische Theologie und die konfessionelle Polemik

⁷⁰ „Mit dem herrn Sartoris ist die sache dahin verglichen worden, daß er sich in einer öffentlichen disputation solte hören laßen, ob er so genandter pietist oder orthodoxe sey.” CSEPREGI, *Magyar pietizmus... i. m.*, (2. jegyzet), 211–212.

⁷¹ ANASTASIUS FREYLINGHAUSEN, *Compendium, avagy rövid summája az egész keresztyény tudományak... ford.* BÉL. MÁTYÁS, Halle, 1713, az *Előljáró beszédből*.

in den Hintergrund, die Frömmigkeit wurde nicht von der Wissenschaft beherrscht. Die Lebensgestaltung und die gesellschaftliche Umstände waren bei „Hallenser“ wichtig nach der Bibel und Augustana Confessione. Die Superintendenten bemühten sich, die Konflikte (z. B. „Hallensis est, ergo fanaticus pietista“) nach den orthodoxen lutherischen Prinzipien zu schlichten. Die Pietisten entweder mieden die Streite oder verteidigten sich mit ähnlichen Argumenten. Beide Seiten versuchten, die innere Schwächung der durch die äußere (politische) Unterdrückung geschwächten, empfindlichen Kirche zu vermeiden. Die Streiten vermeidenden, eifrigen pietistischen Pastoren bewiesen nicht durch Neuigkeiten in den Lehren, sondern durch Beispiele der eigenen Gemeinden, dass auf dem Gebiet des persönlichen Glaubenslebens und der Gesellschaftsbildung mit hingebungsvoller Arbeit reale Verbesserung erreicht werden kann.

ELŐFUTÁROK VAGY KORÁN ELHERVADT VIRÁGOK?

Újabb eredmények és megfontolások a nemzetközi antitrinitarizmus-kutatásban

Talán meglepő, de az utóbbi fél évszázad hazai antitrinitarizmus-kutatásában szinte alig találkozunk a főcímben felhasznált első toposszal. A kérdéskör közismerten legjelentősebb kutatója, Pirnát Antal nagy könyvében¹ ír ugyan arról, hogy a Palaeologusnál fellépő mexikói indián Voltaire-re emlékeztet, másfelől a racionális *polgári* dogmakritika emlegetését, vagy a teológiai meghatározottságot elhomályosító *ideológia* kifejezés használatát talán ide sorolhatnánk, ám a felfedezett művek adatokban gazdag, a retorikai-poétikai sajátosságokra egyaránt figyelő bemutatása az ilyen kitérőket képesek feledtetni. Nem vált divattá a fejlődés- vagy haladáselvű szemlélet toposzrendszere a későbbiekben sem, ami a forrásfeltáró munka folyamatos napirenden létével éppúgy összefügghet, mint azzal, hogy az egyházi keretek között alkotók 1989-ig meglehetősen elszigeteltségben dolgozva nem is figyelhettek a nemzetközi összefüggésekre. A hivatalosság által megkövetelt készletből elég volt a vallási türelem apostolának tekintett Dávid Ferenc, a népi humanizmus vagy a társadalmi haladás néhány kevésbé tágas dimenziókat felölelő toposzának az emlegetése. Egészen más helyzetben voltak a magyarországi világi kutatók, akik rokonszenvezhettek ugyan a szentháromságtagadók dogmakritikájának néhány elemével, ám a 60-as évek derekától már nem követelték meg tőlük az antitrinitarizmus haladó jellegének hangoztatását. Ez azzal is magyarázható, hogy a reformáció világából kinövő erdélyi jelenség nem érte el a bölcsélet- és gondolkodás történetével foglalkozó hazai társadalomtudományi műhelyek ingerküszöbét, nem is beszélve az egyház- vagy kultúrpolitika irányítóiról.² Az erről a kérdésről nyilatkozó legmagasabb rangú tudományos vezető Klanciczay Tibor volt, aki nem habozott leírni, hogy az erdélyi antitrinitarizmus az európai kultúrát is páratlanul gazdagító, kivételesen fontos jelenség volt,³ ám ez legfeljebb a régi magyar irodalom kutatásán belül jelentett, természetesen nagyon fontos támogatást.

Nem így volt ez a térségünk másik érintett helyén, Lengyelországban. Ott a nemzeti kultúrára érzékeny műhelyekben a 19. század végén megindult munkálatokra alapozva a két világháború közti időszakban roppant színvonalas kutatómunka teljesedett ki az akatolikus hagyomány, és annak európai beágyazottsága forrásainak feltárására. Nagy formátumú történésszek (Konrad Górski, Ludwik Chmaj, Stanisław Kot) munkásságában⁴ ragadható meg fontos motivációként, hogy a sokszínű lengyel kultúra részeként mutassák fel az antitrinitarizmust, melynek kibontakozásában nagy szerepet

¹ PIRNÁT Antal, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570-er Jahren*, Bp., 1961.

² Erről lásd SIMON József, *Irodalom vagy filozófia: A (korai) felvilágosodás filozófiája a magyar irodalomtörténetírásban (1950–1990) = A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*, szerk. BOROS Gábor, (Ad Marginem) Bp., L'Harmattan, Német-Magyar Filozófiai Társaság, 2010, 216–222.

³ KLANCICZAY Tibor, *Mivel gazdagította a magyar irodalom az európai reneszánszt?* (Poitiers, 1968. február) = K. T., *Stílus, nemzet és civilizáció*, Bp., Balassi Kiadó, 2001, (Régi Magyar Könyvtár Tanulmányok, 4), 59–64.

⁴ Munkásságukról lásd az alábbi összefoglalást: BÁLINT KESERŰ, WĄCŁAW URBAN, *Stan badań nad heterodoksją na Węgrzech*, = *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, ed. Lech SZCZUCKI, Warsaw, 1971, 29–42; A legfontosabbak: Stanisław KOT, *Ideologia polityczna*

játszott a másannan elüldözött eretnekeknek helyet adó, mély történelmi gyökerekkel rendelkező lengyel tolerancia. Tagadhatatlan, hogy az 1950-es években ez politikai támogatást is kapott, s programossá vált a lengyel történelem nem katolikus hagyományainak folyamatos felmutatása. Ennek során néhány osztályharcos szemléletű, az antiklerikalizmus hazai gyökereit nagyon leegyszerűsítőve feldolgozó mű született. Ugyanakkor már ekkor vitathatatlanul megteremtődtek az intézményes alapjai annak a munkálkodásnak, amely a 60-as évektől kezdődően a radikális reformáció kutatásában vezető helyé tette Lengyelországot, ahol a varsói akadémiai filozófiai intézet mellett néhány vidéki műhelyben is magas színvonalú munka folyt.⁵ Ennek mostani szempontunkból legfontosabb munkása Zbigniew Ogonowski volt, aki német és angol nyelvű tanulmányok megjelentetése mellett egy lengyel nyelvű, majd részben németre is lefordított nagy monográfiában mutatta be, hogy a lengyelországi antitrinitarizmus vagy socinianizmus ösztönző erőként megkerülhetetlenül jelen volt a korai felvilágosodás nagy alakjai gondolatvilágának alakulásában.⁶ Ogonowski e műveiben erősen kapcsolódott a német tudományosság eredményeihez. Németországban ugyan nem játszott jelentős szerepet a korai újkorban az antitrinitárius csoportosulások egyike sem, ám a 19. század végétől a liberális teológia képviselői, köztük Adolf Harnack a dogmák nélküli kereszténység első képviselőit látták az antitrinitáriusokban.⁷ Ezekre építve kaptak aztán külön fejezetet a sociniánusok Dilthey nagy művében.⁸ Természetesen nem idézzük fel részletesen, hogy az ideologikumra kihegyezett NDK-s kutatók miképpen építkeztek ebből a hagyományból. Az ő tollukon az antitrinitarizmus a kezdődő újkor forradalmi ideológiájává vált, s a kompromisszumokra építő egyházakkal szembeszélve következetes antiklerikalizmusukkal, materializmusukkal, s már csaknem az ateizmusig eljutó dogmatikai radikalizmusukkal a felvilágosodásban kiteljesedő folyamatok előfutáiraivá váltak. A tekintélyes termésből a leegyszerűsítő szemlélet ellenére is kiemelésre kívánkozik Eduard Winternek a kelet-közép-európai térség egészét átfogó monográfiája a korai felvilágosodásról,⁹ amely idehaza is többeket összehasonlító stúdiumok tervezgetésére ösztönzött.¹⁰ Ez a szemlélet enyhültebb formában ugyan, de jelen van a 80-as években keletkezett publikációkban is, jóllehet születtek bibliográfiái adatokban gazdag összefoglalások,¹¹ sőt esetenként meggondolkodtató tanulmányok is.¹²

i społeczna Braci Polskich zwanych arjanami, Warszawa, Kasa im. Mianowskiego 1932; Uő., Marcin Czechowic, Kraków, 1938; Ludwik CHMAJ, Marcin Ruar. Studium z dziejów racjonalizmu religijnego w Polsce, Kraków, Polska Akademia Umiejetności, 1921, 154.

⁵ BALÁZS Mihály, KESERŰ Gizella, *Der siebenbürgische Unitarismus: Zum Forschungsstand = Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, ed. Ulrich A. WIEN, Juliane BRANDT, András F. BALOGH, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2013 (*Studia Transylvania*, 44), 11–36.

⁶ Zbigniew OGONOWSKI, *Socynianizm a Oświecenie: Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa, 1966; Uő., *Der Sozinianismus und die Aufklärung = Reformation und Frühaufklärung in Polen: Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jh.*, ed. Paul WRZECIONKO, Göttingen, 1977, 78–156.

⁷ Adolf vont HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1897, 725.

⁸ Wilhelm DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh.* = *Gesammelte Schriften II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig-Berlin, 1921, 90-245.

⁹ Eduard WINTER, *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slavische Begegnung: zum 250. Todestag von G.W. Leibniz*, Berlin, Akademie Verlag, 1966.

¹⁰ VAJDA György Mihály recenzóját Winter könyvéről lásd ItK, 73(1969), 374–376. Ugyanitt Hopp Lajos hozzászólása SZAUIDER József, *A XVIII. századi magyar irodalom és felvilágosodás kutatásának feladatai c. tanulmányához*, ItK 73(1969), 161–163. Bővebben franciául: HOPP Lajos, *A propos de la notion de Frühaufklärung = Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et Europe Orientale: Actes du sixième colloque de Mátrafüred*, 20-25 Octobre 1984. ed. Ilona KOVÁCS, Bp., Paris, Akadémiai Kiadó, Éditions du CNRS, 1987, 47–52.

¹¹ Siegfried WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, Berlin, Akademie Verlag, 1988.

¹² *Frühaufklärung in Deutschland und Polen*, ed. Karol BAL, Siegfried WOLLGAST, Petra SCHNELLENBERGER, Berlin, Akademie Verlag, 1991.

Új fejlemény ugyanakkor, hogy a pluralizmus ígézetében az utóbbi másfél évtizedben a figyelem középpontjába kerültek az antitrinitarizmussal érintkező hagyományok is. Tanulmányok sora dolgozta fel az Ernst Soner körül kialakult altdorfi csoportosulás szellemi hozadékát és utóéletét. A kora újkori eszmetörténet egyik legtermékenyebb művelője, Martin Mulsow¹³ pedig már a címével is alulról jött ösztönzésekre utaló monográfiával mutatta ki, hogy Spinoza és követői mellett a korai felvilágosodás eszméi terjedésében a legfontosabb közvetítő hálózat az egész Európára kiterjedő kapcsolatrendszer működtető, antitrinitárius Samuel Crell körül formálódott ki. Mulsow és Friedrich Vollhardt pályázatokkal is megtámogatott programjai keretében az elmúlt években folyamatosan jelentek meg publikációk.¹⁴

A modernitás vagy a felvilágosodás előzményeinek keresése markánsan jelen van az olasz kutató-sokban. Ott volt ez már Delio Cantimori munkásságában,¹⁵ aki egy katolikus világ ellenében létrejött másik letéteményeseiként mutatta be a modernitást abban megelőlegző olasz eretnekeit. Felfogásában ők a reformáció és az erős racionalisztikus elemeket hordozó itáliai humanizmus szintézisét teremtették meg, sokuk mindezt kivételes szociális érzékenységgel párosította. Cantimori későbbi követőinél eltérő hangsúllyal él tovább ez a szemlélet, egyeseknél (Aldo Stella, Valerio Marchetti) a szociális többlet kapott különösen erős hangsúlyt, míg mások (pl. Antonio Rotondò) a későbbi korokat előlegező bölcseleti és világszemléleti mozzanatokot hangsúlyozzák.¹⁶

E röpké áttekintésből is világos, hogy a magyarországi kutatást egyáltalán nem tekinthetjük túlideologizáltak, éppen ellenkezőleg, nagyobb hitellel lehetne felróni neki a kellenél erősebb tartózkodást a tágabb összefüggések felrajzolásától. Helyesebbnek látszik azonban, ha ennek védelmezése helyett feltárjuk, milyen okok akadályozzák a perspektíva kinyitását.

Először is maga az anyag természete, hiszen az 1560-as évek második felében született – részben latin és német nyelvű – írásbeliség csak a legkorábbi időszakban tudott eljutni Európa nyugati tájaira, s az 1590-es évektől az utak bezárulásáról kell beszélnünk. Nem csupán, s nem is elsősorban nyelvi hozzáférhetetlenségről van szó, hanem arról, hogy Báthory István trónra lépésétől II. József türelmi rendeletéig a szentháromság-tagadók el voltak tiltva a könyvnyomtatástól, s csak alkalmanként és roppant ügyeskedésekkel tudták elérni még az egyházi élet szolgálatában álló művek megjelentetését is. A legtrikább kivételnek számított, ha valamely fontos teológiai üzenetet megfogalmazó művük Nyugaton nyomtatásban is elterjedhetett, s erre két és fél évszázad alatt valójában egyetlen egyszer került sor, amikor Enyedi György korábban itthon kiadott *Explicationes*-ét 1670-ben Németalföldön megjelentették. Nem tarthatjuk kizártnak, hogy az Erdélyben született latin vagy német nyelvű kéziratok szövegek némelyike valamiképpen kikerült a Kárpát-medencéből, hiszen Christian Francken híres művének másolatát is (*Dialogus de incertitudine religionis christianae*) azért találhatta

¹³ Martin MULSOW, *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühauflklärung in Deutschland 1680–1720*, Hamburg, Meiner, 2002.

¹⁴ Friedrich VOLLHARDT, *Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz: Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts = Konfessionelle Ambiguität: Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der frühen Neuzeit*, ed. Andreas PIETSCH, Barbara STOLLBERG-RILINGER, Göttingen, Güterslocher Verlagshaus, 2013 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), 221–237. E megközelítés erősségeinek és gyengéinek tárgyszerű bemutatása: Klaus BIRNSTIEL, „Eine überaus kezerische und gotteslesterliche Meinung in ezlichen Religions-Articeln vertaidigen und spargiren?“ *Die diskurzive Archivierung und Dissimilierung heterodoxer Positionen an der Nürnberger Hohen Schule zu Altdorf (ca. 1615–1795) als Exempel der Selbstreflexion frühneuzeitlicher Bildungsinstitutionen*, Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft, 25(2015), 51–85.

¹⁵ Legutóbbi fontos áttekintés: Adriano PROSPERI, *Note sul centenario (di Sozzini e di Cantimori) = Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, Atti del convegno Siena 1, 25–27 Novembre 2004, ed. Mariangela PRIAROLO, Emanuela SCRIBANO, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 2005, 19–33.

¹⁶ Az újabb kutatásokat is számba vevő áttekintés: Mario BIAGIONI, Lucia FELICI, *La riforma radicale nell' Europa de Cinquecento*, Roma, Editori Laterza, 2012.

meg Keserű Bálint Boroszlóban, mert egy brassói diák magával vitte,¹⁷ ám további ilyen találatokról nem tudunk. Ez a kijelentés ma erősebben hangzik, mint jó pár évtizeddel ezelőtt, hiszen a 70-es évektől kezdődően a kora újkori klandesztinus-irodalom franciaországi központjának munkatársai radikális vallásfilozófiai művek után kutatva nagy forrásfeltáró munkát végeztek az európai könyvtárak kéziratáraiban.

Meg kell tehát barátokoznunk azzal a gondolattal, hogy 16–17. századi, hírből, címből vagy említésből ismert kéziratok művek zöme nem maradt ránk. Azt persze nagyon fontos tudnunk, hogy ez nem természetes kikopás eredményeként történt, hiszen jól ismert, hogy a radikálisokat felelősségre vonó országgyűlési határozatok következménye a művek begyűjtése és megsemmisítése volt, s a rivális felekezetek emberei enyhén szólva nem voltak érdekeltek megmentésükben. Ráadásul a 17. századi Erdélyben nem csupán a reformátusok léptek fel nagyon határozottan a szentháromság-tagadók ellen, hanem az egyházakat tagoló belső viták is jártak szövegpusztulással.

Élég jól ismert a reformáció történetével foglalkozók körében, hogy az Erdélyben, a Hódoltság területén, továbbá a Lengyelországban élő antitrinitárius közösségek nem voltak egységesek. Ám fontos látni, hogy a jó néhány kérdésben vitakozó áramlatok közül kettő vált meghatározó jelentőségűvé. A Lengyelországban egyre dominánsabb szerephez az jutott, amelynek dogmatikája éppen ezekben az években kezdett kifermődni a Fausto Sozzini által győztesen megvívott viták eredményeképpen. A másik jelentős áramlat a sokszínű és a bölcséleti tendenciáknak nagyobb teret adó nonadorantizmus volt, amelynek dogmatikai alapjait Johann Sommer és Jacobus Palaeologus művei teremtették meg, s nyomukban Dávid Ferenc és több jelentős követője dolgozta ki teológiáját. Ez a krisztológiai szempontból jóval radikálisabb irányzat az ellene és a következményeképpen kialakuló szombatosok ellen kemény intézkedéseket hozó 1638-as dézsi országgyűlésig megőrizte meghatározó szerepét Erdélyben, ahol csendesebben továbbra is eleven hagyomány maradt még egy évszázadig, ám a fent említett okok következtében távol került az európai nyilvánosságtól.¹⁸ Háttérbe szorulásához természetesen hozzájárult az is, hogy a Lengyelországban egyre növekvő tekintélyű Sozzini és követői az antitrinitarizmus szélesebb körű elterjedését akadályozó tényezőnek tekintették. Roppant fontos az is, hogy a székhelyüket, Rakówt komoly szellemi központtá fejlesztő, részben Ernst Soner altdorfi köréből származó újabb nemzedék filozófiailag is kitűnően képzett képviselői hatalmas exegetikai és teológiai munkálkodásba kezdve, a kor bölcséleti áramlataira is figyelő, nagy jelentőségű kiadványok sorát publikálták. 1638-ig Rakówban nyomdát is működtetve az európai szintre is ki tudtak lépni ezekkel a művekkel, s dinamikus propagandájuk egyaránt felölelte a kapcsolattartást az európai szellemi élet vezető személyiségeivel, és könyvek, kéziratok cseréjét, és a legközérthetőbb művek (pl. a rakóvi káté) publikálását több nyelven. Ráadásul a harmincas évektől néhány fontosabb szerzőt (Joachim Stegmann, Johann Crell) Amszterdamban, Londonban jelentettek meg, ami igencsak felgyorsította a befogadást. Stanisław Kot angliai szálakat kibontó tanulmányaival¹⁹ párhuzamosan Ludwik Chmaj többek között a sokat utazó Ruar kapcsolatrendszerét tárta fel. Az ő érdeme egyrészt a hollandiai érdeklődés kimutatása a kollegiantizmus felé hajló remonstránsoknál

¹⁷ Bálint KESERŰ, *Christian Franckens Tätigkeit in ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis christianae“ = Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*, ed. Róbert DÁN, Antal PIRNÁT, Bp., Leiden, Akadémiai Kiadó, Brill, 1982, 73–84.

¹⁸ E folyamatról további szakirodalommal: Mihály BALÁZS, *Antitrinitarianism = A Companion to the Reformation in Central Europe*, ed. Howard LOUTHAN, Graeme MURDOCK, Leiden, Brill, 2015, 171–194.

¹⁹ Stanisław KOT, *Oddziaływanie Braci Polskich w Anglii; Uő., Źródła do historii propagandy Braci Polskich w Anglii*, Reformacja w Polsce, VII–VIII, 217–244, 316–340. Tőle ld. még: *Socinianism in Poland: the social and political ideas of the Polish Brethren called Arians* (1957).

már a Dordrechtet követő években (Geesteranus majd Camphuysen²⁰ rakówi tanársága is szóba jött 1621-ben és 1625-ben), másrészt annak bizonyítása, hogy Gassendi és Mersenne eleven és kölcsönösen ösztönző kapcsolatban állt a lengyelországi közösségével, nem kizárólag a sokoldalúan tájékozott és rendkívül toleráns Ruaron keresztül. Az 1930-as évektől közölt Chmaj-tanulmányok nagyon sok értékes adatot tartalmaznak a lengyelek peregrinációjára és a Raków 1638-as szétverését követő első emigrációra, és az általa közvetített érintkezésekre vonatkozóan is.

A különösen intenzív propaganda folytatódni tudott ezután is, és leglátványosabb eredménye a *Bibliotheca Fratrum Polonorum* köteteinek amszterdami kiadása az 1660-as években. Mondanunk sem kell, hogy az irányzatok közötti küzdelem logikája szerint ez az intenzív könyvkiadó és terjesztő tevékenység a sajátjának tekintett filozófiai és teológiai hagyomány elérhetővé tételére koncentrált, s egyáltalán nem törekedett annak a sokszínűségnek a megjelentetésére, amely az 16–17. század fordulójának kelet-közép-európai antitrinitarizmusát jellemezte. Így az Erdélyben jó néhány egyéb áramlat mellett mégiscsak vezető szerephez jutó nonadorantizmus szövegei csak akkor kerültek elő ebben a nagy könyvtermésben, ha valamilyen okból megkerülhetetlenné vált tételeik megcáfolása. A cáfoló iratok kíséretében olvashatók néha ezekben a művekben Jacobus Palaeologus, Dávid Ferenc vagy Christian Francken egy-egy művének részletei.

Látható ebből a vázlatos helyzetelemzésből is, hogy az európai jelenlét tekintetében óriási különbség volt a 17. században az antitrinitarizmus két nagy típusa között. (Ezt a különbséget jelenítette meg az antitrinitarizmus minden áramlatát fölényesen ismerő Lech SZCZUCKI a tanulmányunk címében szereplő virágmetaforával. Egy olasz tudós megoldását átvéve a nonadorantizmus képviselőit felkavaró izgalmasságuk ellenére termést hozni már nem tudó, korán elhervadt virágnak nevezte).²¹ A szentháromság-tagadókkal találkozó számára az antitrinitarizmus így azzal azonosítódott, amit a rakówi, majd amszterdami kiadványok jelentettek, sokuk ezért könnyen egyenlőséget tett az antitrinitarizmus és a socinianizmus közé. Az európai vallási térkép egészen mégiscsak kisebbséget jelentő, s a többség által elutasított dogmarendszerről szólva ezt persze természetesnek tekinthetjük, ám a jelenség modern tanulmányozójaként fontos tisztában lennünk a „socinianizmus” terminus amorf és problematikus voltával. Mint említettük, még a névadó tanításai mentén kialakuló csoportosulásban is nagy változások következtek be a 17. század 20-as és 30-as éveiben, később a nagy emigráció idején. Így a terminus visszamenőleges alkalmazása a 16. századi követőkre egyáltalán nem problémátlan, nem is beszélve arról a már-már abszurditást súroló helyzetről, amikor a Sozzini tényleges követőinek érveit a börtön vállalásával is visszautasító nonadorantistákat nevezik sociniánusoknak. A leghelyesebb talán az lenne, ha a socinianizmusnak a modern szakirodalomban is ebben a széles értelemben használt fogalmát egy arra alkalmasabbal váltanánk fel (antitrinitarizmus, unitarizmus).²² Mi most ezt tettük, s ezt tesszük a továbbiakban is ebben a dolgozatban, de mivel a több évszázados gyakorlat megváltoztatására igen kicsi az esély, szerényebben csak a mindenkori használat pontosítását javasoljuk.

²⁰ Róla Aart de GROOT, *Camphuysen, der erste niederländische Sozinianer?* = *Faustus Socinus and his heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 2005, 285–295.

²¹ Lech SZCZUCKI, *Antytrynitaryzm w Europie wschodniej*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 24(1972), 171.

²² Nem tekintjük sikeresnek Marshall kísérletét, aki Sozzini-követőket, öt többé-kevésbé követőket, és a követését tagadókat különböztet meg a dolgozata címében jelölt módon, hiszen nincs olyan szerző, aki minden (életében változó) tézisért elfogadta volna, másrészt az ismételt tiltások közegében meglehetősen ritka a követői öndefiníció (általában börtönnel járt, 1698-ban még kivégeztek egy skót fiút, mert tagadta a szentháromságot). John MARSHALL, *Locke, Socinianism, „Socinianism”, Unitarianism* = *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. M. A. STEWART, Oxford, Clarendon Press, 2000 (Oxford Studies in the History of Philosophy, 3) 111–182, itt 111–114. Itt jegyezzük meg, hogy a lengyel szakirodalom sokszor használta a másik, ellenfelek adta elnevezést a lengyelországi antitrinitáriusokra: *ariánusok*, vagy még korrektebben a *lengyel testvérek* (*bracia polscy*).

Ez szükséges az antitrinitarizmus 17–18. századi európai jelenlétének vizsgálata során is, ahol olyan újszerűnek látszó megfontolások láttak napvilágot, amelyekkel az erdélyi és magyarországi jelenségekkel foglalkozóknak föltétlenül szembe kell nézniük. Az új eredmények egy része azokban a konferencia-kötetekben látta meg a napvilágot, amelyek Fausto Sozzini halálának 400. évfordulója jegyében szerveződtek. A szülővárosban, Sienában rendezett összejevetel anyagát Mariangela Priarolo és Emanuela Scribano rendezte köteté. A vezérlő elv annak felmutatása volt, hogy miképpen van jelen az európai gondolkodásban a socinianizmus a 17–18. században.²³ Színvonalas és az eddigi képet sok új elemmel gazdagító tanulmány született arról, hogy a Hobbestől Kantig terjedő nagyságok életművében közvetlenül vagy áttételesebben ott van Fausto Sozzini és utódainak életműve, ám mivel erdélyi vonatkozásuk csekély, ismertetésüktől eltekintünk. Csupán azt említjük meg, hogy egyedül a Spinoza és a sociniánusok viszonyával foglalkozó tanulmány beszél a socinianizmus terminus használatának problematikusról.²⁴

A Sozzini-évfordulóra megjelenő másik kötet annak a konferenciának az anyagát tartalmazza, amelyet a szerkesztő Lech Szczucki szervezésében tartottak meg Krakkóban,²⁵ számos európai mellett hat magyarországi és erdélyi kutató (Barna József, B. Kis Attila, Kovács Sándor, Simon József és e tanulmány szerzői) részvételével. A kötet egészében öt tanulmány foglalkozott Sozzini életművének különböző szakaszaival, ezek közül kiemelésre kívánkozik Szczucki *Fausto Sozzini in Polonia, 1579–1604* című írása, amely az újabb kutatási eredményeket is összefoglaló nagy léptékű és tárgyilagos áttekintése azoknak a teológiai vitáknak, amelyek eredményeképpen az 1590-es évek végére az olasz teológus a lengyel antitrinitáriusok többségének szellemi vezetőjévé válik. A recepcióval foglalkozó tanulmányok középpontjában ebben a kötetben Németalföld és Anglia áll, s az erdélyi tanulságokra ebben az esetben is később térünk vissza.

Úgy találtuk, mondandónkat logikusabban fogalmazhatjuk meg, ha a tárgyalás középpontjába két nagyon friss kiadványt helyezünk. Egyfelől a fiatalabb nemzedékhez tartozó németországi kutatónak, Sacha Salatowskynak a sociniánusok filozófiájáról írott, *Die Philosophie der Sozinianer* c. hatalmas terjedelmű monográfiáját,²⁶ másfelől egy Christian Francken nyomtatott műveit fontos kísérő szövegekkel közlő olasz kiadványt.²⁷ Bővebben foglalkozunk a szintetizálás igényével fellépő német elemzéssel, de eredményeit szembesítjük az olasz tudósok megközelítéséből adódó tanulságokkal is.

A nagy terjedelem ellenére jól áttekinthető, rendre célkitűzéseket, majd azok megvalósulását körvonalazó, s részösszefoglalásokkal is jól tagolt Salatowsky-monográfia a szuggesztív bevezetésből és a záró fejezetből is kiolvasható nagy ambícióról tanúskodik. A címnek megfelelően a szerző nem egyszerűen arra törekedett, hogy a socinianizmus 17. századi jelenlétét demonstrálja, hanem annak bizonyítására vállalkozik, hogy az áramlat követői olyan önálló, egyedi sajátosságokkal rendelkező filozófiát dolgoztak ki, amely megkerülhetetlen ösztönző erőt jelentett a korai felvilágosodás nagy európai képviselői, Toland, Locke és Leibniz számára. A kiindulópontot kortársi reflexióval is indokolja: a bölcséleti kérdések iránt rendkívül érzékeny lutheránus teológus, Andreas Kessler, majd maga Leibniz is beszél arról, hogy Fausto Sozzini és követői dogmakritikai műveikben egy saját filozófiát (*propria philosophia*) kidolgozva léptek fel. A monográfia célkitűzése tehát a jelenlétet még

²³ A kötet adatait lásd a 16. jegyzetben.

²⁴ Filippo MIGNINI, *Spinoza e i sociniani, = Fausto Sozzini... i. m.*, 137–178.

²⁵ Lásd a 20. jegyzetet.

²⁶ Sascha SALATOWSKY, *Die Philosophie der Sozinianer: Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann–Holzboog, 2015 (Questions. Themen und Gestalten der Philosophie, 18), 519.

²⁷ Christian FRANCKEN, *Opere a stampa*, ed. Mario BIAGIONI; Uő., tanulmányával (*Christian Francken a le crisi intellettuale della riforma*), és Gianni PAGANINI előszavával (Temi et Testi 128. „Sociniana” Serie diretta da Emanuela SCRIBANO) Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014.

inkább a teológiai racionalizmusban vagy a humanista vallásosság továbbvitelében látó Ogonowski-tól eltérően kifejezetten a saját filozófia meglétének bizonyítása, valamint képviselőinek a 17–18. század fordulója három bölcseleti nagyságára gyakorolt hatásának újbóli átgondolása. Mindjárt lezögezhetjük, hogy minden, az alábbiakban szóvá tett hiányosság ellenére sikerrel teszi ezt, s a siker záloga, hogy a filozófiailag is képzett szerző egyaránt otthonos a sociniánusok és a nagy 17. századi bölcselek világában. Ezzel tisztában is van, s egy helyütt meg is fogalmazza, hogy a könyvében feltárt összefüggések mellett – többek között – azért mentek el a filozófiatörténészek, mert nem ismerték megfelelő mélységben a sociniánus szövegeket. Ezzel egyben már munkamódszerét is megjelölte: zömmel a már eddig is ismert szövegek szigorú analízisével dolgozik, jóllehet néhány kézíratos dokumentumot is megszólaltat, köztük a legjelentősebb Christoph Stegmann-nak a Leibniz-hagyatékban ránk maradt *Metaphysica repurgata* című műve, amelynek a cáfolatát is elkészítette a nagy filozófus.

A monográfia a célokat kitűző első, majd a kora újkori arisztotelizmusoknak szentelt következő bevezető fejezet után három nagy egységben tárja fel a sociniánus bölcseletet. A *De ratio philosophandi Sociniana* középpontjában teológia és filozófia, illetőleg hit és ráció bemutatása áll, a következő *Der philosophisch-theologische Materialismus* a sociniánusok anyagfogalmával foglalkozik, míg az utolsó nagyobb egység a sociniánusok antropológiájának mély elemzését adja.

A sajátos filozófiát taglaló egység tág összefüggések felrajzolásával, Luther és a lutheránus teológusok szemléjével indít, hogy aztán a rációnak valamelyest nagyobb teret adó tudós reformátusok kerüljenek sorra Bartholomäus Keckermann-nal a középpontban. A latin szövegek terminológiai különbségeit nagyon fegyelmezetten követő, invenciózus elemzéseket kapunk, amelyek *Ki a bíró a teológiai vitákban?* kérdésre adott különböző válaszok felsorolásáig jut el. Ezután tér át a sociniánusokra, bemutatva, hogy Fausto Sozzini sohasem vállalkozott teológia és filozófia viszonyának szisztematikus kidolgozására, nála csupán alkalmi megnyilvánulásokkal találkozunk. A kiindulópont számára is a kinyilatkoztatás, ám a kulcsfontosságú 2Kor 10,5-öt nem úgy értelmezte, hogy az értelemnek föltétlenül engedelmessé kell lennie Krisztusnak. Az is kiderül, hogy valamiféle szisztéma jelei csupán a halála után, 1618-ban megjelentetett *Defensio animadversionum in assertiones theologicas... c.* művében fedhetők fel, ahol különbséget tesz az olyan dolgok között, amelyeket nem tudunk felfogni, de lehetségesek, s az olyanok között, amelyekről meggyőződéssel vallhatjuk, hogy létezésük lehetetlen. Jól kivehető az is, hogy az előbbi tartományba olyan jelenségeket igyekszik besorolni, amelyeknek elménket meghaladó (*supra rationem*) voltát a Biblia szövegével is alá lehet támasztani. Nem kevésbé fontos, hogy egy másik művében kész kinyilvánítani, hogy nem kell az Írás szó szerinti értelméhez ragaszkodnunk, ha olyasmit tartalmaz, ami ellentmond nyilvánvaló tényeknek vagy Isten méltóságának. Ilyenkor a ráció arra készíthet bennünket, hogy más értelmet adjunk a szavaknak, mint amit szó szerinti értelemben jelentenek. Sozzini tehát már megpendítette az ész feletti és az észnek ellentmondó tartományok megkülönböztetésének kiiktatását is, amire részletes és új elemekkel bővülő rendszer épült ki Johann Crell, majd a legkidolgozottabban Joachim Stegmann és Andrzej Wiszowaty tollán.

A szerző korábbi kutatók nézeteit bírálva fejti ki, hogy az utóbbi két szerző bizonyos tekintetben eltérő gondolatmenetben, de a lényegét illetően azonos módon fogalmazza meg hit és ráció viszonyát. Felfogásuk alapján azt tekinti, hogy egyértelműen és határozottan elutasítják az eredendő bűn dogmáját, szerintük tehát semmiféle örökölt akadálya nincs az elme használatának még a teológia területén sem. Joachim Stegmann ebből az alapállásból kiindulva az 1630 körül két munkájában is (*Brevis disquisitio, De iudice et norma controversiarum*) tovább építette az elődöktől örökölteket, és eljutott addig a Salatowsky által a hermeneutikában forradalmi-nevezett kijelentésig, hogy a minden egyes emberben munkáló értelem mindnyájunkat alkalmassá tesz arra, hogy véleményt formáljon a Szentírásban foglaltakról, lett légyenek kisebb

jelentőségűek vagy nagyobb horderejűek az adott bibliai helyek. Itt az ész olyan meghatározásához jut el a gondolkodás, amely a felvilágosodás egyik legnagyobb vívmányának tekinthető. Mint a második, a fogalmak tisztázását már a címbe is jelző mű kifejti, Stegmann megszünteti az önmagát értelmezni képes Szentírást (*scriptura sacra sui ipsius interpretis*) dogmájából fakadó paradoxonokat azáltal, hogy az írás értelmezőjévé az értelmet teszi meg, amelynek mibenlétét egy külön fejezetben határozza meg.

Stegmann művei óriási visszhangot váltottak ki, s Salatosky be is mutatja, milyen katolikus és protestáns szerzők ragadtak tollat megcáfolására. A gondolatmenet folytatására vállalkozó Wiszowaty *Religio rationalis* című művéből aztán német és francia fordítás is készült. Salatoski többeket helyreigazítva fejti ki, hogy a mű semmit nem vont vissza Stegmann racionalizmusából, hozzá hasonló következetességgel számolja fel a különbséget az észellenes (*contra rationem*) és az ész feletti (*supra rationem*) dolgok között, s a Biblia esetében is legfeljebb bizonyos természetfeletti jelenségek meglétét engedti meg.

E nagy gondolkodók egyszerre teológiai és bölcséleti álláspontjának pontos körvonalzására támaszkodik jelenlétük és hatásuk vizsgálata. A monográfia kiemelten fontos üzenetként írja le, hogy a korai felvilágosodás egyik legradikálisabb gondolkodójának tartott John Toland 1696-ban Londonban névtelenül megjelent munkája, a *Christianity not Mysteriorous* az általuk megfogalmazottak továbbvivőjének és kiteljesítőjének tekinthető. Ezt persze magunk is nagyon fontosnak tartjuk, az viszont igen sajnálatos, hogy Salatosky nem hivatkozik Zbigniew Ogonowski²⁸ e tárgyának szentelt francia nyelvű tanulmányára, amely a mű végén álló bibliográfiában sem szerepel. Egy hosszú lábjegyzetben kifejti viszont, hogy Toland ezeket a legvalószínűbben Benjamin Furly németalföldi kereskedő közvetítésével ismerhette meg, az elemzés középpontjába azonban a tartalmi és megfogalmazásbeli egyezéseket helyez. Még fontosabb, hogy hasonló eljárást követve (Stegmann *Brevis disquisitiója* és Wiszowaty *Religio rationalis* megvolt könyvtárában) minden eddiginél erősebb érvekkel igazolja, hogy a sociniánus teológiai és bölcséleti tézisek Locke legfontosabb ösztönzői közé tartoztak. Arra is kitér, miképpen szembesült és birkózott ezekkel a művekkel a végső következtetéseket el nem fogadó, de az ész használatáról még a teológia területén sem lemondani akaró Leibniz.²⁹

A *Der philosophisch-theologische Materialismus* című fejezet a monográfia talán legerősebb üzenetét közvetíti. A materializmusfogalom lejáratoítól nem zavartatva meggyőzően fejti ki, hogy a lengyelországi antitrinitáriusoknál a keresztény materializmus olyan formája jelenik meg, amelynek nincs köze sem az atomizmushoz, sem a mechanikus világképhez. Jelentős eredményének tekinthető az előzmények feltárása, a reneszánsz arisztotelizmus olyan képviselőinek felmutatása és hatásuk bizonyítása a Rakówhoz kötődő szerzőknél, mint a természetes természetfilozófiát kialakító, vagyis a tapasztalat és az értelem egységét hirdető Simone Porzio (1496–1554),³⁰ s a kérdéssel teológusként foglalkozó, a protestáns egyetemeken hozzá hasonló népszerűségnek örvendő jezsuita Benedictus Pererius. Julius Caesar Scaliger az Alpoktól északra oly innovatívnak tetsző természetfilozófiája arisztotelianus hylemorfizmust közvetített, amellyel Christoph Stegmann kellett számot vessen *Metafizikájában*.

²⁸ Zbigniew OGONOWSKI, *Le christianisme sans mystères selon John Toland et des sociniens*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 12(1966), 205–223.

²⁹ Christoph STEGMANN *Metafizikáját és Leibniz-féle cáfolatát felfedező és közlő* Nicholas JOLLEY sokat dicsért munkáját (*Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 215). Leibniz antitrinitarizmus iránti érdeklődésének részletei miatt is érdemes kézbe venni.

³⁰ *De rerum naturalium principiis libri duo*, Nápoly 1553, 1561, Marburg 1598.

Az antitrinitárius anyagfelfogás áttekintését Ernst Sonernek az első anyagról írt disputációival kezdve bizonyítja, nem a materializmus Soner filozófiájának sarokköve (ezt egyébként alig néhányan állították), hiszen Istene testetlen és oszthatatlan, míg az anyag nála lényegét tekintve osztható test. Ezt követően Völkel *De vera religione libri quinquéje* (1612-re készült el) és a vele együtt 1630-ban megjelent Crell-mű, a *De Deo et eius attributis* kerül sorra, amelyek teológiai keretbe ágyazottan érintik az anyag kérdését.³¹ Christoph Stegmann *Metaphysica repurgata* c. munkája épp azért kap több figyelmet, mert alapvető filozófiai kérdéseket állít középpontba. Nem jelentéktelen eredmény, hogy Salatowsky szerint Zabarella azért kap erős kritikát Stegmanntól, mert nem olyan következetesen képviseli az alexandrizmust, mint Porzio. (S e következetlenségekre szerinte Stegmannt olvasva jöhetünk rá! – 242.).

Christoph Stegmann mind a kortárs arisztotelianusok, mind a sociniánusok között egyedülálló véleményt formált az anyagról (Hobbes is később fogalmazta meg az övével egyező tézisét): nála nincs létező, amely anyagtalan, tiszta forma lenne. Mindenféle anyagtalan szubsztancia létét tagadja ezzel, a Bibliára hivatkozik, amely sehol nem állítja, hogy Isten anyagtalan vagy formátlan. Másik érve, hogy a létező fogalma csakis akkor jöhet létre, ha anyagot és formát tulajdonítunk neki. (316–317.). Völkel és Moskorzowski nyomán a Gen 1,2-t nem metafizikusan, hanem természettudományosan értelmezi, s a földet és az azt borító mély vizet tekinti az első, Istennel öröktől együtt létező anyagnak, amiből minden teremtett. (322) A mechanikus és atomista materializmus mellett egészen sajátos, metafizikai materializmust kínál tehát Christoph Stegmann, akinek a Socinus-követők teológiájának egészét megalapozó filozófia felépítésére írott műve kéziratban terjedt. Nincs itt mód a bizonyítás egészének elbeszélésére, arra viszont fölhívánk a figyelmet, mennyire komoly cáfolatot írt az ifjúkorában megismert műről Leibniz, amikor az *Újabb értekezések az emberi értelemről* írása közben Locke szerinte erősen átütő antitrinitarizmusán háborogva e téziséhez keresett muníciót.³² A fejezet fontos eredménye, hogy Salatowsky szerint Locke akaratlanul Crelltől vette a gondolkodó anyag ötletét, annak ellenére, hogy a rakóvi teológus Cesalpino és Soner szerinte túlzó racionalizmusának következményeként abszurdnak tekintette.

A 16. századi heterodox arisztotelianizmust annak egészen sajátosan átalakított változata jutatta el tehát a felvilágosodás képviselőihez, ha kevesebben olvasták is legkidolgozottabb változatát, mint a nyomtatásban megjelent Joachim Stegmann-műveket az értelem szerepéről.

A tematikailag is szervesen kapcsolódó következő fejezet azt mutatja be, miképpen jelentkeztek a sociniánusok új koncepcióval az antropológia területén. A fokozatos kiépülést ezúttal is érzékeltetve tárja fel a monográfus, hogy a kiindulópont Sozzininek az a teljesen egyéni elképzelése volt, hogy az ember halandó lénynek született, a halandóság tehát a bűnbeesés eredményeképpen állt elő. Felfogása szerint Isten saját dicsőségének jegyeként ajándékozta meg az embert halhatatlan lélekkel. Ebből a tételből bomlott ki az újabb nemzedék, Johann Crell, Johann Völkel és Wolzogen munkálkodása során az az antropológiai felfogás, amely az embert *spiritus–anima–caro* hármasaként képzelte el.

³¹ Salatowsky nem vizsgálja a lengyel kutatás által feltárt első utalást a rakóviak „készülődő” materializmusára, ami az 1601-ben keletkezett *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601*-ből származik: „Ha az anyagot Isten teremtette volna, Isten tökéletlen mű teremtője lenne, mivel minden tökéletlenség az anyagból ered. Ezzel szemben a tökéletes okból, amilyen Isten, közvetlenül csak tökéletes következmény származhat.” *Mysl ariańska w polsce XVII wieku. Antologia tekstów. A szövegeket válogatta, bevezetőkkal, jegyzetekkel ellátta, az előszót írta Zbigniew OGONOWSKI, Wrocław, Warszawa, Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1991, 649, itt 504. A kollokvium teljes szövege: Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601, kiad. Lech SZCZUCKI, Janusz TAZBIR, Warszawa, PWN, 1966, 116, itt 25. Nem jutott hozzá, ezért cáfolat alapján tárgyalja Hieronim Moskorzowski vitairatát is, amely 1617-ben kitér a kérdésre; véleménye röviden az, hogy Isten formátlan anyagból teremtette a világot. *Refutatio libri de Baptismo Martini Smigleicii Jesuitae*, Raków 1617, 78–80.*

³² Nicholas JOLLEY, *An unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, *Studia Leibnitiana* 7(1975), 161–189.

Az anyagelvűség erős jelenléte ragadható meg abban, hogy a koncepció szerint az ember halálakor az *anima* (lélek) és a *caro* (test) megsemmisül, míg az ugyancsak nagyon finom anyagi részecskékből álló *spiritus* teljesen új testtel és lélekkel egyesülve jelenik meg az utolsó ítéletre. Amint láttuk, a filozófiailag igen képzett Christoph Stegmann részletesen kimunkálja aztán, hogy ez a koncepció nem csupán a Bibliával van teljes összhangban, hanem Arisztotelésszel is, hiszen a lélek is akcidentiális jelenségnek minősül. A fejezet erős része annak kimutatása, hogy ez a hármasság kimutatható a korai Luthernél és a 16–17. századi spiritualisztikus tendenciákban is, de éppen a tőlük való megrettenés következtében a reformátorok mindegyike elveti, s a nagy felekezetekben a dichotomikus antropológia lesz uralkodóvá. Nem kevésbé érdekes, de talán a korábbiaknál elnagyoltabb Salatoskynak a felfogás hatásáról mondott véleménye. Egyfelől erre vezet vissza a sociniánusok megkülönböztetett érdeklődését az anyagot tanulmányozó kísérleti tudományok iránt, másfelől ezúttal is kimutatja legalább a szembenézést Leibniznél és Locke-nál.

Hatásos és provokatív a monográfia zárófejezete, címét ugyanis egy idézet adja: „Jeder vernünftige Christ ein Sozzinianer” (Minden értelmes ember sociniánus). Salatosky kissé hatásvadász módon nem mondja meg, honnan az idézet, előbb megismétli a monográfia fő tézisének arról, hogy létezett önálló sociniánus filozófia, majd Jonathan I. Israellel vitatkozva hangsúlyozza, hogy egyáltalán nem csupán Spinozához kötődő sociniánusokat ismer a 17–18. század. Ezt követően idézi fel számunkra különösen érdekes módon az erdélyi szászok közül elszármazott Michael Hissmann (1752–1784) alakját, aki szerinte éppen Spinoza ellenében a Christoph Stegmannéhoz nagyon közel álló metafizikai materializmust képviselt. Ezen a ponton tudjuk meg, hogy tőle származik az iménti roppant erős kijelentés, amely nem elméleti posztulátumként íródott le, hanem annak kapcsán szögezte le Hissmann egy levélben, hogy *Disquisitiones relating to Matter and Spirit*-jét (1777) olvasva Joseph Priestley személyében megismert egy ilyen embert. Szerzőnk aztán egy Priestley-idézettel is alátámasztja, milyen nagyra becsülte a sociniánusokat. Idézzük zárlatként mi is ezt a mondatot: „Véleményem szerint a kereszténységen belül egyedül a sociniánusok méltók arra, hogy unitáriusoknak tartsuk őket.”

A törekvés a szövegek fogalmi tisztázására és a filozófiai mondandó pontos leírására tehát nagy erénye a monográfiának, s igen termékenynek bizonyul ezek összekapcsolása a teológiai következményekkel. A felsorolt témakörök mindegyikében olyan bevezető alfejezeteket olvashatunk, amelyek azt elemzik, miképpen jelenik meg az adott téma a reformátorok, majd a tanaikra építő protestáns teológusok műveiben. Láthatóan és indokoltan koncentrálnak a pontos fogalmi definíciókat is adó mértékadó nagy művekre vagy dogmatikai összefoglalásokra, s az elemzés során többnyire markánsan tudja megjeleníteni a konfesszionalizáció során bekövetkezett változásokat.

Roppant nagy aránytalanságot jelent ugyanakkor, hogy ez a szempont csak nagyon halványan van jelen tulajdonképpeni tárgyának, az antitrinitarizmusnak a vizsgálata során. Folyamatokat rekonstruál ugyan, de azok kibontakozásának közege teljesen kívül marad látókörén. Az Israellel vitatkozó egyik mondatból („Denn in den anderen Konfessionen gab es genügend Gelehrte, die keine Interesse an der Philosophie hatten.” – 460.) ugyan következtethetnénk arra, hogy tudja: antitrinitárius hősei is sokszínű közegekben mozogtak, ám a monográfia valójában nem számol ezzel. Tévedés ne essék, jogosan tulajdonít nagy jelentőséget annak, hogy Joachim Stegmann a dogmatikai vitákban minden egyes hívőt bírói szereppel ruház fel (145.), a monográfia egészében azonban egyáltalán nem merül fel az a szempont, hogy ezek az egyének, így az elemzett művek szerzői is egyházi keretek között éltek le életüket. Ez nem csupán a magyarázatokat teszi bizonyos értelemben sterillé, hanem azzal is jár, hogy a kifinomult elemző bizonyos részletekről nem vesz tudomást, azokat egyszerűen kirekeszti az értelmezésből. Három nagyon fontos esetben tapasztaltuk ezt.

Salatowsky egy helyütt idézi Sozzini *Explicatio variorum scripturae locorum* című művének azt a helyét, ahol az olasz teológus a Kol. 2,8-at értelmezi: „Hoc agit Paulus, ut persuadet Colossibus, ne unquam alibi quaerant, quomodo Deum colant, aut rerum divinarum quas nos scire opus est, cognitionem expiscantur, quam in Christo, relicta plane, quod ad hanc partem attinet, humana sapientia, et ipso Mose.” (131.) A szerző joggal észrevételezi, hogy Sozzini a bibliai helynek új értelmet ad azáltal, hogy Mózeset is beleveszi, akiről Pál egyáltalán nem beszél. Nála tehát nem csupán az emberi bölcsességet kell elvetni az isteni dolgok értelmezésében, hanem Mózeset is. Salatowsky azonban úgy regisztrálja ezt a leszállást az olasznál a filozófia magaslátáról, mintha szövegében Mózes egyáltalán nem szerepelne. Fel sem merül, hogy ezt más Sozzini-megnyilatkozásokkal is rokonítsa, holott lennének ilyenek, hiszen a nagy olaszban 1579-es erdélyi kalandja után különös érzékenységgé alakult ki a Mózesre építő, zsidózással fenyegető téveszmék iránt, lett légyen szó a chiliazmusról vagy más dogmatikai „tévedésről”.

A monográfia szerzője bevonta a vizsgálatba Johann Crell *Cur nec Moses nec philosophi perfectam virtutem prescribere et constanter urgere potuerint* című orációját, amely feltehetően a rakóvi gimnáziumban hangzott el az 1620-as években. Megállapítja, hogy a protestáns egyházakban meghonosodott vélemény formális igenléséből bontja ki a sajátját: a helyesen használt filozófia összhangba hozható a teológiával. Crell azonban, mint Danilo Facca³³ figyelmen kívül hagyott elemzéséből is kiderül, csak ezután tér át annak vizsgálatára, miért nem képesek sem a filozófusok, sem Mózes az erény (*honestas*) és a kegyesség (*pietas*) cselekvésre ösztönző képét megrajzolni. Anélkül, hogy az itt leírtakat Crell bonyolult etikai rendszerében elhelyeznénk, azt hangsúlyoznánk: itt is világosan kiderül, hogy Isten nem igazi ismerete az ok, s mindenképpen figyelemre méltó, hogy a pogány filozófusoknál kevesebb kivetnivalót talál, mint Mózesnél. A virtusra ösztönzés tekintetében őt a peripatetikusok és a sztoikusok egyaránt megelőzik, jóllehet igazán magas erkölcsiségre ezek is csak kivételes személyiségeket serkentettek. Nem így Mózesnél, akinek törvénye ugyan tartalmazta Isten tiszteletének bizonyos alapjait, ám tökéletes szentséget nem követelhetett meg, hiszen csak földi boldogságot és jutalmat tudott ígérni. Isten ugyan már ekkor is jelezte, hogy a lelki dolgokban gyönyörködik, de a törvények nagy része a testi nép igényeihez alkalmazkodott. A Sozzini által már megszelídített anabaptisztikus antitrinitarizmus szólal meg itt, hiszen a zsidók is csak akkor emelkedhettek volna fel Krisztus kegyességének szintjére, ha Isten megfosztotta volna őket a testi örömeiktől. Annyi mindenesetre jól látható, hogy a Crell által az oráció címébe is beemelt fontos mozzanatról van itt szó, amelynek mellőzése lényegesen torzítja az elemzést.

A harmadik példát egy korábbi dolgozatra³⁴ hivatkozva hozzuk elő, amelyet Salatowsky más összefüggésben idéz, de e tekintetben figyelmen kívül hagy. Az idősebb Joachim Stegmann *De iudicéje* elemzése során a monográfus felvesz egy *Über den Missbrauch der Vernunft* című fejezetet is. Nagyon helyesen teszi ezt, hiszen magának a műnek is ez az utolsó alfejezete, s az elemző ismertetés meggyőzően mutatja be, hogy Stegmann itt sem csúszik bele az ész szerepének olyan korlátozásába, amilyen a protestáns teológusok zöménél megtörtént. Megfontolásra érdemesnek tarthatjuk ugyanakkor, hogy a tudatlanságból eredő vétkes első alcsoportját, az előítéletekből származókat egyetlen példával illusztrálja. Luk. 18,33-ból kiindulva fejti ki, hogy a tanítványok előítéleteik következtében vélték úgy, hogy Krisztus a földön megvalósítandó országáról beszél nekik, ezért meg voltak győződve

³³ Danilo FACCA, *Libero arbitrio, amizia, felicità: L'aristolismo etico di Johann Crell, = Faustus Socinus...*, 199–201.

³⁴ Gizella KESERŰ, *The Late Confessionalisation of The Transylvanian Unitarian Church and the Polish Brethren = Faustus Socinus...*, i. m., 178. Magyarul: *Az erdélyi unitárius egyház megkésített konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején = „Nem sülyed az emberiség”: Album Amicorum Szőrényi László LX. születésnapjára*, Bp. 2007, 429–448. http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Keseru_Gizella.pdf

arról, hogy földi király lesz, s ezt tették felfogásuk biztos alapjává.³⁵ Nehéz itt eltekinteni attól, hogy éppen ez a tétel volt az erdélyi nonadorantisták által már-már kultikusan tisztelt Palaeologus krisztológiájának a kiindulópontja is, hiszen szerinte Isten eredetileg valóban a zsidók királyának küldte el Jézust, hogy az igaz Messiás országává vált Izráel legyen aztán a hozzá csatlakozó többi nép számára is az üdvözülés kiindulópontja. Másfelől Krisztus földi országát várták azok a szombatosok is, akik Vehe-Glirius követőiként a második eljövettől remélték a messiási küldetés beteljesedését. Stegmann tehát indirekt módon mindenképpen vitát folytat ezek ellen is, s könnyen lehet, hogy ezek a megnyilatkozások is ott vannak annak a kolozsvári diákok és közte kialakult konfliktusnak a háttérében, amelyet az említett tanulmány részletesen bemutatott.

Jól látható e példából, hogy Salatosky nem illeszti be elemzéseibe azokat a vitákat, amelyek monográfiájának főszereplői az antitrinitárius táboron belüli ellenfeleikkel folytattak. Pedig könyvének egyik helyéből (199.) nyilvánvaló: tisztában van azzal, hogy indokolt lehet az az álláspont, amely szerint a rakóvi kátében leírt krisztológia nem tesz különbséget Isten és Jézus Krisztus ontológiai státusza között. Márpedig a Dávid Ferenc utolsó évtizedével foglalkozó szakirodalomból kiderül, hogy ennek az ellentmondásnak a leküzdése tette őt még bibliai textusokkal birkózó nonadorantistává, s ezt igtatja ki aztán a csaknem kizárólag logikai-filozófiai érvekkel operáló Christian Francken nonadorantizmusa is. Francken teljes egyértelműséggel mondja ki az isteni és az emberi szféra vegyülésének ontológiai lehetetlenségét, hogy aztán – mint Simon József elemzéseiből kiderül –, ez a kompromisszum nélküli filozófia-központúság váljon Enyedi György következetesen nonadorantista egzegetikai programja egyik elemévé.³⁶

A Salatosky által felvázolt fejlődéstörténetet ennek figyelembevétele nélkül csonkának tekintve mégsem szeretnénk feleleveníteni a Pirnát Antal és Ogonowski között az 1960-as években kibontakozott vitát.³⁷ Pirnát ugyanis valóban elsietetten fogalmazott azt állítván, hogy a socinianizmus minden lényeges tétele levezethető az erdélyi radikálisok, Johann Sommer és Palaeologus nézeteinek megszelídítéséből. Ogonowski tehát jogosan figyelmeztette az olasz teológus heterodoxiájának az erdélyiektől független előéletére. Úgy véljük azonban, az sem helyes, ha nem veszünk tudomást arról, hogy a Sozzini tanaira épülő antitrinitarizmus a 17. század derekáig folytonos vitában állt a Kelet-Közép-Európában legtovább Erdélyben kitartó nonadorantizmus különféle képviselőivel, s hatalmas szellemi teljesítményének háttérében ott az a folytonos kihívás is, amit ezek jelentettek.

A monográfia két további helyével is alátámasztható, hogy a nonadorantizmust nem lehet bűntetlenül figyelmen kívül hagyni. Említettük a fentiekben, hogy J. Stegmann recepciójában ő is fontos helyet jelöl ki John Toland számára. Tipikus vakfolt-jelenségnek tekinthetjük ugyanakkor, hogy az értelmezés során maga Salatosky hívja fel a figyelmet arra, hogy az angol gondolkodó *Socinianism truly stated* című, 1705-ben névtelenül megjelent röpiratában felrótta a sociniánusoknak, hogy Krisztust imádandónak tartják, jóllehet emberről van szó, bár magas rendűről. Érdemes itt idézni szerzőnk kommentárját: „Toland itt arra a vitára utal, amelyet Fausto Sozzini Dávid Ferencsel és Christian Franckennel folytatott, akiket a nonadorantisták közé kell sorolnunk. Az említett kétely arra utal, hogy ő maga is nonadorantista volt.”³⁸

³⁵ JOACHIMI STEGMANN *De iudice et norma controversiarum fidei*, ed. Iulius DOMAŃSKI, Sbigneus Ogonowski, Varsoviae, 1963, 75–76.

³⁶ SIMON JÓZSEF, *Explicationes explicationum: Filozófia, irodalom és egzegetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotex, 2016.

³⁷ Lásd PIRNÁT, *Die Ideologie...*, 15–16; Ogonowski, *Socynianizm...*, 360–363.

³⁸ SALATOWSKY, *Die Philosophie...*, i. m., 199. „Toland spielte hier auf einen Disputa an, den Fausto Sozzini mit Franz Dávid und Christian Francken führte, die beide zu den Non-Adoranten zu zählen sind. Der erwähnte Zweifel deutet darauf hin, das er selbst ein Non-Adorant gewesen ist.”

Ne furcsálkodjunk hosszan ezen a kommentáron, inkább szögezzük le: Salatowsky nem intéznél el ilyen könnyű kézzel ezt az összefüggést, ha figyelembe venné, hogy Angliában már korán igen sokféle változata honosodott meg az antitrinitarizmusnak, gondoljunk csak a Tew körre,³⁹ Miltonra,⁴⁰ vagy a rakóviaikat fordító, majd az 1650-es évek első felében egészen sajátos rendszerű háromságtagadást kidolgozó John Biddle-re és Paul Bestre.⁴¹ E korai érdeklődés lehetséges oka, hogy az antitrinitáriusok filozófiája több olyan kérdést érintett, ami sokakat foglalkoztatott a szigetországban⁴² (pl. egészen meghökkenítő párhuzamokat mutat Edward Herbert of Cherbury *De veritatéjával*).⁴³ A börtönt is vállaló Biddle után hasonló eszmék folyamatos jelenlétét dokumentálják jó ideje a kutatók.⁴⁴ Erre a több évtizedes hagyományra ráépülő, és a századvégen óriási és tartós vitákat is kiváltó érdeklődés – Hollandiából bátorítást és tengernyi olvasnivalót kapva – meg is zavarta aztán az új politikai helyzetben a hatalom újraelosztásával bíbelődő anglikán vezetöket. Toland szállította Locke ilyen tárgyú angol nyelvű olvasmányait utóbbi régi barátjának, a rakóvi emigránsokkal szoros együttműködésben munkálkodó Limborchnak, Amszterdamból pedig holland szerzők műveivel megrakva tért haza. Németalföldön, mint korábban láthattuk, előbb kezdődött a kapcsolatok kiépülése, majd az 1650-es években ott is sajátos hazai adaptációi születtek az antitrinitarizmusnak. Éppen ezek az adaptációk készítették a lengyelországiakat arra, hogy a *Bibliotheca Fratrum Polonorum* kötetei mellett kiadják a rakóvi káté újraciszolt és kommentált változatát is (ezt idézik többnyire az angolul olvasók, mert a 19. században le is fordították). Az ebben kimutatható változtatások hiteles vizsgálátára vállalkozóknak alaposan meg kell majd ismerkednie a Limborch által megújított remonstráns eszmékkel⁴⁵ messze túlmutató hollandiai fejleményekkel. Vessünk most ezekre egy pillantást, hogy segítségünkre legyenek a Tolandtól imént idézettek forrásainak felfejtésében.⁴⁶

Az a kétségtelen bizonyosság, amit Descartes ígért, hamar meghódította a praktikus hollandokat. A század második felében a teológia és a bibliai hermeneutika, illetve a filozófia elvárásai közti egyensúlyt a holland gondolkodók egy része fölborította, és ők a racionális teológia radikálisabb felfogása irányába léptek tovább. A korszak kitűnő kutatója, Wiep van Bunge 2002-ben megjelent

³⁹ Frederick C. BEISER, *The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, PUP, 1996, sok jeles előd után ír a körrel, 84–133. Könyve lényegi mondandója, hogy az anglikán egyház belső küzdelme nemzeti egyházzá válásáért azt eredményezte, hogy a racionális vallásfelfogás általuk nyerte el első formáját, így Európa első felvilágosítói ők. Szívesebben ajánljuk a nagyobbrészt Tew-körrel legutoljára foglalkozó monográfiát: Sarah MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

⁴⁰ John Rogers szerint Milton a Krisztus preegzisztenciának tagadását pl. nem vette át. John ROGERS, *Milton and the heretical priesthood of Christ = Heresy, Literature, and Politics in Early Modern English Culture*, ed. David LOEWENSTEIN, John MARSHALL, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 203–220.

⁴¹ Nagyon alapos dolgozat róluk: Nigel SMITH, "And if God was one of us": Paul Best, John Biddle, and anti-Trinitarian heresy in seventeenth-century England = *Heresy... i. m.*, 160–184.

⁴² Frederick C. BEISER, *The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, PUP, 1996. Beiser vizsgálódásai Hooker *The Laws of Ecclesiastical Policy* (1594) értelemvédő gesztusaitól Hume 1737-es *Treatise of Human Nature*-ig terjednek, s erősen szubjektív következtetése, hogy az értelem anglikán felfogása körül épül fel a felvilágosodás, amit majd a szigetországból importál a kontinens!

⁴³ Edward HERBERT of Cherbury, *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, Párizs 1624, London 1633. Hamarosan angol és francia változatban is megjelent a diplomataként az 1610–1620-as évek fordulóján Párizsban szolgáló Herbert műve, aki Gassendivel is barátságba került.

⁴⁴ Kot említett tanulmányai után H. John McLACHLAN, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1951; Sarah MORTIMER több tanulmánya, köztük a *Socinianism in the Interregnum = Faustus Socinus... i. m.*, 435–442.

⁴⁵ Philipp van LIMBORCH, *Institutiones theologiae christianae, ad praxin pietatis et promotionem pacis, christianae unice directae*, Amsterdam, 1686, 1735-ig további négy kiadása volt.

⁴⁶ Erről kicsit részletesebben: KESERÚ Gizella, *A kötelekék lazítása: Kollegiánsok és barátaik = Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás*, Kolozsvár, 2016, 54-70.

kötetében többek közt Adriaan Koerbagh népszerű és rendkívül radikális művein keresztül mutatja ezt be.⁴⁷ Azóta megjelent tanulmányai és könyvei⁴⁸ mellett érvelnek, hogy Spinoza barátai közt sokféle indíttatású, felekezetű akad, de elsősorban az antitrinitarizmussal barátkozó mennoniták azok, akiknek a fiatal Spinoza körének radikalizálódása felróható. A teológiai racionalizmus felé való váltás vonatkozásában ez teljességgel érthető.⁴⁹ Ezt a váltást megkönnyítette, hogy a kör tagjai kollegiáns vitakörökben edződtek, ahol mindenki szabadon kifejthette érveit, s ahol nem volt kötelező semmiféle hitvallás. Az akkorra már több évtizedes kollegiáns gyakorlat tapasztalata nélkül még a van den Enden köré szerveződő fiatalok (Spinoza és barátai) társadalmi nézeteinek radikalizálódása sem lenne elképzelhető.⁵⁰

Itt már csak Adriaan Koerbaghról szólnánk néhány szót, akinek a Spinoza-körhöz fűződő kapcsolataira csupán néhány éve derült fény, amikor fiatal kutatók rekonstruálták a vele együtt bevándolt (református lelkészként működő) fivére album amicorumát,⁵¹ és valószínűsíthetően részben közös, nagy arányban antitrinitárius műveket tartalmazó könyvtárukat.⁵² A szentháromság-tagadók tanítványaként szólal meg *Sötét helyeken ragyogó fény* (1668) című munkájában. A teológiát a filozófia részének tekinti, s id. Joachim Stegmannal, Wiszowatyval és Lodevíjk Meyerrel⁵³ egyetértve az utóbbi szabályait érvényesíti a vallásról való elmélkedésben. A semmiből való teremtés lehetetlenségének bizonyításában fel is használja a filozófiai alapelveket, amelyekben ugyanúgy az antitrinitáriusokkal ért egyet, mint a háromság tagadásában, mert a háromság nem az értelem fölötti, hanem azzal szembenálló dolog (nem értelem feletti, mint sok vitapartnerre állította). Wiep van Bunge a mű angol kiadásához fűzött előszavában amellel érvel, hogy Koerbagh elkobzott s őt börtönbe juttató munkája a szervezett egyház és dogmatikai készletrendszerének rendszeres kritikáját kínálta olvasóinak.⁵⁴

Ki kell emelnünk, hogy Koerbagh hosszú oldalakat szentel a lengyelországi antitrinitáriusok (sociniánusok) bírálatának, ellentmondásosnak találja tanításukat, s bálványimádóként ítéli el őket, mert az ember Jézust imádják. Szerinte nemcsak a Szentírás, de az értelem is azt diktálja, csak egy Istent tiszteljük.⁵⁵ Nonadorantista tehát Koerbagh, az egyik első, akiről Európa nyugati felében tudunk.

Koerbaghtól kezdve Európa-szerte többeknél kimutatható a sociniánusok ilyen bírálata – Pierre Bayle enciklopédikus műve jutott el talán legtöbb olvasóhoz Dávid Ferenc melletti kiállításával⁵⁶

⁴⁷ Wiep van BUNGE, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2002.

⁴⁸ Uő., *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012, 270.

⁴⁹ Ennek egy jelentős állomása, az ún. Bredenburg-vita; a rotterdami kollegiáns kör leírását ld. Wiep van BUNGE, *Johannes Bredenburg (1643–1691): Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, Universiteits Drukkerij, 1990.

⁵⁰ Wiep van BUNGE, *Spinoza and the Collegiants*, Philosophia OSAKA 7(2012), 13–29. Ld. még Uő., *Spinoza and the Netherlands* Philosophia OSAKA 7(2012), 1–12.

⁵¹ Frans MERTENS, *Johannes Koerbagh's lost album amicorum seen through the eyes of Pieter de la Ruë*, LIAS, 1(2011), 59–127.

⁵² A 400 teológiai mű mintegy tizede antitrinitárius vagy azzal vitázó munka. Spinoza és Ostens könyvtárával is összehasonlíttja a Koerbagh fivérek aukcióra került, valószínűleg nem teljes gyűjteményét Cis van HEERTUM, *Reading the Career of Johannes Koerbagh: The Auction Catalogue of his Library as a Reflection of his Life*, LIAS, 38(2011), 1, 1–57.

⁵³ SCHMAL Dániel, „Örömtűzek vesztés csata után”: *Teológia és racionalitás a 17. században = A kereszténység és az európai tradíció*, szerk. TALLAR Ferenc, Bp., 2001, 204–235, itt 219–222. Meyer életrajzát és irodalmi, színházesztikai tevékenységének elemzését lásd PINTÉR Tibor, *Lodewijk Meijer és a Nil volentibus arduum: Egy vázlatos affektuselmélet*, Laokoón, 5(2008). Cis van Heertum fent idézett tanulmányában olvashatunk a *Nil volentibus arduum* nevű szerveződés tagjainak szoros filozófiai-teológiai nézetazonosságáról.

⁵⁴ Adriaan KOERBAGH, *Light Shining in dark places to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion* ed. Michiel R. WIELEMA, előszó Wiep van BUNGE, Leiden, Brill, 2011, 26.

⁵⁵ Uő., 233.

⁵⁶ Péter BALÁZS, *Deistarum Hercules protestans. La fortune de Bayle dans la Hongie des Lumieres = Libertinage et philosophie au 17ème siècle* (ed. par Antony MCKENNA, Pierre-François MOREAU), Saint-Etienne, 2007, 191.

– amit sokan értelmeztek „a socinianizmus hiányának” az adott szerzőknél. Mindezek mellőzése Salatowskynál azzal is összefügghet, hogy lassan ülepszik a felhalmozott anyag, és sok kiváló kutató érzékeli, hogy a 15-20 éve még másképpen látott dologra érdemes visszatérni. Van Bungénál éppúgy megfigyelhető ez, mint Jonathan Isaerlnél, akinek nézetei az antitrinitarizmus nyugat-európai felvilágosodásban játszott szerepe tekintetében nagyon sokat változtak a *Radical Enlightenment* óta. Megfigyelhető ez már *Enlightment Contested*-ben is, ám sokkal inkább tetten érhető 2012-ben megjelent Spinoza-tanulmányában, amelyben úgy véli, a biblicista socinianizmus és racionális antitrinitarizmus elnevezések jellemzik a legpontosabban a Bredenburg-vitát lezáró 1686-os szakadással létrejött két kollegiás „utódpártot”.⁵⁷ (Feltehetően lassan, de sokat tanult J. G. A. Pococktól, akinek lenyűgöző monográfia-folyama Gibbon ürügyén nemcsak a 18. századról alkotott képünket forgatja fel.⁵⁸ A kiváló tudós, mint bevezetőjében írja, Trevor-Roperrel egyetértve a protestáns felvilágosodás gyökereit a grotiusi, arminiusi, és erasmusi hagyományban látja,⁵⁹ ugyanakkor rendkívül izgalmas megállapításokat tesz az antitrinitárius tételek összefüggéseiről más protestáns felekezetek belső fejlődésének egyes állomásaival. Egy lábjegyzetben kifejti véleményét a sociniánus terminusról, s a köznyelvi és technikailag korrekt jelentés közti nehéz, de lényeges különbségtételről;⁶⁰ egy másikban valakit megróva megjegyzi: nem vette észre, hogy az antitrinitáriusok mindenütt ott voltak, ahol fontos dolgok történtek.)

A spinozizmus összekapcsolása a századvégi Németalföldön a filozófiai orientációjú kereszténységgel hatalmas érdeklődést generált Angliában, amely a következő század hetvenes éveitől még szélesebb körben kitapintható, s politikailag és társadalmilag radikális unitarizmust hozott létre. Teológiai radikalizmusukra jellemző, hogy az angol unitáriusok legkorábbi történetét 1783-ban megíró Theophil Lindsey és társai egyértelműen Dávid Ferenc mellett foglaltak állást, s ez bátorította az erdélyieket a visszatéréshez a pár évtizedre a hivatalos tanrendszerből kirekesztett hagyományhoz.⁶¹

E hosszú kitérő után visszakanyarodva Salatowskyhoz, hasonlótt kell megállapítanunk a könyv befejezésről is. Nagyon hatásos a Lindseynél fiatalabb amerikai unitárius Joseph Priestley-idézet, de éppen az említett konferenciakötetek egyikében olvasható tanulmány⁶² állapítja meg, hogy krisztológiája a rakówiakénál radikálisabb.⁶³ A sociniánusokat tehát valójában csak jobb híján, mint az adott időpontban az ősegyház Krisztust embernek tartó unitarizmusához legközelebb álló csoportosulást értékeli.

Dolgozatunk induló kérdése szempontjából persze mindebből az a legfontosabb, hogy az európai eszmétörténetben egyáltalán nem rendhagyó módon ezúttal is cáfoló iratok őriztek meg radikális gondolatokat. Ráadásul Sozzini szövegeit nem csupán a nonadorantista tézisek esetében hasznosíthatjuk, hanem olyan jelentős személyiség esetében is, mint Dudith András. A magyar szakirodalomban egyáltalán nem kapott visszhangot, hogy ez a magyar humanista a 1580-as évek elején fontos

⁵⁷ Jonathan I. ISRAEL, *Spinoza and the Radical Enlightenment = The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600–1750*, szerk. Sarah MORTIMER, John ROBERTSON, Leiden, Brill, 2012, 181–204.

⁵⁸ John Grevil Agard POCKOCK, *Barbarism and Religion, I, The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737–1764*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. A további kötetcímek: 2: *Narratives of Civil Government* (1999), 3: *The First Decline and Fall* (2003), 4: *Barbarians, Savages and Empires* (2005), 5: *Religion: The First Triumph* (2011), 6: *Barbarism: Triumph in the West* (2015).

⁵⁹ Uo., 8.

⁶⁰ Uo., 26.

⁶¹ KESERŰ Gizella, *Körmöczy János és a nonadorantista hagyomány*, Keresztény Magvető, 120(2014), 269–273.

⁶² Ferdinando ABBRI, *Un sistema di „pure revelation”: Joseph Priestley (1733–1804) e la dottrina del socianesimo = Fausto Sozzini... i. m.*, 345–368.

⁶³ Priestley az *An History of the Corruptions of Cristianity*-ben kifejtette ugyan, hogy a sociniánus és unitárius terminusokat szinonimaként használják, ám egyúttal nagyon csodálkozott azon, hogy a lengyelek ragaszkodtak Krisztus imádásához. Ő ennek nem látta sem történeti, sem szentírásbeli indokoltágát, hiszen ez nem volt gyakorlat a nikaiai zsinat előtti kereszténységben. Krisztus ember lévén, imádat nem illeti meg, Fausto Sozzinit a Dávid-perben játszott szerepe miatt is elmarasztalta. Uo., 363.

teológia témákat vitatott meg az olasz teológussal. A kezdeményező minden valószínűség szerint Dudith volt, aki nem minden provokatív él nélküli kérdések sorozatával állt elő. A pogányoknál is megtalálható sok szép morális tanítás mellett, idézi őt Fausto, sok babonásnak tűnő dolgot is találunk a Szentírásban. Másfelől az örök boldogság ígérete lenyűgözi a híveket, de hogyan lehetne ezt racionális érvekkel bizonyítani, hiszen ellene mond mind az észnek, mind a tapasztalatnak. A keresztények azt tartják, hogy a csodák megfelelő bizonyítékot jelentenek, ám megtörténtüket nem tudják megfelelően bizonyítani. Honnan tudhatjuk, hogy nem mesék vagy kitalációk a róluk szóló híradások? Ha hitelesnek tekintjük a keresztény vallást, ez együtt jár az Ószövetség isteni eredetének elismerésével is, márpedig bizonyos ószövetségi könyvek tele vannak lényegtelen és nevenséges dolgokkal; arról nem is beszélve, hogy esetenként olyan morális parancsokat közölnek, amelyek nem csupán a keresztény etikával nem egyeztethetők össze, hanem ellenkeznek az elemi racionális moralitással is. Nem érti, miképpen lehetséges, hogy éppen ilyen kétes értékű parancsok és előírások alátámasztására történtek meg a természet rendjét felfüggesztő rendkívüli csodás események. Az pedig végképp érthetetlen, miért éppen az Újtestamentum esetében fordulnak ezek elő jóval ritkábban, hiszen ez emelkedettebb ígéretekéről tudósít, s ráadásul nem is egy kis népet szólít meg, hanem az egész emberiséget. Dudith merész kérdésfelvetéseiről tehát Fausto Sozzininek a 17. században több ízben kiadott leveleiből értesülünk,⁶⁴ de a szakirodalom azt is megállapította, hogy ezek jelentették az alapját egyik legfontosabb munkájának, az először 1588-ban Londonban más neve alatt megjelent, később többször újraközölt *De auctoritate sacrae scripturae*-nak, amelynek a 17–18. század során jelentékeny utóélete lett. Azok a Dudith kételyeit inkább megkerülő, mint megválaszó socinusi gondolatok, hogy a kereszténységet a legmeggyőzőbben magasrendű morális parancsai és nagyszerű ígéretei helyezik más vallások fölé, továbbá, hogy az Újtestamentum parancsai mentesek a megterhelő rituális előírásoktól, az értelmet borzoló babonáktól, az erkölcsi tisztaság pedig teljes mértékben megfelel az értelem parancsának, ugyanakkor jó néhány keresztény apológiába is bekerültek. Ez úgy vált lehetségessé, hogy a nagy remonstráns teológus, Hugo Grotius *De veritate religionis Christianae* című művének 2. és 3. fejezete kis módosításokkal Sozzini szövegét (s benne Krisztus isteni volta és megváltói munkája tagadását) vette át.⁶⁵

Azoknak a merész gondolatoknak, amelyekkel Dudith Sozzinit szembesítette, nem csupán ilyen áttételes jelentőségét regisztrálja a szakirodalom, hanem néhány külföldi tudós az utóélet további lehetőségével is számol. Ha szigorúak vagyunk önmagunkhoz, méltatlannak is tarthatjuk, hogy megközelítésüket legfeljebb a heterodoxia kutatóinak szűkebb közössége ismeri. A 17–18. századi klandesztinus irodalmat kutató műhelyekkel is kapcsolatot tartó Mario Biagioni figyelt fel arra a Dudithot, Christian Franckent és Simone Simonit felölelő közege, amely, mint mondja, mindenekelőtt az erdélyi nonadorantisták között alakult ki, s amelyben nem csupán a kereszténység egyes dogmáinak igen erős kritikájára vállalkoztak, hanem egyetemesebben rákérdeztek a vallások mibenlétére, sőt az egyik legmerészebb műben Isten létének bizonyíthatóságára is. A magyar szakirodalomban jártas olvasó persze rögtön tudja, hogy Biagioni arról a közegről beszél, amelyet oly nagyszerűen jelenített meg Pirnát Antal klasszikussá vált tanulmányában,⁶⁶ a legmerészebb mű pedig Christian Franckennek Keserű Bálint által felfedezett *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* c. munkája, amelyet az olasz tudós Simon József Karácsonyi Béla és Pirnát Antal előmunkálataira

⁶⁴ A levelek természetesen bekerültek a *Bibliotheca Fratrum Polonorum*ba is.

⁶⁵ Jean Paul HEERING, *Hugo Grotius as Apologist for The Christian Religion: A Study of his Work De veritate religionis Christianae* (1640), (*Studies in the History of Christian Thought*), Leiden, Boston, Brill, 2004, 89–162.

⁶⁶ PIRNÁT Antal, *Arisztotelésznek és antitrinitáriusok: Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon, 17(1971), 363–392.

támaszkodó kiadásából ismer.⁶⁷ Pirnát magyar nyelvű tanulmányát persze nem hasznosítja, de a nem magyar nyelvűeket igen, s ezektől ösztönözve jelentette meg az elmúlt esztendőben fentebb említett kiadványát.

Örvendezhetünk tehát annak, hogy immár a levelek kivételével minden Francken-mű hozzáférhető modern kiadásban, s folytathatjuk a szembenézést eredményeivel. Ez ugyanis már megkezdődött, hiszen az olasz kutató e könyvet megelőzően egy tanulmányban⁶⁸ is megfogalmazta azt az elképzelését, hogy Francken legmerészebb művei argumentációs készletükben, mondandójukban, sőt a *Disputatio* esetében a műfajban és a retorikai megformáltságban is rokonságot mutatnak a korai radikális felvilágosodás leghíresebb művével, a *De tribus impostoribus*-szal, s nagyon valószínűnek tartja, hogy a hírhedt mű is ebben a közegben született a 16. század 90-es éveiben. Erről vita alakult ki közte és Simon József között, amelynek részleteit itt nem idézhetjük fel. A Winfried Schröder eredményeire támaszkodó Simonnak abban bizonyosan igaza van, hogy a nyomtatásban először 1753-ban megjelent impostoros könyv nem itt, hanem Németországban íródott, és Schröder meggyőzően bizonyította azt is, hogy Johannes Müller írta 1688-ban. Egyáltalán nem célszerű azonban lezárni a további kérdések tanulmányozását, hiszen a bölcséleti argumentáció rokonságáról és forrásairól elmondottakban nagyon sok megfontolandót találhatunk a klandeszinus-kutatások egyik nagyságának, Gianni Paganininak előszavában is. Teljesen elhibázott lenne azzal foglalkoznunk, hogy az antitrinitarizmuson belüli csoportok elkülönítésében furcsa terminológiát használ, hiszen mindennél fontosabb, ahogyan új megfontolásokat közöl a *Disputatio* forrásairól és argumentációs készletéről, s Schröder⁶⁹ után újabb kísérletet tesz arra, hogy a szöveget a radikális felvilágosodás európai összefüggésrendszerében helyezze el. Ő is úgy látja, hogy Francken merész szövegei létmódjukban és megformáltságukban megidézik azokat a klandeszinus iratokat, amelyek pár évtizeddel később kezdenek elterjedni Európában.

A helyzetképet azzal zárhatjuk tehát, hogy a nemzetközi kutatások újabb eredményei alapján egyre nyilvánvalóbb, hogy a socinianizmus mellett az erdélyi antitrinitarizmus legizgalmasabb periódusának szellemi termése is jelen van az európai felvilágosodás kezdeteinél. Megfigyeléseinket talán érdemes lesz együtt szemlélni bizonyos régebbi és nagyon is friss eredményekkel. Egyrészt azzal, ahogyan az Adam Neuserre és erdélyi környezetére felfigyelő, annak idején fontos forrásokat közzé tevő Gotthold Ephraim Lessing kezelte ezt a tradíciót,⁷⁰ másrészt arra, hogy Simon József az európai Újszövetség-egzegetíz vezetői korai felvilágosult nagyjain (Jean Le Clerc, Richard Simon) keresztül egészen a 20. század elejéig ívelően tudta kimutatni Enyedi György egzegetikai módszerének továbbélését.⁷¹ Most tehát a kérdéskör olasz szakemberei ösztönöznek bennünket arra, hogy kapcsolódjunk be az utak és módozatok még nem tisztázott részleteinek tisztázásába. Másfelől persze megállapításaik szembesítenek bennünket a recepció színterei közötti drámai különbségre is: az egykor – a viták és belső feszültségek ellenére – ezeknek felkavaró eredményeknek mégiscsak helyet

⁶⁷ SIMON József, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens, 1552–1610? Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2008 (Wolfenbütteler Forschungen, 117).

⁶⁸ Ennek, továbbá a Simon Józseffel az alábbiakban említendő vitájának az adatait is megadja a kiadvány, de célszerűnek látszik itteni közlésük is: Mario BIAGIONI, *Christian Francken e le origini cinquecentesce del trattato, De tribus impostoribus*, *Bruniana et Campanelliana*, 16(2010), 239–248; József SIMON, *Metaphysical Certitude and Plurality of Religions: Christian Francken and the problem of philosophical libertinism in early modern eastern Europe*, *Bruniana et Campanelliana*, 19(2013), 65–167; Mario BIAGIONI, *Christian Francken sceptical: a Reply to József Simon*, *Bruniana et Campanelliana*, 19(2013), 179–182.

⁶⁹ Winfried SCHRÖDER, *Martin Seidel und seine Schrift Origo et fundamenta religionis Christianae = Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650: Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, hg. Martin MULSOW, Tübingen, Niemeyer, 2009, 161–172.

⁷⁰ Magyarul lásd erről: KATHONA Géza, *Megjegyzések Neuser Ádám életrajzához és ideológiájához*, *Itk*, 67(1963), 328–329.

⁷¹ SIMON József, *Explicationes explicationum*, 212–229.

adó unitárius közösség a 18. század beköszöntére szinte teljesen elfelejti ezt a hagyományát, s hazai komoly előkészítő szerepével aligha számolhatunk.⁷²

FORERUNNERS OR ROSES UNTIMELY WITHERED?

Recent results and considerations in the international research of Antitrinitarianism

The first section of the paper provides an overview of the history of science investigating the frequency of the ‘forerunner’ metaphor in the scholarship of different European regions. It is claimed that Hungarian scholarship has been particularly careful in this regards, which is rooted on one hand in the neglect of more general European tendencies, while on the other hand, could be explained by the long-enduring backlog in the most fundamental source-related tasks. Because of this and the dominance of the manuscript medium within Transylvanian literacy, the version of Antitrinitarianism that was particularly strong in Transylvania, nonadorantism, was not represented in comprehensive works on early enlightenment, and Antitrinitarianism was identified with Socinianism. According to the authors of the present paper, a more detailed exploration of this problem is all the more urged by the fact that recent surveys and monographs (including Salatowsky’s *Die Philosophie der Sozinianer*) give more detailed treatment to the presence of Antitrinitarianism in the philosophy of late-17th century thinkers. It is claimed that distortion of the facts is inevitable if only texts produced by the followers of Sozzini are taken into account, since more recent research leaves no doubt that in the Low Countries and in England, the whole of Antitrinitarianism could exert its influence, and a remarkable presence of nonadorantism can be traced among the most radical of these movements. The article also highlights the most important paths of this radical idea. On the one hand, it is clear that Sozzini and his followers, by including the views of the radicals which they set out to refute in their works, actually contributed to the spreading of these ideas. On the other hand, recent results from the research on clandestine literature stress the potential in the distribution of shorter manuscript texts. The final part of the article follows up on Mario Biagioni’s and Gianni Paganini’s views, and call attention to the importance of the buried works of Christian Francken, as well as to György Enyedi’s works, which were more widely known throughout Europe.

⁷² A tanulmány az OTKA 112927 számú (A felvilágosodás előzményei a 17–18. századi Erdélyben) pályázatának támogatásával készült.

Európai tájékozódás

ESSAIS
DE
THEODICÉE

SUR LA
BONTE' DE DIEU,
LA
LIBERTE' DE L'HOMME,
ET
L'ORIGINE DU MAL.

PAR M. LEIBNITZ.

NOUVELLE EDITION,
Augmentée de l'Histoire de la Vie & des
Ouvrages de l'Auteur,

PAR M. L. DE NEUFVILLE.
TOME PREMIER.



A AMSTERDAM,
Chez FRANÇOIS CHANGUION,
MDCCLXXXIV.

A KORA MODERN MNEMOTECHNIKA GYAKORLATI FILOZÓFIAI HASZNÁRÓL

„Továbbá, ha tudta is az antikvitás, hogy az emlékezet miként húzhat hasznot abból, hogy a számos megjegyezhető faj irányából az egyedüli fajhoz járul, ezt [a régiek] szemmel láthatóan elmulasztották nekünk megtanítani”.¹

A mnemotechnika formaváltozásai

Giordano Bruno ezen, fentebb látható nehezítése két dologról is tájékoztat minket. (1.) Az idézet egyrészt azon jól ismert problémának a sokadik megfogalmazása, miszerint az antikok elmulasztották lejegyezni az emlékezet kiművelésének módszereit. Retorikaelméleti szerzők köztudottan bőséggel írtak a szónoki beszéd elrendezésének (*dispositio*), a megfelelő szóhasználatának (*elocutio*), előadásmódjának (*pronuntiatio*), érveléstechnikájának (*inventio*) mikéntjéről, az elmondandó szöveg megjegyzésének (*memoria*) módját azonban szinte egyáltalán nem tárgyalták. (2.) Bruno szavai másrészt azon implicit előfeltevést is leleplezik az olvasó előtt, mely szerint az emlékezet működésének tanulmányozása ismereteinket nem csupán mennyiségi, hanem – lévén, hogy lehetőséget nyújt a partikulárék (vagyis az *árnyak*) világából az univerzálék (vagyis az ideák) világába való felemelkedésre – minőségi szempontból is gazdagíthatja. A partikulárék megismerése ennél fogva eszközként szolgálhat számukra a *csillagokon túli* (vagyis a noétikus) világ megismeréséhez.²

Az emlékezéssel kapcsolatos mindezen attitűdváltozás jól jelzi, hogy a kora újkorra alapjaiban változott meg az *ars memoriae* használhatóságának területe. Quentin Skinner kora modern retorikaelméleti traktátusokat olvasva hívja fel a figyelmet arra, hogy a 16. század közepére a *memoria*

¹ „Porro si antiquitas nouit quomodo proficiat memoria, a multis speciebus memorabilibus, ad unam multorum memorabilium speciem se promouendo: ipsum certé non docuit.” Iordani BRUNNI Nolani, *De Umbris Idearum*, Opera Latine Conscripta II, Nápoly, 1886, 25. [A cikkben szereplő idézeteket magam fordítottam – S. Á.]

² Az árnyak episztémikus státusza párhuzamba állítható ontológiai státuszukkal: a legtöbb platonistához hasonlóan az elkülönült létezőkből álló valóságot Bruno is csak a saját perspektívánk hiányosságának vélte. A kozmosz ezzel szemben egy egységes egészbe rendeződik, a megismerő szubjektum feladata pedig éppen az, hogy a rendet lássa meg az összevisszaság mögött. „Az anaxagoraszí káosz valójában rend nélküli változatosság. Mi viszont a dolgok sokaságában a csodáltra méltó rendet szemléljük. Ami a legfelsőbbeknek a legalsóbbakkal, a legalsóbbaknak a legfelsőbbekkel való kapcsolatát megteremtve azt éri el, hogy az egyfelé forduló részek együtt lélegezzenek [*conspirare*], [mely által pedig] egy egységes élő lénynek [unius magni animalis] (amilyen a világ is) igen szép arcává [álljanak össze]”. „Verum Anaxagoricum Chaos est sine ordine verietas. Sicut igitur ipsa rerum varietate admirabilem concernimus ordinem. Qui supraeorum cum infimis, & infimorum cum supremis connexionem faciens: in pulcherrimum unius magni animalis (quale est mundus) faciem, universas facit conspirare partes)”. BRUNO, *i. m.*, 27.

kérdéskörének teljességgel nyoma veszett a retorikaelméleti szövegekből.³ Mindez azonban szerinte sem az emlékezés iránti csökkenő érdeklődés jele, hanem sokkal inkább arra utal, hogy a mnemotechnika fokozatosan megszűnt a retorika segédtudománya lenni, és önálló diszciplínává vált. Erről tanúskodnak Johann Heinrich Alsted egyik 1630-as szövegrészlete is:

„A mnemonica egy önálló ars, amit külön kell választanunk mind a retorikától, mind pedig a logikától. Az emlékeztéről pedig kétféleképpen gondolkodhatunk: tudniillik úgy, mint képességről, vagyis mint természetünkől fakadó tehetségről, vagy pedig úgy, mint olyan szerzett tudásról, melyet meghatározott, és az ars szabályai által előírt módon, sűrű gyakorlatoztatás révén szereztünk. Ha az emlékezetet az előbbi módon nézzük, akkor nem tartozik semmilyen ars tárgykörébe, hanem természetesnek vesszük, mint Istennek egyféle ajándékát [...]. Ám, ha az utóbbi módon szemléljük, mindez [egy különálló] ars tárgykörébe tartozik [...]”⁴

Dolgozatomban annak bemutatására teszek kísérletet, hogy az utókor éppenséggel nem Alsted elképzelését igazolta, a mnemotechnika a későbbiek során ugyanis – legalábbis részben – a filozófia részévé vált, ezen folyamatnak pedig eklatáns pontját jelentik azon törekvések, melyek az *ars memoriae* gyakorlati filozófiai lehetőségeit kívánták kiaknázni. Chantal Jacquet Francis Bacon tudományrendszerező munkája kapcsán is úgy beszél a *memoriáról*, mint ami a (gyakorlattal szorosan összefonódó) filozófia propedeutikájává lépett elő,⁵ Leibniznél pedig, úgy gondolom, ugyanezen folyamat nyomait láthatjuk majd. A mnemotechnika, pontosabban annak a lullista kombinatorikán alapuló változata ugyanis a 17. század viharos évtizedei során remek eszköznek látszott az egyházak megbékélését célzó ún. irénista törekvések számára, ami nyilvánvalóan sajátos egyházpolitikai következményeket vont maga után. Mindezeket elsősorban Leibniz példáján keresztül igyekszem majd megvilágítani. Írásomban ennél fogva elsőként a lullista eredetű mnemotechnika főbb sajátosságait mutatom be, majd ezt követően térek rá azon eszmetörténeti jelenségek tárgyalására, melyek folytán az előbbi jelentőségre tehetett szert a kora újkor során.

A Lullizmus és a consensus omnium kérdése

Mindenekelőtt érdemes tehát felidézni azon lullista hagyomány főbb vonalait, mely fontos lesz gondolatmenetünk szempontjából. Az *ars memoriae* szerepének korábban látott, radikális megváltozásában feltehetően ugyanis Raymond Lull munkássága döntő fontosságúnak tekinthető. A 13. századi misztikus ugyanis nem kevesebbre kívánta felhasználni a mnemotechnikát, mint a három világvallás összehátráadására: összeállított egy kilenc axiómából álló katalógust, mely azon tulajdonságokat tartalmazta, amiket az összes nagyobb vallás képviselői Istennek tulajdonítanak. Ez lett volna a

³ Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, New York, Cambridge University Press, 1996, 45–65. Az *ars memoriae* késő középkori, kora újkorai magyar vonatkozásaival kapcsolatban lásd: KISS FARKAS GÁBOR, *Az ars memoriae a XV–XVI. századi Magyarországon* = BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla szerk. *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, Cluj/Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2008, 13–41.

⁴ „Mnemonica est peculiaris ars, distincta á Rhetorica & Logica. Memoria duobus modis considerari potest: videlicet tanquam potentia seu facultas naturalis, & tanquam habitus acquisitus crebra exercitatione certo modo & arte instituta. Priori modo spectata non cadit sub artem, sed praesupponitur tanquam donum Dei [...]. Sed posteriori modo est subjectum alicujus artis [...]”. Johann Heinrich ALSTED, *Mnemonica, Encyclopaedia Septem Tomis Distincta*, Herborn 1630, 1959. Az Alsted-féle tudományeszményről bővebben lásd: Szentpéteri Márton, *Egyetemes tudomány Erdélyben – Johann Heinrich Alsted és a herborni hagyomány*, Budapest, Universitas kiadó, 2008.

⁵ Chantal JACQUET, *Bacon et la Promotion des Savoirs*, Broché, Párizs, 2010, 31.

consensus omnium alapja. Lull mindezt egy kör kerületére írta, melyhez további koncentrikus köröket is rajzolt, melyek kerületén ugyancsak különböző fogalmakat tüntetett fel. A rendszer lényege az volt, hogy a körök forgatásával szükségszerűen igaz állítások jöjjenek létre, mely állítások pedig mivel szükségszerűen igazak lettek volna, minden vallás képviselői el kellett volna hogy fogadják őket.⁶

Frances Yates óta előszeretettel tekintenek úgy a lullizmusra, mint egyfajta szakításra az *ars memoriae* retorikai hagyományával szemben.⁷ Véleményem szerint ez a megfogalmazás nem teljesen pontos. Yates arra alapozza állítását, hogy Lullus felhagyott egyrészt a helyek és képek antik eredetű módszerének alkalmazásával, másrészt pedig arra, hogy az általa alkalmazott szimbólumok nem emotív jellegűek, de nem is állnak semmilyen lényegi viszonyban a felidézendő tudati tartalommal. Mindez kétségtől igaz is, Yates ugyanakkor megfelelkezni látszik e helyen az *inventió*nak a Lullus-nál játszott szerepéről, pedig Lullus egy kései írásának (melyben rendszerének „tisztázott” változatát közli) már a címe is árulkodó: *Ars inventiva veritatis*. Az *inventio* – mely, mint láttuk, eredetileg szónoki beszédek meggyőző argumentációjának mikéntjét írta elő – ezen új kontextusban a következtetéseknek azon helyes módját kezdte jelölni, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy adott szubjektumokhoz a nekik megfelelő predikátumokat rendeljük hozzá. A lullista *ars* tehát ugyanúgy az antik retorika eszközkészletéhez nyúlt vissza, mint elődei, csak éppen nem a *memoria* felől közelített hozzá. Rendszere mindössze annyiban kötődik a *memoriához*, hogy művelőjének észben kell tartania a helyes következtetések szabályait, valamint az sem jó, ha ezen következtetések eredményéről megfelelkezik.⁸

Lullizmus a 16. században, valamint Leibniz törekvései a *consensus omnium* felé

A fentiek alapján azt mindenképp kijelenthetjük, hogy Leibniz korára a lullizmus nem képezte részét a filozófiai főáramnak. 1666-os doktori értekezése, a *Dissertatio de Arte Combinatoria* alapján azonban Leibniz maga mégis szimpatizálni látszik az irányzattal. Érdeemes hosszabban idéznünk a vonatkozó részt Leibniz szövegéből:

„Válójában a lullusi fogalmak terén sok hiányosságot érzek. A teljes módszere ugyanis sokkal inkább a rögtönzésre, semmint az adott dologgal kapcsolatos tudás eltökélt vizsgálatára irányul, mely, ha nem is Lullusnak magának, de a követőinek szándéka szerint való. A fogalmak számát önkényesen határozta meg, az egyes osztályok száma így lett

⁶ lásd: LANG Benedek, *Raimundus Lullus és az Ars Magna*, Magyar Filozófiai Szemle 41(1997), 187–216.

⁷ FRANCES YATES, *The Art of Memory*, Ark Paperbacks, London, 1966, 125.

⁸ Lullus későbbi követői közül kimagasló jelentőségű az a Giordano Bruno, aki kiváltképp korai, a mágia iránt feleltébb fogékony korszakában foglalkozott lullista mnemotechnikával. Feltehetően ilyen gyanús elemek is közrejátszhattak abban, hogy Lullus megítélése a 17. századra egyértelműen megromlott. Minderről olyan, számunkra egészen közeli példák is tanúsodnak, mint Bethlen Miklósé, aki *Önéletírásának* előljáró beszédében szinte vajakossággal vádolja Keresztúri Bíró Pált amiatt, hogy Lullus tanításaival foglalkozik. Híres példa még Descartes esete, aki ugyancsak merő szemfényvesztésnek tartotta a luddita kombinatorikát, témánk szempontjából azonban még sokkal fontosabb Francis Bacon esete, aki a *De augmentis scientiarum* oldalain a következőképp fogalmaz: „Nem szabad [...] amellet sem elmennünk, hogy számos, inkább felfuvalkodott, semmint tanult férfiú orcája verejtekezett azon módszer fölött, amit aligha mondhatnánk méltónak a módszer jogos nevére, mivel az sokkal inkább az impostúra módszere volt”. A nyilvánvalóan Lullusra történő utalás pedig a következőképpen folytatódik: „[ezen módszer] semmi más nem volt, mint az *ars* szókészletének összehordott halmaza és kupaca [...] Az ilyen fajta gyűjtemények előhózzák a régi fegyvertárat, ahol jó sok hulladék található, ám semmi olyan, aminek bármi haszna is volna”. „Neque tamen illud praetermittendum, quod nonnulli, viri magis tumidi, quam docti, insudarunt circa *Methodum* quendam, legitimae *Methodi* haud dignam, cum potius sit *Methodus* Imposturae [...]. [Q]uae nihil aliud fuerunt, quam vocabulorum artis cujusque massa, & acervus [...]. Hujus generis *Collectanea officinarum* referunt veteramentarium, ubi praesegmina multa reperiuntur, sed nihil quod alicujus sit pretii”. FRANCISCI BACONIS de Verulamio, *De Augmentis Scientiarum libri IX*, Amszterdam, 1662, 364.

kilenc. A feltétel nélküli predikátumok közé pedig, melyeknek is a leginkább elvontannak kellene lenniük, vajon miért keverte bele az akaratot, igazságot, bölcsességet, erőt, dicsőséget, vagy miért hagyta ki a szépséget, az alakot vagy a számot? [...] A nagyság, egyenlőség, kicsinység pedig nem mások [szerinte], mint nagyságbeli megegyezés vagy különbség [...]”⁹

Ezt követően egy hosszas felsorolás veszi kezdetét azon fogalmak kapcsán, melyek rendszerbeli helyét Leibniz kérdésesnek találja. Már ennyiből is világos azonban az, hogy Leibniz egyáltalán nem a módszerrel magával vitatkozik, hanem azzal, ahogy Lullus a fenti fogalmakat meghatározza. Kifogása tehát szemantikai, és egyáltalán nem logikai természetű, ugyanezen gondolatmenet pedig hosszú távon elvezet majd minket a *characteristica universalis*nak nevezett tökéletes nyelv problémájához, melynek körvonalait Leibniz első alkalommal ugyancsak ezen értekezésében vázolta.

Mindezt követően Lullus rekapitulációját egy némiképp meglepő fordulattal folytatja Leibniz:

„Még az alanyok sora tetszik a leginkább. A létezőknek kiváltképp pedig ezen fokozatai léteznek: Isten, Angyal, ég (mely a peripatetikusok tanítása szerint romolhatatlan), ember, tökéletesebb vadállat (mely rendelkezik képzelőerővel), valamint náluk tökéletlenebb [...] növények. A testek közös formája (mely az elemek keveredéséből áll elő, amik közé minden élettelen dolog tartozik), valamint a mesterségesen előállított dolgok (melyeket eszközöknek nevez [ti. Lullus]).”¹⁰

Már önmagában az is érdekesnek mondható, hogy Leibniz éppen egy erősen platonizáló hüposztázis-elmélet fogalmait véli a leginkább kidolgozott résznek Lullus rendszerében, témánk szempontjából azonban még fontosabb lesz a szerző itt körvonalazott tudományoszménye:

„Egyedül azt kívánom, hogy valamely nagy tehetségű férfiú, ki nagyobb akár Lullusnál, akár Tholosanusnál, hatoljon el a dolgok legbensőbb lényegéig [intima rerum], és teljesítse be mindazt, amit mi sejtünk csupán, aminek mi csak a körvonalait rajzoljuk, és amik [eljövetelére] vágyunk: nem reménytelen ugyanis a tudományok megvilágosító erejének ezen sorsszerűségébe vetett bizalom. Mi pedig nyilván nem annyira az aritmetikának [...], mint inkább a logica inventivának a forrásait kívánjuk feltárni, miközben nem győzzük eléggé dicsérni a kívánatos tudományok azon katalógusát, amit Verulamius állított össze; így pedig elegendő lesz számunkra az is, hogyha sikerül tiszteletet keltenünk ezen remek ars iránt az emberekből.”¹¹

Leibniz e helyen két, számunkra fontos kérdést is szóba hoz, melyek közül sorrendben a második a tudományok Bacon-féle rendszere. A fentiek alapján felmerül ugyanis a kérdés, hogy miként is

⁹ „Verum in terminis Lullianis multa desidero. Nam tota eius methodus dirigitur ad artem potius ex tempore disserendi, quam plenam de re data scientiam consequendi, si non ex ipsius Lullii, certé Lullistarum intentione. Numerum Terminorum determinavit pro arbitrio, hinc in singulis classibus sunt novem. Cur praedicatis absolutis, quae abstractissima esse debent, commiscuit, Voluntatem, Veritatem, Sapientiam, Virtutem, Gloriam, cur Pulchritudinem omisit, seu Figuram, cur Numerum? [...] Praeterea Majoritas, Aequalitas, Minoritas est nihil aliud, quam concordantia & differentia magnitudinis [...]”. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Dissertatio de Arte Combinatoria*, Lipse, 1666, 33.

¹⁰ „Subjectorum census placet maximé. Sunt enim hi inprimis Entium gradus: DEUS, Angelus, coelum (ex doctrina peripatetica Ens incorruptibile) homo, Brutum perfectius, (habens imaginationem) imperfectius [...] Planta. Forma communis corporum, (qualis oritur ex commixtione Elementorum, quae pertinent omnia inanima) Artificialia (quae nominat: Instrumenta)”. LEIBNIZ, *i. m.*, 33–34.

¹¹ „Unum hoc opto, ut ingenio vir vastissimo, altius quam vel Lullius vel Tholosanus penetret in intima rerum, ac quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta duximus, quae inter desiderata ponimus, expleat: quod de fatali ejus in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Ac nos Profectó haec non tam Arithmeticae augenda, [...] quam Logicae inventivae recludendis fontibus destinavimus, fungentes praeconis munere, & quod in catalogo desideratorum suis augmentis Scientiarum Verulamius fecit, satis habituri, si supplicionem tantae artis hominibus faciamus.” *Uo.*, 34.

békíthető össze Leibniz Lullus iránti – ámbár kétes mértékű – szimpátiája a baconi rendszer iránti rajongásával. Feltehetően nem járunk rossz nyomon akkor, ha Leibniz Bacon iránti szimpátiájának okát a brit gondolkodó indukciós módszerének aprólékosságában keressük. A *De augmentis scientiarum* tudományképe ugyanis azt az ideált vázolja fel, mely immár nem elnagyolt, és az egyedi vonások iránt érzéketlen faj- és nemfogalmakkal operál, hanem ellenkezőleg, éppen az egységiséget helyezi középpontba. Bacont idézve:

„[N]em találok a természet műveinek olyan kielégítő és hozzáértésről tanúskodó katalógusát, mely eltérne vagy elkanyarodna a szaporodás, az újratermelés vagy a mozgás szokásos menetéről szóló [beszámolóktól]; figyelmen kívül hagyják ugyanis az adott hely vagy terület egyedi vonásait, az idő vagy véletlenek előidézte furcsa eseményeket, mostanáig ismeretlen tulajdonságok hatásait, vagy az általános fajok alóli kivételek példáit.”

Minden bizonnyal azért is jogos próbálkozás Leibniz Bacon iránti szimpátiáját az indukciós módszer ezen erényében keresni, mivel ez átvezet minket a másik Leibniz által említett témakörhöz, a *logica inventiva* kérdéséhez. A *logica inventiva* módszere annak előfeltételezésén alapul, mely szerint bármilyen állítás két fogalom kombinációjaként írható le. Mivel állításaink többsége nem explicit azonosságon alapszik (vagyis nem olyan megfeleltetésen, mint például az ember [van] ember), Leibniz ezen módszer segítségével igyekezett belátni implicit azonosságokat ténylegesen azonos mivoltát. Ennek módja annak kiderítése, hogy egy adott predikátum benne foglaltatik-e a szubjektum fogalmában, vagy sem. Leibniznek a *De arte combinatoriában* is olvasható híres példája szerint az az állítás, hogy „az ember halandó” azért tekinthető igaznak, mert az ember fogalmát „halandó eszes lényként” határozzuk meg. Ha mindezek szellemében, véges lépésben képesek vagyunk eképpen igazolni egy adott állítás igazságtartalmát, akkor – Leibniz szerint - kijelenthetjük róla, hogy igaz. Összetett fogalmaink esetén módon történő dekonstrukciója volna tehát hivatott olyan egyszerű, tovább már nem bontható fogalmakat létrehozni, melyek immár tényleges alapfogalmak lehetnek a lullusi értelemben vett invenciónak is. A végsőkéig elgondolva azonban Leibniz ezen rezolutív-kombinatív módszere talán túlonúl ambíciózus vállalkozásnak is számított, mivel a legegyszerűbb, tovább már nem osztható fogalmak megállapításán kívül magára vállalta annak feladatát is, hogy ezen fogalmak minden lehetséges igaz kombinációját is létrehozza¹².

Mindez pedig a már korábban említett *characteristica universalis* kérdéséhez vezet el minket, mely mesterséges nyelv kidolgozása egész élete során foglalkoztatta Leibnizet, ám az mégis megvalósulatlan maradt. Hosszú ideje vita tárgya, hogy Leibniz vajon hogyan is gondolta el ezt a tökéletes nyelvet: olyan rendszerként, mely pontosan definiált fogalmakból és logikai szabályokból állt volna, vagy pusztán olyan formális logikai szabályrendszerként, mely a benne alkalmazott nyelvi elemek tényleges jelentésétől függetlenül, mindenkor érvényes grammatikaként működik. Bizonyos olvasatok szerint¹³ Leibniz maga is hezitált ezen két szélsőség kapcsán, és élete során egy optimistább, vagyis egy tökéletes szimbólum- és logikai rendszert is magában foglaló koncepció felől később egy kevésbé ambíciózus, pusztán logikai rend felé tolódot. A kombinatorikai értekezés magától értetődően még az optimistább program vázlatát tartalmazza.

Láthattuk, hogy a mnemotechnika, logika és a tökéletes nyelv kérdése Leibniznél szoros egységet alkot. Már csak emiatt is érdemes röviden kitekintnünk mindezeknek szélesebb körű, a gyakorlati filozófiai területét érintő hasznosságára is: amellet ugyanis, hogy a tökéletes nyelv olyan tudományos célok megvalósítását szolgálta volna, mint amilyen az *arbor scientiarum* is volt, Leibniz

¹² Donald RUTHERFORD, *Philosophy and Language in Leibniz* = Nicholas JOLLEY, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 224–270.

¹³ Uo.

elképzelései szerint mint közvetítő médium is hasznos lett volna, mely utóbbi összefüggésbe hozható a szerző irénista törekvéseivel. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy éppen ez idő tájt keletkezett Leibniz egyetemes megbékélést célzó Apokalipszis-kommentárja, valamint a *charité universelle* eszményét tárgyaló szövegei is.

Leibniz irénizmusa és millenarizmus-ellenessége

Mindenekelőtt az irénizmus fogalmát és két főbb irányvonalának sajátosságait érdemes pontosítanunk. A béke jelentésű görög *eiréné* szót elsőként David Pareus alkalmazta az egyházak közötti megbékélés programjának megjelölésére. 1615-ös „programadó” írásának címe is azonban jól mutatja már, pontosan milyen megkötések mentén képzelte el a megbékélést: *Irenicum, sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus*.¹⁴ Az egyházak újraegyesítésének Pareus-féle tervezetében tehát csakis az egymástól elszakadt protestáns egyházak szerepeltek, a katolikusok nem. Pareus mindezt egyfajta dogmatikai *consensus omnium* megteremtése révén látta megvalósíthatónak: a jelentősnek vélt dogmatikai kérdésekben való megegyezés mellett közömbösnek nyilvánította volna mindazon tételket, melyek feltehetően nem döntő mértékben járulnak hozzá az emberi üdvösséghez. Az irénizmus kérdése továbbá helyenként nagyon is összefonódott a millenarizmussal: ezt látjuk később az angol polgárháború során, különösen pedig Samuel Hartlib vagy John Dury munkáiban, akik a protestáns egyházak újraegyesítésében eszkatologikus mozzanatot láttak, vagyis az emberiség egyetemes üdvösségének szükséges feltételét.

Az irénizmus (némiképp) eltérő megközelítését látjuk a fiatal Hugo Grotiusnál, aki korai *Decretum pro pace ecclesiarum* című, 1614-es programadó írásában az arminianus dogmatika mentén határolta körül az egyházak közti béke feltételeit. Programja, mely sajátosan ötvözi a latitudinarizmus és erasz-tianizmus vonásait,¹⁵ röviden úgy összegezhető, mint ami két *a priori* teológiai elvben nevezi meg a tolerancia határait: 1. a kálvini (szupralapszariánus) predesztináció-tan elutasítása;¹⁶ 2. azon kegyelemtani tétel elfogadása, mely szerint Isten minden egyes embernek felajánlja kegyelmét (jöllehet, nem mindenki fogadta el azt).¹⁷ Többnyire latitudináriusnak mondható programja ellenére¹⁸ a *Decretum* különös sajátosságának mondható, hogy Grotius szemérmesen tartózkodik minden, Rómával kapcsolatos (pozitív vagy negatív irányú) elköteleződéstől vagy akár explicit állásfoglalástól, miközben kései írásai immár arról tanúskodnak, hogy elképzelése egyetlen, ámde annál jelentősebb ponton eltér a Pareust követő irénistákétól: az egyházbékét egyetemlegesen, Róma bevonásával kell megvalósítani.

A fiatal Leibniz törekvései pedig egyértelműen ebbe az irányba látszanak haladni, amit a felebaráti szeretet egyetemességének tétele mellett antimillenarista *Apokalipszis*-értelmezése is megerősít. Ez utóbbi azért tekinthető kulcsfontosságúnak, mert Leibniz korára a *Jelenések könyvének* bizonyos próféciáival kapcsolatos értelmezési nehézségei döntően befolyásolhatták akár a politikai

¹⁴ David PAREUS, *Irenicum, sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus*, Heidelberg, 1615.

¹⁵ Grotius igyekszik a lehető legtágabbra bővíteni az üdvösségünk szempontjából közömbös dogmatikai tételek körét, az általa (vagy Arminius által) megállapított, az üdvösségünk szempontjából jelentősnek vélt tételeket azonban minden felekezettől kikényszerítendőnek vélte. Számára fontos volt továbbá, hogy az egyházi potestast alávesse a világinak.

¹⁶ Hugo GROTIUS, *Decretum Illustrum ac Potentum Ordinum Hollandiae et West-Friesiae pro Pace Ecclesiarum*, Utrecht, 1614, 4–6.

¹⁷ *Uo.*, 33–36.

¹⁸ Bár egyházpolitikai programjában Leibniz Grotius követőjének mondható, bizonyos munkái alapján nem kizárt, hogy latitudinarizmusa túlmutat a mintáján, mivel a tolerancia egyetlen kritériumának az Istenben való hitet teszi meg (lásd: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Dialogue entre Poliandre et Théophile, Philosophische Schriften*, 4A, Akademie Verlag, Berlin, 1999, 2220–27.).

döntéshozatalt is: annak eldöntése például, hogy Babilon megjövendölt bukása vajon az ókori birodalomra vagy a római pápára vonatkozik-e, adott esetben lehetőséget teremtett a pápaság azonosítására az antikrisztussal, ami pedig értelemszerűen eleve kizárta a béketeremtés lehetőségét Rómával. Millenarizmus vagy millenarizmus-ellenesség kérdése pedig azon dől el, hogy az *Apokalipszis* 20. részének jövendöléseit milyen evilági eseményeknek feleltetik meg az értelmezők: millenarista értelmezőknek azokat nevezzük, akik jelen- avagy jövőbeli eseményekkel azonosították ezeket, míg azon interpretátorokat, akik múltbeli történéseket láttak bennük, préteristáknak szokás hívni. Bár az *Apokalipszis* millenarista értelmezése a 17. században merőben újnak számító interpretációs eljárásnak számított valójában a náicei zsinatot megelőző keresztény egyházatyák (köztük Tertullianus vagy Szent Ágoston) szemléletmódját elevenítette fel: a *Jelenések könyvének* betű szerinti olvasata ugyanis a kezdeti keresztényüldözések korában volt jellemző stratégia. Mindez hozzájárult továbbá a korai protestantizmusnak a régi egyházatyákkal való szoros historiográfiai kapcsolatának megalapozásához is.

1677-ben írt *Apokalipszis*-kommentárja alapján Leibniz (Grotiuszhoz hasonlóan) egyértelműen a préterista értelmezők közé sorolandó:

„Nem kételkedem, hogy igen nagy erővel bírt a korai keresztények körében, akik megvigasztalására íratott. Mivel pedig akkora műgonddal jött létre, kerülendő mindenféle fagyos, erőltetett, és kisebb ívű magyarázat. Úgy vélem röviden, bizonyos mértékig mindenki számára nyilvánvaló, hogy Babilon a Róma[i birodalommal azonos].”¹⁹

Összegzés

Dolgozatom célja az volt, hogy rávilágítson (az egymással egyébként is összefüggésben lévő) leibnizi irénizmus és anti-millenarizmus logikai gyökereire. Előfeltevésem szerint Leibniznek a lullista hagyományon belüli elhelyezése, valamint a Lullus-féle *ars inventiva* és a leibnizi *logica inventiva* fogalmi között fellelhető hatástörténeti párhuzamok leleplezése ugyanis a leibnizi gyakorlati filozófiát is segíthet megvilágítani. A *logica inventiva* és a ráépítendő *characteristica universalis* ugyanis egy teljes körű *consensus omnium* megteremtését tűzte ki céljául, a terv gyakorlati megvalósíthatóságához ugyanakkor Róma legitimitációjának megőrzése is szükséges volt.

ON THE PRACTICAL PHILOSOPHICAL BENEFITS OF EARLY MODERN MNEMOTECHNICS

Although, since antiquity, the methods of *ars memoriae* had been subordinated to rhetoric, it was mainly the 16th century which saw the emancipation of the former along with a rising eagerness to apply its methods in the field of philosophy. The reason for this change in attitude must be attributed – at least partly – to the social and political challenges early modern thinkers had to cope with. The aim of the present paper is hence to draw a correlation between early modern irenicist tendencies and the way how the methods of the *ars memoriae* were applied. One of my focus points here is Leibniz, since the first outlines of the *characteristica universalis* (an artificial language, the purpose of which would have been the construction of necessarily true propositions

¹⁹ „Neque dubito plurimum apud primos Christianos potuisse, quibus solandis scripta erat. Cum igitur tanto artificio constet, cavenda est omnis explicatio frigida et coacta, et minuta. Deinde assumo quaedam omnibus in confesso, ut Babylonem esse Romam.” Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Summaria Apocalypseos Explicatio, Sämtliche Schriften und Briefe VI/4*, Akademie der Wissenschaften, Göttingen 2006, 2475.

and consequently the foundation of a certain consensus omnium among people) in his *Dissertatio de Arte Combinatoria* are established on the principles of mnemotechnics. Although he expressly rejects the basic notions of the Lullian art of combinatorial mnemotechnics, he finds the method suitable for philosophical application. However, this combinatorial art was not supposed to confine itself to the mere contemplation of correlations: it was intended to fulfil the irenicist aims of early modern protestant thinkers.

„DAS WELT-BUCH”

Barthold Heinrich Brockes vilásképeről

A német nyelvű költészet történetének kitűnő szakértője, Hans-Georg Kemper szerint egyetlen más korszak költészete sem kaphat az utókortól olyan gyenge osztályzatot (leszámítva még a 16. századét), mint éppen a német felvilágosodás koráé.¹ Feltűnő és különösen sajnálatos, írja, hogy az érett barokk ragyogó formaművészetét a természet gondosan aprólékos, de retorikai eszközökben szegényes leírása váltotta fel. A századfordulóra (a 18. század fordulójáról van szó) látványosan megváltozott ugyanis az irodalom létmódjáról és feladatáról való gondolkozás. Ezt a jelentős szemlélet- és ízlésbeli változást, amely egyúttal a befogadói várakozásnak is új tartalmat kívánt adni, természetesen a 17. századi előzményekkel szemben kellett akkor megfogalmazniuk. Olyan erőteljes poétikai előzményekkel szemben, amelyek a stílus pompáját mindenkor érvényesítő, többnyire ún. *ekszztatikus* költészetet (annak eredetét és célját tekintve) a mennyei inspiráció ajándékának tekintették.

Az előzmények gazdag irodalmára most csak röviden, pontszerűen emlékeztetek.

A költészet 17. századi megújítását, a *hősi-ősi-német anyanyelv* irodalmi érvényesítését több költői-nyelvművelő társaság tette programjává. E program alapvetését úgy fogalmazták meg, hogy *wir sind keine Hans Sachsen mehr*, vagyis elutasították az olcsó tanulságokat szórakoztatva közlő, igénytelen költészetet. Az új irodalmi eszményeket legmarkánsabban és a legnagyobb igyekezettel az ún. *Pegnitz-parti pásztorok* képviselték, társaságuk az 1644-ben alapított (és máig is működő) *Pegnitz-parti Virágrend* (*Pegniesischer Blumenorden*). Ennek a *Virágrendnek* lett nagyon fiatalon tagja (1662-től elnöke) az a Sigmund Birken (eredetileg Betulius, 1626–1681), akit a modern szakirodalom a 17. század legaktívabb, legsikeresebb irodalomszervezőjeként és legtermékenyebb szerzőjeként tart számon. Irányadó poétikai kézikönyvét hosszú időn keresztül formálta, részleteit, mások műveihez írott előszavaiban, publikálta is, programjának folyamatos nagy hatása jól követhető. Nagyszabású összefoglalása végül 1679-ben jelent meg Nürnbergben *Teutsche rede-bind und Dicht Kunst* címmel.² Idézem most a költészet létmódját egy korábbi, a hazai kultúr- és irodalomtörténet számára is fontos előszóban rögzített sorait:

Régi és igaz szólás az, hogy a poétai szellem s maga a költészet a mennyből származik s csakis az égből alábocsátott Orfeusz-hárfán tudjuk magunkat ebben gyakorolni. De nem minden kéz alkalmas ezen a hárfán játszani. A valódi és igaz költészet hasznos tartalomból és a szavak nem közönséges, de gyönyörködtető gazdagságából áll. És amiképpen az isteni költészet a mennyből származik, azonképpen annak a földről is a menny felé kell lobognia. Az égből alá bocsátott Orfeusz-hárfán csakis a menny s az

¹ Hans-Georg KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, 5/II. *Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer, 1991, IX.

² Sigmund von BIRKEN, *Teutsche Rede-bind und Dicht Kunst oder Kurze Anweisung zu Teutschen Poesie*, Nürnberg, 1679. (Gerhard DÜNNHAUPT, *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur: Hundert Personalbibliographien deutscher Autoren des 17. Jahrhunderts*. Stuttgart, Hiersemann, I, 1980, Nr. 228).

Isten dicséretét szabad játszani. A költői láng nem földi, így nem is éghet földi módon.

E láng nem a Parnasszuson, hanem a Paradicsomban született.³

A költők tehát mennyei szökőkutak (*Himmlicher Spring-brunnen*), vagy legalább is azzá kell válniuk, a mennyei tűzfolyamot nem szabad földi célokra használniuk.

Az inspirált mennyei szerzőnek Jézus diktálja a szavakat: „magam csak az ecset vagyok, az ő keze festi a gyümölcsöt.”⁴ Felértékelődtek tehát a szavak, felértékelődött a szöveg ún. „kistafrózása” (*ausstaffierung*), azaz felékesítése (*elocutio*), hiszen a mennyből érkező s a mennybe fellobogó művészi hangzás (*Kunst-Klang*) angyali (*englisches*) ének.

Nem akarom most tovább tematizálni, hogy ez a túlfeszített igény az inspirált üzenet angyali szavakban történő rögzítésére (a vonatkozó irodalom ezt gazdagon tárgyalja), szükség szerint vezetett *nyelvi krízishez*, a hallgatás kényszerű megtapasztalásához. Az *elnémulás*, az *elhallgatás* a költészet lehetséges esélyeként épült be egyre gyakrabban az alkotásokba.

A retorikai túldíszítettség igekezete, majd a mennyei inspiráció kifejezhetetlenségének belátása a századfordulóra végül tagadáshoz vezetett: nem retorikai virágokra, hanem értelmes belátásra, logikára van szükség! A filozófiai gondolkodás tisztítja az elmét: a költészetben érvényesüljön az értelmes elme. Az olvasóknak (így gondolták akkor újra az irodalom feladatát), mérsékelt, visszafogott szórakozás mellett inkább épülésre, megerősödére van szükségük. Versben, könnyebben befogadható és megjegyezhető kötött beszédben erkölcsi tanításokat és hasznos életviteli szabályokat kell közvetíteni (a filozófia és a költészet problematikus viszonyáról értékes megfigyeléseket olvashatunk, ezekre most nem térek ki): a népszerű akadémikus tanítások szerint az értelemnek joga van erkölcsi ítélkezésre, vagyis az értelem joga egyúttal *Tugend-Zwang*. A költészetet, a keresztény költészetet, méltó hely illeti meg a tudományos diszciplínák között: az őt észlelő és vizsgáló értelem nélkül a természet néma. A költő mindenekelőtt a természet tolmácsa, ő formálja és közvetíti tehát *szavakban* a világ szellemi másolatát. A természeti tudományoknak a vallásos költészetrel való tanító célzatú, nem elvont, inkább naivan egyszerű, optimista kapcsolatáról van itt szó.

A pedáns, aprólékos természetszemléletnek az összekapcsolása a korszerűnek vélt erkölcsi (sőt filozófiai) tanításokkal a magyar művelődés- és irodalomtörténetben sem ismeretlen. Fontos német nyelvű előzményeire, hatástörténeti szempontból, néhány magyar vonatkozású értekezés már rámutatott és méltatta pl. Barthold Heinrich Brockes (1680. szept. 22.–1747. jan. 16.) költői programját is.

A következőkben további szövegpéldák segítségével mutatom be a korai német felvilágosodás nagyszabású és nagyhatású alakjának versekbe foglalt természet- és emberképét.⁵

³ Itt is, a későbbiekben is az idézeteket saját fordításomban közlöm, vö.: „gleichwie aber / die Göttliche Dichtkunst von Himmel stammte: also soll sie hinwiederum / von der Erden / gen Himmel flammen. Auf der / von Himmel herabgelassenen Orfeus-harffe / soll man / dem Himmel und seiner Gottheit zu Ehren / Lieder spielen. Die Dichterflamme / ist nicht irdisch: darum soll sie auch nicht im irdischen brennen. Sie wird / nicht auf dem Parnassus / sondern im Paradeis / gebohren..” Sigmund BIRKEN, *Vor-Ansprache zum edler Leser* = Catharina Regina von GREIFFENBERG, *Geistliche Sonette*, Nürnberg, 1662, XX, viijv–ixr.

⁴ Catharina Regina von GREIFFENBERG, *Sehnlicher Weißheit Wunsch* = C. R. von G., *Geistliche Sonette, Erstes Hundert*, Nürnberg, 1662, 34.

⁵ Az utóbbi évtizedekben megelégnült az érdeklődés Brockes műveltsége, ember- és világképe, valamint költészetének jellege iránt. Kétségtelenül nagy lendület kapott a kutatás könyvtárának és múkinceinek felfedezése után. Hagyatékát legidősebb fia, Barthold Heinrich Brockes junior bocsátotta 1747 áprilisában árverésre, és ennek az árverésnek forrásértékű dokumentumai jól kutathatók. 1996. február 21. és 24. között tudományos ülés foglalkozott Wolfenbüttelben könyvgyűjteményével és képgalériájával. A konferencia előadásainak szerkesztett formája: *Barthold Heinrich Brockes (1680–1747) im Spiegel seiner Bibliothek und Bildergalerie*, hg. Hans-Georg KEMPER, Uwe-K. KETELSEN, Carsten ZELLE, Wiesbaden, Harrassowitz, I–II, (Wolfenbütteler Forschungen 80) 1998. Folyamatban van műveinek kommentált kiadása (vö. Jürgen

Brockes tehát nálunk is viszonylag ismert, hiszen nem csak Georg Friedrich Händel⁶ mintegy két és fél óras *Brockes-Passiója* (1716) őrizte meg emlékeztétét (*Der für die Sünden der Welt gemarterte und sterbende Jesu*),⁷ de viszonyításként folyamatosan szerepel a felvilágosodás-kori magyar irodalom természetszemléletének összehasonlító vizsgálatában, valamint a 18. századi érzelmekkonceptiók kutatásában.⁸ Szauder József a fiatal Csokonai verstípusait vizsgálva többször is hivatkozott a „bőbeszedű Brockes” ún. rokokó költészetének hatására,⁹ Ráday Gedeon „híres *Tavaszi estvéje*” pedig szakasztott párja *szerinte* – még ritmikailag is – a brockesi tavaszköltészetnek, csak finomabban visszhangozza annak fiziko-teológiai célzatait. De, írja Szauder, „a tartalmi, stilisztikai és ritmikai rokonság kétségtelenné teszi a brockesi mintához való kapcsolódását”.¹⁰ Vörös Imre először hosszabb tanulmányban,¹¹ majd a könyvében¹² foglalta össze a fiziko-teológiai irodalom (ezen belül a fiziko-teológiai költészet) lényegét. Meglátása szerint „a fiziko-teológiai tájleírások laicizálódásának egyik legérdekesebb példája” Bessenyei György költészete. „A *Tiszának reggeli gyönyörűsége* címét akár Brockes is *leírhatta volna* (valahogy így „Schönheit der Theiß zur Morgen-Zeit”...).¹³ A fiziko-teológiai költészet közvetlen megfigyelései vezettek el az ún. *poésie descriptive* bensőségebb természetszemléletéhez.

Az ún. *átmeneti korszak* ún. *polgári költészetében* az előkelő hamburgi hivatalnok, Barthold Heinrich Brockes városi képviselő és a szintén hamburgi Friedrich von Hagedorn, tehetős kereskedelmi vállalkozó költői művei voltak a legnépszerűbbek. Ezúttal csak Brockes költői világképéről és annak jól kitapintható válságáról beszélek.

Magánéletében egyáltalán nem volt nehéz vagy hányatott sorsú. Anyagi biztonsága még a külföldi tájékozódás, az ún. *Kavaliertour*¹⁴ lehetőségét is megengedte: egy fiatal nemes társasággal eljutott Prágába, a nyelvtanulás mellett gyakorolta a zenét, a lovaglást, az úszást, vívást és a táncot: ezek voltak a legfontosabb készségek, amelyeket, ahogyan akkor itthon mondták, *egy úrfiat szoktak illetni*.

1700-ban, húsz évesen, jogot kezdett tanulni Halléban, különös szorgalommal látogatta Christian Thomasius (1655–1728) előadásait. A német szakirodalom nyomatékosan figyelmeztet mindig arra, hogy az 1694-ben, tehát a meglehetősen későn alapított hallei egyetem rövidesen *Hochburg des Pietismus* lett. Brockes mégis kevés időt töltött itt akadémiai tanulmányokkal, inkább utazott: Nürnberg, Velence, Róma, Genf, Párizs, a fokozatot (jogi licenciátus) végül a leideni egyetemen szerezte

RATHE, *Barthold Heinrich Brockes, Werke*, hg. und komm. von Jürgen RATJE, Göttingen, 2012 ff), használható válogatás: *Barthold Heinrich Brockes, Irdisches Vergnügen in Gott. Naturlyrik und Lehrdichtung*, Ausgewählt und hg. Hans-Georg KEMPER, Stuttgart, Reclam, 1999.

⁶ Halle, 1685, London, 1759;

⁷ A martirologiát megzenésítette még Reinhard KEISER (1712), Georg Philipp TELEMANN (1716) és Johann MATTHESON (1718).

⁸ „Brockes újításának lényege a szubjektív nézőpont megjelenése; az észlelő és a beszélő szubjektum szétválasztása, a leírás fokalizálása. A fokalizált tájleírás a befogadó részéről a beszélővel való empátiát, érzelmeivel való azonosulást tesz lehetővé.” LACZHÁZI Gyula, *Újabb irodalomtudományi perspektívák a 18. századi érzelmekkonceptiók kutatásában*, rec.iti, 2008. A recenzált művek: Albert KOSCHORKE, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München, Funk, 1999; Joseph VOGEL, *Kalkül und Leidenschaft: Poetik des ökonomischen Menschen*, München, Sequentia, 2002; Katja MELLMANN, *Von der Neben-Stunden Poesie zum Buch als Freund: Eine emotionspsychologische Analyse der Literatur der Aufklärungs Epoche*, Paderborn, Mentis, 2006.

⁹ SZAUDER József, *Sententia és pictura (A fiatal Csokonai verstípusairól)*, = Sz. J., *Az Estve és Az Álom: Felvilágosodás és klasszicizmus*, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1970, 157.

¹⁰ SZAUDER József, *Az estve és Az álom keletkezése (Csokonai és a felvilágosodás)* = Sz. J., *Az Estve...*, i.m., 238. ill. 19. jegyzet, 526;

¹¹ VÖRÖS Imre, *Felvilágosodás kori tájleíró költészetünk eszmei forrásai*, It, 16[66](1984)1, 1–23.

¹² VÖRÖS Imre, *Térmettszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1991.

¹³ VÖRÖS, *Felvilágosodás...*, i.m., 16; VÖRÖS, *Térmettszemlélet...*, i.m., 70.

¹⁴ Vö. Mathis LEIBETSEDER, *Die Kavaliertour: Adelige Erziehungsreisen im 17. und 18. Jahrhundert*, Köln, Böhlau, 2004 (gazdag szakirodalommal).

meg 1703-ban. Igen céltudatos volt mind hivatalában, mind első irodalmi próbálkozásaiival. Azt írta később, hogy költői műveivel ugyanazt kívánta szolgálni, mint házi zenéléseivel: ápolni társadalmi kapcsolatait és e tudatosan épített kapcsolatrendszerben értékes pozíciókat szerezni. Életrajzírói szerint nősülését is alaposan megfontolhatta: 1714-ben vette el szintén tehető családból származó feleségét (Anna Ilse Lehmann), házasságából 12 gyerek született, közülük hét élte túl apjukat.

1715-ben társalapítója lett annak a *Teutschübende Gesellschaft*nak, amely az új típusú társaságok első példája volt Németországban. Itt már nem a korábbi, szigorúan előírt cél, a nyelvművelés állott a középpontban, hanem az értelmes és erkölcsös viselkedés alapelve (*Prinzipien des vernünftigen und tugendhaften Verhaltens*). Hivatali pályája kedvezően alakult, 1720-tól városi tanácsos, diplomáciai küldetést teljesít Bécsben, majd korai, még a késő barokk dagályosságát utánzó versei után (*Schwulst-dichtung*) egyszerűbb, de a *Sing-Gedicht* minimumát mégis megőrző formák felé fordult. Új költői tájékozódásához döntő inspirációt kapott az angol morális hetilapoktól. A *Teutschübende Gesellschaft* megszűnése után (1717) barátaival új társaságot alapít (*Patriotische Gesellschaft*, 1724–1748) és *Der Patriot* (1724–1726) címmel, angol mintára, főleg a *Spectator*t utánozva, morális hetilapot is szerkesztettek.¹⁵ Bár lapjuk nem kínált világnézeti vagy filozófia rendszert, gyorsan a legnépszerűbb és legolvasottabb német nyelvű hetilap lett: indulásakor 400 példányban jelent meg, a következő évet pedig 5500 példánnyal kezdte. Szerzői névtelenek maradtak, satírák, mesék és fiktív levelek segítségével azt akarták tanítani, hogy nem elég jó kereszténynek lenni, a társadalomnak is hasznos tagjává kell válni.

Időközben azonban, 1721-től, Brockes kezdi megjelentetni (barátai és munkatársai segítségével) nagyszabású vállalkozását, ami végül *kilenc* vastag kötetben maradt ránk. Az utolsó már egy évvel halála után jelent meg, 1748-ban. A sorozat címe mindvégig ugyanaz: *Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physikalisch- und Moralischen Gedichten* (Istenben való földi [evilági] öröm, fizikai- és morális költeményekkel).¹⁶

Az 1721-ben megjelent első kötet egyúttal az első olyan fiziko-teológiai irodalmi gyűjtemény, amely először jutott el szélesebb tömegekhez és először anyanyelven Németországban. A fiziko-teológiának, mint a *theologia naturalis* egyik mérsékelt megjelenési formájának közelebbi meghatározásától ezúttal eltekintek; általánosságban úgy jellemezhető, mint Isten létének megismerése a természeti struktúrák vizsgálata által.¹⁷

Az első három kötetet rövid időn belül többször újranyomták: az első *hét*szet, a másodikat és a harmadikat *öt*ször. A későbbiek viszont nem váltottak ki ilyen nagy érdeklődést.

Az első kötetek még magabiztosan hirdetik, hogy az ember feladata Isten csodálata és dicsőítése, az ember ugyanakkor képes a még vad természetet megismerni és azt az emberi társadalom számára a megfelelő irányban felhasználni.

Az emberek ugyan nem rendelkeznek a madarak szárnyaival vagy a vadállatok természetes fegyvereivel, azok nélkül születtek ugyanis és mezítelenül; rendelkeznek azonban azzal az értelemmel, amelynek segítségével az egész állatvilágot, sőt, az elemeket a saját szolgálatukba állíthatják („sie sich das gesamte Tierreich und Elemente zunutze machen”). Brockes költészete ennek az értelemnek a dicsérete. Az *Irdisches Vergnügen in Gott* szemlélete kitűnő példája annak, miként került szembe

¹⁵ Jürgen RATHJE, „Der Patriot”: Eine Hamburgische Zeitschrift der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts = *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, 65, Hamburg, 1979, 123–143; A hetilap névtelenül jelent meg, csak kevés morális érdekű tanulmányt közölt, ehelyett inkább satírákat, dialógusokat, meséket, álmokat, portrékat és fiktív olvasói leveleket.

¹⁶ I. 1721, 660.; II. 1727, 680.; III. 1728, 742.; IV. 1732, 578.; V. 1736, 546.; VI. 1740, 776.; VII. 1746, 776.; VIII. 1746, 662.; IX. 1748, 656.; = összesen 6074. oldal.

¹⁷ Henrik PETERSEN, B. H. Brockes, J. A. Fabricius, H. S. Reimarus: *Physikotheologie im Norddeutschland des 18. Jahrhunderts zwischen theologischer Erbauung und Wissenschaftsvermittlung*, Kiel, 2004.

a kritikai gondolkozás az egyház szimbolikus iratainak dogmarendszerével. Brockes számára nem voltak dogmatikai kötöttségek, a vallási viták (vagy az esetleges újíto törekvések) nem is érdekelték. A német (és hatástörténeti szempontból a magyar) irodalom számára talán az volt a legnagyobb teljesítménye, hogy a természet szemléletét (*Naturbetrachtung*) újra a költészet tárgyává tette: *a természetben csodálom és ünneplem Isten nagy dicsőségét*. Meg volt győződve arról, hogy az ész és az értelem Isten megismeréséhez vezeti az embert. A megszemlélt tárgy (*Betrachtung*) esztétikai élménnyé vált ún. *Napló-* (*Tagebuch*) verseiben.

A végül nagyon jól fogadott első kötetet (1721) gondos előkészület előzte meg. Barátja és munkatársa, az akkor még nagyon fiatal, 23 éves Christian Friedrich Weichmann (1698–1770), szintén hallei diák, írt a fejedelmi patrónus előtt alázatosan tisztelgő, a szerző és a mű értékeit hosszan méltató nagyszabású, 35 oldalas előszót.¹⁸ Azért idézem most ezt részletesebben, mert a költészet pozíciójának (céljának és hasznának) felfogásában szorosan közvetíti Brockes poétikáját, az előszó egyenesen közös munkának és mintegy kiáltványnak tekinthető.

Ez az előszó (dedikáció) August Wilhelm braunschweig-lüneburgi hercegnek szól (*Dedication dem Durchleuchtigsten Fürsten und Herrn August Wilhelm*):¹⁹

Olyan szerzőről beszélek, aki mind a gálans, mind a tudós világban kitűnő nevet szerzett már magának. Felsőgednek a zenéhez, a festészethez és az építészethez való egészen kivételes vonzódása az egész világon jól ismert, apjáról és nagyapjáról és a braunschweigi ház több tagjáról tudjuk azt is, hogy a költészetet (*Dicht-kunst*) egy uralkodót megillető nagyon előkelő időtöltésnek tartották. Ezek a költemények a legszorosabb rokonságban állanak a festészettel, a zenével és az építőművészettel, minden egyes darab egy jól eltalált kép, egy érzelmekkel teli harmónia és egy szabályosan formált pompás épület. A költészet szándéka és egyetlen célja egyrészt az, hogy az Isten mindenhatóságát és szeretetét megtapasztaljuk, másrészt hogy saját kicsinyiségünket (*unsere eigene Nichtigkeitkeit*) megismerjük. Mindkettő nélkülözhetetlen ebben az érzéketlen (*unempfindlich*) és egyben aluszékony (*schlafüchtig*) világban. Ezek a költemények ugyanakkor a tudós elmélyülésre is erős ösztönzést adnak.²⁰

¹⁸ Ch. F. Weichmann 1728-tól a braunschweig-lüneburgi hercegi család szolgálatában állott Wolfenbüttelben. Előszava egyúttal August Wilhelm herceg előtt való tisztelgés.

¹⁹ August Wilhelm herceg apja, Anton Ulrich (*princeps et poeta*) a német barokk egyik legjelentősebb alakja, az első német történelmi regény szerzője, a könyvtáralapító August herceg fia. Termékeny író, művészetpártoló, az ő hívására ment Gottfried Wilhelm Leibniz Wolfenbüttelbe könyvtárosnak. Az első önálló könyvtárépületet is Anton Ulrich építtette német területen (Wolfenbüttel, 1712). Birken 1645-től volt nevelője (Hofmeister). Irodalmi és művelődéstörténeti szerepéről konferenciát is rendeztek (Centre de Recherches Germaniques, Nancy II, 1983. december 2–3.), a kötet is rövidesen megjelent: *'Monarchus Poeta': Studien zum Leben und Werk Anton Ulrichs von Braunschweig-Lüneburg*, hrsg. Jean-Marie VALENTIN, Amsterdam, Rodopi, 1985 (Chloe, Beihefte zum Daphnis, 4). Birken és Anton Ulrich herceg irodalmi kapcsolata jól dokumentált, együttműködésük egyik igen fontos, ám műfajelméleti szempontból sem a germanisztikában, sem tágabban az irodalomelméletben még nem igazán kiértékelt terméke Birken viszonylag terjedelmes, 16 nyomtatott oldalas előszava Hans Ulrich *Aramena* című szövevényes cselekményű terjedelmes regényéhez (*Die Durchleuchtige Syreninn Aramena*, 5 Teile, Nürnberg, 1669–1673, *Vor-Ansprache zum Edlen Leser*, Xiiij–XXiiij). Az olvasóhoz intézett előszó jelentős tanulsága az, hogy Birken bevezette a *Geschichtgedicht* (úgy, mint *regény*) és a *Gedichtgeschichte* (úgy, mint *eposz*) terminusokat és tisztázni igyekezett azok műfaj történeti szerepét. Birkennek az *Aramena* című regényen végzett munkájáról vö. Blake Lee SPAHR, *Anton Ulrich and Aramena: The Genesis and Development of a Baroque Novel*, Berkeley, University of California Press, 1966 (University of California Publications in Modern Philology, 76) és Christian KLEMM, *Sigmund von Birken und Joachim Sandrart: Zur Entstehung der Deutschen Academie und zu anderen Beziehungen von Literat und Maler = Der Franken Rom: Nürnbergs Blütezeit in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, hg. John Roger PAAS, Wiesbaden, Harrasowitz, 1995, 189–313.

²⁰ Vö. „Es ist von einem Verfasser / der sich in der galanten so wol als gelehrten Welt den berühmtesten Namen gemacht (...) Eur. Hochfl. Durch. ganz besondere Neigung für die Music, Mahlerey und Bau-Kunst sind längstens Welt-bekannt

A hercegnek kifejezett hódolata után a bevezetés (*Vorrede*) immár a megcélzott szélesebb közönségnek szól, nekik mutatja be a szerző (Brockes) és a költészet jelentőségét:

Köteményeinek minden sora mutatja, hogy szerzőjük soha sem nélkülözte a kellő türelmet és az érett megfontolást. Abban különbözik a többi költőtől, hogy mindenkor eleven és elégedett lelkiürellettel, kíváncsi sóvárgással szemlélte a körülötte lévő dolgokat, vágyta Isten csodáit a teremtésben megismerni és azokat legjobb tudása szerint magasztalni. És ez a valódi ismertetőjegye az igazi költőnek, hogy ugyanis mindenkor nyitott, befogadó (*gelassen*) (kiemelés: Ö. P.) és Istenében gyönyörködik. Istenének hatalmát akár a legkisebb teremtményben is észreveszi és megszemléli. Csakis ilyen módon lehet a mi keresztény költészetünket méltó helyére emelni. Brockes úr sikeres fordító és idegen nyelveken is könnyedén ír, a latin nyelven és az itten használatos tájnyelven kívül ismeri, jórészt utazásainak köszönhetően, a tiszta hochdeutscho, a francia, olasz, spanyol, angol és holland nyelveket. [...] A költőnek ugyanakkor feltétlenül rendelkeznie kell a megélhetéséhez szükséges anyagiakkal, vagy, nehezebb időkre, elegendő fizetéssel, mert a Múzsák-Hegye ugyan minden évszakban a legszebb virágokkal ékes, de arany és ezüsbányák ott nemigen vannak. [...] A lelki elmélyülés köteményeit rendszeres vasárnapi elfoglaltsággá tette, egyébként vagy a korai órákban alkot, vagy akkor, amikor nyugodt óráiban kimehet rendkívül bájos kertjébe. [...] Élénk és gazdag képzelőerejének köszönhetően a legnagyobb ötleteket, éles elméjének ezek oly szerencsés kidolgozását. Sokaknál láthatjuk, hogy képzeletük száraz és matt, kifejezőerő hiányában pedig, még ha vannak is jó gondolataik, gyakorta hamis és képtelen dolgokat írnak. [...] Ha néha észre is lehet venni bizonyos keménységet ezekben a versekben, az azért van, mert Brockes úr azt vallja, szükség esetén a rím-művészet külső finomságánál többet ér a dolgok belső értéke. [...] Ha olvassuk ezeket a verseket, meggyőződhetünk arról, hogy a mi nyelvünk sem alkalmatlan a lélek szenvedélyeit és egyéb észlelhető dolgot különös hangzással ábrázolni. Brockes úr ebben azért járatosabb, mert gyakorlott a zenében és maga is zenél. Nem ritkán szójátékokkal (*Wort-Spiele*) ér el zenei hatást: „Sie schien der Wald ein Meer, drin grüne Wellen wallen”;

vagy:

„Der Donner rollt und knallt (pattog, csattan), Blitz, Ströme (áramlás), Strahlen, schlossen (jég esik), Vermischen ihre Wut”,

Az 'L' és az 'R' betűk (*Buchstaben!*) váltakozása *thut hier die schönste Wirkung*, és az ilyen jól megtalált szavak és szókapcsolatok annál csodálatosabbak, minél rövidebbek és minél kevésbé kimódoltak.²¹

(...) die Dicht-kunst für eien den Fürsten höchst- anständige Zeit-Verkürzung gehalten haben,” etc. = WDB <http://diglib.hab.de, i. m., 4–5>.

²¹ „Auch zeigt uns jedwede Zeile seiner Gedichte / daß es Ihm niemals an gehöriger Geduld und reifem Verstand gefehlet. Verschiedenes hievon mögte zwar der Herr BROCKES mit andern gemein haben, man bemercket aber sonderlich, daß er allezeit eines so wol aufgeweckten, als zufriedenen Gemüthes und in sorgfältiger Betrachtung aller Ihm vorkommenden Dinge bey sich selbst eine aufmercksame Begierde verspüret, die Wunder Gottes in seinem Schöpfen mehr und mehr zu erkennen. Diese ist eben das wahre Kennzeichen eines rechtschaffenen Christlichen Poeten, daß er allezeit sich selbst gelassen sey und in seinem Gott vergnügt, Desselbe Grösse, welche sich in jedwedem, auch dem allerkleinsten Geschöpfe, offenbahret, der unachtsamen Welt vor Auge lege. Auf solche Art wird die unter uns Christen verfallene Poesie wieder

A költészet megköveteli a tudományok ismeretét, hiszen ez minden művészet összessége és minden erkölcs kútfeje.²² Néhány költőnk (*einige unserer Poeten*) ugyanakkor nem gyakorolta magát eléggé a Biblia olvasásában, ezért is bosszantják a világot gyalázatos ocsmányságaikkal; úgynevezett írásaikkal százszor többet ártanak a keresztény ifjúságnak, mint a régi pogány bálványimádók. Ezek közül ugyanis csak néhányat kellene kivenni ahhoz, hogy lássuk: legtöbbször elég értelmesen és tanulságosan írtak.

Nem említi közelebbről a gyalázatos ocsmányságok (*schandbare Unflätere*y) szerzőit, találgatnunk se nagyon érdemes. Az első kötet első verse azonban nyilván figyelmet érdemel. Azért, mert egy programadó előszó után fontos helyen áll az első vers:

Ó, ez a könyv bárcsak alkalmas lenne megmutatni,
Nektek, embereknek, milyen könnyen válik a Föld szép építménye
A mostan tapasztalható fősvénység, irigység, kevélység és pompa nyomán,
sajnos maga is pokollá!
Ó uram, kérlek, adj nekem értelmet, bölcsességet és erőt,
hogy szemlélhessem a dolgok lényegét,
Mert minden dolog a te dicséretedet tanítja!
Nem csak a nagy égbolt, nem csak a Nap sugárzása,
Nem csak a planéták rettentő tömege,
de egy porszemecske (*Stäubchen*) is csodálatra méltó!²³

aufgerichtet, und da sie bisher fast durchgehends mehr als Heydnisch gewesen, verdient sie so dann mit Recht den Nahmen einer eigentlich so genannten Christlichen Poesie. Die angebohrne Geschicklichkeit aber des Herrn Brockes ist theils durch weitläufige Reisen in den meisten und bestgesitteten Theilen von Europa, theils durch Erlernung ausländischer Sprachen nicht allein geschärfet und ausgeschmückt, sondern auch zu ihrer völligen Stärcke gebracht. Die Sprachen, so Er, ausser dem Lateinischen und hiesiger Landes-Sprache, versteht, sind die reine Hochteutsche, die Französische, Italiänische, Spanische, Englische und Holländische. Aus diesen Sprachen hat der Herr Brockes nicht nur sehr vieles mit allgemeinem Beifall übersetzt, sondern auch selbst verschiedenes in einigen derselben geschrieben [...] Ein Poet muß notwendig Mittel für sich, oder auch, bey einigen müßigen Stunden, genugsame Besoldung haben. Denn der Musen-Berg trägt zwar zu allen Jahres Zeiten die schönsten Blumen [...] Die Verfertigung der geistlichen Gedichte hat Er zu seiner ordentlichen Sonntags-Arbeit ausgesetzt, und dieses, so lange Ihm Gott dazu das Vermögen gönnen wird. Die andern pflegt Er entweder bey früher Motgen-Zeit abzufassen, oder auch, so oft Ihm etwan ein ruhiges Stundchen die Besuchung Seines überaus anmuthigen Gartens erlaubt [...] Seiner munteren und reichen Erfindungs-Kraft haben wir sie schönsten Einfälle zu danken, Seinem durchdringenden Verstande aber die so glückliche Ausführung derselben. Man findet bey vielen, daß sie, entweder aus Mangel des letzten, bey dem Ueberfluß ihrer sonst guten Gedancken, nicht selten gantz falsche und ungereimte Dinge geschrieben [...] An den wenigen Orten, wo etwan einige so genannte Härteigkeit zu spüren, siehet man zur gnüge, daß es Ihm leicht gewesen, glanz fließ end zu schreiben. Der Herr Brockes ist ohnedas der Meinung, daß im Nothfall die äusserste Zierlichkeit der Reim-Kunst allerdings dem inneren Werthe der Sachen weichen müsse [...] Man wird durch Lesung dieser Gedichte überzeugt werden, daß unsere Sprache nicht minder geschickt sey, alle Leidenschaften des Gemüths, ja alle nur ersinnliche Diage, ganz eigentlich und mit besonderem Klange vorzustellen. Der Herr Brockes ist hierin so viel glücklicher, weil er zu gleich eine genaue Kentniß der Music besitzt, und selbst mit annehmlicher Fertigkeit darin geübt ist." *i. m.* A német hangszimbolikáról lásd: Martin OPITZ, *Buch von der deutschen Poeterey*, Breslau, 1624, Das VI. Capitel. „Von der zuebereitung vnd ziehr der worte, Weil ein Buchstabe einen andern klang von sich giebet als der andere / soll man sehen / das man diese zum offteren gebrauche / die sich zue der sache welche wir für vns haben am besten schicken [...] So weil das L und R fließ ende buchstaben sein kan ich mir sie in beschreibung der bäche vnd wäß er wol nützen machen als: *der klare brunnen quilt mitt lieblichem geresche.*" etc.

²² Ehhez bővebben lásd: FRANZ M. EYBL, *Lyrische Inszenierung optischer Evidenz bei Spee, Greiffenberg, Brockes = Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, hg. Peter-André ALT, Volkhard WELS, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015 (Episteme in Bewegung: Beiträge zu einer transdisziplinären wissenschaftsgeschichte, hg. Gyburg UHLMANN, 3), 79–94.

²³ „Ach mögte dieses Buch euch doch zu zeigen taugen, / Ihr Menschen, wie so leicht der schöne Bau der Erden. Den ihr anitz durch Geitz, durch Neid, durch Solz und Pracht / Euch leyder! selbst zu Hölle macht; Ach Herr! Eröffne mein Verständnis! / Auch gieb mir Weisheit und Erkenntnis, / Der Dinge Wesen zu zu betrachten, / Und in denselben Dich

Költészetének gyakori (visszatérő) témája volt az esztendőök változása, a régi elmúlása és az új jövetele. Ebben a kötetben is, de később is, elbúcsúztatta a hátrahagyott évet. A lét bizonytalansága és az ember egzisztenciális korlátozottsága az optimista természetszemlélet meglepő, feltűnően lét-elméleti kontrasztja itt (*Neu-Jahrs Gedancken auf das Jahr 1719de Jahr*):

Semmivé vált az elmúlt esztendő, új volt, de immár vége,
 Most tehát újra semmi: egy újabb követi most legott,
 mihelyt az óra éjfélkor tizenkettőt üt,
 az elmúlt év mély semmijéből (*aus seinem tiefen Nichts*) csodálom az idő gyors múlását,
 úgy tűnik, hogy egész életünket befedi és körülveszi az állandó semmi;
 mert mindaz, ami elmúlt,
 már semmi, oda van, ami jön, az még szintén semmi,
 hiszen még el sem kezdődött,
 ami most jelenvaló, úgy tűnik, mintha már félig nem is lenne,
 az az ember, aki csak földi életéhez ragaszkodik,
 és soha nem gondol teremtőjére,
 az kísértet lesz, aki mindig olyan változó dolgok között lebeg,
 amelyek semmik, csak pusztá látszatok (*die Nichts haben, als den blossen Schein*);²⁴

A tanító szándékú költészet szeretettel használta a mesét mint allegorikus kisformát. Brockes maga ugyan nem írt meséket, de felismerte azok hasznát, és első kötetének függelékben tizenegy mesefordítást közölt Antoine Houdar de La Motte (1672–1731) 1719-ben megjelent *Fabulák* című könyvéből. Közöttük kifejezetten kritikusakat is, mint például a tanulságot nyomban kifejtő *Békák és gyerekek* címűt. A békák – hagyományos szereplői a szociális igazságtalanságot tematizáló meséknek – a gyerekek okatlan játékának áldozatai lesznek, a tanulság egy soros: „Királyok, fejedelmek! Mindig a ti békáitok leszünk?”

A második kötet 17 nyomtatott oldalas előszavát ugyancsak Weichmann írta, addigra (1727) már udvari tanácsos. A természet szemléletének fontosságát az *Írás* autoritásával, a parabolák, hasonlatok, magyarázatok bizonyítékaival hangsúlyozza. A Biblia tanulmányozásának kifejezetten az a végső célja, hogy a természetet, alkotójának dicséretére, szorgalmasan szemléljük. Mert sajnos egészen háttérbe szorult már az embereknél az (*hindan gesetzt worden*), hogy a teremtőt az alkotásaiban megismerjük és őt ezek által dicsérik, jóllehet nemcsak az egyházatyák, hanem az értelmes (*vernünftige*) pogányok is és néhány természet-kutató (*Natur-Forscher*) kifejezetten ezt kívánták. A mi egyházunk hittudósai (*Gottes-Gelehrten*) közül kiváltképpen a jeles Johann Arndtnak (1555–1621) az *Igaz kereszténységéről* írott *négy könyvét* említi, ahol éppen ezt az anyagot dolgozza fel megfelelő méltósággal. Nem tudom azonban belátni, folytatja indulatosan, miért kellene ebben az előszóban ezért elnézést kérnem és már előre mentegetőznöm! Arndt könyvének sok része jól illeszkedik a most bemutatott

zu ehren, lehrt! / Nicht nur der Himmel Raum, nicht nur der Sonnen Schein, Nicht der Planeten Gröss' allein – / Ein Stäubchen, ist bewunders wert. – Az *Irdisches Vergnügen in Gott* első kötetének lírikus-irodalmi kozmoszképéről lásd: Jörg ROBERT, „Des Abgrunds Raum”: *Lyrische Ekstase(n) bei Barthold Heinrich Brockes* = ALT, WELS, i. m., 287–296.

²⁴ „Das vorige Jahr war nichts, ward neu, ward plötzlich alt, / Nun ist es wieder nichts: Ein neu tritt alsbald, / So bald zur Mitternacht die Glocke zwölf schläget, / Aus seinem tiefen Nichts. Da dieß mein Herz erweget, / Erstaunt es, und begreift vom schnellen Lauf der Zeit / Sonst nichts, als aller Ding', und unsre Flüchtigkeit /

Es scheint, ob wären wir, in unserem gantzen Leben / Bedeckt und rings umher umgeben / Mit einem steten Nichts, / Denn alles, was vergangen, / Ist nichts, es ist dahin: Was künftigt, ist noch nicht, / Indem es noch zu seyn nicht angefangen. / Was gegenwärtig ist, scheint nun, als wenn es wär': / Halb ists noch nicht, halb ists nicht mehr. / Ein Mensch, der nur am Irdischen klebet, / Und nie an seinen Schöpfer denckt, / Ist ein Gespenst, daß zwischen Dingen schwebet, / Die so veränderlich, daß sie vom wahren seyn / Nichts haben, als den blossen Schein.”

költemények gondolataihoz. Ki nem látja, kérdezi ez a világosan gondolkozó (*erleuchteter*) ember, hogy csak a Föld növényei is (és ez még a legcsekélyebb, amiről ír) sok ezernyi tanúságát adják Isten mindenhatóságának, jóságának és szeretetének? Isten általuk egy nagy apotékát s egyúttal egy nagy gyógynövény-könyvet alkotott, csudálatosképpen!

Ilyenekről írt ez a hű ember és erősen kívánnám, hogy más hasonló gondolatát is közölhetném most. Nagyon sajnálatos, hogy több, mit száz esztendővel halála után a mi nyelvünkön szinte semmit sem tudunk felmutatni, amelyek az ő munkájához hasonlítható lenne. Ami bennünket az eredeti művek hiányában mégis kiegészíthet, az éppen az a könyv, amelyiknek második részét szerencsém van bemutatni.²⁵

A harmadik kötet első kiadásához (Hamburg, 1728. szeptember 30.) Johann Georg Hamann (1697–1766) írt előszót, a *Sturm und Drang* mozgalom előkészítésében aktív szerepet játszó ifjabb Johann Georg Hamann (1730–1788) édesapja. A második kiadáshoz (London, 1730. február 11.) pedig Friedrich von Hagedorn (1708–1754). Bátor vállalkozás szerepel a kötetben: Charles-Claude Genest abbé (1639–1719) verses Descartes-fordítása, a franciával párhuzamosan német nyelven is! Genest abbé, a francia akadémia tagja, nagy Descartes-tisztelő volt, harminc évig dolgozott a *Principia Philosophiae* verses francia átdolgozásán. Műve 1716-ban jelent meg Párizsban, de nem aratott komolyabb sikert: ahogyan a szakirodalom írja, ekkorra már elmúlt a *cartesianismus* nagy korszaka.²⁶

Az *Irdisches Vergnügen in Gott* harmadik kötetének élén Genest francia verses szövege és annak szintén verses német fordítása áll: *Die Grund-Sätze der Welt-Weisheit*.²⁷ Az előszavak dicsérik Brockes vállalkozását, Hagedorn egyenesen csodálja azt: „amiképpen te, ó Brockes, ábrázolod, látom a bölcsességgel teli mindenható erő mélységét és magasságát, amelytől a fény és a Föld és a tenger származik [...] Szerencsés németek! Gyertek és lássátok a brockesi versek értékeit! Ott sok virágot, oly sok gyümölcsöt, sok ékességet, oly sok fenséget, oly sok épülést, oly sok életet, oly sok igazságot, oly sok szellemet találtok!”

Nem kívánom most Brockes verses német szövegét sem a francia mintával, sem *mindkettőt* Descartes latin eredetijével összevetni, de leírom most, csak a benyomás kedvéért, a *Principia* legismeretesebb állítását, ezúttal Brockes szavaival:

Kan Zweifel ohne Dencken seyn?
 Ich zweifle nun: so denck' ich sicherlich
 Ich denck', ob ich auch sey? Dies überführet mich;
 Ich muss ja seyn, in dem ich dencken kan.
 Nun denck' ich ja, so bin ich dann.

Nem a német verses fordítás filozófiai-irodalmi megoldásaira voltam kíváncsi, inkább arra, hogy ilyen nagyszabású bevezetés után a terjedelmes (742 oldalas) kötet további részében jelentkezik-e még Descartes, utalással, átköltéssel, vagy akármilyen értékelhető említéssel. Nem, nem jelentkezik. A következő 25 *morális és fizikai* versben továbbra is a csendes öröm és a szívbeli elragadtatás

²⁵ Brockes Isten- és természetszemléletéről legújabban lásd: Volkhard WELS, *Zur religionsgeschichtlicher Verortung der 'Naturlyrik' bei Barthold Heinrich Brockes* = ALT, WELS, i. m., 223–258. Wels azt állítja, hogy Brockes költészetében nincs bináris oppozíció az ún. „keresztény barokk” és a „szekularizált felvilágosodás” között, esetében inkább „von einem sapientalen Gottesverständnis” beszélhetünk i. m., 225.: „Brockes erkennt Gott aus und in den Ursache-Wirkungszusammenhängen der Natur” i. m., 230.

²⁶ Egyébként nem csak Genest volt az egyetlen, aki a 18. században a *Principia Philosophiae*-t (Amsterdam, 1644) verses formában fordította le franciára. Joachim Gagniere 1773-ban már nem a fejezetekhez hűen, hanem tartalmilag adta vissza.

²⁷ Első német szakszerű fordítása Lipcsében jelent meg 1908-ban. Brockes fordításáról, annak filozófiai jelentőségéről és a német nyelvű vallásos költészetben betöltött szerepéről lásd: Kevin F. HILLIARD, „Wo bin ich?": *Zur Orientierung der religiösen Lyrik im 18. Jahrhundert am Beispiel von Barthold Heinrich Brockes und Friedrich Hölderlin* = ALT, WELS, i. m., 309–334.

tematizálódik, már a kimondhatatlanság határáig: az évszakok változása, a növények csodálatos világa, a színek szépsége, a virágok tarkasága stb. „in unausprechlichen Vergnügen nähren” (a kimondhatatlan gyönyört táplálják)! A kötet utolsó verse, a téma kedveltsége és a feldolgozás színekdochés jellege, illetve a már említett egzisztenciális szorongás miatt is figyelemre méltó: a tubákolás ugyan leginkább társas szórakozás, ám a por emlékeztessen saját porrá válásunkra:

Gondolatok tubákolás közben

Gyakran, midőn másokkal együtt, magam is tubáport szippantok,

Mindig elgondolkozom azon,

Mi lehet az oka, hogy szórakozásunkhoz (*Vergnügen*) port választunk?

Megvásároljuk, magunknál tartjuk, szükségünk van rá és

Kivételes udvariasságból kéretlenül is megkínálunk vele másokat.

És, csudaképpen az agyunkhoz közelítjük, a lélek otthonához,

Mínta éppen azt szeretnénk, hogy az értelem jegyese legyen,

Vajon nem úgy tűnik-e, mínta ez a kényszer arra akarna bennünket figyelmeztetni,

Hogy a lélek fontolja meg többször is azt az igazságot,

Kedves ember (*lieber Mensch*), te magad vagy por és a földből származol,

Miként, mielőtt még mindent elvégeznél, ismét por és hamu leszel.²⁸

Talán ez a befejező vers is mutatja, hogy a negyedik kötetből (1732) egyre fáradtabb minden szövege. Igaz, éppen ennek előkészítése közben halt meg legkedvesebb fia. A negyedik kötet rövid előszavát ő maga írta, két dicsőítő költemény követi ugyan, de mindkettő erőtlen. Innen most csak abból a verséből idézek, amelyeknek tárgya, miként a tubák, a tudatmódosítás eszköze:

A tokaji bor csodálatos teremtménye

Ó az élet gyógyírja! Ó a lélek vigasza!

(*Balsam des Lebens! Labsal [Labe] der Seele!*)

Folyékony láng, teli gyönyörű erővel!

Fájdalmat és szomorúságot enyhítő olaj!

A gyönyör forrása! Lelkesült nedű!

Nemes tokaji, szépséges ital,

mennyei ajándék!²⁹

Azt állítom az utóbbi példákkal, hogy a Teremtőnek az evilági struktúrákban való megismerő szemlélése és magasztalása (*Wissensformation der religiösen Betrachtung*)³⁰ Brockes esetében végül felesültségekkel is járhatott.

²⁸ „Gedanken auff den Schnupff-Taback. Wann ich offermals mit andern selber Schnupff-Taback genommen / Bin ich je zuweilen wol auf die Gedanken kommen: / Was für Ursach uns doch treibe, zum Vergnügen, Staub zu wehlen? / Man erkauft ihn, trägt ihn bey sich, braucht ihn öfters, reicht ihn gar, / Aus gantz seltner Höflichkeit, ungefordert an dem dar. / Ja, was wundern wehrt, man nahet ihn zum Hirn, dem Sitz der Seelen: / Recht, als suche man mit ihm den Verstand selbst zu vermählen. / Scheint es nicht, als wenn der Trieb uns dadurch erinnern wolle, / Daß die Seele diese Wahrheit öfters überlegen solle: / Lieber Mensch, du selber bist Staub, und stammest aus der Erden, / Wirst auch, eh' du dich versiehst, wider Staub und Erden werden?”

²⁹ „Das herrliche Geschöpf Des Tockayer. Weins, in einem Hirten-Gedichte auf Gnädiges Verlangen des D. Fürsten und Herrn, Herrn Günthers Fürsten zu Schwarzburg: [...] Balsam des Lebens! Labsal der Seele! / Fließende Flamme, voll reizender Krafft! / Schmerzen und Traurigkeit linderndes Oele! / Quelle der Anmuth! begeisterter Safft! / Edler Tockayer, den holdes Getränk / Heisset und bleibt ein himmlischer Geschencke!” – A versről és annak kapcsán szélesebb művelődéstörténeti szempontokról, a társasági kultúráról lásd: Ralph HÄFNER, *Bukolik, Physikotheologie, Antimachiavellismus: Berthold Heinrich Brockes' Preislied auf den Tokayer Wein: Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*, hg. Hans-Edwin FRIEDRICH, u. a., Berlin, New York, 2011, 199–212.

³⁰ FRANZ M. EYBL, *Lyrische Inszenierung optischer Evidenz bei Spee, Greiffenberg, Brockes* = ALT, WELS, i. m., 79–94; 91.

Az ötödik kötet rövid előszavát legidősebb fia, Barthold Heinrich junior írta. Reményét fejezte ki, hogy ez is hasonlóan kedvező visszhangot kap majd, mint az előzőek. Olyan dicséretkezhz jutott ugyanis, amelyek méltán bátoríthatják apját költői szemlélődésének (*seine poetischen Betrachtungen*) folytatására. A hatodik kötet előszavát másik fia írta (dátum nélkül, névalírása szerint E. R. Brockes) és nyílt támadásokat kényszerül visszautasítani: „Jóllehet én mint a szerző fia, kimondottan örülök az *Irdisches Vergnügen* kiadásainak, nem tudom azonban itt most elhallgatni, hogy nem ritkán egyenesen elviselhetetlen érzéketlenséget tapasztaltam olyan emberektől is, akiktől éppen nem vártam volna”.³¹ Az értelmes emberek a vallás igazságának, valamint egy tisztességes világpolgár (*Weltbürger*) kötelességeinek helyes tanulmányozása után eljutnak bizonyára a helyes felismerésig. Brockes igazán kiterjedt kapcsolatainak köszönhetően az *Irdisches Vergnügen in Gott* nagyon terjedelmes hetedik kötetét a bázeli Carl Friedrich Drollinger mutatta be.³² Ő, ellentétben már a *Weltbürger* ideáljával, egyenesen a vidéki életformát dicséri:

A vidéki életnek különös előnyei vannak. Ezer oka lehet a szelíd, okos és szabad időtöltésnek, de nagy és bölcs emberek példája mutatja, hogy a városi életet fel kell cserélni a mezők kellemességével és az erdők csendjével. Éppen a vidéki okos szorgalomnak köszönhetjük, hogy a természet nem maradt számunkra teljesen (*gänzlich*) ismeretlen. [...] Itt egyedül lehetünk a teremtett világban és innen szemlélhetjük az eget minden oldaláról. [...] De fájdalom, mily' kevesen teljesítik kötelességeiket! [...] Mit használ, hogy Földünk oly pompásan díszített és mindez a mi hasznunkra történt? [...] Több ívet írhatnak most tele jogos panasszal! [...] Ezek az emberek magukat fosztják meg a kellemes örömtől és a boldogító gyönyörtől, képtelenek ugyanis a teremtés szépségét érezni! Brockes úr teljesítette kötelességét, elmés és épületes írásainak hat kötete már több ezer olvasó kezében ott van.³³

Drollinger, aligha tagadható, egy költői program válságáról, Brockes felvilágosító filozófiai-morális lírájának, ún. „tudásköltészetének” (*Wissensgedicht*) lassú kimerüléséről számolt be itt. Nem meglepő hát, hogy a nyolcadik kötet bevezető verse (ez Brockes szerzeménye) a hagyományos városkritika kliséire épít szigorú szavakkal: „Rónák és erdők! Menedékem a kinnal teli fáradtságos világból (*meine Zuflucht aus der mühseligen Welt voll Pein*), a világ teli bánattal és góddal, ti, rónák és erdők,

³¹ „Bin ich nun als ein Sohn des Verfassers, durch die öftere Auflagen dieses Werks, zum öftern erfreuet worden: so kann ich dennoch nicht bergen, daß ich nicht selten eine unerträgliche Unempfindlichkeit, auch von solchen Leuten, denen man es nicht zutrauen sollte, bemerket habe;”

³² Carl Friedrich Drollinger (1688–1743) jogot végzett Bázelen, levéltáros volt és költő. Monográfusa, Wilhelm Wackernagel (az evangélikus egyházi énekek monográfusának, Philipp Wackernagelnek a fivére) azt írta: „Drollinger Brockest utánozta, de megszipítve és elragadtatóbban.” = *Akademische Festrede von Wilhelm Wackernagel, Dr. Prof. der Univ. Basel*, Basel, 1841.

³³ „Das Landleben hat indessen seine besondere Vorzüge. Es gibt tausend Vorwürfe, die zu einem zärtlichen und vernünftigen Vergnügen anreizen, und die der Seele eine gewisse sanfte Ruhe und eine Freyheit verstatten. Daher haben zu allen Zeiten so viele grosse Männer und Weltweisen das Stadtleben mit der Lieblichkeit der Stille der Wälder vertauschet, und an einem rauschenden Bache den Wunder der Natur nachgedacht. Eben diesem vernünftigen Fleiß auf dem Lande haben wir es zu danken, daß uns die Natur nicht gänzlich unbekannt geblieben. [...] Hier sind wir allein und mitten unter die Geschöpfe gesetzt, hier sehen wir den Himmel von allen Seiten. [...] Aber leider, wie wenige erfüllen ihre Pflichten. [...] Wozu nützt es, daß daß dieser Erdkreis so herrlich geschmücket und zu unserm Nutze bebauet ist? [...] Ich würde einige Bogen mit gerechter Klagen , anfüllen. [...] Sie selber berauben sich der angenehmen Freude und der glücklichsten Wollust, sie machen sich selber unfähig, die Lust der Schöpfung zu empfinden! [...] Der Herr Brockes hat seine Pflichten erfüllet, sechs Theile seiner Geist-vollen und erbaulichen Lieder sind bereits in den Händen so vieler tausend Leser.”

kedvezetek az én magányos életemnek (*begünstiget mein einsam Leben*), hogy megelégedve gondolkozhassak és a szemlélődéstől vezetve a várostól messze hozzátok térjek, ti zöld mezők!”³⁴

A kilencedik, posztumusz kötet előszava (Weichmann írta név nélkül) az emberiségért tett érdekeit emeli ki, az erkölcsan ápolása és az okos, érthető (*begreiflich*) Istenisztelet hirdetése nagyon nagy nyereség számunkra. A természet könyvéből tanult és tanított, megverselte a természet három birodalmát, az ásványok, a növények és az állatok világát. Érdemei talán nagyobb elismerésre találnak utódainknál, mint sokaknál azok közül, akik tanúi voltak nagyságának. A múzsákkal akkor találkozott először, amikor azok első szépségükben és legerősebb tűzükben mutatkoztak neki. „Úgy van ez a költőkkel is, mint a nőszemélyekkel: ha ifjú szépségük virágja bennünket váratlanul és hevesen megragad, érett korukban is csodáljuk és tiszteljük még megőrzött (*zurückgebliebene*) vonásaikat. Kelt Hamburgban, 1748 április 24-én.”³⁵

Ennél finomabban, szemérmesebben és szemléletesebben talán nem is lehetett volna megfogalmazni egy nagy életmű szomorú végét, érdektelenné válását. Brockes úr a 18. század közepére már megöregedett, temérdek írásában immár csak ifjúságának szép vonásait fedezi fel az, aki jól olvassa azt.³⁶

Életrajz (szoros dátumok):

Született 1680. szeptember 22-én, Hamburgban;

1694: apja halála;

1696: hamburgi latin iskola;

1698: Kavalierstour Drezdában és Prágában;

1700: jogi és filozófiai tanulmányok Halléban; itt Christian Thomasius előadásait hallgatja;

1702: gyakornok a birodalmi bíróságnál Wetzlarban;

1702: Kavalierstour Németországban (Heidelberg, Nürnberg), majd Itáliában (Velece, Róma, Firenze, Pisa, Livorno, Genova), Svájcban (Genf, Lausanne), Franciaországban (Lyon, Párizs), Belgiumban (Brüsszel, Antwerpen), Hollandiában (Rotterdam, Amsterdam, Leiden); tanulmányait Leidenben fejezi be, decemberben visszatér Hamburgba;

1705–1714: apja jövedelméből él, gáláns-udvari viselkedéshez vonzódik, könyvtárat és képtárat rendez be, házi koncerteket ad és törekszik a nemesi cím elnyerésére;

1708-tól: az első megőrzött alkalmi költemények, politikai célú versek a bécsi udvarhoz való lojalitásról;

³⁴ „Gefild1 und Wälder! Meine Zuflucht aus der mühseligen Welt voll pein / Voll Gram und Sorgen! begünstiget mein einsam Leben! / Da ich mich, von Zufriedenheit, von einem ernsten Überlegen / Und von Betrachtungen begleitet, will aus der Stadt, zu euch begeben / Ihr grünen Ebnen!”

³⁵ „Seine Verdienste um die Menschheit, um die Sittenlehre und um die Verbreitung eines vernünftigen und begreifliches Gottesdienstes sind viel zu groß. Es gehet den Dichtern, wie den Frauenzimmern: Wenn die Blüthe ihrer Schönheit uns unerwartet und heftig rühret, so verursacht die Reife derselben, daß wir ihre zurückgebliebenen Züge noch bewundern und verehren.”

³⁶ Igaza van viszont Szauder Józsefnek, aki ugyan csak az első, 660 oldalas kötetet olvasta, mégis érvényes megállapítást tudott tenni: „ami ott [ti. a német irodalomban] Brockes *Irdisches Vergnügen in Gott*-jában kezdett volt, hogy fokozatosan *túljussanak* rajta [erre igyekeztem példákat hozni, Ö. P.] a magyar irodalomban még 1760 és 1800 közt is *együtt van jelen* a francia felvilágosodásnak már voltaire-i, holbachi, helvetiusi, rousseau-i tanaival, és épp így Locke, Herder és Kant rendszereznek befolyásával is”: SZAUDER József, *A XVIII. századi magyar irodalom és a felvilágosodás kutatásainak feladatai*, Sz. J. Az Estve..., i.m., 38.

- 1712: Passionsoratorium *Der für die Sünde der Welt etc*; megzenésítette Reinhard Keiser (1715), Georg Friedrich Händel (1716), Georg Philipp Telemann (1716), Johann Mattheson (1718);
- 1714: házassága Anna Ilsabe Lehmann gazdag patríciussal, házasságából tizenkét gyerek született, hét élte túl apjukat;
- 1715: a „Teutsch-übende Gesellschaft” megalapítása. Cél a német nyelv és irodalom ápolása (Brockes, Johann Albert Fabricius, Michael Richey, Johann Ulrich von König);
- 1717: feloszlik a „Teutch-übende Gesellschaft”;
- 1721: diplomáciai küldetés Bécsbe, több versét is közli a *Poesie der Niedersachsen* című gyűjteményes kötet (összeállította: Christian Friedrich Weichmann), megjelenik az *Irdisches Vergnüen in Gott* első kötete (előszó: Ch. F. Weichmann);
- 1724: „Patriotische Gesellschaft” (Richey-lel és Fabriciusszal);
- 1724-1726: „Der Patriot: Moralische Wochenschrift”;
- 1727: az *Irdisches Vergnüen* második kötete;
- 1728: az *Irdisches Vergnüen* harmadik kötete;
- 1732: az *Irdisches Vergnüen* negyedik kötete;
- 1733: *Daphnis* (pásztorjáték);
- 1735–1741: hivatalnok Ritzebüttelben (Cuxhaven);
- 1736: az *Irdisches Vergnüen* ötödik kötete;
- 1738: válogatás az *Irdisches Vergnüen* legsikerültebb verseiből;
- 1739: az *Irdisches Vergnüen* hatodik kötete;
- 1740: Milton *Elveszett Paradicsom* című művéből fordítások;
- 1741: a Hamburgi Iskolatanácshoz rendelik;
- 1743: az *Irdisches Vergnüen* hetedik kötete, a Hamburgi Iskolatanács elnöke;
- 1744: tanulságos állatmesék;
- 1746: az *Irdisches Vergnüen* nyolcadik kötete;
1747. január 16: meghal Hamburgban;
- 1748: az *Irdisches Vergnüen* kilencedik (posztumusz) kötete;
- 1800: Brockes művei öt kötetben (kiad. J. J. Eschenburg);
- 1847: Megjelenik önéletrajza: *Selbstbiographie des Senator B. H. Brockes*, kiad. J. M. Lappenberg.

„DAS WELT-BUCH”

Über die poetische Weltsicht des Barthold Heinrich Brockes

Das umfangreiche Hauptwerk *Irdisches Vergnüen in Gott* von B. H. Brockes (gedruckt zwischen 1721–1748 in 9 Bänden) gilt als das erste grosse Ergebnis der Naturlyrik in deutscher Sprache. Im Mittelpunkt Brockes’ Poesie stand immer die verinnerlichte Erfahrung der göttlichen Schöpfung, ergänzt durch die analytische Betrachtung der Natur. Er war davon überzeugt, dass Verstand und Vernunft durch Naturbetrachtung zur tiefen Gottesverehrung führen.

Im Aufsatz wurde dieses Hauptwerk, das gleichfalls das Ende einer barocken Weltsicht verkündet und in dem letzten Band schon wesentliche Ermattung der Weltsicht aufzeigt, mit den ungarischsprachigen lyrischen Produkten der Zeit nebeneinandergestellt und wird damit auf die gemeinsamen Züge der philosophisch-poetischen Auffassung der sg. Frühaufklärung auf deutschem und ungarischem Gebiet aufmerksam gemacht.

NÉPSZERŰ FILOZÓFIA

Johann Joachim Spalding Betrachtung über die Bestimmung des Menschenjéról

Sokféle vágyat és érzést tapasztaltam magamban, legnagyobb meglepetésemre, amelyeket egyáltalán nem tudok az érzéki örömök vagy a saját érdekeim utáni vágyódás számlájára írni, és amely vágyakat nem is lehet ezek érvényesítésével kielégíteni. Honnan jön a gyönyörködés más létezők jó tulajdonságaiban és boldogságában? Honnan a megindító tetszése vagy nemtetszése a cselekedeteknek, amelyeket tisztességesnek vagy tisztességtelennek tartok?¹

Ez volt az a hang, ami a német filozófiai antropológiának a 18. század közepén egy több mint fél évszázadig tartó lendületet adott, és aminek köszönhetően a mű címében található kulcsfogalom jelentősen meghatározta a további német filozófiai gondolkodást. Alapító dokumentuma, programirata, bázis gondolata a német felvilágosodás második szakaszának, korszakalkotó főműve az ún. neológia irányzatának: ezekkel a szavakkal illetik leggyakrabban Johann Joachim Spalding *Betrachtung über die Bestimmung des Menschenjét*. Előadásom elsődleges célja az volt, hogy a magyar kutatás látókörébe hozzam ezt a nagyjelentőségű alkotót és ezt a munkáját, amelynek még nincs magyar fordítása.

Johann Joachim Spalding a 18. század második felében a neológ teológusok egyik vezető személyisége volt.² Az akkori Svéd-Pomerániában, Tribseesben született 1714-ben evangélikus lelkész gyermekeként, és igen magas kort megélve, 1804-ben halt meg a később otthonává váló Berlinben.³ Apja hivatására készült, a dolgozatban tárgyalt mű első megjelenésének idején – bár Rostockban és Greifswaldban is hallgatott teológiát – még csak magántanítóként, illetve követségi titkárként dolgozott, tehát még nem volt gyakorló lelkész. Teológiai szakszövegek és különböző fordítások megjelentetése utána ez volt az első jelentős publikációja. 1764-ben pályáján fordulópontot jelentett, amikor felső konzisztórium tagnak hívták Berlinbe, ahol az első lelkészi állást is betöltötte és vezető személyiségévé vált az ez idő tájt virágzását élő porosz fővárosnak. Részt vett a berlini

¹ Johann Joachim SPALDING, *Kritische Ausgabe: Die Bestimmung des Menschen*, hg. Albrecht BEUTEL, I, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 7. (Továbbiakban SpKA I/1) Ich habe vielfältig, zu meiner Verwunderung, Triebe und Empfindungen in mir wahrgenommen, die ich gar nicht zu den Begierden nach sinnlicher Lust, oder nach eigenem Vortheil rechnen, und denen ich mit diesen gar nicht genug thun kann. Woher kömmt doch das Ergetzen an den guten Beschaffenheiten und an der Glückseligkeit anderer Wesen? Woher das rührende Wolgefallen oder Misfallen an Handlungen, die ich für anständig oder schändlich halte?

² A neológ kifejezést itt a német *Neologie* fogalom értelmében használom, amelyet a szakirodalom a felvilágosodás nézeteit képviselő protestáns teológusokkal kapcsolatban használ, ld. *Neologie* = Albrecht BEUTEL, *Aufklärung ind Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 248–251.

³ Spalding életéhez lásd: *Neue Deutsche Biographie*. [<http://www.deutsche-biographie.de/ppn118751719.html>], *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, XXXI, Berlin, de Gruyter, 2000, 601–610, ill. *Religion in der Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)*, VII, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 1534–1535.

énekeskönyv-reformban,⁴ híressé tették prédikációi.⁵ Vezető pozícióját 1788-ig, a II. Frigyes Vilmos konzervatívabb politikájának eredményeként létrejött, hírhedt wöllneri ediktumig őrizte,⁶ de a fordulatot látva fokozatosan visszavonult hivatali tisztségeitől.

A *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* 1748-ban jelent meg először Greifswaldban. A kezdetben anonim munkának a 18. század második felében tizenegy autorizált kiadása készült. Spalding, különösen 1763-tól, amikortól a cím is *Bestimmung des Menschen*re rövidült, jelentősen átdolgozta és bővítette a szöveget.⁷ Az utolsó szövegvariáns 1794-ben jelent meg, ami már Kanttal folytatott eszmecseréinek nyomát is magán viseli.⁸ Az eredetileg csupán füzetnyi terjedelmű írás a 18. században programadónak bizonyult, ezt a kiadások száma is bizonyítja: a kötet fordításaival együtt huszonkilenc alkalommal jelent meg a 18. század második felében.⁹ Nem feltétlenül közvetlen recepcióról tanúskodik, de 1740–1850 között hetvenegy olyan német nyelvű munka jelent meg, amely címében a *Bestimmung des Menschen* formulát valamilyen módon tartalmazta.¹⁰

Spalding jelentőségére az utóbbi negyedszázadban figyelt fel a szakirodalom, és ma már a német felvilágosodás neológ ágának legjelentősebb képviselőjeként tartják számon Johann Salomo Semler és August Friedrich Wilhelm Sack mellett. Munkássága egyik legavatottabb ismerőjének, Albrecht Beutelnek¹¹ köszönhető műveinek folyamatban lévő kritikai kiadása, de csak az utóbbi pár évben is több disszertáció foglalkozott személyével és kifejezetten ezzel az ifjúkori főművével.¹² Írásainak hatástörténetéről sokat elárul, hogy több esetben is későbbi jelentős gondolkodók forrásait kutatva jutottak el munkásságához, gondolkodása bizonyosan hatással volt Immanuel Kantra,¹³ Friedrich Schleiermacherre¹⁴ és Johann Gottlieb Fichtére.¹⁵

⁴ Az új énekeskönyvhöz és a körülötte kialakult vitához lásd: Malte van SPANKEREN, *Johann Joachim Spalding und der Berliner Gesangbuchstreit (1781)*, Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (ZNTHG), 2011/2, 191–211.

⁵ Anna Louisa Karsch, a korban ismert költőnő több költeményében is említi Spaldingot. Egy 1765-ben szerzett versében arról ír, hogy bár barátai egy vasárnapi charlottenburgi kirándulásra invitálták, ő mégis inkább Spalding prédikációját szeretné hallgatni, vö. Anna Luise KARSCH, *Gedichte*, Belin, 1792, 127–128. [http://www.deustextarchiv.de/book/view/karsch_gedichte_1792?p=287]

⁶ RGG⁴, VIII, 1687–1688, Albrecht BEUTEL, *Der frühneuzeitliche Toleranzdiskurs* = A. B., *Spurensicherung: Studien zur Identitätsgeschichte der Protestantismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 33–34.

⁷ SpKA I/1, X–XI, XXV–XXVI.

⁸ Az utolsó kiadás elemzését lásd: Caroline TIPPMANN, *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011, 54–75.

⁹ SpKA I/1, XXVI–XXVII. 11 autorizált német kiadás, 7 kalóznymotatvány, 1 svéd, 1 orosz, 1 cseh, 1 latin, 2 holland, 6 francia fordítás.

¹⁰ Fotis JANNIDIS, *Die „Bestimmung des Menschen“: Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel*, *Aufklärung*, 14(2002), 75–95. Jannidis munkájával azt bizonyítja, hogy a *Bestimmung des Menschen* kifejezés ötven év alatt frazémává vált.

¹¹ Beutel legújabban egy monográfiában foglalta össze eddigi eredményeit: Albrecht BEUTEL, *Johann Joachim Spalding: Meistertheologie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

¹² TIPPMANN, i.m., Georg RAATZ, *Aufklärung als Selbsteutung: Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014; Laura Anna MACOR, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800): Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013. Spaldingról általában: Ulrich DREESMAN, *Aufklärung der Religion: Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings*, Stuttgart, Kreuz, 2008; Raatz dolgozata legfrissebben és különös részletességgel tárgyalja az eddigi Spaldinggal kapcsolatos szakirodalmat, vö. RAATZ, i. m., 9–53.

¹³ Reinhard BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, 61–77.

¹⁴ Albrecht BEUTEL, *Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797) = 200 Jahre „Reden über die Religion“: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, hg. Ulrich BAHRT, Claus-Dieter OSTHÖVENER, Berlin–New York, 2000, 277–310.

¹⁵ Fichtének 1800-ban jelent meg *Bestimmung des Menschen* címmel írása, ami nemcsak címében és témájában, hanem formájával is kapcsolódik Spalding munkájához. Lásd: Günter ZÖLLER, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei*

Spalding művének kiinduló kérdése: miért vagyok ezen a világon? A filozófiai antropológia egyik alproblémájára keresi ezzel a választ. A *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, az *Elmétkedés az ember rendeltetéséről*¹⁶ egy egyes szám első személyű útkeresés, narrációja szerint, egyidejű lejegyzése, amelynek naiv és névtelen elbeszélője pusztán a józan ész és a világi tapasztalatok segítségével igyekszik választ keresni az élet értelmére. Műfaja szerint soliloquium, a mű kortárs latin fordítója is ezt a címet adta a munkának,¹⁷ de ha a magánbeszéd klasszikusaihoz, Marcus Aureliushoz vagy Szent Ágostonhoz mérjük a szöveget, akkor monologikus karakterével inkább Montaigne esszéivel vagy Descartes *Meditationes*-ével rokonítható. Spalding maga nem ad túl sok tájékozódási pontot a műfaj meghatározásának kérdéséhez, sőt, szinte úgy tűnik, szándékosan semleges fogalmakat használ a művel kapcsolatban. Magánlevelezéséből viszont egyértelműen kiderül, hogy fontos volt neki ez a forma, tudatosan választotta, és szeretete volna, ha olvasóközönségére is újdonságként hat.¹⁸

A szövegben az elbeszélő kizárólag saját magára, korábbi tapasztalataira és érzéseire figyelve keresi az élet értelmére a választ. Az érzéki világ élvezeteit, majd a szellemi képességekben meglelt örömeiket számba véve azt kell látnia, hogy a legnagyobb boldogság az életben akkor éri, amikor a lelkében felfedezett belső hangra hallgatva erényesen és helyesen cselekszik. Ebből a tapasztalatból és a világban felfedezett rendből és harmóniából számára kényszerítő erővel következik, hogy léteznie kell egy másik világnak is, ahol mindenki elnyeri méltó jutalmát, így jut el a józan ész és érzéki tapasztalatok segítségével a túlvilági létezésének posztulátumáig. A szöveg egyik karakteres tulajdonsága a lépcsőzetes felépítés. Az elbeszélő újabb és újabb lehetőségeket vesz sorra, amelyek a boldogság kulcsát jelenthetik, de ugyanakkor mindig valami nyugtalanság lesz úrrá rajta, ami további keresésre sarkallja. Ez látható a következő szövegrészben:

A magam alkotta új rendszer szerint most egy ideig a legnagyobb elővigyázatossággal és gonddal élvezem az evilági gyönyöröket. – Mégis vannak bizonyos pillanatok, amikor úgy tűnik, mintha valami hiányozna. Az undort és a megcsömlést legnagyobb igyekezetem ellenére sem tudom elkerülni, elégedetlen leszek, minden terhemre van, még én magam is. Szétszórt leszek, és úgy érzem, hogy még ha kedvetlenségemet egy kis időre elfelejthetem is, teljesen akkor sem szűnik meg. A megszokott élvezeteimhez menekülök, a legártalmatlanabbakhoz, amelyeket ismerek, de ezekben a vigasztalan órákban bennük sem lelem kedvem, most már ezek sem elégítenek ki, undok lelkem ellöki őket magától, állhatatlan és vigasztalan zavarodottságában marad. A sóvárgás sötét érzése és valamiféle

Mendelssohn und Kant = Kant und die Berliner Aufklärung, hg. Volker GERHARDT, Berlin, de Gruyter, 2001, Fichtére vonatkozó rész: 477–482; továbbá SpKa I/1, XXIV.

¹⁶ *Bestimmung* szó jelentéstörténetéhez lásd: MACOR, *i. m.*, 36–73; Macor igyekszik leszámolni azzal a szakirodalmi mítosszal, miszerint Spalding használta volna először ebben a formában ezt a kifejezést. Felettlőbb izgalmas módon arra a következtetésre jut, hogy a *Bestimmung* szó a maga finális, *rendeltetés* jelentésében először August Friedrich Wilhelm Sacknál, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalemnél és Spaldingnál fordul elő az 1730-as évektől, szoros összefüggésben kortárs angol és francia filozófia művek recepciójával. Macor ugyanakkor fontosnak tartja kiemelni: bár nem Spalding használta ebben az értelemben először a kifejezést, de elsőként használta egy Sack koncepciójánál radikálisabban újító keresztyéniség-felfogás központi gondolataként. *Uo.*, 99. A szó még sokáig megőrizte többértelműségét és jelentésének bizonytalanságát, Macor Johann Martin Chladenius 1754-es írását idézi: „Allein seit einiger Zeit, hat man zur Nachahmung der lateinischen Wortes: determinatio, anfangen, alles was einem Dinge zukommt, es sey was wesentliches oder zufälliges, eine Bestimmung zu nennen.” *Uo.*, 55.

¹⁷ *Soliloquium h. e. quo consilio genitus sit homo deliberatio*, ford. Johann Michael HEINZE, 1765, lásd: SpKa I/1, XXVI.

¹⁸ Spaldingot kellemetlenül érintette, hogy Sacknak előbb jelent meg a *Vertheidigter Glaube der Christen*, ami műfajában és formájában nagy hasonlóságot mutat a *Betrachtung*gal. 1748. március 16-án ír erről barátjának, J. W. L. Gleim-nak, ld. SpKa I/1, XXX, és RAATZ, *i. m.*, 344.

rejtélyes üresség van bennem, ami földre terít és felemész. Én szerencsétlen! Mit is akarok én? Hogy lehet rajtam segíteni?¹⁹

Szintén fontos jellemzője a szövegnek az egyes szám első személyű elbeszélő, az Akárki-Én,²⁰ akiről semmilyen információt sem kapunk. Végig arctalan marad, lehetőséget kínálva az olvasóknak az azonosulásra. Spalding gondosan kidolgozta az elbeszélő személyes hangját, interrogatívok, exclamatívok sora gyorsítja a szöveg dinamikáját, annak a látszatát keltve, mintha a beszélőt folyamatos kétségek kínoznák. Az már a szöveg első felében nyilvánvalóvá válik, hogy központi gondolata az angol morálfilozófiából kölcsönzött *moral sense*, az emberrel együtt született erkölcsi érzék:

Igen, valóban, nem tagadhatom: érzéseket tapasztalok magamban, amelyekben elfeledkezem magamról, amelyeknek nem én, vagy az én előnyöm, amennyiben én vagyok én, és amennyiben az előny az *enyém*, hanem valami egészen más célja van. A jóság és a rend érzései, amelyek nem származnak a pusztá akaratomból, és amelyeket a pusztá akaratom nem is semmisíthet meg, eredendő és önálló vágyai lelkemnek arra, ami illendő, arra, ami tisztességes, nagylelkű és méltányos, úgy általában a szépségre, a harmóniára és tökéletességre, és mindezeket kiváltképp az értelmes és szabadon cselekvő létezők működésében megtapasztalni.²¹

Az elbeszélő végig passzív szereplője marad az eseményeknek, ő csak észleli a lelkében zajló történéseket.

Egy cselekedet előnyös lehet számomra, ezért okosnak és ésszerűnek hívható, de lehetetlen, hogy nemes és szép cselekedet is legyen, ha valós célja nem mások javát vagy az általános jót szolgálja. Az egész világ rendelkezik ezekkel a fogalmakkal, és az emberi élet leghétköznapibb eseteiben élnek velük.

Így bizonyosan egyfajta hajlam a cselekvések forrása bennem, ami önmagam szeretetétől lényegesen különböző, de épp oly lényegi módon természetemhez tartozó. Azt érzem, hogy ez a törvény olyan erővel bír, hogy gyakran az egész lelkemen uralkodik, hogy minden más érzést egyformán felemész, és önmagában képes engem örömmel vagy gyötrellemmel eltölteni. Amikor a bensőmben pillantva érzéseimben helyességet, vágyaimban rendet, cselekedeteimben harmóniát tapasztalok, amikor azt látom, hogy a lelkemben minden helyes, és benne minden a dolgok alapvető arányainak megfelelően

¹⁹ SpKA I/1, 5–6. Nach diesem meinen neuen System genieße ich nun eine Zeit lang die Ergetzungen dieses Lebens mit aller Behutsamkeit und Sorgfalt. – Und nichts destoweniger finden sich gewisse Augenblicke, da mir ist, als wenn mir etwas fehlet. Ich kann den Ekel und Ueberdruß mit aller meiner Mühe nicht vermeiden; ich werde unzufrieden; alles wird mir zur Last, und ich selbst. Ich zerstreue mich; aber ich spüre bald, daß ich meinen Unmuth zwar auf eine kleine Zeit vergesse, aber nicht hebe. Ich nehme meine Zuflucht zu meinen gewohnten Vergnügungen, zu den unschädlichsten, die ich kenne; allein in diesen trüben Stunden habe ich gleichsam den Geschmack daran verlohren; sie sind itzo das nicht, was mich befriedigen | kann; meine ekle Sele stößt sie von sich, und bleibt in ihrer unstetigen und trostlosen Verwirrung. Es ist ein dunkles Gefühl von Sehnsucht und einem geheimen Leeren in mir, das mich zu Boden drückt, das mich verzehret. Ich unglückseliger! Was will ich denn? und wie ist mir geholfen?

²⁰ A fogalmat Brandtól kölcsönöztem, BRANDT, i. m., 67.

²¹ SpKA I/1, 8. Ja, wahrlich, ich kann es nicht laugnen: Ich spüre Empfindungen in mir, dabey ich mich selbst vergesse, die nicht mich und meinen Vortheil, in so fern ich es bin, und in so fern es mein Vortheil ist, sondern ganz etwas anders zum Zweck haben; Empfindungen der Güte und der Ordnung, die mein blosser Wille nicht gemacht hat, und die auch mein blosser Wille nicht vernichten kann; ursprüngliche und unabhängige Triebe meiner Sele zu dem, was sich schickt, zu dem, was anständig, großmüthig und billig ist, zu der Schönheit, Uebereinstimmung und Vollkommenheit überhaupt, und vornemlich in den Wirkungen verständiger und freyhandelnder Wesen.

rendezett, ez a pillantás olyan gyönyört ébreszt bennem, ami minden érzéki álöröm felett győzelmet arat.²²

A szöveg elbeszélője a természetben tapasztalható szépséget szemlélve arra a következtetésre jut, hogy mindenhol rend és harmónia uralkodik, és mindezeknek kell, hogy legyen egy forrása. Itt vetődik fel a gondolatmenetben egy *Urheber* ('Okozó') létezése, akinek vagy aminek a világ rendje köszönhető. Spalding ügyel rá, hogy szövege felekezettfüggetlen maradjon, sőt magával az Isten szóval is takarékosan bánik, az első kiadásban teljesen kerüli az Isten (*Gott*) megjelölést, egy alkalommal él az Istenség (*Gottheit*) kifejezéssel a világban fellelhető rendért felelős végső jó meghatározására.²³ A szöveg utolsó harmadában az elbeszélő, kissé ellentmondva a korábbiaknak, arra keresi a választ, hogy miért van igazságtalanság és gonoszság is a világban.

Ha egyesek sorsát életük végéig követem, újra meg újra azt látom, hogy nem oldódnak fel a sors ellentmondásai. Csak a halál vet véget az erény elnyomásának és a bűn diadalának. – Ez minden elvárásomnak ellent mond, amelyeket a rend fogalmára alapoztam. Vajon a méltányosság állandó szabályai megengedhetik-e, hogy egy tökéletes lélek belső helyességének természetes és boldog következményeit, egyedül elegendő jutalmait, egy gonosz hatalom örökre elrabolja, meggyengítse és megkeserítse? Helyes-e, hogy egy becsületes lélek, amely csakis boldogságra érdemes, a gonoszság tolvajlása miatt igazságtalan üldözések játékszere legyen? Hogy ártatlanság és igazság kárhozott legyen? Hogy az erény éhségtől, kiszolgáltatottságtól és megvetéstől szenvedjen, és gyakran kegyetlen hóhérok keze által és a még kegyetlenebb zsarnokok parancsára fájdalmak és kínzások közepette nyerje el a végső jussát? [...] Arány és harmónia eltűnik, az uralkodó rendről alkotott fogalmam teljesen összezavarodik. –

Nem! Lehetetlen, hogy a világot így kormányozzák, ha egyszer már kormányozva van. Kell, hogy legyen valahol rend a világban, még ha ezt teljes valójában ezen élet körein kívül is kell keressem. Kell egy olyan idő, amikor mindenki megkapja azt, ami megilleti.²⁴

²² SpKA I/1, 10. Eine That kann für mich vortheilhaft seyn; sie kann deswegen klug und verünftigt heissen; aber sie kann unmöglich eine edle und schöne That heissen, wenn sie nicht das Beste anderer oder das allgemeine Beste zu ihrem eigentlichen Zweck hat. Die ganze Welt hat diese Begriffe, und braucht sie auch in den gemeinsten Fällen des menschlichen Lebens.

So ist also gewiß eine Art von Neigungen eine Quelle der Handlungen in mir, die von meiner Eigenliebe wesentlich unterschieden ist, und doch eben so wesentlich zu meiner Natur gehört. Ich finde dieses Principium von solcher Kraft, daß es sich oft über meine ganze Seele Meister macht, daß es alle andere Empfindungen gleichsam verschlinget, und allein mich entweder mit Lust oder mit Qual erfüllet. Wenn ich bey einem Blick auf mein Inwendiges, in meinen Empfindungen Richtigkeit, in meinen Begierden Ordnung, in meinen Handlungen Uebereinstimmung wahrnehme; wenn ich sehe, daß in meinem Gemüthe alles wahr ist, daß darin alles den wesentlichen Verhältnissen der Dinge gemäß bestimmt ist, so erwecket dieser Anblick eine Wollust in mir, die über alles sinnliche Misvergnügen triumphiret.

²³ 1749-ben, a harmadik kiadásban a *Istenség-Gottheit*-ot már *Isten-Gott*-ra cseréli. SpKA I/1, 16. Az 1759-es kiadásba két további helyen is belecsempészi az *Isten* szót, ahol korábban nem volt, de érdekes módon ezt a változtatást a későbbi kiadásokba nem örökíti tovább. *Uo.*, 150, 170.

²⁴ SpKA I/1, 19–20. Ich folge hin und wieder den Schicksalen in diesem Leben mit meinen Beobachtungen bis ans Ende, und ich finde den Knoten nicht aufgelöset. Erst der Tod endiget hier die Unterdrückung der Tugend, und dort das stolze Glück des Lasters. – Dieß widerspricht aller meiner Erwartung, die auf die Begriffe von der Ordnung gegründet war. Können denn die unwandelbaren Regeln der Billigkeit verstatten, daß einer Seele, die so ist, wie sie seyn soll, die natürlichen glückseligen Folgen ihrer innerlichen Richtigkeit, die ihr sonst allein Belohnung genug seyn würden, durch eine boshafte Gewalt auf immer geraubt, geschwächt, oder verbittert werden? Schickt es sich, daß ein rechtschaffenes Gemüth, welches allein glücklich zu seyn verdienet, das ganze Leben durch ein Raub der Bosheit, ein Spiel ungerechter Verfolgungen sey? daß Unschuld und Recht verdammet werde? daß die Tugend unter Hunger und Blöße und Verachtung seufze, und oft durch die Hand grausamer Henker und auf den Befehl noch grausamer Tyrannen in Schmerzen und Foltern ihren letzten Lohn finde?

A negatív tapasztalatok tehát nem ingatják meg a korábban megtalált hitében, így jut el az elbeszélő a végkövetkeztetésre, még mindig pusztán a józan ész logikáját követve, miszerint léteznie kell egy másik világnak is, ahol a jók elnyerik méltó jutalmukat. A túlvilág bizonyosságának gondolata kell, hogy támaszt nyújtson az embernek ezekben a nehéz időkben és halála óráján. A beszélő kezdeti bizonytalansága a szöveg végéig jellemző marad. Nem egzakt tudás, hanem egyfajta meggyőződés, hit az, amire végül rátalál.

Jövendő rendeltetésemről való ezen nézetemnek oly nemes és fontos befolyása van lelkemnek és viselkedésemnek egész állapotára, hogy amennyire csak lehet, óvakodnom kell attól, hogy hamisnak gondoljam, még ha ez lehetséges is. Túl sok múlik számomra azon, hogy igaz legyen. Az egész lelkemet tehát azzal a vigasztaló gondolattal akarom betölteni, mely szerint még egy másik állapotban is élnem adatott, amelyben a dolgok természete és a legmagasabb bölcsesség jószágos kormányzása szerint csak jót várhatok, mely szerint egykor majd a balgaságoktól és az élet csapásaitól megszabadulva a tökéletesség forrásával örökre egyesülni fogok, a helyes hajlandóságok teljes gyönyörét tisztán és zavartalanul élvezni fogom, és így a nagy célt még inkább elérem, erre vagyok a természetem és az alkotóm által rendeltetve, becsületességre tehát és boldognak lenni a becsületességben.²⁵

A szöveg maga nem utal semmilyen külső forrásra, nekünk azonban pontos adataink vannak előképeiről, Spalding ugyanis különböző fordításokkal intenzíven készült a munka megírására.²⁶ Az régóta ismert volt, hogy nagymértékben hatott rá az angol morálfilozófus, Shaftesbury gondolatvilága, akitől két művet is németre fordított, és akinek írásairól az önéletrajzában is a leglelkesebb szavakkal vall. A konkrét fordítások mellett is számtalan további hasonlóságra hívták fel a kutatók a figyelmet,²⁷ és a legfrissebb szakirodalmi kutatásoknak köszönhetően ma már egészen pontos képünk van Spaldingnak Shaftesburyhez fűződő viszonyáról.²⁸ A gondolati rokonság mellett valószínűleg az ő ösztönzésére is választhatta ezt az irodalmi formát, hiszen az angol szerző is programszerűen ilyen

[...] Ebenmaß und Uebereinstimmung verschwinden hier; und mein Begriff von einer herrschenden Ordnung verwirret sich gänzlich. – Nein! es ist nicht möglich, daß die Welt also regieret werde, da sie einmal regieret wird. Es muß nothwendig ein besseres Verhältniß der Dinge da seyn, sollte ich dieß auch in seiner völligen Klarheit ausser dem Bezirk dieses Lebens zu suchen haben. Es muß eine Zeit seyn, da ein jeder das erhält, was ihm zukömmt;

²⁵ SpKA I/1, 24–25. Ein so edler und wichtiger Einfluß von dieser grossen Ansicht meiner künftigen Bestimmung in die ganze Verfassung meiner Seele und meines Verhaltens würde verursachen, daß ich mich aufs möglichste hüten würde, sie falsch zu finden, wenn sie es auch seyn könnte. Es ist mir zu viel daran gelegen, daß sie wahr sey. Ich will also mein ganzes Gemüth immer mehr mit der trostvollen Vorstellung erfüllen, daß ich noch in einem andern Zustande zu leben habe, worin ich nach der Natur der Dinge, und nach der gütigen Regierung der höchsten Weisheit, nichts als gutes erwarten darf; daß ich also einmal, nach einer völligen Befreyung von den Thorheiten sowol, als den Plagen dieses Lebens, mich auf ewig mit der Quelle der Vollkommenheiten vereinigen, die ganze | Wollust richtiger Neigungen unvermischt und ungestört geniessen, und also das grosse Ziel desto mehr erreichen werde, dazu ich durch meine Natur und von meinem Urheber bestimmt bin, nämlich rechtschaffen, und in der Rechtschaffenheit glücklich zu seyn.

²⁶ 1745: *Der Sittenlehrer [...] aus dem Englischen des Grafen von Shaftesbury übersetzt*; 1746: *Des Hrn. von Silhouette Schreiben über die Stärke und Schwäche der menschlichen Vernunft ...*; 1747: *Untersuchung über die Tugend, aus dem Englischen des Grafen Shaftesbury übersetzt*; 1747: *Untersuchung des Unglauben* [Jean Le Clerc]; 1751: *Betrachtung über die natürliche Religion und die gesellschaftliche Tugend* [Jacob Foster].

²⁷ Brandt szövegszerű és több oldalnyi terjedelmű egyezésekre hívja fel a figyelmet a *Betrachtung* és *Sittenlehrer* egyes helyei között. lásd: BRANDT, *i. m.*, 67, 88. lábuj.

²⁸ A két legfontosabb és egyben legújabb munka: Mark-Georg DEHRMANN: *Das „Orakel der Deisten“: Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*, Göttingen, Wallstein, 130–155, és RAATZ, *i. m.*, 104–222.

szubjektív műfajokban alkotott.²⁹ Hogy a *Betrachtung* milyen szorosan kapcsolódik Spalding Shaftesbury-fordításaihoz, arról egy kortárs megjegyzés is árulkodik: 1753-ban, amikor még mind a Shaftesbury-fordítások, mind a *Betrachtung* szerzője ismeretlen volt, a szintén Shaftesbury-fordító Friedrich Christoph Oetinger a stílusok hasonlósága alapján azonosnak tételezte a két mű szerzőjét.³⁰

Spalding Shaftesbury-tisztelete és -követése tehát egyértelmű, a szakirodalmi vélemények csak annak megítélésében térnek el, hogy a német szerző mennyiben tudta Shaftesbury gondolatvilágát saját motívumokkal gazdagítani. Albrecht Beutel, elismerve a hasonlóságokat, úgy véli, nem szabad Spaldingot kritika nélkül egyszerű Shaftesbury-követőnek tekinteni, és kiemeli Spalding egyéni gondolatvilágát.³¹ Mark-Georg Dehrmann, a német Shaftesbury-recepció kutatója Spalding jelentőségét főként abban látja, hogy Shaftesbury *Moral Sense*-gondolatát széles körben elfogadottá tette. Ő azt emel ki, hogy fordításainak, az azokhoz készített előszavainak³² és közvetve magának a *Betrachtung*-nak is nagy szerepe volt abban, hogy Shaftesbury morálfilozófia nézetei a kezdeti ellenséges recepció után pozitív fogadtatásra találtak, Dehrmann tehát főként közvetítő szerepét hangsúlyozza.³³ Kevésbé tisztázott, viszont annál izgalmasabbnak tűnik August Friedrich Wilhelm Sack és Spalding kapcsolata. A két teológus 1745-ben ismerkedett meg, és barátságuk Spalding első berlini éveit alatti mélyülhetett el. Kapcsolatuk jellemzéséhez általában Spalding önéletrajzát szokás idézni, ahol nagy lelkesedéssel beszél Sack szabad szelleméről és tudásáról, valamint úgy vall róla, mint mesteréről.³⁴ Zavarba ejtő az egybeesés, hogy a *Betrachtung*-gal szinte egy időben jelent meg Sack *Vertheidigter Glauben der Christen*, és a két mű mind formájában, mind alapgondolatában nagyon közel áll egymáshoz.³⁵ Beutel a neológia terminus post quem-jének tekinti az 1748-as dátumot, amikor ez a két korszakalkotó mű megszületett.³⁶ A szakirodalomban eddig egy alkalommal foglalkoztak behatóbban Spaldingnak azon kijelentésével, miszerint Sack rendelkezésére bocsájtotta magánkönyvtárát. A könyvtár könyvállományát megvizsgálva kijelenthető, hogy Sackot, valószínűleg hollandiai tanulói hatására, nem hagyták érintetlenül a heterodox vallási áramlatok.³⁷

A mű kiterjedt szakirodalmában kevésszer tárgyalt kérdés a munkának az épületes könyvek műfajához való viszonya, amire maga Spalding szolgáltatott okot, amikor az utolsó kiadás előszavában

²⁹ Shaftesbury *Soliloquy*-ja is bizonyosan a munka előképei közé sorolandó, RAATZ, *i. m.*, 269–291, Dehrmann Shaftesbury *Miscellaneous Reflections*-ának egy helyére hívja fel a figyelmet, ahol az angol szerző saját *Soliloquy*-ját kommentálja, és ami kifejezetten a *Betrachtung* gondolati magjának tűnik. DEHRMANN, *i. m.*, 141–142.

³⁰ Clemens SCHWAIGER, *Zur Frage nach den Quellen von Spaldings Bestimmung des Menschen = Die Bestimmung des Menschen*, hg. Norbert HINSKE, *Aufklärung*, 11(1999), 11, DEHRMANN, *i. m.*, 223.

³¹ BEUTEL, SpKA XXXII–XXXII. Shaftesbury mellett többen a wolffi-leibnizi filozófia nyomait is felfedezni vélik, ld. SCHWAIGER, *i. m.*, 17.

³² Mind a *Sittenlehrer*, mind az *Untersuchung über die Tugend* egy Spaldingtól származó előszóval kezdődik, ahol a fordító védelmébe veszi Shaftesbury tanait: azoknak a kereszténységgel összeegyeztethető voltáról beszél és nyíltan vall arról, hogy milyen nagy hatással volt rá az angol szerző erkölcsfilozófija.

³³ DEHRMANN, *i. m.*, 130–131. Legújában Raatz foglalt állást ebben a kérdésben, aki Dehrmann véleményéhez kapcsolódik, kiemelve a különböző – nem csak a berlini, hanem lipcei – irodalmi társaságok szerepét és Johann Christoph Gottsched hatását ebben a kérdésben Spaldingra. Raatz úgy gondolja, a korábbi szakirodalomnak ellent mondva, hogy Spalding halhatatlanság-konceptciója is Shaftesbury filozófiájában gyökerezik, RAATZ, *i. m.*, 217, 221–222.

³⁴ *Johann Joachim Spalding's Lebensbeschreibung*, hg. Georg Ludwig SPALDING, Halle, 1804, 27–28.

³⁵ A két mű összefüggéseinek pontos elemzése még nem történt meg, egy rövid próbálkozás lásd: TIPPANN, *i. m.*, 117–123.

³⁶ BEUTEL, *Spurenicherung*... *i. m.*, 147.

³⁷ MACOR, *i. m.*, 76–77. A monográfia szerzője a holland arminianizmus és socinianizmus, valamint az angol deizmus hatásait emeli ki elsősorban. Macor azon elemzésére is vissza kell utalnom Spalding és Sack viszonyával kapcsolatban, miszerint a *Bestimmung* szó első megjelenésének nyomai a rendeltetés jelentésben Sack fordítói és prédikatori munkáiban érhetők tetten, igaz, csak pár éves előnnyel. Lásd a 16. lábjegyzet.

*moralisches Erbauungsbuch*nak nevezi írását.³⁸ Andreas Kubik meggyőző érveket hoz a munka kegyességi olvasmányként való értelmezése mellett, kiemelve, hogy a neológok, mint általában minden egyházon belüli újíto törekvés, nem egy elszigetelt filozófiát, hanem a hívek mindennapi vallásgyakorlatát igyekeztek megreformálni.³⁹ A Kubik számára parttalan vitának tűnő hétköznapi kegyesség és emelkedett filozófia ellentmondását örökíti viszont tovább ebben a kérdésben Georg Raatz, aki szerint Spalding könyvét annyiban lehet épületes könyvnek besorolni, amennyiben Spalding tudatosan ki akart lépni ennek a műfajnak a kereteiből.⁴⁰ Raatz úgy látja, hogy a 18. század közepén a népszerűsítő filozófiai munkák átvették az épületes könyvek irodalomszociológiai funkcióját.⁴¹ Raatz érezhetően ellenséges magatartása az épületes irodalommal szemben abból adódhat, hogy a műfajt az ortodox teológiához tartozónak érzi, szemben a felvilágosul gondolatokat közvetítő népszerűsítő filozófiai munkákkal. Ez az ellentétképzés azonban anakronisztikus: az épületes irodalom nem köthető feltétlenül az ortodoxiához, sőt erre a műfajra igenis mindig jellemző volt, hogy szabadabb stílusából adódóan nem követte mindig olyan szorosan a vallási tételeket. A szöveg formájában is emlékeztet az épületes irodalom – sokszor az imák – nyelvi stilisztikai tulajdonságaira. Spalding előszeretettel él szövegében párhuzamos mondatszerkezetekkel, paralelizmusokkal, exclamatiókkal, költői kérdésekkel, halmozással.

Amennyiben ezeket a gondolatokat, amelyek ilyen magasságokba vezettek, tovább követem, úgy egy olyan belátásra jutok, amely egy még emelkedettebb csodálatba ragad. – Létezők, amelyek az ő tökéletlenségükben csodálatosak, világok, amelyeknek részeiben és kapcsolódásaiban olyan nagy helyesség van, egyetlen egész, teljes rend, a legkisebb porszemtől a mérhetetlen kiterjedésig, tele harmóniával a test és lélek minden törvényszerűségeiben, egy egész, amely olyan sokféle és mégis a legpontosabb összefüggéseiben *Egy*, mindez egy tökéletesség ősképe, az őseredeti szépségnek, és a rend első és egyetlen forrásának képzetét kelti bennem. – Micsoda gondolat! – Létezik tehát valami, amitől minden függ, amit korábban csodáltam? Létezik tehát valami, amitől a természet minden része a harmóniáját, az arányait és a báját kapja? Egy értelem, amely az egészért gondolkodik, amely az egészet elrendezi és kormányozza? Egy szellem, mely a megfoghatatlan kiáramlásaival minden dolognak jelenlétet, időt, erőt és szépséget ad? – Ettől a gondolatától álmélkodó lelkem a végtelenbe vész. Úgy tűnt, érzem, elragadtatott borzongással, ennek a felső léleknek a valóságát. – Valóban, ő éltet engem, ő működik bennem! Mi lennék nélküle? Mire lennék képes nélküle? Én, aki pontosan tudom, hogy egykor nem léteztem, és hogy én magamnak a cselekvés képességét nem adtam? –⁴²

³⁸ SpKA I/1, 31–32. „Es wird immer zur Erfüllung meiner Wünsche genug seyn, wenn der Aufsatz, neben andern Hilfsmitteln zu gleichem Zwecke, nur für eine Art von kleinem *moralischen Erbauungsbuche*, zum Dienste gewisser Classen von Lesern, gelten kann.”

³⁹ Andreas KUBIK, *Spaldings Bestimmung des Menschen als Grundtext einer aufgeklärten Frömmigkeit*, ZNThG, 16(2009), 1–20. Valamint BEUTEL, *Aufklärung... i. m., Volksaufklärung* fejezet, 282–287.

⁴⁰ RAATZ, *i. m.*, 341–342, 417. Egy helyütt viszont már ő maga is úgy határozza meg az írás műfaját mint egy népszerűsítő filozófiai (popularphilosophische), antropológiai épületes könyv felvilágosult szándékkal.

⁴¹ RAATZ, *i. m.*, 4, 341–342, 336.

⁴² SpKA I/1, 15–16. Indem ich aber diesen Gedanken, die mich so hoch führen, immer weiter folge, so gerathe ich auf einen Begriff, der mich zu einer noch weit erhabenern Bewunderung hinreiset. – Wesen, die schon in ihren Einschränkungen so schön sind; Welten, die in ihren Theilen und in ihrer Verbindung so viel Richtigkeit haben; ein Ganzes voller Ordnung, von dem kleinsten Staube an bis zu der unermesslichsten Ausdehnung, voller Regelmäßigkeit in allen seinen Gesetzen, der Körper sowol, als der Geister; ein Ganzes, das so mannichfaltig, und doch durch den genauesten Zusammenhang Eines ist; dieß giebt mir die Vorstellung von einem Urbilde der Vollkommenheiten, von einer ursprünglichen Schönheit, von einer

A kegyességi próza, meditáció kedvelt eszközeinek jelenléte mellett az is szembetűnő, hogy ezen felismerés leírása közben mintha valamiféle misztikus elragadtatás történetét olvasnánk. Több kutató is hangsúlyozta Spalding írásának sztoikus gyökereit,⁴³ ugyanakkor azt alig emelik ki, hogy a *Seelenruhe* (ataraxia, megzavarhatatlan lelki nyugalom) ugyanúgy a keresztény misztika központi fogalma is,⁴⁴ akárcsak az Eckhart mestertől származó, egyébként szintén sztoikus gyökerű, az alábbi szövegrészben is szereplő *Seelengrund* is.⁴⁵

Megrettent kicsinyiségem a mérhetetlen természetben és a még mérhetlenebb Istenség. Naprendszerünk csak egy homokszem. A Föld egy porszem, csak egy pont. És én ezen a Földön? Mi vagyok? Csak az tesz engem valamivé, hogy a rendet érzékelem, és ebben minden rend kezdetéig felemelkedhetem. Egy ilyen fenséges létre vagyok rendeltetve, és ehhez igyekszem mindig közelebb kerülni. Addig nem akarok megállapodni, ameddig a szépséget, annak első forrásáig nem követem. Ott fog majd lelkem megnyugodni. Ott fog majd minden képességében kiteljesedni, minden vágyában kielégülni, isteni fényvel eltelni, a legfelső egyetemes tökéletesség tisztelőben és imádatában elragadtatni, és minden alantast és önmagát is elfelejteni.

Itt belátom tehát most már kétségbevonhatatlanul, hogy ennek a mindent kormányzó értelemnek semmilyen más szándéka nem lehet, mint hogy minden dolog a maga módján és egészében jó legyen. Így alkotta meg minden törvényét, amelyet a dolgokba rejtett. Ez a célja a test mozgásának, és az értelmes teremtmények minden eredeti vágyainak. A jó és rossz, az igazságosság és igazságtalanság nagy érzése, melyet felismerek magamban, nem kisebb forrásból származik, mint attól, akinek hatalmas befolyása mindenre kiterjed. Ez tehát egy isteni hang, az örök igazság hangja, ami bennem beszél.

Mivel egy ilyen tiszteletre méltó tanító és törvényhozó van a lelkemben, így annál inkább köteles vagyok figyelemmel lenni a lelkem legmélyén szüntelenül hallható beszédére, és engedelmessé válni neki.⁴⁶

ersten und allgemeinen Quelle der Ordnung. – Welch ein Gedanke! – So ist denn etwas, von dem alles, was ich bisher bewundert habe, abhänget? So ist denn etwas, von dem alle Theile der Natur ihre Uebereinstimmungen, ihre Verhältnisse und ihren Reiz haben? ein Verstand, der für das Ganze denkt, der das Ganze einrichtet und lenket? ein Geist, der durch seine unbegreiflichen Ausflüsse allen Dingen Daseyn, Dauer, Kräfte und Schönheit mittheilet? – Hier erweitem sich meine erstaunte Seele bis zum Unendlichen. Mich dünkt, ich empfinde, und mit einem entzückenden Schauer, die Wirklichkeit dieses obersten Geistes. – Wahrlich, er belebet mich, er wirket in mir! Was würde ich seyn, ohne ihn? Was würde ich können? ich, der ich aufs kläreste weiß, daß ich einmal nicht gewesen bin, und daß ich meine Thätigkeit mir nicht gegeben habe?

⁴³ BRANDT, *i. m.*, 62–63, 69, 143–151.

⁴⁴ Kubik nem artikulálja részletekbe menően a *Betrachtung* meditációként való értelmezését, de több helyütt meditációnak, kontemplációnak nevezi a szöveget és misztikus tapasztalatról beszél. KUBIK, *i. m.*, 10–13.

⁴⁵ *Wörterbuch der Mystik*, hg. Peter DINZELBACHER, Kröner Verlag, Stuttgart, 1989, 455–456.

⁴⁶ SpKA I/1, 16–17. Ich erschrecke über meine Kleinheit in der unermäßlichen Natur, und gegen die noch unermäßlichere Gottheit. Dieser Sonnenwirbel ist ein Sandkorn. Diese Erde ist ein Staub, ein Punkt. Und ich auf dieser Erde – was bin ich? – Nur das macht mich noch zu etwas, daß ich die Ordnung empfinde, und in derselben bis zu dem Anfange aller Ordnung hinaufsteigen kann. Zu | einer solchen Hoheit bin ich bestimmt, und der will ich immer näher zu kommen suchen. Ich will nicht eher stehen bleiben, als bis ich der Schönheit bis zu ihrer ersten Quelle gefolget bin. Da soll dann meine Seele ruhen. Da soll sie in allen ihren Fähigkeiten vergnügt, in allen ihren Trieben befriediget, satt von göttlichem Licht, und entzückt in den Verehrungen und Anbetungen der obersten allgemeinen Vollkommenheit, alles niedere und sich selbst vergessen. – Hiebey erkenne ich denn nun auch ungezweifelt, daß dieser alles regierende Verstand keine andere Absicht haben könne, als daß alle Dinge in ihrer Art und im Ganzen gut seyn mögen. Dahin sind alle Gesetze eingerichtet, die er in sie gelegt hat. Dahin zielen die Bewegungen der Körper, und die ursprünglichen Triebe der verständigen Wesen. Die grosse Empfindung des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts, die ich in mir erkannt habe, rühret nicht weniger von demjenigen her,

Vitathatatlan, hogy egyes helyeken a szövegben megfogalmazottak rokonságot mutatnak a misztikus élményekkel. Meglehető módon az eredeti címben található *Betrachtung* kifejezésnek igen ritkán tulajdonítanak jelentőséget a műfajra nézve,⁴⁷ pedig a *Betrachtung* a semleges elmélkedés, vizsgálat mellett meditációként is értelmezhető,⁴⁸ s ezt az interpretációt a szöveg lépcsőzetes építkezése is alátámasztaná.⁴⁹

Az áhítat, a hétköznapi vallásgyakorlat kérdése fontos volt Spalding számára. Ez a *Der vernünftige Werth der Andacht* című írásából is kiderül, ami a *Betrachtung* későbbi kiadásainak függelékében jelent meg egyéb rövid, épületes művekkel együtt,⁵⁰ A későbbi énekeskönyvreformja is a hétköznapi kegyesség megreformálására tett kísérleteit példázza. Az új énekeskönyv megjelenése után kipattant vitáknak központi kérdése volt az *Erbauung*, az épületesség, amit Spalding is részletesen tárgyalt egy prédikációjában, és azt az álláspontot képviselte, hogy a szokásban lévő, pusztán szóömlengésből álló vallásgyakorlatot egy őszintén megélt kegyességnek kellene felváltania.⁵¹ Kicsit visszakanyarodva a *Betrachtung* épületes könyvként való értelmezéséhez: Spalding azzal, hogy a fentebb említett függelékekkel látta el a szövegét, a *Betrachtungot* egyértelműen egy ilyen kontextusba helyezte.

A szövegre adott egyik legelső kortárs reakció Johann Melchior Goeze-től származott. Lessing *Fragmenta*-vitájából ismert ortodox teológus a kötet megjelenésének évében már élesen bírálta Spalding *Betrachtungját*,⁵² sőt az előszó datálásából az is világossá válik, hogy Goeze szövegét még az első kiadás megjelenése előtt készítette, tehát a munka kéziratban jutott el hozzá,⁵³ és azt olvasva azonnal úgy érezte, főként az isteni kinyilatkoztatás szerepének hiánya miatt, hogy fel kell emelnie a hangját. Goeze vádjai ellenére az írás hamar utat talált a szélesebb olvasóközönséghez. A *Die Schönheit der deutsche Sprache* című antológiában⁵⁴ Spalding szövegével Christian Fürchtegott Gellert és a morális hetilapok akkoriban népszerű egyéb szerzőinek társaságában jelent meg szinte egyedüli teológusként. A szöveg minden elemzője fontos összetevőnek tartja a jól sikerült irodalmi formát, ami nagyban hozzájárult a mű népszerűvé válásához. Spalding önéletírásából az is kiderül, hogy voltak szépírói ambíciói, és az irodalmi szövegek mindig is fontosak voltak számára.⁵⁵ Spalding magyarországi recepciójáról nincs átfogó képünk, de vannak szétszórt adataink: ezek különböző forrásokból összegyűjthetők, például diálalbumok bejegyzéseiből és kortárs levelekből. Jelenleg két emlékkönyv-bejegyzést ismerünk tőle, amelyek magyar peregrinusok albumaiban maradtak

der seine mächtigen Einflüsse überall ausbreitet. Es ist also eine göttliche Stimme, es ist die Stimme der ewigen Wahrheit, die in mir redet. Da ich nun einen so ehrwürdigen Lehrer und Gesetzgeber an meinem Gewissen habe, so bin ich zwar deswegen so viel mehr verbunden, auf seine Sprache, die sich ohne Unterlaß in dem innersten Grunde meiner Seele hören lasset, aufmerksam zu seyn, und ihr zu gehorchen;

⁴⁷ Macor egy mondatban utal a *Betrachtung*-meditáció megfeleltethetőségre: a recenziók és fordítások sokszor a *Betrachtungen* többes számmal idézik az eredeti címet, ám ilyenkor elvész a címből ez egyes számú meditáció-jelentés. MACOR, *i. m.*, 103.

⁴⁸ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, *Betrachtung*: contemplatio, consideratio. [http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetZ/wbgui_py?sigle=DWB&lemid=GB05874]

⁴⁹ Az Isten való egyesüléshez vezető misztikus kontemplációnak, misztikus útnak hagyományosan három állomása, három fokozata van (via purgativa, via illuminativa, via perfectiva ill. unitiva). Ezeket megélve jut el (hagyományosan felemelkedik) az elméledő végül az Istennel való egyesüléshez.

⁵⁰ DRESMAN, *i. m.*, 93–94, SpKA I/1, 224–245. Másik épületes munka: *Die Entschlossenheit*, SpKA I/1, 298–305.

⁵¹ SPANKEREN, *i. m.*, 200–205.

⁵² *Über die Betrachtung von der Bestimmung des Menschen, in einem Sendschreiben entworfen von G****, Halle, 1748.

⁵³ Ami, bár elsősre meglepő lehet, a szövegtörténet ismeretében mégsem az. Spalding munkáját először szóban dolgozta ki Berlinben és 1747-ben kezdett dolgozni a szöveg lejegyzésén, Tribseesben. 1747. november 3-án küldte meg a kéziratot levelezőpartnerének és barátjának Johann Wilhelm Ludwig Gleimnak. Több lehetőség is van arra, hogyan juthatott el a kézirat Goezéhez ld. SpKA I/1, XXXVI.

⁵⁴ *Die Schönheit der deutschen Sprache in auserlesenen prosaischen Stücken aus den besten Schriftstellern der Nation*, hg. Hieronymus Andreas MERTENS, Augsburg, 1773.

⁵⁵ RAITZ, *i. m.*, 79–80; *Lebensbeschreibung*, *i. m.*, 13, 15.

fenn, ezek Benkő Ferenc⁵⁶ és Pákei József⁵⁷ emlékkönyveiben található és azt bizonyítják, hogy az erdélyiek Berlinben felkeresték a lelkészt. Szintén személyes találkozásról számol be 1773-ban Lázár István, későbbi unitárius püspök egy levelében az akkori unitárius püspöknek, Agh Istvánnak.⁵⁸ Lázár az utasítások szerint igyekezett nevezetesebb emberekkel megismerkedni, így jutott el Magdeburgban Nagy Frigyes udvari prédikátorának fiához, Friedrich [Samuel Gottfried] Sack otthonába, aki értesülései szerint unitárius volt. Látogatása során Sack apósával, Spalding úrral is találkozott, aki nagy lelkesedéssel és vendégszeretettel fogadta, és akivel több alkalommal is módja nyílt beszélgetni. Spalding azt javasolta Lázárnak, hogy Londonba is látogasson el, mivel ott biztosan sok patrónust találhatna, akik ugyanazon a véleményen vannak, mint az unitáriusok. Lázár Spaldingról később azt hallotta, hogy intenzív levelezésben áll tudós angol férfiakkal, és sociniánusnak tartja a művelt világ, más berlini barátaival együtt.⁵⁹

Szintén egy peregrinációs út során tett látogatásról számol be Kazinczy Ferenc egy visszaemlékezésében.⁶⁰ Kazinczy egy helyütt egy 1816-os tordai vendégeskedését írja le, ahol az unitárius kollégium akkori vezetőjével, Abrudbányai Szabó Sámuellel beszélgetett az unitárius vallás dolgáról. A beszélgetés során Szabó elmesélte, hogy 1790-ben Göttingenbe indulván kitérőt tett Pomeránia felé, és eközben még Berlinben is „vágyta látni” Spaldingot.⁶¹ Spaldinggal találkozáskor az unitárius kissé félve árulta el vallását, de a német teológus azt hallva annyira megörült unitárius látogatójának – aki olyan szerencsés ember, aki azt vallhatja, amit hisz –, hogy megölelte és megcsókolta a kolozsvári diákot. Szabó állítása szerint Spalding azt mondta neki: „ők (értsd: Spalding és barátai) ugyanazt hiszik Németországban, amit a szemérmes vendég, de hiteket csak a jobb fejek vallják meg egymásnak.” A személyes találkozásokon túl egyéb recepcióra utaló adataink is vannak. Több album amicorum bejegyzés is figyelemre érdemes, ahol a *Bestimmung* kifejezés a spaldingi értelemben kerül lejegyzésre,⁶² és talán említésre érdemes, hogy a soproni és a pozsonyi evangélikus líceum gyűjteményében is található számos korabeli Spalding-kötet.⁶³

⁵⁶ A bejegyzéseket lásd: Inscriptiones Alborum Amicorum adatbázis (a bejegyzések IAA rövidítéssel és a rekord számával jelölve). [http://iaa.bibl.u-szeged.hu/index.php] IAA 7711, Berlin, 1780. 07. 28.

⁵⁷ IAA 4182, Berlin, 1784. 05. 11.

⁵⁸ Lázár István levele Agh István püspökhöz, Amszterdam, 1773. október 9. Közli Kovács Sándor, *Unitárius Egyháztörténet*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2009, 174–180. Különösen: 175–176.

⁵⁹ Ezeket a vádakait persze nem kell feltétlenül komolyan venni, hiszen gyakran illeték sociniánus jelzővel a korban azokat, akik nem ragaszkodtak feltétel nélkül az ortodox tételekhez. Spalding önéletrajzában egy helyt nyilatkozik a sociniánus tanokkal kapcsolatban: *Lebensbeschreibung, i. m.*, 5. Itt arról számol be, hogy a rostocki egyetemi éve alatt annyira elveszítette bizalmát a tanáraiban, hogy egy időben még a sociniánus tanítások sem tűntek teljesen valószerűtlenek számára, ezek a gondolatok viszont amilyen gyorsan jöttek, olyan gyorsan el is múltak.

⁶⁰ KAZINCZY Ferenc *Összes művei: Kazinczy Ferenc levelezése*, XIX, Bp., MTA, 1909. Molnos Dávid – Kazinczynak, 4604. levél (Kolozsvárt, 1826. márc. 13.) közlése után találunk egy kiegészítést, amely szerint Kazinczy 1826. március 21-én e levélre a következőket jegyezte. Különösen 564–565.

⁶¹ Közös motívuma Lázár és Szabó elbeszélésnek, hogy mindketten utasításra látogatták meg Spaldingot. Ez valószínűleg összefügg azzal, hogy – úgy tűnik – különösen Erdélyben volt aktív a recepció.

⁶² IAA 3028, Halle, 1773. 10. 16. „Von Tugend und Gelehrsamkeit begleitet treten wir den Weg unserer Bestimmung”; IAA 3077, Sopron, 1784. 04. 16. „Bestimmung des Menschen. Wahrheit erkennen, Schönheit lieben, Gutes wollen, das Beste thun.” A bejegyző Mendelssohn adja meg forrásként; IAA 11378, Göttingen, 1793. „Groß ist die bestimmung des Menschen, glücklich, derselben gemäß lebt!”; IAA 11395, Göttingen, 1793. 09. 03. „Die Bestimmung des Menschen. Wahrheit erkennen, Schönheit lieben, Gutes wollen, das Beste thun”.

⁶³ *Die Bestimmung des Menschen* (1763, 1768), *Vertraute Briefe die Religion betreffend* (1788), *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum* (1769), *Predigt von dem, was erbaulich ist* (1781), *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes* (1791), *Predigt über das Glück des hauslichen Lesens* (1769), *Neue Predigten* (1770). Sopron: *A soproni ág. hitv. ev. lyceum könyvtárának jegyzéke*, Sopron, 1896, I–II, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* (1797), II, 115; *Predigten* (1770), II, 157; *Predigten von der Begierde nach Vergnügungen* (1784), II, 234. Sopronban még A. F. W. SACK, *Vertheidigter Glaube der Christen* (1748), II, 116. [http://oldbooks.savba.sk/wwwroot/]

Magyarországi recepciója és a kortárs német filozófiai gondolatokra gyakorolt mérvadó hatása miatt érdemes Spalding személyét közelebbről megismernünk. A *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*je amellett, hogy keletkezése idején burkoltan rettentő aktuális teológiai és filozófiai kérdéseket feszegetett, irodalmilag is magas szinten megkomponált szöveg, ami nehezen adja meg magát a konvencionális műfaji besorolásoknak. Egy naiv magánbeszéd köntösébe bújtatott filozófia okfejtés, ami a mindennapi vallásgyakorlás, áhítat eszköze lehet és az épületes irodalom tradíciójához is kapcsolódik. Ha a kiválasztott részletekkel sikerült megmutatnom az írás karakteres jegyeit, akkor előadásom elérte kitűzött célját. Vitathatatlan Spalding rajongása és mély kötődése az angol morálfilozófia gondolataihoz, különösen Shaftesbury írásaihoz. Ez a rajongás a korban már nem volt egyedülálló, de Spalding fordításaival és az itt tárgyalt szövegével aktívan hozzájárul ezeknek a gondolatoknak német nyelvű megfogalmazásához. Arra is szerettem volna tehát felhívni a figyelmet, hogy a német területeken tanult peregrinusaink íásaival kapcsolatban esetenként arra is érdemes gyanakodnunk, hogy angol eredetű filozófia gondolatokkal is találkozhatunk.

POPULÄRE PHILOSOPHIE. ÜBER JOHANN JOACHIM SPALDINGS

Betrachtung über die Bestimmung des Menschen.

In meinem Aufsatz habe ich vor, Johann Joachim Spaldings Figur und sein berühmtes Jugendwerk der ungarischen Forschung näherzubringen. Johann Joachim Spalding gehört zu den wichtigsten Figuren der lutherischen Neologie, seine *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* war eine der meistgelesenen Schriften in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ein Gründerdokument der philosophischen Anthropologie. Das Werk – der Aufsatz, wie Spalding selbst seine Schrift bezeichnete – hat auch eine bis heute gar nicht geforschte Rezeption unter den ungarischen Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts. Ich liefere zum ersten Mal einige ungarische Teilübersetzungen des deutschen Textes (aus der ersten Auflage, 1749) und versuche die Fachliteratur über Spalding, seine Beziehungen zu der englischen Moralphilosophie (hauptsächlich zu Shaftesbury) zusammenzufassen und neue Daten zu der ungarischen Rezeption zum Vorschein zu bringen. Die Argumentation dafür, dass Spaldings Schrift auch als Erbauungsbuch interpretiert werden kann, was in der Fachliteratur nicht ein gewöhnliches Deutungsmuster ist, nimmt auch einen wichtigen Platz in meinem Gedankengang. Die sprachlich-stilistischen Eigenschaften und die Beziehungen des Textes zu der mystischen Schreibart scheinen doch diese Deutung zu unterstützen.

DOBAI SZÉKELY SÁMUEL ÉS AZ ALTDORFI EGYETEM

Bevezetés

Az altdorfi egyetemen a 16. század második felétől tanultak magyarországi diákok. Az első peregrinus 1582-ben, az utolsó 1799-ben iratkozott be az akadémiára.¹ Ezalatt a csaknem két évszázad alatt összesen 257 magyar származású diák látogatta az intézményt, nagy részük Erdélyből való.² A legnépszerűbb fakultás a teológia, ezt követi a jog, illetve az orvosi képzés. Czittinger idejében Hungária képét altdorfi körökben az Attilától eredeztetett nemesi harciasság határozta meg. E hagyomány elterjedéséhez, illetve továbbéléséhez a magyarországiak is hozzájárultak. A „ló” és a „ló” birtokosainak, a magyarországi nemességnek, a hadi jártassága mellett azonban műveletlenségét, a tudományok iránti érdektelenségét is emlegették külföldön. Az efféle vádakra Czittinger a *Specimen* előszavában válaszolt. Művének célja annak a bemutatása volt, hogy a tudományok és más értékek nem hiányoznak Magyarországról.³

A 18. század közepén további elmozdulások tapasztalhatók a korábbi felfogás ellenében. A nemesi harciasság elképzelése módosult, a katonáskodás még inkább kikerült a nemesi tevékenységek köréből, továbbá az előkelő származás tekintélyét az erudíció, a tanultság ellensúlyozta. A nemesi harciasság nemcsak idejétmúlttá, hanem kritika tárgyává is vált. A hungarus katona bár tudója a hadi mesterségnek a „ló” és a „ló” ismerete mellett eruditus jellemvonásai nagy szerepet kaptak megítélésében. A tanulmányban e tudós attitűd jellemzőit gyűjtöm össze egy magyarországi katonának, Szirmay Tamásnak a temetésére megjelent altdorfi kiadvány szövegei alapján.

Mentalitástörténeti szempontból különösen fontos az altdorfi egyetem teológiaprofesszorának, Balthasar Bernholdnak a későbbiekben részletezendő halotti búcsúztatója. Bernhold az új teológus nemzedékhez tartozott, akik a „vernünftige Orthodoxie” jegyében a vallásosság új ideálját képviselték.⁴ A felvilágosodás legerősebb impulzusa nem a hittől való elforduláson alapult, hanem azon az új hitbeliségen, amelyben a vallás új formája testet ölthetett.

¹ Wolfgang MÄHRLE, *Eingangstor ins Reich?: Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen an der Nürnberger Hochschule in Altdorf (1582–1799)* = *Peregrinatio Hungarica: Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen von 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Hrsg. Márta FATA, Stuttgart, Franz Steiner, 2006 (Contubernium Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 64), 97.

² MÄHRLE, i. m., 101. VARGA András, *Az altdorfi egyetem magyar diákjai (1583–1718)*, Szeged, Scriptum, 1994 (Lymbus Művelődéstörténeti Tár, 5), 1–21.

³ TARNAI Andor, *Egy magyarországi tudós külföldön: Czittinger és a Specimen*, ItK, 97(1993), 23.

⁴ Klaus LEDER, *Universität Altdorf (Zur Theologie der Aufklärung der Franken und die Theologische Fakultät in Altdorf 1750–1809)*, Lorenz Spindler, Nürnberg, 1965, 75–80.

A kiadvány előzménye

Az ezredes halála és az altdorfi magyar alapítvány terve

A külföldiek hagyományos Hungária-felfogására a 18. században a magyar értelmiségi körökből érkezett válasz. Ez elsősorban olyan módon történt, hogy a nemzetközi elvárással is versenyezni tudó magyarországi szakmunkákat idéztek fel elődeink. Ezzel egyúttal védelmére keltek a magyar arisztokráciának, ami a külföldiek véleménye szerint a tudományok szeretete helyett a harcot és a katonáskodást részesíti előnyben, s nem is mutat igyekezetet, hogy ebbéli műveletlenségét orvosolja.

A temetési kiadványban megformált vélemény szerint a Hungáriából érkező és a vitézi képességeire büszke katona nemcsak jártas a harcban, hanem szenvedélyesen szereti a tudományokat. Ez egyrészt kiderül az elhunyt ezredes méltatásából, másrészt a kiadványban a katonák maguk is tollat ragadtak mindezek tényleges bizonyítására. A sírverseiket latin disztichonokban fogalmazzák meg, antik auktorokat idéznek és olyan hagyományos temetési témákról elmélkednek, mint a halál elkerülhetlensége és Isten mindenhatósága, a halhatatlanság, illetve a földi és az égi dicsőség. Az irodalom iránti vonzalmukat a sírversek tanulsága szerint felettesükhöz fűződő hűségük és jámborságuk egészíti ki.

A temetési kiadvány célja – mint ahogyan a címe is mutatja⁵ – a hívő gyülekezet épülésére szolgáló példa (*aufbauliche Exempel*) felmutatása, amelyben az elhunyt ezredes, Szirmay Tamás (1688–1743) jelleme, legfőképpen tudóssága és vallásossága kerül bemutatásra és értékelésre. A 83 oldalas temetési gyűjtemény többféle műfajú és témájú szöveget foglal magában. A halotti prédikációt Balthasar Bernhold (1687–1769) teológiai professzor⁶ tartotta német nyelven, Andreas Nagel (1710–1788), az altdorfi akadémia rektora⁷ latin nyelvű beszédet mondott az alkalom tiszteletére. A prédikációt a kiadványban részletes életrajz egészíti ki, majd egy hangszerekkel kísért *Cantata*. Ezt követi egy kisebb versgyűjtemény, az *Epicedia Universitatis Altdorphinae*, amely az altdorfi akadémia 15 professzorának sírvesét tartalmazza. Majd a *Lacrimae funebris* következik, illetve az *Epicedia legionis Szirmayus*, a Szirmay-ezredben szolgáló katonák sírvers-gyűjteménye, amit az altdorfi iskolarektorok és a teológiai fakultás diákjainak verse zár. A kötet végén Szirmay márvány sírkövének felirata olvasható.

A ceremónia megszervezését Szirmay bizalmas embere és századosa, Dobai Székely Sámuel (1704–1779) bonyolította le. Ő vette fel a kapcsolatot az altdorfiakkal, és kérte fel Bernholdot a prédikáció megtartására. Itteni kapcsolatrendszerének a megismerésére album amicorum⁸ szolgál értékes forrásul. Ebből tudható, hogy a környék nem volt számára teljesen ismeretlen, 1742 októberében már ellátogatott a Haller családhoz Nürnbergbe,⁹ és talán a Hallereken keresztül más patrícius famíliákkal is kapcsolatba került.¹⁰ Dobai Székely Sámuel katonai évein kívül hosszabb

⁵ *Das auferbauliche Exempel derer Glaubigen in ihrem Tod und Sterben als der hochwohlgeborne Herr Herr Thomas Szirmay Baron von Szirma Herr auf Szerencs Giralth, Kerekreth [...] in einer Christlichen Leichpredigt vor einer hochansehnlichen und ungemein zahlreichen Trauer-Versammlung betrachtet und abgebildet von D. Johann Baltasar BERNHOLD, Altdorf, 1743, gedruckt bey Johann Georg Meyer.*

⁶ *Allgemeine Deutsche Biographie* (a továbbiakban: ADB), Leipzig, Duncker-Humboldt, 1891, II, 467. Georg Andreas WILL, *Geschichte und Beschreibung der Nürnbergschen Universität Altdorf*, 1795, 77.

⁷ ADB, 1886, XXIII, 214–215.

⁸ *Album amicorum Samuelis Székely de Doba*. Az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában (továbbiakban: OSzKK) jelzete: Oct. Lat., 457.

⁹ Catharina Eleonora Hallerin von Hallerstein bejegyzése 1742. október 16-án. „Glauben was wir sollen / hoffen was wir wollen / lieben was zu lieben ist / das thut ein jeder fromer Gheist.” OSzKK, Oct. Lat., 457, 281.

¹⁰ Egy közös kockajátékról emlékezik meg az egyik kiadvány címlapján, amit a nürnbergi szenátus tanácsosának, Ferdinand Grundherrnek ajándékozott. Az Országos Széchényi Könyvtárban található példány raktári jelzete: 601.833.

időszakot nem töltött külföldön, s bár családja több nemzedék óta értelmiségi létformát gyakorolt,¹¹ számára elsősorban jogi hivatala, jegyzői tevékenysége szolgált megélhetésül. A Szirmayakkal fiatalon lépett kapcsolatban, hivatalos ügyek intézőjeként, országválási kísérőjeként tevékenykedett Szirmay Tamás mellett. Az osztrák örökösödési háború kitörései Szirmayt ezredessé és 3000 magyar gyalogos parancsnokává nevezték ki, Dobai Székely századosként vele tartott a harctérre. 1742 májusában Olmützbe, majd Prágába vezérelték a hadat, majd több esemény után 1743. január végén juttak Oberpfalzba, ahol Neumarkt és Amberg elfoglalására kaptak parancsot.¹² Több hónapot is eltöltöttek e városok közelében, valószínűleg itt jelentkeztek először Szirmay lázas betegségének a jelei. Az altdorfi orvos és teológiaprofesszor Johann Adam Tresenreuter gyógyította ekkor az ezredet, aki az utolsó vacsorát is átvette Tresenreutertől.¹³ Bár Szirmay állapotában pillanatnyilag javulás mutatkozott, mégis 1743. június 19-én végrendelkezett, és hívatta Philip Jakob Mörl nürnbergi lelkészt, aki székhelye szerint illetékes volt a végakarát teljesítésében.¹⁴ Arra kérte, hogy lépjen kapcsolatba a greifswaldi egyetemmel, és helyeztessen el 3000 gulden náluk magyarországi diákok teológiai tanulmányainak támogatására.¹⁵ 2000 gulden értékű aranyat és jelentős mennyiségű tokaji bort el is küldött a levéllel, és ígéretet tett a maradék 1000 folyósítására is.¹⁶

Mörl fel is vette a kapcsolatot a greifswaldiakkal, hiszen több kérdés az ezredes súlyos betegsége miatt nem tisztázódott, például az, hogy hogyan jusson el a pénz Greifswaldba, ki lesz az alapítvány gondnoka, és ki fog az arany átváltásáról gondoskodni. A greifswaldi rektor és az akadémia szenátusa hamarosan válaszolt, és biztosította a nürnbergi lelkészt, hogy támogatni fogják Szirmay e döntését, elküldik Hamburgból Matthias Knochenbauert, aki gondoskodni fog a pénz átváltásáról és számlát is tud adni. Szirmay akarata tehát elintéztnek tűnt. Egy hónappal később azonban Mörl 1743. augusztus 6-án kelt levelében több, megváltozott körülményről tájékoztatta a greifswaldi egyetemet.¹⁷ Július 9-én meghalt Szirmay ezredes Ambergnél, s bár másnap a Szent Katalin templomban tartott szertartás alkalmával eltemették,¹⁸ az ő szolgája és bizalmas barátja, Dobai Székely százados intézkedett, hogy a holttestet a sírból kiemeljék, és tíz nappal később az altdorfi városi templomban helyezték örök nyugalomra.¹⁹ A temetésen Szirmaynak egy újabb, röviddel a halála előtti rendelkezését is kihirdették, amely szerint az ezredes újonnan kinyilvánított végakarata az volt, hogy

¹¹ LANCÁK Gabriella, *Adalék a felvidéki evangélikus értelmiség történetéhez = A magyarországi értelmiség a XVII–XVIII. században: A Csongrád megyei Múzeumok Igazgatósága által 1984. március 5–6-án tartott tudományos konferencia előadásai*, szerk. ZOMBORI István, Szeged, Móra Múzeum, 1984, 102.

¹² *Das außerbauliche Exempel...*, i. m., 27.

¹³ *Uo.*, 30.

¹⁴ Philipp Mörl levélváltása a greifswaldi egyetemmel: *Sammlung gemeiner und besonderer...*, i. m., 182–183.

¹⁵ *Sammlung gemeiner und besonderer...*, i. m., 180. A Szirmayak greifswaldi szerepére: BOZZAY Réka, LADÁNYI Sándor, *Magyarországi diákok a holland egyetemeken 1595–1918*, Bp., ELTE Levéltára, 2007 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15), 266.

¹⁶ *Sammlung gemeiner und besonderer...*, i. m., 180.

¹⁷ *Uo.*, 181.

¹⁸ Erre az alkalomra készült a magyar nyelvű búcsúztató ének, a *Cidaris Szirmaiana*. Az ének szerzője ismeretlen. Megjelent: TT, (23)1900, 513–550.

¹⁹ Az Altdorfer Kirchenbücher *Sterbenregistere* az 1743. július 29-i dátumnál a következőképpen emlékezik meg az eseményről (a bejegyzést a saját fordításomban közlöm): „A nemes Szirmay Tamás Szerencs és Girált ura, a királyi magyar hadsereg ezredese, ki Ambergnél nemrégiben eltemettetett, de sírjából kiemelve ide szállítottatott, és július 24-én szerdán harangozással, hat ló húzta kocsival a városi templomba vitetett, ahol fátylak kíséretében elhelyezték a testét. A következő hét hétfőjén [július 29-én] fényes ünnepséget tartottak, ahol az egész polgári sereg, nők és férfiak jelen voltak, kiknek egyharmada fegyverben volt köteles megjelenni. Továbbá két személy az előkelő nürnbergi szenátusból és a hadtest minden második tisztje. Mindezt úgy, mintha ezelőtt efféle előkelő halottat nem is láttak volna errefelé.” A leírást idézi: - Florian HELLER, *Ein seltsames Sammlungstück aus dem Naturalienkabinett der ehemaligen Nürnbergschen Universität Altdorf und seine Beziehungen zur Regionalgeschichte*, Jahrbuch für fränkische Landesforschung, Bd. 36, 1976, 93–98.

magyarországi diákok teológiai stúdiumának támogatására alapítványt hozzanak létre Altdorfban.²⁰ Greifswald helyett tehát Altdorf részesült abban a megtiszteltetésben, hogy kurátora lehet a tekintélyes summának. Az alapítványi összeg folyósításáról és egyebekről Szirmay özvegyének nevében Dobai Székely Sámuel intézkedett.²¹

Mivel az ezredes hirtelen bekövetkezett halála miatt nem tájékoztathatta a greifswaldi egyetemet arról, hogy korábbi rendelkezését megváltoztatva Altdorf mellett döntött, így Greifswaldban továbbra is az eredeti szándékát tartották érvényesnek, és pert indítottak a pénz megszerzésére, amit évekig tartó procedúra után meg is kaptak. Az altdorfi Szirmay-alapítvány ténylegesen sohasem valósulhatott meg.²²

Mednyánszky Anna a per alatt mindvégig érvényesíteni kívánta özvegyi jogát, és mint Szirmay örökgyója kijelentette, hogy az alapítvány csak a helyét változtatta meg, a célját nem (*locum, nicht scopum*), és ahogyan Greifswaldban, úgy Altdorfban is a magyarországi evangélikus diákok támogatása a célja. A greifswaldi egyetem minden bizonnyal utalhatott Szirmay ottani tanulmányaira és a svéd király vallástámogató rendelkezésére, hiszen az özvegy elutasította azt a gondolatot, hogy Szirmay evangélikus vallásának üldözése miatt (*exul religionis causa*) tanult volna Greifswaldban, csupán a svéd király tiszteletére látogatta a város egyetemét, és nem utolsósorban azért, hogy megmutassák a külföldieknek, hogy néhány evangélikus lovag létezik még Magyarországon.²³ Az özvegy az *evangelische Cavalier* kifejezést használta, ami alatt egy olyan habitust értett, amely saját korára anakronisztikussá és ritkává vált, és amit a külföld számára kuriózumként megmutatni érdemes.²⁴

Dobai Székely Sámuel altdorfi ismertsége

Dobai Székely számára patrónusának halála jelentette az alkalmat arra, hogy az altdorfi társasággal kapcsolatba lépjen, s mint a temetés kurátora ismertté váljon. Az album amicorum altdorfi és nürnbergi bejegyzései arra utalnak, hogy az itteni kapcsolatai e szervezés időszakában – 1743 júliusában és közvetlen a ceremónia után, augusztusban – keletkeztek. Dobai Székely önmagáról mint *funeris curator*ról beszél, hivataláról pedig mint szomorú szolgátról (*triste ministerium*), amit azonban

²⁰ „Wozu noch kommet / daß dieser preiswürdige und gottseelige Herr / auch nach seinem seel. hintritt / unsere liebe Universtität / mit einer milden Stiftung bedenket / und eine ansehnliche Summa darzu hinterlässt / damit immerfort ein und anderer Studiosus Theologiae fürnehmlich ein Hungar / ein erkleckliches Stipendium geniessen möge. Das werde geschrieben auf die Nachkommen! Gott lasse den hochseeligen Herrn Obristen / in der froh Ewigkeit / die Früchte dieses guten Werkes essen!” *Das auferbauliche Exempel...*, i. m., 18.

²¹ Lásd az altdorfi akadémiai szenátus leveleit a nürnbergi városi tanácsnak az egykori altdorfi egyetem iratai között az erlangeni egyetemi könyvtárban. *Archivalien der ehemaligen nürnbergischen Universität Altdorf*, Universitätsbibliothek Erlangen, AUA76, Fasc. 83.

²² Az események alakulására Dobai Székely Balthasar Bernholdddal és Szirmay özvegyével, Mednyánszky Annával folytatott levelezése Dobai Székely leveleskönyvében: OSzK Kézirtára, Quart. Lat. 784/I, III. Szirmay özvegyének levele a greifswaldi egyetemhez: *Sammlung gemeiner und besonderer...*, i. m., 184.

²³ „Es ist zwar nicht ohne, daß mein seliger Herr bis drey Jahre in Greifwald studieret, dieses aber bloß und allein dem Glorwürdigen König Carl dem XII. zu Gefallen geschehen und daselbst mit seinem Hofmeister, dem seligen Herrn Matthäides, geblieben, aber nicht aus dieser Ursache, als wenn mein sel. Herr als exul religionis causa, und so nothdürftig wäre gewesen, daß er einiges beneficium hätte sollen geniessen, sondern bloß dem König von Schweden zu Ehren, daß ein Ungarischer Evangelischer Cavalier von vornehmen Hause sollte der erste seyn, der auf der Schwedischen Universität studieren wollen, und damit man damals auch denen Ausländischen zeigen können, daß noch auch in Ungarn einige Evangelische Cavaliers sich befanden.” *Szirmay Tamásné Mednyánszky Anna levele a greifswaldi akadémiának, 1744. március 4. Sammlung gemeiner und besonderer...*, i. m., 185.

²⁴ Jellemző ebben a leírásban, hogy az özvegy nem tanárként, hanem udvarmestereként (*Hofmeister*), emlegeti Matthäides Sámuel, ezzel is kibővíve a tanulmányút tudományos jellegét.

nagy kötelességtudattal lát el.²⁵ Kéjzjegyével vagy címerével²⁶ több helyütt találkozunk a temetés emlékművein, például Szirmay márvány sírkövén az altdorfi Laurentius-templomban.²⁷ Az album bejegyzései arról tanúskodnak, hogy Nürnberg több patríciuscsaládjával kapcsolatba lépett ebben az időben, az eschenbachi Ebner családból öt, a schwarzbachi Behaim családból négy, a diepoltsdorfi Pömer családból hét személy hagyta kéjzjét Dobai Székely emlékkönyvében. A Tücher család három tagja és az Imhoff családból öt személy, ezen túl Grundherek, Stromerek, Müllerek is feltűnnek az album lapjain. Nem valószínű, hogy mindegyikükhöz személyesen el tudott látogatni, inkább lehetséges, hogy egy-egy rendezvény – például az ezredes temetése – alkalmával kérte fel őket az emlékkönyvi bejegyzés elkészítésére.²⁸ A legnagyobb elismerést az altdorfi akadémiai cím jelenthette Dobai Székely számára, amelyet az egyetem rektorától kapott a ceremónia megszervezéséért.²⁹ Az akadémiai címről az emlékkönyv több bejegyzője is megemlékezik, és az „altdorfi akadémia polgárának” (*civi Academiae Altdorfinae*) címzik ajánlásukat.³⁰

Szirmay Tamás – és közvetetten a *funeris curator*, Dobai Székely Sámuel – altdorfi hírnevének ápolása a későbbi magyarországi diákok kötelessége volt.³¹ Az egyetem könyvtárában kép vagy genealógiai tábla függött a családról, és az ezredesről több, mint egy évtized elteltével is beszéltek. Legalábbis erről számol be Szontagh Sámuel Dobai Székelynek 1761-ben. Levelében elmondottak szerint Nagel rektor kedves szavakkal emlékezik meg róla mindannyiszor, amikor a könyvtárba lép és megpillantja a Szirmayak családi képmásait.³²

De nemcsak Szirmay hírét, hanem a temetési kiadványt is terjesztették Altdorfban. Az akadémián túl az altdorfi gimnázium rektorához, Leonhard Gahnhoz is eljut, ő Nikolaus Schwebeltől (1713–1773),³³ Christian Gottlieb Schwarz (1675–1751)³⁴ tanítványától kapja. Gahn leginkább a magyar katonáktól származó epigrammákat értékeli a gyűjteményben. Igen tetsző ezeknek a férfúknak a jámborsága –írja –,

²⁵ *Das außerbauliche Exempel... i. m.*, 70.

²⁶ Ahogyan a kiadvány első oldalának rézmetszetén, amely a Szirmay- és Mednyánszky-címereket tartó katonákat ábrázol. A metszet alsó részén Dobai Székely Sámuel címere is látható a *Cari non desertor amici* felirattal. Hasonlóképpen azon az amuletten is megtalálható Dobai Székely címere, amit Michael Nagel rektornak küld Szirmay az alapítvány megszervezésének szándékával. Lásd erre a medvefogról készült felvételeket Florian Heller tanulmányában: HELLER, *i. m.*, 99.

²⁷ „D. O. M. S. Hic situs est Illustrissimus Dominus Thomas de Szirma Sac. Hung. et Bohem Reg. Mai. trium millium peditum Hungarorum colonellus et commendans heros sine controversia namque et agricola solers et reipublicae peritus ac magnus belli dux cupidissimusque literarum ac quod nunquam satis demeritis religiosissimus. Curante Samuele Szeckely de Doba Subcenturione.” Georg Andreas WILL, *Geschichte und Beschreibung der nürnbergischen Universität Altdorf*, Altdorf, 1795, 286.

²⁸ Például a nürnbergi szenátus néhány tagját, illetve más nürnbergi családokat. 1743. július 29-én kelt bejegyzések a teljesség nélkül: OSzKK, Oct. Lat. 457, ff. 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 207, 211, 235.

²⁹ Dobai Székely nevét két nappal a ceremónia után vezetik be az egyetemi matrikulába: „Samuel Szeckely de Doba, Inclytæ Legionis Szirmayanae Militiæ Hungaricæ Ordinis Pedestris Locumtenens, tanto dignatus per Rectorem Magnificum Amicum suum integerrimum honore, ut nomen suum albo huic inserendum passus sit, quod factum, dum cadaver colonelli sui Illustrissimi Thomæ de Szirma, die IX Julii Ambergæ defuncti, in Sede Musarum Altdorfinarum reponendum advexerat.” *Matrikel der Universität Altdorf*, Hrsg. Elias von STEINMEYER, Nendeln–Liechtenstein, Kraus, 1980, 578 (reprint).

³⁰ David Bayer teológiai professzor bejegyzése: „Bellatori strenuo, forti atque ac pio et Musis faventi.” OSzKK, Oct. Lat. 457, ff. 87. *Civis academicus*nak nevezi Balthasar Bernhold teológiai professzor (OSzKK, Oct. Lat. 457, ff. 85), Michael Nagel rektor (OSzKK, Oct. Lat. 457, ff. 81), Christian Gottlieb Schwarz (OSzKK, Oct. Lat. 457, ff. 141).

³¹ Lásd erre az özvegy Mednyánszky Anna kijelentését, miszerint az alapítvány azért is jobb helyen van Altdorfban, mert az oda látogató diákok az elhunyt emlékét jobban ápolhatják, hiszen az abban a városban van eltemetve. *Sammlung gemeiner und besonderer... i. m.*, 184.

³² „Qui [Nagel] quam quoties intrat, toties illis visis Szirmayanae familiae imaginibus tui redit memoria, que omnem in te spirat humanitatem ac verba exprimit melliflua.” Szontagh levele Dobai Székely emlékkönyvében: OSzKK, Oct. Lat. 457, 40–41.

³³ ADB, XXXIII, 317–318.

³⁴ ADB, XXXIII, 227.

akik a magyar Hektor vezetése alatt harcoltak, és a katonáskodással és tudományokkal egyaránt dicsőséget szereztek maguknak.³⁵

Örömmel emlékezik meg arról, hogy Dobai Székely nem tartozik azok közé a katonák közé, akik kételkednek abban, hogy a hírnév és a nemesség tudományok és tanulás útján növelhető, és azok közé sem számolható, akik lélek kiváló adományait minden erővel elnyomják, mintegy megfojtják (*omni vi supprimunt et quasi suffocant*). A katonák ezen adománya ugyanis Hungária dicsőségére szolgál, és leginkább az örvendetes, hogy Szirmay seregében nemcsak a tiszték, hanem az egyszerű zászlósok is latin vagy német nyelven verselni tudnak.³⁶ A verseket szemlélve dicséri Hungáriát, hogy olyan férfúkat nevelt, akik szeretik a műveltséget, ápolják és gyarapítják azt.³⁷

Néhány magyarországi – és Altdorfban egykor tevékenykedő – tudóst is emleget Gahn. Elsőként az altdorfi rektort, Wilhelm Mollert Pozsonyból, majd Székely Istvánt, akit Czvittinger gyűjteményében fedezett fel, és elsősorban azért hozta szóba, hogy afelől tudakozódjék, hogy az említett Székely István Dobai Székely felmenőikhez tartozik-e.

A gyűjtemény magyar katonáinak 63 sírfeliratából 18-nak a szerzője kapitány (*capitaneus*), 21-nek hadnagy (*Hauptmann, locumtenens*), 20-nak zászlós (*Fähnrich, signifer*), kettőnek szerzője őrmester (*Wachmeister*), további kettőnek pedig a tábori borbély és a szállásmester. Negyvenkilencet latinul, tizennégyet németül írtak. A versek a halál elkerülhetetlenségéről, az emberi élet csekélységéről, az elhunyt ezredes halál utáni dicsőségéről elmélkednek. Több vers szól az isteni akarat elkerülhetetlenségéről és az örök életről. A hagyományos témák mellett az elhunyt tulajdonságait is megverselték a katonák.

Újházy Ferdinánd százados írja, hogy Szirmay halálával két kincset raboltak el tőlük: a tanultságot és a bátor harcot. A hűség, a kard és a könyvek voltak legkedvesebb dolgai az ezredesnek, aki életében hős, halálában győztes volt, hiszen a leggyőzöttek még a holtak országában is meghajolnak szava és kardja erejének.³⁸ Mars és Apollón egyaránt fájlalják Szirmay elvesztését, amihez hasonló veszteség csak VI. Károly és Savoyai Jenő halála volt.³⁹ Hűséges katonái – Marsnak csapata, akik Minerva elmésségeit megértik és tisztelik – megtanulták (*sind belehret*), hogy sem a művészetek és bátorság, sem a tanultság és kard, illetve büntelenség nem szabhat gátat a halál terveinek.⁴⁰ Így az isteni világosságot sem múlhatja felül az emberi értelem.⁴¹ Az elbizakodottakat megbünteti, a rászorulókat

³⁵ „Mihi certe inprimis arrisit pietas singulorum officialium, qui sub ductu defuncti Hectorsi vestri militarunt, virorum sane fortissimorum qui Marte et Arte inclarescere sibi gloriae ducunt.” *Leonhard Gahn levele Dobai Székely Sámuelnek*, 1743. november 4. OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 43–44.

³⁶ OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 44.

³⁷ „Gratulor igitur patriae Tuae, Hungariae, Regno utrinque fertilissimo quod adhuc eos profert viros qui eruditionem et amant et colunt et progerunt.” OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 44.

³⁸ „Der Mund erblaßt, das Hertz bebt, wann wir betrachten Herr! Dein Scheiden, / so uns mit dir zwey Schätze raubt: Gelehrsamkeit und tapfer Streiten, / Drey Dinge waren deine Lust, die Treu, de Säbel und die Bücher, / im Leben warest du ein Held, im im Sterben bleibst du ein Sieger / Da sich nun in Todes Reich so mancher überwunden bückt / dem dein Wort und des Säbel Krafft, mit Haufen hat voraus geschickt” (Johann Ferdinánd von Ujhazy, százados). *Das außerbauliche Exempel* 1743, 68.

³⁹ „Seit dem uns Gott den Sechsten Carl und seinen Helden Eugen / zur Straff von unsern Häupten nahm, ist novh kein solcher fall geschehn / Der Mars und auch Apollo schmerzet, als nun, da uns ein Haupt erblaßt” (Stephan von Mandli, zászlós). *Das außerbauliche Exempel* 1743, 71.

⁴⁰ „Recht Lorbeer-Reißer ab und sreut sie auf dieß Grab / die Asche auf das Haupt / ihr die ihr Mavors Stab / So wie Minervens Witz verstehet und verehret! / Ihr Kinder unsrer Zunfft! weint, wir sind nur behret: Daß weder Kunst noch Muth / Gelehrsamkeit und Degen / Noch Unschuld / sey dem Tod im Fechten überlegen” (Nicolaus Nommersbach, százados). *Das außerbauliche Exempel... i. m.*, 69.

⁴¹ „Quid optimum? rogatus Aethiops ait: / Lux optima est, lumenque praestantissimum. / Lux illa coeli quid, lumenque mentium? / Serena Szirmayo fuit tranquillitas / Et oris et, dum vitam agebat, pectoris! / Ast luce vera nunc potitus est Deo” (Ludovicus Kükemezey de Ujhaza, százados). *Das außerbauliche Exempel... i. m.*, 68.

és kegyeseket felemeli az Úr, látszik ez Szirmay példáján is.⁴² Semmi sem történik Isten akaratánélkül, de úgy kell élni, ahogyan Szirmay élt, akit jámborságában nem lehet felülmúlni.

A magyar katonák tollpróbálgatásai mellett 20 vers található a gyűjteményben, amelyet altdorfi akadémiái és gimnáziumi professzorok írtak. A teológiai fakultás mint *venerandus ordo* az első helyen állt az akadémián, amelynek az intézmény a hírnevét köszönhette. Bár a fakultás teológiai professzorainak működése határozta meg az egyetem szellemi atmoszféráját, a kar jelentősége és hatékonysága a teológiai képzés mellett a fakultás irodalmi hatóerejének is köszönhető volt. Az altdorfi akadémia büszke volt művészet- és irodalom pártolására, arra, hogy falai között szívesen időznek a múzsák. Nem csoda tehát, hogy az orvosi, botanikai és jogi fakultás professzorai is hajlandóságot éreztek arra, hogy sírversben fejezzék ki tiszteletüket a magyar ezredes halála alkalmából.

Ezenkívül a kiadvány terjesztésében, illetve – az epigrammákon túl – egyes részeinek az elkészítésében is közreműködtek. A Dobai Székely Sámuel neve alatt megjelent hatoldalas költeményt, a *Piis manibus illustrissimi Domini Thomae Szirmai* a korábban említett Christian Gottlieb Schwarz írta. 1743. augusztus 8-án küldi el a *lessust* két példányban Dobai Székely Sámuelnek,⁴³ majd augusztus 15-én újabb javításokat tesz a szövegen.⁴⁴

A tanultság (Gelehrtsamkeit) jelentése és a megértés szerepe

Az altdorfi egyetem teológiaprofesszora, Balthasar Bernhold korábban már említett halotti búcsúztatójában mellőzi az erények hagyományos dicséretét, és két olyan tulajdonságról emlékezik meg, amelyek katonáknál és hadi embereknél kiváltképp különlegesnek tekinthetők: ezek a jámborság (*Gottesfurcht*) és a tanultság (*Gelehrsamkeit*).

A tanultságról vagy tudósságról elmondja, hogy teljes joggal igaz az állítás, hogy az akarat megjavítása értelmünk (*Verstand*) megjavításától függ. Az igazat a hamistól, a jót a rossztól elválasztani csak tanulás útján lehet, és ennek a kiváló tudománynak (*vortreffliche Wissenschaft*) az előnye az, hogy aki a valódi gyönyörűségről, az igazi gazdagságról és tiszteletről helyes fogalmakat alkot (*einen rechten Begriff gefasset*), az nem vezetettik hamis kívánsághoz, csaló gazdagsághoz és ahhoz, hogy a becsületén szégyenfoltt essen.⁴⁵ A *Gelehrsamkeit* az ezredes esetében négy összetevőből állt, az első ezekből az életbölcesség (*Weltweisheit*). Ez az életbölcesség megvilágosította az ezredes értelmét (*erleuchtete seinen Verstand*) és megtanította arra, hogy önmagát mint értelmes embert felismerje (*lehnte ihn sich selbst als einen vernünftigen Menschen erkennen*), ahogyan a többi embert is önmaga körül mint öhozá hasonlókat. A jámborsága vagy Istenről szerzett tudása (*Gottesgelehrtheit*) megtöbbszörözte ezt az ismeretet (*vermehrte diese Erkenntnuß*) és meggyőzte a legszentebb hitnek az igazságáról. A jogi- és az államügyekben való jártassága (*Rechts- und Staatsklugheit*)⁴⁶ megtanította arra, hogy mások ügyét magáénak tekintse, s az általános jót (*das allgemeine Beste*) mint mindenkori középpontot szemlélje. A

⁴² „Deprimet elatos, humiles Deus erigit: auctor / Aesopus absque fabula. / In sublime Deus Szirmayum exevit: et ipsum / Nec ipse livor deprimet” (Georgius Hadbányi de Machalfalva, százados). *Das außerbauliche Exempel...*, i. m., 69.

⁴³ „Vide, quam promptus (fallor, debui scribere, quam tardus) obsequar iussui Tuo. Scripsi, prout mandaveras nomine legionis vestrae lessum, quamvis ne dignus quidem habear, qui tympanotribae partibus apud vos fungar. At Te pro eo ac par erati faci praecentorem: fac ergo, ut inter praecinendum, non tibias tantum, sed et buccas, streue infles.” OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 79.

⁴⁴ OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 83. Továbbá: „Metuo iterim, ne sentias aegreque feras mihi iam nimium frigescere venam poeticam.” OSzKK, Quart. Lat. 784/I. ff. 79.

⁴⁵ *Das außerbauliche Exempel...*, i. m., 32.

⁴⁶ „Die Rechts- und Staatsklugheit aber lehrete Ihn / einem jeden das seinige zueignen / und das allgemeine Beste als denjenigen Mittelpunct ansehen.” *Das außerbauliche Exempel...*, i. m., 33.

szép tudományok (*schöne Wissenschaft*) még értékesebbé tették jellemét, mint ahogyan a drágakövek csillogását megkétszerezi egy díszes foglalat.

De tanultságára konkrét példákat is említ az életrajz. Az ezredes Matthaides Sámuellel Greifswaldban talált alkalmat arra, hogy szorgalmát kipróbálja. Asztronómiai disputációjával (*De solis defectione*), illetve Johann Friedrich Mayer irányítása alatt az Antikrisztusról tartott értekezésével olyan nagy elismerést szerzett, hogy esélye is lett volna arra, hogy akadémiai professzorként pályázzon.⁴⁷ Mivel hazai társai lebeszéltek arról, hogy efféle hivatásra adja a fejét – mert származása révén más állomásokon jobban tud szolgálni hazájának – így le kellett mondania az egyetemi katedra lehetőségéről. A múzákkal viszont örökre eljegyezte magát a megboldogult ezredes, és mindig, amikor egyéb kötelezettségeitől mentes lehetett, a tudományokkal foglalatzkodott. Kedves könyveit a harcmezőre is magával vitte, így a viharos Mars táborában a csendes múzsák is lakhelyet találhattak.⁴⁸ Az ezredes szenvedélyei voltak a könyvek, ezeket gyűjtötte, a kéziratokat maga másolta. Jellemének nagysága megmutatkozott abban, hogy mindig megtartotta ezt a hozzáállását, és ez is hozzájárult ahhoz, hogy tökéletes katona váljék belőle.⁴⁹

Ilyen nagy tudás azonban csak nemes lélekben lehet hasznos a beszéd argumentációja szerint. Szerencse, hogy az ezredest kivételes jámborság is jellemezte, és tudása hívó életében is megnyilvánult. Tudta, hogy az isteni akarattól való legcsekélyebb eltávolodás a harcban engedélyezett erőszakot bűnné tenné, és hogy az ember arról – úgy, mint mindenről, amit másokkal tett – a világ urával elszámolással tartozik. Az ezredes tudta azt is, hogy a katona élete ezer veszéllyel van tele, és egy fatális pillanat örök szerencsétlenséget hozhat magával. Arról is megfelelő ismeretei voltak, hogy a szerencse és a győzelem egyedül Istentől származik, ha ő elveszi a bátorságot a hadakozótól, akkor minden egyéb hatalom hiábavaló lenne. Mindezeknek a megvizsgálása (*Betrachtungen*) ébresztette fel benne az igaz és gyermeki istenfélelmet, amely cselekedeteinek és akaratának az irányvonala volt. Az érvelés összegzéséül Bernhold megjegyzi: az ezredes egész élete tanulságos megtestesülése és kifejezése volt mindannak, ami értelem és kereszténység (*Vernunft und Christentum*) együttese, és ami minden embertől, így egy katonától is elvárható.⁵⁰

Az okosság és jámborság efféle összefonódására több példa hozható a korszak katonai irodalmából, bár eltérő súlypontokkal. A Dobai Székely Sámuel által fordított *Hadi Embernek oktatásában* (1759) a jámborság az okosság elé helyeződik, annak kútfejeként, támogató oszlopaként kerül említésre.⁵¹ A katonák által gyakorolandó keresztény életvitel szükségességét azonban sehol sem kérdőjelezi meg, sőt toposszá vált a gondolat, miszerint a jámborság a katona számára ostoba és haszontalan dolog volna.⁵² A jámborság nem nevezhető a lélek elpuhulásának, vagy afféle dolog-

⁴⁷ *Uo.*, 23.

⁴⁸ *Uo.*, 33.

⁴⁹ „Sollte nicht jedermann daraus deutlich abnehmen können / wie groß Derselbe gewesen seyn müsse / da man jederzeit dafür gehalten / daß Buch und Degen, ich will sagen Gelehrsamkeit und Tapferkeit / einen vollkommenen Feld-Herrn machen.” *Uo.*, 34.

⁵⁰ „Es war demnach das ganze Leben des seel. Herrn Obristen ein Lehr-reicher Inbegriff und Ausdruck alles dessen / was Vernunft und Christentum / wie von jedem Menschen / also auch von einem Soldaten erfordern.” *Uo.*, 34.

⁵¹ „Nem tsak első a többi tulajdonságok között, melyeket magának valaki önön fáradsága által szerezhet, hanem kútfeje és támasztó oszlopa a többinek az isteni félelem, mert valamint mindeneknek ura és teremtője ő Szent Felsége, úgy az ő félelme az okosságának és minden egyéb erköltsnek eleje és nevelője. Azért a' ki az isteni tisztelete meg-veti, ne vélje, hogy hivataljának eleget téssen, hanem inkább gyalázza a szép katona rendet, akarván tselekedettel bizonyítani, mintha ez az istentelenséggel egyenlő volna. Sőt ha az Isten nem féli, királyánál nagyobbá, Istenhez hasonlóvá teszi magát: az elsőért vétkes mint párt ütő, a másodikért mint pogány.” *Hadi embernek oktatása, mellyel magyar katona ifjúságnak kedvéért rövid írásba foglalt Fáber Kristián Farkas, nagy méltóságú graf Pálffy Leopold magyar gyalog seregének vezérő ezredes kapitánya, Kassán Akadémiai bötükkal, 1759, 48.*

⁵² *Das aufbauliche Exempel...*, i. m., 33.

nak, ami a „félénk aszszony szívűeket illeti, mintha tsak ezeken uralkodna Ő Szent Felsége és a katonáknak Istentől el kellene távozni, vagy mintha valaki nem lehetne keresztyén egyszersmind és katona.”⁵³ Az ezredes Bernhold szerint olyan jó keresztyén volt, mint amilyen jó katona, bár katonai hozzáértésében elsősorban a tudományok iránti vonzalma játszott szerepet. Ezt a buzgalmát igyekezett a táborban is hasznosítani: gyakran beszédet tartott keresztyeni kötelességekről, így nem csak a tábornak az ura (*Feldherr*), hanem a tábor prédikátora is volt (*Feldprediger*).⁵⁴

SÁMUEL DOBAI SZÉKELY UND DIE ALTDORFER UNIVERSITÄT

Seit dem 16. Jahrhundert diente die Altdorfer Akademie der Erziehung des Nachwuchses der ungarischen evangelischen Kirche. Bis Ende des 18. Jahrhunderts blieb die Akademie ein beliebtes Peregrinationsziel der ungarischen evangelischen Studenten. Während des Österreichischen Erbfolgekrieges (1740–1748) wurden Soldaten an der Universität immatrikuliert, die im Szirmay- und Esterházy-Regiment dienten.

Als der Obrist Tamás Szirmay im Jahre 1743 im Amberg starb, sorgte sein Hauptmann, Sámuel Dobai Székely, für die Gestaltung seiner Beerdigung. Da der Obrist eine beträchtliche Summe für die Gründung einer evangelischen Stiftung hinterließ, bot die Akademie ihre Mithilfe an, die feierliche Bestattung in Altdorf zu arrangieren. Nach der feierlichen Zeremonie wurde eine Textsammlung veröffentlicht, die die Trauerreden der Universitätsprofessoren und die Verse der ungarischen Soldaten enthält, die zur Ehrung des Verstorbenen zugefasst waren.

Der Beitrag fokussiert auf den Text des Altdorfer Theologieprofessors Balthasar Bernhold. Bernhold stellt den idealen Soldaten in seiner Lobrede dar und kennzeichnet die Gelehrsamkeit und Gottesfurcht als die zwei wichtigsten Tugenden des Soldaten.

⁵³ Az írást németből magyarra fordította: Dobai Székely Sámuel. Ezzel megegyező gondolat: Hans-Friedrich von FLEMING, *Der vollkommene teutsche Soldat*, Leipzig, 1726, 10 §4.

⁵⁴ *Das außerbauliche Exempel...*, i. m., 35.

ISAAC LA PEYRÈRE ÉS A RACIONÁLIS BIBLIAKRITIKA

A kora újkori bibliakritika a humanizmus időszelemlétének jól ismert kontextusába illeszkedik. Eszerint az idő mozgása az antikvitáshoz képest hanyatlás – olyan az idő, mint egy nagy folyó: ami súlyos, az a mélybe merül, ami pedig könnyű, az a felszínen úszik. Létezett tehát egy antik bölcsesség (Hermész Triszmegisztosz, egyiptomi bölcsék), amely az idő múlásával feledésbe merült: a feladat ennek rekonstruálása a még fellelhető fragmentumok, az ókori emlékek (tárgyi és textuális emlékek) felkutatása és megtisztítása révén. Az igazsághoz hozzáférni: alapvetően rekonstrukció: filológiai munka. Ugyanez érvényes a bibliai szövegekre (vö. Biblia complutensis 1514, Erasmus újszövetség-kiadása 1516 stb.), a reformáció tehát ezt a humanista szemléletet radikalizálta, amikor a „vissza az íráshoz!” jelszavával igyekezett megtisztítani a scriptura eredeti értelmét az évszázadok alatt ráakódott hagyományoktól.¹

De vajon megtisztítható-e a szöveg, és fellelhető-e az eredeti? A humanista bibliakritika kéziratok, keleti nyelvek, filológiai, történeti és antropológiai adatok sokaságát mozgósítja e cél elérésének reményében, ám paradox módon épp az eredeti feltárásának új keletű precizítása erodálja és kérdőjelezi meg leginkább az egységes eredet eszméjét. Amint Robin Briggs fogalmaz: „a kritikai forráskutatás új normái, melyek a könyvnyomtatás hatásaival párosultak, gyorsan tarthatatlanná tették a régi kompromisszumokat. A történeti idő sokkal világosabb érzékelése, bizonyos legalisztikus megszállottság a definíciók alkalmazása terén, valamint a szöveggkritika kezdetei mind a hagyomány felforgatásával fenyegettek – nem annyira annak tagadása, mint inkább fragmentálása által.”² E megfogalmazás igen találó: a kora újkorban a hagyományokhoz való viszony átalakulásában nem csak – s talán nem is elsősorban – a korábban meghatározó tradíciók tagadása játsza a főszerepet, hanem inkább a fragmentáció, amely nemegyszer épp az autenticitásért folytatott filológiai küzdelem eredménye. E megállapításból kiindulva annak bemutatására teszék kísérletet, hogy „az európai tudat válságának” (Paul Hazard) e döntő jelentőségű korszakában miként válik „dekonstrukcióvá” a történeti re-konstrukció újszerű bizonyosságigénye, s miként igyekszik megbirkózni ennek vallási konzekvenciáival egy olyan sokat vitatott, de igen nagy hatású gondolkodó (teológus és ezegéta), mint Isaac La Peyrère.

Isaac La Peyrère (1596–1676) marannus családból származó bordeaux-i hugenotta, aki katolizálása után Párizsban az oratoriánus rend tagjaként írja műveit.³ Nagy visszhangot kiváltott 1655-ös könyve, a *Prae-Adamitae*, két szorosan összetartozó egységből áll, amelyek hol külön, önálló

¹ Vö. W. NEIL: „*The Criticism and the Theological Use of the Bible, 1700–1950*”, = szerk. S. L. GREENSLADE *The Cambridge History of the Bible*. Vol. III.: *The West from the Reformation to the Present Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, 238–293. Küln. 238. sk.

² Robin BRIGGS, *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 343.

³ La Peyrère életének és munkásságának mértékadó feldolgozása: Richard H. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596–1676): His Life, Work and Influence*, Leiden, E. J. Brill, 1987.

művekként, hol pedig egybekötve jelentek meg.⁴ Az első egy egezetikai írás, az *Exercitationes*, míg a második egy rendszeres teológiai mű: *Sytema theologicum*.

A szent történelemtől az egyetemes történetig

Az egezetikai vizsgálódás tárgya a Róm 5,12–14 értelmezése. A levél e sorai, melyek a páli megigazulástan központi gondolatait tartalmazzák, a következőképpen hangzanak:

„Ahogyan tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre áterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett. (13) Mert a törvényig is volt bűn a világban, de a bűn nem róható fel, amikor nincs törvény. (14) Mégis úrrá lett a halál Ádámtól Mózesig azokon is, akik nem Ádám vétkéhez hasonlóan estek bűnbe, aki pedig előképe az eljövendőnek (τύπος τοῦ μέλλοντος).”⁵

Ezek a sorok a hozzájuk kapcsolódó ágostoni egezetikus eredményeivel teológia viták sokaságát generálták a reformáció idején. La Peyrère úgy véli, e viták gordiuszi csomója egyetlen csapással átvágható.⁶ Szerinte ugyanis a Római levélből kibontakozó szerzői szándék világos: Pál határozott ellentétet állapít meg Ádám és Krisztus között. Ahogy az első emberen keresztül érkezett a bűn a világba, úgy érkezik a másodikon keresztül az élető kegyelem. Ádám és Krisztus tehát egymással szembeállított typos és antitypos: az első és a második ember. Következésképpen a bűn kettejük között uralkodott, vagyis a „hatalomra tett szert a halál Ádámtól kezdve” (ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ) sorok nemcsak az Ádámtól Mózesig terjedő rövidebb időszakra, hanem a Pál által kijelölt két viszonyítási ponttal meghatározott teljes kronológiai egységre, azaz az első embertől egészen a Krisztusig tartó hosszabb periódusra vonatkoznak. A 14. vers ezek szerint azt sugallja, hogy a bűn és a halál szoros együttese nem a mózesi törvénnyel vette kezdetét. Ám ha a bűn és a halál Ádámtól kezdve uralkodott, akkor azt a törvényt, amely alapján a bűn beszámíttatik, ugyancsak Ádámnak, és nem – mint közönségesen érteni szokták – Mózesnek kellett kapnia.

Itt azonban akadályba ütközünk, mert ezt olvassuk: „a bűn nem róható fel, amikor nincs törvény” (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). A kérdés az, hogy ha Ádám kapta a törvényt, amelynek áthágását minden ember számára bűnül róják fel, milyen időszakra utal a μὴ ὄντος νόμου („amikor nincs törvény”)? La Peyrère szerint az Ádám előtt élt emberekre, hiszen a szövegben az áll: „a törvényig [is] volt bűn a világban” (ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ), márpedig a törvényt, mint láttuk, Ádám, és nem Mózes kapta. Összefoglalva tehát: a teológiailag központi jelentőségű időszak az Ádámtól Krisztusig terjedő kor, amikor a bűn a törvény ismeretével párosulva „beszámíttatik”. Krisztus után ezt a második eljövettel tartó, meghatározhatatlan hosszúságú idő követi (ebben élünk ma is), Ádám előtt pedig egy másik, ugyancsak meghatározatlan terjedelmű idővel kell számolnunk: ez a preadamiták kora.

⁴ A szerző, a kiadó és a hely feltüntetése nélkül megjelent mű első részének teljes címe: *Prae-Adamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquarto capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*. 1655. h.n. és kn. A második rész önálló címlappal jelent meg: *Sytema Theologicum ex Prae-Adamitarum hypothesi*. 1655. h. n. és k. n. A mű különböző változatai kéziratos formában 1641-től kezdve elérhetőek voltak a beavatottak számára, vö. POPKIN, *i. m.*, 2. fejezet. Az alábbiakban az *Exercitatio* és a *Systema* közös, folytatlatagos lapszámozással ellátott, 1655-ös kiadására fogok utalni.

⁵ A bibliai idézeteket részben a Szent István Társulat 1982-es kiadása alapján, részben saját fordításomban közlöm ott, ahol ezt La Peyrère gondolatmenete indokolta teszi.

⁶ Vö. POPKIN, *i. m.*, 44. skk.

E feltevését La Peyrère a szent szövegekhez tartozó internális (egzegetikai) és externális (történeti-antropológiai) érvekkel támasztja alá. Ami az elsőt illeti, írásaiban megjelenik a kettős teremtés tana. Amikor a Ter 1,27 szerint Isten a hatodik napon „saját képmására” megteremti az embert, egyszerre teremti férfinak és nőnek („Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket”). Az ember teremtése itt ugyanúgy megy végbe, ahogyan korábban az ötödik napról olvastuk, hogy „a vizek teljenek meg élőlények sokaságával” (1,20), majd a hatodik napról (1,24): „huzzon elő a föld élőlényeket fajuk szerint.” Isten minden jel szerint ugyanígy teremti meg az embereket is: egyszerre mindkét nemet, s egyszerre mindenütt, szerte a földkerekségen. Ez a teremtés úgynevezett poligenista elmélete, amely a Ter 1,26–27-ből kiolvasható.⁷ Ezzel szemben áll a második teremtéstörténetben annak az embernek (Ádámnak) a megteremtése, akinek Éva később születik meg az oldalából, s akit Isten a föld egy meghatározott pontjára, az édenkertbe helyez, hogy utódai innen vándoroljanak el. La Peyrère – jóval a jahvista és az elohista források 18. századi szétválasztását megelőzően – világosan látja a Tóra ellentétes irányba mutató rétegeit. Ugyanakkor a két (poligenista és monogenista) teremtéstörténet különbsége nézete szerint nem a redakció különböző fázisaira, hanem két különböző történeti időpontra utal: az emberiség egészének megteremtésére, illetve a zsidó nép őseinek megformálására.⁸

Tézisének alátámasztására La Peyrère további egzegetikai adatokra is hivatkozik. Döntő szerepet játszik nála a Ter 4,17, ahol azt olvassuk: „Káin megismerte feleségét, az fogant, és Hénochoth szülte. Várost épített, és azt fiáról Hénochnak nevezte.” La Peyrère kérdése ezzel kapcsolatban a következő: Ha Káin és Ábel voltak Ádám és Éva első gyermekei, Káin vajon honnan vett feleséget, és kiknek épített várost? Az sem világos továbbá, hogy a 4,14-ben ki lehet az a „bárki”, aki a bujdosó Káint, ha rátalál, megöli. La Peyrère szerint mindez arra utal, hogy a bűnbeesés bibliai története idején nemzetek sokasága népesítette be a földet. Ez ismét csak úgy magyarázható meg, hogy a két teremtéstörténet nem ugyanarra az időre utal: az első az emberi nem poligenista eredetét írja le, míg a második egy Ádám nevű emberét, aki családjával a földkerekség egy meghatározott pontján (Mezopotámiában) élt, s innen vándorolt el a világba. Az Ádámról szóló bibliai teremtéstörténet tehát nem az emberiség egyetemes, hanem a zsidó nép partikuláris őstörténete.⁹

Vizsgáljuk meg most külön-külön a Krisztus előtti két nagy korszakot, az Ádám előtti és az Ádám utáni időt. Az Ádám előtti korszakról keveset tudunk, de La Peyrère ezt a társadalomfilozófia klasszikusaiból (például Grotiustól és Locke-tól) ismert természeti állapotként írja le, még hozzá egy (ugyancsak az említett szerzőktől ismert) sztoicizáló nyelven: olyan állapot ez, amelyben a józan ész (a *recta ratio*) számít törvénynek. Erre, azaz a józan észre épülnek a már ekkor is létező emberi törvények: a *ius civile* és a *ius gentium*.¹⁰ Az is világos továbbá, hogy az Ádám előtti állapot La Peyrère szerint nem aranykor. Az ember ugyanis magára van hagyva, mert az ész csak szűkös istenismeretet tesz lehetővé a számára. Az Ádám előtti ember így beszél a műben:

„Mindazt ugyanis, amit megtudhattam az Istenről, a velem született világosság és az a józan ész tette nyilvánvalóvá, amellyel a természet ajándékozott meg. Mert ami Istenben láthatatlan, azt a világ teremtése óta értelmekkel felfogtam és szemléltem, s műveiből kikövetkeztettem. Isten létezését annak a természetes vizsgálódásnak a révén

⁷ David N. LIVINGSTONE, *Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008, 2. fejezet.

⁸ Vö. LA PEYRÈRE, *Systema...*, 138. skk.

⁹ Vö. RICHARD H. POPKIN, *Szkepticizmus, teológia és tudományos forradalom a 17. században*, Pannonhalmi Szemle, VI(1998), 4/44–68.

¹⁰ LA PEYRÈRE, *Exercitatio...* II., 7.

állítottam, amely csupán egyetlen teremtő princípiumban tud megnyugodni. Ám az Isten ismeretlen volt előttem.”¹¹

E sorok szemmel láthatólag a Római levél 1,19–20 parafrázisát adják, és ha La Peyrère szavai mellé tesszük az eredetit, azonnal kiderül, hogy a páli gondolatok egyfajta deista átfogalmazását adják. Pálnál ezt olvassuk:

„Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”

Jól látható, hogy a levél La Peyrère-féle parafrázisában az Istenre vonatkozó tudást nem „maga Isten” nyilatkoztatta ki, hanem a természet és a józan ész tette nyilvánvalóvá. Egyfajta természetes istenismeretről, egy univerzálisan érvényes racionális teológiáról van itt szó. Ami a józan ész e természeti állapotában hiányzott, az éppen az, amit La Peyrère kihagy a páli szövegből: az, hogy önmagát „maga Isten tegye számukra nyilvánvalóvá”. Fontos megjegyezni azonban, hogy a természeti állapotban elérhető észszerű és eredeti teológia (a *prisca theologia*) La Peyrère-nél híján van minden tartalmi gazdagságnak, szegényes és homályos, voltaképpen nem is minősül istenismeretnek, hanem csak az ismeretlen Isten (a páli agnóosztosz *theosz*, vö. ApCsel 17,23) redukált tudásának.

Ezzel az univerzális teremtéssel áll szemben Ádám teremtésének partikuláris története. Ádámnak nem a természet, hanem Isten maga nyilatkoztatta ki önmagát: Isten megmutatta neki az arcát, és elárulta a nevét. La Peyrère szerint ezzel kezdődik a kiválasztás személyes története, egy olyan egyedi és szent történelem, amely élesen elválik az egyetemes és profán történelemtől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy La Peyrère – Pascalhoz hasonlóan – világos különbséget tesz a „filozófusok istene” és a „szégyenes isten” (Ábrahám, Izsák, Jákob, – s La Peyrère-nél Ádám istene) között. Ádám előtt senki nem ismerte Isten nevét és arcát, és senki nem ismerte az akaratát, ezért nem létezett isteni törvény. Ez annyit jelent, hogy az Ádámnak adott törvény a kiválasztáshoz, Isten és a választott nép történetéhez tartozik, azaz a szent történet, a *historia sacra* része. S minthogy a Biblia Ádám teremtésével kezdődik, világos, hogy a zsidó és keresztény hagyomány szent szövegei is ehhez a partikuláris történelemhez, az üdvösség szent történelméhez tartoznak, és nem adnak felvilágosítást az emberiség egyetemes történetéről, amelynek határai mind térben, mind pedig időben messze túlnyúlnak a bibliai narratíva határain. A szentírási hagyomány összeszűkül: egy lesz az emberiség sokféle tradíciója közül, így a benne megfogalmazott kronológiát sem szükséges fedésbe hozni más népek (például a kínaiak vagy az egyiptomiak) sokkal terjedelmesebb kronológiai hagyományaival. Az egyetemes emberi történelem nem szorítható be a szentírási idő keretei közé.

A saeculum és a historia sacra

La Peyrère írásainak jelentőségét ugyanakkor nem csupán e negatív konklúziók jelentik, hanem az az eredeti elméletalkotói törekvés is, amely nem adja fel a szentírási történelem ily módon partikuláris-sá degradált hagyományának egyetemes teológiai igényeit. Ezért követi az ezegetikai fejtegetéseket a *Systema theologicum*, azaz egy átfogó teológiai „rendszer” kifejtése. Eszerint az eredeti állapotban – Ádám előtt – a józan ész természeti törvénye kötelezte az embert. Bűn tehát már ekkor is van: ez a természeti bűn, ami a természeti törvény áthágását jelenti, s amellyel az ember állati szintre alacsonyítja le magát. Ilyenkor tehát elsősorban önmagával szemben vétkezik. Ennek a jele a lelkiismeretfurdalás (ezt a pogány Szókratész és Cato is érezhette, akik még nem hallhattak az Ádámnak adott

¹¹ *Uo.*, XVIII., i. m., 42.

törvényről).¹² Továbbá a természeti törvényhez igazodva már ekkor jelen vannak a társadalmak, így megvalósulhat a jus civile és a jus gentium megsértése is, ami az ember ellen elkövetett vétkek. Ezek a vétkek Istent is sértik, mivel azonban nem kapcsolódik hozzájuk akaratának és parancsainak tudatos megszegése, nem „számíttatnak be” Isten elleni bűnnek. Az emberi természet és az emberi törvények elleni vétkek ezért simpliciter et naturaliter peccatum: olyan egyszerű és természetes értelemben vett bűn, amelynek eredménye a természetes halál, a mors pure et unice naturalis.¹³

Ezzel szemben Ádám már a teremtő akarata ellen vétkezik, amikor áthágja az Isten által kinyilatkoztatott pozitív törvényt, így amit tesz, kettős értelemben is bűn: peccatum duplex, amelynek „zsoldja” a mors duplex, azaz a kettős halál. Ezért Ádám óta az ember kétszeresen, halálnak halálával lakol.¹⁴

Ezen a ponton érdekes fordulat következik a gondolatmenetben. Ádám e személyes vétke ugyanis nemcsak azokat fertőzi meg, akik utána következnek, hanem retroaktív módon valamennyi embert. E retroaktív kauzalitásnak világos teológiai okai vannak:

„Szükséges volt, hogy az első emberek, akik a törvényt megelőzően büntetlenül vétkeztek Isten ellen (hiszen egyetlen isteni törvény sem vádolta őket), vádlottak legyenek azzal a váddal, amellyel Ádám nézett szembe, hogy így annak az üdvösségnek és dicsőségnek is a részesei legyenek, amely Krisztusban jön el. Azért kellett, hogy az első emberek is vétkezzenek Ádámban, hogy ők is megszentelődjenek Krisztusban.”¹⁵

Teológiai szempontból központi jelentőségű gondolat ez, amely a kinyilatkoztatott hagyomány partikularitása és a megváltás egyetemessége között közvetít. Ezt az átmenetet teszi érthetővé, hogy Ádámban minden ember vétkezett, s így ez a bibliai esemény az egész emberi nemre vonatkozik.¹⁶ Mindez azonban csak úgy lehetséges, ha a bűn beszámításának mechanizmusa nem a biológiai nemzéshez kapcsolódik, ez utóbbi ugyanis csak Ádám utódait fertőzhetné meg. Ezért „Ádám bűnének beszámítása [...] tisztán szellemi természetű [...] és semmiféle természetes nemzés nem szükséges hozzá (imputatio peccati Adamici [...] pure est intellectualis [...] nulla adhibita generatione naturali)”.¹⁷ La Peyrère tehát határozottan szakít az áteredő bűn biológiai mechanizmusokra utaló teológiájával. Olvasatában Ádám vétke pontosan ugyanazon a módon hat az egész emberi nemre, ahogyan Ábrahám „minden hívő atyja” (azoké is, akik vér szerint nem az ő leszármazottai, vö. Róm 4), s Ádám pontosan ugyanabban az értelemben az „első ember”, ahogyan Krisztus a második: szellemileg.¹⁸ Ahogyan a második embernek nem kellett a történetileg legutolsónak lennie, úgy az első embernek sem kell történetileg a legelsőnek lennie. Egyfajta reális szimbolizmusról van szó. Reális ez a szimbolizmus, mert Ádám éppoly valóságos történelmi személy, mint Krisztus. Ám létezésük La Peyrère szerint egyszersmind szimbolikus is, mert tetteik üdvtörténeti hatása „szellemi és misztikus módon” (ratione spiritali et mystica) – nem pedig fizikailag – érvényesül.¹⁹

¹² La PEYRÈRE, *Exercitatio...*, XVIII., 43.

¹³ Vö. La PEYRÈRE, *Systema...*, 72. skk.

¹⁴ La PEYRÈRE, *Exercitatio...*, 44. Jól látható, hogy a szerző a teológiai hagyománnyal összhangban szimbolikus értelmet tulajdonít a morte morieris, illetve a θανάτω ἀποθανεῖσθε kifejezéseknek (ahelyett, hogy Richard Simonhoz hasonlóan hebraizmusként azonosítaná).

¹⁵ La PEYRÈRE, *Exercitatio...*, XIX., 46.

¹⁶ Ez magyarázza meg azt az ezegetikai problémát Pálnál, hogy kik is azok a μη ἀμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, akik felett ugyancsak úr volt a halál. Nem mások ők, mint azok, akik Ádám előtt éltek.

¹⁷ La PEYRÈRE, *Exercitatio...*, XXIV., 55.

¹⁸ *Uo.*, XXIII., 53.

¹⁹ *Uo.*, XXIV., 55, vö. 56: spiritualiter et mystice. Lásd még: Adamum mysticam induisse personam mundi totius et omnium hominum (uo).

Mindezek fényében e történelemteológiai koncepciót La Peyrère a következő nagyszabású allegóriában foglalja össze:

„Képzeljük el, hogy minden ember, valahány csak az idők kezdetétől fogva teremtett, és az idők végezetéig születni fog, ahhoz a vergiliusi tölgyfához hasonlít, ... mely föl az égig akként veti lombját, // mint amiképen a Tartarusig terjed gyökerével. Hasonlítsuk e fa gyökereit, amelyek a földre és a Tartaruszba mélyednek, az Ádám előtt, az idők kezdetén teremtett emberekhez, akiknek az emléke eltemetődött, és akiket nemzedékek tudatlansága miatt nem ismerünk. Hasonlítsuk e tölgynek a lombját, mely egészen az égig burjánzik, azokhoz az emberekhez, akik Krisztustól vagy Krisztus korától fogva születtek, s születnek egészen az idők végezetéig. Végezetül hasonlítsuk e fának a törzsét azokhoz az emberekhez, akik Ádámtól Krisztusig éltek. Képzeljük el továbbá, hogy ebbe a törzsbe két oltóág lett beültetve, amelyek a tölgy gyökerei és ágai között a törzssel egybenőttek: az első Ádám, a második Krisztus. Tegyük fel, hogy Ádám az első oltvány, amely először lett e törzsbe oltva, s a bűn és a halál nedvével az egész fát megfertőzte legmélyebb gyökereitől egészen az ágak hegyéig. Tegyük fel, hogy Krisztus második oltványként ezután nőtt e törzsbe, hogy e fát meggyógyítsa, s igazságosságának és életének szellemével a gyökerétől a csúcsáig átjárja.”²⁰

A vergiliusi fa e képén keresztül természetesen ismét a Római levél (11,17–24) idioszinkretikus, de alapjában véve konzisztens továbbgondolásáról van szó. La Peyrère-nél nem arról olvasunk ugyanis, hogy a pogányok oltatnak be a szent olajfa törzsébe a letört ágak (a zsidó nép) helyére, hanem arról, hogy az egész szent történelem (a szent és a pogány megkülönböztetésével együtt) oltatik bele az e világi, szekuláris történelembe. Az a tény, hogy az első és a második Ádám kívülről kerül a történelembe, annak jele, hogy a szent értelem La Peyrère szerint nem dolgozik – a létezés mint olyan – sajátja.

Erre utal a szerző az *Exercitatio* utolsó fejezetében is, ahol a következő szavakkal fogalmazza meg a preadamita elmélet célját: „összhangba hozni a Genezist és az Evangéliumot a régiek csillagászatával, valamint akár a legősibb népeknek is a történelmével és bölcséletével...”²¹ Egyes népek emlékezete (káldeus, egyiptomi, kínai), mint láttuk, sokkal régebbre nyúlik vissza, semhogy be lehetne illeszteni a bibliai kronológia keretei közé. Ha tehát a szent történelem kereteibe akarjuk kényszeríteni a történelmi idő folyását, igen nehéz lesz meggyőzni a pogány népeket a kereszténység igazságáról.²² A régiségbúvárok kutatásainak számos eredménye, az egyiptomi, etióp, szkíta és káldeus emlékek mind arról tanúskodnak, hogy a világ sokkal ősbibb, mint azt a bibliai kronológia sugallja.

Isaac La Peyrère elméletét ugyanakkor hiba volna pusztán egy kronológiai szintézis kísérletének tekinteni. Gondolatai jelentőségét nem annyira a historia profana és a historia sacra összekapcsolásának igényében, mint inkább annak a – meglehetősen heterodox – teológiai rendszernek a kidolgozásában érdemes keresni, amely újfajta kapcsolatot keres a szekuláris és a szent idő dimenziói között.

Mint láttuk, La Peyrère az Ádám előtti korszakot a természeti állapot sztoicizáló fogalmaival írta körül. A preadamita elmélet tehát temporálisan megadható, történelmi helyet talál a status

²⁰ La PEYRÈRE, *Exercitatio...*, XXIII., 53–54. (Vö. Aeneis IV. 444–445.: ipsa [sc. quercus] haeret scopulis et quantum vertice ad aurās // aetheriās, tantum rādice in Tartara tendit).

²¹ *Uo.*, XXVI., 58. Vö. VIII., 24–25: Adde, quod expositione hac, quae statuit primos homines ante Adamum creatos, clarior multo apparet historia Geneseos. Conciliatur eadem cum se ipsa. Conciliatur item miris modis cum monumentis omnibus prophanis, sive antiquis sive recentioribus; Chaldaeis puta, Aegyptiis, Scythis, et Sinensibus. Conciliatur vetustissima rerum creatio quae exponitur capite primo Geneseos, cum hominibus Mexicanis quos non ita diu Columbus penetravit. Conciliatur eadem cum hominibus illis Australibus et Septentrionalibus, qui nondum cogniti sunt.

²² *Uo.*, XXVI., 58.

naturalisnak, amely a korabeli jezsuita teológusok, valamint a természetjogi hagyomány modern klasszikusai szerint az ember elidegeníthetetlen jogainak a forrása. Míg azonban e gondolkodóknál a természeti állapot státusza bizonytalan (valós történeti állapot vagy analitikus eszközökkel felépített modell, amely tiszta formában csak a nemzetközi kapcsolatokban jelentkezik?), addig La Peyrère-nél e statusnak, valamint az ehhez tartozó természetes moralitásnak és észvallásnak kronológiailag rögzített helye van. Az a körülmény, hogy a természeti állapot ily módon nem pusztán hipotetikus állapotként értelmezhető, hanem része a történeti valóságnak, fontos változás a saeculum fogalom-történetében is. Ellentétben az ágostoni elmélettel, amelyben e kifejezés a Krisztus első és második eljövetele közötti korszakra utal, La Peyrère-nél a saeculum mintegy körül fogja a kinyilatkoztatás idejét, s időben mintegy végtelen dimenziókat kap. Ezáltal a modern, végtelen világegyetem temporális megfelelőjévé válik: az idő olyan reális, ám megmérhetetlen és beláthatatlan mélységeire utal, amelyben a szent narratíva Ádám és Krisztus történeti realitásával csupán utólagos „bevésődések-ként” értelmezhető. A szent történelem tehát a maga partikuláris hagyományával éppúgy vész el az idő végtelenjében, mint Pascalnál az „egész látható világ” vész el a végtelenné vált térben, amelynek általunk ismert része csupán „egy pont a természet dús kebelén”.²³ Csalóka tehát az a látszat, hogy La Peyrère a bibliai kronológiához képest rendez el a világtörténelem eseményeit: voltaképpen a bibliai kronológiát helyezi el és horgonyozza le újszerűen a szekuláris világi időben.

Mindez egyszersmind annyit is jelent, hogy miközben bibliai egzegezist végez, La Peyrère (Richard Simon filológiai megalapozottabb, professzionális munkáihoz hasonlóan)²⁴ maguknak a szent szövegeknek az egzegetikai önállóságát számolja fel a szent szövegek értelmezésén keresztül. La Peyrère ugyanis a bibliai elbeszélés ellentmondásait és „szakadásait” beszédes jeleknek tekinti. Arra használja őket, hogy a szöveg hiátusai körül rekonstruálja a keletkezés tágabb kontextusát, azaz a bibliai történeteket egy olyan szekuláris idő leírásával egészíti ki, amelyek határai az ismeretlenbe nyúlnak. A preadamita elmélet egészen odáig megy, hogy a szent történelmet Arisztotelésszel – azaz a világ örökkévalóságának gondolatával – is összeegyeztethetőnek tartja.²⁵ Ám ez az eljárás (legalábbis a Prae-adamitae felszíni rétegeinek tanúsága szerint) mégsem a szent szövegek hitelének aláásását célozza, hiszen Ádám mint az első és Krisztus mint az utóljára fellépő ember a bűn és a megváltás retro- és proaktív cselekedetével narratív értelemben mégiscsak kezdetet és véget teremt, azaz zárt értelemstruktúrát kölcsönöz az egyébként vég nélkül folyó természeti időnek.

A bibliai hagyomány kétértelműségei

Amikor La Peyrère világos különbséget tesz történeti tények és üdvtörténeti jelentések között, a szent szövegeket fizikai értelemben egy kezdet nélküli időben horgonyozza le (míg szellemi értelemben e végtelen időt köti hozzá a Biblia alfájához és ómegájához). Mindent azonban oly módon teszi, hogy a sacrum és a saeculum közötti határ nem is annyira a biblikus és a Biblián kívüli világot választja el egymástól, hanem magának a Bibliának a szövegén húzódik keresztül. Nem egyszerűen arról van ugyanis szó, hogy a szent szöveget La Peyrère a szekuláris idő keretei közé illeszti, hanem arról, hogy magukhoz a bibliai elbeszélésekhez rendel hozzá egy potenciálisan szekularizált

²³ Vö. Blaise PASCAL, *Gondolatok*, B 72-es töredék. Magyarul: Blaise PASCAL, *Gondolatok*, ford. PÓDÓR László, Bp., Gondolat Kiadó, 1978, 26.

²⁴ Richard Simonnal kapcsolatban lásd *A tipológiától a tipográfáig: A katolikus egzegezis dilemmái a kora újkorban* című írásomat, amellyel a jelen tanulmány szorosan összetartozik: *Pannonhalmi Szemle*, 23(2014), 2, 22–35.

²⁵ La PEYRÈRE, *Systema*... IV. 10–12. fejezetek. Vö. POPKIN, *Isaac La Peyrère*... i. m., 52.

nézőpontot. Így a szent és a profán kétértelmősége magában a szentírási elbeszélésben jelenik meg. A Biblia egyrészt az üdvösséghez szükséges üzenetek foglalataként kerül bemutatásra, másrészt maga is betagoódik egy, a szentírási hagyománytól elvben független összefüggérendszerbe – a biológiai, földtörténeti, antropológiai és nyelvészeti tények roppant összefüggérendszerébe. Jól látható ez az emberiség kettős – ádámí és preadamita – eredetében. Míg a poligenista eredet felől nézve az emberi nem biológiai értelemben nélkülözheti az egységet (amint azt e tan későbbi, rasszista visszhangjai is mutatják),²⁶ vagyis a népek eredete történetileg nyitott kérdés, addig a monogenista teremtés üdvtörténeti egységet kölcsönöz az egész emberi történelemnek.

Ez az ambivalencia másféleképpen teszi enigmatikussá a Biblia könyveit, mint a korábbi, tipológizáló olvasatok. Az a mód, ahogyan La Peyrère a szent és a profán közötti választóvonalat a biblikus hagyományon belülré helyezi, olyan kétértelműséget kölcsönöz a *Systema theologicum* fejtegetéseinek, amelyek nem kevésbé bizonyultak szubverzívnek a korban, mint maga a preadamita elmélet. A szent iratok homályosságára La Peyrère két jól elválasztható összefüggésben utal. A homályosságot egyrészt azzal magyarázza, hogy Isten, aki a Bibliában kinyilatkoztatja magát, mindent elmond ugyan, ami az embernek az üdvösséghez szükséges, szavai mégis egy rejtőző Isten megnyilatkozásai. Másrészt azonban e teológiai veretű megközelítés mégsem a janzenista lelkeség irányába mutat, hanem a Richard Simon-féle egzegézis konklúzióit előlegzi meg: az írásokat olvasva lépten-nyomon olyan szövegekkel találkozunk, amelyek „homályosak, zavarosak, rossz sorrendben szerepelnek (inordinata), csonkák és hiányosak, s ismétlik önmagukat”.²⁷ Míg az első nézőpont tisztán teológiai és spirituális jellegű, addig a második történeti-kritikai. Az utóbbi felől nézve a Szentírás fennmaradt könyvei nem autográf kéziratok, hanem sok kézen keresztülment másolatok, utólagos visszaemlékezések, kivonatok vagy kompilációk – olyan romlott szövegek tehát, amelyeket az egyházban „nem az eredeti kéziratnak, de még csak nem is az eredetiből másolt apográfnak, hanem valójában egy apográfból készített apográfnak kellett volna tartani”.²⁸ La Peyrère tehát egyszerre beszél arról az „áthathatatlan felhőről, amelyben Isten lakozik”, s amelyben a híveknek e rejtőző Istent imádniuk kell, s arról, hogy a szentírási hagyományra támaszkodó egyház ma nem Salamon templomához hasonló, hanem „ezüstöt, fát, követ, szénát és szalmát összekeverve” épült.²⁹

E kettősség megnyilvánulása a szerző által alkalmazott hermeneutikai elvek heterogeneitása is. La Peyrère – mint láttuk – előszeretettel keres az írásokban szimbólumokat, s él a szöveg hagyományos tipológiai olvasatának lehetőségeivel. Máskor azonban az átvitt értelemnek filológiai, nyelvészeti vagy antropológiai megfontolások miatt kell háttérbe szorulnia. Ez utóbbi a jellegzetes eljárás minden olyan esetben, amikor a biblikus hagyomány egyetemes történeti igényei képezik a kritika tárgyát. La Peyrère ilyenkor gyakran hívja fel a figyelmet arra, hogy bibliai stílus alapvető jegye az események καθ'ὕπερβολήν, azaz a túlzásokon keresztül történő jellemzése. Ennek a hebraizmusként azonosított stíluselemnek az egyik példája az a jól ismert eset, amikor a szent szerzők az „egész földkerekségre” vonatkoztatnak valamit, ami pedig a föld egy meghatározott pontján ment végbe. A „sötétség borult az egész földre” (Lk 23,44) fordulatot például akkor értjük helyesen, ha tudjuk, hogy e metonímia (totum pro parte) csupán a választott nép földjére utal. „A” föld a szentírási szerzők számára minden esetben Palesztinát jelenti. Ugyanígy a Betlehembe vezérlő csillag sem egy, az egész Földön észlelhető asztronómiai objektum lehetett, hanem valamiféle partikuláris légköri

²⁶ Vö. LIVINGSTONE, *i. m.*, 7. fejezet.

²⁷ La PEYRÈRE, *Systema...* IV. 1., 201.

²⁸ *Uo.*, 199.

²⁹ *Uo.*, *Systema...* IV. 2., 203.

jelenség, amelyet csak a mágusok láttak. E példákban a kinyilatkoztatás univerzális igénye egy részleges történeti hagyomány emlékeivé zsugorodik.

Ennek az eljárásnak a legszebb példája a Noé-történet értelmezése (IV.7. fejezet). Az özönvízhez vezető bűnről így számol be a Biblia: „Amikor az emberek kezdtek elszaporodni a földön, és leányaik születtek, az Isten fiai látták, hogy az emberek lányai szépek. Feleségül vették mindazokat, akik tetszettek nekik.” (Ter 6,1–2) La Peyrère a korábban kidolgozott elméleti háttér alapján a következő kommentárt fűzi e szavakhoz:

„Korábban bebizonyítottam, hogy a zsidók, akik Ádámban lettek megalkotva, s akiket különleges módon Isten fiainak tekintettek, elkülönültek a többi nemzetől, amelyeket Isten kezdetben teremtett; s azt is sokféleképpen kimutattam, hogy e nemzetekre az emberek fiaiként utaltak a szent iratok. Sőt, Isten maga is elválasztotta a zsidókat a pogányoktól, attól az időtől kezdve, amikor a szent földre, s mintegy a saját zárt kertjébe helyezte őket, amelybe a nemzeteknek nem volt bejárásuk, s Isten elleni bűn lett volna az is, ha a zsidók mennek ki a nemzetekhez. Isten tehát megtiltotta a zsidóknak, hogy bármi módon keveredjenek a pogányokkal. A legszigorúbb tiltás alá azonban az esett, hogy fiaikat az emberek lányaival házassítsák össze. Ám a zsidók Isten tiltása ellenére beengedték a pogányokat a saját földjükre. Miután ezek – mondja a Teremtés könyve – kezdtek elszaporodni a földön (értsd: Palesztinában), és leányaik születtek, az Isten fiai látván, hogy az emberek leányaik szépek (vagyis, ami ugyanaz: Ádám fiai, akiket ettől kezdve zsidóknak neveztek, látván, hogy szépek a pogányok leányaik), feleséget vettek maguknak azok közül, akik tetszettek nekik.”³⁰

Az idézet világosan mutatja a hebraizmusok azonosításán keresztül működő partikularizáció logikáját. Ugyanezt a logikát követi az özönvíz leírása is, amely a preadamita elmélet értelmében nem univerzális, hanem csak a Szentföldet érintő, helyi katasztrófa volt. Amikor azt olvassuk, hogy „a víz még magasabb lett a földön, annyira, hogy az ég alatt minden hegyet elborított”, Isten pedig Noé kivételével „minden élőlényt eltörölt a földön” (Ter 7,19 és 23), La Peyrère szerint észre kell vennünk, hogy „a Genézis mindezt prófétai beszéddel, s lelkesült stílusban eltúlozta, hogy azt jelezze: az özönvízben, amely egész Palesztinát elárasztotta, valamennyi ember és állat elpusztult a zsidók földjén”.³¹ E nyelvi magyarázatot azután a szöveg belső logikájának elemzése, majd külső forrásokkal történő összevetése egészíti ki, melynek során La Peyrère kimutatja, hogy a vízözön utáni szentírási események nem vonatkozhatnak az egész Föld kerektségére. Ha ugyanis valamennyi embernek Noétól kellett volna erednie, a ma ismert népek aligha népesíthették volna be oly rövid idő alatt az egész földet, mint amivel a Genézis alapján számolnunk kell.

A partikularizáció eljárása tehát kimutatja, hogy a Biblia totum pro parte megfogalmazásai lokális nyelvi-stilisztikai sajátosságokat tükröznek. Ez azonban nem áll ellentétben azzal az univerzális törekvéssel, amely La Peyrère tipológiai messiás-tanának a magját alkotja: a zsidó nép partikuláris története – pars pro toto – egyetemes szellemi jelentéssel rendelkezik. A szöveg „szekularizálása” ily módon egy jól átgondolt teológiai stratégia részének tűnik. Ugyanakkor ha a *systema theologicum* e keretét – amely kevés hívet szerzett magának a korban – eltávolítjuk, láthatóvá válik, hogy La Peyrère egzegézisének első fele (a partikularizáció hermeneutikája) súlyosan fenyegeti a szöveg és a hozzá kapcsolódó hagyomány integritását, amennyiben az általa javasolt teológiai program kudarcott vall.

Ami az utóbbit illeti, La Peyrère eszméinek hatását erősen meghatározta az a tény, hogy a Prae-Adamitae szerzője a kortársak számára elfogadhatatlanul ötvözött biblikus és Biblián kívüli

³⁰ *Systema...*, IV. 7., i. m., 221.

³¹ *Uo.*, 223.

szövegeket – olyan keresztény, pogány és rabbinikus forrásokat, amelyeknek az összekapcsolása sokkal inkább tűnt egy spekulatív elme önkényének, mint történetileg megalapozott rekonstrukciónak. E körülményt tükrözi az a nagyszámú kritika, amely iskolai gyakorlatok formájában igyekezett cáfolni a preadamita elméletet. Az egyik ilyen exercitatio academica hazai vonatkozásai miatt érdemel figyelmet. A Stephanus Telki-Banyai (Telkibányai P. István) mint respondens által jegyzett, s később *Quaestio theologica an Noae diluvium fuerit universale?* címmel kiadott groningeni disputa a vízözön La Peyrère-féle interpretációját tárgyalja.³² A praeses, Samuel Maresius (Samuel Des Marets, 1599–1673) kétféleképpen igyekszik feloldani azokat az ellentmondásokat, amelyeket La Peyrère a szent szövegekben vél felfedezni: egyrészt – a sola scriptura elv alkalmazásával – a bibliai narratíva keretein belül más szöveghelyekkel magyarázza a vízözön mózesi leírását. Állítása szerint a Ter 8,21–22 például világossá teszi, hogy a vízözön egyetemes katalizmaként pusztította el a földet, hiszen a természeti rend megőrzésére vonatkozó isteni ígélet (22. vers) csak egy olyan katasztrófa után hangozhatott el értelmesen, amely a természet egyetemes rendjét forgatta fel. (Ugyanezt erősíti meg a 10. fejezet, amely a Föld vízözön utáni benépesítéséről szól, s amelyből kiderül, hogy a földkerekség valamennyi nemzete Noé leszármazottja.)³³ Másrészt Maresius–Telki-Bányai gondolatmenete maga is externális forrásokra támaszkodik. Érvelésük nem kevésbé tudós filológiai és antropológiai ismereteken nyugszik, mint a cáfolni kívánt írás, csak éppen a bibliai narratíva fontosabb pontjai köré kristályosítja ki az antikvitásból örökölt és az új ismeretek minden egyéb elemét. A szerző(k) nézőpontját tehát az a szellemi oikumené határozza meg, amely a korábbi évszázadok humanista gyűjtőmunkájának eredménye.

Ugyancsak összeköti a két szöveget az igényes interpretációs módszer, amely többé-kevésbé alapos nyelvi ismeretekkel felvértezve magyarázza az egyes igehelyeket. Maresius is említést tesz például arról a hebraizmusról, amely az „egész földről” beszél ott, ahol csupán annak egy körülhatárolt részét – a jelen esetben Palesztinát – kell érteni. Úgy véli azonban, hogy ha a diluvium nem lett volna egyetemes, ennek ismerete nem juthatott volna el a pogány népek sokaságához, amelyek mitológiája (amint azt Maresius részletesen dokumentálja) említést tesz egy egyetemes katalizmáról.³⁴

A hasonlóságok ellenére a maresiusi argumentáció módszere éppen a fordítottja annak az eljárásnak, mint amit La Peyrère követ. Míg az utóbbi az elbeszélések nyelvi-tartalmi sajátosságaiban, valamint narratív következtelenségeiben olyan nyomokat lát, amelyek kifelé mutatnak a szövegből – úgy véli tehát, hogy a szent írások integritása csak oly módon állítható helyre, ha a világtörténelem szélesebb kontextusába illesztjük a zsidó nép partikuláris textusait –, addig Maresius a szöveg logikáján belül maradván kér számon egy sor más következtelenséget a preadamita elméleten: olyan szakadások után kutat, amelyeket épp a La Peyrère által ajánlott értelmezési keret okoz a narrációban. Jól látható ez a bárkaépítés témájánál, amellyel kapcsolatban a disputa szerzői ezt a kérdést teszik fel:

„[V]ajon miért nem küldte inkább [Isten Noét] Ázsia belső részeibe, ahol biztonságban lett volna az özönvíztől, mint hogy ily nagy üggyel-bajjal egy teljes éven keresztül az összes szeretteivel együtt egy bárkába legyen zárva, hogy túlélje azt[?]”³⁵

³² *Quaestio theologica an Noae diluvium fuerit universale? Opposita novae et fabulosae Prae-Adamitarum assertioni quam favente Deo sub praesidio plurimum venerandi, excellentissimi et celeberrimi viri D. Samuelis Maresii, S.S. Theol. Doct. [...] publicae et placidae ventilationi subjicit Stephanus Telki-Banyai Ungarus ad diem 12. Mart. horis locoque solitis. Groningen, Franciscus Bronchorstius 1656.* Hálás vagyok Balázs Mihálynak, amiért e disputáció szövegére felhívta a figyelmemet.

³³ 6§, B1r.

³⁴ 8§, B1v–B2r.

³⁵ 23§, D3r.

A disputa arról tanúskodik, hogy Maresius kiválóan ismeri azt a filológiai iparágat, amely a *chronologia sacra* keretei közé igyekszik illeszteni az összes egyiptomi dinasztiát, a kínai és mexikói emlékeket, valamint az ókori és a modern kori források számos régiségét és újdonságát. Ugyanakkor a disputa szövege nem vet számot azzal, hogy az új adatok tömege szétfeszíti a régi kereteket. A La Peyrère által ajánlott új teológia bátor vállalkozás volt, amely épp ezzel a problémával igyekezett szembenézni a maga radikális formájában. Ám a szöveg kettős (filológiai és tipológiai) olvasata újabb, megoldhatatlannak tűnő nehézségek sokaságát generálta. Kritikusai (Edward Stillingfleet, Thomas Burnet, Maresius és sokan mások)³⁶ jó szemmel vették észre, s fordították e *systema* ellen az így keletkező újabb talányokat. Nem véletlen, hogy Richard Simon szinte teljesen lemond a vállalkozás teológiai oldaláról, hogy tökélyre fejlessze a dezintegrálódó bibliai hagyomány tisztán filológiai olvasatát.³⁷

ISAAC LA PYRÈRE AND HIS EXEGETICAL RATIONALISM

Nowadays, after the seminal works of Richard H. Popkin (and many other scholars) on Isaac La Peyrère, neither his exegetical thoughts, nor their relations to the chronological, geographical and anthropological views of his days stand in any need of being introduced to researchers working on early modern literature and philosophy. Less attention has been paid, however, to the theological side of his work, the *systema theologicum* based on La Peyrère's pre-adamite hypothesis. In this article I intend to provide a *précis* of La Peyrère's theological views. I'll argue that the vision that animates his work is much more coherent and appealing than it has been believed. The paper is segmented into three parts. The first part gives a short account of the exegetical considerations that led La Peyrère to the hypothesis of the pre-adamites. The second part spells out the theological background of this theory by showing the way in which the author integrates the biblical history into a secularized temporal and chronological framework. The final section shows that the gap between the sacred and the profane accounts of the word does not separate two different aspects of the reality (inside and outside of the history of salvation), but opens up in the very heart of the sacred text itself.

³⁶ Vö. POPKIN, *Isaac La Peyrère...*, 52.

³⁷ A tanulmány elkészítését az OTKA K 104574 és 112542 számú kutatási projektjei támogatták. Köszönettel tartozom „A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)” című 2015-ös szegedi konferencia szervezőinek a meghívásért, s a tanulmány megírásával kapcsolatos hosszas és kitartó buzdításért.

PASCAL ÉS A 17. SZÁZAD VOLTAIRE FILOZÓFIAI LEVELEIBEN

Voltaire a következő megjegyzéssel zárja a *Filozófiai levelek* Locke-ról szóló fejtegetéseit: „Valamennyi modern filozófiai munka, ha egy halomba hordanák őket, nem fog annyi perpatvart kelteni, mint egykor a ferencesek vitája arról, hogy milyen is legyen csuhájuk és csuklyájuk alakja” (78).¹ Sajátos ellentmondás egy olyan könyvben olvasni e sorokat, amely meglehetősen nagy perpatvart keltett hazájában. Voltaire a *Filozófiai levelek* nagy részét 1726 és 1729 között, angliai száműzetése idején írta, majd 1734-ben, franciaországi megjelenése után újra el kellett hagynia Párizst, mivel elfogatási parancsot adtak ki ellene. A könyvet rögtön betiltották és nyilvánosan elégették. Ennek ellenére a felvilágosodás kori Franciaországban talán az egyik legnagyobb hatású filozófiai munkának számít. A kommentátorok filozófiai hadi gépezetként emlegetik,² kiemelik polemikus, provokatív, olykor cinikus stílusát, amely hatékony eszköznek bizonyult a szerző által fontosnak vélt eszmék, a gondolkodási, a vallási és a gazdasági szabadság, az ésszerűség és a tolerancia hirdetéséhez. A kor eszmétörténetének kutatói, miként Boros Gábor is, kánonképző erejét hangsúlyozzák.³ Voltaire *Filozófiai leveleinek* egyik legfontosabb hatása az angolszász empirista és experimentális filozófia kontinentális népszerűsítésében érhető tetten. E tekintetben élesen szemben áll a 17. századi francia filozófiára jellemző metafizikai rendszeralkotó gondolkodással. Ezzel alapvetően megszabta a korai francia felvilágosult gondolkodás alapvető irányát, amely, mint tudvalevő, nem Descartes és Malebranche nyomdokain halad, hanem Baconot és Locke-ot tekinti követendő példának.⁴ Nem kis eredmény ez egy olyan kultúrában, amelyben a karteizianizmus – mind fizikai, mind metafizikai síkon – a levelek megjelenésekor még igen jelentős hatást gyakorol. Gondoljunk csak az 1715-ben meghalt Malebranche 18. századi recepciójára, amelyről Schmal Dániel kutatásai nyomán olvashatunk magyarul.⁵

Az alábbi tanulmányban azt vizsgálom, miként jelenik meg a 17. századi gondolkodás a *Filozófiai levelek*ben. Arra a viszonyra vagyok kíváncsi, amely Voltaire-t az őt megelőző évszázad gondolkodásához fűzi, és elsősorban az érdekel, miként értelmezi a kora újkori gondolkodókat. A *Filozófiai levelek* eredetileg „Angol levelek”-ként íródtak. Voltaire fő célja az volt, hogy a francia nagyközönséggel megismertesse az Angliában honos vallási, társadalmi, kulturális és filozófiai viszonyokat, hiszen a szigeten tapasztalt jelenségek elemzését alkalmasnak vélte arra, hogy általa kritikával illesse a francia abszolutizmust, a katolikus vallási dominanciát, a merev társadalmi hierarchiát vagy a filozófiai

¹ VOLTAIRE, *Filozófiai levelek*, ford. RÉZ Pál = VOLTAIRE, *Válogatott filozófiai írások*, Bp., Akadémiai, 1991, 36–160. A továbbiakban az idézetek után ennek a kiadásnak a lapszámait adom meg.

² Frédéric DELOFFRE, *Préface aux Lettres philosophiques* = VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, éd. Frédéric DELOFFRE, Paris, Gallimard, 1986, 7–10.

³ BOROS Gábor, *Felvilágosodás = Filozófia*, szerk. BOROS Gábor, Bp., Akadémiai, 2007, 779–783.

⁴ Lásd erről: Ernst CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, ford. SCHEER Katalin, Bp., Atlantisz, 2007, 14 skk.

⁵ SCHMAL Dániel, *Kausalitás és természettörvény a kései 17. században*, *Világosság*, 50(2009), 39–48; SCHMAL Dániel, *Nicolas Malebranche és a karteizianizmus = Nicolas MALEBRANCHE, Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*, ford. SCHMAL Dániel, KÉKEDI Bálint, MOLDAVY Tamás, Bp., L'Harmattan, 2007, 347–388.

hagyomány rendszerszerű, metafizikus jellegét.⁶ Ugyanakkor a levelekben van egy kakukktójas, az utolsó, amely terjedelmét tekintve a leghosszabb darab. Ez a levél az egyetlen, amely nem angliai témával, hanem Pascal gondolataival foglalkozik. Hogyan illeszkedik bele a Pascal gondolataihoz fűzött megjegyzések az angol levelek tematikájába? A továbbiakban amellett fogok érvelni, hogy nincsen tematikus törés a levelekben, hiszen a Pascal-értelmezés szorosan összefügg azzal, ahogyan Voltaire a 17. századi gondolkodást látja és láttatja, mégpedig abban az oppozícióban, amelyet a kora újkori angol és francia gondolkodók között felállít. Tézisem igazolásához először a kötet egészét vizsgálom ebből a szempontból, majd pedig külön veszem szemügyre utolsó, Pascalnak szentelt levelet.

A kora újkori filozófia Voltaire értelmezésében

Kétségtelen, hogy Voltaire Bacont, Locke-ot és Newtont koruk legnagyobb filozófusainak tekinti, akiknek „az egész emberiség tanítómestereivé kellene válniuk” (118). Az angol filozófia bemutatása alapvetően egy oppozícióra épül, amely a francia és az angol gondolkodás között feszül, és ebben az ellentétben a francia gondolkodás képviseli a csekélyebb értéket. Ez az oppozíció uralja Bacon, Locke és Newton filozófiájának ismertetését, ahol a francia gondolkodást minden esetben Descartes jeleníti meg. A kérdés mármost az, hogy mi alapján képez Voltaire értékkülönbséget a karteziánus és az angolszász gondolkodás között. Másként szólva, melyek azok a filozófiai alapelvek, amelyek Voltaire megítélése szerint alkalmasak annak eldöntésére, hogy két gondolati alakzat közül melyik hordoz több értéket.⁷ Kétségtelen, hogy Descartes-ot nem állítja be egyértelműen negatív szereplőnek. Voltaire szerint érdemei a következő három dologban vitathatatlanul megragadhatók: a geometriai módszer kidolgozásában, az analitikus geometria feltalálásában és a fénytörés matematizálásában. E tekintetben Newton előfutárának tekinthető. Legnagyobb hibája azonban, hogy filozófiájában nem tartotta magát következetesen a matematikai módszerhez:

A geometria olyan kalauz volt, amelyet bizonyos értelemben ő maga alakított ki, s amely biztosan irányíthatta volna fizikai kutatásaiban, de Descartes végül elfordult ettől a kalauztól, s teljességgel a módszer szellemére hagyatkozott: filozófiája ekkor már nem volt egyéb, mint szellemes regény, amely legfeljebb a tudatlanok szemében tűnik valószerűnek. (82–83)

Az, ami Voltaire szemében Descartes gondolkodását leértékeli Newtonhoz képest, nem más, mint ez az elfordulás a geometriától a fizikai kutatásokban. Ezt Voltaire annak tulajdonítja, hogy „Descartes eleven és erős képzelőtehetséggel született” (80), és hogy „álmódoszó volt” (82). Voltaire megismétli Descartes-tal szemben azt a kritikát, amit már Pascal megfogalmazott a karteziánus fizika kapcsán, ti. hogy a természet regényét írja meg a természet tudománya helyett.⁸ A képzelet szere-

⁶ Voltaire Angliával kapcsolatos értékítéletének elemzését lásd: John LEIGH, *Voltaire and the myth of England = The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas CRONK, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 79–90.

⁷ Itt jegyezzük meg, hogy csak részben értünk egyet Réz Pál ama megjegyzésével, miszerint „A *Filozófiai levelek* [...] nem filozófiai traktátus. Egyszerű útirajz, mondtuk; nem voltunk pontosak. Voltaire ebben a könyvében valójában műfajt teremt, vagy legalábbis a műfajok új elegyének változatát alakítja ki”, Réz Pál, *Voltaire világa*, Bp., Európa, 1981, 52. Inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy a *Filozófiai levelek* nem kizárólag filozófiai traktátus, de olvasható akként is. Ez teszi lehetővé, hogy az értelmezés során feltegyük azt a kérdést, hogy milyen elvek alapján tételez Voltaire értékkülönbséget filozófiák között. Ezek az elvek, mint látni fogjuk, világosan kirajzolódnak a szövegből, ami egy egyszerű útirajz esetén aligha történné meg.

⁸ Pascal egy testimonium szerint a karteziánus fizikát a természet regényének nevezte: „A már elhunyt Pascal úr a karteziánus filozófiát a természet regényének nevezte, olyannak, amely hozzávetőleg a Don Quijotére hasonlít” PASCAL,

pe és a narráció működtetése a tudományos leírás helyett nem jelent mást, mint hogy Descartes filozófiájában elvétette az igazságot: „A mi Descartes-unk [...] avégett született, hogy megcáfolja az ókoriak tévedéseit és helyükbe tulajdon tévedéseit állítsa” (74). A descartes-i metafizika teljes egészében a képzelődésnek a gyümölcse: „Tévedett a lélek természetének, az istenbizonyítékoknak, az anyagnak, a mozgás törvényeinek, a fény természetének megítélésében, elfogadta a velünk született eszmék tanát, új elemeket talált ki, egy világot teremtett, az embereket a maga képére gyúrta át” (83).

A Descartes-tal szemben kifejtett kritika nyomán kirajzolódnak azok a filozófiai preferenciák, amelyek Voltaire elvárásait meghatározzák, és amelyek maradéktalanul teljesülnek három angol gondolkodónál: Bacon-nél, Locke-nál és Newtonnál.⁹ Bacon a kísérleti filozófia feltalálásában alkotott nagyot: „még nem ismerte a természet titkait, de ismerte és feltárta mindazokat az utakat, amelyek e titokhoz vezettek” (70). A természet igaz megismeréséhez tehát a tapasztalat és a kísérletek vezetnek el, szemben a képzelődésekkel. Az experimentális filozófia másik oldalát azoknak a pszichológiai és kognitív folyamatoknak a leírása képezi, amelyek a tudást kizárólag tapasztalati forrásból állítják elő. Ez volt a legfőbb erőssége Locke-nak, akinél Voltaire szerint „bölcsebb, módszeresebb, pontosabb és logikusabb elme talán soha nem élt a földön” (72). Locke a gondolkodás történetében az első, aki képes volt feltárni az emberi lélek igaz természetét: „minekutána ily sok gondolkodó a lélek regényét akarta megírni, egy bölcs szerényen megírta a történetét [genesisét]: Locke megmutatta az embernek az emberi értelmet, ahogyan egy kitűnő anatómus magyarázza meg az emberi test mozgatóerőit” (74). Voltaire megmondja, mi az a mérték, aminek köszönhetően Locke elkerülte a tévedéseket: „mindvégig a fizika fátylójának fényénél dolgozik” (uo.). Míg Descartes azt állította, hogy a lélek lényege és léte a gondolkodás, addig Locke megmutatta, hogy a lélek független a gondolkodástól, hiszen a gondolkodás képessége csak lassanként, az ember növekedése során és a tapasztalati információk bővülésének köszönhetően alakul ki a lélekben. Az igaz pszichológiának és antropológiának az tehát a feltétele, hogy minden metafizikai dimenziótól megfosztva ezeket empirikus és fizikai alapokra helyezzük.

A 17. századi francia és angol filozófia legélesebb konfrontációjára a Newtonról szóló levelekben kerül sor. „Nem hiszem, hogy [Descartes] filozófiáját csakugyan Newton filozófiájához lehetne mérni bármiben is; a Descartes filozófiája kísérlet, a Newtoné remekmű; de aki megmutatta a helyes utat, talán felér azzal, aki később ezt az utat végigjárta” (83). A newtoni filozófiából Voltaire a tömegvonzás elméletét, az optikát és az infinitezimális kalkulus kidolgozását emeli ki. Descartes mindhárom területen – a fizikában, az optikában és a matematikában – bizonyos értelemben Newton előfutárának bizonyult. Ám a fizikájukat élesen elválasztja egymástól az, hogy míg Descartes képzeletbeli jelenségekkel dolgozott, addig Newton mindvégig a realitás talaján maradt. Itt terjedelem híján nem áll módunkban részletekbe menően elemezni a két fizika voltaire-i konfrontációját. Azt azonban ki kell emelni, hogy az igazság és hamisság eldöntésében itt is a matematikai egzakttság és az empirikus ellenőrizhetőség szolgál mértékül. Voltaire szemléletesen mutatja be a tömegvonzás elméletének kialakulását Newton gondolkodásában, majd védelmébe veszi Fontenelle-el szemben, aki a gravitációs erőben egy skolasztikus okkult törekvés újraéledését vélte felfedezni. A voltaire-i értelmezés talán legfontosabb eleme, hogy nem tekinti követelménynek a tömegvonzás okának

Pensées, = Pascal, *Œuvres complètes*, éd. Louis LAFUMA, Paris, Seuil, 1963, 1008. töredék. – A továbbiakban erre a kiadásra a Laf. rövidítéssel és a töredék számával hivatkozom.

⁹ Megjegyzendő, hogy Berkeley-ről egy szó sem esik a levelekben, noha műveit már az 1710-es években publikálta. Ennek magyarázata feltehetően az, hogy Berkeley filozófiája nem felel meg a filozófiával szemben támasztott voltaire-i kritériumoknak.

pontos meghatározását. Elég, ha az elmélet megadja az elvet, amely kellőképpen hatékony a fizikai jelenségek magyarázatában, és amely alkalmas arra, hogy a fizikai mozgásokat matematikailag leírja. Newton elmélete megfelel ezeknek a követelményeknek, míg Descartes-é nem. E tekintetben kétségtelen, hogy Voltaire már a modern tudományosság kritériumrendszerét alkalmazza a 17. századi gondolkodói teljesítmények értékelése során.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Voltaire a kora újkori francia és angol filozófiák konfrontációja során tudományos szempontból matematikai és fizikai, ismeretelméleti szempontból pedig empirikus elveket alkalmaz mértékül a gondolkodói teljesítmények megítéléséhez. Ennek fényében utasítja el egyrészt a rendszeralkotó szándékot, másrészt mindenféle metafizikai vizsgáldást, amelyeket a képzelet birodalmába utal és hamisnak tételez. Ezzel az erős szemléletmóddal Voltaire nemcsak a 18. századi francia gondolkodás irányvonalát jelölte ki, de jelentősen hozzájárult egyrészt a newtoni fizika paradigmaticussá válásához, másrészt a tudományosság modern kritériumrendszerének elterjedéséhez.

A 25. levél Pascal Gondolatairól

A 25. levél több szempontból is kilóg a sorból. Voltaire eddigi szándéka az volt, hogy esszéisztikus, tudománynpszerűsítő formában példaképként állítsa a franciák elé az angol kultúrát (Shakespeare-t és a tragédiaköltészetet kivéve). A 25. levél azonban mind formájában, mind tartalmában különbözik az előzőktől. Nem angol, hanem francia szerző áll a középpontban, a levél nem esszéisztikus, hanem széljegyzetek formáját ölti. Voltaire – saját kifejezésével élve – „önkényesen” kiválaszt félszáz szöveghelyet Pascal *Gondolatok* című művéből, és megjegyzéseket fűz hozzájuk. Itt tehát sem az oktatás, sem a népszerűsítés nem cél, hiszen a 18. századi francia olvasóközönségnek aligha kell bemutatni Pascalt, akinek főműve 1670-ben jelent meg először nyomtatásban.¹⁰ Ez a levél ugyanakkor a legélesebb kritikával íródott, és Voltaire tartott tőle, hogy ez fogja a legnagyobb botrányt okozni. „Szemtelenség, hogy a nevemmel az elején és a Pascal *Gondolatairól* szóló levéllel együtt nyomtatták ki [a könyvemet engedélyem nélkül], azzal a levéllel, amit a legszívesebben kivennék belőle” – írja Voltaire közvetlenül a könyv francia megjelenése után.¹¹ Mindeközben nyilvánvaló, hogy szándékosan helyezte a Pascalhoz fűzött megjegyzéseit az angol levelek végére.

Voltaire intellektuális viszonya Pascalhoz meglehetősen összetett. A *Gondolatokhoz* fűzött kommentárjait ugyanis a *Filozófiai levelek* megjelenése után is folytatta. Érdekes adalék e viszonyhoz, hogy Voltaire 1778-ban sajtó alá rendezte és újra kiadatta Genfben Pascal *Gondolatok* című művét.¹² E kiadáshoz előszóként hozzáfűzte Condorcet Pascalról szóló „dicséretét” (*Éloge de M. Pascal*),¹³ majd lábjegyzetekben feltüntette Condorcet és saját kommentárjait az egyes töredékekhez. Ezek között a kommentárok között jelentek meg olyanok is, amelyeket Voltaire 1734 után írt.¹⁴

¹⁰ *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, Paris, Guillaume Desprez, 1670.

¹¹ Cideville-nek, 1734. április 24.

¹² *Pensées de M. Pascal, avec les notes de M. Voltaire*, Genève, kiadó feltüntetése nélkül, 1778.

¹³ *Uo.*, ix–xxxí.

¹⁴ Érdekes elemzés tárgya lehetne annak vizsgálata, hogyan változik meg Voltaire Pascal-képe az évek során. Réz Pál kiemeli, hogy a *Filozófiai levelekben* tapasztalható éles kritikai hang tompul, később Voltaire több dologban egyetért Pascallal (RÉZ, i. m., 52). Ám azt a gesztust, hogy Voltaire kiadta a *Gondolatokat*, mégsem az a szándék motiválhatta, hogy Pascalt népszerűsítse, hanem, miként a jegyzetből kitűnik, saját kritikus álláspontját akarta ezáltal továbbra is hangoztatni.

Vizsgáljuk meg, milyen értelmezési elveket követ Voltaire Pascalt olvasván a *Filozófiai levelek*ben. A levél elején és végén található megjegyzések világossá teszik, hogy Voltaire teljes egészében elutasítja Pascalt, és kijelentéseinek zömét teljes tévedésnek nyilvánítja: „Szent meggyőződésem, hogy ha tervezett könyvében kiteljesítette volna a gondolataiban megmutatkozó szándékot, ékes álokoskodásokkal és remekül levezetett tévedésekkel teli művet írt volna” (127), valamint „egy olyan korlátolt szellem részére, mint amilyen magam is vagyok, vigasz, hogy meggyőződhetik róla: a legnagyobb elmék éppúgy tévedhetnek, mint a közönséges ember” (159). Antony McKenna a 25. levelet nem csak egy Pascal-polémianak tekinti, hanem egyfajta „ellen-Pascal”-nak, amely Pascal gondolatainak teljes kifordítása.¹⁵ Fel kell hát tennünk a kérdést: milyen mérték szerint alkot ítéletet Voltaire, azaz mi alapján dönti el Pascal gondolatairól, hogy tévedések? Mindenekelőtt érdemes megfigyelnünk, hogy Voltaire Pascal *Gondolatait* nem aforizmagyűjteményként olvassa, hanem komoly argumentatív művet lát benne, amelynek fő célja a kereszténység védelme az ellene felhozott érvekkel szemben. Éppen ezért többnyire olyan részeket idéz Pascaltól, ahol érvek találhatók, és a *Gondolatokat* egyértelműen filozófiai műként kezeli. Ebből következik a megjegyzések természete is: Voltaire szinte mindenhol azt mutatja meg, hogy a pascali érvelés helytelen vagy érvénytelen.

A mai Pascal-kommentátor Voltaire Pascal-értelmezését olvasva hol meglepődik, hol meghökken, hogy aztán végképp zavarba jöjjön. Voltaire ugyanis rendre olyan vádakkal illeti Pascalt, amelyekkel Pascal illetett más szerzőket, és amelyeket saját művével szemben bizonyosan igaztalanoknak tekintett volna. Voltaire szerint Pascal embergyűlölő, metafizikus, túlzottan filozofikus, vallási fanatikus, gyakran szofista, aki összekeveri a rendeket (pascali kifejezéssel élve: „zsnarnokság bűnébe esik”),¹⁶ és aki ezáltal racionális módon igyekszik a vallási igazságokat bizonyítani. Jelen tanulmányban csak a fontosabb és a filozófiai értelmezés szempontjából releváns témaköröket emelem ki.

Pascal egyik fontos antropológiai tézise, hogy az emberi természet feloldhatatlan ellentmondásokkal terhes, és hogy ezeket az ellentmondásokat egyetlen korábbi filozófiai antropológia sem tudta magyarázni. Ellenben a keresztény tanítás képes feloldani az ellentmondásokat a bűnbeesés és a bűn átöröklődésének elve mentén. Voltaire ezzel több érvt is szembeszegez: azzal, hogy a természetben rejlő ellentmondásokat az ember lényegi jegyének tekinti, Pascal az antropológiát metafizikai síkra helyezi. Azzal, hogy szerinte a keresztény teológia ezeket az ellentmondásokat összhangba képes hozni egymással, filozófiát csinál a vallásból, azaz összekeveri az észet és a hitet, a filozófiát és a vallást. Végül pedig az emberi természetben Pascal által kimutatott ellentmondások lényegében nem is ellentmondások, hanem csak a változó emberi természet különböző állapotainak leírásai. Következésképpen: „az ember nem rejtély, ahogy Ön képzei, hogy aztán nagy élvezettel megoldja” (130). Voltaire a pascali paradox és az emberlét misztériumát középpontba állító antropológiával szemben egy természetes és optimista antropológiát vesz védelmébe: „Az ember minden jel szerint megtalálta a helyét a természetben, felsőbbrendű az állatoknál, de szerveiben hasonlít rájuk, más lényeknél viszont alacsonyabb rendű, akikhez szellemében hasonlatos. Olyan, mint minden, amit látunk: jó és rossz, gyönyör és fájdalom kevercse” (130). Voltaire ugyanakkor megfélekezni látszik arról, hogy Pascal ellentétekről beszél az emberi természetben: az emberi nyomorúsággal az emberi nagyság, az alantassággal az igazság- és boldogságvágy áll szemben.¹⁷ Mikor ugyanis Pascalt „nagysze-

¹⁵ Anthony MCKENNA, *De Pascal à Voltaire: Le rôle des „Pensées” de Pascal dans l’histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, 982.

¹⁶ Lásd: PASCAL, *Gondolatok*, ford. PÖDÖR László, Bp., Gondolat, 1978, 332. töredék. – A továbbiakban erre a kiadásra a Br. rövidítéssel és a töredék számával hivatkozom. Továbbá: Laf. 58.

¹⁷ A modern kiadásokból kiderül, hogy az emberi nagyságnak Pascal egy külön „Liasse”-t azaz fejezetet szentel. Ez természetesen Voltaire korában még nem volt ismeretes, ám az 1670-es első, Port-Royal kiadás is tartalmaz egy fejezetet,

rú embergyűlölnék” nevezi, aki „gyűlöletes megvilágításba helyezi az embert”, akkor az ellentétnek csak az egyik oldalára koncentrál.

Érdeemes megfigyelni a metafizikusság és a túlzott racionalitás vádját Pascallal szemben: „A kereszténység nem tanít mást, csak egyszerűséget, emberséget, szeretetet: aki metafizikára akarja szorítani, tévedések forrásává torzítja” (128), „Nem vakmerőség-e azt gondolni, hogy az evangéliumnak megerősítésre van szüksége, s ezek a filozófiai eszmék csakugyan meg is támaszthatják?” (129) – írja Voltaire. A *Gondolatok*ban viszont számos helyen erős filozófia- és észkritikával találkozunk. Pascal tudatosan kerül minden metafizikai fejtegetést, a metafizika kifejezést csak egyetlen helyen használja, azt is negatív kontextusban.¹⁸ Sokszor hangsúlyozza, hogy más a rendje az észnek, és más a rendje a szívnek. Az ész csak olyan racionális bizonyosságok létrehozására képes, amelyek nem vonatkozhatnak a vallás természetfeletti igazságaira. Éppen ezért Pascal határozottan elutasít minden racionális istenérvet, hiszen az ész nem képes hitet létrehozni. A hit a szív ügye, aki egy másik rendben ismerheti csak fel Isten valóságát. Magyarán Pascal nagyon tudatosan választja szét az ész és a hit, a filozófia és a vallás területeit, és követeli meg, hogy e rendeket ne keverjük össze egymással.

Ugyanígy szembemegy a pascali szándékkal az ún. fogadás-érv voltaire-i cáfolata. A fogadás-érv lényege, hogy Pascal egy játékelméleti dilemma segítségével érzékelteti az Isten létére vonatkozó kérdés egzisztenciális jellegét, miközben megmutatja, hogy a lehetséges veszteségi és nyereségi esélyeket figyelembe véve érdekesebb Isten létére fogadni, mint ellene. Voltaire egyrészt azt állítja, hogy ez az érv az istenkérdés profanizálása, tehát blaszfémia, másrészt pedig, hogy egyáltalán nem rendelkezik meggyőző erővel Isten létevel kapcsolatban: „az, hogy érdekekben áll hinni valamiben, nem bizonyítéka annak, hogy ez a valami létezik” (131). Mármost, ha komolyan vesszük Pascalnak azt a véleményét, hogy Isten léte észérvekkel nem bizonyítható, akkor nyilvánvaló, hogy a fogadás-érv nem istenérv. És valóban nem az, hiszen annak belátása, hogy ésszerű Isten létére fogadni, Pascal szerint sem bizonyítja Isten létét. Legfeljebb egy olyan, morálisan elkötelezett életet képes megalapozni, amely nyitott Isten létének lehetőségére. Voltaire Locke nyomán viszont éppen egy olyan természeti teológiai álláspontot foglal el, amelyet Pascal az ész gyengesége folytán érvénytelennek tart és erősen kritizál: „Okoskodása csupán arra volna jó, hogy ateistákat gyártson, ha a természet hangja azt nem kiáltaná, hogy van Isten, mégpedig oly erősen kiáltja, mint amilyen gyengék e körmönfont érvek” (132).

A másik fontos téma, amelyre Voltaire többször visszatér: a szórakozás. Pascal elsőként elemzi az emberi mindennapiság természetét, próbálván megérteni a hétköznapi emberi cselekvések belső indítékait és azoknak az életvitel egészében betöltött szerepét. Pascal szerint az egvedüllétben az unalom elviselhetetlen az ember számára, mert ekkor szembekerül saját halandó voltával, ami szorongással tölti el. Az így érzett szorongás pedig arra készíti az embert, hogy akkor is tevékenységbe fogjon, ha arra nincsen különösebb indoka. Minden tevékenység szórakozás, amely enyhíti ugyan az unalom szorongató érzését, de nem teszi boldoggá az életet, hanem újabb nyomorúságok forrásává válik. Pascal árnyalt elemzését adja tehát a modern emberi egzisztenciának, amelynek fontos aspektusa a haláltól való elfordulás és a tevékenységbe menekülés. Voltaire Pascallal szemben nagyra tartja az emberi cselekvést. Szerinte ennek köszönhető, hogy az ember társadalmakba szerveződik, hogy felfedezéseket tesz, és hogy a világ előre halad. A szórakozás szerinte üdvös, hiszen gyógyírt hoz a szenvedésre. Úgy gondolja, nagy szerencse, hogy az unalom elviselhetetlen, hiszen ez a motorja minden hasznos munkának. Értelmezése szerint Pascal a szórakozás elemzésével a lustaságot állítja

amelynek *Az ember nagysága* a címe. Lásd például a *Gondolatok*, Br. 397, 403, 409, valamint PAVLOVITS Tamás, *Blaise Pascal: A természettudománytól a vallási apológiáig*, Gödöllő, Attraktor, 2010, 248–249.

¹⁸ Lásd *Gondolatok*, Br. 543, Laf. 190.

be követendő példának: „nem mulatságos-e ha gondolkodó fők azt képzelik, hogy a lustaság jogcím a nagyságra, a cselekvés pedig természetünk lealacsonyodása?” (143). Megint csak egy olyan értelmezéssel van tehát dolgunk, amely nehezen feleltethető meg a pascali intencióknak, és egy olyan kritikával, amelynek címettjében a mai olvasó nehezen ismeri fel Pascalt.

Két kérdésre kell tehát válaszolnunk: milyen mérték alapján ítéli Voltaire tévedésnek Pascal gondolatait, és mi az oka annak, hogy a voltaire-i értelmezésben nehéz felismerni a pascali gondolatokat? Megítélésem szerint e két kérdésre ugyanaz a válasz. A Pascaltól szóló utolsó levél megértéséhez az azt megelőző 24 levél adja a kulcsot. Voltaire itt ugyanazokat az elveket hozza működésbe, mint amelyeket a Descartes-kritikája és az angol filozófia ismertetése során kidolgozott. Ezeket az elveket itt egy francia szerző ellen fordítja erős kritikai éllel. Annak érdekében, hogy ezek az elvek felerősödjenek, egy olyan szerzőt választ, aki szerinte mindazt a gyengeséget és hibát felvonultatja, amit a modern experimentális és empirikus filozófia alapján kárhoytatni lehet: a metafizikus beszédmódot, az ortodox vallási értékrendet, az ész túlterjeszkedését természet adta határain túlra, az emberi természet felmagasztalását istenképisége révén, vagy lealacsonyítását a bűn átöröklődése okán stb. Pascal lényegében itt a felvilágosodás-ellenesség *par excellence* képviselőjévé válik, és ily módon Voltaire számára egy olyan ütközési felületet képez, amelynek nekifeszülve megmutathatja a modern, felvilágosult filozófiai értékrend erejét és kritikai életét. Pascal értelmezésének tétje tehát nem az, hogy a *Gondolatok* mélyebb jelentésrétegeit feltárja, hanem hogy demonstrálja, milyen utat nem szabad járnia a modern gondolkodásnak. Éppen ezért nem szabad számon kérni Voltaire-en a pascali szöveg hű elemzését, hiszen a *Filozófiai levelek* Pascal kritikája kétségtelenül hatékonyan hozzájárult ahhoz a kiemelt szerephez, amit Voltaire könyve az eszmetörténetben betölt.

PASCAL AND THE 17TH CENTURY IN VOLTAIRE'S PHILOSOPHICAL LETTERS

In this paper I analyse Voltaire's *Philosophical letters* in a historical and philosophical context. I display how Voltaire interprets the philosophy of the Early Modern Age. In this book, which strongly influenced the French philosophical thinking of the 18th century, Voltaire describes the English culture of his time and establishes an opposition between French and English philosophy. On the basis of this opposition I ask two questions helyett two questions are posed: (1) Which principles permit Voltaire to consider English philosophy "better" than the French? (2) How do these principles appear in his interpretation in the last (25th) letter devoted to Pascal's *Pensées*? I argue that Voltaire's Pascal doesn't correspond to our contemporary interpretations of Pascal, because Voltaire uses the *Pensées* to demonstrate the incorrect way of thinking that the philosophy h. philosophers of the 18th century has h. have to avoid.

A KAKUKKOLÓ COCCEIUS ÉS EGY BETEG LÉLEK ALAPTALAN KÉPZELŐDÉSE

Az ifjabbik Joachim Stegmann műveihez¹

Stegmann – már az eddigi vizsgálódások szerint is – igen jelentős szerepet játszhatott az erdélyi korai felvilágosodásban. Az ifjú Stegmann halálakor felvett könyvjegyzéke tanúsága szerint nagyon képzett teológusként érkezett ide: friss holland teológiai művek mellett Erasmus, Lipsius, Grotius és Hobbes írásai is olvasmányai között voltak.² E könyvtár legértékesebb darabjai persze Stegmann saját kézíratai. Ezek hagyományozódásának az a legfőbb érdekessége, hogy amíg a 17–18. századi antitritárius könyvészet alpműveiben figyelembe vett „manuscriptumai” egészen napjainkig csaknem kivétel nélkül lappangtak, addig a kolozsvári unitárius kollégiumban őrzött kézíratait (amelyeket a szegedi munkacsoport vett számba)³ a kortársai nem ismerték.⁴

Ez a helyzet változott meg 2015-ben, amikor Stegmann csaknem valamennyi lappangó műve előkerült a Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárában (MUEKvGyLt.). Ezek egy külön állagban voltak, amelyet lengyel kutatók számára hoztak létre. Neve: Lengyel Unitárius Egyházközség Levéltára (LUEKvLt.). Azt sajnos nem tudtam megállapítani, hogy a lengyelek tisztában voltak-e azzal, hogy kinek a kézíratait helyezték át ide, ugyanis Stegmann neve ezeknek csak egyikén volt feltüntetve, manu propria írt testamentuma pedig, amely alapján azonosítani lehetett volna Stegmann kézírását, elkerülte figyelmüket.⁵ Mindenesetre Szabó Ádámmal legfőbb feladatunknak tartjuk, hogy Stegmann munkáit a következő években egy kétnyelvű kiadásban tegyük közzé. Ez egyfelől azért fontos, mert a művek rendkívül izgalmas adalékokat szolgáltatnak a holland felvilágosodás előzményeihez, másfelől pedig azért, mert feltételezhetjük, hogy e műveket azok az erdélyi unitáriusok is láthatták, kézbe vehették, akik Stegmann halála után az alma materből idegen főiskolákra indultak.⁶ Ők alkották ekkoriban a

¹ Köszönöm a dolgozathoz nyújtott segítségét Molnár Lehelnek és Szabó Ádámnak.

² KESERŰ Gizella, *Early Antitrinitarian Enlightenment*, kézirat. Könyveinek katalógusát (Molnár Lehel jóvoltából) Bíró Gyöngyi fogja kiadni. MUEKvGyLt. Jelzet nélkül. Bíró Gyöngyi ugyanezen levéltári dokumentumra alapozva azt húzta alá, hogy Stegmann „könyvtára kivételes – a legnagyobb ismert unitárius magánkönyvtár”. Bíró Gyöngyi, *Az unitárius egyházi értelmiség könyvtárai a XVI–XVII. századi Kolozsvárott*, MKSz, 116(2000/2), 141.

³ *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca, Catalogue*, compiled by Elemér LAKÓ, Szeged, 1997, I., 37–39, 43, 57, 94, 99, 108, 195, 212, 224, 244, 250, 267, 302, 480.

⁴ Hipotézisem szerint ez alapján lehet majd meghatározni, hogy Stegmann melyik műve keletkezett Nyugat-Európában és melyik Erdélyben.

⁵ Abból lehet erre következtetni, hogy e dokumentumot máig eredeti helyén őrzik.

⁶ Keserű Bálint például úgy véli, vizsgálni érdemes azt a kérdést, hogy az iskoláját, tanárait oly nagyra becsülő Régeni Mihály Pál, akinek filozófiai munkát méltatták már a Descartes hatását vizsgáló magyar kutatók, hozhatott-e már hazuról valami kartézianus poggyászt vagy valami olyan műveltséget, beállítottságot, ami megkönnyíthette, gyorsíthatta Descartes alapos elsajátítását, hogy Lipscebe érve egy ilyen fontos centrumban színterrel azonnal a kartézianus logika, fizika és tudomány szemlélet tolmácsa legyen. Történetében tehát vannak „hiányzó láncszemek”, s ezek egyike talán épp Stegmann hagyatéka lehet. Vö. KESERŰ Bálint, *Paulus Michael Rhegenius, az erdélyi unitáriusok és Descartes kései német követői = A kartézianizmus négy száz év / Four hundred years of cartesianism /*

szentháromság-tagadók legfiatalabb nemzedékét. Egy generáció, amely alighanem azért nem érezte igazán „antikonzesszionalizmusának” igazi súlyát és az egyházra nehezedő terhet, mert nem kellett átvészelnie az egyeseket halálra ítéelő dési komplánáció (1638) megpróbáltatásait, s így olyan dolgokat is befogadott, amelyek az unitárius felfogástól nagyon különböztek (Amesius,⁷ Descartes, Cocceius stb.). Ebben Stegmann hagyatéka is szerepet játszhatott.

Joachim Stegmann ugyanis, aki halála előtt a kolozsvári unitárius szász eklézsia első papja volt, 1678-an egész „könyvberendezését” a kolozsvári unitárius gyülekezetnek adományozta.⁸ Életpályáját illetően kevés az adat, s azok sem feltétlen hitelesek. Életrajzírójának, Henryk Gmitereknek⁹ ugyanis nem lehetett tudomása arról, hogy Stegmann unokaöccsét, aki Danzigban (Gdańsk) élt, szintén Joachimnek hívták, ezért bizonyos esetekben összeeserelte adatait. Így fordulhatott elő az is, hogy Stegmann két egymástól több, mint 1000 kilométerre található városban halt meg egyszerre, Danzigban és Kolozsváron. Persze e félreértést innen könnyebben el lehet oszlatni. Ugyanis nemcsak teljesen egyértelmű írásos feljegyzésünk van arról, hogy Stegmann 1678. augusztus 15-én Kolozsváron temették el,¹⁰ hanem temetése előtt öt nappal írt testamentuma is beigazolja ezt: „Scripsi Claudiopoli Anno Domini millesimo sexcentesimo septuagesimo octavo in festo Laurentii, qui est dies 10. Augusti mensis” (Írtam Kolozsváron az Úr 1678. évében Lőrinc ünnepnapján, amely augusztus hónap 10. napja).¹¹ Márpedig ez kizárja annak a lehetőségét, hogy Stegmann Gdańskban hunyt volna el, öt nap alatt ekkora távolságot megtenni ugyanis a kor viszonyai között semmiképp sem hihető mozgékonyaságról tanúskodna.

Hogy Stegmann mely időtől volt a kolozsvári szász eklézsia első papja, az jócskán bizonytalanabb. Bock szerint „circa a. 1666. Claudiopolin se contulit” (‘az 1666. év körül Kolozsvárra ment’).¹² Ennek azonban ellentmond egy 1667. február 15-én Amszterdamban kelt levél, amelyben ezt írják: Stegmann „éppen ott állott, hogy családjával együtt Erdélybe menjen. A minap aztán el is határozta, hogy megy, mert – ha nem csalódom, – némelyek megsértették: de úgy látszik, rövid időn belül megváltozott a szándéka, látva, mily szeretettel forognak körülötte némely atyafiak.”¹³ Nem tudni tehát, hogy mikor indult, *A’ Kolozsvári Unitaria Eklézsia curatorainak számadásai* alapján azonban biztos, hogy Anno 1676. die 26. mensis Februarii már Kolozsváron erogálták neki kántoronként a 25 fl. papi fizetést.¹⁴ Itt viszont utalnom kell arra is, hogy a papi fizetések szempontjából a korábbi időszakot illetően hiányosak a számadások, így csak annyit állapíthattam meg, hogy Stegmann 1672 és 1676 között érkezett Erdélybe. Hagyatékából most két alkalomhoz illő kéziratot mutatok be, a *Cocceius coccyans* és a *Contra Atheos* címűt.

Quatre siècles de cartésianisme, szerk. CSEJTEI Dezső, DÉKÁNY András, LACZKÓ Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 1996, 285–296.

⁷ Koncz Boldizsár szuperintendenciája alatt (1663–1684) különböző punktumokat terjesztett a zsinat elé, s ezek egyikében azt kívánta papjaitól, hogy a concionálásban a régi metódust tartsák, ne pedig az Amesius szerintit, mert szerinte „az is rossz dolognak jelensége”. MUEKvGyLt. RegA [100] H. 14.

⁸ MUEKvGyLt. RegA [30] H. 1.

⁹ Henryk GMITEREK, *Stegmann Joachim młodszy (1618–1678), działacz i pisarz ariański = Internetowy Polski Słownik Biograficzny*. <http://www.ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/joachim-mlodzy-stegman>

¹⁰ BENCZÉDI Gergely, *Unitárius halottak és temetések (1678–1692)*, Keresztény Magvető 22(1887/2), 116.

¹¹ MUEKvGyLt. RegA [30] H. 1.

¹² Friderici Samuelis Bock ... *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum ... ex fontibus ... Tomi primi pars II*. Regiomonti et Lipsiae, impensis Gottl. Lebr. Hartungii, MDCCCLXXVI. 960.

¹³ BENCZÉDI Gergely, *Egyháztörténelmi Adatok CXV. If. Franc Ádám levele Amsterdamból 1667. febr. 15.*, Keresztény Magvető, 23(1888/1), 36.

¹⁴ *A’ Kolozsvári Unitaria Eklézsia curatorainak számadásai 1660-tól 1709-ig* G. A Kolozsvár-Belvárosi Unitárius Egyházközség Levéltára. Jelzet nélkül.

A Cocceius coccyans

A kálmínista papok nyomására 1653-ban szigorú antisociniánus ediktumot adtak ki Hollandiában. Ezzel összefüggésben Jonasz Szlichtyng értekezést jelentetett meg (1654), amelyben kifejezésre juttatta toleranciáját. *Apologia*ja megcáfolásával Cocceiust bízták meg, aki munkáiban már korábban is többször kikelt a sociniánusok ellen. Cáfolatában a kiváló kálmínista teológus épp Sozzininek a Marcin Wadowitához, a krakkói egyetem professzorához írt levelére hivatkozott.¹⁵ Ebben Sozzini egyetértett azzal, hogy a makacs heréziarkákkal szemben a bilincs és a börtön kényszerét alkalmazzák. Cocceius ezzel bizonyította, hogy Sozzini nézetei némiképp egyeznek sajátjával, s Kálmínéitól alig különböznek.¹⁶ A kortársak számára tehát Cocceius diadalmaskodott Szlichtyngen, és senkinek sem volt tudomása arról, hogy Stegmann is védíratot szentelt a kárhhozott tanoknak és az egyházi tolerancia kérdésének.

Ez a *Cocceius coccyans* (CC), azaz, a *Kakukkoló Cocceius*, amely alighanem azonos lehet Stegmann *Apologia sectae Arianorum (ut vulgo vocatur) condemnatae in generalibus Comitibus a. 1658* című kéziratával. A *Cocceius coccyans* két példányban, egy piszkozatban¹⁷ és egy tisztázatban¹⁸ maradt ránk. Mindkettő autográf kézirat, az egyik szövege a másik alapján egészíthető ki. Azt is meg lehet határozni, hogy a tisztázat 1670-ben keletkezett, tizennégy évvel Szlichtyng és Cocceius vitája után. Védírata megkétszeseztét Stegmann a *Lectori salutem*ben így magyarázta: „Csodálkozol talán, kedves Olvasó, mi történt, hogy a sociniánusok, [akik] egyébként tanuk legserényebb védelmezői, engedik, hogy a hittudomány leidegni tanítója, Iohann Cocceius, aki *Apologia pro veritate accusatájukkal* szemközt íróvesszőt rántott, oly régóta diadalmat tart s gúnyt űz belőlük. Először azonban jusson eszedbe, milyen helyzetben vannak manapság a sociniánusok ügyei. Amíg tekintélyben éltek Lengyelországban, amíg fel voltak szerelve nyilvános tanítóhellyel és könyvtárral, amíg könyvnyomtató műhely tartottak a kezükben, mindig mintegy harcra készen álltak, és nem hagyták, hogy őket és hitvallásukat bárki büntetlenül megtámadja. Most, miután Lengyelországból hitük miatt „kicsavarták” [őket] és szétkergették a földkerekségen, [már] nem ugyanazok a lehetőségeik, sem a szándékuk.”¹⁹

A *Cocceius coccyans* szuplikációból, *Lectori salutem*ből és három specimemből, azaz példából áll. Példáit Stegmann azért írta, hogy olvasója könnyen véleményt alkothasson Cocceius egész iratáról. Hogy a dolgozat kereteit ne feszítsem szét, csupán annyit jegyzek meg, hogy Stegmann a tolerancia kérdésében nem volt alkotó gondolkodó. A *Cocceius coccyans*ban Samuel Przypkowski és Szlichtyng nyomán járt, azaz, a *Dissertatio de pace et concordiae ecclesiae* című értekezés és az *Apologia* legfontosabb téziseit fejtette ki.

Szerinte a keresztény vallásban számít ugyan a vallásos tudás, ám a megváltáshoz mégis csak azoknak az igazságoknak a felismerése szükséges, amelyeket egyik keresztény egyház sem utasít vissza. A keresztény vallásban a legfontosabb tehát az engedelmesség a hit és az evangélium etikai parancsolatainak. És csak ezeknek az etikai parancsolatoknak a be nem tartása vezet az üdvösség elvesztéséhez. „Jobb mindenesetre azon dolgok közül, amelyek Krisztus reliigiójára néznek, semmiben sem járatlannak lenni, s gondot is kell viselnie minden keresztény embernek arra, hogy mindazokat elméjével felfogja s megtartsa. És nem kell aggódva kérdezni: ugyan micsodák szükségesek, [s] mi módon kell

¹⁵ Zbigniew OGONOWSKI, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz = Faustus Socinus and his Heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Kraków MMV, Polish Academy of Arts and Sciences, 2005, 130–131.

¹⁶ *Uo.*, 133.

¹⁷ LUEkKvLt. 78.

¹⁸ LUEkKvLt. 91.

¹⁹ *Uo.*, 3.

rátalálni és mi módon kell elkülöníteni a kevésbé szükségesektől? Mert nem annyira nehéz azokat az isteni írásokat az olvasónak megtartani. »Krisztusban ugyanis – így szól az apostol – nem az számít, hogy valaki körülmetélt vagy körülmetéletlen, hanem csak a hit, amely a szeretetben teljesedik ki« (Gal 5, 6). Hát másutt azt mondja: »A körülmetéltség nem ér semmit, hasonlóképpen a körülmetéletlenség sem ér semmit, hanem csak az Isten parancsainak megtartása« (1Kor 7, 19). Amiből kitűnik, hogy minden, ami az üdvösséghez szükséges, két dologon alapszik, hiten és Isten parancsainak megtartásán.²⁰ Akik tehát Krisztusnak a leglényegesebben, azaz, az erkölcsi parancsolatok betartásában engedelmesek, már csak azért sem zárhatóak ki az egyház közösségéből, mert Krisztus a vallásban tévelygőket is kétségtelenül befogadta ebbe a közösségbe, s nem állapítható meg, kik tévednek nézetükben: »Luther mondotta: Krisztus szavainak igazságáról a szent vacsorában folyik a dolog; ezt bármely oldalról támadni nem más, mint Krisztust hazugsággal vádolni, Istent káromolni, a világot felforgatni és széjjelszakasztani. Márpedig szükséges és következik ebből, hogy bármely ezt kikezdő párt az ördög gyermeke, és isten előtt gyűlöletes.« Ezeket a szavakat márpedig nem az ész, hanem a tiszta epe mondatta Lutherrel. Mert nem Krisztus szavainak igazságát vonta kétségbe vagy támadta Zwingli, hanem a mindkét részről szentnek és sérthetetlennek megismert szavak értelmezéséről volt az egész vita. Jóllehet valamelyik interpretációja e szavaknak rossz, mégse eretnek egyik sem, és az üdvösséget nem veszi el magától ezért. Mert Krisztus akár testileg, akár lélekben állíttatik jelen lenni az Eucharistiában, nem kevésbé imádható és ünnepehető halála miatt üdvösségünk szerzőjeként. Ahonnan látható, hogy Luther méltánytalanul hozza elő, hogy akármelyik ellentmondó párt az ördögnek át van adva, és Isten előtt gyűlöletes. Há! A nagy férfiaknak néha a tévedései is nagyok.²¹

Nem a véletlen játéka persze, hogy Stegmann a reformátusokkal szembeni lutheránus intolerancia történetéből hozott példákat. Emlékeztetni akarta ugyanis a kálvinistákat, hogy ők is voltak ebben a kellemetlen, nehéz helyzetben. Együttérzést akart ébreszteni tehát azáltal is, hogy a következő lapokon bemutatta a reformátusok korábbi elnyomását és toleranciához vezető hosszú útjukat. Stegmann elvárásai persze meglepőek voltak annak tükrében, hogy korábban milyen tréfát űzött Cocceiusszal. Egyetlen példám a címadást is magyarázza: azért kakukkol Cocceius „mert ki az a kisé [is] éles eszű [ember], aki ha Cocceius iratát kézbe venné, és a lovag (azaz: Szlichtyng) védíratát összemérné vele, nem venné észre azonnal, hogy oly nagy különbség van a kettő között, amekkora a kakuk és fülemüle éneke között.”²²

A *Cocceius coccyans* alapos elemzésére ebben a dolgozatban nem vállalkozhatok. Arra azonban még felhívom a figyelmet, hogy ahogy Szlichtyng *Commentarius*ának egy 1634-es lenyomata megtalálható volt Cocceius könyvtárában²³ úgy Cocceius műve is Stegmannéban.²⁴ Ezzel pedig egy kissé részletesebben rá is térnék a másik műre, a *Contra Atheosra*.

Azoknak, akik a kelet-közép-európai antitrinitarizmus történetét valamennyire ismerik, az „ateista”, „ateizmus” kifejezésről nagy valószínűséggel Christian Francken jut eszükbe. Alighanem Francken volt ugyanis az első olyan szerző az európai filozófiatörténetben, aki egyik művében mindenfajta filozófiai vagy teológiai távolságtartás nélkül fogalmazta meg a metafizikai istenfogalom kritikáját.²⁵ Először arra gondolok tehát, hogy e mű egy kissé anakronisztikus módon

²⁰ *Uo.*, 15–16.

²¹ *Uo.*, 18.

²² *Uo.*, 4.

²³ Brian J. LEE, *Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology: Reformation Developments in the Interpretation of Hebrews 7–10*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009 (Reformed Historical Theology 7), 106.

²⁴ Ifjabb Joachim Stegmann könyveinek katalógusa. Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára. 3. számozatlan lap. Jelzet nélküli. MOLNÁR Lehel fedezte fel, kiadja: BÍRÓ Gyöngyi.

²⁵ SIMON József, *A kleptomakhoszi ateista-katalógus recepciója a kora újkor Erdélyben*, *Világosság*, 53(2012/11–12), 81.

a legradikálisabb erdélyiek ellen irányul. Ezt feltételezni persze eddig senki sem merte, hiszen a kéziratot nem látták.

A lengyel zsinatok jegyzőkönyvei nyomán annyit tudtak róla, hogy Stegmann 1654 körül írhatta meg e kicsiny művecskéjét, ugyanis 1655-ben jelöltek ki cenzort a munka elbírálására.²⁶ Ilyen címmel ugyan nem maradt ránk kézirat az általam számba vett Stegmann-autográfok között, egy töredék azonban mégiscsak azonos lehet vele. Ez a LUEkKvLt. 80. jelzetű dokumentum, amelynek első alfejezetének ezt a címet adták: *Bebizonyítatik, hogy Isten létezik. Az értekezés így kezdődik: „Sok függ attól, hogy akik épületek építésében szorgoskodnak, mindenek előtt helyesen rakjanak alapot, nehogy a törékeny és ingadozó alapépítményre rátett nagy kőrákás önként „szétfolyjon” és össze-dőljön. Ezt joggal követjük mi is, midőn az ateistákkal szemben új gáncsoló beszédet építünk fel.”*²⁷ Úgy vélem, ez beigazolja feltevésem.

A szövegből arra is fény derül, hogy elképzelésünkkel ellentétben nem az erdélyi unitáriusokat vádolják benne ateizmussal, hanem alapvetően az „istentagadásba eső” Descartes-ot. Ennek egyik oka kétségtelenül az volt, hogy Descartes elgondolása szerint az univerzális kétely gyakorlása során őrizkednünk kell attól, hogy úgy véljük, létezik Isten:²⁸ „meg is engednénk, hogy mindaz, amit Istenről mondtunk, pusztá koholmány”.²⁹ Stegmann művecskéje egyebek között azért olyan fontos, mert ez szolgáltatja az első adalékot arra, hogy nemcsak a kálvinista ortodoxia, hanem az unitarizmus képviselői felől is érkeztek támadások. Johann Ludwig von Wolzogen rövid bírálata az *Elmélkedésekre* persze ugyan már 1646 körül létrejött,³⁰ ő azonban nem gyanúsította Descartes-ot ateizmussal. Stegmann egyébként alighanem szorosabb kötelék fűzte Wolzogenhez, több művét latinra fordította. Kettejük kritikában vannak is „átfedések”, ám csaknem biztos, hogy Stegmann forrása nem Wolzogen volt.

Wolzogen bírálatával ellentétben a *Contra Atheos* egyébként is csak töredék. A dolog érdekessége, hogy a szöveget tartalmazó levéltári dokumentum utolsó oldalán nincs custos, ráadásul a textus egy Campanella-idézet kellős közepén ér véget, amelyet Stegmann biztosan nem a helyhiány miatt nem fejezett be, hiszen legalább négy sor elfért volna még a lapon. E kérdésre még visszatérek, így most csupán annyit jegyzek meg, hogy mindennek eredményeképp Stegmannnak mindössze három proposíciója maradt ránk.

Stegmann I. főtétele az volt, hogy egy ember sem tagadhatja le vagy kételkedhet abban, hogy van vagy egzisztál. Ezt ugyanis a tagadás is megerősíti, a kételkedés is állítja, mivel aki nincs, sem valamit letagadni, sem valamely dologban kételkedni nem képes. Stegmann tehát abból indult ki, amihez Descartes bizonyítékokat keresett. Csakhogy mivel Stegmann evidenciának gondolta, hogy a szubsztanciák léteznek, és olyan tulajdonságokat hordoznak, amelyek ezt a létezést megerősítik, nem volt szüksége arra, hogy a tulajdonságokat episztemikus értelemben kitüntesse, s így könnyen elferdíthette a „Cogito, ergo sum” értelmét, azaz, úgy tehetett, mintha Descartes szerint a szubsztanciák nem lennének szükségszerű előfeltételei a tulajdonságoknak, ebben az esetben a gondolkodás létezésének. Azaz, Stegmann azon tréfálkozhatott, hogy Descartes szerint a gondolkodás anélkül is létezne, hogy lenne olyan, aki gondolkozna. Nem gondolom, hogy Stegmann nem értette volna helyesen az

²⁶ GMITEREK, i. m.

²⁷ LUEkKvLt. 80., 1.

²⁸ SCHMAL Dániel, *Morális és metafizikai bizonyosság: Descartes és Gassendi az egyetemes kételyről* = S. D., *A kezdet nélküli kezdet, Descartes és a kartezianizmus problémái*, Bp., Gondolat, 2012, 59.

²⁹ René DESCARTES, *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. BOROS Gábor, Bp., Atlantisz, 1994 (Mesteriskola), 29.

³⁰ Wolzogenről lásd: Roberto BORDOLI, *The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes = Socinianism and Arminianism, Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. Martin MULSOW, Jan ROHLS, Leiden, Boston, Brill, 2005, 177–186.

Elmélkedéseket, inkább úgy fogalmazok, hogy a hétköznapi élet felől értelmezve könnyebbnek látta „eltorzítani” azt.

Stegmann nem akarta érteni Descartes azon állítását sem, amely szerint csupán a gondolkodás és a kiterjedés funkcionálhat lényegi tulajdonságként, s úgy vélte (talán joggal), hogy a *cogitatio* már csak azért sem lehet a kartezianizmusban az emberi lény kitüntetett attribútuma, mert Descartes nem vett tudomást arról a distinkcióról, amelyet ébrenlét és álom között kellett volna megállapítania.³¹ Mert mi lenne, ha azt mondanánk – teszi fel a kérdést Stegmann –, hogy Descartes alszik, és álmában mozog ide-oda? Hiszen épp maga ismerte el, hogy nyilvánvalónak látja, hogy sohasem tudja biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől. Márpedig így akár abban is kételkedhetne, hogy vajon csakugyan gondolkodik-e, nem pedig álmodik.³² Stegmann úgy gondolta tehát, hogy Descartes ezzel már a küszöbön nyomban megbuktatta egész metafizikai elmefuttatását, s azt állította, hogy „mindaz, amin hosszú rendben elmélkedett [Descartes], semmi, ha csak nem egy beteg lélek alaptalan képzelődése és csúfsága”.³³

Schmal Dániel megállapítása után az sem meglepő, hogy Stegmann Pierre Gassendi kritikáját értékelte a legtöbbre, aki nemcsak az *Elmélkedések*-kötet lapjain folytatott polémiát Descartes-tal az ötödik sorozat ellenvetés szerzőjeként, hanem írt még egy hosszabb választ is, amelyet *Disquisitio Metaphysica* címen ki is adott. Stegmann már az I. főtétele bizonyításában hivatkozott rá, Gassendi tehát számára is Descartes győztes vetélytársa volt: „Hallgatok arról, amit az igen művelt Gassendi nagyon éles elméjűen fejtegetett Descartes ezen következtetése ellen: gondolkodom, tehát vagyok.”³⁴

Ehhez képest Alexandre Koyré bevallottan szigorú megfogalmazásában Gassendi soha nem lépett túl a nyers *tapasztalás* szintjén.³⁵ Csakugyan szenzualista volt, és Stegmann azért hajlott felé, mert számára Isten nem létezhetett, helyesebben: nem kellett léteznie a kísérletezés szintjén. Nem is lehet a véletlen játéka, hogy Stegmann hasznosnak látta bizonyításához hozzávenni, hogy III. könyvében Lactantius igen rátermetten bizonyította, hogy úgy a szkeptikusok, mint a dogmatikusok tévedtek: „Egyesek (a természetfilozófusok) azt gondolták, minden megismerhető, de nem voltak bölcsek; mások (az academicusok) azt gondolták, semmi sem ismerhető meg, és ők sem voltak bölcsek; emezek a kelleténél többet tulajdonítottak az embernek, amazok kevesebbet: mindkettő elveszítette a mértéket, csak ellentétes irányban. Akkor hát hol a bölcsesség? Ebben áll: ne gondold, hogy mindent tudsz, mert az az istenség sajátja; és ne gondold, hogy semmit sem tudsz, mert az meg az állat sajátja. Van azonban középút, és éppen ez az ember sajátja: a nem-tudással összekapcsolt és általa megzabolázott tudás.”³⁶ Ebben a mérsékelt szkeptikus álláspontot népszerűsítő idézetben az a szembe ötlő, hogy Stegmann elhagyja belőle az eredeti elejét: „Sehol sem létezik tehát a bölcsesség? De bizony, közöttünk volt, ám senki sem látta.”³⁷ – amivel Lactantius a János szerinti evangélium előszavára utalt.

Föl kellett volna ismerni, érzékelni, az érzékek közreműködése nélkül ugyanis nem lehet(ett) eljutni Isten megismeréséhez. Hogy Stegmann teológiája empirista volt-e, abban nem vagyok biztos, ám mégiscsak valami ilyesmi kapcsolja Gassendihez, akit az epikurosi filozófia felélesztőjeként

³¹ Stegmann ezen ellenvetését később helyesíti.

³² LUEKvLt. 80., 2.

³³ *Uo.*, 2.

³⁴ *Uo.*, 2.

³⁵ Alexandre KOYRÉ, *Gassendi és korunk tudománya* = A. K., *Tanulmányok a tudomány gondolkodás történetéből*, ford. SZIGETI Csaba, Bp., LHarmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2010, 303.

³⁶ L. Caelius Firmianus LACTANTIUS, *Isteni tanítások / Divinae institutiones*, ford. DÉR Katalin, Bp., Kairosz, 2012 (Catena, A Pécsi Tudományegyetem Patrisztika Központja és a Kairosz Kiadó közös sorozata, Fordítások, 11), 185.

³⁷ *Uo.*, 185.

tartanak számon. Gassendi ugyanis már az 1620-as évektől Epikurosz apológiáján dolgozott, s több munkát jelentett meg róla. A dolgozat szempontjából legfontosabb filozófiai tette az volt, hogy lefordította latin nyelvre Diogenész Laertiosz X. könyvét is, amely Epikurosz tanainak összefoglalása volt. Stegmann ugyanis innen, különösen Gassendi jegyzeteiből merítette megfontolásait.³⁸

Epikureus poggyszát Stegmann szarkasztikus tréfákkal, szépirodalmi idézetekkel „rakta tele”: „hogy az ateisták ne kényszerüljenek arra, hogy el kelljen ismerniük Istent, akit nem látnak, inkább azt is le akarják tagadni, amit látnak, és nem haboznak a dolgok igen világos és nagyon is nyilvánvaló végső okait felforgatni maguktól az érzékektől is megvonva bizalmukat. De ugyanezek egyébként, ha pénzről, földi előnyökről s javakról van szó, nagyon is tudják, hogy látnak, hogy éberek és hogy észnél vannak; érzékeikben e tekintetben [tehát] nem kételkednek, hanem nagyon is nehezen tűrik el, ha javaikat elveszik tőlük vagy csökkentik, és ekkor már nem vélik, hogy csalódnának.”³⁹ Itt ismét Descartes-ra utal: „Úgy véli, megírta metafizikai elmékedéseit. De én az általa előírt módszertől nem tágitva [most] vitába fogok kezdeni vele erről, és azt kérdezem: [ugyan] honnan tudja, hogy megírta az *Elmékedéseket*. [Mert én] tagadni fogom, hogy az *Elmékedéseknek* ez a szava itt írva van, [s azt állítom, hogy] a helyére azt írták, hogy: Bármiféleségek. Habár ugyanis a szemeim azt tanúsítják, hogy azokat a betűket írták le, amelyek az *Elmékedések* szót alkotják, mégis felhányhatom neki, hogy a szemeim csalódnak, és ezért nem tanúsíthatok bizalmat feléjük. Sőt, bármit mondana [Descartes] vagy írna, valótlannak mutatnám ki, és amikor az Úr imádságát hagyná kitörni magából: »Mi Atyánk, aki a mennyekben vagy...«, azt mondanám, Vergilius eklogáját adja elő: »Tityrusom, ki a sátras bükk hüvösén heverészél...«”⁴⁰

Mindezt azért idéztem ilyen terjedelmesen, mert bár a citátumból első pillantásra úgy tűnhet, hogy csupán szarkazmusról van szó, valójában ennél sokkal többről. Éspedig arról, hogy Stegmann olyan messze ment a filozófiai nyelv kiiktatásában, hogy szinte fel sem ismerni, hogy mindvégig Arnauld⁴¹ híres és jogosnak tartott ellenvetését fogalmazta újra: „Abból, hogy én a testekben kételkedem, vagy tagadom, nem következik, hogy valóban nincsenek testek.”⁴² E munkácskát tehát ebből a szempontból remekműnek látom, s intertextusai is kítűnően ki vannak szemelve. Számos példát hozhatnék, ám most csak egyre utalok, amikor Stegmann az *Amphitruó*ból idéz. E tragikomédiában – mint az közismert – Mercurius Amphitruo szolgájának, Sosiának a hasonmásaként jelenik meg, ebből összetévesztések sorozata következik, és Stegmann ezt a pompás komikumot kihasználva állítja párhuzamba a végül „magát megverő” Sosiát és Descartes-ot.

Stegmann III. főtétele, hogy azok között a dolgok között, amelyeket látunk és észlelünk, egyesek élők, mások nem élők, egyesek észlelnek, mások nem észlelnek, egyesek érzékelnek, mások nem. Stegmann szerint ez a dolog az iskolázottaknak éppúgy mindenütt ismeretes, mint a tanulatlanoknak.⁴³ De mégis művelt férfiak nem kevésre becsülendő tömött sorú csatarendje perbe fogja

³⁸ Gassendi Diogenis Laertii Liber X. cum nova interpretatione & notis c. művéről van szó. A főszöveg magyarul: Diogenész LAERTIOSZ, *A filozófijában jeleskedők élete és nézetei*, görögölből fordította, az előszót, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta, a függeléket összeállította ROKAY Zoltán, Bp., 2007, 2, 289–345.

³⁹ LUEKVLt. 80., 2.

⁴⁰ Uo., 4. A Vergilius-idézetet Lakatos István fordításában közlöm: VERGIILIUS összes művei, fordította LAKATOS István, Magyar Helikon, 1967 (Helikon Klasszikusok), 7.

⁴¹ Boros Gábor Antoine Arnauld-t, a negyedik ellenvetéssorozat szerzőjét látja a legfontosabbnak és legérdekesebbnek a descartes-i hatástörténet szempontjából. DESCARTES, 212.

⁴² TÖZSÉR János, *Descartes a test és a lélek reális különbségéről = Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerkesztette SCHMAL Dániel, Bp., Atlantisz, 2002 (Mesteriskola), 239. Erre a tanulmányra az egész dolgozat megírásakor erőteljesen támaszkodtam.

⁴³ LUEKVLt. 80., 13.

ezen állítás általában mindenkitől elfogadott igazságát.⁴⁴ Tagadják ugyanis közülük némelyek, hogy létrejött olyan a világmindenségben, ami nem részes az életben. És ezen a véleményen nemcsak a régiek közül vannak egyesek, mint Platón a *Timaios*zban és a *Parmenidész*ben, továbbá Hippokratész a *De Diaetá*ban, hanem a kivételes újkori férfiak közül is néhányan. Így például Ambianus Johann Fernelius⁴⁵ Godifredus Chassinus, Guilelmus Gilbertus, Heinrich Alsted és mások. Mivel ez csak kiindulópontul szolgál Stegmann számára, most csupán annyiban fejtem ki, hogy példának okáért Fernel szerint Isten másodlagos okokon, úgynevezett magokon vagy szellemeken keresztül irányítja a természet működését; ezek a „világlélek” fennhatósága alatt működnek.⁴⁶ Már ez a gondolat sem rokonszenves Stegmann számára, mégis szembe kell néznie olyanokkal is, akiknek nem elég, hogy életet adnak mindenféle dolognak, hanem még ennél is tovább mennek, és azt állítják, hogy érzékek vannak valamennyi dologban a világmindenségben. Stegmann úgy véli, ezen gondolkodók „menetelő csapatát” Tomasso Campanella vezeti, aki hat könyvet írt össze a dolgok érzőképességéről (*De sensu rerum et magia*). Stegmann épp ebből idézett, amikor citátuma kellős közepén véget ért a szöveg.

Textológiai szempontból tehát nagyon is úgy tűnik, hogy befejezetlen e munka, teológiai szempontból azonban nem tudjuk, hogy annak kell-e tekintenünk. Azért gondolhatunk arra, hogy Stegmann esetleg nem véletlen hagyta ránk töredék gyanánt, mert ő Sozzini radikálisabb híve volt, mint Wolzogen. Márpedig az a fajta empirizmus vagy epikureizmus, amelyet Gassenditől „megörökölt”, végeredményben nagyon nehezen egyeztethető össze Sozzini nézeteivel. Ha ugyanis Stegmann elfogadja, hogy léteznek előzetes fogalmak, amelyek az igazságnak ugyanúgy lehetnek kritériumai, akkor Istenről is kell, hogy legyenek. Ő maga állítja ugyanis: „Egyébként az olyan dolgoknak, amelyek sohasem voltak, és nem [is] létezhetnek, semmiféle πρὸληψις -ét sem ismerheti az ember.” Márpedig ha ez áll, akkor Istenről is rendelkezniünk kell előzetes fogalommal. Csakhogy az előzetes fogalmak nyilvánvalóan ellentmondnak a theologia naturalis tagadásának, ami a socinianizmus lényegéből következik. Talán ezt látta be Stegmann, amikor letette az íróvesszőt a mondat közepén. Egyelőre azonban a másik megoldás sem zárható ki, s talán későbbi vizsgálódásaink során kiegészíthetjük a szöveget.

Ákárhogy is, fontos feladatunknak gondoljuk a textusok kétnyelvű kiadását. Egy kicsit több, mint húsz múróról van szó. Olyan művekről, amelyek nemcsak élvezhetőek (jobban élvezhetőbbek, mint a coccejánusok vagy az ellenvetések szerzőinek munkái), hanem rövideységük ellenére „szarkasztikus-szépírodalmi” tárházai az előfelvilágosodás bizonyos teológiai és filozófiai kérdéseinek. Ezért is véljük úgy, hogy kitűnő bevezetőül szolgálhatnak ezekhez a tematikákhoz. Befejezésképp közöljük a LUEkKvLt. Stegmann-tételeit:

66. Paraphrasis in Epistolas S. Pauli ad Romanos... Autore Ioachimo Stegmanno iuniore. Latin; autograph; 1668. november; 112 p.
67. Responsio ad scriptu[m] I./Examen Quaestionis de Lotione pedum [a Iona Schlichtingo]. Latin; autograph; s. d.; 16 p.
68. De lotione pedum praescripta Joh. XIII. scriptum I. [a Ioachimo Stegmanno iuniore]. Latin; autograph; s. d.; 4 p.
69. De lotione pedum scriptum II. Latin; autograph; s. d.; 16 p.
70. De lotione pedum scriptum III. Latin; autograph; s. d.; 16 p.

⁴⁴ *Uo.*, 13.

⁴⁵ Jean FERNEL'S *On the Hidden Causes of Things, Forms, Souls, and Occult Diseases in Renaissance Medicine*, ed. John M. FORRESTER, John HENRY, Leiden, Brill, 2005 (Medieval and Early Modern Science, 6).

⁴⁶ GULYÁS Péter, *A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál*, Bp., 2011, 51. Doktori disszertáció.

78. [A Coccejus coccyzans piskozata]. Latin; autograph; s. d.; 14 p.
79. [Collectiones XIII]. Latin; autograph; s. d.; 32 + 12 p.⁴⁷
80. [Contra Atheos]. Latin; autograph; s. d.; 16 p.
91. Coccejus coccyzans, Sive Specimina aliquot rei male gestae a Iohanne Coccejo, Theologiae Doctore Leydensi adversus Apologiam Socinianorum pro Veritate accusata. Latin; autograph; 1670; 20 p.

COCCEIUS COCCYZANS UND CONTRA ATHEOS

Zu den Werken von Joachim Stegmann d. J.

Im Zentrum meiner Studie steht eine Analyse von zwei in den letzten Zeiten wiederaufgefundenen Handschriften, deren Verfasser Joachim Stegmann war. Es ist unsicher, wann Joachim Stegmann der Pfarrer der sächsischen Gemeinde in Klausenburg wurde. Die erste Angabe, die uns darüber zur Verfügung steht, stammt aus dem Jahr 1676, und es weist darauf hin, dass er mindestens zwei Jahre in Siebenbürgen als Pfarrer diente, und er 1678 auch hier starb. Sein Testament befindet sich im Archiv der ungarischen unitarischen Kirche (Klausenburg), und anhand des Testaments stellt sich heraus, dass Stegmann seine Bücher der Kirche hinterließ. Von diesem Zeitpunkt an verwaltet die unitarische Kirche einen Teil seines Nachlasses. Die Manuskripte befinden sich bis heute in ihrem Archiv, aber sie sind in Vergessenheit geraten. Bisher waren uns (anhand einigen Quellen) nur die Titel dieser Schriften bekannt, aber jetzt können wir schon die wiederaufgetauchten Handschriften analysieren. In dieser Studie führen wir nur zwei Abhandlungen von Stegmann vor: die eine ist *Coccejus coccyzans* (1670) und die andere ist *Contra Atheos* (1654–55). Das Werk *Coccejus coccyzans* reagiert auf das strenge antisozinianische Edikt, das in Holland 1653 erlassen worden war, und mit der Polemik über die Toleranz zwischen dem sozinianischen Theologen Jonasz Szlichtyng und dem hervorragenden kalvinistischen Theologen Iohannes Cocceius. In der Frage der Toleranz war Stegmann kein schöpferischer Denker, er trat in den Fußstapfen von Szlichtyng. Die andere Abhandlung, die *Contra Atheos* ist eine kurze Kritik an Descartes' *Meditationes*. Das Werk, welches im Fragment überliefert ist, zeigt den Einfluss von Epikur und Pierre Gassendi. Da die Manuskripte nicht nur zur Geschichte der Unitariern in Siebenbürgen, sondern auch zur Frühaufklärung in Holland neue Daten liefern können, haben wir vor, eine zweisprachige Ausgabe von Stegmanns Werke herauszugeben.

⁴⁷ Ennek szövegét Bietenholz azért tudta rekonstruálni, mert idézte Stegmann ellenfele, Daniel Zwicker. Peter G. BIETENHOLZ, *Daniel Zwicker 1612–1678: Peace, tolerance and God the one and only*, Firenze, Leo S. Olschki, 1997 (Studi E Testi Per La Storia Della Tolleranza In Europa Nei Secoli XVI–XVIII 1), 142–152.

A TOLEDOTH JESU AZ EURÓPAI ESZMETÖRTÉNETBEN

A 18. század utolsó harmadában készült, Kénosi Tőzsér–Uzoni Fosztó-féle unitárius egyháztörténet I. könyvének 11. fejezetében, a gyulafehérvári nyomdákából kikerülő könyvek leírása között bukkanhat az olvasó egy igen érdekes szövegre, melynek a státusa első olvasásra egyáltalán nem egyértelmű. Kénosi ugyanis arról ír, hogy „*ezt a munkát, mint amely nagyon hasonlatos az Antikrisztus származásához, s melyet emlékezetnek okáért a magam használatára írtam le, jónak láttam ebbe a kéziratba beiktatni, üdvére mindazon keresztényeknek, akik az egyedül idvezítő evangélium kijelentése szerint hiszik, hogy Jézus Krisztus urunk a szentlélektől fogantatott, s a legtisztább szűztől született, még a világ fundamentumának felvetetése előtt rendeltetett (1 Pt 1,20) [...] Ezek előrebocsátása után íme a szóban forgó mű*”.¹ Nem a nyomda termékei közé tartozik tehát a kiadvány, hanem egyszerűen arról van szó, hogy a szerzőnek, Kénosi Tőzsér Jánosnak, eszébe jutott a Dávid Ferenc és Blandrata-féle *Genealogia Antichristiról*, illetve a Celio Secundo Curione-féle paszkvillusokról ez a szöveg, még hozzá azért, mert műfaji és vagy tartalmi párhuzamokat vél felfedezni közöttük. A textus tartalmának megismerése után nyilván érthetővé válnak a közös pontok, s az, hogy miért asszociálható Kénosi a Balázs Mihály *Teológia és irodalom* c. könyvében feldolgozott szöveg-hagyományra.² Az egyháztörténet latin nyelvű változatai közül kizárólag a székelykeresztúriban szerepel ez az igen blaszfém szöveg, s eredetije mára nem is maradt fenn, azaz a 2004-es kiadás készítői is Márkos Albert fordításában kényszerülnek azt adni, még hozzá az ellenőrzés lehetősége nélkül. Márkos egyébként sületlen számárságnak nevezi, nemcsak ezt persze, hanem mindazokat a szövegeket, amelyek körülveszik.

Az unitárius egyháztörténet még azzal a viszonylag konciliáns felütéssel vezet be a szöveget, hogy bár a zsidók szörnyűséges hazugságokat terjesztenek ellenfeleikről, nekünk mégis keresztényi módon kell imádkoznunk azért, hogy meglágyuljon a szívük, s Izrael megtartassék. Maga a szöveg azonban már keményebben fogalmaz, s Krisztus ellenségének és a pokol lakójának nevezi a zsidó szerzőt, akit Rabbi Zuchanan Bensaccaiként nevesít. A textus címe: *A Názáretbéli Jézus históriája*. A meglehetősen bonyolult és irreális cselekményű történet a következő: élt Heródes idején egy Papus nevű ember és felesége, Mária, „asszonyok hajának ékesgetője”, egy igen szép asszony, akibe szerelmes lesz egy Pándira József nevű lator, aki megszökteti, s Jeruzsálemből Betlehembe mennek, ahol megszüli először Jézust, majd további fiakat és lányokat. Valaki megismeri őket és bepanaszolja őket Heródesnél mint házasságtörőket, ezért menekülnek Egyiptomba. Heródes megöleti a kisgyermeket, ne maradjanak bűnben fogantak. Később az éhség elől visszamenekülnek Názáretbe, majd Jesu beiratkozik Rabbi Jehosua jeruzsálemi iskolájába, ahol nagy bölcsességeket tanul. Egyszer – nem szeretvén veszíteni – bedühödik labdázás közben, mondván, hogy Mózes nem is parancsolta az állandó sapkahordást. A rabbi nyomozni kezdenek, hogy nem parázna és nem fattyú-e ez a gyermek, ha ilyeneket mond. Jesu erőszakos fellépésére az anya mindent bevall, mire Jézust kirekesztik, levágják a haját, s megmossák Bóleth-vízzel, hogy soha többé ne nőjön ki. Hazamenvén Jézus erőszakkal

¹ KÉNOSI TŐZSÉR JÁNOS, UZONI FOSZTÓ ISTVÁN *Az Erdélyi Unitárius Egyház története*, Kolozsvár, Erdélyi Unitárius Egyház, 2005.

² BALÁZS MIHÁLY, *Teológia és irodalom*, Bp., Balassi, 1998.

kiveri az igazságot anyjából, majd megöli Józsefet és Galileába megy. Itt Jehusnak nevezik, s törvényt kezd magyarázni, csakhogy Mózesről eltérően, s haszontalan emberek csatlakoznak őhozá, köztük Iochanán, azaz Johannus: az apostolok nevei vonatkozásában a szerző a legkülönbözőbb sértő etimológiákkal áll elő. A hajáról minden csatlakozónak látszik, hogy nazarénus. Jánost a zsidók el is fogják és megölik, Jézus pedig Ajj (Kaperneum) pusztájában csodákat művel, s felülírja a törvényt, magát pedig Isten fiának és egy szűz gyermekének nevezi. A király küld egy Jehuda nevű kémeket, aki beépül, s részletesen beszámol Jézus hazug és kegyetlen cselekedeteiről a királynak. A cselekményt színesítendő az evangéliumi történetek eltorzított változatait olvashatjuk, Jézus pedig folyton ószövetségi próféciaikat beteljesítését tulajdonítja saját magának, még hozzá meglehetősen átlátszó módon. Majd Jehuda becsapja Jézust, mert azt mondja neki, hogy nyugodtan visszamehet a zsidók közé, ott nem esik majd bántódása. Egész Jeruzsálem azért imádkozik, hogy sikerüljön elkapni ezt a közveszélyes alakot. Úgy fogják el, hogy leitatják, hogy elfelejtse a kimondhatatlan nevet, s így nem tudja megvédeni önmagát. A tanítványokat egyszerűen megkövezik, őt pedig felakasztják (tehát nem keresztre feszítik). Ajj lakói nagyon megharagszanak ezért az izraelitákra, meg is ölnek sokakat közülük. Terjed közöttük a hír, hogy feltámadt és mennybe ment, mire Jehuda megmutatja nekik Jézus oszló hulláját, annak bizonyosságául, hogy itt nincsen semmi érdekes. Nem hisznek neki, s továbbra is agresszívan lépnek fel az izraeliták ellen, mire azt találják ki, hogy elküldik nagybátyját, Simon Kalfust, hogy győzze meg az ajtbélieket arról, hogy Jézus valóban Isten fia, és arra kéri őket, hogy ne veszekedjenek a zsidókkal. Ír is mindenféle olyan írásokat, amelyek tele vannak a legkülönbözőbb számárságokkal, ám a kabbalában tájékozott olvasó értheti, hogy ez összevisza beszéd – ilyen pl. János jelenéseinek könyve.

Némi könyvtárzás és internetes nyomozás után nyilvánvalóvá vált számomra, hogy ez az unitárius egyháztörténetben olvasható szöveg voltaképpen nem más, mint a *Széfér Toledoth Jesu*, egy középkori ún. ellen-evangélium magyar fordítása. A textus elképesztő mennyiségű kézirat változatban, majd néhány nyomtatott kiadványban is terjedt a középkori és újkori Európában. Héber, arab, judeo-perzsa, ladino és jiddis változatai is ismertek. A 13. században egy katalán szerzetes, Ramón Marti latinra is lefordította. A szöveg első európai említése a 9. századból származik, de nyilvánvalóan korábbi szóbeli hagyományokból táplálkozik. A keresztények egészen a 13. századig valószínűleg is nem tudtak ezeknek a zsidó ellen-evangéliumoknak a létezéséről. A zsidók okkal tartották titokban ezeket: a középkori időkben nyilván nagyon komoly megtorlás követte volna nyilvánosságra kerülésüket. Az érdekesség kedvéért jegyzem meg, hogy maga Luther is ismerte a szöveget, ahogyan az kitetszik *Asztali beszélgetéseinek* egyikéből.³ A szöveg nyilvánvaló forrásai:

- az evangéliumok
- kánoni iratok
- keresztény apokrifák
- rabbinikus iratok
- pogány szerzők keresztényellenes írásai

A fejezet ún. „Pantera-epizódja” a 2. századi pogány filozófustól, a kereszténység tanításait élesen támadó Celsustól származik. Más kérdés, hogy Celsus mára azonosíthatatlan zsidó forrásokból vette értesüléseit. Jézus mind Celsusnál, mind a *Toledoth Jesuban* törvénytelen gyermekként, boszorkányságok és szélhámosságok végrehajtójaként tűnik fel: olyasvalakiként, aki voltaképpen megérdemelte a kegyetlen halált. Természetesen ma már senki sem gondolja, hogy a szöveg releváns információkat

³ *Asztali beszélgetések, Luther Válogatott Művei*, VIII, Bp., Luther, 2014. A zsidók kuruzslásáról: 640.

tartalmazna, akár eltorzított formában is Jézusról. Egyetlen kivétel ez alól a kereszténység legkorábbi szövegeit feminista perspektívából szemügyre vevő, igen érdekes életművet létrehozó amerikai történész, Jane Schaberg teszi, aki Mária Magdalénáról, illetve az ó- és újszövetségi nőalakokról írt érdekes és nagyon vitatott könyveket. Az itt felidézett könyv szerint Máté és Lukács evangéliumi narrációi kétségbeesetten próbálják elfedni azt az általuk jól ismert tény, melynek értelmében Jézus valójában törvénytelen, pontosabban szólva erőszakban fogant gyermek lett volna. Összefüggésbe hozza mindezt a ténnyel, hogy Máté – a hagyománytól eltérő módon – négy nőt is feltüntet Jézus családfájában. Ráadásul nem akárkiket, hanem Támárt, Ruthot, Ráhábot és Bethsabét, olyanokat tehát, akik a hagyományos patriarchális társadalmi struktúrákon kívül esnek „atipikus” szexuális aktivitásuk okán. A mélyen hívő és mégis abortuszpárti Jane Schaberg komoly teológiai jelentőséget tulajdonít annak, hogy Jézus nem egyszerűen szegény és alárendelt családból származik, hanem kifejezetten a leghátrányosabb társadalmi pozícióból kiemelkedve válik az emberek megváltójává.⁴

Érdemes aláhúznunk, hogy a *Toledoth Jesu*ban a keresztények megváltójának személyével kapcsolatban sokkal sértőbb állításokat találunk, mint a Talmudban bárhol. A szövegcsalád morális üzenete egyértelmű: aki nem hajlandó elfogadni a neki rendelt helyet, aki nagyobbak hazudja magát, mint amilyen valójában, megérdemli a halált és a megaláztatást. Ezen nem változtat az *Encyclopedia Judaica* vonatkozó szócikke szerzőjének véleménye sem, aki azt hangsúlyozza, hogy a Jézus nevetséges nagyravágását erkölcsileg elfogadhatatlannak tartó passzusok mellett azért az is kiderül a szövegből, hogy a keresztények megváltója bölcs volt és nagy tudású. Csodáit például nem démoni erőknek tulajdonítja a *Toledoth Jesu*, hanem annak, hogy az isteni nevet *visszaélesszerűen* használja. A szakirodalomban gyakran ismételt álláspont szerint a tudósok sokáig nem nagyon bolygatták a szövegcsalád történetét: finnyásan elfordultak a primitív rágalmozástól a keresztények, a zsidó eruditusok pedig különösebben nem voltak rá büszkék. A felejtést elősegítette az is, hogy gyakran notórius zsidófalók emlegették fel a szöveget, azt illusztrálandó, hogy milyen szörnyűséges rágalmakra képesek a zsidók. Egy nagy magyar hebraista német nyelvű munkájában találhatjuk meg a munkánkhoz szükséges filológiai alapvetést. Krauss Sámuel könyve végigveszi a különféle szövegváltozatokat, s ezeket öt főtípusra osztja: typus Wagenseil, typus Rossi, typus Huldreich, modern Slavische typus, typus Kairo – ezek mindegyike Németországban születhetett, legkorábbi elemeik pedig a 12. századra vezethetők vissza.⁵ A legelterjedtebb és ennek megfelelően a legolvasottabb az ún. Wagenseil-féle változat. Az altdorfi nyelvudós és orientalista Georg Christoph Wagenseil 1681-es *Tela ignea Satanae* című gyűjteményes munkájában szerepel a szöveg – ez szolgál számos kéziratos másolat alapjául. A szóban forgó kiadvány kifejezetten a zsidó környezetből származó keresztényellenes munkákat szedi össze, ezeket teszi közzé latin és német fordításban, s voltaképpen ezekre építve denuncálja az izraelitákat: pontosabban fogalmazva arra szólítja fel a világi hatóságot, hogy tiltsák meg a gúnyolódást nekik Mária és Jézus Krisztus felett. Jegyezzük meg, hogy a keresztény vallást adminisztratív eszközökkel védelmezni kívánó Wagenseil ugyanakkor elhatárolja magát a vérvádtól, s az erőszakos térítést sem pártolja.

Számomra már a Krauss-könyvből kiderült, hogy esetünkben nem a Wagenseil-féle változatról van szó: az unitárius egyháztörténetben szereplő fordítás kizárólag a *Toledoth Jesu*nak a második leggyakrabban idézett, ún. Huldreich-féle szövegváltozatából készülhetett, hiszen ebben szerepel – miképp a Talmudban – Pappus és Rabbi Akiba, továbbá Pandera ebben csakis ebben a verzióban a csábító (és nem Mária férje). E szövegváltozat kiadása egy németalföldi eruditus férfiú, Johann

⁴ Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield, Phoenix Press, 1987.

⁵ Samuel KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, Calvary, 1902.

Jakob Huldreich (Huldricus) nevéhez fűződik.⁶ Más szövegváltozatokkal ellentétben Mária itt nem csak benjáminita, hanem házasságtörő is. Huldreich kétnyelvű – hiszen a héber szöveget is prezentáló – kiadványának címlapja is Wägenseiléhez hasonló szándékokról árulkodik egyébként, hiszen a kiadvány már a címében is azt ígéri, hogy kiderül belőle a zsidók immoralitása (*Judeorum nequitiae [...] deteguntur*).

A szöveg kontextusának feltárásában nagyban segítségemre voltak Sabine Baring-Gould (1834–1924) anglikán lelkész munkái. A jeles szerző arról ír, hogy a Wägenseil-verzió minden valószínűség szerint azokban az években íródott, amikor a különböző pogromok során a zsidókat tömegével gyilkolták a középkori Németországban – a kereszténység alapítóját gyalázó szöveg ezek szerint szimbolikus bosszú volna az elszenvedett sérelmekért.⁷ Sabine-Baring Gould egyébként a Huldreich-változatot a *II. Toledoth Jesunak* vagy a *Minor Toledoth Jesunak* nevezi, s a képek égetésének emlegetése okán azt feltételezi róla, hogy talán a reformáció után íródhatott. Számomra Baring-Gould tette világossá azt is, hogy a szöveg főszereplőjének neve azért Jeschu és nem Jeschua, mert a szóvégi Ain lespórolásával nyilvánvalóvá válik, hogy a keresztények állításával szemben nem a Messiásról van szó mondván, s a hangalak kabbalisztikus olvasata azt adja ki, hogy „név is el kell törölni”. Luther is ismert valami hasonlót. Baring-Gould egyébként még csak két változatot különített el: a Wägenseil- (1681) és a Huldreich-verziót (1706). Érdemes megjegyezni, hogy mindkét változatban igen súlyos kronológiai tévelygéseket találhatunk, ami arra utal, hogy saját népük – ezer évvel korábbi – történetét csak viszonylag felületesen ismerő középkori zsidók lehetnek a szövegcsalád szerzői. Erről a bibliakutató Richard E. Voorstnál – aki viszonylag nagy figyelmet szentel a minket érdeklő szövegcsaládnak, de sok újat nem hoz Krausshoz vagy Sabine Baring-Gouldhoz képest – azt olvashatjuk, hogy a rabbinikus hagyományt egyébként is jellemzi a történeti pontatlanság, hiszen képviselőit a halakha, azaz a törvény érdekelte, márpedig ennek a haggada, a történelem csak alárendelt illusztrációja.⁸ A két legfontosabb szövegváltozat nem is közös forrásra megy vissza, de azt biztos, hogy emlegetik Pantera fiát a Talmudból, annak ellenére, hogy nem is biztos, hogy a római katonára tett utalások valóban Jézusra vonatkoznak. Úgy hírlik, hogy a Princeton egyetem judaisztikai intézetében nagyszabású, középkori és újkori kéziratokat és nyomtatványokat feldolgozó, a szakirodalom korábbi eredményeit részben felülíró héber, jiddis és angol nyelvű adatbázis készül a *Toledoth Jesu* kapcsán. Ennek nyilvánossá tétele után talán még ennél is többet mondhatunk majd a szövegcsaládról.

Az persze már most is egyértelmű, hogy az efféle írások célja nem más volt, mint annak megakadályozása (vagy inkább megelőzése), hogy a zsidók keresztény hitre térjenek, abban az egyébként is igen egyenlőtlen helyzetben, amikor valódi hitvitára nyilván nem kerülhetett sor, s viszonylag sok zsidó keresztelkedett ki vagy meggyőződésből, vagy pragmatikus megfontolásokból vagy a kettő kombinációja okán. Ezek a konvertiták gyakran provokáltak disputákat, amelyekben a zsidók nem nagyon győzhettek, mert egyszerűen nem állhattak elő a Jézus istenségét, messiás voltát tagadó érveikkel. Ezért problematizálja a szöveg az istenfiúság két nevetségesnek tűnő és könnyen dekonstruálható elemét: a szűztől való születést és a mennybemenetelt. Ahogyan fentebb már említettem, viszonylag szegényes a szöveg vonatkozásában a szakirodalom, talán azért, mert a finnyás történészek annyira primitívnek látják a tartalmát, s mert voltak a zsidó-keresztény polémiának

⁶ *Historia Jeschuae Nazareni. Judaeis blaspheme corrupta, ex manuscripto hactenus inedito... ac Versione et Notis (quibus Judeorum nequitiae propius deteguntur et Authoris asserta ineptiae ac impietatis convincuntur) illustrata*, Hoh. Jac. Huldrico, Tigurino, Lugd. Bat., 1705.

⁷ Sabine BARING-GOULD, *The Lost and Hostile Gospels: An Essay on the Toledoth Jeschu, and the Petrine and Pauline Gospels of the First Three Centuries of which Fragments Remain*, London, Williams and Norgate, 1874, 96.

⁸ Robert E. VAN VOORST, *Jesus outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, Cambridge, W. B. Eerdmans, 2000, 78.

ennél jóval kifinomultabb dokumentumai. Azokra az érvekre gondolok, amelyekkel élve a zsidók tagadták Jézus megváltó voltát. Ezek közül a leghíresebb talán a 16. századi, litvániai karaita Isaac Troki *Chizzúk emuná* (Hit-erősítő) című munkája, amely alapos érvekkel bizonyítja, hogy miért nem lehet Jézus a Messiás, s hogy miért nem róla szól Ézsaiás 53. fejezete. Utal rá viszont Holbach a *Histoire Critique de Jésus-Christ* című munkában, nem is annyira komolyan vehető történeti forrásként, hanem annak illusztrálására, mit is gondoltak a rabbinusok Jézusról. Ez megnyit egyébként az ilyen szövegek vonatkozásában egy igen sajátos értelmezési tartományt, jelesül azt, hogy a különféle rendű és rangú szabadgondolkodók igen szerették a zsidók és a keresztények között fennálló teológiai konfliktust arra felhasználni, hogy kijátsszák előbbieket az utóbbiak ellen. Hadd utaljak itt Popkin alapvető tanulmányára,⁹ amely a késő középkori és kora újkori zsidó–keresztény polémiák igen rövid történetét adja, eközben pedig arra is felhívja a figyelmet, hogy milyen egyenlőtlenek voltak a körülmények, mennyire nem lehetett szó valódi vitáról, hiszen a zsidók és a heterodoxok gyakorlatilag no-win szituációban voltak: a keresztény tanítások megalapozottságát megkérdőjelező érvek hallatán azonnal működésképtelenné léptek/léphettek a világi hatalom represszív struktúrái. Mindez a német tudóst, Winfried Schrödert, arra a megfogalmazásra készíti, hogy Constantinus idejétől a 18. századig a keresztény filozófiának nevezett gondolatrendszer (amelyet ő persze nem hajlandó annak nevezni, hiszen szerinte a hit néhány központi tanítása filozófiai értelemben egyszerűen nonszensz) az egyházi és vele szövetséges állami intézményrendszer útján olyan szellemi terror alatt tartott mindenki mást, hogy a kritikus gondolatok vagy teljes elhallgatásra ítéltettek, vagy csak kvázi klandesztinus, illegális, ezoterikus-áthallásos módon fejeződhetnek ki. Ezzel magyarázható, hogy a különböző szabadgondolkodók nagyon szerették beledolgozni írásaikba a zsidók keresztényellenes polémiájának elemeit, persze tökéletesen álszent módon, hiszen az Ószövetségről nyilván nem volt semmivel sem jobb véleményük, mint az Újról. Mindenképpen figyelemreméltó tehát, hogy a Holbach-féle kreatív felhasználók milyen ügyesen nyúltak ehhez a judaizmus hagyományához tartozó, abból merítő szövegekhez.

A forrás azonosításán kívül nyilván arra a kérdésre kell választ találnunk a jövőben, hogy pontosan mit is keres egy efféle szöveg az unitárius egyháztörténetben. A 2005-ös kiadás Balázs Mihály jegyezte előszava világossá teszi, hogy Kénosi tollát a minden elérhető megörökíteni akarás vezette, de itt azért többről is szó lehet. Főleg annak fényében nehéz megérteni a szerkesztők motivációit, hogy mivel a nyomda végső soron nem adta ki a szöveget, voltaképpen semmi nem kényszerítette őket arra, hogy beleszerkesszék kiadványukba. Természetesen elhangzanak a korban közhelyszámba menő szavak arról, hogy az igazság birtokosainak nem kell félniük a rágalmaktól, s hogy csak azért teszik közzé a gyalázatos rágalmakat, hogy a keresztények jobban fel legyenek készülve az ellenük folytatandó küzdelemre. A Huldreich-kiadás (amelynek tudomásunk szerint egyetlen magyarországi példányát a debreceni Maróthi György könyvtárban lelhetjük fel¹⁰) előszavában is leíratik, hogy a szerkesztő óriási áldozatot hoz olvasóiért, amikor efféle semmirevaló szövegeken dolgozik. Persze ha valaki erősen valláskritikus szövegeken edződött (mint jelen sorok szerzője), annak ismerős lehet az efféle álszent retorika. Különösen azért látom érdekesnek – az egyelőre megoldhatatlannak tetsző – kérdést, mert az unitáriusok viszonyát a többi keresztény felekezethez a múltban pontosan ezek a problémák mérgezték, jelesül a Jézus istenségével kapcsolatos kételyek és a judaizmus hagyományához való túl megértő viszonyuk.

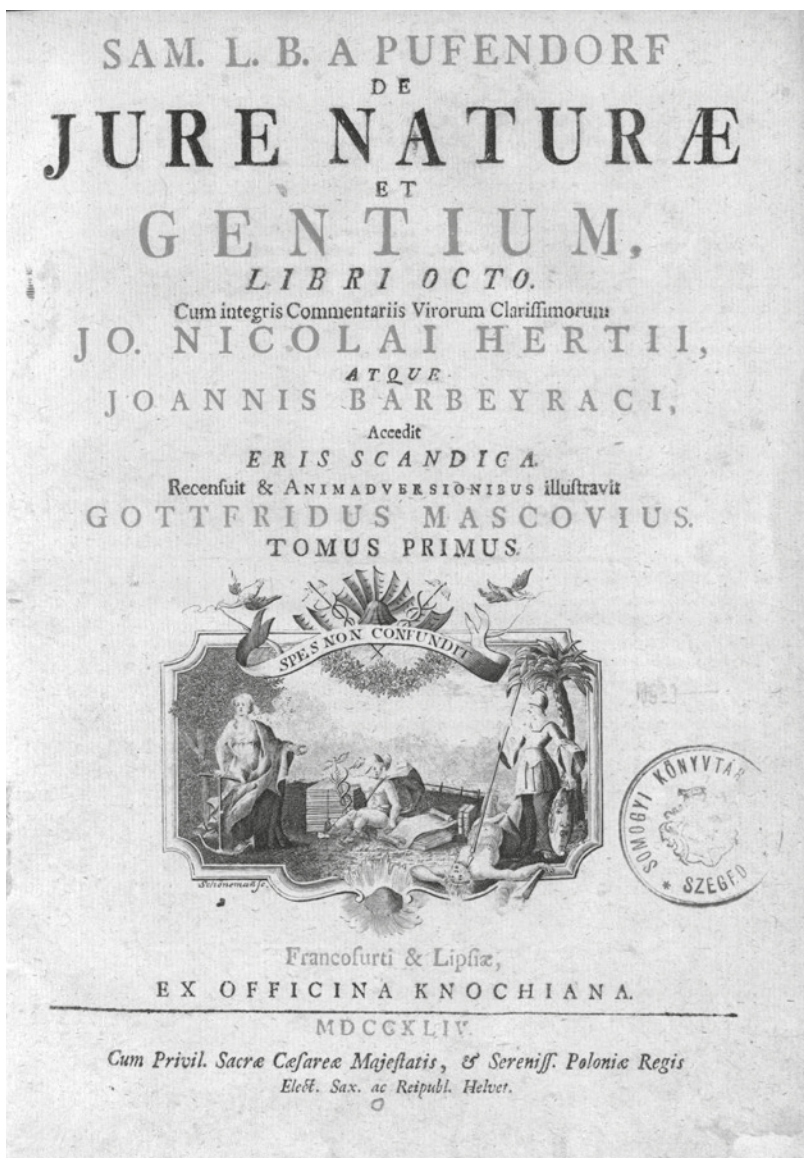
⁹ Richard POPKIN, *Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the 17th to the 19th Century*, = *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, eds. Michael HUNTER, David WOOTON, Oxford, Oxford University Press, 1992, 123–155.

¹⁰ ÖTVÖS János, *Maróthi György könyvtára*. A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem könyvtárának évkönyve, (1956), 331–370.

THE TOLEDOTH YESHU IN THE EUROPEAN HISTORY OF IDEAS

In the *History of the Unitarian Church* (book 1, chapter 11), written at the end of the 18th century by Kénosi Tőzsér and Uzoni Fosztó, the reader faces a rather curious text, relating a intensely blasphemous version of the life of Jesus, the Redeemer of all Christians. Having identified the text as a Hungarian translation of the famous *Toledoth Yeshu*, a medieval Jewish anti-gospel, the parody of the story narrated in the four Gospels, the author of the present study gives an overview of the European history of the text and of its different Latin editions, then comments on the possible reasons of the inclusion of such an incendiary work in a church history.

Hozzászólás nagy életművekhez



ORPHEUS ÉS HERCULES

(Francis Bacon, Zrínyi Miklós és a magyar felvilágosodás)

1. Hagományválasztás – a felvilágosodás költői bölcsessége

Irodalomtörténeti közhely, hogy a magyar felvilágosodás egyik vezéralakja, Kazinczy Ferenc milyen fontos szerepet szánt önmaga költői és gondolkodói identitásának kialakításában az Orpheus-mítoszhoz. Az eddigi kutatások azonban többnyire csak a tényt regisztrálták: Kazinczy szabadkőműves neve azonos volt az általa alapított új, a felvilágosult gondolkodásban a nyelvnek és a költészetnek a korábnál nagyobb szerepet tulajdonító folyóirat, az *Orpheus* (1789) címével.¹ A névválasztás és a címválasztás kultúrtörténeti háttérének vizsgálatában Balogh Piroska tanulmánya hozott fordulatot, aki felfedezte, hogy mindkettőre döntő hatással lehetett Francis Bacon *Orpheus, avagy a filozófia* című esszéje.² Kazinczy számára ez lehetett az a szöveg, amely a mitikus költő tragikus félsikerrel végződő alvilágjárásában a *philosophia naturalis*, a köveket-fákat megindító és az állatokat magához szelídítő dalában pedig a *philosophia civilis* jelképét mutatja fel, s Orpheus élettörténetének egészével az emberi bölcsesség, a filozófia allegóriáját állítja olvasói elé. A költészet mint a transzcendensre nyitott filozófia ideája lényegében egybeesett mind a nagy reményekkel induló folyóirat programjával („a babonaságtól megtisztult religió, az eleve-állatásoktól ment filozófia”³ igényével), mind pedig a fiatal Kazinczy gondolkodásának szabadkőműves szimbológiájával – s talán ahhoz a legendához is van köze, mely Bacon rózsakeresztes és szabadkőműves kötődéseit hirdette.⁴

Azt hiszem azonban, mindez csak a jéghegy csúcsa. Részint azért, mert ha a *De veterum sapientia* (1609) egyetlen fejezetének vizsgálata ilyen revelatív eredményeket hozott, akkor elvégzendő volna az egész mű (és az egész Bacon-életmű) magyar recepciójának szisztematikus felmérése is.⁵ Részint pedig azért, mert Bacon filozófiájának a magyar felvilágosodásra tett hatása nemcsak a közvetlen szövegismeret révén rendelkezhet megvilágító erővel, hanem azok a tipológiai párhuzamok

¹ DEBRECENI Attila, *Kazinczy Ferenc Orpheusa: Program és szerep = Első folyóirataink: Orpheus*, kiad. DEBRECENI Attila, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 359–386; a szabadkőműves kötődésről: MISKOLCZY Ambrus, *Orpheus a világban: Kazinczy Ferenc útja a börtönbe és kiútja a börtönből*, Holmi, 21(2009/9), 1205–1226.

² BALOGH PIROSKA, „Orpheus, sive philosophia”: *Kazinczy folyóirata Bacon felől olvasva = Uő, Teória és medialitás: A latinitás a magyarországi tudásáramlásban 1800 körül*, Bp., Argumentum, 2014 (Irodalomtörténeti Füzetek, 175), 266–282. (Itt köszönöm meg a szerzőnek előadásom, majd tanulmányom készítéséhez nyújtott előzékeny segítségét.)

³ *Első folyóirataink*, i. m., 9.

⁴ FRANCES A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment* (1972), London–New York, Routledge, 2003, 156–169; ld. még BALOGH, i. m., 273–274.

⁵ A munkát maga Balogh Piroska is folytatta, Berzsenyi kapcsán; ld. *Töprengések a „lekötött kalóz” személyazonosságá felett = Uő., Teória és medialitás*, i. m., 283–292. A legjelentősebb, és már korábban is ismert Bacon-hatásról, Bayer János természetfilozófiájára: ld. BERG Pál, *Angol hatások tizenhetedik századi irodalmunkban*, Bp., MNM OSzK, 1946 (Az OSzK Kiadványai, 21), 134–146; irodalomtörténeti vonatkozásairól ld. még TARNAI Andor, *A magyarországi irodalomtörténetírás megindulása*, ItK, 75(1971), 41–44.

is érdekesek, amelyek összehasonlító vizsgálattal mutatják meg, mi valósulhatott volna meg (és mi az, ami nem valósult meg) ennek a jellegzetesen modernista filozófiának a potenciáljából Magyarországon.

Bacon korai mitográfiai műve iránt nemrégiben nőtt meg újra a szakirodalom érdeklődése, miután bebizonyosodott, hogy a filozófus jóval komolyabb szerepet szánt volna elképzelt végső tudományrendszerében a „parabolikus költészet” (vagyis a mitológiai történetek) értelmezésének, mint az az összegző mű, a *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) lapjairól kitűnik.⁶ A *régiek bölcsességéről* a mitográfiai hagyományt több ponton megújítva, abból indul ki, hogy az ősi mítoszok szinte mindegyike valamilyen rejtett bölcsességet tartalmaz, amelyek egy része allegorikus rejtvény (hogy csak a beavatottak értsék), más része viszont egy Szókratész előtti tradícióelem, a logika és dialektika által elsodort parabolisztikus, költői filozófia. Pan, Orpheus, Endymion, Perseus, Týphon és a többiek történetei a diszkurzivitás előtti gondolkodásmódról tanúskodnak; a sztorik, ha hiányosan és megközelítőleg is, a hieroglifákhoz hasonlóan felfejthetők, olvashatóvá tesznek egy sajátos ősi nyelvet. Bacon kizárta – pontosabban zárójelbe tette – a „fehér mitológiát”, a bibliai parabolák induktív vizsgálatát.⁷ Érdeklődése jóval praktikusabb természetfilozófiai, illetve morálfilozófiai kérdésekre irányult, mint a *prisca theologia* ködképeinek és idolkainak visszaálmódása. Az aforisztikus stílusban, a többértelműség fenntartásával előadott történetek és értelmezéseik részint közelebb hozták és érthetővé tették az új tudományos felismeréseket, részint pedig pusztá alkalmazhatóságuk is igazolta az új tudomány és az ősök tudása közötti kontinuitást és kompatibilitást, az újat a régi természetes fejleményének, abban már rejtve eleve benne foglaltak tüntetve fel.⁸

A ’költői bölcsesség’ kifejezést nem véletlenül használom, hiszen a *De sapientia veterum* egyérműen egy alternatív felvilágosodás-ideál, a vicói *sapientia poetica* felé mutat. Az *Új tudomány* kidolgozója szellemi önéletrajzának részletezésekor Bacont a négy legfontosabb ihlető forrás között nevezi meg, kiemelt szerepet juttatva éppen az itt tárgyalt mitográfiai munkának – még ha némileg megtévesztő módon kritizálta is.⁹ Kazinczy természetesen nem ismerte Vicót, aki később is csak Michelet francia fordításának közvetítésével került be úgy-ahogy a magyar kultúra látókörébe.¹⁰ Viszont a nápolyinál is periférikusabb magyar királyságban mintegy újra lejátszható volt a kísérlet, Vicótól függetlenül is juthattak – vele azonos forrásra építve – az írók és gondolkodók hasonló belátásokra a költészet bölcséleti értékéről. (Megjegyzendő: Bacon a közös európai hagyományalapot, a görög mitológiát vizsgálta, de a nyelveket és az egyes kultúrák saját mitológiáit egyenértékűnek tekintette az antikkal, elvileg tehát a nemzeti mitológiák, az őstörténet és a nyelveredet kérdéseinek kutatása is igazolható volt az ő tekintélyére hivatkozva – Bél Mátyás például meg is tette ezt.)¹¹ Kazinczy a költészet, az irodalom szerepét bölcséleti pozícióban láthatta Bacon segítségével – ugyanakkor, ha

⁶ A korábbi – rendkívül kiterjedt – szakirodalom ismertetése alól felment a legújabb, áttekinthető szaktanulmány, a Bacon kritikai kiadás (benne a *De veterum sapientia*) szerkesztőjétől: Rhodri LEWIS, *Francis Bacon, Allegory and the Uses of Myth*, *The Review of English Studies*, N. S., 61(2010), 360–389, (itt: 364–368).

⁷ *Uo.*, 376–378.

⁸ *Uo.*, 368.

⁹ Paolo ROSSI, *Francis Bacon: From Magic to Science* (1968), London–New York, Routledge, 2009, 133–134; Enrico DE MAS, *On the New Method of A New Science: A Study of Giambattista Vico*, *Journal of the History of Ideas* 32(1971), 85–94; a kritikáról és az összetett viszonyulásról: Gary TOMLINSON, *Vico's Songs: Detours at the Origins of (Ethno) Musicology*, *The Musical Quarterly* 83(1999), 344–377; Claudia MEGALE, *Encounters and Confrontations in the Vita of Giambattista Vico = Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium*, eds. Julia V. IVANOVA, Fabrizio LOMONACO, Roma, Aracne, 2014, 41–66.

¹⁰ KELEMEN János, *Vico nyelvfilozófiája = Minden filozófia „nyelvkritika”: Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaardig*, Bp., Gondolat, 2004, 76–77.

¹¹ BÉL Mátyás, *A magyar nyelv történetének két könyve = Magyarországi gondolkodók, 18. század: Bölcsészettudományok, I*, szerk. TŰSKÉS Gábor, munkatárs LENGYEL Réka, Bp., Kortárs, 2010 (Magyar Remekírók, Új Folyam), 270, vö. 880.

úgy tetszik, szerepmintát is talált magának a baconi Orpheus-figurában, méghozzá olyat, amely teljes mértékben összehangolható volt a Draskovics János által meghonosított szabadkőműves ob-szervancia követelményeivel¹² és a Ráday Gedeontól kapott kánonalakító sugallatokkal az 1780-as évek végén. Ez utóbbiak között Zrínyi Miklós közismerten különleges jelentőségű helyet foglalt el, hiszen a későbbiekben Kazinczy jelenteti meg a költői művek első modern kiadását (*Zrínyinek minden munkái*, I–II, 1817), amely döntő változást készít elő a magyar költészet tradíciótudatában: Arany János akadémiai székfoglalója (*Zrínyi és Tasso*, 1865) nem egész fél évszázad múltán már tényként rögzíti a kánon átrendeződését, Zrínyi csúcra kerülését. A továbbiakban ezért egyfelől arra keresem a választ, milyen képet kapott Kazinczy a *Syrena*-kötetben a saját Orpheus-identitása előtörténetéről, másfelől pedig arra, hogy az azonos szerepmintát kínáló két kontextus, a 17. század első fele és a 18. század vége között melyek az eltérések és melyek az azonosságok. Más szóval: miben különbözik Zrínyi Orpheusa Kazinczy Orpheusától?

2. A *Syrena*-kötet motívumhálója

Az első pillantás Zrínyi verseskötetének tartalmára meggyőzhet róla, hogy Orpheus központi szerepet játszik a kompozícióban – ezt még a címek hosszúsága és írásmódja is érzékelteti: szemben a kötet lakonikus címadásaival (vagy éppen cím nélküli kompozícióival), a két Orpheus-verset hosszú, tartalmat kifejtő címratok vezetnek be. Az első: *Orfeus az szép Euridice után futván, Euridicet egy vipera meg-chipte, az mely mérges sebben meg-holt Euridice*. Így siratta Orpheus. A második: *Ez után következik, miként könyörgött pokolban Plutonak hogy Euridicet ki-adgya, megis nyerte, de oly Privilegiummal, hogy vissza ne nézzen; de ő mikor vitte volna, meg nem tűrhette, hogy rá ne tekintet volna, azért ismeg el-tűnt előtte Euridice*.

A verseskönyv legvalószínűbb keletkezéstörténete is ugyanebbe az irányba mutat. Feltevésem szerint a *Syrena*-kötet lírai hányadát egyszerre, szeretett első felesége halála után alkotta Zrínyi – akár használt hozzá korábban keletkezett udvarló verseket, akár teljességgel újraírta azokat.¹³ A kompozíció magja az első Orpheus-vers (Kazinczy címadásával: az *Orpheus keserve*) – anakronisztikus kifejezéssel „élménylírának” ez tekinthető (a minúciózus forrásvizsgálat ebben mutatta ki a legkevesebb imitációt).¹⁴ A siratóvers mellé hamarosan egy másik is keletkezett, ami nem volt más, mint Marino *Orfeójának* félbehagyott fordítása (Kazinczynál: *Orpheus Plutónál*). Az így létrejött verspár körül azután lassan kikristályosodott a ciklus rendje. Részint úgy, hogy a siratók motívumait generálta tovább, s szötte egységes hálónak Zrínyi, részint pedig úgy, hogy a versek kettőzését, az „ugyanazt másképp” képletet szerkezetileg is hangsúlyossá tette. De ha lemondunk a keletkezéstörténeti elbeszéléstről, akkor is nyilvánvaló, hogy a kötetben háromszor két vers szorosan összetartozik: *Idilium I–II*, *Fantasia poetica I–II*,¹⁵ *Orfeus I–II*. Lazább, motívikus kapcsolódással pedig szintén párba állítható az

¹² Vö. Branko ŠOJEN, *Povijest slobodnog zidarstva u Hrvatskoj*, I, *Mudrost*, Zagreb, Profil, 2012, 133–134, 205–206, 233–249.

¹³ A feltevéstről ld. BENE Sándor, *A költői művek keletkezésének időrendje*, Irodalmi Magazin 2(2014/4 „Zrínyi Miklós”), 44–46.

¹⁴ Kiss Farkas Gábor, *Epikus párhuzamok a Szigeti veszedelemben* = *Uő.*, *Imagináció és imitáció Zrínyi eposzában*, Bp., L'Harmattan, 2012, 259–260.

¹⁵ A versek címadásánál eltértek az újabb kiadásokban kritikátlanul meghonosodott gyakorlattól (az első részhez a zágrábi kéziratból veszik át a *Fantasia poetica* címet, elvetve a Kazinczy-féle *A vadász és Viola* címet, a másodikhoz viszont elfogadják Kazinczy változatát, *A vadász és echó*). Ez logikátlan kontamináció. Az 1651-es kötetben cím nélkül álló kompozíció a zágrábi *Syrena*-kéziratban kapta a *Fantasia poetica* közös főcímet, ezért az „Az vadász elnyugszik...” és a „Te ki gyönyörködöl...” kezdetű részeket római számokkal különítem el egymástól, *Fantasia poetica I* és *Fantasia poetica II* címekkel. (Vö. a zágrábi kódex és a bécsi kiadás új párhuzamos edícióját: ZRÍNYI Miklós *Költői művei*, 1, *Források*, s. a. r., bev. ORLOVSKY Géza, Bp., ELTE BTK Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2016 [Zrínyi-könyvtár, VI/1], 500–515.)

Arianna sírása és a *Peroratio*, illetve az epigrammaciklus és a *Feszületre*. Az *Obsidio* természetesen egyedül marad – de szinte minden egyes lírai szöveg utal rá, variálja egyes elemeit.

A tematikus motívumháló tervezett voltára utal, hogy az *Orfeus I* motívumainak jelentős része ismétlődik az *Idilium I*-ben. A síró Biblis és Echo, a Proserpináért lángban égő Pluto, a virág / csillag metaforapár, Euridice márvány ajaka / álla és Viola márványképe mind variálva duplikálódik. Hasonló következtetés vonható le az Orpheus-vers alapszituációjának vizsgálatából. Az elbeszélő már az alvilágban van. A petrarkista költészet (pl. a Balassi-univerzum) szabályai szerint lényegileg már halott, hiszen szerelmével együtt elvesztette „éltető lelkét” (*Orfeus I* 9: 1–4):

De ha abban vagyok lelkem, kit szeretek,
Nincs tehát énbennem az éltető lélek,
Nem vagyok én Orfeus, és nem is élek,
Hanem mély pokolbul jött vándorló lélek.

Figyeljük meg most az első *Idilium* lélek-tanát (46: 1–4). A két „holt-lét” úgy viszonylik egymáshoz, mint játékos prelúdium és kegyetlen valóság:

Nálad van én lelkem, hidd meg, nem csalhatlak,
Csak annyi lélek van bennem, hogy ohajtlak;
Holtnak én magamat, téged lángnak tartlak:
Láng égben elröpül, itt holtak maradnak.

Ha az Orpheus-versben a lélekkel együtt a név is elvész („Nem vagyok én Orfeus”), akkor a név első felbukkanását is szcenírozni kell – meg is történik, finom, a nevet ki nem mondó, de az Orpheus-identitást egyértelművé tevő mítoszi utalással: „Musáknál laktam én, Apollót szolgáltam, / Versemmel mindenkor nagy fát mozdíthattam”. (*Idilium I* 56: 1–2.) A kötet titkos főhőse, Apollón fia, a bűvös szavú költő, itt lép színre először!

A *Fantasia poetica I*-ben is többször (12: 7–8; 14: 1–4; 19: 7–8) megjelenő Orpheus-figura egyszersmind az eposzt is kapcsolja a lírához – gondoljunk csak Embrulah, a török Orpheus (*Szv X.* 56: 3) tragikus sorsára. Az ő miszkálja (fuvolája) és kobza (*Szv X.* 55: 4) tűnnek fel újra a lírai én jelképes halálát bemutató versben: „Ó, szerencsétlen én! Imé törött kobzom, / Bizonyítja igyemet romlott miszkálom, / Vadaimat veletek öszve nem hívom, / Soha virágimat is nem vigasztalom.” (*Orfeus I* 11: 1–4.)

Végül az Orpheus-versből bomlik ki a „burítás” (betemetetés, halál) motívuma is – könnyel, kővel, hamuval. A kiindulópont:

Vaj ha ily szépséget szenvedni nem tudtál,
Miért engemet is be nem burítottál,
Miként Enceladust az nehéz Aetnával?
Vagy mint Prometeust el nem szaggattattál? (*Orfeus I* 5: 1–4)

Az *Ariannában* előbb a kő, majd a könny „burit”:

De talán azt tudod, istenek megholtak,
Mellyek Enceladust küvel burították,
Prometeust kányákkal elszaggattatták,
Az kik Salmon királyt föld alá rontották?
[...]
Sem siet, sem késik haragja Istennek,
Mert örvényes habbá teheti könyvemet,
Szélvésszé fordítja sohajtó kedvemet,
Én bánatommal elburitnak téged. (*Arianna* 35: 1–4; 37: 1–4.)

A kötet utolsó sorában, a *Peroratió*ban viszont már önmagára vonatkoztatva jelenti ki Zrínyi: „Míg élek, harcolok az ottomán hóddal, / Vigan burittatom hazám hamujával” (*Peror.* 4: 3–4). Ez a motívum összefogja az *Arianna* zárlatát (buríttás / buríttatás) és az eposz befejezését (víg halál, önáldozat) – előbbit ellentétként, utóbbit párhuzamként idézi fel.

Vegyük most szemügyre a kompozíciót cselekményesítő narratív szálakat. Két történet rajzolódik ki belőlük.¹⁶

2.1 Orpheus és a szirének

A „Viola-ciklus” könnyen kínálkozó lírai elbeszélése az egyik, amelynek végén Viola-Eurydice meghal, az őt a morális konvenciók szerint „túlszerető” vadász (Tityrus-Orpheus) pedig a pokolban marad, további sorsa ismeretlen. A szerelmi költészet ezzel kudarcot vallott a megváltásban/megváltódásban (amely majd a másik történet középpontjába kerül). E lírai elbeszélés különlegessége az eddigi értékelésekben (amelyek a lírát csak felkészülésnek tekintették az eposzra) háttérbe szorult: a dédapát megdicsőítő hőseposz, a *Szigeti veszedelem* a lírai narratíva részét képezi. Az eposz exozicója a szerelmi költészet meghaladásáról, a magasabb rendű téma vonzásáról szól, az ifjúság és a férfikor, az 'azelőtt' és a 'masthan immár' szembeállításával („Én az ki azelőtt ifju elmével / Játszottam szerelemnek édes versével, / Küszködtem Viola kegyetlenségével: / Mastan immár Mársnak hangasabb versével // Fegyvert s vitézt éneklek...”, *Szv* I. 1-2). Ám a múltba tett lélekerősítő utazás végső soron haszontalannak bizonyul: az eposzt követően folytatódik a lírai ciklus, és annak első darabja, az *Arianna sírása* már a szerelem előli kudarcos meneküléstörténetként, a Cupido elleni levett lázadásként utal vissza a szigeti ostrom megéneklésére („Én Márst énekelek haragos fegyverrel, / Kinzó szerlememet hogy felejtsem ewel...” (*Arianna* 4:1-2). Ezt követi az újabb fejezet, a Cupidóval kötött alku (ha elbeszéli „Teseus nagy hitetlenségét”, vagyis az Ariadne-történetet, akkor megszabadul a kintól) – amely rövid boldogság után az említett tragédiához, a szerelem és a lélek halálához vezetett.

Aki azonban a szigeti héroszok galériáját szemlélve előbb jelképesen, majd a Feszület-versben Krisztushoz térve valóban is feltámad és áldozatra ajánlja magát, az még mindig Orpheus, vagy legalább az isteni dalnok valamiféle reinkarnációja! Erre már csak az is egyértelműen utal, hogy az Orpheus-allúzió kikerül a kötet címlapmetszetére is. Nem véletlenül regisztrálta már a korábbi művészettörténeti kutatás, hogy a címlapkép szirén-jelenetének Odüsszeia-utalásai disszonánsak: nem illeszkednek sem a főcímhez, sem a kötet szövegéből kibontható szirén-értelmezéshez, amelyek félreérthetetlenül sugallják a költő–szirén azonosítást.¹⁷

Ha a források irányából közelítünk az ikonográfiai invenció értelmezéséhez, kétségkívül feltételezhető a régi morális allegória ismerete: a szirének közt elhajózni a bűnök és csábítások hatalmának való sikeres ellenállást jelentette. A homéroszi alapmotívumnak olyan szubtilis verziói is Zrínyi látóterébe kerültek, mint Giambattista Marino *Galeria*-előszava, ahol az emberi szellem (*ingegno umano*) hajózik az erény tengerén a dicsőség boldog kikötője felé.¹⁸ Mindazonáltal e morális allegória végső mitográfiai utalása mindig a társai fülét viasszal betömő, önmagát pedig az árbochoz kötöző Odüsszeusz volt, akiben Szent Ambrustól kezdve a keresztény hagyomány szívesen látta a megfeszített

¹⁶ Az alábbi két alfejezet egyes részei, vázlatos kidolgozásban: BENE Sándor, *Adriai tengernek Syrenaia Groff Zrini Miklos: A kötetkompozíció*, Irodalmi Magazin, 2(2014/4 „Zrínyi Miklós”), 47–50; Uő., *Júlia, avagy az „első vers” legendája*, uo., 55–58.

¹⁷ GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen: Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti, 1986, 144.

¹⁸ KISS FARKAS Gábor, *Képalkotás és imagináció a Syrena-kötet címlapján* = Uő., *Imagináció és imitáció...*, i. m., 123–127.

Krisztus előképét.¹⁹ Az allegóriát a költészet keretei között tartó, poétikai változat végső instanciája viszont nem Odüsszeusz, hanem Orpheus, aki az argonauták társaságában szintén elhajózott a szirének szigete előtt, ám egészen másképp védte meg magát és társait a halálba hívó daltól: túlénkelte a sziréneket, költészettel győzte le a költészetet. Mint a tradíciót talán a legerősebben formáló Apollonius Rhodius megörökítette a jelenetet: „a thrák Orpheusz, Oiagrosz gyermeke lantját / megpendítvén – Biztoniából hozta magával – / egy ütemes dalt kezdett játszani rajta sietve, / hogy fülüket lantjátékának a hangja betöltse, / és a leányok hangját így elnyomta a lantszó”.²⁰

Bizony, úgy tűnik, hogy Zrínyi a kötetében megörökített spirituális utazást (az ifjúkor félmúltja, a heorikus várvédelem régmúltja és a férfikor jelene illetve jövője között) az argonautákhoz csatlakozott thrák dalnok, Orpheus alteregójaként járta meg.²¹ Ezért lehet a címlap-metszet és a címirat összjátékában egyszerre szirén (azaz költő: az „Adria tengernek Syrenaia Groff Zrini Miklós” címforma azonosítói-értelmezői jelentésére Klaniczay Tibor mutatott rá sok évtizeddel ezelőtt),²² és a sziréneket saját fegyverükkel, a költészet hatalmával legyőző isteni költő, Apollón fia, Orpheus. Az Apollonius Rhodiusra támaszkodó hagyományban Orpheusnak a szirének fölött aratott diadala a költészet kétarcúságát, romboló és gyógyító potenciálját, a pusztá gyönyörszerzéssel, az élvezettel (*voluptas*) szemben a filozófiai, sőt, teológiai beavatás-jellegét testesítette meg. A kérdés ezek után: honnan származott át ez a felfogás Zrínyi munkájába, ki vagy milyen mű közvetítette hozzá ezt a tradíciót?

A Syrena-kötet koncepciójának egyik legfontosabb ösztönzője a sokat emlegetett – de a tény fel- említésén túl ritkán vizsgált – ajándék volt: az a verseskötet, amellyel VIII. Orbán pápa megajándékozta a Pázmány által előkészített magánkihallgatáson fogadott fiatal Zrínyit, 1636-ban Rómában.²³ A Barberini-pápa ünnepelt neolatin költő volt, aki ezekben az években a maga klasszicizáló ideológiai harcát vívta a szenzuális barokk költészet hősével, a már említett Marinóval²⁴ – az ajándékkötet

¹⁹ Ambrus szirén-hivatkozásáról: FRITZ GRAF, *Myth in Christian Authors = A Companion to Greek Mythology*, eds. Ken DOWDEN, Niall LIVINGSTONE, Oxford, Blackwell, 2011, 319–340 (itt: 330–331). Az antik és középkori tradícióról összefoglalóan: LEOFRANC HOLFORD-STREVEVS, *Sirens in the Antiquity and in the Middle Ages = Music of the Sirens*, eds. Linda Phyllis AUSTERN, Inna NARODITSKAYA, Bloomington–Indianapolis, Bloomington University Press, 2006, 16–51; máig alapvető SZILÁGYI János György, *A görög irodalom kezdetei: Megjegyzések Marót Károly könyvéhez*, MTA I. Oszt. Közl. 10(1957), 415–450, valamint újabban a *Tengeristennő az Olymposon: Mítoszok szóban és képen*, szerk. HORVÁTH Judit, Bp., Gondolat, 2015. kötet tanulmányai. Részleges áttekintés a barokk applikációkról: SALVATORE TEDESCO, *Le Sirene del Barocco: Il nuovo spazio dell' estetico nel dibattito barocco italiano su dialettica e retorica*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2003.

²⁰ Appollonius RHODIUS, *Argonautica*, IV, 905–909; Tordai Éva fordításában közli HORVÁTH Judit, *A szirének életrajza az „Argonautiká”-ban*, Holmi, 22(2010), 451.

²¹ A lehetőségben az a meglepő, hogy szinte még senki nem vetette fel. Magam Csehy Zoltánnak köszönöm, hogy a 2014-es szekszárdi régi magyar irodalmi konferencián („Fikció és rejtett értelem a régi magyar irodalomban”) tartott Zrínyi-előadásomra reflektálva felhívta rá a figyelmemet. A jelen tanulmány az ő hozzászólása nélkül nem született volna meg.

²² KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós*, Bp., Akadémiai, 1954, 240; az antik mintákról ennek nyomány: MARÓT Károly, „Adriai tengerek Syrenaia Groff Zrini Miklós”, *ITK* 60(1956), 475–477.

²³ Maphaei S. R. E. card. BARBERINI, nunc Urbani PP. VIII. *Poemata*, Antverpiae, Moretus, 1634. *A Bibliotheca Zriniana története és állománya*, kiad. HAUSNER Gábor, KLANICZAY Tibor, KOVÁCS Sándor Iván, MONOK István, ORLOVSZKY Géza, Bp., Argumentum–Zrínyi, 1991 (Zrínyi-könyvtár, IV), 261 (kat. 260. sz., zágrábi jelzete: BZ 38). Az alábbiakban a katalógusra *BiblZrin* formában hivatkozom. – A pápa kötetének jelentőségéről Zrínyi szempontjából ld. SZÖRÉNYI László, *Zrínyi Miklós és Maffeo Barberini, azaz VIII. Orbán pápa költeményei = Határok fölött: Zrínyi Miklós halálának 350. évfordulójára*, szerk. BENE Sándor, HAUSNER Gábor, Kelenik József, Bp., MTA BTK–Nemzeti Közszerzői Egyetem, szerkesztés alatt. (Itt köszönöm meg Szörényi Lászlónak, hogy beszélgetéseink során – már készülő publikációja előtt is – többször figyelmeztetett a Barberinikör és a római „második reneszánsz” kontextusának fontosságára.)

²⁴ Ld. erről ERALDO BELLINI, *Agostino Mascardi tra 'ars poetica' e 'ars historica'*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, 15–47; ANNA LI VIGNI, *Poeta quasi creator: Estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2005, 20–36.

első (a szakirodalomban sokszor „verses enciklikaként” emlegetett)²⁵ költeménye ezt a szembenállást éppen Orpheus kapcsán tematizálta. „Miért énekeljünk a Tártaroszba leszálló Orpheus tetteiről, ha a poklok hatalmát legyőzve Krisztus győztesen szállt a mennybe?” – írja Maffeo Barberini,²⁶ aki ezzel az újító, de valójában nagyon is konzervatív gesztussal természetesen szintén hosszú tradícióra, Orpheus és Krisztus párhuzamának középkori hagyományára utal vissza.²⁷ Ha a hatások szempontjából tekintjük, Zrínyi igen invenciózusan oldotta fel a helyzet paradoxonát (ti. hogy Marino és velencei marinista követői éppoly ösztönzően hatottak rá, mint a pápa és római köre). A *Syrena* a marinói poétika nyelvét, motívumkincsét, toposzait felhasználva vitte színre a Barberini-reneszánsz által hirdetett krisztusi költészetideál győzelmét a szenzualista, erotikus poézis fölött.²⁸ Orbán pápával ellentétben azonban Zrínyi láthatóan nem elveti, hanem megtartja az Orpheus-allúziót, kötetének címlapján az Argó hajó úszik az Adrián. Olyan mítoszértelmezéshez kellett tehát nyúlnia, amely az istenes költészetet továbbra is Orpheushoz köti.

Az alapforráshoz, amely még a pápai ajándékkötetnél is fontosabb volt számára, a prózai művek forrásainak kutatása vezetett el. Régóta ismert, de sokáig önmagában álló adat volt, hogy Zrínyi a *Vitéz hadnagy* leghosszabb, a gondolatmenet szempontjából centrális jelentőségű discursusában, a szerencséről szólóban, Francis Bacon *Szerencséről* című esszéjét kivonatolta, hosszú szó szerinti idézeteket is átvéve belőle.²⁹ Zrínyi könyvtárában ma is megvan az a velencei kiadvány, amely Bacon műveinek Marcantonio Dominis által készített olasz fordítását tartalmazza. Ebben pedig nemcsak az esszékét találjuk meg (köztük a *Della fortunát*), hanem a Kazinczy kapcsán már említett mitográfiai antológiát is, *A régiek bölcsességéről* (*La sapienza degli antichi*).³⁰ Zrínyi természetesen szintén alaposan áttanulmányozta az Orpheus-fejezetet, azonban azt hiszem, verseskötetének koncepciójára a legközvetlenebb hatást az esszégyűjtemény tanulságait mintegy összegző zárófejezet, *A szirének avagy a kéjsóvárság* (*Le sirene o vero la Voluttà*) gyakorolta.³¹ Bacon itt az érzéki gyönyörök közül a költészet okozta élvezetet emeli ki, s utalva a mítosz egyik elemére (a múzsák és a szirének harcára, amelyben a szirének elvesztették szárnyaikat), a sziréneket a felszínes bölcsesség (*dottrine leggeri*) képviselőiként mutatja be. Példaként Catullust és Petroniust hozza fel, a Lesbia-versekből idéz. Hogyan küzdjünk ellenük? – teszi fel a kérdést. A lehetséges válaszok a két közismert allegória elemeiből, az Odüsszeusz-történetből és az Orpheusz-mítoszból építkeznek. Odüsszeusz vitézei jelenítik meg az első utat, a hétköznapi emberét: fülük betömve, vagyis nem hallják a kísértő dalt. Vezérük maga a másik utat választja: kiállja a próbát, s a *voluptas* élvezete helyett beéri annak szemlélésével – ő a filozófia képviselője. Végül Orpheus útja a költészet, vagy mondhatnánk: a költői bölcsesség útja. Bacon különös súllyal hívja fel a figyelmet Orpheus dalának témájára: „Isteni dicséreteket énekelve és lantozva,

²⁵ Marc FUMAROLI, *L' inspiration du poete Poussin = Uő., L' école du silence. Le sentiment des images au XVII siecle*, Paris, Flammarion, 1994, 101–103.

²⁶ „Orphea cur canimus penetrantem ad Tartra, victor, / Si spolians Erebum Christus ad astra redit?” Mahpaeus BARBERINUS, *Poesis probis et piis ornata documentis primaevo decori restituenda = Uő., Poemata i. m., 5.*

²⁷ Ld. Eleanor IRWIN, *The Song of Orpheus and the New Song of Christ = Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*, ed. John WARDEN, Toronto, University of Toronto Press, 1982, 51–62; John Block FRIEDMAN, *Orpheus in the Middle Ages*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 2000, 38–85; valamint Jas ELSNER, *Double Identity: Orpheus as David. Orpheus as Christ?*, *The Biblical Archaeology Review* 35(2009), 34–45.

²⁸ Ld. Sándor BENE, *Orfeji na Jadranu: O pjesništvu Nikole i Petra Zrinskog*, *Književna Smotra* 47(2015/3), 31–44. A Barberini-éra kultúrpolitikájáról összefoglalóan Peter RIETBERGEN, *Power and Religion in Baroque Rome: Barberini Cultural Policies*, Leiden, Brill, 2006, 95–142.

²⁹ Szövegpárhuzamokkal: BERG, *i. m.*, 132–134.

³⁰ *Opere morali di Francesco Bacon, cioè Saggi morali, Sapienza degli antichi, Aggiunta di sette saggi morali, Trentaquattro esplicationi delle sentenze di Salamone*, Venetia, Bariletti, 1639. (*BiblZrin*, 346 [kat. 441. sz., zágrábi jelzete: BZ 232].)

³¹ BACON, *Opere morali i. m.*, 254–259.

összezavarta és legyőzte a szirénhangokat. Az isteni dolgokon való meditáció nemcsak erővel, hanem édességgel és ízléssel is felülmúlja az összes érzéki gyönyört”.³²

Talán nem túlzás ebben gondolatmenetben a *Syrena*-kötet poétikai programját, a példázatos lírai elbeszélés értelmezésének kulcsát látni. A címlapmetszet szirénjei (mind a három!) közösek a dalban. A vízből kiemelkedő, a kevélység és a bujaság (*superbia, luxuria*) bűneire utaló ikonográfiai attribútumokkal (tükör, kagyló) ellátott, tehát a tradicionálisan moralizáló ábrázolásnak is megfelelő két szirén ebben a speciális kontextusban a könnyed, érzéki vagy a szenvedélyes szerelmi líra változatait testesíti meg, míg a harmadik, az Argó hajóban ülő szirén, aki Zrínyi vonásait viseli, egyszersmind a szerelmi költészetet a vallásos költéssel felcserélő, Istenhez forduló dalnok reinkarnációja.

De valóban csupán ennyiről volna szó? Van egy zavaró motívum, amely fölött az ikonográfiai hagyomány ismeretében nem lehet elsiklani: a korabeli ábrázolások túlnyomó többségén nemcsak Odüsszeusz, hanem Orpheus szirén-kalandja is társas jelenet, a hajókban a főhősök mellett a társak (evezősök és katonák) egész serege foglal helyet.³³ S noha a *Syrena*-címlapkép a címirattal és a szirénmotívummal egyértelműen az argonauta-történetet idézi, Orpheus útjára és költői győzelmére utal – a hajóban mégiscsak egyetlen páncélos vitéz ül, aki sem nem lantozik, sem nem énekel.³⁴ Subarich György alkotásának képi forrásai és párhuzamai közül ismert volt eddig is a Vittorio Siri *Mercurió*jában megjelent Piccini-metszet. Ezen egy valaki (Mercurius isten) ül a hajóban, a tengerből azonban hiányoznak a szirének.³⁵ Őket R. Várkonyi Ágnes fedezte fel egy elfeledett népszerűsítő írásában, Ortelius közismert Kelet–India-atlaszának figuratív díszei között.³⁶ Igaz, Abraham Ortelius térképének is van ikonográfiai előzménye, Diego Gutierrez 1562-es Amerika-atlasza³⁷ – végső soron tehát innen úsztak a szirének Subarich mester műhelyéig. Gutierrez térképén azonban, akárcsak Orteliusén, üres a hajó. Úgy tűnik, az ikonográfiai minták mellett ezúttal is az irodalmi hatások vizsgálata vihet tovább, s nem zárható ki az sem, hogy az Orpheus-allúziónál összetettebb, jelentéssel terheltebb utalást testesít meg a metszet főhőse.

³² „Efficacissimo però in ogni modo è il rimedio d’ Orfeo: il quale cantando e risonando le divine lodi, confuse e ribattè le voci delle Sirene. Le meditazioni delle cose divine non solo di forza, ma anco di dolcezza e gusto superano ogni piacere del senso.” (Uo., 259.) A teljes fejezet fordítását a latin eredeti alapján Petneházi Gábor készítette el: *Az ősök bölcsesége* (részlet), Irodalmi magazin 2(2014/4 „Zrínyi Miklós”), 50.

³³ A nem túl számos példa egyike: Jean BAUDOIN emblémáskönyvében: *Recueil d’emblemes diverses avec des discours moraux, philosophique et politiques*, Paris, Villery, 1638, 268. A szerző az előszóban megírja, hogy Bacon mitográfiai leírásai alapján dolgozott, azokat dúsította fel egyéb forrásokkal. S valóban, a *De voluptate et de leirs allechemens* című fejezet (i. m., 269–277) nem egyéb, mint Bacon szirén-esszéjének fordítása.

³⁴ E sajátosság vizsgálata mentén jutott az enyémhez legközelebbi eredményre Szilágyi András, aki egy Iason királyt ábrázoló emblémát vetett össze a Subarich-metszettel, azaz szintén az argonauta-történetre való utalást vált felfedezni a címlapképből, ld. SZILÁGYI András, *Önjellemzés és szerepvállalás: Az allegorikus portré műfajának néhány jellegzetes változata a 17–18. századból = Színlelés és rejtőzködés: A kora újkori magyar politika szerepjátékai*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó, Bp., LHarmattan–Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2010, 291–312 (itt: 291–293).

³⁵ KLANICZAY Tibor, *Zrínyi olvasmányaihoz: Vittorio Siri = Uó, Hagymányok ébresztése*, Bp., Szépirodalmi, 1976, 249–260.

³⁶ ABRAHAM ORTELIUS, *Theatrum orbis terrarum*, Antverpiae, Plantin, 1584 (*BibZrin*, 249 [kat. 232. sz., zágrábi jelzete: BZ 7]); R. VÁRKONYI Ágnes, *Zrínyi és Ortelius, História* 6(1984/4), 35; vö. THOMAS SUÁREZ, *Early Mapping of the Pacific: The Epic Story of Seafarers, Adventurers and Cartographers Who Mapped the Earth’s Greatest Ocean*, Singapore, Periplus, 2004, 46–58.

³⁷ DIEGUS GUTIERUS, *Americae sive quartae orbis nova et exactissima descriptio* (1562). A térkép metszője Hyeronimus Cock. Nagy felbontású reprodukció: <http://www.worldmapsonline.com/kr-1562-am.htm> (elérés: 2016. január 18.).

2.2 A rejtőzködő Hercules

Térjünk most vissza a Syrena-kötet lírai elbeszéléséhez, pontosabban elbeszéléseihez. A bukolicus szerelmi szál – amelyről fentebb szó volt – beszöveddik egy másik, morálfilozófiai indíttatású elbeszélésbe, amelynek maga a lírai én a főhőse és narrátora. Ez a történet egy lélek története, amely a szerelemért küzd, szenved, rövid boldogság után megjárja az alvilágot, majd jelképes halála után, az emberi szenvedélytől megszabadulva, a hősök példájából tanulva (*Eigrammata*), bűnbánattal Krisztushoz fordul (*Feszületre*), s dédapja példája nyomán, végül vele azonosulva, elszánja magát az áldozatra hitért és hazáját. A történet egy képzeletbeli utazás formájában valósul meg, a tér és az idő különböző pontjain, a fikcionalizáltság eltérő szintjein található stációk érintésével. A spirituális utazás során alászállás (*descensio*), majd felemelkedés (*ascensio*) követik egymást. A legfontosabb ponton, a *Peroratió*ban, a „Vígán buríttatom hazám hamujával” zárósor az önáldozat *helyes* módjára mutat rá az *Arianna* befejezéséhez képest: mint korábban már szó esett róla, amott a szenvedély/szenvedés könnyárja „burít”, azaz öl, itt a sztoikus hős maga vállalja a megdicsőítő (harcban bekövetkező) tűzhalált. A Syrena-kötet alapeszméje, üzenetének lényege maga az út, az érzelmi éntől a *magnanimus* (Zrínyi szótárában: „nagyszívú”) éni, a költészet erejétől az áldozat erejéig vezető sztoikus beavatás és felelősségvállalás útja.

A kötet végig a két Zrínyit tartja játékban: amint a narrátor, a költő maga, szokatlanul és hagyományt törve megjelenik az eposzban (belebeszél a történetbe és értelmezi azt),³⁸ úgy az eposzt körülölelő lírai elbeszélésben az eleinte marinói szenvedő szerelmesként megjelenő orpheusi költőalak lassan a szigeti hős heroikus, herkulesi vonásai ölti magára. A metamorfózisok a poétika szintjén is leképeződnek: a lírai elbeszélő kifejező ereje, képszerű ábrázolásmódja, *enargeia*³⁹ összeolvad a dédapja hősiességben mutatkozó lelki és fizikai erejével, *magnanimus*, nagyszívú energiájával. Zrínyi itt hagyományt választ, s könyvtárának anyagából ítélve tudatosan teszi. A 16. századi poétikai irodalomban az *enargeia* az *energeia* fogalmával kontaminálódik, s a megjelenítő ábrázolásmódot egyre gyakrabban az azt hatékonyan megvalósító kifejezőerővel azonosítják; Philip Sidney *forcefulness* (erő), vagy Julius Caesar Scaliger és Giraldu Cinzio *efficiacia* (hatékonyság) terminusaiban ezek a jelentések összegződnek.⁴⁰ A *Szigeti veszedelem* invokációjánál poétikaibb, a kifejezések költészetelméleti jelentéseivel tudatosabban játszó invokáció talán nincs is a magyar irodalomban: „Adj pennámnak *erőt* [*energeia*], úgy írassak, *mint volt* [*enargeia*]” (*Szv* I 5:1).

Az orpheusi és herkulesi figurák együtt mozgatójának, egymásra kopírozásának ez a teoretikus szempontból is reflektált dinamikája különös figyelmet érdemel. Jelentőségét akkor mérhetjük fel, ha a forrásvidéket vizsgáljuk. Orpheusnak és Herculesnek egyaránt szinte végtelen a hivatkozásindexe, de a két mitológiai alak összekötése korántsem közhely az antik vagy a kora újkori hagyományban. Ami a klasszikusokat illeti, úgy látom, Zrínyi invencióját egy nagyon szoros és figyelmes Seneca-olvasat ösztönözte. Seneca tragédiái három kiadásban is megvoltak a csáktornyai könyvtárban,⁴¹

³⁸ KOVÁCS Sándor Iván, „Ha mit az én magyar verseim tehetnek”: A személyesség és az elbeszélő megszólalásai Zrínyi eposzában, *Irodalomtörténet* 79(1998), 181–209.

³⁹ A latin terminus: *evidentia*; vö. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, IV, 2, 63–64; VI, 2, 32; VIII, 3, 61.

⁴⁰ Monografikus feldolgozás: Heinrich F. PLETT, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age*, Leiden Brill, 2012. A fogalomkeverés történetéről alapvető Carlo GINZBURG, *Description and Citation = Uő., Threads and Traces: True False Fictive*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 2012, 7–24 (itt: 8–13); vö. még Gregory Allen STALEY, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 56–60. A 17. században többen, így a Zrínyi által jól ismert Agostino Mascardi is (ld. *BiblZrin*, 404 [kat. 587. sz., zágrábi jelzete BZ 32]), eredménytelen erőfeszítéseket tettek a fogalomzavar feloldására, ld. Agostino MASCARDI, *Dell' arte historica*, Roma, Facciotti, 1636, 419–427.

⁴¹ *BiblZrin*, 274–275 (kat. 289–291. sz.; zágrábi jelzetek – az elveszett első kivételével – BZ 347, BZ 357).

de ez legfeljebb a kiemelt érdeklődést jelzi, hiszen a tragédiák ekkorra már – Justus Lipsius és főként Martin Delrio filológiai munkássága révén – a közismereti anyaghoz tartozónak tekinthetők.⁴² Zrínyi akár a grazi jezsuita gimnáziumban is találkozhatott velük – ahol maga Delrio atya is tanított még a század elején.⁴³ A senecai drámakorpusz egyik fő témája, folyton visszatérő motívuma pedig nem más, mint Orpheus és Hercules sorsának párhuzamai és ellentétei, a két sorsmodell vetélkedése!

A szakirodalomban kimerítően tárgyalt témáról van szó,⁴⁴ elég itt csak a legismertebb locusokat felidézni. A *Medea* harmadik felvonásának végén, a megcsalt hős nő szenvedélyének erejét szemléltetendő, a kórus a szenvedély áldozatait vonja párhuzamba: a felbőszült nők által brutálisan meggyilkolt Orpheus és a Deianira féltékenységének áldozatul esett Hercules öngyilkossága közvetlenül egymás mellé kerül, hosszan kifejtve.⁴⁵ Az *Őrjöngő Hercules* (*Hercules furens*) második felvonásának végén álló kardal Hercules pokoljárása előtt idézi fel ellenpontként Orpheus tartaroszi útját, mint ami reményt adhat a sikerre.⁴⁶ Végül a *Hercules az Oeta hegyén* harmadik felvonás végi kardala szokatlan hosszúsággal idézi fel Orpheus történetének részleteit, majd magát a „szent” dalnokot (*sacer Orpheus*) is megszólaltatja annak bizonyóságként, hogy az istenek maguk is alávetettek a fátum törvényének, sorsuk fonalát a párkák szövik, Hercules halála szintén a végzet hatalmát idézi fel.⁴⁷

Zrínyi Seneca-élményének jelentőségét jelentősen alábecsülte a korábbi szakirodalom, még az is felvetődött, hogy szövegszerűen is bizonyítható összefüggések is származhatnak florilegium-jegyzetelésből.⁴⁸ Cáfolatul elegendő néhány kevésbé ismert, vagy eddig feltáratlan átvételre és allúzióra utalni. Nemrég figyelt fel rá a kutatás, hogy a *Szigeti veszedelem* második énekének elején, Szolimán szultán jellemzésekor Zrínyi – szokása szerint – megfordított jelentéssel idézi Seneca *Oedipus*-ának bevezető sorait (Senecánál a magas állású férfiak jobban ki vannak téve a sors játékának, mint mások⁴⁹ – Szolimánról viszont azt olvassuk: „Szerencse üvéle nem játszott, mint mással, [...] // Nem hajlott, mint az ág, mint kőszikla állott, / Tenger habjai közt, mert magában szállott...” [Szv II 48. 1 – 49. 1-2]).⁵⁰ Leveleiben pedig Zrínyi többször is idézi a *Hercules Oetaeus* részleteit,⁵¹ közülük csak a legismertebbre utalok itt, az ismeretlennek írott 1663-as irodalmi levelére: „... annyira megvettem már minden rettenetességeket, hogy ultro provocálom az Fátumot [szándékosan hívom ki a végzetet]”.⁵² Herculesről így énekel a senecai kar: „... fataque negligit et mortem indomito pectore provocat”.⁵³ Külön tanulmányt érdemelne a Syrena-kötetből kimaradt epigrammaciklus,

⁴² Roland MAYER, *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 57(1994), 151–174.

⁴³ Heribert ROSWEYDE, *Martini Antonii Del-Rio e Societate Jesu [...] vita brevi commentariolo expressa*, Antverpiae, Moretus, 1609, 40–41; Franz von KRONES, *Geschichte der Karl Franzens-Universität in Graz*, Graz, Verlag der Karl Franzens-Universität, 1886, 579.

⁴⁴ Charles SEGAL, *The Myth of the Poet*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1989, 95–117; STALEY, i. m., 61–63, 98–99.

⁴⁵ *Med.* 625–642 (a legújabb magyar összkiadásban [a továbbiakban: m. ford.]: SENECA *Drámái*, szerk. FERENCZI Attila, TAKÁCS László, Bp., Szenzár, 2006, 149–150).

⁴⁶ *Herc. fur.* 569–591 (m. ford. 36–37).

⁴⁷ *Herc. Oet.* 1031–1101 (m. ford. 394–396).

⁴⁸ *BiblZrin*, 274. (Mindazonáltal a Zrínyi-könyvtárban található nagy terjedelmű kéziratos Seneca-jegyzetanyag [*BiblZrin*, 379 [512 Ms] feldolgozása a további kutatás feladata.)

⁴⁹ *Oed.* 6–11 (m. ford. 209).

⁵⁰ Erre a Seneca-parafrázisra Amedeo Di Francesco hívta fel a figyelmemet, köszönet érte.

⁵¹ Ruchich Jánosnak, 1658. aug. 24. (ZRÍNYI Miklós *Összes művei*, II, *Levelek*, s. a. r. CSAPODI Csaba, Bp., Szépirodalmi, 1958, 270 [250. sz.], a latin eredeti: 510) – loc. cit. *Herc. Oet.* 713; u.annak 1658. dec. (uo., 280 [257. sz.] latin eredeti 518) – loc. cit. *Herc. Oet.* 111 (az azonosítás bizonytalan, Zrínyi csak tartalmilag utal, elképzelhető, hogy a *De tranquillitate animire*, 9, 3).

⁵² Ismeretlennek, 1663. máj. 2–15; ZRÍNYI, *Levelek*, 329 (279. sz.).

⁵³ *Herc. Oet.* 154–155 (m. ford. 369).

Az *idő és hírnév* elemzése. Ezúttal elég annyi, hogy jóllehet a közelmúltban előkerült közvetlen hivatkozás jelentősége cáfolhatatlan (Zrínyi a „Befed ez a kék ég”-ben valóban Morus Tamás *Utópiájából* veszi a némiképpen átalakított Lucanus-idézetet),⁵⁴ ám a miniciklus több antik szöveghely tudatos reminiscenciáját ötvözi. Így nem szabad elfelejteni Csonka Ferenc régi leleményét, aki éppenséggel a *Hercules Oetaeus* zárósorainak jelentőségére figyelmeztetett a dicsőségről-hírnévről szóló középső vers („Az idő szárnyon jár...”) és a „Befed ez a kék ég...” összekapcsolásában. „A dicső virtus sosem végzi a Styx árnyai közt. Éljetek vitézül, s még a gonosz végzet sem sodor át benneteket a Léthe vizein; ám amikor a beteljesült élet meghozza a végső órát, a dicsőség nyit számotokra utat az égiek közé.”⁵⁵ Mindezek az egybeesések ott vannak a Mátyás-tanulmány közismert hivatkozásának háttérében („Avagy talám mint Herculessel égett meg Oeta, úgy ezzel az királlyal Bécs, extremum operum”),⁵⁶ s nehéz volna őket a kordivattal, a pusztá véletlennel vagy a florilegium-jegyzetelés mechanikájával magyarázni.

Az *Oetaeus* jelentősége tehát igen nagy – Orpheus és Hercules sorsának párhuzamai és ellentétei is ösztönzően hathattak Zrínyire. Az előbbi legyőzte ugyan a poklokat, de önmagát, saját vágyát nem tudta legyőzni, így elvesztette Eurydicét – az önáldozatot bemutató, saját magát máglyán elégető Hercules viszont, szenvedései jutalmául, az égbe emelkedett. A Syrena-kötet enigmatikus zárósora („vígán burítottam hazám hamujával”) ezt a nagyszerű véget vizionálja, sőt, megkockáztatnám, hogy éppen az *Oetaeus* imént idézett locusanak alapján teszi ezt.

Mégsincs szó a vetélkedés végleges lezárásáról. A *Peroratio* megelőző sorainak „is-is” megoldása („De híretem keresem *nemcsak* pennámmal, / *Hanem* rettenetes bajvívó szabályammal”) a másik, immár hiteles Hercules-drámát is bevonja az intertextuális játékba, amikor az *Őrjöngő Héraklész* (*Hercules furens*) második felvonásának végén álló kardalt visszhangozza. Azt a kardalt, amely Herkules pokoljárása előtt azért idézi meg Orpheus alvilági útját, hogy *mind a két útnak*, a halálon költészettel és erővel vett diadalnak a lehetőségét hirdesse: „Quae vinci potuit regia carmine, / haec vinci poterit regia viribus”.⁵⁷

Tuladonképpen azt mondhatnánk, hogy a két mitikus figura, a két sorsmodell dinamikus kapcsolata a Syrena-kötet talán legfontosabb ideológiai tartópillére. (Zrínyi természetesen Senecánál is megtalálhatta a sziréneken diadalt vevő Orpheus-motívumot, méghozzá annak a saját felfogásához legközelebb álló változatát, a *Medeában*.)⁵⁸ Az összefonódó mítoszok érintkezési pontjai és párhuzamai gazdag anyagot kínálnak az értelmezésre (pl. nem minden jelentőség nélküli

⁵⁴ KAPOSZI Krisztina, *Zrínyi-paratextusok*, Első Század, 11 (2012), 413–446. Megjegyzendő, Morus is ugyanabba a Seneca-követő hagyományba sorolható, amely itt bennünket érdekel, ld. Matthias LAARMANN, *Seneca the Philosopher* = *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, eds. Gregor DAMSCHEN, Andreas HEIL, Leiden–Boston, Brill, 2014, 63.

⁵⁵ „Nunquam Stygias fertur ad umbras / Inclita virtus. Vivite fortes; / Vos Lethaeos saeva per amnes / Nec fata trahent. Sed cum summas / Exiget horas consumta dies, / Iter ad superos gloria pandet.” *Herc. Oet.* 1983–1988 (m. ford. 421, de itt saját fordításomban). Vö. CSONKA Ferenc, „Mindenütt feljül ég, a föld lészen alsó”: Adalékok és észrevételek Zrínyi három epigrammájához = *Tarnai Andor-émlékkönyv*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, Bp., Universitas, 1996 (*Historia Litteraria*, 2), 57–74 (itt: 64, 67). Már a *Vitéz hadnagy* végén is (52. cent.), ahol formálódik a kisciklus, a dicsőség gondolata vezet be a „Befed ez a kék ég” kezdetű epigrammát: ZRÍNYI Miklós *Prózai munkái*, s. a. r. KULCSÁR Péter, Bp., Akadémiai, 2004 (ZRÍNYI Miklós *Összes művei*), 167.

⁵⁶ ZRÍNYI Miklós *Összes művei*, I, s. a. r. KLANICZAY Tibor, Bp., 1958, 634.

⁵⁷ *Herc. fur.* 590–591; Eiler Tamás fordításában: „Dis házát, min a dal fegyvere győzhetett, / most nyers testi erő újra legyőzheti” (m. ford. 37).

⁵⁸ A második felvonás karéneke végigköveti az Argó hajó útját, a hősöket megtámadó szörnyeket, így ér a legnagyobb veszélyhez, a sziréndalhoz; Kárpáty Csilla fordításában (m. ford. 139): „Hát még, amikor rémes Rontók / dala felcsendült, ama Dél-tengert / bővölve, s a thrák Orpheus feleselt / műzsái lantján, s a Sirent, ki szeret / lenyűgözni hajót dallal, csaknem / elcsalta!” Vö. *Med.* 355–360: „Quid cum Ausonium dirae pestes / voce canora mare mulcerent, / cum Pieria resonans cithara / Thracius Orpheus / solitam cantu retinere rates / paene coegit Sirena sequi?”

motívum, hogy Hercules, aki nem került szembe közvetlenül a szirénnel, azok apját, Acheolust harcban győzte le).⁵⁹

Érdelem azonban továbbra is a forrásoknál időzni. Bármennyire valószínűsíthető ugyanis Seneca közvetlen hatása, Zrínyi elképzelését szinte bizonyosan ebben is a kis Bacon-kötet olvasata támogatja meg, esetleg egyenesen az irányította Senecára a figyelmét. E tekintetben kiemelt figyelmet érdemel *A régiek bölcsességéről* leghosszabb terjedelmű esszéje, a *Prometheus, avagy az emberi létállapot* című.⁶⁰ Ezúttal csak a parabola végére figyeljünk. A Kaukázus sziklájához között Prometheus a szükségyszerűséghez láncolt embert jelenti, akit az aggodalom gondjai gyötörnek, zsigerelnek nap mint nap – a gondolatuknak szárnyuk van, ezért jelképei őket a Prometheus májából lakmározó sas. Kínjaitól csak Hercules szabadíthatja meg – aki nem más, mint az Erő és a lélek Állhatatossága. Hercules a napistentől kapott kehelyben hajózza át a tengert, és siet az aggodalmas lélek szabadítására. Az esszé az embernek a teremtés középpontjába állításával, törekénye felmagasztalásával a baconi sztoicizmust testesíti meg: a kehelyben hajózó hős a sztoikus ideál hordozója – Bacon Senecát idézi („Nagy dolog egyszerre birtokolni az ember törekényét és az Isten adta biztonságot”)⁶¹ –, sőt, Hercules az esszé végén az állhatatosság morális erényének jelképéből a *verbum aeternum* szimbólumává, valódi Krisztus-allegóriává emelkedik. („A kehelyben hajózó, Prometheus megmentésére induló Hercules az Örök Ige képmása, amely az emberi nem megváltására az emberi test törekény edényébe költözve szállt le közéjük” – olvassuk *A régiek bölcsességében*).⁶²

Hercules és Orpheus egyaránt Krisztus-prefigurációk, hajóútjaik szimbolikus jelentőséggel bírnak; az állhatatos erő és az istenes költészet felmutatása a Syrena-kötet programjának tartóelemei. A könyvtárában őrzött Syrena-kódex kéziratán nem sokat változtatott Zrínyi, amikor nyomtatásra készítette elő a verseskötetét: de az a kevés (többek közt a címlapkép és a *Peroratio* beiktatása) döntő jelentőségű volt, a költői filozófia rangjára emelte a Syrena-kötetet. A címlapmetszeten a hajóban ülő Zrínyi – az Adria szirénje – nemcsak a költészet erejével, hanem az erő poézisével is felülmúlja a korabeli divatköltészet elkopotott petrarkista közhelykészletét. Ehhez „csak” Herculesnek és Orpheusnak kell lenni egyszerre. Ilyen bonyolult – és ilyen egyszerű.

3. Magyar Orpheusok – utak a felvilágosodás felé

A kötet és a Zrínyi-örökség szempontjából döntő fontosságúnak látom a Bacon-hatást, amely természetesen tovább tanulmányozandó (nemcsak a sztoicizmus, hanem a tacitizmus vonatkozásában is: Zrínyi stílusát és gondolkodását a baconi esszé tartalmában és formájában is jelentősen befolyásolta, talán csak Virgilio Malvezzihez mérhetően).⁶³ Szimbolikus jelentőségű, hogy a *Vitéz hadnagy* szerencse-diskurzusának lapjain a Descartes és Pascal vonzáskörébe tartozó Jean de Silhon és a

⁵⁹ Ld. pl. BACON, *Opere morali*, i. m., 206–208 („Achelo, o vero il combattere”).

⁶⁰ *Uo.*, 218–237. Az esszé értelmezéséhez: Heidi D. STUDER, „Strange Fire at the Altar of the Lord”: Francis Bacon on Human Nature, *The Review of Politics* 65(2003), 209–235.

⁶¹ „Magnum est habere simul fragilitatem hominis et securitatem Dei.” *Epist. mor.* LIII, 12.

⁶² „Ira queste è la navigazione d’Hercole in una coppa per liberar Prometeo, ch’è l’immagine dell’Eterno Verbo nel fragil vaso dell’humana carne alla redentione del genere humano disceso”. BACON, *Opere morali*, i. m., 237.

⁶³ Morris W. CROLL, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon* = Uő, *Style, Rhetoric and Rhythm*, eds. J. Max PATRICK, Robert O. EVANS, Princeton, Princeton University Press, 1966, 167–202; Malvezzi és Mascardi vitájáról: BELLINI, i. m., 198–227; Bacon „tacitista sztoicizmusáról és sztoikus tacitizmusáról” ld. Guido GIGLIONI, *Philosophy According to Tacitus: Francis Bacon and the Inquiry into the Limits of Human Self-Delusion*, *Perspectives on Science* 20(2012), 159–182.

modern európai filozófia egyik legeredetibb gondolkodója, Francis Bacon rejtett idézetei találkoznak.⁶⁴ Klaniczay Tibor, Zrínyi politikai gondolkodása kapcsán ennek a szellemi hátországnak egy releváns területét vizsgálta be;⁶⁵ munkája folytatandó, a politikán túl a morálfilozófia, a poétikai gondolkodás és a láthatóan egyéni jegyeket mutató vallásos felfogás összefüggéseire is figyelő, kiterjesztett értelemben. Hiszen ha számításba vesszük, hogy Zrínyi a Vitnyédy-könyvtár közvetítésével rálátott a korabeli német lutheránus világ legfontosabb szellemi folyamataira, másfelől pedig a francia és az angol világra a velencei és padovai libertinus értelmiségi kör közvetítésével nyílt kitekin-tése, akkor azt kell megállapítanunk, hogy bár a szisztematikus filozofálás módszere távol állt tőle, tájékozódásában mégis a korabeli európai előfelvilágosodás legfontosabb áramlatait tartotta számon. Azt a legtágabb keretet pedig, amelyben el tudta helyezni mindent saját horizontján, a sztoikus ha-gyomány jelentette a számára.

Ez utóbbi, vagyis a sztoikus filozófia mint a különböző irányzatok közötti koiné, általános európai kor-jelenség volt, amely azonban különösen érdekes formációt mutatott a Zrínyi számára legfőbb tájékozódási pontul szolgáló velencei szellemi életben. A velencei előfelvilágosodás feltételeit lényegében a jezsuita rend-nek a köztársaságból való kiltitása, majd az erre megtorlásul következő pápai interdictum teremtette meg. Jó fél évszázadon keresztül (1606-tól 1657-ig, a Rómával történt kiegyezésig) a legkülönbözőbb szellemi áram-latok éltek itt együtt, a szélsőséges materialista ateizmustól az ismeretelméleti kételyen keresztül a vallási sza-badgondolkodás, sőt, az irénikus reform irányzatáig. A modern politikai propaganda médiatechnológiájának kidolgozásában és a Marino-poétika kultuszában egyaránt kifejeződő nyelvi és morálfilozófiai szkepszis csak az egyik pólust jelentette, amit nagyrészt a hírhedett szabadgondolkodók, az Ismeretlenek Akadémiájának tagjai képviseltek.⁶⁶ Francis Bacon új tudományideálját és a költői bölcsességről vallott nézeteinek itáliai terjesztését viszont a vallási reformra, a skizma megszüntetésére törekvő teológuskör kezdeményezte: a kis Bacon-antológia összeállítását a nagy szervita teológus Paolo Sarpi munkatársa és tanítványa, Fulgentio Mi-canzio sürgette, az olasz fordítást pedig a Velencéből Londonba települt renegát egykori spliti püspök, a Sar-pi Tridentinum-történetéhez előszót író Marcantonio De Dominis készítette el.⁶⁷ E pólusok közös nyelve, a vitaterepüket alkotó antik hagyomány Seneca alakja és életműve, tágabb értelemben a sztoikus örökség volt. Az egyik első nagy velencei Monteverdi-operasiker, a *Poppea megkoronázása*, személyesen léptette fel Senecát, és vitte színre sztoikus elveinek bukását (a librettó szerzője az „Ismeretlen” Busenello volt, a bemutatóra az Incogniti által üzemeltetett Teatro Novissimóban került sor, 1637-ben).⁶⁸ Bacon maga viszont, a másik oldalról, a sztoikus *oikeioszisz*-elv (és általában a privát és publikus szféra közötti distanciatartás) kritikáját

⁶⁴ Silhon jelentőségéről: Ernest JOVY, *Pascal et Silhon: Un excitateur de la pensée pascalienne*, Paris, Vrai, 1927; újabban Robert DAMIEN, *Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence*, Corpus, 42(2002) 11–20 (a folyóirat egész tematikus száma Silhonnal foglalkozik; valamint FÖRKÖLI Gábor, *Zrínyi prózája és a közhelyek retorikája = Határok fölött i. m.*, szerkesztés alatt (itt köszönöm meg Förköli Gábornak a bibliográfiai segítséget az újabb Silhon-szakirodalomban). A konkrét helyen (*Vitéz hadnagy*, 6. discursus): ZRÍNYI, *Prózai munkák*, i. m., 397–398; vö. BERG, i. m., 132–134.

⁶⁵ KLANICZAY Tibor, *Zrínyi helye a XVII. század politikai eszméinek világában = Uő., Pallas magyar ivadéka*, Bp., Szépirodalmi, 1985, 153–211.

⁶⁶ Az Accademia degli Incognitiról általában, illetve Zrínyi érdeklődéséről írántuk ld. BENE Sándor, *A Zrínyi testvérek az Ismeretlenek Akadémiáján*, ItK, 97(1993), 650–668. Az újabb irodalom felhasználásával jelentőségét a korábbiaknál sokkal magasabbra értékeli, szellemiségét „előfelvilágosultként” jellemzi az új monográfia: Edward MUIR, *The Culture Wars of the Late Renaissance: Sceptics, Libertines, and Opera*, Cambridge (MA)–London, Harvard University Press, 2007.

⁶⁷ Anna-Maria HARTMANN, „A Little Work of Mine that Hath Begun to Pass the World”: *The Italian Translation of Francis Bacon's De sapientia veterum*, Transactions of the Cambridge Bibliographical Society, 14(2010), 203–217.

⁶⁸ MUIR, i. m., 109–148.

a *magnanimitást* (a „nagyszívűséget”) kitüntető heorikus sztoicizmus-ideállal kapcsolta össze.⁶⁹ Ezért kap Hercules olyan kitüntetett szerepet már korai mitográfiai esszéiben is.

Mindebből a gazdag palettából a fentiekben csak a Bacon-hatásra összpontosítottam, jelentőségén és önrétékén túl azért is, mert a Bacon-tradíció különösen elhanyagoltnak tűnik a hazai kutatásban,⁷⁰ és amint a felvilágosodás irodalomtörténetének vizsgálatában releváns eredményeket hozott az újralfedezés, úgy a kora-modern, „barokk” korszakot illetően is fontos eszmetörténeti és poétikai hangsúlyok rendezhetők át a figyelembevételével. Zrínyi integrál, szintetizáló törekvéseit mi sem mutatja jobban, mint hogy könyvtárában szinte felülreprezentált az Incogniti-kör könyvtermése, ami kiemelt érdeklődésre és módszeres gyűjtésre utal – ugyanakkor egész habitusából, s mint a fentiekben bizonyítani próbáltam, költői életművéből is a Bacon-féle *magnanimitas*-elv érvényesítése következik (a tevékeny élet fölnye a szemlélődővel szemben, a heroikus sztoicizmus ideáljának elsőbbsége a distancia-elvű lipsiusi modellel szemben). Nem véletlen, hogy már a korábbi kutatás is felfedezte, milyen nagy hatással volt rá a Sarpi-kör egy másik tagja, Traiano Boccalini szabad szellemű irodalmi és politikai satírája, a mindenkori kánon csúcására Senecát állító *Parnasszusi tudósítások* (*I ragguagli di Parnaso*, 1612–1613).⁷¹ Döntő költői újításához, a marinói szkeptikus és szenzualista irány, illetve a Barberini-kör (Mascardi, Sarbiewski, VIII. Orbán) által propagált római preklasszicista vagy új-reneszánsz ideál eredeti szintéziséhez a sztoikus tradíció Bacon által képviselt variánságban találta meg nemcsak az ideológiai, hanem a poétikai kulcsot, Orpheus, Hercules és a szirének motívumbokrát is.

Ami immár az Orpheus-figura kitüntetésének egyéb, „hazai” (azaz magyar, horvát, stájer, s bizonyos értelemben ismét csak velencei) ihlető forrásait illeti, ami bizonyosra vehető: az a gazdag velencei melodráma- és opera-hagyomány ismerete: a Syrena-kötet szinte teljes katalógusát hozza a korabeli operaszínpad népszerű témáinak: Eurydice, Orpheus, Ariadné a Monteverdi- és Rinuccini-művektől⁷² a horvát „librettó-dráma” átdolgozásokig⁷³ a kor szórakoztatóipari köznyelvét jelentették, a Velencében is többször megforduló Zrínyi nehezen is kerülhette volna el, hogy elsajátítsa e nyelv alapelemeit. A délszláv területeken lényegében Zrínyivel egyidőben az Orpheus-tradíció szlavizálása is kezdetét veszi: Ivan Gundulić *Osman* c. eposzában kiemelten fontos a thrák dalnok

⁶⁹ Ez a heroikus sztoa-változat Seneca értekező prózája helyett a drámai munkásságára támaszkodik (az eltérésről és az ezzel kapcsolatos értelmezői nehézségekről ld. STALEY, i. m.). Bacon a sztoa *tranquillitas animi*-ideálja helyett a *magnanimitas*-a, az aktív életre szavaz ld. FRANCISCUS BACO, *De augmentis scientiarum*, Amstelaedami, Ravestein, 1662, 446 (VII, 2).

⁷⁰ Ebben nyilvánvalóan komoly szerepe volt annak, hogy a legelmélyültebb, kisonográfia-terjedelmű Bacon-értékelés egyszersmind Bacon súlyos erkölcsi elítélését is kanonizálta: ERDÉLYI János, *Verulamio Baco*, Budapesti Szemle, 13(1861), 3–53; 15(1862), 3–73.

⁷¹ A centuria-gyűjtemény zárásaként Apollón az összesereglett íróseregnek Senecát mutatja fel példaként: ha hírnevet akarnak szerezni, őt kövessék: „szabjátok életeteket az írásaitokhoz, és tetteiteket szavaitokhoz”. TRAIANO BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso e Pietra di paragone politico*, a cura di Giuseppe RUA, II, Bari, Laterza, 1912 (Scrittori d'Italia), 325. (Cent. II, ragg. 100.) Boccalini jelentőségéről Zrínyi számára SZÖRÉNYI László, *A Szigeti veszedelem és az európai epikus hagyomány*, MTA I. Osz. Közl., 31(1979), 282–283. Boccalini és Sarpi kapcsolata régóta közismert; ld. Emmanuele Antonio CICOGNA, *Inscrizioni veneziane*, V, Venezia, Molinari, 1843, 619–620.

⁷² Monteverdi *Orfeójáról* alapvető Karol BERGER, „L'Orfeo, or the Anxiety of the Moderns,” ; Uő., *Bach's Cycle, Mozart's Arrow: An Essay on the Origins of Musical Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2007, 19–42. Az Eurydice-tematikáról: Bojan BUJIC, „Figura Poetica Molto Vaga”: *Structure and Meaning in Rinuccini's „Euridice”*, *Early Music History* 10(1991), 29–64.

⁷³ Bojan BUJIC, *Pastorale o melodramma? Le traduzioni croate di Euridice e Arianna per le scene di Dubrovnik*, *Musica e Storia* 6(1998), 477–499; Slobodan PROSPEROV NOVAK, *Povijest hrvatske književnosti*, III, *Od Gundulićeva „Poroda od tmine” do Kačićeva „Razgovora ugodnoga naroda slovinskoga” iz 1756*, Zagreb, Antibarbarus, 1999, 220–225; 230–235; Uő., *Paško Primović i njegovoj mjesto u hrvatskoj književnoj povijesti* = Paskoje PRIMOVIĆ, *Euridice*, transkripcija Ivana VRTIĆ, Dubrovnik, Matica hrvatska, 2013, 63–70.

balkáni származása⁷⁴ – s noha Zrínyi Miklós még bizonyosan nem ismerhette az *Osmant*, amelynek első kéziratái már a Syrena-kötet megjelenése után kezdtek terjedni Bécsben, a magyar Syrena-kötet a hagyományért folytatott szellemi területfoglalás kontextusában is értelmezhető.⁷⁵ Végül meg kell említeni egy lokális Orpheus- emléket is, amelyet eddig egyáltalán nem vett figyelembe a kutatás. Úgy tűnik, Zrínyi az 1651-es év első felében hosszabb ideig a stájerföldi Pettauiban tartózkodott, betegségét kúrálta – ezekben a hónapokban szerkesztette, csiszolta a Syrena-kötetet. A városkának pedig van egy ősi emléke, egy római kori sztélé, amit a hagyomány csak „Orpheus-kőnek” nevez. Egy öt méter magas, két méter széles második századi síremlékről van szó, amelyet Poetovium duumvire, bizonyos Marcus Valerius Verus emlékére állítottak. A felső rész fő domborművén Orpheus siratja Eurydicét, a timpanon-részben pedig Selené gyászolja Endymiont. Az Orpheus-kompozíció mellékalakjai közt feltűnik Serapis – azaz Pluto maga is. Csupa ismerős szereplő a Syrena-kötetből. A monumentum a középkor folyamán s még Zrínyi korában is pellengéreként szolgált: a sztélé alsó részébe fűrt vaskorláthoz kötözték ki a bűnösöket. Ez egész Közép-Európa egyetlen szabadtéri Orpheus- emléke; Zrínyi nap mint nap láthatta – talán e véletlennek is volt szerepe a költő fantázia formálásában.

Visszatérve befejezésül a korábban említett Ráday–Kazinczy-féle hagyományválasztást illeti, annak előfeltétele hagyományszakadás, a megjelent lehetőségek kibontakozásának elmaradása. Gondoljunk a Zrínyit ihlető források, Boccacini, Bacon, Ferrante Pallavicino és a többiek szabadgondolkodó kötődéseire. A magyar felvilágosodás idején nem Kazinczy volt az egyetlen kísérlet Zrínyi „újrafelfedezésére”. Valóságos verseny folyt a Syrena-kötet újrakiadásáért, Döbrentei Gábor, Révai Miklós, Csokonai Vitéz Mihály, sőt, a felvilágosult eszméket terjesztő hetilap, az *Ephemerides Budenses* szerkesztője, Spielenberg Pál egyaránt tervezték a kiadását, kommentárját.⁷⁶ Különösen érdekesnek ebből mégis a Draskovics-obszervanciát követő budai Magnanimitas-páholy környezetében szerveződő társaság, Spielenberg és Kazinczy köre.⁷⁷ Az egybeesésekben azonban (a „nagyszívűség” mint páholynév, Kazinczy szabadkőműves neve, az „Orpheus”, Bacon állítólagos rózsakeresztes kötődése, a Syrena-kötet Orpheus-alakja, Bacon mitográfiai művének bizonyított hatása Kazinczyra és Zrínyire, a Draskovics János által személyesen is megtestesített családi kapcsolat Zrínyi és Kazinczy kora és szellemi környezete között a 17. századra visszanyúlóan) az a legszebb, hogy egyik elem sem áll közvetlen kapcsolatban a másikkal. Zrínyi egyedi, különlegesen értékes volta nem volt kérdéses szereplőink előtt, Orpheus-kultuszát azonban nem vették át. Helyette kialakították a magukét, s Kazinczynál itt talán még lényegesebb Pálóczi Horváth Ádám Orpheus-képe, amely a költészet szakrális vonásait hangsúlyozza.⁷⁸ A modernizáló hagyomány újra felfedezi önmagát, aztán legfeljebb örömmel konstatálja, hogy valamely régebbi irodalmi mű beleillik az általa kialakított szemléletbe. Így érezhetett Kazinczy is Zrínyivel kapcsolatban – miközben a leghalványabb sejtése sem volt arról,

⁷⁴ Az *Osman* III. énekében kap hangsúlyos szerepet a trák-bolgár Orpheus, akinek minden szlávul éneklő költő az utódja – a sor végén magával Gunduliécsal: Ivan GUNDULIĆ, *Osman*, prir. Milan RATKOVIĆ, Zagreb, Zora–Matica hrvatska, 1962 (Pet stoljeća hrvatske književnosti), 32–34.

⁷⁵ Erről legutóbb: BENE, *Orfeji...*, i. m., 39–41.

⁷⁶ BÉKESI Gábor, „A mandátum kiadója”: *Kazinczy Ferenc szövegkiadói tevékenységének (újra)értékelése* = Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio philosophica, tom. XVI, fasc. 1, Miskolc, Typ. Univ., 2011, 5–24.

⁷⁷ BALOGH Piroska, Spielenberg Pál: *Mozaikok egy hajdanvolt szerkesztő arcképéhez* = *Uő, Teória és medialitás* i. m., 231–265.

⁷⁸ HORVÁTH Ádám, *Fantazia*, Holmi, III/2, 148–154; idézi: *Magyar Arión: Tanulmányok Pálóczi Horváth Ádám műveiről*, szerk. CSÖRSZ RUMEN István, HEGEDŰS Béla, Bp., rec.iti, 2011, 11–13. Horváth (aki elől egyébiránt éppen Kazinczy foglalta le az Orpheus nevet, vö. BORZSÁK István, *Pálóczi Horváth Ádám lírája*, Monor, Popper Ernő, 1919, 16) barátja, Ányos Pál emlékére írt hosszú elégiájában (*Igaz barát*) magát Ányost azonosítja a szenvedő Orpheusszal, ld. JANKOVICS József, *Pálóczi Horváth Ádám verse Ányos Pál haláláról* = *Magyar Arión*, id. kiad., 241–253.

hogy Zrínyi ugyanazon forrás (Francis Bacon) alapján alkotta meg kötetét, amely neki magának is ötleteket adott kultúraszervező tevékenységéhez és imázsának építéséhez.

Ettől még nagyon szép irodalomtörténeti ív rajzolható Janus Pannoniustól Kazinczy Ferencen keresztül Szentkuthy Miklósig és Tolnai Ottóig az Orpheus-figura mentén, amely azonban önmagában semmilyen jelentőséggel nem bír a motívumtörténeti katalogizáláson túl. A bevezetőmben felvetett kérdés ugyanakkor megválaszolható, s talán tényleg kiindulópontja lehet a további irodalom- és esztétörténeti spekulációknak: miben különbözik Kazinczy Orpheusa Zrínyitől? Abban, hogy hiányzik belőle Hercules. Az erő kiköltözött a költői bölcsesség hagyományából. S valahányszor újra megjelenik rá az igény, az szükségképpen a Kazinczy-tradíció ellenében (és gyakran a sztoikus örökség felértékelődésének jegyében) történik.

ORPHEUS AND HECULES

(Francis Bacon, Miklós Zrínyi, and the Hungarian Enlightenment)

The paper analyzes the mechanisms of remembering and forgetting the past, i.e. the appropriation of traditions in the intellectual history of the Hungarian Enlightenment. The example is the literary reception of the poetic oeuvre of the greatest Hungarian Baroque poet, Miklós Zrínyi (1620–1664). The two volume edition of his works, published by Ferenc Kazinczy in 1817 shows a definitive change in taste and literary canon, which had taken place in the preceding three decades in Hungarian literary and intellectual circles: the previously neglected Zrínyi became the representative of the most valuable poetic tradition to be followed and renewed in the times of late Classicism and early Romanticism.

The paper explores in details the ways the stoic and neo-stoic philosophy determined the poetical ideology of *The Syren of the Adriatic Sea*, the Zrínyi's volume of poetry, published in 1651. The two most important coordinates of the lyrical narrative are the mythological figures of Orpheus and Hercules. Besides the Senecan dramas (*Hercules furens*, *Hercules Oetaeus*, *Medea*), Francis Bacon's mythographic essays also play a decisive role in shaping the poetical program of the *Syrena* volume. In Bacon's very popular interpretations of classical fables (*De veterum sapientia* [1609], Zrínyi read it in Italian translation in a 1639 Venetian edition) both Orpheus and Hercules are significant references to allegorical meanings (esp. the three essays on *Orpheus or the Philosophy*, *Prometheus or the Human Condition*, and *The Sirens or Pleasure*). The title page engraving of the *Syrena* volume features the author himself sailing on the open sea, surrounded by seductive sirens: the emblem recalls both Orpheus outbreasting the sirens during his voyage with the Argonauts (i. e. the coercive and corrective force of poetry), and Hercules sailing through the sea to rescue Prometheus (i. e. the stoic constancy and force which liberate human minds of its anxieties and disbelief).

It seems a strange but necessary paradox that leading figures of the Hungarian Enlightenment developed and pursued their program of literary civilization (which owed a lot to the English philosopher's mythology, e. g. Kazinczy chose the name "Orpheus" for his literary periodical in 1789) by way of Bacon's poetical philosophy, without knowing anything about the relevance of the same thinker and the same ideas in the oeuvre of their favourite precursor, Miklós Zrínyi. Anyway, the difference between the early modern and the enlightened cult of Bacon in Hungary is more than conspicuous and significant: the enlightened poetical philosophy lacks the figure of Hercules (i. e. the force component of the heroic stoicism). Poetically speaking: the *energeia* (energy, poetical forcefulness) leaves the *enargeia* (evidence, vividness) – Orpheus is left alone.

BETHLEN MIKLÓS ÉS A HÍRNÉV

(A Pufendorf-recepció¹ problémája)

Jelen tanulmány a Bethlen Miklós *Önéletírását (Élete leírása magától)* bevezető *Előljáró beszéd* alig egy oldalnyi részének elemzésére tesz kísérletet. Az elemzés során bizonyos filozófiai témákat fogok érinteni, de kiindulópontom mégis irodalomtudományi jellegű volt, amennyiben kifejezetten forráskritikai analízist szerettem volna nyújtani. E kitűzött céllal kapcsolatban be kell vallanom, hogy előadásom nem lesz képes véglegesen feltárni azokat a szövegeket és szerzőiket, akikre Bethlen akár csak az általam elemzendő rövid rész megírásakor is támaszkodhatott. Mindenesre remélem, hogy az itt következő gondolatmenet képes lesz legalább valamiféle orientációt nyújtani ahhoz, hogy milyen irányba induljunk, amikor az 1772 előtti magyar irodalom egyik – kiadása óta – legolvasottabb szövegének filozófiai forrásait kívánjuk feltérképezni.²

2. Rekonstrukció

Közismert, hogy az *Előljáró beszéd* az autobiográfia apológiájának céljából íródik. Bethlen itt kétféle történet-koncepciót különböztet meg. Az egyik történelem Bethlen saját, *privát* története, mely történet hitelességének problémája teológiai perspektívába helyeződik: ha az autobiográfia az olvasó számára alig hihető dolgokat is elő fog adni („némely dolgokat alig hihet el az olvasó”),³ akkor a világi események eme valószínűtlensége a szerző Istenhez való apellációja által kompenzálódik. A szubjektív emlékezetben konstituálódó múlt a vallásos lelkiismeret mozzanatával tesz szert ontológiai súlyra. Ezzel áll szemben a másik történet, a maga nyilvános politikai nyelv hordozta narratívájával.

¹ A Pufendorf-recepció kérdését tudomásom szerint egyedül Tóth Zsombor vetette fel sejtésszerűen a *Columba Noe* elemzése közben. Vö. TÓTH Zsombor, *Emlékirat és patriotizmus: Bethlen Miklós és Cserei Mihály regionalizmusa = Nyelv, lelkeség és regionalitás a közép- és kora újkorban*, szerk. GÁBOR Csilla, KORONDI Ágnes, LUFFY Katalin, TÓTH Zsombor, BALOGH F. András, Kolozsvár, 2013, 365–383, valamint TÓTH Zsombor, *Bírák Könyve 21: az applikáció nehézségeiről... A Nagybíró vs. Bethlen affér (újra)értelmezése: Esettanulmány = T. Zs., A történelmem terhe*, Kolozsvár, Komp Press, 2006, 135–167. Kifejezett állásfoglalás a Pufendorf- és a szerződéselméleti tradíció recepcióval szemben: LACZHÁZY Gyula, *Szenvedély, jellem és morál Bethlen Miklós önéletírásában = Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2007, 249. A szövegből Apáczai, a sztoa, Descartes, Szent Ágoston ismerete dokumentálható. Érdekes, hogy Grotius vagy Pufendorf természetjogi elméletének nincs nyoma az önéletírásban, jóllehet Bethlen Grotius elméletét tanulta Pufendorftól Heidelbergben.

² Az *Előljáró beszéd* szövegalkajával kapcsolatos filológiai aggályaimat ezúttal figyelmen kívül hagyom, a szövegre a Magyar Remekírók sorozatban közölt változatban hivatkozom: BETHLEN Miklós *Élete leírása magától = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós művei*, a szöveget gondozta V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi, 1980, 400–981, az *Előljáró beszéd* a 401–483 lapokon olvasható.

³ BETHLEN, *i.m.*, 403.

Az első fejezet további témáinak tárgyalását ezúttal mellőzöm, a szakirodalom eleget és magas színvonalon foglalkozott ezekkel.

A szekuláris világ nyilvános politikai terének kontextusában veszi szemügyre Bethlen a világi hírnevet. Az *Előljáró beszéd* első szembeötlő tanulsága, hogy mielőtt az e hírnév legfontosabb konstituenteként a *becsület* morálfilozófiai tárgyalásába kezdene, a *hírnevet*⁴ mint a politikai szféra alapjelenségét nyelvfilozófiai szempontból közelíti meg. Vagyis: Bethlen számára a külső, a politikai nyelvhasználatban kiformalódó történelem *lételméletének, ontológiai státuszának* kérdése *nyelvfilozófiai* kérdés. Kiindulópontja a „hír” definíciója, idézzük fel Bethlen ismert passzusát!

A hír közönségesen nem egyéb, hanem két embernek egymással más harmadik embernek, vagy állatnak, dolognak állapotjáról, minéműségéről vagy cselekedeteiről való beszéde, írása, vagy akármi formában való közlése.⁵

Míthogy a hír alapvetően kommunikatív kontextusban kerül meghatározásra (figyeljünk fel Bethlen egyértelmű megfogalmazására: „ez a hír definitiója”⁶!), így a gondolatmenet középpontjába a hírnév nyelvi jellege kerül, amennyiben különösebb átvezetés nélkül a nyelvi megnyilvánulások alapegységének, a tág értelemben vett *név* meghatározására tér rá, mely alatt nem csak tulajdonnevet, hanem általában névszót ért:

A név az emberektől a dolgok vagy emberek egymástól való megkülönböztetésére és annak jobban való megismerésére és mással is megismertetésére találtatott, szerzetetett jegy [...].⁷

E megnevezések, jelek

mind csak olyan jegy, amely téged s engem segít arra, hogy azokról az én elmém s a tiéd jobban gondolkozhassunk és arról való gondolatunkat a szükséghez képest egymással közölhessük.⁸

A definíció némileg zavarba ejtő. Első pillantásra úgy tűnik, mintha Bethlen egészen naiv módon elhibázná a 17. század második felére paradigmaticusan jellemző nyelvfilozófiai belátást: a szavak elsősorban nem dolgok, hanem az ember elméjében „lévő” ideákat, kognitív egységeket, *mentális tartalmakat* jelölnek, és csak ezeken keresztül dolgokat – egy meglehetősen bonyolult struktúra mentén. Másfelől – és talán épp a fenti hiánnyal összhangban – rendkívül hangsúlyos a nyelv *kommunikatív* szempontja: a szavaknak nem csak szemiotikai, hanem szemantikai aspektusát is a dolgok „mással való megismertetése”, valamint az alakítja ki, hogy „gondolatunkat a szükséghez képest egymással jobban közölhessük”. Az utóbbi idézet egészen pontosan így hangzik: „arról *gondolatunkat* a szükséghez képest egymással jobban közölhessük”: itt már úgy tűnik, hogy van valami „arról”, amire a gondolat vonatkozik, és vannak szavaink, melyekkel elsősorban e gondolatokat, mentális tartalmakat közöljük, melyeket „arról”, azaz az elmétől függetlenül fennálló valóságról képezzünk magunknak. Innen tekintve már elesik Bethlen nyelv-felfogásának naivitása: a nyelv és egységei szemantikájának a *kommunikáció* felől történő megközelítése számlájára írhatjuk azt a tényt, hogy a szavak – névszók – meghatározásában nem oly hangsúlyos az ismeretelméleti tényező. Pontosabban:

⁴ A hírnévre és a vele asszociált társadalmi reprezentációra vonatkozó történeti reflexiók irodalma szinte átláthatatlanul terjedelmes. Magyar nyelven elsősorban BENE Sándor, *Theatrum politicum: Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a korai újkorban* (Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999) című kötetét és annak bibliográfiai tételeit ajánlom az olvasó figyelmébe. A külföldi szakirodalomból különösen nagy haszonnal forgattam a következő egészen új monográfia bevezetését: Philip HARDIE, *Rumor and Renown: Representations of Fama in Western Literature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014, Introduction 1–47.

⁵ BETHLEN, *i. m.*, 410.

⁶ *Uo.*

⁷ *Uo.*

⁸ *Uo.*

a dolgok megismerésére irányuló kognitív folyamatainkat, mentális operációinkat („hogyan jobban gondolkodhassunk”) nem annyira a megismerésnek a dolgok és az elménk között lezajló kauzális viszonya, „története” határozza meg, mintsem a nyelv kommunikatív használata. A kommunikatív szempont hangsúlyozása természetesen a nyelvi jelek konvencionálisitásának tézisést vonja maga után, a névszó a dolgok „megismertetésére *találtatott, szereztetett* jegy”.

Bethlent az a hatásmechanizmus érdekli, amit ezen nyelvi egységek a politikai nyilvánosság szféráján keresztül képesek kifejtetni. Hallatlan érdekes a szerző azon nézete, miszerint létezik olyan kommunikációs aktusban létrejövő jelentés, mely mentes attól, hogy rá hatást gyakoroljon a nyilvánosság, vagy ő maga gyakoroljon hatást erre:

Ez a név is csak szó, mint a hír, és abban, akiről már én s te beszélünk, sem az a név, sem az a hír, amelyet mű néki adunk, vagy róla gondolunk, szólunk, vagy írunk, semmi kvalitást, valóságot, vagy változást nem okoz, nem szerez [...].⁹

Az alapszituáció itt is kommunikatív: én és te kommunikálunk egy harmadik dologról vagy személyről. Az e szituációban megfogható jelentés a megnevezés, és nagyobb nyelvi egységként tekintve, a hír által, bizonyos értelemben megmaradhat egyfajta „négy szemközti privát szférában”:

[e név] anélkül az ő Istentől adott állapotjában minden fogyasztás nélkül megmarad s megáll, valamíg tudniillik a hír és név, melyet őfelőle más elkövet, csak a hírnek és a névnek őszinte, való együgyűségének határában marad.¹⁰

Mármost e szavak és hírek jelentéseikkel együtt kiléphetnek a nyilvánosság porondjára: De mikor osztán azon túl mégyen a nyelv, [...] bezzeg már akkor kezd szenvedni, megilletetni az, akiről a szó vagyon, amint a szólók órála jól avagy rosszul szólnak, és ő azáltal az ő Istentől adatott állapotjában vagy segítettik, vagy akadályoztatik. És így innét jöttek már a világba bé ezek a szók és az embereknek *morális vagy civilis qualitas*¹¹: jó vagy rossz hírnév, gyalázat, rágalmazás, szidás, vádlás vagy dicséret, becsület, méltóság, és éltekben is, holtok után is jó vagy rossz emlékezet. Melyek mikor osztán olyan *valóság* és az embert megillető *cselekedetté* válnak, hogy az embernek azáltal élete, jószága, szabadsága, békessége s egészsége, vagy akármijében, akár maga a szóló által, akár akiknek szól, azok által, vagy előmenetele vagy akadály, romlása legyen: már az a jó vagy rossz hírnév, amelyet embernek kívánni vagy távoztatni kell.¹²

A szavak jelentése a politikai nyilvánosság szférájában egy sajátos létszférát hoz létre: morális-civilis vagy polgári minőségeket, kvalitásokat. Úgy tűnik, mintha Bethlen egyfajta realizmust képviselne a szavak – Locke-kal szólva – polgári használatában¹³ megképződő jelentéseit illetően. Sőt, a civil vagy morális *qualitasok* terminusának bevezetése arra is következtetni enged, hogy e nyelvi-szemantikai váltás esetlegesen szerződéselméleti implikációkkal is bír. Másként fogalmazva: Bethlen forrása után kutatva olyan szerzőt kell keresnünk, ahol a hírnév jogi felfogása nyelvfilozófiai keretbe illeszkedik.

Mielőtt javaslatokat tennénk a kiinduláskor felvett forrásfeltárás orientációjára, foglaljuk össze az itt körvonalazott nyelvfilozófia sajátosságait. Bethlen felfogása szerint a nyelvi jelentések *konvencionálisak*, tehát kiküszöböli a természetes nyelv rendkívül széles körben és sokféle háttér felől kifejtett 16-17. századi koncepcióját. Másfelől a jelentések még a természetes, preszociális állapotban is

⁹ *Uo.*

¹⁰ *Uo.*

¹¹ Kiemelés tőlem – S. J.

¹² *Uo.*, 410–411.

¹³ John LOCKE, *Értekezés az emberi értelemről*, ford. VASSÁNYI Miklós és CSORDÁS Dávid, Bp., Osiris, 2003, 3. 9. 3; 536.

kommunikáció eredményei, ami által Bethlent attól a mind az arisztotelianus, mind a kartézianus nyelvemléket által osztott nézettől határolhatjuk el, miszerint a nyelvi egységeink elsősorban privát jellegű tartalmakat fejeznek ki – függetlenül attól, hogy e privát mentális tartalmakat megismerő-képességünk fizikai vagy metafizikai jellegű beállításának számlájára írjuk-e. Harmadszor, a polgári közösség kommunikációjában létrejött konvencionális jelentések esetén Bethlen elkötelezett *realistának* tűnik. Úgy véli, hogy a politikai hírnév jelenségei reális kauzális hatást fejthetnek ki a társadalom – fogalmazzunk így – különös ontológiai státuszú testére.

A Bethlennél kétségkívül fellelhető erős descartes-i motívumok ellenére¹⁴ nyelvfelfogása távol áll a francia gondolkodótól. Descartes számára a nyelv kommunikatív szempontja elhanyagolható,¹⁵ illetve az *Értekezés a módszerről* című írásának 5. fejezetében¹⁶ hangoztatott ama gondolatmenetében foglalható össze, miszerint kommunikatív nyelvhasználat az elme létezése melletti bizonyíték. Nem gondolható el, hogy a *res extensa* feltételeihez alkalmazkodó bonyolult nyelvi jelsorozatokat a világ mechanikus törvényei alapján megjelenhessenek: ezek létrejöttéhez szükséges egy *res cogitans*, mely a testi jellegű, mechanikus szerkezetű jeleket ilyen bonyolult módon megszervezza. John Locke nyelvfilozófiája annyiban áll közelebb a Bethlen által megfogalmazottakhoz, hogy nála a kommunikáció szempontja jóval nagyobb szerepet játszik a jelentések megképződésekor. Azonban – Bethlennel szemben – Locke is az episztemológia felől közelíti meg a szavak primér szemantikai funkcióját, azaz a nyelvi egységek elsősorban olyan mentális tartalmak jelei, melyek végső soron visszavezethetőek érzetadatokra.¹⁷ De Locke Descartes-nál jóval nagyobb teret enged a kommunikatív jelentésképződéseknek.¹⁸ Locke eszménye az volna, ha minden szavunk szemantikai aspektusát redukálni tudnánk azon oksági folyamatokra, melyek eredményeképp mentális tartalmaink megképződnek érzéki

¹⁴ Bethlen kartézianizmusának tárgyalása meghaladná e tanulmány kereteit, arra azonban mindenképp fel kell hívni a figyelmet, hogy a 16. század végéig filozófiában egyáltalán nem példa nélküli az, ahogy Bethlen az Istenről alkotott természetes-kartézianus ismeretet összhangba hozza a kálvinista ortodoxia racionális teológiájával. Ám Bethlen bizonyos értelemben még ezen összhangot is egyéni módon teremti meg, vö. az *Előjáró beszéd* 8. részével, BETHLEN, *i. m.*, 427–432!

¹⁵ A descartes-i filozófia alapján Cordemoy fejt ki a nyelvi jelek fizikai leírását, és így fogalmazza meg tömören a kartézianus nyelvfilozófia lényegét: „Loqui est [...] signa cogitationis edere”. D. de CORDEMOY, *Tractatus physici dvo. I. De Corporis Et mentis distinctione. II. De Loqvella*, Genevae, apud Ioannem Pictetvm, MDCLXXIX (1679), 20, idézi: Hannah DAWSON, *Locke, Language and Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2007, 111.

¹⁶ Vö.: „S itt hosszasan elidőztem, hogy kimutassam, ha [...] volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítani és a mi cselekedeteinket utánoznák, amennyire erkölcsileg csak lehetséges, akkor mégis volna két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy azért mégsem igazi emberek. Az első az, hogy ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. Mert nagyon jól el tudjuk képzelni, hogy egy gép úgy van alkotva, hogy szavakat mond ki, sőt hogy egyes szavakat olyan testi cselekvések alkalmával mond ki, amelyek némi változást idéznek elő szerveiben. Pl. ha az egyik helyen érintik, az kérdezi, hogy mit akarnak tőle; ha más helyen érintik, kiabál, hogy fáj neki s több efféle. De azt el nem tudjuk képzelni, hogy a szavakat különféleképpen elrendezte s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszübb emberek is meg tudják tenni.” RENÉ DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, SZEMERE Samu fordítását átdolgozta BOROS Gábor, Bp. Ikon, 1992, 64.

¹⁷ Locke nyelvfelfogására lásd általában az *Értekezés* 2. könyvének elsőt megjegyzéseit, illetve a teljes 3. könyvet! Locke alaptézise: „A szavak elsődleges közvetlen jelentésükben nem mást helyettesítenek, mint a használatjuk elméjében lévő ideákat, akármennyire tökéletlenül vagy óvatlanul gyűjtötték is össze őket a dolgokból, amelyeket, mint vélik, megjelenítenek.” LOCKE, *i. m.*, 3. 2. 2; 453. – A Locke által hangoztatott óvatlanság elsősorban az érzetadatok és az általános mentális tartalmak közötti viszony reflektálatlan szemléletmódjára utal, de másfelől arra is, hogy a társadalmi kommunikáció során olyan mentális tartalmak is „keletkezhetnek” az egyes ember elméjében, melyeket nem előz meg az érzékelés kauzális folyamata. Locke nyelvfilozófiájának részletes tárgyalása: FORRAI Gábor, *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Bp., L'Harmattan, 2005, 127–149.

¹⁸ Különösen az ún. kevert módusok nevei esetében, vö. LOCKE, *i. m.*, 3. 5. 1–15; 480–492.

benyomásainkból.¹⁹ Locke nagy sajnálattal vallja be ebbéli kudarcunkat, de rámutat a kommunikatív jelentések pozitív oldalára is: Primér értelemben soha nem tapasztalunk „gondatlanságból elkövetett emberölést”, mégis stabil politikai jogrendet vagyunk képesek létrehozni a kommunikáció során létrejött mentális tartalmaink alapján.

Ha olyan forrást keresünk, mely nemcsak elismeri a politikai nyelvhasználat jelentéskonstituáló szerepét, hanem kifejezetten előnyben is fogja részesíteni a privát érzelmi adatainkra alapuló szemantikai felfogással szemben, akkor ezt valószínűleg nem a mechanikai természettudományok által lenyűgözött első- vagy másodgenerációs kartézianusok között kell keresnünk. Arra gyanakodhatunk, hogy egy ilyen felfogás képviselője talán a társadalomfilozófiai érdeklődésű kartézianusok között akadhat. Azt javaslom, hogy forráskritikai célunkat szem előtt tartva vessünk egy pillantást Samuel Pufendorf néhány írására, különösen nyelvfilozófiai szempontból!

2. Pufendorf

2. 1. A morális vagy civil minőségek (*qualitates morales sive civiles*)

Samuel Pufendorf a *De jure naturae et gentium*²⁰ című 1672-ben Svédországban megjelent fő művét azzal a megjegyzéssel kezdi, hogy a természetes létezőkre vonatkozó filozófia mostanában nagy lépéseket tett előre, de ugyanez nem mondható el a morális létezőket (*entia moralia*) tárgyaló bölcsletről. A természetes létezőkre vonatkozó filozófia feltárja, hogy a kartézianus elme miként ismeri meg a dolgokat, hogyan veti össze ismereteit egymással, és hogyan következtet az ismertből ismeretlenre.²¹

Nekünk itt most arra kell tekintettel lennünk, hogy miként van az akarat aktusainak irányítása céljából az attribútum bizonyos neme a természetes dolgok és mozgások fölé helyezve, melyből az emberi cselekedetek különös megegyezése ered, és hogy miféle dísz és rend származik ebből az emberi életre. Az ilyen attribútumokat nevezzük morális létezőknek (*entia moralia*) [...]²²

Ezek a morális létezők egyfajta móduszok, melyeket az értelmes létezők adnak a fizikai dolgok és mozgások fölé, hogy ezáltal az ember akaratlagos cselekvéseit hathatólagosan irányítsák. Vannak olyan móduszok, melyek magából a dologból természetesen folynak, és vannak olyanok, melyeket mintegy az elme helyez rá a fizikai dolgokra és móduszokra. Az elme *impositió*jának eredményeképp létrejövő morális entitások célja – a fizikai létezőktől eltérően nem az univerzum, hanem – az emberi élet tökéletessége. Ahogy a fizikai létezők eredeti létrejöttének módja a teremtés, úgy a morális létezők létrejöttére aligha találunk helyesebb kifejezést annál, hogy az nem más, mint impozíció. Nem a fizikai dolgok belső elvei hozzák létre ezeket, hanem a már létező és fizikai szempontból tökéletes dolgok és természetes hatásaiakra lesznek „rá- vagy behelyezve” az értelmes létezők akarata által, és csakis ezek determinációja hívja őket létezésre. És ezek bizonyos hatásokkal is felruházzák őket,

¹⁹ Lásd az *Értekezés* 3, 10 (*A szavakkal való visszaéléstől*) és 3, 11 (*Az iménti tökéletlenségek és visszaélések gyógymódjairól*) fejezeteit!

²⁰ Samuel PUFENDORF, *De jure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum [Lund], Junghans, 1672. Az 1672-es editio princepsre a továbbiakban a szakirodalomban bevett DJN rövidítéssel hivatkozom.

²¹ DJN, 1, 1, 1; 1.

²² „Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atque ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur entia moralia [...]” DJN 1, 1, 2; 3.

melyeket ugyanezek tetszésük szerint meg is semmisíthetnek anélkül, hogy a valóságban bármiféle fizikai változás bekövetkezne.²³

A morális létezők klasszifikációját a fizikai dolgok analógiájára végezhetjük el. Jóllehet nem a szubsztanciák, hanem a móduszok osztályába tartoznak, fel lehet őket fogni a szubsztanciák szerint, mert egyes morális entitások alapul szolgálnak más morális dolgok fennállásának, méghozzá ugyanolyan elv alapján, mint ahogy a testi szubsztanciákban fennáll a mennyiség és a minőség. Ahogy bármely fizikai szubsztancia tételezi a teret, amint létezése megvalósul és fizikai mozgásait kivitelezi, úgy ennek analógiájára a morális dolgokról azt állítjuk, hogy valamiféle *statusban* (*in Situ*)²⁴ léteznek, ez létezésük és hatásaik kivitelezésének feltétele. Ezért a *status* természetét nem helytelenül fejezzük ki, ha azt állítjuk, hogy az *feltételezett morális létező* (*ens morale suppositivum*), a *tér* analógiájára, mely ugyanilyen feltételezett entitás a fizikai létezők szempontjából. Mégis jelentős a különbség is: a *tér* indifferens a benne fennálló fizikai dolgok létezésére nézvést, míg a morális *status* megszűnik, ha elveszük a személyeket, akik őt alkotják.²⁵ A hely analógiájára a *status* el lehet gondolni egyfelől *meghatározatlanul* amennyiben *morális minőségek* eredménye (*ex qualitatibus morales*); másfelől *meghatározottan*, amennyiben valamely morális mennyiségre vagy összetetésre vonatkozó szempontot foglal magába. *Meghatározatlanul* az ember *statusa* vagy *természetes állapot* vagy *hozzájáruló* (*adventus* – pozitív jogból következő) *állapot*. Az ember természetes morális *statusát* nem azért nevezzük *természetes állapotnak*, mert az az ember lényének fizikai elvei szerinti módusz, hanem azért, mert létezését biztosító impozíciója nem függ az akarattól: az ember morális *természetéből* fakad. A teljes morális-politikai létszféra az emberi elme (és nem pusztán fizikai szükségletei epikureus-hobbesiánus kulminációjának) szabad akarató impozíciója, kivéve azt a tényt, hogy természetes képességgel rendelkezik erre az impozícióra.²⁶ Pufendorf a további megkülönböztetések alatt az ember meghatározott állapotát a hírnév példáján keresztül szemlélte: „*Meghatározottnak* lehet elgondolni bizonyos állapotokat, amennyiben az össze vannak kötve a hírnév (*existimatio*) intenzitásával vagy csökkenésével, avagy amennyiben többek vagy kevesek ítélete szerint méltóak a megbecsülésre.²⁷

Összegezve a fenti alfejezetet: amikor Bethlen az *embereknek morális vagy civilis qualitasiról* ír, akkor talán nem teljesen alaptalan az a feltételezés, hogy fogalomhasználatát a Pufendorfnak a *qualitates morales*-ről szóló elmélete motiválhatta, ahogy azt a német tudós a *De jure naturae et gentium* felvezető passzusaiiban megfogalmazta.

²³ A fenti szakasszal vö. DJN 1, 1, 3–5; 3–5.

²⁴ Pufendorf elsősorban morális *állapotot* és nem politikai *állapotot* ért a *status* latin fogalma alatt, jóllehet a morális entitások tárgyalása nem erkölcsfilozófiai, hanem kifejezetten politikai kontextusú. Pufendorf célja itt a legtágabb értelemben vett társadalmi lételmélet (Horst Dreitzel megfogalmazásában: *Ontologie des Rechts*) felvázolása, ami magába foglalja úgy a privát moralitást, mint ahogy a közösségi politika motívumait. Vö. Horst DREITZEL, *Samuel Pufendorf = Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 17 Jahrhunderts*, IV, Zweiter Halbband, hrsg. Helmut HOLZHEY, Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Basel, Schwabe & Co AG, 2001, 757–812, különösen 765. Másfelől az *entia moralia* mint általános jogi lételmélet átvészi a római jog tradicionális tipológiájának szerepét (*persona, res, actio*).

²⁵ A fenti gondolatmenettel vö. DJN 1, 1, 6, 5–6.

²⁶ DJN 1, 1, 7; 6.

²⁷ „*Determinate considerari possunt aliqui status prout adjunctam habent intensionem aut remissionem existimationis, seu prout multum aut parum honorifici censentur.*” DJN 1, 1, 9; 8.

2. 2. A hírnév (existimatio)

Pufendorf jogi előadásainak részét képezhette a hírnévről szóló kurzus is, ennek részletes tartalmáról egy Ericus Teet nevű svéd respondens Pufendorf által vezetett disszertációjából²⁸ értesülünk, amit a német tudós összegyűjtött akadémiai disputációi között olvashatunk *De existimatione* címmel. A Teet-féle disszertációt Pufendorf beépíti mind a *De Jure naturae et gentium*ba,²⁹ mind rövidített formában a *De Officio Hominis et Civis juxta legem naturalem*be,³⁰ de már a jóval a svéd hallgató disputációja előtt szerepel egy existimatio-fejezet az *Elementa jurisprudentiae*-ben³¹ is. Az *existimatio* pufendorfi tárgyalása elsősorban nem morálfilozófiai, hanem politikai-jogi reflexiók tartalmaz. Ez által Pufendorf a római jog régi hagyományához nyúl vissza, jóllehet nem veszi át a *Corpus juris* definícióját, hanem újat alkot. A klasszikus, Callistratusra visszavezethető római jogi definíció így hangzott:

Existimatio est dignitatis illaesae status, legibus ac moribus comprobatus, qui ex delicto nostro auctoritate legum aut minuitur, aut consumitur.³²

A hírnév a sértetlen méltóság állapota, melyet a törvények és az erkölcsök tanúsítanak, és amelynek mértéke saját hibánkból kifolyólag csökkenhet vagy akár teljesen semmivé lehet.

Pufendorf meghatározása:

Est autem existimatio valor personarum in vita communi, secundum quem aptae sunt aliis personis exaequari aut comparari; eisque vel antehaberi, vel postponi.

A hírnév a személyek értéke a közösségi életben, melynek megfelelően egyenlővé tehetőek vagy összehasonlíthatók más személyekkel, és velük szemben előnyben vagy hátrányban részesíthetőek.

Pufendorf kiemeli az *existimatio*t annak tradicionális rendszertani helyéről (a jogképességet befolyásoló tényezők alól),³³ és új, az interszjektív viszonyok lételméletén alapuló társadalomfilozófiájának kulcsmozzanatává emeli. Nyilvánvaló az is, hogy Bethlen definíciója nem pontosan Pufendorf általános meghatározását adja vissza. Ennek ellenére a magyar gondolkodó által hangsúlyozott kommunikatív jelleg osztja a pufendorfi interszjektivitás nézőpontját, mely éles kontrasztban áll a klasszikus római jogi formula törvénycentrikusságával. Pufendorfnál az *existimatio* vizsgálatában az ún. *existimatio intensiva* osztálya jelöli ki a *honor*, azaz a becsület területét, ami Bethlen témája a következő fejezetben. Pufendorffal szemben Bethlen a hírnév taxonómiája helyett a hírnév nyelvi alapegységének, azaz a *szónak* (az általában vett névnek) a meghatározásával folytatja. Jóllehet az *existimatio*-fejezet (DJN 8,4) nem tartalmaz explicit reflexiókat a nyelv és a hírnév viszonyáról, implicit módon mégis arra a nyelvfilozófiára támaszkodik, amit Pufendorf főműve 4. könyvének elején ad elő.

²⁸ Samuel PUFENDORF [Praeses] ERICUS TEET [Respondens], *Dissertatio de existimatione*, Heidelbergae, Walter, MDCLXVII (1667).

²⁹ DJN 8, 4, 1–31; 1104–1143.

³⁰ Samuel PUFENDORF, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum [Lund], Junghans, 1673; 2. könyv 14. fejezet.

³¹ Samuel PUFENDORF, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, Hagae 1660, Def. 9. Az 1673-as cambridge-i kiadásban 69–73. oldalakon olvasható a szöveg. Tudjuk, hogy Bethlen 1662 tavaszán Heidelbergben hallgatta „akkori igen ifjú, de azután nagy híres tudós juris doctort” (BETHLEN, *i. m.*, 573), Pufendorfort, aki Grotiusról tartott előadásokat. Az *Elementa iurisprudentiae* rövid *existimatio*-fejezete azonban még nem nyújt elég alapot Bethlen gondolatainak lenti rekonstrukciójához; ha a Pufendorf-hatás tézise igazolódik, akkor fel kell tételeznünk az 1672-es DJN ismeretét is Bethlennél.

³² *Digesta* 50, 13, 5, 1.

³³ Vö. FÖLDI András–HAMZA Gábor, *A római jog története és institúciói*, Bp., Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, 2014, 223.

2. 3. A nyelv

Miután a *De jure naturae et gentium* első három könyvében tisztázta a politikai szféra ontológiai státuszát, valamint a természetes és civil állapotbeli jogok és kötelezettségek általános témáját, Pufendorf a 4. könyv első fejezetében ismerteti nyelvfilozófiai nézeteit. A nyelvfilozófiai gondolatmenet szerves részét képezi az összkompozíciónak, amennyiben a mű elején ismertetett és végig a mű gerincét alkotó társadalom-ontológia morális minőségei nyelvi aktusok eredményeképp jönnek létre.

Pufendorf Arisztotelész *Politikájának* híres meghatározásával kezd, miszerint az ember politikai állapot, majd felhívja a figyelmet az Arisztotelész-exegézisek ama közhelyére, hogy az antik filozófus az ember természetes közösségalkotó képességét megállapító mondatot követően ezen antropológiai sajátosságot szorosan összeköti a *nyelvhasználat* humán adottságával. Pufendorf felmondja a természetes és konvencionális jelek közötti filozófiai leckét, majd a nyelvi jeleket teljes egészében konvencionális jellegűnek tartja.

Ugyanis világos, hogy az emberrel nem született vele semmiféle nyelv, hanem szokás által tanulja meg azt. Az sem tűnik valószínűnek, hogy valamely egyetlen ember kezdetben a nyelv egészét összefűzte volna, és kitalálta volna szubtilisen a szavak kombinációját, és a dolgokkal való megegyezését.³⁴

Az ilyen jelek végtelen változatossága figyelhető meg a polgári társadalmakban, melyekkel az emberek bizonyos dolgokat jelezni szoktak. A hasznosság és a kommunikatív nyelvhasználat szempontját Pufendorf a nyelv genezisééről szóló híres lucretiusi passzusok³⁵ idézésével hangsúlyozza, majd kifejti, hogy még Ádám sokak által természetesnek tekintett nyelve sem volt mentes bizonyos voluntarista vonásoktól.³⁶ Mindezek után a természetes nyelv kérdésének bemutatása érdekében Platón *Kratülosz* című dialógusához fordul.³⁷ Három érvet idéz a Platón által színre vitt Kratülosztól a természetes nyelv, a szavak jelteste és azok jelentése közötti természetes kapcsolat mellett, és két érvet a konvencionális mellett Hermogenésztől. Pufendorf egyetértően idézi Platón Hermogenésztét: a szavak jelentése konvencionális és társadalmi konszenzus függvénye.

Társadalomfilozófiai szempontból hallatlan jelentőségű a nyelvi konvencionális pufendorfi tárgyalása: a nyelvi jelek megegyezésen alapuló használata ugyanúgy elengedhetetlen feltétele a morális minőségekről alkotott nézeteinek, mint ahogy szerződéselméletének is. Jóllehet a német gondolkodó nem tárgyalja a teoretikus kartézianizmus ismeretelméleti problémáit,³⁸ mégis tendenciaszerűen egy (hobbes-i értelemben vett) antikartézianus felfogás felé hajlik, azaz mentális tartalmaink geneziséét jóval nagyobb mértékben írja a társadalmi kommunikáció és konszenzualitás számlájára, semmint a test és az elme interakciójának privát módon hozzáférhető folyamatára – értelmezzük azt bármilyen módon is.

³⁴ „Nullam enim linguam homini congenitam, sed adsuetudine omnes addisci, in aprico est. Nec illud verisimile videtur, unum aliquem hominem initio linguam quampiam integram concinnasse, & quidem excogitata subtiliter vocum combinatione, ac cum rebus convenientia.” DJN 4, 1, 3, 386.

³⁵ Uo., vö. LUCRETIVUS, *De rerum natura* V, 1015–1042, magyarul: Uő., *A természetéről*, ford. TÓTH Béla, Bp., Kossuth, 1997, 168–169.

³⁶ DJN 4, 1, 3; 386–387.

³⁷ DJN 4, 1, 4; 388.

³⁸ Pufendorf két szálon köthető a formálódó kartézianus paradigmához: egyfelől egykori tanára, Erhard Weigel (aki Leibnizet is oktatta Jénában) matematikai erkölcstana, másfelől a Hobbeshoz fűződő ambivalens viszonya révén. Vö. DREITZEL, *i. m.*, 777–778.

2. 4. Bethlen hírnév-koncepciója a *De jure naturae et gentium* tükrében

Milyen tanulságokkal szolgál mindez Bethlen nyelvfilozófiai gondolataira nézvést? Úgy tűnik, hogy Bethlennek a névről alkotott definíciója messzemenően magán viseli a pufendorfi konvencionális és kommunikáció-központúság ismérveit. Ennek ellenére Pufendorfnál nem találunk olyan meghatározást, mely szigorúan filológiai szempontból Bethlen forrásául szolgálhatott volna a hírnév meghatározására vonatkozóan. Ha azonban fellapozzuk Platón *Kratülosz* című dialógusát, mely a német gondolkodó fent idézett nyelvfilozófiai fejtegetéseinek legfontosabb hivatkozási alapja, akkor talán közelebb kerülhetünk az esetleges forrásokhoz. Platón a dialógus felvezető részében Szókratészt úgy lépteti fel, mint a hermogenészi konvencionális cáfolóját, hogy a dialógus középső részében a kratüloszi természetes nyelv koncepciójának abszurdítására mutasson rá etimológiai fejtegetései során. Az felvezető rész egyik passzusában (*Kratülosz* 388b) Szókratész úgy fogalmaz, hogy „Közlési, tanítási eszköz akkor hát a név és a lényeg rendezője.”³⁹ A hely Ficino fordításában így hangzik:

Nomen itaque rerum substantias docendi discernendique instrumentum est.⁴⁰

A platóni részlet és a bethleni névdefiníció közötti párhuzam mellett szól, hogy 1) dologra, nem kognitív tartalomra vonatkozik, 2a) megvan a megkülönböztetés (*discernendi*) és a 2b) megismertetés (*docendi*) mozzanata is. A szűkebb kratüloszi szöveghely ugyan nem tartalmazza, de a tágabb platóni kontextus egyértelműsíti a konvencionális jelfelfogás és a megismerés Bethlen meghatározásában megjelenő ismérveit. Konkrét forrás híján filológiai szempontból tartható rekonstrukciónak tűnik az, hogy Bethlen vagy Bethlen forrása Pufendorf nyelvfilozófiai fejtegetései nyomán felütötte Platón *Kratülosz* című dialógusát, és onnan vette a tág értelemben vett név, azaz névszó definícióját.

3. Kontextusok

3. 1. A kartézianizmus

Bethlen elkötelezett realistának tűnik a *morális vagy civil kvalitásokat* illetően, melyek képesek arra, hogy „*valóság*gá és az embert megillető *cselekedetté*” váljanak. Vajon e realizmust hogyan értékeljük Pufendorf társadalomfilozófiájának tükrében, melynek Bethlen által is osztott alapfeltétele egy kommunikatív-konvencionális nyelv-felfogás? A nyelvi konvencionális *nominalizmus* és a morális minőségek *realizmus*a közötti feszültség nemcsak a magyar gondolkodó szövegében érhető tetten, hanem alapvető jellegzetessége a német filozófus főművének is.⁴¹

A DJN módszertana mindenekelőtt Arisztotelész ellenében fogant. A társadalom esetleges-történeti létmódja ellenére nem csak valószínű ismereteket tesz lehetővé a politikai filozófia számára. Jóllehet *lényege szerint* megismerhetetlen a politikum (hiszen Pufendorf e szempontból döntően nominalista: eredeti értelemben nem létezik a politikai-jogi létszféra), az itt előforduló sajátosságokról mégis lehetséges elméleti tudomány. A politikai ismeretek tárgyai nem univerzálék, hanem a világ fizikai állapotain kontingensen fennálló sajátosságok. E – modern filozófiai terminussal

³⁹ PLATÓN, *Kratülosz*, ford. SZABÓ Árpád = *Platón Összes Művei I*, Bp., Európa, 740.

⁴⁰ *Platonis philosophi quae exstant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione [...]* volumen tertium, Bponti, Ex Typographia Societatis, MDCCCLXXXII, 239.

⁴¹ A következő gondolatmenet Dreitzel összefoglalását követi: DREITZEL, *i. m.*, 779–781.

– szupervenies sajátosságokat *antropológiai* szempontból közelíti meg Pufendorf úgy az *Elementa jurisprudentiae*-ben, mint ahogy a DJN-ben⁴² és a *De officio hominis*-ban is:⁴³ ezek eredete az emberi elme szabad akarató *impozíciója*, mely *impozíció* antropológiai képességét Isten ülteti el az emberben. Már a politikum szférájának ilyen antropológiai eredeztetése is lehetővé teszi, hogy – Arisztotelész felfogásától eltérően – deduktív rendszerként írjuk azt le, melyben a normák a *sociabilitas* természetes törvényének kontingens elvéből lesznek levezetve. A DJN azonban felvonultat egy másik perspektívát is, amennyiben az elme *impozíciója* folytán a fizikai létszféra tárgyain fennálló morális-civil minőségek kifejezetten morális létezők, *entia moralia*. Ez a megközelítés már erős *metafizikai* státuszt tulajdonít a moralitás létszférájának. A DJN bevezetésének az *entia moralia*-val kapcsolatos fejtegetéseit a vonatkozó szakirodalomban a főmű egyfajta zárványának tekintik, mely ellentétben áll a máshol jóval hangsúlyosabb antropológiai szemponttal. Az azonban teljesen bizonyosnak tűnik, hogy Pufendorf az *entia moralia* elméletét a kartézianus Erhard Weigeltől⁴⁴ (1625–1699) veszi át,⁴⁵ a klasszikus tanulmányt erre vonatkozóan a neves filozófiatörténész Wolfgang Röd jegyzi.⁴⁶ A pufendorfi zárvány Röd szerint legalábbis felveti azt a kérdést, hogy nem tekinthető-e úgy, mint a kanti normák lételméletének egyfajta előképe.

Bethlen szempontjából mindez azért érdekes, mert a hírnévnek morális minőségként történő pufendorfi felfogása így jól illeszkedik az *Előljáró beszéd* erősen kartézianus filozófiai alapállásába. Vagyis: Bethlen akár Pufendorfnál is támaszra lelhetett akkor, amikor a konvencionalista nyelvi jelentésekben artikulálódó politikum realista felfogását képviselte. A kartézianizmus természetfilozófiájának elfogadása mellett Pufendorf elhatárolódott ugyan annak gyakorlati filozófiától, mégis az *entia moralia* Weigeltől átvett elmélete tagadhatatlanul *metafizikai* vonás gondolkodásában.⁴⁷ Bethlen sajátos színezetű kartézianizmusa – mely alól talán épp a hírnév tárgyalása jelenthet kivételt filozófiai gondolatmenetei között – bizonyosan érzekelte a Pufendorfnál Weigel hatására keletkező „kiskaput”, mely – még ha csak átmenetileg, a DJN egyik alfejezete erejéig is – Hobbes felől Descartes irányába helyezi át politikai filozófiáját. Erhard Weigelnek Bethlenre gyakorolt esetleges közvetlen hatásának vizsgálata további kutatásokat igényel.

⁴² Lásd a DJN 1, 3–9; DJN, 2, 1–3 fejezeteket!

⁴³ Dreitzel, *i. m.*, 778.

⁴⁴ A Weigelre vonatkozó újabb irodalomra vö. DREITZEL, *i. m.*, a régebbi szakirodalommal kapcsolatban informatív RÖD, a 46. jegyzetben *i. m.*, 58–62.; Weigel viszonya a kartézianizmushoz vitatott (RÖD, a 46. jegyzetben *i. m.*, 61), bár Dreitzel tényként kezeli („spezifischer Cartesianismus Erhard Weigels”, DREITZEL, *i. m.*, 780). Mindenesetre a német gondolkodó már 1658-ra kifejleszti az *impozitóról* és az *entia moralia*-ról szóló elméletét: így Pufendorf már az *Elementáiban* (1660) támaszkodhat az *impositio* gondolatára, még ha az *entia moralia* tézise csak a későbbi DJN-ben (1672) jelenik is meg.

⁴⁵ Weigel következő műveiben fejti ki a morális létszféra ontológiáját a matematika *metafizikai* primátusának homlokerében: Erhard WEIGEL, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, Jéna, Grosius, 1658; Uő, *Idea Matheseos Universae*, Jéna, Bauerhöfer, 1669; Uő, *Arithmetische Beschreibung der Moralischen Weisheit*, Jéna, Bielcke, 1674; Uő, *Philosophia Mathematica, Theologia Naturalis*, Jéna, Birckner, 1693.

⁴⁶ Wolfgang RÖD, *Erhard Weigels Lehre von den entia moralia* = Archiv für die Geschichte der Philosophie 51(1969) 1, 58–84.

⁴⁷ DREITZEL, *i. m.*, 780.

3. 4. A hírnév⁴⁸ Pufendorf előtt és után (Freher és Thomasius)

Egészen zavarba ejtő, hogy a kortárs idevágó publikációkban nem találunk párhuzamos megfelelőket Bethlen hírnév-definíciójára.⁴⁹ Pufendorf definíciója vízvázalósnak tekinthető a *fama-* és *existimatio*-irodalom kora-újkori történetében. Pufendorf előtt a római jogi meghatározás és annak skolasztikus értelmezései uralják a műveket, míg a DJN 1672-es publikációja után mindenki Pufendorf szövegéhez tartja magát – és tendenciaszerűen az is megállapítható, hogy a callistratusi formulát a pufendorfi koncepció keretein belül értelmezik újra. A vonatkozó 16–18. századi hatalmas irodalomból emeljünk ki két személyt! Egyfelől Marquard Freher (1565–1614), akinek munkáit⁵⁰ még a 18. században is igen gyakran hivatkozzák, másfelől az elsőszámú Pufendorf-tanítványként számon tartott Christian Thomasius személyét, illetve az általa vezetett 1709-es hallei, *De existimatione*⁵¹ címmel megvitattott disszertáció néhány tézisét!

Freher, akire talán a téma legjelentősebb Pufendorf előtti összegzőjeként tekinthetünk, a 16. század végén összefoglalja mindazt, amit a klasszikus tradíció a *fama*, illetve az *existimatio* alapvetően jogi kontextusban megfogalmazott: e mű közvetíthette Bethlen számára a római jogi felfogást és annak skolasztikus értelmezéseit.

A *Tractatus de fama publica* elején a német humanista felidézi a hírnév definiálására tett kísérletek legfontosabbjait. Guillelmus Durandus (1230–1296) definíciója szerint a hírnév a *köz népnek* vagy annak nagyobb részének egy olyan dologra vonatkozó véleménye, mely dologgal kapcsolatban egyetértésre jutott. Freher kiemeli a Durandus által hangoztatott konszenzus római jogi eredetét. Durandusszal szemben Iacobus de Arena (1270–1320) e közösen osztott vélemény geográfiai határait hangsúlyozza: meghatározása szerint a hírnév valamely *régió* vagy annak nagyobb része által osztott közös vélemény – Iacobus de Arena rámutat a hírnév nyelvi jellegére is, amennyiben azt mindig *beszéddel* vagy *szóval fejezik ki*. Thomas de Piperata (†1282) is hasonló definíciót ad: a hírnév (*fama*) az, amiről valamely város, vár, falu, környék, ország vagy régió tagjai közös véleményt formálnak, amit közösen értékelnek avagy amiről közösen vélekednek, mégpedig *nyilvános – jóllehet nem bizonyos, igaz és nyilvánvaló – szóhasználat*tal. A hírnévnek az utóbbi skolasztikus szerző által hangoztatott bizonytalanságára vonatkozóan Bartolus (de Sassoferrato, 1313–1354) arra mutat rá, hogy a hírnév olyan szavakkal kifejezett közös vélemény, melynek eredete a *feltételezés*. Albertus de Gandino (1250–1300?) szerint e nyilvános és közösen osztott híresztelés olyan pusztá feltételezésből ered, melynek *szerzője* bizonytalan. Freher egy újabb keletű meghatározással zárja a sort: Doctor Navarrus (Martín de Azpilcueta, 1491–1586) a hírnevet a nép körében elterjedt tanúbizonyoságnak tartja valamely dologra vonatkozóan.

⁴⁸ A Bethlen hírnévelfogásának kontextusát képező 16–18. századi latin nyelvű források esetén nemcsak a *famát*, hanem az *existimatiót* is hírnévnek fordítom – számos más lehetőséget figyelmen kívül hagyva. Eljárássomat nemcsak az alábbi thomasiusi példa legitimálja, hanem a téma kortárs szakirodalmi kezelése is, vö. HARDIE, a 4. lábjegyzetben *i. m.*, passim.

⁴⁹ Vö. például Georg Christoph SCHEFFER, *Theses Inaugurales De Fama*, Altdorffii, Göbelianus, 1662; Enoch GLAESER [Praeses]–Godofredus LISCHKE [Respondens], *Disputatio Juridica De Fama Eiusque Imminutione*, Helmstadii, Müller, [1663]; Janus a. W. SCHLUCHER: *Dissertatio juridica de debita ac legitima vindicatione existimationis. Ubi & de duellis*. Amstelædami, Ex Officina Wetsteiniana, 1717; Fabian TÖRNER [Praeses]–Jonas BULLER [Respondens], *Dissertatio Academica De Fama*, Upsaliae, Werner, [1724]!

⁵⁰ Marquard FREHER, *Tractatus de fama publica*, Basiliae, Henricpetri, 1591; Uő, *Tractatus de existimatione acquirenda, conservanda et amittenda, Sub quo & de Gloria, & de Infamia*, Basileae, Henricpetri, 1591.

⁵¹ Christian THOMASIIUS [Praeses] – Zacharias SCHMIDT [Respondens], *Diss. inaug. de existimatione, fama et infamia extra rempublicam*, Halae Magdeburgicae [Halle], Litteris Salfeldianis, 1709 – átvéve szó szerint a disszertációk össziadásába, vö. Christian THOMASIIUS, *Dissertationum Academicarum Varii Argumenti Inprimis Iuridici Argumenti Tomus Tertius*, Halae Magdeburgicae, Gebauer, MDCCLXXVII [Halle 1777], 239–262.

A tradíció ismertetése után Freher arra mutat rá, hogy minden szerző magasabb rendűnek tartja saját meghatározását, ám a német humanista úgy véli, hogy nem kell e különbségekkel foglalkoznia. A maga részéről Thomas de Piperata definícióját részesíti előnyben, ám nem azért, mert ez tökéletesebb volna a többinél, hanem azért, mert megfogalmazása világosabb. A hírnév meghatározását illető sokféleség diagnózisa után így fogalmaz Freher:

Hogy igazából mi is volna a hírnév, az az olvasó számára magából az itt elővezetett tárgyalásból jobban érthetővé fog válni annál, mintha valamely definíció segítségével meg lehetne magyarázni azt. A hírnév ugyanis oly ingadozó és oly sokféle, hogy Próteuszhoz vagy Vertumnushoz hasonlóan semmiféle béklyóba nem lehet belekényszeríteni és abban fogva tartani úgy, hogy el ne illanjon.⁵²

Freher véleményével szemben Bethlen úgy véli, hogy kifejezetten meg lehet adni a hírnév definícióját. A római jogi tradícióra támaszkodó skolasztikus formulákkal szemben feltűnő, hogy Bethlen kifejezetten egy individuumok közötti kommunikációs szituációt vesz alapul a hírnév definíciójakor.

Ha Frehernél nem is akadtunk rá a hírnév bethleni meghatározására, a német humanista műveit mégis be kell vonnunk az *Előljáró beszéd* elemzésébe, ugyanis a hírnévről szóló filozófiai fejtegetés teológiai legitimitása közben mindketten az Ószövetség ugyanazon helyeire hivatkoznak,

Amint Salamon mondja, *Eccl. 7: 1: Az embernek jobb a jó hírnév a legjobb vagy drágább kenetnél; és Prov. 22: 1: Kivánatosb a jó hírnév a nagy gazdagságnál; ezüstnél és arannyal a kedvesség jobb. Hogy Salamon e világon minden embernél bölcsebb volt, maga az Isten mondja, 1. Kir. 3: 12.*⁵³

[...] sapientissimus rex Salomon, cum omnia humana, vt leuia & inania contemneret vnam hanc excipit, & quasi mente incitatus exclamat; *illius suauitatem vnquentis suauissimis & odoribus preciosis esse praeferendam*. Ita enim est apud Ecclesiasten cap. 7: *Melius nomen bonum bono oleo*. [...] In prouerbijis etiam scriptum est cap. 22. *Magis expetendum esse nomen honestum, quam diuitias multas: Argento & auro praestantiorem esse bonam gratiam.*⁵⁴

Valószínűsíthető, hogy nem példa nélküli Salamon alakjának alkalmazása a szekuláris hírnév teológiai apológiájában, Bethlen mindenesetre láthatóan kedvet leli az Ószövetségben olvasható kenet- és illat-metaforika kibontásában. Ennek ellenére Frehernél hiányzik úgy a hírnév nyelvfilozófiai megközelítése, mint ahogy a Bethlen általános névdefiníciója is.

Christian Thomasius miután rögzíti a római jogi definícióval szembenálló pufendorfi meghatározást, mestere szemére veti, hogy nem használja a Frehernél összegyűjtött gazdag anyagot. A DJN existimatio-fejezetét illető kritika fő iránya azonban mégsem ez. Thomasius mindenekelőtt azt kifogásolja Pufendorf szövegében, hogy az nem különítette el az *existimatiót* a *famától*:

A *fama* és az *existimatio* abban különbözik, hogy míg az előbb az emberek más emberekről alkotott véleményét jelenti, addig az *existimatio* jelentése bővebb, amennyiben magába foglalja bárkinek a saját magáról alkotott véleményét és ilyen értelemben majdhogynem azonos jelentésű a lelkiismerettel.⁵⁵

⁵² „Quid autem sit vere fama, lectori ex ipso filo tractionis institutae patescet melius, quam vlla definitione possit explicari. Es enim fama aliquid ita inconstans & varium, vt Prothei illius aut Vertumni instar nullis fere vinculis string & comprehendi valeat, quin aliqua eelabatur.” FREHER, *i. m.*, 3.

⁵³ BETHLEN, *i. m.*, 408–409.

⁵⁴ FREHER, *i. m.*, 83–84.

⁵⁵ „Differunt fama et existimatio, quod illa denotet iudicium aliorum hominum de aliis hominibus, existimatio latius pateat, involvens etiam iudicium cuiuslibet de seipso, & tum fere conscientiae aequipollet.” THOMASIIUS—SCHMIDT, *i. m.*, 6.

E megkülönböztetés szellemében Thomasius így fogalmazza át mestere definícióját:
 [...] az *existimatio* általában véve [egy individuum] ítélete önmaga és mások értékéről,
 míg a *fama* többek ítélete mások értékéről.⁵⁶

Thomasius tehát megkülönbözteti a *famát* és az *existimatiót*: az *existimatio* mindig egyes személy értékelése önmaga vagy mások értékéről, a *fama* esetében azonban az értékelők mindig többen vannak, és hiányzik az önértékelés mozzanata is. A thomasiusi modell mintha közelebb állna Bethlenhez, aki két individuum kommunikációjában definiálja a hírt: így közvetlenül be tudja vezetni a nyelvfilozófiai téziseket. Bethlen valószínűleg nem olvasta Thomasiust, de érdekes a probléma kibontásának hasonló orientációja: a Pufendorfnál hangsúlytalan individuális vélekedés, mint a hírnév kiindulópontja, Thomasius tárgyalásának részét képezi. Thomasius sem fog a nyelv problémájába bonyolódni a témát illetően, de az *existimatio* egyéni perspektívába helyezése mintha közös gondolat volna. Ám a különbségek is nyilvánvalóak: Bethlen definíciójának tárgya az a hírnév, ami Thomasiusnál a *fama*: nem tartalmazza az önreflexiót; a bethleni hírnév individuális vélekedésre alapul, ami ellenben a thomasiusi *existimatio* jellegzetessége.

4. Összegzés

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Bethlennek az *Előljáró beszéd*ben kifejtett hírnév-konceptiója egy olyan nyelvfilozófiai perspektívában keletkezik, mely szorosan kapcsolódik mind a 17. század paradigmaticusan szerződéselméleti jellegű jog- és politikai filozófiájához, mind ahhoz a társadalomfilozófiai realizmushoz, mely Pufendorf főművének bevezetésében érhető tetten. Fontos rámutatnunk arra is, hogy a hírnév tárgyalása teljesen mellőzi a máshol oly hangsúlyos teológiai mozzanatokat. Miután a szerző az ószövetségi Salamon-idézetek elemzésével legitimálja a szekuláris hírnév filozófiai vizsgálatát, azt a társadalom szférájának általános jellemzőjeként tárgyalja.⁵⁷ A hírnév holisztikus politikai perspektívába emelésén túl azt is pufendorfi vonásnak tarthatjuk, hogy Bethlen kifejezetten *definiálja* a hírnevet, úgy tűnik, nem volt idegen tőle egy deduktív jellegű politika- illetve társadalomelmélet. E szempontból az *Előljáró beszéd* fent elemzett néhány mondatának intellektuális környezete valahol a Weigel–Pufendorf–Thomasius neveivel fémjelzett gondolkodói irányzat környékén lokalizálható. E környezet láthatárán pedig nem is olyan messze felbukkanhat Hobbes *Leviathanja*, különösen az első könyv 5. és 10. fejezetei. Másként fogalmazva: a politika-elmélet nyelvfilozófiai alapozása és kitapinthatóan deduktív eszménye a hírnévről szóló rövid fejtegetésben jól illeszkedik a kortársakat foglalkoztató társadalomfilozófiai kérdésfeltevésekbe. Amennyiben belátásaink helytállóak, akkor véleményem szerint ezeket nemcsak az *Önéletírás* egészének elemzésekor érdemes szem előtt tartanunk, hanem ezek felől talán bizonyos kilátás nyílik Bethlen nagyon is gyakorlati jellegű politikai publicisztikájára is.

⁵⁶ „[...] existimationem in genere esse iudicium de valore sui ipsius & aliorum, famam iudicium plurium de valore aliorum.” *Uo.*, 9.

⁵⁷ A hírnév rövid filozófiai tárgyalása után a *becsület* fejtegetése már nem nélkülözi a teológiai mozzanatokat: ezek bemutatásáról ezúttal lemondunk.

BETHLEN UND DER RUHM

(Das Problem der Rezeption Pufendorfs)

Die Studie unternimmt eine Analyse des Zweiten Teils im Vorwort der *Autobiographie* Miklós Bethlens. Die knappe Passage verbindet sich eng zum Ersten Teil: nach der Sicherung der Objektivität der Geschichte in der Subjektivität der *Erinnerung* wird im Zweiten Teil die öffentliche Geschichte und Politik durch *Ruhm* (*fama/existimatio*) konstituiert. Die Forschung hat bislang keine Aufmerksamkeit auf die wohl offensichtliche Tatsache gemacht, dass Bethlen den Ruhm als wesentliches Konstitutivum der Politik *sprachphilosophisch* begründet.

Die Studie untersucht die möglichen intellektuellen Ursprünge für diese sprachliche Einbettung der Öffentlichkeit. Die Art und Weise, wie Bethlen die öffentliche Sphäre der Politik skizziert, zeigt gewisse Merkmale des naturrechtlichen Denkens Pufendorfs auf. Aus der *Autobiographie* kommt deutlich vor, dass Bethlen als Student während der Jahre 1661 und 1662 in Heidelberg die Gelegenheit hatte, die Vorlesungen des frühen Pufendorfs persönlich erleben zu können, deren Hauptthema die Rechtauffassung von Grotius war. Die Anwendung der Formel „moralische und zivile Qualitäten“ (DJN 1,1,1-23), die Heraushebung der *existimatio* als wesentlichen Bestandteil der Ontologie der Gesellschaft gegenüber ihrer relativ unbetonten Rolle im römischen Rechtssystem (DJN 8,4,1-31) oder die Betonung der *sprachlich-kommunikativen* Entstehung und demzufolge der konventionellen Semantik der Einheiten der (nicht nur) politischen Sprache (DJN 4,1,1-21) weisen darauf hin, Bethlen sei von Pufendorf oder durch die Debatten um Pufendorf stark beeinflusst. Der kommunikativ-konventionelle Charakter der Sprache wird mit einer Art von Realismus der moralisch-zivilen Qualitäten ergänzt: das Dilemma konventioneller Nominalismus *versus* Realismus der zivilen Qualitäten lässt sich bei Bethlen ebenso problematisch diagnostizieren, als bei Pufendorf.

BETHLEN MIKLÓS ÉS AZ ERDÉLYI COCCEJANIZMUS A 17. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN ¹

Önéletírásának *Előljáró beszédében* Bethlen Miklós három esetben hozza elő az atheusokat. Jómagam ebből most csak egyet idézek. Az *örökkévalóságról való képzelődés hibáiról* címet viselő tizenharmadik részben ez áll:

És innét sül ki ama bölcsektől, sőt Aristoteles és minden peripateticusoktól hirdett és a keresztyén vallást tőből felfordító atheusokat csináló mondás, axioma: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, azaz: Semmi sincs az ember elméjében, ami elsőben az érzékenységre nem ötlött, nem volt; mely mellett sok keresztyén filozófus ma is kész volna magát megölni. Kifakadhatnék itt azok ellen, akik szegény Cartesiust atheusnak csinálták azért, hogy azt találta írni: Philosopho veritatem inquierenti semel in tota vita dubitandum est: an sit Deus. [Az igazságot kereső bölcsnek életében egyszer kételkednie kell abban: létezik-e Isten?]²

A fenti idézetben szereplő peripatetikusok „istentelen axiómáját” („Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu”) Arisztotelésznek szokták tulajdonítani, de Aquinói Szent Tamást is foglalkoztatta a *Summa Theologiae* c. művében (2. 3. 19).³ A *De veritate* című fejezetben Tamás arra a kérdésre kereste a választ, hogy megismerhet-e (elgondolhat-e) Isten mást, mint saját magát, azaz, például, megismerheti-e Isten az embert, a saját teremtményét. Tamás válasza, hogy Isten nem az emberre jellemző megismerő képességgel és módszerrel ismerheti meg teremtményét. Az ember azért akarja megismerni a dolgokat, mert a megismerendő dolgok gyönyörködtetik az érzékeit. A tudás, a megismerés tehát nem más, mint az érzések gyönyörűsége, ezért hatnak előbb a dolgok az érzésekre, és csak utána az elmére. Isten azonban ilyen nem tehet, mert ha valami mást akarna megismerni, mint saját magát, a megismerendő valami a benne születő gyönyör oka lenne, ami abszurdum (2. 3. 15.). Emellett Istenben nincs érzékiség, nem érzékel, mivel az érzékelés anyagi. Isten nem tudja elgondolni a materiális teremtményt, mert nincsenek érzékei, amik érzékelhetnék a dolgokat. Természetesen Isten megismerheti saját teremtményét, azért, hogy Isten saját magát ismeri. Ha Isten saját magát ismeri, akkor ismeri a teremtményt is.

Descartes az *Értekezés a módszerről* negyedik részében a következőképpen cáfolta a Szent Tamás nyomán elterjedt axiómát:

Többen vannak, kik azt hiszik, hogy nehéz őt megismerni, sőt, hogy azt is nehéz meg tudni, mi tulajdonképp a lélek. Ez onnét van, mert elméjük érzékeleg fölfogható dolgokon túl sohasem emelkedik, s ők annyira hozzászórtak, hogy mindent, amit gondolnak, egyszersmind képzelnek – a képzelet a gondolkodásnak az anyagi dolgokra vonatkozó

¹ A tanulmány az OTKA 111871. sz. pályázatának támogatásával készült.

² BETHLEN Miklós *Önéletírása*, I, s. a. r. és jegyz. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi, 1955, 70–71. A továbbiakban: BMÖ.

³ Az alábbi internetes kiadást használtam: http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdisputeessurlaverite.htm#_Toc333932570 (letöltés ideje: 2015. június 3.)

külön módja –, hogy amit képzelni nem tudnak, érthetetlennek látszik előttük. Ez egészen világosan kitetszik abból, hogy még a skolasztikusok is elvül fogadták el, hogy semmi sincs az értelemben (megértésben), ami előbb nem volt meg az érzékekben, pedig Isten s a lélek fogalma bizonyosan nem volt soha az érzékekben.⁴

Descartes megfordította a képletet: ő nem azt firtatta, hogy Isten megismerheti-e a teremtményt, hanem épp fordítva: megismerheti-e a teremtmény Istent? És arra jutott, hogy a Szent Tamás által kínált recept alapján nem. Descartes szerint Isten létének bizonyítására és Isten megismerésére nem az érzékek hivatottak, hanem az ész, az értelem, melynek megvannak a saját szabályai. Az érzékekre a materiális dolgok hatnak, Isten nem az, ezért az érzékek alapján őt nem lehet megismerni, hisz Isten nem látható, tapintható, hallható, szagolható stb.

Descartes-tal egyidőben Comenius a *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis* (Lipscse, 1633) c. művében az érzék–értelem–hit hármását megpróbálta összehétközíteni:

Az érzékeléssel kezdjük, és a kinyilatkoztatással (mintegy isteni jóváhagyással) végezzük. [...] Mert ahogyan semmi sincs meg az értelemben, ami ne lett volna meg előbb az érzékelésben, úgy nincs meg semmi a hitben, ami ne lett volna meg előbb az értelemben. [...] Ezért hív meg a Szentírás előbb hallásra, látásra, ízlelésre, szemlélésre, és azt is bizonyítja, hogy a hit hallás útján keletkezik. [...] A gondolkodás ugyanis annál valószínűbb, minél közelebb áll az érzékeléshez (azaz minél több érzékelhető kísérlet támasztja alá), és viszont: minél távolabb esik az érzékeléstől, annál több benne a hiábavaló spekuláció és a pusztá képzelődés. Az isteni kinyilatkoztatás is annál nagyobb erővel hat, minél inkább vezethető vissza az emberi értelemre és a tapasztalat bizonyítékaira.”⁵

Azaz, minél közelebb van a hit az értelmes emberi gondolkodáshoz, az annál jobb. Comenius sárospataki tanítványának, Pósházi Jánosnak 1657-ben elmondott sárospataki székfoglaló beszédében a következőket olvashatjuk:

Ehhez hasonló, ugyancsak ragályos betegség a bölcsesség birodalmában: mindig az érzékek tanúságához ragadni. Nem a bölcsesség jele könnyen hitelt adni olyan tanúnak, aki gyakran becsapott már; úgy gondolom, ugyanezt kell mondanunk az érzékek tanúságáról is, melyet igen gyakran hamisnak találunk. Ha az érzékelést és nem a gondolkodást nevezed ki tanítómestereddé, bizony, kimondhatatlan tévedésbe esel, és bajba jutsz. Minél kevésbé kötődik az anyaghoz az ész, annál szabadabb a bölcselkedésben, okosabb a vizsgálódásban, gyorsabb [a dolgok] átlátásában.⁶

Minél inkább eltávolodik a hit az értelemtől, annál magasabb rangú, tehetnének hozzá mi. Szinte szó szerint megismétli ezt a gondolatot Bethlen Miklós is az *Előljáró beszéd*ben:

A hűt vagy a vallás annál igazabb, minél kevesebb emberi íz, szag, és szín vagyon rajta, minél inkább elvonod az elmédet vagy magadat a testtől [érzékektől], világtól, annál

⁴ René DESCARTES, *A módszerről*, ford. ALEXANDER Bernát, bev. jegyz. TAMÁS Gáspár Miklós, Kolozsvár, Kriterion, 2002,² (Téka), 67.

⁵ COMENIUS, *Az isteni világosság szerint megújított fizika összefoglalása*, ford. WACZULIK Margit = *A táguló világ magyarországi hírneműjei. XV–XVII. század*, vál., bev., jegyz. WACZULIK Margit, Bp., Gondolat, 1984 (Nemzeti Könyvtár), 376. Waczulik Margit szerint Comenius elmélete Tomasso Campanellára megy vissza, de Szentpéteri Márton meggyőzően bizonyította, hogy Comenius elsősorban Alsted műveiből merített. Lásd: *A táguló világ*, 375; SZENTPÉTERI Márton, *Egyetemes tudomány Erdélyben: Johann Heinrich Alsted és a herbormi hagyomány*, Bp., Universitas, 2008 (Irodalomtudomány és Kritika), 35–38. Vö. még: KECSKEMÉTI Gábor, *A történeti kommunikációelmélet lehetőségei*, ItK, 99(1995), 572.

⁶ PÓSHÁZI János, *Műveltség helyes megszerzésének módjáról* = *A táguló világ...*, i. m., 424.

közelebb mégy a hozzájárulhatatlan világosságban lakozó lélekhez. Nem láthatni az Istent kivált a testben [érzékekben].⁷

Pósházi és Bethlen is teljesen szembe mentek Comeniusszal, aki óva intett attól, hogy a gondolkodás túlzottan eltávolodjon az érzékeléstől, mert akkor felesleges spekuláció és pusztá képzelődés lesz belőle. Később Pósházinál radikális fordult állt be: az 1662-ben közölt *Pneumatológiájában* már Comeniushoz hasonlóan az érzékek, ész, kijelentés hármasság hierarchiája mellett tette le a voksát.

1672-ben a Báthory Zsófia által elüldözött sárospataki iskolával együtt Pósházi is Erdélybe menekült. Egy évre rá a radnóti zsinaton „szembe találja magát az enyedi és kolozsvári iskola coccejánus és cartesiánus tanáraival”.⁸ A zsinaton Pósházi és Apafi udvari prédikátora, Tofeus Mihály püspök Dézsi Márton, Pataki István és Csernátoni Pál, nagyenyedi tanárokat azzal vádolták, hogy Coccejus és Cartesius filozófiáját vallják és a filozófusok által már régen elfogadott tanokat másképp tanítják. Az összegyűlt lelkészek, állítólag egyenesen máglyára szerették volna küldeni a vádlottakat, és azt kérték, hogy kizárólag az ő joguk legyen ítéletet mondani. A nemesség azonban patrónusi jogaira hivatkozva kért beleszólást. Végül úgy döntöttek, hogy a lelkészek, Rhédey Ferenc (mint a főpatrónus, I. Apafi Mihály képviselője) elnöklete alatt tanácskoznak és a lelkészek határozatát a nemességnek is jóvá kellett hagyni.⁹ Annak ellenére, hogy még maga a fejedelem, Apafi is inkább az anticoccejánus és antikartezianus Pósházi–Tofeus-féle szárnyhoz húzott,¹⁰ a zsinat mégiscsak a világiak győzelmével ért véget, és a karteziánus filozófiát tanító tanárokat nem távolították el állásukból. A meglehetősen enyhe ítélet legfőbb oka az volt, hogy a világi főurak volt alumnusaik segítségére siettek: „Csernátonit az atyám [Bethlen János], Dézsit Kapi [György], Patakit Bánffy Dienes protegálta” – írta Bethlen Miklós.¹¹

A vita ezzel ugyan elült, de Pósházi vitatkozó kedve nem hunyt ki teljesen. 1685-ben *Syllabus* címmel közre is adta a belgiumi, erdélyi és magyarországi neotericus teológusok és filozófusok elleni röpiratát, melyben harminckilenc tételben Coccejus, harminckettőben Descartes, ötben pedig Dézsi Márton tanait cáfolta. A Zoványi által, minden hivatkozás nélkül terjesztett legenda szerint a *Syllabus* kéziratát Pósházi tanítványai vitték Gyulafehérvárról a kolozsvári nyomdába. Útközben a tanítványok meglátogatták nagyenyedi diáktársaikat, azokkal mulatozni kezdtek. Borozgatás közben az enyedi diákok megtudták, hogy mi lapul fehérvári társaik tarisznyájába. Ellopták hát a *Syllabus* kéziratát, titokban lemásolták és átadták Dézsinek.¹² Így mire a kolozsvári nyomdából kijött a *Syllabus*, már Dézsi válasza is kész volt, mely két részből állt: egy latin nyelvű *Replicából* és annak magyar nyelvű kivonatából: *Summája az Pósházi uram Syllabusára való Replicának*. A nyolcadrét, 16 oldalas magyar kézirat sokáig az enyedi kollégium könyvtárában volt. Zoványi Jenőn kívül csak Turnowszky Sándor és Vita Zsigmond látta 1957-ben. Azóta az enyedi kéziratnak nyoma veszett. A *Replicáról* Tordai Zádor úgy tudta, hogy több kéziratot példánya is van (jóllehet egynek sem adta meg a jelzetét vagy a lelőhelyét). A *Replicát* azonban már Zoványi sem találta, és később Varga Imre is úgy tudta, hogy a latin nyelvű kézirat elveszett.¹³ Makkai Ernő azonban már 1942-ben jelezte, hogy Dézsinek

⁷ BMÖ I, 55.

⁸ MAKKAI Ernő, *Adalékok a magyar filozófia történetéhez*, Szellem és Élet, 5(1941/I), 32.

⁹ A zsinatról legújabban: SIPOS Gábor, *Az erdélyi református főkonzisztórium kialakulása (1668–1713–1736)*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület–Erdélyi Református Egyházkerület, 2000 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 230), 16–17.

¹⁰ I. Apafi Mihály ortodoxizmusáról lásd: SZABÓ Géza, *A magyar református orthodoxia*, Bp., 1943 (A Közép-dunai Protestantizmus Könyvtára, 5), 118–119.

¹¹ BMÖ I, 262; ZOVÁNYI Jenő, *A radnóti zsinat végzései*, ProtKözl, 19(1889), 344–345, 362–363.

¹² ZOVÁNYI Jenő, *Dézsi Márton*, ProtSzem, 2(1898), 89.

¹³ ZOVÁNYI Jenő, *A coccejizmus története: Tanulmány a protestáns teológia múltjából*, Bp., 1890; Alex. TURNOWSKY, VITA Zsigmond, *Bibliotheca Bethlen din Aiud*, [București], 1957, 14; TORDAI Zádor, *A magyar karteziánizmus történetének vázlata*, Magyar

mind a latin *Replicája*, mind annak magyar *Summája* megtalálható az MTA könyvtárában. Nos, a kézirat valóban jelenleg is ott van, és Makkait meg Köpeczi Bélát leszámítva még senki sem hasznosította.¹⁴ A kéziratból kiderül, hogy a választ Dézsi Pataki Istvánnal együtt írta, és a vitairatot Apafinak és a fejedelem egyházi tanácsának elő is adták.¹⁵ Az MTAK-ban meglévő *Replica-* és *Summa-*példány Felfalusi József révén maradt fenn. Felfalusi Bethlen Miklós hollandiai alumnusa volt.¹⁶ Ezek után nem kizárt, hogy Bethlen is ismerte Dézsi és Pataki művét. Véleményem szerint a gondosan letisztázott és megszerkesztett kézirat arra mutat, hogy a szerzők kiadásra szánták. Az első rész (*Replica ad Syllabum Johannes Pósházi, 1r–64v*) Coccejus 44 tételét és Pósházinak az azokra adott válaszát, valamint Dézsi és Pataki Coccejus védelmében kifejtett nézeteit tartalmazza. Ezután következik a *Summa* (65r–80r, lásd e tanulmány Függelékében) a *Replicában* lévő latin tételek magyar nyelvű összefoglalásával. A kötet utolsó része (*Vindicae assertionis cartesianarum adversus animadversiones clarissimi domini Johannis Pósházi, Rectores Scholae Albensis, 81r–93r*) 24 assertióban tárgyalja Descartes Pósházi által kritizált, valamint Dézsi és Pataki által védett tételeit latinul.

Dézsi coccejanista elkötelezettsége közismert volt, hisz 1666–1669 között Leidenben Coccejusnál hallgatott teológiát. Nem volt igazán termékeny író,¹⁷ de kiváló teológus és tanár hírében állt. A Kolozsvárról Nagyenyedre ment diák, Szilágyi István 1673-ban másolta le Enyeden Johannes Coccejus *Moreh nebochim: utilitas distinctionis duorum vocabulorum pareseos et apheseos ad illustrationem doctrinae de justificatione et reducendos ab errore Judaeos, Socinianos, Pontificos* (hely nélkül, 1665) című munkáját. A másolathoz hozzákötött lapokra jegyezte le Dézsi Márton azokat a tételeket, melyekről diákjai disputáltak *Theses theologicae a clariss[im]o viro D[omino] Martino Dézsi ad ventilandum disputationem in Ill[ustrissimo]. re[formato] col[legio] Enyed anno domini exhibitae 1671, 1672, 1673, 1674.*¹⁸ Coccejusnak ez a munkája a Gisbert Voetiusszal folytatott vita hevében született. Nyilván nem véletlen, hogy Dézsi a disputációkat épp a *Moreh nebochim* másolatát tartalmazó kötetbe írta be.

A sárospataki származású Pataki István a franekeri és gröningsi tartózkodása után 1667-ben, Dézsihez hasonlóan, Leidenbe ment Coccejust hallgatni. Peregrinációja során többször is disputált. Hazatérte után patrónusa, Bánffy Dénes udvari papja, majd a kolozsvári református kollégium tanára lett. Bánffy mellett a végsőkig kitartott, a perbe fogott erdélyi főúr mentségét 1674-ben jórészt Pataki fogalmazta. Később II. Apafi Mihály nevelője lett. Teleki Mihálynak ajánlva fordította le és

Filozófiai Szemle, 6(1962/1), 63; RMKT XVII/11, 827. 2012-ben Enyeden jómagam is kerestem, de nem találtam sem a *Replicát* sem a *Summat*. Kéziratomban lezárásakor az enyedi kollégium felújítás alatt áll, ezért könyvtára nem kutatható.

¹⁴ Jelzete: MTAK, Egyházi és Bölcsészeti Kéziratok ms. 16. Vö.: KÖPECZI Béla, *Erdélyi viták a karteziánizmusról a XVII. század második felében = Historia manet: Demény Lajos emlékkönyv*, szerk. Violeta BARBU, PAKUCS Mária, TUDÓS S. Kinga, Bukarest–Kolozsvár, Kriterion, 2001, 137–145.

¹⁵ Az akadémiai könyvtárban lévő példány címlapjának végén ez olvasható: „Exhibita ad mandatum Celsissimi Principis et Sanctioris Concilii Suae Celsitudinis per M. D. E. P. [Martino Dési, Enyediensis Professor] et S. P. C. R. P. [Stephanus Pataki, Claudopolitani Reformatorem Professor]: MTAK Egyházi és Bölcsészeti Kéziratok ms. 16, 1r.

¹⁶ Felfalusiról lásd: BETHLEN Miklós *Levelei I.*, összegy., kiad. bev., és jegyz. JANKOVICS József, Bp., Akadémiai, 1987 (RMPE 6/1) 418, 425, 430, 724; BUJTÁS László Zsigmond, *Bethlen Miklós és a sárospataki-gyulafehérvári kollégium leideni stipendiuma (1703–1709)*, *Lymbus*, 2(2004), 41.

¹⁷ Életében mindössze saját disputációja (*Disputatio philosophica de visu*, Leiden, 1661), valamint két üdvözlő verse jelent meg. RMKT XVII/11, 386–387, 827. Feltehetően ő írta a *Hét napi útirás* (Kolozsvár, 1677) című imádságoskönyvet is. (ZOVÁNYI, Dézsi Márton, i. m., 80–81; lásd még: BOZZAY Réka, *The Influence of Dutch Universities on the Education at Seventeenth Century Hungarian Intellectuals = A divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations 1541–1699*, I, ed. Gábor ALMÁSI, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 90–91.

¹⁸ A kézirat jelenleg: Nagyenyed, Bethlen Gábor Dokumentációs Könyvtár, ms. 146.

jelentette meg 1681-ben egy ismeretlen szerző művét *Ez világnak dolgainak igazgatásinak mestersége* címmel.¹⁹

Az 1685-ben fellángolt vitában ugyanazok a tételek kerültek terítékre, mint a radnóti zsinaton. Az egész polémiát két kardinális kérdéskör köré lehet csoportosítani: 1. az Ó- és Újszövetség viszonya; 2. az alattvalóknak a világi hatalomhoz való viszonya. Az első pont problematikája abból a tényből fakadt, hogy Krisztus szenvedése és halála, ami által megváltatott a bűnös emberi nemzetség, egy jól meghatározott időpontban ment végbe. Felmerült hát a kérdés: mikor és hogyan töröltettek el bűneik az ószövetségi szenteknek és prófétáknak, akik jóval Krisztus előtt éltek? Coccejus erdélyi tanítványai közül Hunyadi Pál (1642–1685; Marosvásárhelyen 1664-ben Pápa Páriz tanára, majd nagyenyedi lelkész és tanár) ment el a legmesszebbre e kérdés megválaszolásában, egyenesen azt tanítván, hogy „valameddig Krisztus meg nem holt, mindaddig jussa volt az ördögnek a bűnös emberi nemzetségen.”²⁰ Póсахázi eretnekségnek és socianizmusnak tartotta ezt a tételt, de ennek ellenére annak hirdetéséért Hunyadinak különösen nagy bántódása nem esett: a zsinaton csupán arra kötelezték, hogy egy vasárnapi prédikáció alkalmával vonja vissza azt.

Nagyobb veszélyeket rejtettek magukban viszont a világi hatalom legitimitását érintő kérdések. A 82. zsoltár Dézsi-féle értelmezése kapcsán (amiről csak közvetett adataink vannak) Póсахázi azzal vádolta Dézsit, hogy „az magistrátusokat ördögöknek hívja”, és „az eklézsiái igazgatásnak módjának felforgatásában mesterkedik és azt a független állapotot akarja béhozni, mely vesztí ma is az angliai eklézsiát.” Akár komoly következményekkel járó vádak is lehettek volna ezek, ha a korabeli erdélyi központi hatalom komolyan vette volna őket. Valamiért azonban nem így történt, annak ellenére, hogy már a radnóti zsinaton is felhozták ezt a vádat Dézsi ellen.

A vita nem hitvita, hanem inkább filozófusok disputációja volt. A felek csak mérsékelten ironizáltak, egyáltalán nem gúnyolódtak, sőt tisztelettel szóltak egymásról. A tét valójában a vita kereteinek kialakítása volt, amit csak a racionális gondolkodás szabályainak betartásával lehetett megteremteni. Ebből csak kettőt szeretnék itt megemlíteni: az egyik a tekintélyelvűség megkérdőjelezése, a másik pedig az idő linearitásának a tiszteletben tartása volt. Dézsi már a radnóti zsinaton kijelentette, hogy „akik valamely dolgot egyáltalán való demonstratio nélkül el akarnak hitetni vele, pápai autoritást tulajdonítanak magoknak.”²¹ A coccejianisták azon érve pedig, hogy az ószövetségi szentek és próféták Krisztus haláláig a törvény átka alatt voltak, szintén logikus magyarázat. Mert azt ugyan el lehetett fogadni, hogy Krisztus, mint Isten, öröktől fogva létezett, de azt már nehezen, hogy egy adott esemény (szenvedés és kereszthalál) többször is megtörténhetett volna. Ezért, érveltek Coccejus és erdélyi tanítványai, az Ószövetségben még nem mehetett végbe a megváltás, de ígéret formájában (Krisztus el fog jönni) már megvolt. Az ószövetségi szentek és próféták haláluk után ugyan nem kárhoztak el, de bűneik bocsánatára és a kegyelemből való részesülésre várniuk kellett Krisztus kereszthaláláig.

Jelen tanulmány keretei közt nincs módom a vitát részletesen ismertetni. Annyit azonban még szeretnék megemlíteni, hogy Bethlen az *Előljáró beszéd* egyes részeiben utólag bekapcsolódott ebbe a vitába. Az egyike ugyanis azoknak a filozófusoknak, akik Bethlen szerint „Cartesiust atheussá csinálták” épp Póсахázi volt. A másik pedig nem kisebb személyiség, mint Erdély kálvinista püspöke,

¹⁹ HERPEI János, *Putaki István professzor, Tótfalusi pártfogója* = Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez III, szerk. KESERŰ Bálint, Budapest–Szeged, 1971, 135–142; BMŐ I., 255–256; GÁTI Magdolna, „Sokann hazudnakis, es a mibe vetke nintsis rá foghják...”: *Teleki Mihály kommunikációs eljárásai az 1680-as évek Erdélyében*, PhD-disszertáció, Debrecen, 2013, 73–81.

²⁰ ZOVÁNYI, *A radnóti... i. m.*, 362.

²¹ *Uo.*, 362.

Tofeus Mihály. Arra a kérdésre, hogy hol állt Bethlen a 17. század végi erdélyi teológiai és filozófiai vitákban, azonban már csak egy másik tanulmányban fogok tudni válaszolni.

Függelék

Summája az Póсахázi uram Syllabusára való Replicának

I. Punctum

Az első punctumban a Coccejus szavai csonkán tételnek le, és bal értelemre tekintetnek Póсахázi uramtól, mintha Coccejus a Krisztusnak valóságos emberei testét és természetét, és az Atyától való származását tagadná, és a régi kárhozott eretnekekkel, mennyei testet tulajdonítana Őfelségének, mellyel csak lelkét terheli Póсахázi uram. Mert Póсахázi urammal és minden igaz kereszténnyel egy szívvel hiszi és vallja Krisztus urunknak az Atyától való származását emberi természetire nézve, hanem tagadja az emberi származásnak, törvénye és rendi szerint Ádámtól való származását, melyet is minden igaz kereszténnyel megegyező értelemmel, amint a katekizmusokban és confessiókban ki van téve, tagad. És azért mondja, hogy *az Istennek fia Ádámnak ágyékában hogy lőtt volna, nem mondhatik.* Melyet menten következő szavaiban megmagyaráz Coccejus, mert *(úgy mond) a szüléknek ágyékában ez mondatik lenni, aki az ágyékban adatott erőből az nemzésnek rendes módja szerint nemzik, vagy származik.*

(65v) Ez szavait Coccejusnak az Syllabus elhagyja, hogy más ördögi eretnekséggel jobban bémázolhassa. Hogy pedig a Szentírásban valakinek ágyékában lenni, vagy ágyékából származni azt tégye, könnyen meglátni: (Móz 2. könyv 1:5; Bírák 8:30; 1 Kir. 8:19; Sid 7:10) és különb értelemmel sohol is az Írásban nem találhatik, vagy ha találhatik, mutasson egyet. Nem illik hát Coccejusra azért haragudni, hogy az Szentírással szól, és minden szentekkel ért. Aki pedig úgy bátorodik, hogy a Szentlélek szavait értelmi ellen eltekerje, lássa, de tudja meg, ha csak az emberi testamentomnak szavát sem szabad a testamentom tevőnek akarata ellen magyarázni, büntetés nélkül maradna-e az, aki az élő Istennek testamentomának szavait elfordítja? A deák Replicában Coccejusnak, a közértelemmel megegyező szavait letöltük, itt elhagyjuk.

II. Punctum

Az második punctumban is a Szentlélek szavait csigázza a Syllabus, nem amennyiben a Coccejusét; mert ott Coccejus Jeremiásnál való szavait Istennek Szent Pállal (Zsid. 8:10) magyarázza. A szókért azért nem haraghatik Coccejusra, mert Isten szava: lásd (Jer. 31:31–33; Zsid. 8:9–10: *Ez az testamentom, melyet én szerzek (ezt pedig újnak mondja: Jer. 31:31; Sz. Pál Zsid. 8:8) és lészek nékiek Istenek, és ők léznek énnékem népem,* mely Isten szavait képtelen következással terheli, és Coccejusra keni, mintha az Ótestamentombeli híveknek nem volt volna Istenek az Isten, és őket is az Isten népének nem tartotta volna, melytől üres volt a Coccejus lelke és semmit gyakrabban az eretnekekben nem kárhoztatott mint ez tévelygést, minden katekizmusinkkal és confessiónkkal, melyek sok helyét Coccejusnak előhozzuk a deák Replicában.

(66r) Igaz értelmét, pedig, letézi azoknak a szóknak Coccejus, melyet egy okos és vallását tudó lélek is nem tagadhat tudni. Ebben az ígretben *az Izrael Istenének lenni,* nem egyéb, hanem a Krisztusban az ígretet bételjesíteni, és így az *Istent Istennek tartani ez ígret szerint* nem egyéb, hanem az ígretet bételjesítéséért az Istent dicsőíteni, arról vallást tenni, mely dicsőiséget Istennek csak az Újtestamentumban tulajdoníthat az Isten népe, mikor azért Coccejus ellen látatik argumentálni, árnyékával játszik, quia nincsenek Coccejusnak azok a locusok. Lásd a deák Replicát Art. II. § 3. 4.

III. Punctum

Az harmadik punctumban is a Syllabus, ki szavát le nem teszi Coccejusnak, se értelmét nem érti, azért csigázza oly gonosz értelemre, mintha a régi szentek nem szerették volna az Istent, és ötet Atyjoknak nem mondhatták volna, s Coccejusnak ott járna értelme, mikor Istennek ím ez sok szavait magyarázza: *Ez az én törvényemet béírom az ő szívekben*; t. i. az Újtestamentomban, holott egyebet nem ért, hanem amit a Syllabus ért, mikor így szól: *sic eo et toto et parte, és ha egészen nem, avagy csak valami részében ereje legyen*. A holott félelemnek lelki legyen, nincsen egész ereje, vagy egész erőben legyen. Lásd meg Coccejust ugyanott, az hova mutat a Syllabus; elhagyta volt pedig a citálásban ezt a szót, *amely nélkül*, t. i. *a fiúságnak lelke nélkül*, hogy könnyebben az olvasókkal elhitesse Coccejus felől azt a bolond reáfogott magyarázatot. Lásd meg Coccejus szavait a deák Replicában.

IV. Punctum

Az negyedik punctumban letétezik ugyan a Coccejus szava, vagy inkább a Szentírás szava, de iszonyú rút értelemmel illeti a Syllabus. Mintha a régi ótestamentumbéli (66v) szenteket Coccejus, vagy az úgy szóló Szentírás, rekesztené az Istennek örökké való haragja alá, és az égből kirekesztvén, vetné az pokolra. Iszonyú dolog! Hogy, hogy tanítaná ezt Coccejus, holott erősen vitatja azoknak a kegyelemnek szövetségében való léteket, hiszen az Isten kegyelme kirekeszti az örök halált, az szövetséges Istennek barátságát jelenti, és véle való egységet és javaival való közösülését az örök életre, melyet midőn írásának nagyobb részeibe vitat, ha nem szinte elfutó bolond volt, oly nyilván és szemtelenül nem hazudhatott azok ellen. Hanem mikor Szent Pál azt mondja: *mert valakik a törvénynek cselekedetiből vannak, a törvénynek átka alatt vannak*, így magyarázza Coccejus: az átok alatt lenni nem térszen itt a kegyelem szövetségén kívül lenni, hanem szenvedni valamit az átokért, mely míg az árnak letétele által, vagy lefizetés által el nem volt töröltetve; avagy tartozni, köteleztetni ellene való kézírásra. Nem annyit térszen hát Coccejusnak átok alatt lenni, mint elkárhozottnak lenni, és pokolra vetettni, melyre elég tanúbizonyságot hozhatunk elő, ha kellek, lásd a Replicát Art. 4. § 1, 2, 3, 4, 5, 6, ott bővön megmutogatjuk az írás értelmét.

V. Punctum

Az ötödik punctumot is nem lehetett volna hasonló rút magyarázásra vinni. Mintha Coccejus tagadná azoknak a lelkeknek az égből való bétakarítottásokat az Isten színének boldog látására, melyet senki Coccejusnál erősebben meg nem mutogatott a Szentírásból az eretnekek ellen, se gyakrabban senki arról nem szól, hanem szólott az Újtestamentum javairól, melyeknek árnyékát mondja Szent Pál (Zsid. 10:1), hogy volt a törvénybe, és az mely jók előtt való Isten ígretinek teljessége volt a Krisztusban. Ezekről (67r) az valóságos és megmaradandó jókról szól a Szent Pállal Coccejus. Így mikor mondja, hogy az idvesség, vagy idvezítés nem volt kinyilatkoztatva, Szent Péterrel szól (1Pét. 1:9, 10, 11, 12), az holott az idvességen érti Szent Péter az idvezítésnek munkáit, mely a Krisztus szenvedésében és halálában ment végben az Újtestamentomban. Lásd meg az Replicát art. V. § 1, 2, holott Calvinus is szólt erről § 3, 4, 5, 7, 8.

VI. és VII. Punctum

Innét kellett volna megmagyarázni az hatodik punctumot is, az holott mondja Szent Péter szavaival Coccejus, hogy mi részük az Újtestamentomban *az lélek idvességében*, így ez hetedik punctumban is, nem az léleknek megboldogítása értetik az idevességen, hanem annak a Krisztus szenvedése által való megkeresése, mert úgy vérszi Szent Péter, melyet akárki is könnyen eszébe vehet. Ha azért a Szentlélek így szól, és Coccejus véle, kinek mi nehézsége lehet? Mert az teológusnak nem szabad az másnak szavaitól eltávozni. Ez az értelem, pedig, talán maga is nem mondja Pósházi uram, hogy

eretnek értelem volna, mellyel ócsárolja az Isten szavait. Lásd meg a Replica Art. V. § 7, 8, holott ezeknek a Szent Péter szavainak alkalmatosságával Coccejus a socinianusok bolondságát cáfolja, kik visszaélnék azokkal, nem értvén, mint a Syllabus is, Szent Péter szavait.

VIII. Punctum

Ezen szemetlen volta, (hogy leglgyabban szóljak) látszik meg a Syllabusnak a nyolcadik punctum körül is, az holott a Szentírásnak szavait a Szentlélek értelme ellen magyarázza (Zsid. 9:8, 10; 19:20). Így az elsőben ezt jelentvén meg a Szentlélek, *hoggy még nem nyilatkozott meg a Szentléleknek újtjok* (úgy fordítja a magyar fordító) (67v) *mivelhoggy még az első sátor a helyén állana*. A másodikban így szól: *mivel azért szabadságunk vagy az Istennek szent házában való bémenetelre a Jézusnak vére által. Az úton, melyet szentelt minékünk az kárpit által, azaz az ő teste által, járuljunk igaz szívvel az hitnek teljességével*. Az holott a szentekbe való bémenetel az Istenhez való járulással magyaráztatik. Istenhez járulni, penig, ott a Szent Pálnál egyebet nem téssen, hanem Istennek szolgálni, és az ő tiszteletiben járni, nem teszi penig az léleknek az egekben való bévitetéseket, az mint akarja a Syllabus. Lásd meg Zsid. 9:14. Lásd idem Replica art. VI. § 1. Magára haragudják hát a Syllabus, ha eszében nem jutott a Szent Pál szavai, nem Coccejusra, ki Szent Pállal szólott, és értett [egyet] Calvinusszal a Szentírás után, és másokkal.

IX. Punctum

Ilyen, Szentírás szavajárásához nem szoktatott értelmét jelenti a Syllabus a kilencedik punctum körül is, az holott magyarázván Coccejus mi légyen a mennyeknek országa, melyeknek közelítését prédikálotta Keresztelő Szent János, és Krisztus urunknak kellett megkülönböztetni az Isten újtestamentomi országát az ő őtestamentomi országától, melyet a Szent Pállal ezt tart Coccejus, hogy ez mennyieieknek szabadságokra és jussokra nem érkezett, mivel nehéz szolgálat alatt volt, valamíg ez földön volt, s élt. Amaz, penig, az újtestamentomi Isten ecclesiája minden ceremóniás törvények szolgálatja kívül való szabadságban él ez földön, valamint azok, akik az égben megboldogítottak, nem terhelhetetnek, és így azoknak szabadságokkal közösül még itt e világon. Erről szól Szent Pál: Gal. 4:23, 26. (68r), 73, 26, mely locus, ha eszébe jutott volna Pósházi uramnak, nem hihető dolog, hogy itt megakadott volna, mert ez közönséges értelme vallásunknak. De talám, így értette Coccejus szavát, mintha azt tanítaná azokkal a szókkal, hogy az őtestamentombéliek holtok után nem mentek bé az egekbe, és azoknak szabadságokkal nem részesültek. De ez idétlen értelem, melytől távol volt Coccejus.

X. és XI. Punctum

Az bűnnek lelkiismeretéről is, melyről tanít a Szent Pál (Zsid. 10:2) csudás ítelet van a Syllabusnak a 10–11. punctumokban, tagadván, hogy az egekben is a Krisztusnak eljöveteleg a szentekben meglehetett volna. De világosan tanítja a Szent Pál, hogy *a törvény senkit tökéletessé nem tött, azok közül, kik Istenhez járultak*, Isteni tiszteleteket gyakorlották, volna, mert különben megszűntek volna áldozatot tenni, mivel semmi bűnnek ismereti nem lött volna az Isten tisztelőknak. Mert ma a Krisztus áldozatja, rég ez menvén, nem áldozunk úgy, mint a régiek a bűneikért, mert ma az híveknek nincsen bűnnek lelkiismereti a Szent Pál szerint, és tudjuk már, hogy a Krisztus megholt a mi bűneinkért, és az halál eltöröltetett, az melyet senki se az földön se az égben nem tudhatott a Krisztus eljöveteleg. Ebbe a Syllabus mi gonoszt lát, s hamisat által nem láthatom. Hogy azt mondja a Coccejus, hogy Isten őket tisztátalanoknak és bűnösöknek tarthatta, azt is tanítja Szent Pál ugyanott (Zsid. 8:2 és Ezek. 20:25, 26). De az ceremóniás törvény alatt való tisztátalanságot tovább ez életnél nem

tartotta, mert az áldozatok által való tisztálásnak nem volt helye az égben. Lásd bővebben a Replica art. IX. Lásd ide Calvinus § 7.

(68v) XII. Punctum

Ezekből világos már ez XII. punctum is, mert ha az bűn el nem törölthetett a régi áldozatoknak vérek által, sőt a Szent Pál tanítása szerint, azok arról tettek vallást, hogy még fenn van az adósság, a bűn mind a Krisztus elégtételéig; és az áldozatokban és ceremóniás tisztulásokban arról adtak kézírást; bizony arról Istennek halálat nem adhattak a Krisztus haláláig, hogy már az adósság lefizetődött és a kénszás eltöröltetett. Ez híjja volt az ő megigazulásoknak csak.

Nem Coccejus tanítása ez, hanem a Szent Pálé, mert különben, amennyiben Isten minden bűnösöknek büntetését megengedte, és az eljövendő Krisztusban igazságul tulajdonította, mint Ábrahámnak, ennyiben tökéletes volt az ő igazulások, s erről adhattak, s kellett is, Istennek halálat adni. (Lásd ide Szent Pált Csel. 13:38; Zsid. 10:12, 13. Lásd ide Calvinus szavát a Replicában Art. 10. § 5.) Ez azért csak a mi bűnünk bocsánatja, vagy igazolásunk, és az ótestamentombéli szenteknek bűnök bocsánatja, vagy igazulások között a különbség, hogy noha a Krisztusért minden bűnököt megbocsátotta, és az ő igazságát nekik tulajdonította az örök életre, mindaz ugyan kénszerítette Isten őket a kézírásra, arra nézve, hogy megtudnák, s vallanák, hogy még hátra volna a valóságos elégtétele a közbenjárónak. Már pedig ma véghez menvén az, és leszállván az adósság nincsen helye az kézírásnak és a bűn fennlétele emlegetésének, mely bűnbocsánatot az újtestamentomi jók közé számlál nem Coccejus, hanem Szent Pál és Jeremiás (Zsid. 8:12; Jer. 31.) Ez az az *aphesis*, melyért háborog az Syllabus, de (69r) a régihez képest *paresis* volt, mely szók Isten szavai, nem Coccejusé, és ezeknek eképpen való magyarázatja nincsen hitünk ellen, hanem a szerint. Lásd ezekről bővebben a Replica art. X. Így jól mondom, hogy az ótestamentombelieknek, ilyen értelemben, nem volt megbocsátva bűnök, mert nem volt lehangva kézírások, noha Isten meg nem büntette soha, hanem azután a Krisztusban, mint a mi bűneinket is.

XIV. Punctum

Ez értelmi a XIV. punctumnak, az holott ebben akadt meg a Syllabus, hogy Isten nem büntette meg a bűnt, mégis nem bocsátott meg az Ótestamentomban. De könnyű megbékéltetése az kettőnek, ha azt mit mondánk följebb, eszünkbe vesszük, nem büntette meg Isten, mert a Krisztusra tudta minden bűnököt, és ennyiben megbocsátotta. Nem bocsátotta meg, pedig, az írás szerint, mert a kézírást le nem hagyta (Col. 2:14; Zsid. 10:18.) És ennyiben meg nem engedte, hanem nekik tulajdonította, nem az örök kárhozatra, hanem annak a terehnek, igának viselésére, melyet haragnak mond a Szent Pál. Ez a XV. punctumnak értelme. Az *aphesist* is és *paresist* feljebb meglátók, melyről szól a Syllabus a XVI. punctumban.

XVII. Punctum

Ami a XVII. punctumot [illeti], abban Coccejus azt magyarázza, ami van Ján. 1:18: *az Istent soha senki nem látta*. Tudom az ígreték és jövendölések szerint való dicsőségben, melyben megjelent, hogy véghez vigye, ami megkívántatik az hitetlenek megigazítására, tudniillik, a váltságok munkáját. Ehhez se Ábrahám, se más a régiek közül nem érkezett, de másutt járt elméje a Syllabusnak, s az az oka a botránkozásának.

(69v) XIII. Punctum [így az eredetiben felcserélve]

Éz értelme a XIII. punctumnak: az holott a Szent Pállal (Gal. 3:23) Coccejus a régi szenteknek hitteket várakozásban mondja lenni, nem örömben, azaz az jelen való dolgon lévő örömben, és nézett arra, ami van Péld 13:12: *Az hosszúra haladott reménség betegsége az elmének.* Bizony, ha az ő hitekkel néztek az eljövendő Krisztusra, nem lehetett erre nézve az ő hiteknek várakozásban nem lenni. Így szól Szent Pál is: *minekelőtte eljött a hit, azaz a reménlett és már meglőtt, megjelent dologra néző hit.* Lásd meg Replica art. XI. § 1, 2. Hát itt mi lehet a nehézség, vagy vallás ellen való dolog?

XVIII. Punctum

A XVIII. punctumban Coccejus tanítja a teljes Szentírással és minden vallásunkon való doktorokkal a Szentléleknek különböző ajándékát a két időkhöz képest. A Szent Pállal, ki a fiúságnak lelkét a szolgálatnak és félelemnek lelkétől megkülönbözteti, és ezt a régi időnek tulajdonítja; amazt pedig az újtestamentumi időkhöz (Róm. 15; Gal. 4:5,6,7.) Maga is, pedig ez különbséget, megismeri, mégis panaszkodik a Censor [Pósházi János], őkegyelme. Lásd meg Replicát, sőt Calvinust. De képtelen dolgot láttatik Coccejusra fogni, mintha azt tanítaná, hogy más Szentlélek munkálkodott volna őbennek, más ezekben, holott szól csak az ajándékoknak és munkáknak különbségéről, nem annak authorának és okának különbségéről.

XIX. Punctum

A XIX. punctumban nem azt tagadja Coccejus, hogy (70r) a Szentatyák semmi evangéliumot nem hallottak volna, mert ezt sok helyen vallja, hanem amit Szent Pál után katekizmusunk és confessiónk tanít a Krisztus felől való Isten ígretének bételjesedésének evangéliomát, vagy örvendetes izenetit, ezt nem hallhatták. Maga is a Censor őkegyelme ilyen különböztetéssel megengedi, s mégis vizsgálkodik és gyanakodik, mintha a sociniánusokkal fognánk ez értelemben kezét. De ha szeretet volna őkegyelmében, nem gyanakodnék.

XX. Punctum

A XX. punctumban Coccejus az újtestamentumi híveknek nagyobb méltóságokról és tisztességekről szól az ótestamentumi hívek felett. És ez csudának tetszik a Censornak őkegyelmének, sőt hamisnak; úgy mint amely értelemmel személyválogatóra tétetnék az Isten. De ez a Szentírásban oly nyilván vagyon, hogy nekünk ennek tagadása felette csudásnak és visszás dolognak látszik. Ellenben tisztességesebb dolog a szabadság a szolgálai állapotnál, a fiúság a szolgálásnál, ez világi dolgoknak szolgálatjánál az mennyei dolgok körül való foglalatosság. Ezekben állítja Szent Péter az mai híveknek nagyobb tisztességeket (1Pét 2:4, 5, 6, 7). Ebből nem személyválogatása látszik Istennek, hanem kegyelmének és ajándékának kisáfrálásában való úri szabadsága, amikor kinek, s mennyit akar adni, ad.

XXI. Punctum

Az XXI, XXII, XXIII, XXIV. punctumokban szól Coccejus az Ótestamentom természetéről, de látszik, hogy el nem érte elméjét a Censor őkegyelme, és az az oka, hogy Coccejus (70v) értelmét képtelen következtetésekkel terheli, melybe se híre, se akaratja Coccejusnak. Ami illeti azért természetét az Ótestamentomnak, azt Coccejus így írja, *hogy az nem egyéb volna, hanem Istennek az az akaratja és szándéka, melyből az Ábrahám némely fiainak, mint maga népének szánta és adta örökségül a Kánaán földét, mint maga földét, melyet nem igazol a Censor őkegyelme, hanem azt tartja, hogy az Ótestamentom térszi az Isten kegyelme szerint való szövetségnek, kiszolgáltatásának módját az emberi nemzetnek esésétől fogva a Messiásig, melyet Coccejus nem mér mondani.* (1) Mert Szent Pál az Ótestamentomot világosan

kezdi a Sinai hegytől (Gal. 4:24, 25; Zsid. 9:18, 29). Amott így szól: *Az egyik a Sinai hegytől vagyon, mely szolgálatra szül.* A másikhoz így szól: *Az honnét az első is nem vér nélkül szenvedtetett és kezdetett el.* Nézz arra, amit cselekedett Mózes a Sinai hegynél (Móz. 2. Könyv 24), ha azért itt kezdi Szent Pál senkinek nincsen módja benne, hogy feljebb vesse határát. (2) Más dolog is lenni, ami nem engedi, hogy a paradicsomban tött Isten ígiretin kezdje, mert az a testamentom, mely Sinától vagyon *szolgálásra nemz*, Szent Pál szava. Azok a szentek, penig, Mózesig szolgálat alatt nem voltak, mely abból láttatik meg, mert mi az Újtestamentomban kik hiszünk, és szolgálatnak igája alatt nem vagyunk, Sáráhnak fiainak mondatunk, a szabadosnak, kiknek anyánk a mennyből leszállott Jeruzsálem. (3) Az Ótestamentom felől azt mondja Szent Pál, hogy *az megavul és az Újtestamentom által eltöröltetik*, az ígíret, penig, nem avul meg, sem el nem töröltetik, akkor mikor bételjesedik, hanem, ha valaki egynek tartaná az teljesítését az ígíretnek és eltöröltetését, mely képtelen dolog. Azért az Istennek (71r) örökké való testamentoma, mely kinyilatkozott a Paradicsomban tött ígíretivel, melyből minden hívőknek vagyon Istentől igazságok, szentségek és örök életek, mint megromolhatatlan örökségek, ótestamentomi nem lehet. Hát hogy, s hol találjuk fel a Szentírásban azt? Így tudni való dolog, hogy a testamentomi örökség adása felől való akarhatja, még penig, utolsó és megváltoztathatatlan akarhatja, az örökségnek.

Lássuk meg már, ha a megmondott lelki jókon kívül mondott-e Isten valamit az ő népének, és adott-e örökség gyanánt, még penig úgy, hogy az ótestamentomról Szent Páltól mondott dolgok reá illjenek, amint feljebb előszámlálók. A Kánaán földét sokszor Isten így nevezi. Így szól Ábrahámnak (Teremt. 25:18): *az napon szerzé Isten szövetségét Ábrahámmal, mondván a te magodnak adom az földet*, azt a szövetségnek nevezetiti, penig, Szent Pál testamentomnak csinálja, amint megláthatjuk (Zsid. 8, összevetve Jer. 31:31) oka, mert Isten megváltozhatatlan akaratiájából adja a szövetségnek javait, akiknek akarja, azért [...]bóli, hogy penig örökségnek nevezze (Jer. 15:7; 17:8). Annak a földnek, azért, minden javai Izraelnek örökség gyanánt adattak, nem mintha az szántóföld volna, vagy lehetne öröksége az Isten népének, mert Istené az (Jer. 10:16), hanem hogy az föld, akiknek közepibe vala az Isten háza, holott tette vala az emberek között való lakásának jelét és emlékezetit, azt mondom az a föld vala a mennyei jóknak árnyéka, melyet ahhoz való áldozatok és tisztulások kívül semmi javaival nem bírhatnak vala az Izrael fiai. Erről való akaratiáját nevezi Isten testamentomnak, melyet Isten elkövetni kezdett, mikor a népet kihozá Egyiptomból, és bé akarná (71v) vinni Kánaán földébe, felszentelé, penig, az Sinai hegynél áldozatnak vérével, melyet nevez Szent Pál *testamentom vérének*, (Móz. 2. könyv 24). Erre illenek az feljebb megemlített dolgok, melyeket az Ótestamentomról mond.

Szent széllel szól az írás, mert a Sinai hegynél kezdődött, ott szenteltetvén fel, ez megavulhatott ez az örökség [mivel] *nem amaz meghervadhatatlan, romolhatatlan, fertezhetetlen örökség*, melyről Szent Péter (1Pét. 1:4) [szól]. Ez megszűnt, mikor teljesen az Újtestamentomnak ábrázatja felderült, nem lehet hát kételkedni, hogy nem e volna az Ótestamentom. Lásd ide August[inus] De civitate Dei lib. 4. cap. 33. *Et hoc est sacramentum Vetero Testamenti, ubi occultum erat novum, quod illic promissa et dona terrena sunt: intelligentibus et tunc quamvis nondum in manifestatione praedicantibus, et quae illis temporalibus rebus significaretur aeternitas, et in quibus Dei donis esset vera felicitas.*

XXII. Punctum

De látom, mibe ütközött meg itt a Censor őkegyelme, mert azt hozza ki belőle, hogy innét az következik, hogy *a törvény előtt élt szenteknek nem lótt volna örök élet felől való ígíreték.* Távol légyen! Miért kellene annak abból következni? Az ígíretet, vagy inkább a Krisztusban megerősített testamentomot, mely volt Ábrahámmal Istentől, hiáavalóvá nem teheti a törvény (Gal. 3: 17) Megmaradott hát az Isten kegyelméből való szövetsége és örök élet felől tött ígíreti az Ótestamentom alatt, sőt ennek

javai, törvényei a mennyei jóknak voltak ábrázolói. Azért ne tartson attól, mintha az Ótestamentom eltörölte volna az elődeden lévő ígéretek, mert csak az emberi testamentomot is nem lehet bontogatni (a Szent Pál szerint). Hát az Istenét? Maga, pedig, fel nem bontotta, mert a változhatatlan akarat az a testamentom.

(72r) XXIII. Punctum

Nincsen, hát ilyen értelemben, semmi képtelenség; hanem hogy Coccejus azt mondja, hogy Ábrahám nem volt az Ótestamentom fia, mert előtte élt maga is, olyan formán akarja megegyeztetni az dolgot az XXIII. punctumban. S mégis haragszik, nem veszi eszébe, Istenre és az ő beszédére haragszik. Amit ott Coccejusból citál, ahova mutat ott semmi abba nincsen, ha megtaláljuk osztán értelmét belőle megmondjuk, mert ilyen dirib-darab beszédeknek, melyeket kidarabolván eléad a Censor őkegyelme, ha maga helyére nem viszi semmi értelme nincsen, akármerre vonhatni, akiknek mi tetszik, milyen példa a Censornak, őkegyelmeknek Syllabus, melyet úgy alkalmaztatott maga akaratjára, s úgy tanította a Coccejus írását szólani, amint akarta emennek becstelenségére. Noha már az emberi táblára Isten azt ötet nem [...].

XXIV. Punctum

Azt is nehezteli, hogy Coccejus nem méri mondani az kettőt egynek. Őkegyelme, pedig, az Censor azt mondja, hogy egy állatjában Coccejusnak semmi kára nem volna benne, csak látná az Írásban. De Szent Pál kettőnek mikor mondja, a kettő magyarnak egyet nem téssen, ahol első s második vagyon egymás után, azokat is nem tudom, hogy mondja egynek, mint Szent Pál szól (Zsid. 9:18, 19). *Osz-tán Sára és Hágár nem egy. A földi Jeruzsálem is nem egy a mennyivel.* Ez két testamentombelieket pedig így különbözteti meg a Szent Pál (Gal. 3:24) et Calvinus és Vendelinus, kiket citál a Syllabus, ellenben azokban a szókban nincsenek Coccejusnak [szavai], mert azt mondják, hogy aki egyik szövetségi, mind egy, mind az ótestamentomban, mind az újtestamentomban, Coccejus is ezt így hitte s tanította. Azonban azt sem hagyjuk helyben (72v), amint kifejezi a cselekedetek szövetségének formáját, hogy valamint okai ne légyünk az ő kegyelme tévelygésének, mert nem az formája annak (*ezt cselekedd és élsz*), hanem így mondja az Írás: aki cselekszi azokat, él azokban, melyek között nagy különbség vagyon. Lásd Móz. 3. könyv 18:5.

XXV. Punctum

Az XXV. punctum is nincsen ott, az hova mutat az Syllabus, de tudjuk mi Coccejus értelmét a Szent Pállal; a hitet véski a Krisztus evangéliumába való hitként, mely vagyon az eljött és szenvedések által tökéletessé lött Jézus Krisztusban, amint feljebb a Szent Páltól előhozók (Gal. 3:23). Talám innét megmagyarázhatná a szeretet a Coccejus szavait, azt tudom, hogy soha olyan értelemmel nem szó-lott, amit ráfog a Syllabus.

XXVI. Punctum

Azt is nem szereti a Censor őkegyelme, hogy Coccejus a Tízparancsolatot betűnek és nem cselekedeteknek törvényének tartja az XXVI. punctumban. Nem kételkedem benne, ha azt találta volna Coccejus mondani, hogy cselekedeteknek törvénye volt; a Censor őkegyelme ehhez azt mondotta volna, hogy hitnek törvénye, annyira megharagudott ellene. De, ha a Tízparancsolat Isten szövetségének beszéde, és amint maga vallása a Censornak őkegyelmének egy az Ótestamentom az Újjal, hogy nem léssen hitnek törvénye az, és nem cselekedeteknek törvénye? Mert ki volna oly eszefejlett, ki azt mondaná ma, hogy minket is hív a cselekedetnek szövetségére, ha ez az az antiqua

orthodoxia, mellyel a praefatióban dicsekedik a Censor, én megvallom, abban a szent értelemben nem vagyok, s nem lészek.

(73r) Szebben szól a Szentírás azok felől, én is bizony lágyabban szólanék, mert ha a beszédnek értelmét értem, ha a Tízparancsolat, az Izraellel kötött Isten szövetségének formája, vagy beszéde, és az nem hitnek szava, ez beszéd szerint mondom (ha értem), bizony mind a kegyelem szövetségén kívül voltak, és az haragban maradtak. De távul légyen, hogy eretnek értelmet tulajdonítsak őkegyelmének, mert bizonyos vagyok benne, hogy nem más szövetségből adja nékem az Isten az szövetséget, hanem, amelyből az Izraelnek is adta, noha én azt nem merem mondani, hogy egy az Ótestamentom az Újjal. De még ennél is nyilvánbban szemben száll az Istennel. Az Isten azt mondja, hogy a tíz beszéd az Isten szövetségének beszéde (Móz. 2. könyv 34:27, s másutt is). A Censor, pedig, így szól: a tíz beszéd, avagy parancsolat tulajdonképpen se a cselekedetek szövetségének nem formája, se a kegyelem szövetségének, hanem köz dolog, mind a kettő között, azaz amint az apostol meghatározza a [...] fenyítő mester (Gal. 5:24), akiben van fundálva a kegyelem szövetsége. Bezzeg én is mondom azt, hogy újság a Tízparancsolatot tagadni, Isten szövetségének, beszédének tenni; Istennek nyilván való ellen? Lásd meg ide Replica Art. XVII.

XXVII. Punctum

A következő XXVII, XXVIII, XIX, XXX. punctumokban szól a Syllabus a szombatról. De itt is úgy bánik Coccejusszal, amint másutt, gonosz értelmet tévén alája az ő beszédének, amint meglátszik az XXVIII. punctumban, az holott a szombatolást úgy magyarázza, mintha az tenné az Isten jótéteményének emlékeztire Isteni tiszteleteknek időt venni és tartani a közönséges gyülekezetben, s azt tagadná Ábrahám felől Coccejus. Nagy vétek!

De térjünk az dologra. (73v) Az XXVIII. punctumban Coccejus azt állítja a Szentírással, hogy az hetednap szombat, azaz a hétnek hetednap munkától való megszűnése, és arról való szoros parancsolatja Istennek, a manák adásával adatott az Izraelnek, vagy a zsidóknak. Ezt cocceiana assertioknak nevezi a Syllabus, [holott] maga nem Coccejusszal született a Szentírás. Ez, pedig, a szombat szereztesésének históriáját beszélvén, akkorra viszi, mikor a manát adta Isten (lásd 2Móz. 16: 4, 6, 22, 23, 25, 26). Ha itt nem adta Isten, mutasson elébb való időt, ahol a munkától való megszűnésről szólott volna Isten. Erre nézve az Isten (Ezek. 20:11, 12, 20) nyilvánvaló igikkal mondja, hogy a pusztában adta a zsidóknak a szombatot. Nehemiás is úgy beszél (Neh. 9:14): *a Sinai hegyről leszállottól és szőlván szólottól vélek, és a te szombatodat megjelentetted nekik.* Mégis így szól a Censor őkegyelme: *mi a tudósoknak seregével a szombatnak eredetét feljebb visszük, mindjárt az első teremtésre, melyet ha minden tudós mondana is, de ha a Szentírás nem mondja, senki nem bátoríthat, hogy azt mondja, s vallja mint az, majd alább keressük fel a tudósoknak azt a dandár seregét.*

De maga is a Censor őkegyelme az Íráshoz ragaszkodik inkább (Ter. 2:2, 3) *És megszűnék az Úr az hetedik napon minden munkájától, melyet csinált vala. És megáldá az Isten az hetedik napot, és megszentelé azt, mert azon szűnék meg minden munkájától.* Itt azt mondja a Censor őkegyelme, hogy az Isten itt szerzette a szombatot, s ekkor parancsolta Ádámnak, hogy az hétnek hetedik napján minden munkától megszűnjön, mert azt mondja Isten: megáldá és megszentelé az hetedik napot. De honét tudja, hogy az áldás azt tégye, és a megszentelés, hogy semmi dolgot ne tégy Ádám? Ezt Coccejus által nem láthatta, sem a régi tudósok, (74r) egész az apostoli időktől fogva egynéhány száz esztendő alatt. Gondolkoztak ugyan itt az Isten nyugovó napjának áldásáról és megszenteléséről, de olyanról, amely azon az hetedik napon kezdetnék, és soha örökkön örökké és soha el nem végeződnek és étszakában nem menne. Ezt adják okául, mert Mózes nem élt ennek a napnak a bérekesztésében azokkal a szókkal, melyekkel élt a többi napoknak bérekesztésében: *és lőn este és lőn reggel első nap, második nap* etc. Sőt úgy tanítjuk, hogy az Isten megnyugovásában vagyon mind a napoknak megáldása, mind

megszentelése, nem más egyéb dologban; mert az Isten megnyugován az munkától, magát akkor adta ki az embernek főségének, és javának, és dicsőségének, mert ha az ember után még valami tökéletesebbet teremtett volna Isten, az ember annak Isten után alá vettetvén, nem lött volna Isten dicsőségi egyedül. És így ebben van annak a napnak a megáldása, mert nagyobb jót adott Isten annak a napnak, mint a többinek, azaz az embernek azon a napon, és így meg is szentelést az azt a napot, az embert magának úgy kötelezvén, hogy minden gondolatja, munkája, java övé lenne, és az ő dicsőségére vitetnék. Ezt forgatja Mózes a negyedik parancsolatban, és ezért hozza elő azt az Isten megnyugovását az hetedik napon, hogy megemlékeznek az Izrael, mely messze estek az Istentől a bűn által, és az ellen való orvosságra, amaz lelki nyugodalomra, melyre készíti vala Isten a népet az ő parancsolatja által, kívánkoznak tudni, melyet adandó vala a Krisztusba. Ezeket így tudták a régiek, így hagyták írva. De, hogy Ádámnak mondotta volna Isten, hogy az hetedik napon (74v) semmi dolgot ne tégyen, senkinek eszébe nem jutott az; mégsem voltak se eretnekek, hogy azt nem tudták, se coccejánusok, hogy így vallották; noha Coccejus is ennél különbet nem tanít. Ez szerintem léssen prolepsis.

De továbbá, mikor az negyedik parancsolatba azt mondja Isten: *megemlékezzél a szombat napjáról: annak okáért megáldá az Úr a szombatot és megszentelést azt.* Ennek előtte szólott volt-é az Izraelnek a szombatról? Nem tagadhatni, mert a manna adásával legalább együtt parancsolata, a Tízparancsolatnak kiadása előtt, amint feljebb meglátók (Exodus 16:5, 22, 23, 25) a szombat felől. Ismét a manna az Izraelnek minden munkája s fáradtsága nélkül való adása azon a napon mondathatik-é annak a napnak áldásának? Nem tudom, ki tagadná. És annak megszentelésén érthetni a nyugodalom által való kiszakasztását annak a napnak, mely lón az Isten parancsolatja által, mikor azt hagyja, hogy semmi dolgot ne tennék. Mivel józan elmével azt senki nem tagadhatja, hogy azelőtt való manna adására és azzal való napoknak megszentelésére és áldására nem nézett volna Isten a negyedik parancsolatnak szavaiban, miért ne gondolhatnók azt, hogy azon dologra nézett volna, amire azon szavaiban nézett a negyedik parancsolatban, mikor (Ter. 2:2, 3) azt mondja a Mózes: annak okáért megáldá az Úr a (szombatot), a hetedik napot és megszentelést azt. Megáldá és megszentelést, mikor a pusztában azokat cselekedte a manna adásával és a szombatnak kiadásával. Mert Mózes (75r) mikor szól, gyakorta úgy szól az első könyvében is, mintha volna a Kánaán földében, mint mikor a Paradicsomkert felől azt mondja, hogy Isten napkelet felől plántálta (Ter. 2:8). Ezt különben nem értheti ember, hanem a Kánaán földre nézve, arra nézve mondja a Mózes, hogy napkelet felől volt. Ezt sokkal könnyebb elhinni, hogy sem mint azt, hogy Ádámnak mondotta volna Isten, hogy semmi dolgot ne tenne, mert az Ádám szentségével nem ellenkezhett semmi hivatalos dolog az épségben, és attól el nem vonódhatott volna az Isten tisztelettől, úgy, mint aki mindeneket Istenben munkálódik vala Isten dicsőségére. De tanítani adta volna Isten ezt a parancsolatot, hogy semmi dolgot ne tenne, csak olyan lött volna, mint az jónak és gonosznak fája felől való tilalma Istennek, és aszerint ma senkit nem kötelezhetne.

XXVIII. Punctum

Így lévén a dolog nem vét abban Coccejus, hogy azt mondja, hogy Ábrahám a zsidók módjára nem szombatolt soha, mert azt a Szentírásból senki meg nem mutathatja. Mert hogy azt mondják némelyek, nem írhatott meg mindent Mózes, mert csak summáját adta ki a pátriárkák dolgának. Az semmit sem téssen, mert kisebb dolgot megírt, mint a vérnek és fojtott állatnak ételének tilalmát, s egész vallásokat, de ezzel nem tagadja Coccejus, hogy Ábrahám Istenét ne tisztelte volna, még másokkal való köz öszvegyűlésekben is, és hogy hálaadó nem lött volna, amint reáfogja Coccejusra az Syllabus, mert ellenben hiszi abból, amit lát (Ter.18: 29) és hitiből. Láss többet a Replicában.

(75v) XXIX. Punctum

Azért azt vallja Coccejus, hogy azaz szombat, azaz heted napon való dolog szűnésétől való Isten parancsolatja, csak a zsidóknak adatott, hogy megtartanak az ő nemzetségekben (Exod. 31:13), mely a Szentírásban annyit tészon, míg az Izrael abban az állapotban (a pogányoknak bėjöveteleig, a jobbulásnak idejéig) megmarad, amint megláthatod (Gen. 17:9, 10). Adta, penig, Isten nekik jelöl és például a következő jóknak árnyékozására (Exod. 31:13; Ezek. 20:20), hogy lenne a több árnyékok között (Col. 2:16; Gal. 4:9, 10) – annak a dolognak, vagy nyugodalomnak példázására, amely vagyon a Krisztus Jézusban, és amelyet ad minden hozzá menő fáradtagnak (Zsid. 4:3, 4, 5, 10, 11) – a több világi dolgokkal (Gal. 4:9, 10). Úgy hogy a Krisztus országában annak helye ne légyen, mintha Isten parancsolná ma tisztelet gyanánt a munkától való megszűnést (mint a zsidóknál Isten tisztelet vala) valamely napon, hanem annak helyében a lelki szombatnak a gyakorlását és illését vitatja Isten (Esa. 20:12; 58:13) az Újtestamentomban. Ebben az értelemben voltak az apostolok idejétől fogva őutánok következett régi doktorok, úgy mint Clemens Romanus, Ignatius, Hilarius, Irenaeus, Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Origenes, Theodoretus, Epiphanius, Eusebius, Macarius Dionysius Corinthusnak püspöke, Tertullianus, Cyprianus, Novatianus, Lactantius, Athanasius, Cyrillus Hierosolymitanus, Gregorius Nazianzenus, Ambrosius, Gregorius Nissanus, Basilius, Hieronimus, Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus Alexandrinus, Propter Genadius, Gregorius Magnus etc. (76r) Mindezeknek a szombatról való tanítása és tudománya nem más, melyek elő vadnak számlálva és ki vadnak téve az ő írásokban, amint ezeket öszveszedte Coccejus. És egy is a régiek közül, úgy hisszük, a Censor mellé nem áll; mutasson csak egyet! Hasonlóképpen a mi reformátorink Calvinus, Luther Márton, Melancthon, az nagy Bucerus, és a reformata ekléziák catechismusi, mint a Genovai Catechismus, és a Palatinai, Heidelbergumi, akit mi tanulunk. Ezen ekléziáinknak confessiói és a többi között az Helvetica Confessio, akit sok országokban az mieink bévettek, mi is mind a két hazában, mindezeket, ha kívántatik megmutogatjuk, amint cselekedtünk a Replicában, lásd meg ott art. XVIII.

XXX. Punctum

Az Syllabus tudománya penig mindazoknál tartatik zsidóizálásnak és az igaz keresztényeknek szokatlannak s újnak. Az vasárnapnak megtartását senki, a megemlített doktorok közül, ebben nem tartja: *semmi dolgot azon ne tégy*, hanem a bűnnek elhagyásában, a szent gyülekezeteknek gyakorlásában, az igehallgatásban, a sacramentumokkal való élésben, és a szeretet munkáinak gyakorlásában, és azon napon való egybe gyűléseket az ekléziák szabadságából hozzák ki, nem valami parancsolatbul, mint cselekszik a Syllabus az XXX. punctumban. Ha különben van, mutasson vagy egyet, vagy a régi tisztább eklézia doktori közül, vagy a reformátorok közül, de az után is [Elias] Ursinus, [David] Paraeus, [Andreas] Rivetus, [Jerome] Zanchius s mások, kik az minap újságik írtak, amint szól egy tudós [Antoine] Valaeus, mind egy a hitek Coccejussal.

(76v) Megláthatni a közönséges ekléziák értelmét a confessiókból és catechismusból, mert nem egy ember tudománya van azokba befoglaltatva, hanem az eklézia megegyező tudománya, és nem hiszem, hogy a Syllabus értelmén, Amesiuson kívül, kit egyedül citál, s ez az dandár, mellyel feljebb fenyeget vala, kiknek igen kevés katonája vagyon, volna csak három is a mi doktorink közül, kik egynéhány esztendőkkel éltek Amesiussal előtt, akik úgy mertek volna az felőle szólani, mint Pósházi uram, mégis Coccejust tartja újítónak és sok szidalmára méltónak.

Egyéb argumentumot, melyet megemlítésre méltó volna, elő nem hoz a Syllabus, hanem azt, hogy így a negyedik parancsolat kiesnék a Tízparancsolat közül; mintha az hívő ember, aki lélekben szombatol nem jobban és nem nagyobb valóságban szombatolna annál, aki a zsidóval betű szerént szombatol, leül, hever, felebarátját szidalmazza, egyéb dolga nem lévén. Én megvallom jobb

tartanám szántani a mezőn vasárnap, hogy sem így illenek [ülnek] szombatot, amint a Syllabus tanít maga példájával, az ártatlanokat ok nélkül szidalmazván, akiket Isten nyugodalomra hív, azokat arcul csapván, nyakokra igát vetvén.

XXXI. Punctum

A következő XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI. punctumokban ismét szól az újtestamentomi jókról. Az XXXI. punctumban a Krisztus engedelmisségének az halálig való megpróbáltatását, és abban az Isten fiainak igazságának kiadását Coccejus tanítja újtestamentomi jónak. Ezt tagadja a Syllabus, (77r) mintha az Krisztus nem Pontius Pilatus alatt szenvedett volna, hanem tova a régi időben, Dávid vagy Salamon idejében, *mert (úgy mond a Syllabus) azoknak is az Krisztus kezességének erejével töröltetett el bűnök*, mely szók a Szent Pállal ellenkeznek. Ő úgy tanított Istentől, *hogy az első Testamentomban lött bűnöknek váltságára holt meg (Zsid. 9:15) és az üdönnek utolján az bűnök eltörlésére az ő áldozatjával jelent meg*. Már ezeket mind vissza kell hinnünk, amint catechismusink, confessióink tanítottak, ha hiszünk a Syllabusnak.

XXXII. Punctum

Az XXXII. punctumban tanítja Coccejus újtestamentomi jónak lenni először az Isten nevének világos kijelentését, vagy kimutatását, melyet valami tekintettel megenged ugyan a Censor őkegyelme, de afelől tagadja, hogy újtestamentomi jó volna csak, mintha, mikor Coccejus a Szentírással annak mondja, azzal tagadná, hogy valami ismereti lött volna Istennek az Ótestamentomban, és az alattvalókat oktalan állattá tenné. Csuda gondolat!

XXXIII. Punctum

Az XXXIII-dikban harmadik javát mondja Coccejus a szívek környülmételésébe és az Isten törvényének az szívben való béírásában (Jer. 31, Zsid. 8). Ez megemléített szentírásbéli helyekkel, melyet tagad a Syllabus tartván attól, hogy így mind újjászületés nélkül maradnának az régi szentek, mintha ezzel vagy az Írás, vagy Coccejus azt tagadná. Lásd ide az III. punctumot és az Replicát.

XXXIV. Punctum

Az XXXIV. punctumban szól Coccejus az aphasis és paresisról, melyről oda fel a XII, XIV, XV, XVI, XVII. punctumokban és ezekre való Replicában szóltunk.

(77v) XXXV. Punctum

Az XXXV-ben az ötödik újtestamentomi jót mondja, Coccejus a *szabadságot, mely a szolgáltnak ellenében tétetik*. Ezt is tagadja a Censor őkegyelme, ez okon: mert volt valami szabadságok, tudniillik, a bűnök szolgálatjátul való szabadságok, mintha ezt a régiektől tagadná Coccejus és a Szentírás.

XXXVI. Punctum

Az XXXVI-ban a hatodik javát az Újtestamentomnak mondja a Szentírással Coccejus. A zsidóknak a pogányokkal való egyben békéléseket az Krisztusban. Ezt is tagadja a Syllabus, azon az okon, mert régen is voltak proselitusok, azaz a pogányok közül az ő vallásokra állott hívők, mintha ezzel elég lött volna azoknak a nagy ígéreteknek, melyek szóltak ez világ örökségéről és pogányoknak bévöletelekről.

XXXVII. Punctum

Az XXXVII-ben az Istennek mindenütt való létét mondotta egy tanítványa Coccejusnak, az Isten akarójának hathatós voltában, mellyel mindeneket tart és igazgat. Ezt sem szenvedheti el a Censor őkegyelme, félvén attól, hogy a sociánusok is azt elhíhetnék. Azért hozzá adja, hogy azt jelenti: az Isten valóságában is mindenütt való létét; mintha másutt volna az Isten, másutt az ő akarója, és aki az ő hathatós akarójának mindenütt való jelenlétét [?]. Csudás és a theológiában új dolog! Noha maga is őkegyelme Trebatiusból úgy tanította, elhiszem.

XXXVIII. Punctum

Az XXXVIII-ban Coccejus azt mondja, hogy az Istennek (78r) nevezeti (értsed, amennyiben valakinek tisztéért és tisztességére Istentől adatott valaha) tulajdonított csak az Izrael népének igazgatóinak. A Censor őkegyelme ezt tagadja, mert Týrus király is, úgymond, így nevezetett Istentől (Ezech. 28:13, 14). Mintha Isten nevezte volna azt azon a nevének tisztéért, tisztességnek okáért, holott a régen az Izraelben mondatott Istennek követe miatt csúfolja az Isten azt, lelki Týrusnak királyát, mely nem más, hanem akirül Szent Pál (2Thes. 2:4).

XXXIX. Punctum

Az XXXIX-ben tagadja Coccejus, hogy a kereszténeknek volna, sőt ez világon is volnának, ilyen mondott Istennek, kiket az Isten a Szentírásban így nevezne tisztekre nézve, tisztességnek okáért. Ezt arra tekeri a Censor őkegyelme, mintha Coccejus a világi hatalmasságoknak, fejedelmeknek, királyoknak méltóságokat irigyené, ócsárolná s székeket felforgatná. De, megbocsásson a Censor őkegyelme, nem úgy vagon. Nem lakott Coccejusban oly pártos lélek, noha ezeket életében tanította, nem volt kedvetlenségében annak a respublicának fejedelmi emberei előtt, kik ha látták volna erre való szándékát el nem szenvedték volna oly tisztességes helyen lévő hivatalban, idegen lévén nemzetére. Azért azt is szokott indulatjából mondja, mert Coccejus úgy találta a Szentírásban, csak azért mondotta, melynek megtanulása függ az Izrael politiájának és az ő fejedelmeknek tisztéknek tudásából. Melyet, ha jobban tud a Censor őkegyelme próbáljon elleni [?] senki érette újat nem von, se nem haragszik. De másutt kezdje, mert az mint próbálni kezdette, végbe nem viszi, mert azok a szentírásbéli helyek, melyeket elő hoz az ördögről (2Cor. 4:4) azt semmiben sem bizonyítja, mert az Isten azt nevezte az ördögnek tisztességének okáért nem (78v) tulajdonítja arról, ami van (2Csel. 2:4) feljebb szólék. Az, pedig, mi van (2Cor. 8:5; Ján. 10:35; az 82-dik zsolnárból) mindenik szól az Mózes székiben ülő Izrael igazgatóiról, kiknek székiknek felfordításáról szól a zsolná.

Annak az Újítónak [Dézsi Márton] tanójáról [tanújáról] is csak tépelődik, nem rontja el, mert az Isten se az ördögöt, se az Antikrisztust, se az bálványokat, se az ember hasát, tisztességnek okáért, magától adatott tisztire nézve, mint Mózes (Exod. 7:1) Istennek nem nevezte, már pedig az az Újító úgy vérszi az ő argumentomát a sociánusok ellen. Nem olyan vendégnek kellett lenni a Szentírásban annak az Újítónak, hogy azokat nem tudná. A másik argumentumára is semmit nem mond mivel elronthatná, mert az Úrnak szavát ellene magyarázza Urunknak; mert nem abból okoskodik Krisztus urunk az Izrael fejedelmiknek (kik ülnek az Mózes székiben) isteni nevezetékhez illendő tisztéknek megbizonyítására, hogy tiszték felől szólott nekik, és commendálta tisztéket, mert a szolgáltnak is magok tisztéket Isten nekik intimálja ez írásban, és mégis nem mondatott Istennek, hanem más oka van, tudniillik, mivel olyan tisztet adott nekik a többi világi méltóságoknak tiszték felett Isten minémüt soha is senkinek nem adott Isten, hanem részben magának, már ma az Antikrisztus az Isten népének törvényeket írván a köztermészettü dolgoknak hagyásáról, vagy tilalmáról vallásnak tekinteti alatt.

XL. Punctum

Innét magyaráznám én meg annak az Újítónak, M. D. E. P. [Martinus Dézsi Enyediensis Professor] szavait, inkább szeretetből, hogy sem oly éretlen értelmet fogjak valamely jámborra, mert nem hiheti, hogy az mai méltóságok felől, oly embertelenül szólna és oly nyilván pártolkodnék, az mint az XL. punctumban (79r) reá fogja a Censor, és azoknak koronájokhoz oly körmetlen kézzel kapna; nem is hiszem, hogy maga szavain elismerné azokat, amint előhossa a Syllabus. De ez több az embersegnél, hogy az ártatlanra reá fogja, hogy az magistratusokat ördögöknek hívja az M. D. E. P., mely ha igaz nem méltó, hogy ilyen békességével és csendességével annak az élő fának, kinek árnyékában ő is fekszik és gyümölcsével él s táplálkozik, éljen. De azzal bizonyítja meg, mert amaz locust (Col. 2:25) érti az Izráel fejedelmiről, Calvinus, penig, az ördögökről, azért az az Újító ördögnek mondja az ótestamentomi fejedelmeket. Bezzeg igen elfelejtette a Censor őkegyelme az igaz disputálásnak törvényét! De mégsem hiszem, mert ismérem talám azt az Újítót, és tudom, hogy az helvetica confessióban az világi méltóságoknak tisztokról és autoritásokról mint vagyon, minden punctumban úgy ért, tanít és, tehetsége szerint, életében is annak követője.

XLI. Punctum

Az XLI-dikben izgágát [akar] keresni a Syllabus, de nem talál, mert amint a dolognak különböztetéséről szól az Újító szavához, az is úgy hiszi, hanem hogy mégis fejében mi járt légyen, fortélyt fog hozzá, mintha azt vallaná az az Újító, hogy a Mózes székiben ülőknek határ nélkül való hatalmuk volt, és nem volt az Isten törvényéhez szabva, melyet az M. D. E. P. se nem vall, se nem hiszen. Azután gyanakodik, hogy netalám, az eklézsiái igazgatásnak módjának felforgatásában mesterkedik és azt a független állapotot akarja béhozni, mely vesztí ma is az angliai (79v) ekléziát. De én, amint ismérem mind a Censor őkegyelmét, mind azt az Újítót, tudom, hogy tanult engedelmesskedni, és az előtte valóktól függeni, úgy mint a Censor őkegyelme.

XLII. Punctum

A jónak és gonosznak tudásának fáját is nem mondja az az Újító sacramentumnak a XLII-dik punctumban, mert a sacramentummal senki nem tiltatik élni, csak jó lelkiismerettel mondhassa közit a jóhoz, melynek záloga. Ettől, penig, az Isten megtiltotta az ép embert, mely ratiót csak kerül, [de] nem megerőtlenít a Censor őkegyelme, Calvinussal is bizonyít, de semmiben sem forog mellette. A praeceptorát is reá támasztaná, de ellene mond a Censornak Coccejus is. Lásd meg mindkét helyen, hova mutat a Censor s nem találod ott egyiket is, sőt ellene van, amit mond Coccejus a Censornak, s úgy Calvinus is.

XLIII. Punctum

Az XLIII-dikban úgy vallja az a Neothericus M. D. E. P., hogy *Mózes előtt nem parancsolt Isten az áldozatról. Noha mindazonáltal, és valakik hitből áldoztak, Isten akaratjából és rendeléséből áldoztak.* Ma is ilyen hiszemben van az a Neothericus, mert ellenkezőt most sem mutat a Syllabus. Mutasson hát egy parancsolatot, mellyel parancsolta volna az áldozatot Isten, mint azután Mózes által parancsolt úgy, hogy a parancsolatnak ereje szerint szükségesképpen kellett áldozni Mózes után. Én azt gondolom vala, hogy eszébe jut a Censornak őkegyelmének amaz locus (Jer. 7:23, 24): *mert nem szóltam az ti (80r) atyáttal, és nem parancsoltam nékik, mikor kihozám őket Aegyptombul, az egészen égetendő áldozat felől, hanem azt a dolgot parancsoltam nékik, mondván: hallgassatok az én beszédemre és léstek nektek Istenetek és ti léstek nékem népemmé s a többi.* Azt is nem szintén a Szentírás szerint mondja a Censor őkegyelme, hogy ami Isten akaratja és rendelése szerint léssen mind parancsolatbul léssen, azt másképpen

tanítja Szent Pál (Cor. 7:8, 12, 25). Aki a Szent Pál tanácsát fogadja vala Isten akaratját cselekszi vala, mint az arról Isten parancsolatja Szent Pálnak nem vala. Láss erről többet a *Replicában*.

XLIV. Punctum

A XLIV-ben az áldozatokat is sacramentumnak tartja az Neothericus, noha szidalmat kell érette hallani. De inkább akarok Calvinusszal hallani szidalmat, hogy sem rosszabb társaságban dicséretet. Calvinus, amit a Szentírás áldozatnak hív, mint a húsvéti bárányt, nevezi sacramentumak. Lásd ide: Exod. 12:27. Azt, pedig, Calvinus sacramentumnak hívja írván Szent Pállal a Corintus első versére. Úgy Augustinus, még innét keveset nyertek meg a pápisták. Ravanellus, pedig, minden ok nélkül mondja, hogy az áldozatok jegyek voltak nem pecsétek; hát azok által hitekben erősödtek és reménységükben, ha úgy, pedig, pecsét volt hát, s a pecsét sacramentum. Jól mutat hát az M. D. E. P. Szent Pál szavaira (Rom. 4:11).

MIKLÓS BETHLEN E IL COCCEIANISMO TRANSILVANO NELLA SECONDA METÀ DEL SEICENTO

Miklós Bethlen (1642–1716) nella prefazione della sua autobiografia fa riferimento più volte agli “atei.” Parla anche contro quelli “che hanno fatto Cartesius ateo.” Chi sono questi atei da chi parla Bethlen? E chi sono quelli che dicono che Descartes sarebbe stato un ateo? La problematica che Bethlen tratta nella questa parte della sua autobiografia si trova collegato col sinodo di Radnót (1673) e colla disputa fra i predicatori cocceiani e cartesiani. Il sinodo di Radnót fu iniziato dal vescovo calvinista di Transilvania, Mihály Tofeus e dal professore teologico del collegio di Gyulafehérvár, János Pósházi (due teologi anticartesiani) allo scopo di punire i predicatori cartesiani e cocceiani di Transilvania: Márton Dézsi, Pál Csernátoni e István Pataki. Però i magnati transilvani (György Kapi; Dénes Bánffy e János Bethlen il padre di Miklós Bethlen) sono intervenuti a favore dei loro ex alumni. Nel 1685 János Pósházi pubblicò il suo trattato col titolo *Syllabus*, nel quale egli ha invocato di nuovo i suoi vecchi tesi contro i predicatori cartesiani. Ci sono stati Márton Dézsi e István Pataki che hanno scritto una refutazione latina (*Replica*) ai tesi di Pósházi, ed un astratto in ungherese sulla medesima tema (*Summa della replica scritta contro il Syllabus del signor Pósházi*), lavori rimasti in manoscritto fino ad oggi. La *Summa* di Pataki e di Dézsi venne pubblicata come appendice al nostro saggio presente.

EGY BETHLEN MIKLÓS-SZÖVEGHELY MARGÓJÁRA

Sir Thomas Browne Religio Medicijje

A leghíresebb tagjaival a 17. században büszkélkedhető angliai Browne család neve egyáltalán nem ismeretlen a régi magyar irodalom kutatói számára. Nemrégiben Gömöri György írt arról az érdekes angol-magyar/osztrák kapcsolattörténeti epizódról, amely a 17. század harmadik harmadában zajlott, és amelyben az Európát beutazó Edward Browne (1644–1708) vett tevékenyen részt.¹ Browne-ék családi levelezéséből is is egyértelműen kitűnik, hogy az utazásokat a jelen dolgozatban tárgyalandó apa, Sir Thomas Browne (1605–1682) is folyamatosan figyelemmel kísérte, és azok irányát is igyekezett valamelyest megszabni. Egyik levelében például éppen a magyarországi látogatásról próbálja meg lebeszélni fiát az itteni zűrzavaros helyzet miatt.² A Gömöri által is idézett források az 1660-ban alapított Királyi Akadémia magyarországi bányák iránti felfokozott érdeklődését tükrözik, és ez az érdeklődés további dokumentumokkal is alátámasztható.³ A fiún keresztüli közvetlen kapcsolat ellenére minimális szakirodalmi érdeklődés övezi azt a mennyiségét és hatását tekintve is hatalmas életművet, amelyet a Magyarországot megjárt és tapasztalatait (részleteiben magyarul is elérhető) útikönyvben összefoglaló Edward édesapja jegyez.⁴ Thomas Browne nevét, vagy legalábbis leghíresebb munkájának, a *Religio Medicinæ* címét a magyar olvasók leginkább abból a rövid utalásból ismerhetik, amelyet Bethlen Miklós *Önéletírásában* olvashatunk. Ez az utalás az *Előljáró beszéd* a 17. részben (*Az emberi lélek és test szoros egységéről és együtt való munkálkodásokról, amennyire a természet világánál azt megláthatni*) található, azon a ponton, ahol Bethlen a test és lélek viszonyáról, e viszony megismerhetőségéről szól, és ennek kapcsán a következő megjegyzést teszi (a későbbiek miatt érdemes hosszabban idézni a szöveget):

Mint munkálódja a lélek az emberben mindazokat a testi munkákat, amelyeket az ok-talan állatok értő lélek nélkül mind végbenvisznek, noha nagy filozófusok igyekeztek megmutatni, s szépen is megmutatják: de bizony jobban megtanuljuk a teológiából, mintsem a filozófiából, mert másként a születés, élet, szaporodás, érzékenységek és

¹ GÖMÖRI György, *Henry Oldenburg and the Mines of Hungary = A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541–1699*, szerk. ALMÁSI Gábor et al., Cambridge Scholars Publishing, 2015, 145–156.

² A Thomas Browne által az úton lévő fiához írt, Magyarország elkerülését javasoló levél: *The Works of Sir Thomas Browne*, ed. Simon WILKINS, London, George Bell & Sons, 1905, III, 436–438. Megemlítenéd ugyanakkor, hogy egy másik levelében részletes utasításokkal látja el fiát a magyarországi leírás módszertanával kapcsolatban: *The Letters of Sir Thomas Browne*, ed. Geoffrey KEYNES, London, Faber and Faber, 1931, 56–58.

³ Lásd például azt a levelet, amelyet Henry Oldenburg, a Királyi Akadémia titkára ír Petrus Lambeckiusnak, a bécsi császári könyvtárosnak. Ebben a levélben kémiai tárgyú könyvekről egyeztetnek. ÖNB. Cod. 9714 (Petrus Lambeck levelezése, III), 3, 16. Köszönöm Viskolcz Noéminek, hogy felhívta figyelmem a levélre.

⁴ Részleteket ad közre Szamota István (de francia eredeti alapján dolgozik): *Régi utazások Magyarországon és a Balkán-félszigeten, 1054–1717*, Bp., 1891, 290–425, valamint Gömöri György új fordításban: *Angol és skót utazók a régi Magyarországon, 1542–1737*, vál., ford., jegyz. GÖMÖRI György, Bp., Argumentum, 1994, 66–74.

a halál végtére nem különbözteti meg az embert az oktalan állattól, hanem ha az egy nevetés, amely szerzette azt az ember definitívóját némely filozófusoknál: Homo est animal risibile. Az ember nevető állat. Ezért kárhozthatják vagy nevetik az emberek a medicusokat, hogy addig vizsgálják az ember testét, természetét, hogy sok léssen közü-lők atheussá, profánussá, és arra a voksra állanak, mint az imént is hozám elé, *Pred. 3: 21*. Ezért írták amaz könyvet: *Religio medici*.⁵

Browne és műve azonban nem csak Bethlennél bukkan fel. Említi azt Hermányi Dienes József egyik, három eltévelyedő, Huszti András, Makfalvi József és Teleki Miklós heterodox szövetségéről beszámoló anekdotájában, melyet Gyenis Vilmos monográfiájában, Esze Tamás gondolatmenetét követve, kifejezetten a korai felvilágosodás problémakörében tárgyal, és melyhez legutóbb Keserű Bálint szolgáltatott érdekes adalékokat.⁶ Verestói György egyik halotti beszédében pedig a *Religio Medici* egy igen sok fejcsóválást kiváltó szöveghelyére utal (I/IX.) – itt Browne talán már kicsit túl hosszan érvel amellett, hogy az emberi utódnemzés módja túltuntúl „triviális” és „vulgáris”, és a bölcs emberre e „különös”, „méltatlan” dőreség rendkívül deprimáló módon hat.⁷

A recepció gazdagságát éppen csak felvillantva, a dolgozat hátralevő részének elsődleges célja az, hogy a szerző fő művét behozza a bethleni szöveg, különösen az *Előljáró beszéd* értelmezési horizontjába. Nem vállalkozhat ugyan a Bethlen által (véltetően a szöveg széles körű ismertsége miatt) név szerint nem is említett szerző életpályájának részletes ismertetésére, néhány kulcsmozzanat és a fontosabb művek említése azonban ebből a szűkebb szempontból is hasznosnak látszik.⁸ Oxfordi tanulmányait követően Browne Montpellier-ben és Padovában tanult orvostudományt, itteni élményeiről műveiben is nagyon sokszor beszámol. 1633-ban iratkozott be a leideni egyetemre, és ott 18 nappal a matrikulálás után már orvosi diplomát (M. D.) is szerzett – a feltételezések szerint azonban akár jelentősen hosszabb időt is a városban tölthetett. Anélkül, hogy részletesebben belemennénk a Browne-t itt érő hatások összetett kérdéskörébe, legalább Hugo Grotius nevét meg kell említeni, hisz őt Browne egy, „a keresztény vallás igaz voltáról szóló, kitűnő értekezés” szerző-jeként említi, akinek hivatkozott, igen népszerű műve 1627-ben jelent meg.⁹ Leidenből hazatérve

⁵ BETHLEN Miklós *élete leírása magától* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *művei*, szöveggond., jegyz. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi, 1980, 469.

⁶ GYENIS Vilmos: *Hermányi Dienes József, 1699–1763*, Bp., Akadémiai, 1991 (Irodalomtörténeti Füzetek 124), 87; KESERŰ Bálint: „Teleki Miklós uram éjj áttalában idvezülni akar...”: *A Peregrinuslevelek egy helyéhez = Szolgáltatam ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek*, Bp., Balassi, 2009, 205–209, online: <http://www.balassikiado.hu/BB/NET/Studiolum/Keseru.pdf>, hozzáférés ideje: 2015. május 28.

⁷ Köszönettel tartozom Türi Tamásnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a szöveghelyre: VERESTÓI György, *Holtakkal való barátság. Az az, némely erdélyi nagy méltóságoknak és főrenden lévő nemeseknek halálok után-is virágzó kedves emlékezetek. Mellyet, azoknak utolsó tisztesség tételekre készített oratóziói által az örök Jeledekenység ellen meg-óltalmazott, és a következő időnek barátságába ajánlott néhai T. Tséri V. Gy. uram. Mellyek mostan, az ezéléknek olvasásában gyönyörködőknek kedvéért egybe szedegettetvén, ki-adattak*. 2 darab. Kolosvárat, 1783. Nyomt. a reform. kollegium bet., Kaprontzai Ádám által, 375. Browne-nál a hivatkozott szövegrész a 2. rész 9. szakaszában található: Sir Thomas BROWNE: *The Major Works*, ed., intr., notes C. A. PATRIDES, Repr., Harmondsworth, Penguin, 1984, 148–149. Az idézeteket ebből a kiadásból veszem, a főszövegben szereplő fordítások csupán az olvasás könnyítését segíteni szándékozó saját fordítások, amelyek az eredeti szöveg komplexitása miatt semmiképpen nem tekintendők mérvadónak.

⁸ Hatalmas monográfiát szentel Thomas Browne életrajzának a neves kutató, Barbour REID (*Sir Thomas Browne: A Life*, Oxford, Oxford University Press, 2013). A vázlatos életrajzi ismertető forrása: R. H. ROBBINS, *Browne, Sir Thomas (1605–1682)* = *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, May 2008 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/3702>, hozzáférés ideje: 2015. május 28.].

⁹ Az említett ODNB-életrajzi idézi a megfelelő szövegrészt („excellent Tract of the verity of Christian Religion”) Browne *Pseudoxia Epidemica*-jából. Az említett Grotius-mű nyilván a *De veritate religionis christianae* (1627). A leideni orvostudomány és Browne viszonyáról részletesen: Harm BEUKERS, *Studying Medicine in Leiden in the 1630s* és Reid BARBOUR, *Discipline And Praxis: Thomas Browne in Leiden = "A Man Very Well Studied": New Contexts for Thomas Browne*, ed. K. MURPHY, R. TODD, Brill, 2008, 15–47, 49–64.

orvosgyakornok lett Oxfordshire-ben, és valószínűleg ekkor, 1635–36 környékén írta meg a *Religio Medici* korai változatát, amelyet állítása szerint eredetileg egyáltalán nem szánt terjesztésre.

További műveit nincs mód itt részletesen ismertetni, de annyi bátran kijelenthető, hogy a korai-/előfelvilágosodás tárgyköréhez az enciklopédikus igényű, a kor tudományos tévhiteivel leszámolni igyekvő, az igazság forrásaként a tekintély és az érzékelés mellett az értelmet megjelölő *Pseudodoxia Epidemica* (1646) is szorosan kapcsolódhatna. Rövidebb, barátainak szánt írásai közül a *Hydriotaphia* és a *Garden of Cyrus*a régészeti, illetve kertészeti tematikájuk ellenére inkább senecai hagyományokat folytató vigasztaló munkákként tekintenek (közös kiadásuk: 1658), mint ahogy a posztumusz megjelent *A Letter to a Friend* (1690) is az elmúlás tematikájához kapcsolódik, miközben részletesen leírja Browne egy tüdővészben elhunyt páciensének végső stádiumát.

Figyelmünket immár a *Religio Medici*re szűkítve, annak sikertörténete egy 1642-es kalózkidással kezdődik, majd egy évvel később, a Browne által jóváhagyott verzió megjelenésével folytatódik. A kiadvány igen gyors és meglehetősen vegyes reakciókat váltott ki: dicsérő és kritikus kommentárok egyaránt kijönnek már a kalózkidadás megjelenését követő évben, tehát gyakorlatilag a jóváhagyott kiadással szinte egy időben is. A könyv népszerűsége megkérdőjelezhetetlen: Browne haláláig az első kiadást még nyolc követte, és 1656-tól már Thomas Keck annotációival kibővítve jelenik meg a kiadvány.¹⁰ A könyv sikerét a fordítások is jól mutatják. A latin verzió már 1644-ben elkészül, és korabeli beszámolók szerint vegyes fogadtatásban részesül a kontinensen, eleinte ugyanis több nyomdász visszautasítja a munka kiadását, de azért akad bátrabb vállalkozó, így a munka néhány éven belül több újrakiadást is megér. A holland fordítás 1665-ben jelenik meg, míg Franciaországban a latin változatot szinte azonnal ellopják, és még 1644-ben egy olyan kalózkidadás bukkan fel, mely előszavában Browne-t szinte katolikusként állítja be – és a párizsi orvosi fakultás dékánja, Gui Patin leveléből is tudjuk, hogy a korban a *Religio Medici* fontos beszédtema. Ugyanekkor Németországban a szerzőt ateizmussal vádolják, és 1645-ben indexre is kerül a munka, ám ettől függetlenül Strasbourghban az 50-es, a 60-as és a 70-es években is megjelenik. Hollandból 1668-ban franciára is átültetik, majd újabb holland fordítása, és némi késéssel (1746) német változata is megszületik.¹¹

Talán ennyi adat is elegendő ahhoz, hogy képet kapjunk a szerző és különösen fő műve korabeli ismertségéről. Ez a népszerűség sokáig egyáltalán nem tükröződött a szakirodalomban: az irodalomtörténeti kézikönyvek általában csak futó utalásokat tesznek Browne-ra, az 1970-es években pedig Stanley Fish *Religio Medici*-t is tárgyaló elméleti munkája, ahogy egy későbbi szerző fogalmaz, „még ha akart volna se tudott volna több kárt okozni” a mű megítélésének.¹² Habár az utóbbi másfél évtizedben számos fontos, Browne-nal foglalkozó, paradigmaváltó szakmunka is megjelent, 1999-ben a kutatás állását Daniela Havenstein még így jellemezte:

A Browne-kritika jelenleg feszengő, limbusszerű állapotban van. A politikailag konzervatív Browne-t őrizetben tartják és faggatják, míg a stilisztát már el is ítélték, és alig, vagy egyáltalán nem méltatják figyelemre.¹³

¹⁰ Egy 1672-es kiadásban Browne újabb kézi javításai is megtalálhatók (a Norwich Central Libraryban őrzik a példányt), amelyeket utána az 1678-as kiadás érvényesít is. Lásd ROBBINS, *i. m.*

¹¹ A kiadások-fordítások lényegre törő áttekintését nyújtja, és a jelen összefoglaló alapját képezi: ROBBINS, *i. m.* (*Fame c. fejezet*).

¹² Daniela HAVENSTEIN, *Democratizing Sir Thomas Browne: Religio Medici and Its Imitations*, Oxford University Press, 1999, 2. Fish említett munkája: Stanley E. FISH, *The Bad Physician: The Case of Sir Thomas Browne* = S. E. F., *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*, Berkeley, 1972.

¹³ "At present Browne criticism is, therefore, in an uneasy state of limbo, Browne, the political conservative is held for questioning and Browne the stylist stands condemned, receiving little or no attention". HAVENSTEIN, *uo.*; Az „elítelt stilisztá"

Jól mutatja ez, hogy a Browne iránti érdeklődés alapvetően kétosztatú: a stilisztát a 20. század eleje óta a reprezentatív angol barokk képviselőjeként ünneplik vagy kárhoztatják, míg a gondolkodót kissé háttérbe szorította középutassága: a korábbi évtizedekben a puritanizmus és a radikalizmus iránti felfokozott kutatói figyelem a Browne-hoz hasonló mérsékeltabb vallásos-politikai gondolkodókat nem részeltette kiemelt figyelemben. Dolgozatom hátralévő részében elsősorban nem a stilisztá, hanem a gondolkodó Browne-t szeretném röviden bemutatni, azzal az alapvetéssel, hogy leghíresebb munkája és az általa képviselt, a korban kivételes népszerűsége szert tevő műfaj a bethleni *Előljáró beszédről* kialakított képünket is árnyalhatja.

A szerző és a mű, illetve annak nyomán önállósodni látszó műfaj ma¹⁴ már nyomaiban sem igazán kitapintható ismertségét illusztrálandó érdemes röviden kitérni a mű korabeli imitációira. Az alapmű nyomán szárba szökkenő gazdag szöveggyománnyt Daniela Havenstein tekintette át, aki több fontos következtetést vont le az Angliában hallatlan népszerűségnek örvendő szövegcsoporttal kapcsolatban. Így például a megszámlálhatatlanul sok *Religio* című munkából elkülönít két csoportot: a lazábban kapcsolódó munkákat és a tényleges imitációkat. Előbbiekben szinte csak a *Religio* cím és a mű alapformája marad meg, melynek legfontosabb eleme egyrészt a vállaltan közvetlenebb hangnem, másrészt a vallás kérdéskörének központi szerepe. A tényleges imitációk közül viszont kiemeli az alábbi három munkát:

Sir George MacKenzie: *Religio Stoici* (1663)

John Dunton, Benjamin Bridgewater: *Religio Bibliopolae* (1691)

Richard Burridge: *Religio Libertini* (1712)

E három imitáció véleménye szerint kifinomultabb viszonyt ápol az eredeti művel, hol átvesznek, hol kritizálják, hol rejtett módon plagizálják is a *Religio Medicit*.¹⁵ Fontos megemlíteni azt, amit már Havenstein előtt megállapított a szakirodalom (például Geoffrey Keynes, Browne 20. századi kiadója), tudniillik, hogy Browne hatása nemcsak konkrét művekben, hanem levelekben, naplókban és előszavakban is tetten érhető.¹⁶ A jelen dolgozat szempontjából ugyan ezek a formai jellemzők is érdekesek, hiszen így Bethlen művének előszavában elhelyezett utalása egy ismert recepció mintázatba látszik illeszkedni, még izgalmasabbnak látszik Havensteinnek az a megállapítása, hogy ez a szövegcsoport lesz az értelem (*reason*) szerepét körüljáró vizsgálódások egyik kiemelt terepe. J. Botrie munkája, a *Religio Jurisconsulti* (1649) már öndefiníciójában – *Rational Discourse* – jelzi a racionalitás igényét, és műve más részeiben is a racionalitás és a vallás összeegyeztethetősége mellett érvel. Gideon Harvey-nál (*Religio Philosophi*, 1663) már egészen letisztult definíciót kapunk a racionalitásról, mely esetében annyit tesz, hogy nem állítja, hogy revelációban lett volna része.¹⁷

Meg kell azonban jegyezni, hogy Browne munkáját semmiképpen nem szabad ebben az ügyben egyoldalúan megítélni, és ennek bizonyítására érdemes kicsit közelebb mennünk magához a szöveghez. Első példánk a mű legelejéről származik, az egyik legtöbbet idézett részből (I/1.):

kifejezéssel Havenstein arra a domináns erőre emelkedő, nem túl pozitív véleményre utal, amelyet Stanley Fish fogalmazott meg a *Religio Medicit*vel kapcsolatban.

¹⁴ Megjegyzendő, hogy Browne figurája érdekes szépirodalmi feldolgozást kap E. M. FORSTER *The Celestial Omnibus* c. novellájában.

¹⁵ Az imitációk osztályozását és ismertetését ld. HAVENSTEIN, *i. m.*, 5–26.

¹⁶ Keynes véleményét összegzi, és a szerinte még messze nem teljes körűen ismert 17. századi recepció sokszínűségét összefoglalja HAVENSTEIN, *i. m.*, 5–7.

¹⁷ HAVENSTEIN, *i. m.*, 9–10. Botrey és Harvey említett műveinek részletes bibliográfiái leírása az *English Short Title Catalogue*-ban: <http://estc.bl.uk/R209157>, <http://estc.bl.uk/R17466> (hozzáférés ideje: 2015. október 4.)

Ami a vallásomat illeti, bár számos körülmény győzhetné meg a világot arról, hogy nekem olyanom nincs – mint például a foglalkozásomat érő gyakori rágalomok, a természetre irányuló tanulmányaim, a viselkedésem és beszédem pártatlansága a vallást illető kérdésekben [...] – én mindezek ellenére joggal merem viselni a tiszteletreméltó keresztény nevet [...] miután érettebb éveimben, ítéletemben megerősödve mindegyik vallást megnéztem és megvizsgáltam, és rájöttem, hogy mind a kegyelem alapelve, mind a saját értelmem törvénye arra kötelez, hogy ne vegyek magamra más nevet, csak ezt.¹⁸

Számos példát lehetne még hozni az értelem kiemelt szerepének bemutatására, de ezúttal csak felsorolászerűen említek néhány további hivatkozást a szövegből. Amikor a vallás tágas földrajzán (Browne szóhasználata) belül, hangsúlyozva általános, a katolikusokra is kiterjedő empátiáját és kárhoyoztatva a protestantizmuson belül zajló vitákat, mégiscsak elhelyezi valahol önmagát (I/V.), akkor elmondja, hogy nemcsak azért lett éppen az anglikán egyház követője, mert az egyezik leginkább a lelkiismeretével, hanem azért is, mert az értelmével is ez áll leginkább összhangban. Kiegészíti ezt azzal, hogy ha valamiben e legjobb vallás artikulusai sem igazítják el, akkor nem fog egy-egy véleményt csak azért keblére ölelni, mert azt Luther jóváhagyta, de azért sem, mert azt Kálvin megkérdőjelezte – ilyen esetekben ő a saját „magánértelmére” (*private reason*) kíván támaszkodni.¹⁹ Ezt a felsorolást igen sokáig lehetne folytatni, kulcsszavunk (*reason*) ugyanis közel száz alkalommal szerepel a szövegben. Hasznosabbnak látszik azonban megállni itt egy pillanatra, nehogy úgy érezzük, hogy Browne-ban a teológiai racionalizmus megrögzött védelmezőjét kell látnunk. Erről ugyanis szó sincs. A szerző ugyanilyen őszinteséggel vall saját babonásságáról, és a vallással kapcsolatban egy szintén gyakran idézett részben azt is bevallja, hogy annak értelemmel nem magyarázható részei tudják csak igazán csodálattal eltölteni:

Imádok elveszni a titkokban, hogy értelmemet *óh*, mily' *mélyiségekbe* űzzem! Magányos óráimban az hoz nekem felüdülést, ha felfogásomat a Háromság, a Megtestesülés és a Feltámadás nyakatekert enigmáival és rejtvényeivel szoríthatom sarokba. Sátán valamennyi ellenvetését és fel-fellázadó elmémet is ama különös, Tertullianustól tanult megoldással tudom megválaszolni: *Certum est, quia impossibile est.*²⁰

¹⁸ Az eredeti első mondat a kihagyás nélkül: "For my religion, though there be several circumstances that might persuade the world I have none at all, as the general scandal of my profession, the natural course of my studies, the indifferency of my behaviour, and discourse in matters of religion, neither violently defending one, nor with that common ardour and contention opposing another; yet in despite hereof I dare, without usurpation, assume the honorable style of a Christian: not that I merely owe this title to the Font, my education, or Clime wherein I was borne, as being bred up either to confirme those principles my Parents instilled into my unwary understanding, or by a general consent proceed in the Religion of my Country: But having, in my riper years and confirmed judgment, seen and examined all, I find myself obliged, by the principles of Grace, and the law of mine own reason, to embrace no other name but this." BROWNE, *i. m.*, 61.

¹⁹ A teljes idézet (aláhúzott részek: saját kiemelés): "But to difference myself neerer, & draw into a lesser circle: there is no church whose every part so squares unto my conscience, whose articles, constitutions, and customes, seem so consonant unto reason, and as it were framed to my particular devotion, as this whereof I hold my belief, the *Church of England*, to whose faith I am a sworne subject, and therefore in a double obligation, subscribe unto her Articles, and endeavour to observe her Constitutions: whatsoever is beyond, as points indifferent, I observe according to the rules of my private reason, or the humour and fashion of my devotion, neither believing this, because *Luther* affirmed it, or disproving that, because *Calvin* hath disavouched it." *Uo.*, 64.

²⁰ "I love to lose my self in a mystery, to pursue my Reason to an *O altitudo!* 'Tis my solitary recreation to pose my apprehension with those involved Aenigmas and riddles of the Trinity, with Incarnation, and Resurrection. I can answer all the Objections of Satan and my rebellious reason with that odd resolution I learned of Tertullian, *Certum est, quia impossibile est.*" *Uo.*, 70.

Éppen ez a sokat idézett rész látszik ösztönzőleg hatni azokra, akik később a vallás és az értelem viszonyát vizsgálják műfajilag is hasonló szövegekben – nem ritkán konkrétan erre a szöveghelyre hivatkoznak, és gyakran ezzel szemben pozicionálják magukat.²¹ Az értelem szerepének a megítélésével kapcsolatos 17. századi oscillációt azonban nemcsak ezek a későbbi reakciók, és nem is csupán a Browne szövegében megfigyelhető önellentmondások jelzik. Az ebben a részletben hivatkozott páli szöveghelyet (Róm. 1.33) nem sokkal korábban Francis Bacon is kommentálja, ám őt a teológia módszertanának e végső érve Browne-tól eltérően meglehetősen csalódottsággal tölti el.²²

Ez alkalommal nincs mód arra, hogy részletesebben bemutassam Browne szövegét, így a továbbiakban már csak néhány jellegzetesebb, a szempontunkból fontosnak látszó mozzanatra utalok vázlatosan. Az egyik kiemelt, a szakirodalomban sokat vitatott vonás Browne érdekes toleranciája, amelyet nem csupán más csoportok hitelveire, hanem azok konkrét vallásgyakorlatára, ceremóniáira is kiterjeszt, amely azonban egyes vélemények szerint nem más, mint a puritán szektarianizmus látens elítélése. Ennek értelmében a William Laud vezetése alatt a ceremonializmus irányába hajló anglikanizmus iránti tolerancia valójában a másik oldallal szemben megfogalmazott ítéletként is olvasható.²³

A másik az az őszinteség, amellyel önnön gondolatai ellentmondásosságáról beszél, és amely érthetővé teszi, hogy az értelemre való folytonos hivatkozások mellett hogyan hangozhatnak el olyan állítások a szövegben, mint például az, hogy „én a magam részéről mindig is hittem, de most már tudom is, hogy boszorkányok vannak – akik pedig kétségbe vonják a létezésüket, következőképp áttételesen nem csak őket, hanem a szellemeket is tagadják, és így már nem is csak hitetlenek, hanem egyenesen ateisták”.²⁴ Mondja mindezt azután, hogy egyszer már kijelentette: lényegében nincs is olyan, hogy ateista, és még a Krisztus istenségét tagadók is csak valahol az eretnek és az ateus között találhatók.²⁵ Browne itt azzal folytatja, hogy még az olyan semmirekellő eretnek művek, mint a *Három impostor* szerzői sem tarthatók „ténylegesen ateistának”, de azért javasolja, hogy az ilyen, a Sátán retorikáját alkalmazó, még a pallérozottabb elméket is próbára tevő olvasmányokat a közönséges olvasótól távol kell tartani.²⁶ Azért is fontos ezt a kontextust látni, mert ezt a gondolatmenetet folytatva beszél Browne arról a kérdésről, amely a legszorosabban kapcsolódik Bethlen hivatkozásához. Az I. rész 21. szakaszában ugyanis más orvosok példájára hivatkozva arról olvashatunk, hogy időnként milyen nehéz az orvosi szakmát a hittel összeegyeztetni:

Emlékszem egy itáliai orvosra, aki nem tudott tökéletesen hinni a lélek halhatatlanságában, mert szerinte Galenus kétségbe vonja azt. Egy másikat jól ismertem, egy franciaországi teológust; tehetséges ember volt, aki ugyanebben a kérdésben Seneca három

²¹ Ezzel kapcsolatban Richard Baxter nevét és művét (*The Reasons of the Christian Religion*, 1667) emeli ki HAVENSTEIN, i. m., 10–12.

²² Erről ld. HAVENSTEIN, i. m., 15. A Bacon-szöveghely: “in divinity many things must be left abrupt, and concluded with this: *O altitudo sapientiae et scientiae Dei!*”. Idézi: BROWNE, i. m., 69/41. lj.

²³ Erről lásd például: Ronald HUEBERT, *The Private Opinions of Sir Thomas Browne*, *Studies in English Literature*, 45.1(2005), 128–130.

²⁴ “[...] for my part, I have ever beleeved, and doe now know, that there are Witches; they that doubt of these, do not only deny them, but spirits; and are obliquely and upon consequence a sort, not of Infidels, but Atheists.” BROWNE, i. m., 98.

²⁵ Lásd például a mű 20. fejezetét, amely már címében (*There is No such Thing as Atheisme*) is jelzi azt a hozzáállást, amely nagyon jól nyomon követhető a sociniánusokkal kapcsolatban: “Those that heretofore denied the Divinitie of the holy Ghost, have been condemned but as Heretickes; and those that now deny our Saviour (though more than Hereticks), are not so much as Atheists: for, though they deny two persons in the Trinity, they hold as we do, there is but one God.” *Uo.*, 86.

²⁶ “That villain and Secretary of Hell, that composed that miscreant piece of the three Impostors (...) was not a positive Atheist. I confesse every Countrey hath its *Machiavell*, every age its *Lucian*, whereof common heads must not heare, nor more advanced judgements too rashly venture on: ’tis the Rhetorick of Satan, and may pervert a loose of prejudicate beleeve.” *Uo.*, 86–87.

sorában annyira elmerült, hogy zátonyra is futott, és semmilyen ellenszérumunk, sem a Szentírás, sem a Filozófia nem tudta kihajtani belőle e tévedés mérgejét.²⁷

Mint a dolgozat elején kiemelt Bethlen-idézetben láthattuk, nem egyszerűen arról van szó, hogy Bethlen ismeri és megemlíti az általa tárgyalt témához kapcsolódó *Religio Medicit*. A mondott szakaszban ugyanis éppen a lélek és a test viszonyáról van szó, ahol Bethlen arra a következtetésre jut, hogy a filozófia nem, csak a teológia tud válaszolni ezekre a kérdésekre. Mindkét Browne által említett orvos éppen ebben a kérdésben (a lélek halhatatlansága) tévelyedik el, és nála is éppen e kétféle (filozófiai és teológiai) tudás elkülönítésének a fontosságáról van szó. Nagyon úgy tűnik, hogy itt a Browne-szöveg alapos ismeretével állunk szemben, így talán nem haszontalan, ha dolgozatom utolsó részében innen igyekszem valahogy kinyitni a *Religio Medici* magyarországi (és bécsi) recepciójának kérdéskörét.

Ehhez Achsa Guibory munkájára támaszkodom, aki Browne szövegét az 1630-as, 40-es évek angliai felekezeti csatározásainak a kontextusában, a 17. század ceremóniákkal és közösséggel kapcsolatos vitáinak a közegeben tárgyalja.²⁸ Kiemeli, hogy a szöveg az 1630-as években született, amikor a katolicizmusba való visszahajlással vádolt laudista anglikán irány igen erős kritikát kapott. Azt az éles kritikát, amelyet a felbujtó beszédekért komoly büntetésben részesülő puritán triász (Prynne, Burton, Bastwick) fogalmazott meg, egy 1625-ös munka, Robert Montagu *Appello Cesarem*je váltotta ki. Márpedig ehhez a szöveghez a *Religio Medici* nem egyszerűen hasonlít, hanem a leghangsúlyosabb részein hasonlít. Vagyis egy olyan munkára hasonlít, amely a puritanizmussal kapcsolatos nagyon komoly viták hevében egyértelműen kivívta a puritánok heves ellenszenvét.²⁹

Felmerülhet a jogos kérdés: miért lehet fontos ez az angliai egyháztörténeti epizód Bethlen szövege szempontjából? Például azért, mert ha Bethlen Miklós sok fejtörést okozó *Előjáró beszéde*ben egy kicsit túlnézünk a konkrét *Religio Medici*-hivatkozásra (amit, látva a fenti, nagyon szoros párhuzamot, megtehetünk), akkor további elgondolkodtató hasonlóságokra bukkanhatunk. Különösen izgalmas az a rész, ahol Bethlen a semmiről elmélkedik, mégpedig úgy, hogy ezzel kapcsolatban igen izgalmas nyelvfilozófiai megállapításokat is megfogalmaz. Ebből nekem az a megfontolás érdekes, hogy a nyelv meghatározza a gondolkodást, és a semmiről a magyar nyelv sajátosságai miatt tartalmasan csak latinul lehet szólni. Persze a semmiről Bethlen nem öncélúan beszél – hanem azért, hogy „lássuk, a semmiből tanulhatunk-é valamit a léleknek tökéletességei és erőtlenségeiről és a mű üdvességünkről”.³⁰ Ezt nem sokkal később egy olyan szakasz követi, amelyben az „örökkévalóságról való elmélkedés hasznairól”, majd nem sokkal később ennek az elmélkedésnek a nehézségeiről szól a szerző.³¹ E témák bizony a *Religio Mediciben* is előkerülnek, és a tárgyalásmódban is megfigyelhetők hasonlóságok. Nagyon invenciózusan beszél például Browne arról, hogy miért nehéz gondolkodni az örökkévalóságról. Ebben a filozófiai spekuláció, Bethlenhez hasonlóan, nyelvi megfontolásokkal párosul, amikor azt olvassuk, hogy magányos óráiban Browne nagyon sokat szokott Isten bölcsességéről és az ő örökkévalóságáról gondolkodni. Az utóbbival azonban nagyon meggyűlik a baja,

²⁷ “I remember a Doctor in Physick of Italy, who could not perfectly believe the immortality of the soule, because *Galen* seemed to make a doubt thereof. With another I was familiarly acquainted in France, a Divine and a man of singular parts, that on the same point was so plunged and gravelled with three lines of *Seneca*, that all our Antidotes, drawn from both Scripture and Philosophy, could not expel the poyson of his errour.” *Uo.*, 87–88.

²⁸ Achsa GUIBORY, *Sir Thomas Browne: The Promiscuous Embrace of Ritual Order = A. G. Ceremony and Community from Herbert to Milton: Literature, Religion and Cultural Conflict in Seventeenth-century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 119–146.

²⁹ *Uo.*, 123–127.

³⁰ BETHLEN, *i. m.*, 438.

³¹ *Uo.*, 443–450.

mert „ki beszélhet az örökkévalóságról szolecizmus nélkül? [...] Ő az egyetlen, aki van, és aki volt és lesz is. Az örökkévalóságban azonban nincs különbség az igeidők között.”³² Ez a gondolatmenet továbbvezet abba az irányba, hogy lényegében a predesztinációt is rosszul képzeljük el, mert az Isten szemszögéből nézve már megtörtént, mivel az általunk használt kategóriáknak az Ő szemszögéből nincs relevanciája. Mint láttuk, ugyanennek a kérdésnek Bethlen külön fejezetet szán, olyan állításokat megfogalmazva, mint hogy „az örökkévalóság az Istenben megvolt még teremtés előtt, mikor az idő is, és azok az említett nagy testek, tengerek, nem voltak is.”³³

Talán már az eddigiek alapján is belátható, hogy a két szöveg közötti viszony részletesebb feltérképezése sürgető és további munkákat igénylő feladat. Most csupán az *Előljáró beszéd* huszadik részére hívom fel a figyelmet, amely a kereszténységen belül, kivált a protestáns felekezetek között dúló vitákról szól, és ahol azt olvashatjuk, hogy „Az Úr vacsoráját az augustana és helvetica confessio egyaránt hiszi [...] én magam bizony részemről soha scrupulust, akadályt nem tartanék benne, hogy lutheránus prédikátortól felvegyem az Úr vacsoráját, és viszont a református prédikátor adná fel a lutheránusnak, ha veszi.”³⁴ Ez a rész márpedig igencsak hasonlít a *Religio Medici* számos szakaszára, még ha Browne nagyon sok esetben ennél jóval tovább is megy, és a katolikus ceremóniák iránt is toleranciát, néha már-már preferenciát mutat.

Mindezen tematikai és hozzáállásbeli hasonlóságok is elgondolkodtatóak, de azt is vegyük észre, hogy az a tentatív műfajmeghatározás, amelyet a Browne nyomán kialakuló religio-műfajjal kapcsolatban vázol Havenstein, mintha a nehezen besorolható *Előljáró beszéd* besorolásában is segíteni tudna, hiszen mint a 17. századi angol religiók, lényegében ez a szöveg is egy személyesebb hangvételű, esszéisztikusabb stílusú szöveg, melynek kohéziós erőt a mindent összekötő központi téma, a vallás kérdése ad.

Zárásképpen igyekszem mindezt egy érdekes epizód felelevenítésével tágabb kontextusba helyezni. A dolgozatom elején említett Edward Browne útikönyvéből tudjuk, hogy a 17. század végén a híres bécsi könyvtáros, Peter Lambeck prezentált egy példányt a *Religio Medici* latin fordításából a szerző fiának, majd a rokonságot felfedezve kért egy angol példányt is. Ezek a példányok ma is elérhetők az ÖNB-ben. Ha a szöveg kimutatható jelenléte alapján elfogadjuk, hogy Bethlen *Előljáró beszéde* esetleg a futó említésnél szorosabb viszonyt ápol ezzel a szöveggel, akkor felmerülhet az az igény, hogy az önéletrésznek legalábbis ezt a részét ne csupán a (Tóth Zsombor terminusával élve) „puritánus elsődleges kontextus” perspektívájából, hanem egy összeurópai sikernek örvendő, de éppenséggel a puritanizmus ellenében megszületett műnek a perspektívájából is vizsgáljuk.³⁵ A két szöveg közötti viszony tisztázása ugyanakkor alighanem hozzájárulhat a bethleni szövegnek a (korai-/elő-)felvilágosodás szempontjából történő újraértékeléséhez is. Ennek kapcsán, látva, micsoda kultusznak örvend a császári könyvtárban a szöveg még a 17. század utolsó harmadában is, érdemes egy, még az útikönyv megjelenése előtti, 1664-es angliai említést idézni, igen illusztris környezetből. Henry Oldenburg, a Royal Society titkára írja a következőket a felvilágosodás egyik úttörőjének tartott Robert Boyle részére:

³² “(...) who can speake of eternitie without a soloecisme, or thinke thereof without an extasie? (...) indeed he only is, all others have and shall be, buti n terenity there is no distinction of Tenses”. BROWNE, *i. m.*, 72.

³³ BETHLEN, *i. m.*, 449.

³⁴ *Uo.*, 481.

³⁵ Ld. a vonatkozó részeket Tóth Zsombor monográfiájában: TÓTH ZSOMBOR: *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az Élete leírása magától és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, DEENK Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007 (Csokonai Könyvtár, 40).

Miután a *Religio Medici* már elvesztette zamatát, nemrégiben kinyomtattuk a *Religio Stoicita*, amelyben vannak szellemes részletek, és ami tisztos, gyógyító elveket kínál a meggyötört kereszténységnek.³⁶

A levélben Oldenburg röviden összefoglalja a mű vallással kapcsolatos mondanivalóját: az ártatlan ceremóniákon való vita helyett az Istenről való elmélkedést, a neki való engedelmisséget propagáló szerző nem érti azokat, akik a vallás miatt üldöznek olyanokat, akik korábban őket üldözték ugyanezen okból. Ebből a rövid utalásból természetesen nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, különösen nem lehet szelet fogni a valláskritikus előfelvilágosodás kérdésének vitorlájába. Az azonban nagyon fontos, hogy a szöveg, amely régiókban nagyjából ugyanebben az időben oly kedvező, már-már kultikus megítélésnek örvend, és amely később még Bethlennél is, úgy tűnik, nagyon fontos szerepet játszik, némely fontos korabeli olvasó szemében már avítottak hat. Ha dolgozatom elérte célját, és be tudta bizonyítani, hogy Bethlen *Előljáró beszédének* és a *Religio Medicinének* a viszonyát alapos vizsgálat alá kell vetni, akkor ennek során ezt a szempontot is érdemes lesz figyelembe venni.

SIR THOMAS BROWNE *RELIGIO MEDICI*. NOTES TO A PASSAGE IN BETHLEN MIKLÓS'S PREFACE

In my paper I offer a preliminary investigation into a reference in the preface of Miklós Bethlen's autobiography to Sir Thomas Browne's immensely popular work, the *Religio medici*. While even the best editions of the text tend to pass over this reference with a brief mention of Browne's work, I argue that it deserves further examination. The Latin text is so unique in terms of both style and content that some regard it as the initiator of a distinct religio-philosophical genre in the 17th century (labelled by D. Havenstein simply as 'religio'). Importantly, it triggered a host of imitations by various English authors in the 17th century, and many of these texts investigate the relationship between reason and faith. On the other hand, the Continental popularity of the text is testified by numerous editions and translations, and there are hints at an almost cultic admiration of the book in 17th century Vienna as well. In the wake of these observations, I try to take a look at Bethlen's complicated preface with the help of Browne's work, suggesting that Browne's *Religio medici* might have served as an important generic model for this part of Bethlen's text. The generic affinity, at the same time, might not be restricted to the form of the text, as there are obvious similarities between some of the ideas expressed by the two authors, too. While Bethlen's work has recently been read as a work stemming from the world of Puritan literature, the reliance on Browne might suggest that other religio-ideological trends might also have to be taken into account when evaluating the preface.

³⁶ "After that *Religio Medici* is growne stale, we have lately printed *Religio Stoici*, which hath strains of wit, and some very honest and healing maxims for broken Christianity." Henry OLDENBURG, „*Henry Oldenburg to Robert Boyle: Saturday, 15 November 1664.*” *Electronic Enlightenment Correspondence*, ed. Robert McNAMEE et al. Vers. 2.5. University of Oxford, 2014, <http://dx.doi.org/10.13051/ee:doc/boylroPC0020390a1c>, Hozzáférés ideje: 2015. május 23. A további, fent összefoglalt rész a levélben: "The Author no other, but G. MK [George MacKenzie – M. Cs.]. a moderat Churchman, that placeth religion in the contemplation of God, and in submission to him, without quarrelling at innocent ceremonies of decency and order; but that wonders at men, who doe legitimate persecutions, that are used by others against themselves, by the persecutions ag used by themselves, against others: and that compareth Hereticks and Schismatics to Tops, which, as long as they are whipped, keep foot and run pleasantly, but fall, as soon [as] they are neglected and left to themselves."

A MAGYARORSZÁGI KORAI FELVILÁGOSODÁS LÉLEKTANI IRODALMA ÉS BETHLEN MIKLÓS ÖNÉLETÍRÁSÁNAK LÉLEKTANI RELEVANCIÁJÚ MEGÁLLAPÍTÁSAI

1. Felvilágosodás és lélektan

Az utóbbi évtizedek felvilágosodás-kutatásában általánosan elfogadottá vált az a belátás, hogy a 18. század második fele nemcsak a modernség politikai és történetfilozófiai eszméinek kibontakozását hozta, hanem a lélektani-antropológiai gondolkodás terén is fordulóponthoz jutott. Az emberről való gondolkodás átalakulását gyakran az antropológiai fordulat megnevezéssel is jelölik. Ez alatt elsősorban azt értik, hogy míg a század első felére a racionális iskolai filozófia lélektana jellemző, a második felében az empirikus, az antropológiai lélektan válik meghatározóvá. Általánosan jellemző a század második felében az a felismerés, hogy a lélekről, az ember lényegéről nem lehet beszélni a természettudományoktól függetlenül.¹

A lélek elemzésére irányuló tudományos törekvés azonban már a 18. század előtt is megjelent. Maga a pszichológia fogalma a 16. század vége óta létezik, először Rudolph Goclenius írt ilyen címmel könyvet. Maga a dolog, a lélektan azonban természetesen már e könyv megjelenése előtt is létezett a de anima-kommentárok formájában.² A 17. században a lélektani ismeretek különböző tudásterületeken, különböző megközelítésben, és gyakran eltérő megnevezés alatt fogalmazódtak meg. Így találhatunk lélektani nézeteket a pneumatikában, azaz a szellemtanban (*scientia de spiritu*), amely nemcsak az emberi lélekkel foglalkozott, hanem Istennel és az angyalokkal is, vagy az orvostudomány körébe tartozó fiziognómia területén is.

A pszichológia mint egy önálló tudományterület elnevezése Christian Wolff *Psychologia empirica* és *Psychologia rationalis* című művei nyomán honosodott meg. Wolff rendszerében a lélektan a metafizika részét képezi, de tárgyalásmódjának igen lényeges eleme az empirikus igény.³ Ez az empirikus igény meghatározó vonása azoknak a század második felében keletkezett lélektani munkáknak is, amelyek már a lélektannak a metafizikáról való leválásáról, önálló tudományá alakulásáról tanúskodnak.

¹ Wolfgang RIEDEL, *Erster Psychologismus: Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung = Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*, hg. Jörn GARBER, Heinz THOMA, Tübingen, Niemeyer, 2004, 1–17. Riedel szerint a fordulóponthoz Wolff, aki megindította, illetve Kant, aki megállította az empirizálást. Riedel szerint Kant álláspontja filozófiai malőr: habár a köingsbergi filozófus fenntartásai érthetőek – mivel a 18. századi empirikus lélektani munkák sokszor zavarosak és alaptalan feltevéseket tartalmaznak – de nem jogosak, s az idő nem igazolta azokat. Gideon Stiening ezt a tézist cáfolva azt hangsúlyozza, hogy Kant álláspontja nem tekinthető egyfajta elméleti kisiklásnak, és a Kant utáni lélektan sok szempontból különbözik a Kant előtti empirikus lélektantól. Gideon STIENING, *Das achtzehnte Jahrhundert = Zwischen Empirisierung... i. m.*, 244–254.

² Rudolph GOCLENIUS, *Psychologia*, Marburg, 1590. Néhány évvel később Otto Casmann *Psychologia anthropologica* címmel adott ki egy kétkötetes munkát: Otto CASSMANN, *Psychologia anthropologica*, I–II, Hannover, 1594–1596. Az antropológia és a pszichológia története tehát már itt, a kezdeteknél összefonódik.

³ Gary HATFIELD, *Remaking the Science of Mind: Psychology as natural Science = Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*, ed. C. FOX, Roy PORTER, R. WOKLER, Berkeley, University of California Press, 1995, 184–231, 197–200.

Wolfgang Riedel szerint a 18. századi antropológiai fordulat lényegét tekintve a lélektan empirizálása az, ami a lélek fiziologizálásával jár együtt.⁴

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy mikor, hol kezdődik a felvilágosodás a lélektanban, nem könnyű egyértelmű választ adni. Erre vonatkozóan a szakirodalomban is különböző nézetek lelhetők fel. Simone de Angelis szerint a 16. században a lélektan terén felmerült problémákból lehet megérteni a 18. századi lélektant és antropológiát, mert a 18. századi elméletek tulajdonképpen a korábban felmerült és megoldatlan kérdésekre adott válaszkísérletek.⁵ Gideon Stiening ezzel szemben arra mutatott rá, hogy Gocleniusnak a 16. század végén megjelent *Psychologiája* vagy Otto Casmann szintén ekkor keletkezett *Psychologia anthropologica* című értekezése még alapvetően teológiai jellegű, s csak Descartes-tal és Hobbes-szal kezdődik a modern értelemben vett lélektan. Ennek alapvető jellemzője a teológiától való emancipáció és a természettudományos igény.⁶ Hasonlóképpen ítéli meg a lélektan történetét Gary Hatfield, aki rámutat, hogy e történetben a karteziánus szellemben írt tankönyvek szerepe is jelentős volt. Le Grand vagy Régis karteziánus megközelítésében ugyanis valamennyi lelki folyamat gondolkodásként volt értelmezhető, s ez a korábban különböző lélekrészekhez rendelt lelki folyamatok elméleti homogenizálását segítette elő. Ezen túlmenően pedig a karteziánus szerzők munkái bizonytalanságot teremtettek a tekintetben, vajon a lélek tárgyalása a metafizika vagy a fizika része-e.⁷ E munkákra is jellemző, hogy törekednek az elszakadásra teológiától és a természettudományos módszertan alkalmazására.

2. Magyarország

A lélektan különböző változatainak megjelenése, a különböző lélektani elméletek recepciója a kora újkori Magyarországon is megfigyelhető. A karteziánus, a wolffiánus, a newtoniánus és a materialista alapon álló megközelítésre egyaránt találunk példát a 17-18. századból.⁸

A karteziánus lélektan elemeinek recepciója már a 17. század közepétől datálható. Apáczai Magyar Enciklopédiájának a földi dolgokról szóló könyvében, majd kéziratosa *Philosophia naturalis*ában szólt a lélekről, illetve a test olyan munkáiról, amelyeket a lélekkel együtt visz végbe. Pósházi János *Pneumatikájában* és *Philosophia naturalis*ában (azaz fizikájában) egyaránt karteziánus alapon közelítette meg a lélek elemzését. De megtalálhatjuk a karteziánus lélektan egyes elemeit Apáti Miklós vagy Bethlen Miklós munkáiban is.

A wolffi lélektan recepciójáról tanúskodik Makó Pál először 1766-ban megjelent latin nyelvű metafizikai kompendiumának pszichológia-fejezete, valamint Horváth Ádám 1792-ben megjelent *Psychologiája*, mely jelentős mértékben a Makó-féle könyv hatására keletkezett, sőt olykor annak

⁴ RIEDEL, i. m., A szakirodalomban polémia tárgya, hogy pontosan mikortól számítható az antropológiai fordulat. Míg W. Riedel Platner antropológiáját tekinti határkőnek, az újabb kutatások arra mutatnak rá, hogy az orvosi antropológia már a század közepén kibontakozott. Vö. Carsten ZELLE, *Vernünftige Ärzte: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 2001, valamint: Hans Peter NOWITZKI, *Der wohltemperierte Mensch: Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, New York, de Gruyter, 2003.

⁵ Simone de ANGELIS, *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer 'Wissenschaft vom Menschen' in der Frühen Neuzeit*, Berlin, de Gruyter, 2010.

⁶ Gideon STIENING, *Verweltlichung der Anthropologie im 17. Jahrhundert? Von Casman und Magirus zu Descartes und Hobbes = Säkularisierung in den Wissenschaften*, II., hg. Lutz DANNEBERG, Sandra RICHTER, Jörg SCHÖNERT, Friedrich VOLLHARDT, Berlin, New York, de Gruyter, 174–218.

⁷ HATFIELD, i. m.

⁸ A recepció dokumentumairól a szenvedélyelmélet szempontjából lásd: LACZHÁZI Gyula, *Hösi szenvedélyek: A heroizmus és a szenvedélyek a XVII. századi magyar epikus költészetben*, Bp., ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2009.

fordítását adja. Horváth Ádám értekezésében a vitalista elmélet nyoma is felfedezhető, amennyiben azt állítja, hogy a lélek különböző tevékenységei a *nisus* (erőlködés) fogalmára vezethetők vissza. Horváth szerint a lélek esszenciája nem kizárólag a *vis repraesentandi* vagy *cogitatio*, miként Makó állítja, hiszen ebből nem vezethető le a lélek valamennyi munkája, amelyek között ő a platóni–arisztotelészi vegetatív lélekrész funkcióinak megfelelő éltető tehetséget vagy elevenítő erőt is számon tartja. Horváth szerint a lélek esszenciája a *nisus* (erőlködés): a lélek mindent tesz, amit tenni tud. Felfogása szerint a növényeknek és az állatoknak is van lelke, de nincs bennük *cogitatio*.⁹ Ezen a ponton Horváthot mintha a korban népszerű vitalista elméletek inspirálták volna: a *nisus* fogalma is ebben a kontextusban kerül elő és tesz szert népszerűsége a 18. századi orvostudományban. Előbb Caspar Friedrich Wolff a *vis essentialis* fogalmával magyarázta az élőlények fejlődését, a *vis essentialis*nak nagyrészt az arisztotelészi *anima vegetativa* funkcióit tulajdonítva¹⁰; majd általa is ösztönözve a Haller-tanítvány Johann Friedrich Blumenbach a *nisus formativus* fogalmát vezette be.¹¹ Blumenbach édesvízi polipokkal végzett kísérletekre támaszkodva jutott arra a következtetésre, hogy az élőlényekben természetből fogva létezik egy erő, amelynek hatására az élőlények felveszik formájukat, életük során ennek megtartására törekednek, és esetleges megcsönkításkor regenerálódnak. A Blumenbachnál még csak testi jelentésű erő hamar népszerű lett, és a lelki életre is kiterjesztették (többek között Herder).¹² Nem állapítható meg, hogy Horváth pontosan milyen ismeretekkel rendelkezett ezen elméletekről. Mindenesetre a Makóval szembeni ellenvetésnek (bár a wolffi rendszer alapvető tételére vonatkozik) a lélektan egésze szempontjából nincsenek komoly következményei, mivel az elme képességeit nem érinti, azok ismertetésében a *Psychologia* szerzője a wolffi rendszert követi.

Bárány Péter Horváthéval egyidőben készült lélektana egészen másféle tájékozódást tükröz. A *Jelenséges lélekményben* nagyon különböző elméleti kontextusokból származó gondolatok kapnak helyet (a szenvedélyek ismertetésekor Bárány Descartes rendszerezésére támaszkodik, az érzés képességének tárgyalásában Mendelssohn kevert érzésekre vonatkozó nézeteit kamatoztatja, az ismeretelméletben az idea-asszociációk tanára támaszkodik, stb.), s ez eklektikus jelleget kölcsönöz a műnek. Tudománytörténeti elhelyezésében azonban ennél fontosabbak a Bárány által vallott módszertani elvek, amelyek a munka bevezetésében olvashatók, és Newton hatásáról, az induktív módszer el-sajátításáról tanúskodnak. Bárány ugyanis Newton alapelveire hivatkozva elutasítja a hipotézisek alkalmazását és a metafizikai spekuláció segítségül hívását.¹³

A Bárány lélektanára vetett futó pillantás azt mutatja, hogy a 18. századi magyar lélektani irodalom módszerét és tartalmát tekintve korántsem volt homogén. A tudományosság igénye és az empirikus alapozás fontosságának hangoztatása azonban a tárgyalt munkákra egyaránt jellemző, s ez a lélektannak a teológiával, a metafizikával szembeni önállósulásának igényéről is tanúskodik. A lélektani nézetek sokszínűsége szempontjából fontos megemlíteni Martinovics Ignácot, aki 1788-ban

⁹ PÁLÓCZI HORVÁTH, i. m., 274. Wolff Leibnizcel szemben azt állította, hogy a *vis repraesentativa* nem minden monaszban van jelen, csak az emberben és az állatokban (*Deutsche Metaphysik*, §. 898).

¹⁰ Caspar Friedrich WOLFF, *Theoria generationis*, Halle, 1759. Az életerő-elmélet kifejtésére a preformisták és az epigenézis hívei közötti küzdelem kontextusában került sor. A preformisták szerint az egész élőlény már a spermiumban vagy a tojásban megtalálható preformálva, míg az epigenézis elmélete szerint az egyes szervek csak az élőlény egyéni fejlődése során alakulnak ki. C. F. Wolff az epigenézis-elmélet mellett tört lándzsát.

¹¹ Johann Friedrich BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, Göttingen, 1775; Uő., *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen, 1781.

¹² A *nisus*-fogalom előtörténetéről és utóéletéről lásd a *Nisus*-szócikket: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, hg. Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER, Gottfried GABRIEL, Basel, Schwabe, 1984, 857–863.

¹³ LACZHÁZI Gyula, Pálóczi Horváth Ádám „Psychologia”-ja és a XVIII. századi lélektani irodalom = *Magyar Arión: Tanulmányok Pálóczi Horváth Ádám műveiről*, szerk. CSÖRSZ Rumen István, HEGEDÜS Béla, Bp., rec.itü, 2011, 135–153.

francia nyelven megjelent materialista szellemű írásában (*Mémoires philosophiques*) a lélekről értekezve elvetette a testtől különböző, anyagtalán lélek gondolatát.¹⁴

3. A kartezianus lélektan elemei Apátinál és Bethlennél

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy tekinthető-e a kartezianus lélektan 17. századi magyarországi recepciója a korai felvilágosodás részének, nem könnyű válaszolni. A kartezianus elemek nem elméleti alaposággal kidolgozott, módszertani reflexiót is tartalmazó értekezésekben jelennek meg, hanem többnyire az ismereteket meglehetősen lapidárisan összefoglaló tankönyvekben. A továbbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon az Apáti Miklós *Vita triumphans*ában, illetve a Bethlen Miklós *Önéletírásának Előljáró beszédében* megjelenő, lélektani relevanciával rendelkező kartezianus elemek összefüggésbe hozhatók-e a korai felvilágosodással.

Apáti Miklós intenzíven érdeklődött Descartes-nak *A lélek szenvedélyeiben* kifejtett elmélete iránt, s a francia filozófus lélektanának több eleme *Vita triumphans* című értekezésében is fellelhető. Mint arra már Turóczi-Trostler József rámutatott, a *Vita triumphans* szerkezeti felépítésében jól kivehető a kartezianus Antoine Le Grand ösztönzése. Míg azonban Le Grand *Institutiója* a kartezianus filozófia rendszerezését adja, Apáti műve csak a lélektan és a morálfilozófiát tárgyalja.

Apáti könyvének első része a kartezianus lélektanból vett gondolatokra támaszkodva azt a tételt igyekszik bizonyítani, hogy a szabad akarat irányíthatja a szenvedélyeket. A lélek képességeinek és a szenvedélyeknek a taglalása tehát egyértelműen morálfilozófiai cél szolgálatában áll.¹⁵ A könyv második része a morálfilozófia kérdéseivel foglalkozik, s ebben szintén Le Grand ösztönzése fedezhető fel. Le Grand ugyanis az először 1672-ben megjelent *Institutio* második kiadásába (majd a további kiadásokban) Pufendorf által ösztönözve a természetjog kérdéskörét tárgyaló fejezeteket illesztett be.¹⁶ Ez magyarázza, hogy a természetjog elemei, így az ember alapvetően társas voltára vonatkozó tétel, Apátinál is megjelenik. Míg a *Vita triumphans* első, kartezianus részében a szenvedélyek hasznos volta áll a középpontban, a könyv második részében inkább a szenvedélyek morális értelemben vett veszélyeiről esik szó. Apáti azt az álláspontot képviseli, hogy a képességek romlottsága miatt az emberek többsége az erkölcsileg káros szenvedélyeket követi, s ezért az állam feladatát elsősorban abban látja, hogy a romlott ember káros szenvedélyeinek féken tartása által biztosítsa a békét.¹⁷

¹⁴ MARTINOVICS Ignác, *Filozófiai írások*, Bp., 1956, 75–100.

¹⁵ LACZHÁZI, i. m., 88–96.

¹⁶ ANTOINE LE GRAND, *Institutio Philosophiae, secundum principia Domini Renati Descartes*, 1695. Első kiadása 1672-ben, a második 1672-ben, a harmadik 1675-ben jelent meg. Lásd erről: THOMAS MAUTNER, *From Virtue to Morality: Antoine Le Grand (1629–1699) and the New Moral Philosophy*, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 2000, 209–232; valamint ROGER ARIEW, *Descartes and the first Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 197. Mautner szerint Le Grand morálfilozófijája átmenetet képez a modern morálfilozófiai gondolkodás felé, mivel a Descartes-ra és az arisztotelianus koncepciókra is jellemző eudémonisztikus etika helyett – Pufendorf által ösztönözve – olyan elméletet dolgozott ki, amelynek nem a boldogság keresése a tárgya, hanem olyan, korábban a morálteológia területére tartozó fogalmakat épít be az elméletbe, mint a lelkiismeret és a kötelesség.

¹⁷ APÁTI Miklós, *Vita triumphans civilis, sive Universa Vitae Humanae Peripheria*, Amsterdam, 1688, 162–163. Ez összhangban van Pufendorf természetjogával, amely szerint csak az emberek egy részét vezeti az értelem, más részüket a szenvedélyek irányítják. Pufendorf szerint az ember képes irányítani szenvedélyeit az értelem segítségével, de a gyakorlatban ez ritkán valósul meg. Annak, hogy az emberek nagy része nem a helyes utat követi, egyrészt az az oka, hogy a szokás, a nevelés másra ösztönzi, és nem gondolkodik; másrészt, hogy használja ugyan az értelmét, de nem a *socialitas* diktálta magatartást tartja saját maga számára helyesnek, előnyösnek. Ez azonban ellenkezik Isten akaratával, Isten ugyanis azt akarja, hogy az emberek az értelmet, a *socialitast* kövessék. A *socialitas* parancsa Pufendorf felfogásában Istentől ered, de az ember értelme segítségével képes belátni azt, és dönthet, követi-e. Az emberek Pufendorf szerint rendelkeznek a jó eszméjével, de nem feltétlenül

A szenvedélytant és a természetjogot tárgyaló fejezetek közötti összekötő kapocs a szabad akarat fogalma, hiszen Apáti egész művével azt a célt kívánta megvalósítani, hogy az akarat szabadságát demonstrálja.¹⁸ Az értekezésben sok, a lélekre, a szenvedélyekre vonatkozó karteziánus elem megjelenik, de nem találjuk nyomát annak a Descartes-ra jellemző módszertani elvnek, hogy a lélek működését fizikusként, azaz természettudományos módszerrel elemezze. A lélektan tudományossá válásának történetébe ezért Apáti műve nem illeszthető be, de célja elsősorban nem is lélektani, hanem morálfilozófiai; a korai felvilágosodással inkább a természetjogi elemek megjelenése okán hozható összefüggésbe.

A karteziánus filozófia egyes elemeinek előfordulása Bethlen Miklós *Önéletírásában Elöljáró beszédként* szereplő filozófiai értekezésnek az értelmezők által eddig leginkább méltányolt vonása.¹⁹ Ilyen karteziánus gondolat az a tétel, miszerint a lélek valósága a gondolat. És karteziánus elemnek tekinthető a testtel összekapcsolt lélek indulatok általi affekciójának említése is. Az *Elöljáró beszéd* gondolatmenete azonban lényegét tekintve különbözik *A lélek szenvedélyei* gondolatmenetétől: mindenekelőtt azért, mert döntő mértékben teológiai kérdésekről van szó, s az érvelés is teológiai jellegű. Bethlennél az említett karteziánus elemek is alapvetően teológiai jellegű gondolatmenetbe illeszkednek, test és lélek viszonyáról a bűnnel, a lélek halhatatlanságával és a becsület forrásaival összefüggésben esik szó.

A filozófiai bevezető összességében inkább az emberi lét alapfeltételeinek, az emberi természet és az ember világban elfoglalt helyének tisztázására tett eklektikus kísérlet, mintsem szisztematikus filozófiai értekezés. Bethlen saját megfogalmazása szerint „egy matériáról a másikra úgy esett a pennám s elmém, mint a víz egyik kőről a másikra”²⁰ Érdemes ezért felidézni a sokrétű gondolatmenet főbb pontjait.

Az *Elöljáró beszéd* koncepciójában kulcsfontosságú a világi becsület, illetve a valóságos becsület megkülönböztetése. Bethlen bonyolult érvelését erősen leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a valódi becsület Isten ítéletén (vagy az emberek ezzel egyező, tehát helyes ítéletén, a lelkiismereten), a világi becsület viszont az önszeretet diktálta, helytelen ítéleten alapul. A becsület két formájának ellentéte végső soron kétféle szeretet, az önszeretet és az Isten szeretetének szembeállításán alapul. Ezt a felfogást megtalálhatjuk például Melanchthonnál, aki az 1521-ben megjelent *Loci communes*ben Ágostont követve azt állítja, hogy a bűnbeesés következtében az önszeretet (*amor sui*) vált az ember meghatározójává Isten szeretete helyett.²¹ Az önszeretet megnyilvánulási formái között Bethlen az anyagi érdeket éppúgy számon tartja, mint a mások általi megbecsülésre, mások kedvező véleményére való törekvést. Az önérdek megnyilvánulásáról többek között ezt olvashatjuk: „Nem azért becsüli az embert, hogy abban az Istennek becsületet érdemlő ajándékot látja, hanem magáért, hogy fél,

követik azt: ezért van szükség a törvényekre. Lásd erről: Kari SAASTAMOINEN, *The Morality of the Fallen Man*, Helsinki, SHS, 1995.

¹⁸ Pufendorf a szabad akaratot az ember legkiválóbb tulajdonságának nevezi a *De Jure Naturae et Gentium* I. könyvének 4. fejezetében a 3. §-ban.

¹⁹ TÓTH Zsombor, *Montaigne és Bethlen (?)*. „Meztelen”(„tout nud”) moralista „magyar köntösbén”, ItK, 105(2001), 600–617; 612–613.

²⁰ BETHLEN Miklós *Önéletírása* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós művei, kiad. V. WINDISCH Éva, Bp., 1980, 399–1080; 483.

²¹ Vö. Wolfgang MATZ, *Der befreite Mensch: die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 52; valamint Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, *Melanchthons Auffassung von Affekt in den Loci communes von 1521 = Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*, hg. Michael BEYER, Günther WARTENBERG, Leipzig, Evangelisches Verl.-Anst., 1996, 327–336. Az ágostoni koncepció hatása nem csak protestáns szerzőknél figyelhető meg a 16. században. A Bethlen-szöveghez érdekes párhuzam Cheffontaines értekezése, amelyben az önszeretetet a tisztesség, a becsület fogalmával is összefüggésbe hozza, az igazi religiót pedig a szeretettel azonosítja: Christophe CHEFFONTAINES, *Novae Illustrationes Christianae Fidei*, Paris, 1568, 62–64.

vagy valami hasznot remélni attól magának [...]”²² A világi becsület kereséséből fakadó érzelmeket Bethlen elítéli – jóllehet elismeri, hogy fontos erkölcsi szerepük lehet, amennyiben erényre sarkallhatnak. A szegény, a félelem, a szemérem, és a jó hír keresésének ilyenfajta, az erkölcsi hasznosságot felmutató értelmezése a 17. században igen elterjedt volt, megtalálhatjuk például Descartes szenvedélyelméletében vagy Pufendorf természetjogában is. A valódi becsület keresése azonban végső soron az önszeretet kiiktatását követeli: „Minél kevésbé szereted magadat és a világot, annál inkább szereted az Istent és felebarátodat”.²³ A valódi becsület koncepciója afirmatív jellegű, amennyiben Bethlen szerint Isten szeretete a társadalmi hierarchia elfogadását jelenti: a rangok és posztok Isten ajándékai s így tiszteletet követelnek, függetlenül attól, hogy betöltőjük esetleg érdemtelenül került helyére: Becsültetnek „sokak csak azért, hogy a király úgy akarja, hogy így vagy amúgy becsüljék”.²⁴ Antropológiai szempontból alapvető fontosságú, hogy a világi becsületről szólva Bethlen az emberi ítélet megbízhatatlan voltát hangsúlyozza, rámutatva, hogy az emberek saját magukat sem ismerik, s másokat sem tudnak helyesen megítélni:

De mely gyenge és bizony a jégnél is állhatatlanabb fundamentumon építi a világ ezt az ő becsületi Bábel tornyát, úgymint az emberek vélekedésén, maga a dolog és a mindennapi példa mutatja. Mert az ember elméje, mind a tudatlanság, mind a bűnös megvesztettségnek gonoszúsága miatt ezer ítéletei között is alig térszen egyszer igaz ítéletet arról, hogy ki micsoda becsületet érdemel.²⁵

A valódi becsülés éppen azért nem alapulhat a szubjektum ítéletén, mert az emberi értelem fogyatékosága miatt a szubjektív ítélet többnyire helytelen. Az ítélet romlottsága azonban nem egyforma mértékben jellemző az emberekre, hiszen Bethlen szerint vannak, akik mégis képesek helyesen ítélni, jóllehet az emberek többsége nem ilyen. Az értelem korrumpált voltára vonatkozó tétel a protestáns teológusok körében általában elfogadott volt, bár más-más módon értelmezték azt.²⁶ Bethlen szövegéből nem állapítható meg egyértelműen, milyen felfogást képviselt, miben látta annak az okát, hogy az emberek nem azt cselekszik, ami helyes lenne, illetve hogy csak kevesen cselekszik azt.²⁷

A lélek halhatatlanságának kétféle becsület ellentétére vonatkozó fejtegetéseket követő taglalása szorosan kapcsolódik a bevezető gondolatokhoz, hiszen a lélek a felelős azért, hogy van fogalmunk a jóról és a rosszról. A jutalomról és a büntetésről, a jóról és a rosszról a lélek az értés és az érzés révén egyaránt tudással rendelkezik, az értő és az érző lélek olyan ablakként szolgál, amelyen keresztül bepillantás nyerhető a mennyországba s pokolba.²⁸ A lélek halhatatlanságát Bethlen szerint egyrészt az bizonyítja, hogy az ember vágyik a halál utáni létre, másrészt, hogy Isten nem teszi semmivé, amit teremtett.

A lélek halhatatlanságának kérdésével függ össze az *Előljáró beszéd* egyik központi s igen hosszan tárgyalt tematikus eleme, a semmi problematikája. Bethlen szerint ugyanis az ember, ha tagadja a lélek halhatatlanságát, semmivé teszi magát.²⁹ A semmi-fejezet értelmezéséhez jó kiindulópontot nyújthat egy 1661-ben napvilágot látott kiadvány, amelynek feltehetőleg nagy szerepe volt az *Előljáró*

²² BETHLEN, *i. m.*, 416.

²³ *Uo.*, 431.

²⁴ *Uo.*, 415.

²⁵ *Uo.*, 415.

²⁶ Lásd ezekről: Risto SAARINEN, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

²⁷ Álláspontja – a conscientia központi szerepéből következően – leginkább a kálvini felfogással mutat rokonságot.

²⁸ BETHLEN, *i. m.*, 432–433.

²⁹ *Uo.*, 434.

beszéd gondolatainak alakulására. A könyvet Martin Schoock (1614–1669) németalföldi polihisztor adta ki *Tractatus Philosophicus de Nihilo* címmel Groningenben 1661-ben. Az 1661-es kiadvány három szöveget tartalmaz, Schoock a saját semmiről szóló írása mellett Jean Passerat *Poema de nihilo* című, először 1588-ban Párizsban napvilágot látott (és aztán még több kiadást megélt) versét és Carolus Bovillusnak (Charles Bovelles) a 16. század elején keletkezett, semmiről írt könyvét is közli. A kiadvány tartalmazza még Schoocknak Passerat és Bovillus művéhez írt kommentárjait is. A három szöveg közül Bovelles Schoock által újra kiadott, először 1510-ben Párizsban megjelent műve, a *Liber de nihilo* érdemel különleges figyelmet.³⁰ A semmiről írt könyv teológiai-metafizikai értekezés, középpontjában a *creatio ex nihilo*, a világ semmiből való teremtésének problémája áll, Bovelles ezt a dogmát értelmezi filozófiailag újszerű módon. Az értekezés tétje: Isten létének igazolása a semmi fogalmából, az ember semmi voltából kiindulva. Az értekezés azonban nemcsak Isten létének igazolását adja, hanem egyúttal a *docta ignorantia* és a negatív teológia melletti állásfoglalás is. Bovelles úgy látja, hogy a legmagasabb rendű tudás az emberi megismerés korlátozott voltának belátása. Teljes bizonyossággal ugyan nem jelenthető ki, hogy Bethlen ismerte Schoock kiadványát, de ennek valószínűsége nagy. A könyv nemcsak inspirálhatta Bethlent abban, hogy a semmiről való elmélkedést önálló és fontos filozófiai témának tekintse, hanem tartalmilag is támpontul szolgálhatott a semmiről való gondolkodásban. Azok a különböző időfogalmak ugyanis, amelyeket Bovelles érvelése során bevezet (*aeternitas, aevus, tempus, momentum*), Bethlennél is megtalálhatók.

Bethlent a semmi fogalma elsősorban teológiai és morálfilozófiai szempontból érdekli, ezt rögtön az „in parenthesi” tett bevezető után leszögezi: „Hanem menjünk elébb, és lássuk, a semmiből tanulhatunk-e valamit a léleknek tökéletességei és erőtlenségeiről és a mű üdvességünkről, mert én avval merlek biztatni, hogy felette sokat”.³¹ A kiindulópontot ehhez a *creatio ex nihilo* dogmája szolgáltatja, pontosabban az ennek tagadásából származó eltévelyedések, az ateizmus taglalása és ostorozása.

Bethlennek a semmire vonatkozó eszmefuttatása részletesen kifejtettnek aligha tekinthető, sok összefüggés csak utalásszerűen bukkan fel a szövegben. Legfontosabbnak a semmiből való teremtés és az ember Istenhez képest semmi volta közötti összefüggés tűnik. A teológiát fontosabbnak tartja a filozófiánál, s ez a semmire vonatkozó eszmefuttatásban is meghatározó. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy „emberi mód szerint” okoskodik, ami nemcsak azt jelenti, hogy kerüli a szörszálhasogatást és az elméleti absztrakciót, hanem azt is, hogy az emberi értelem korlátaival tisztában van, miként szépen megfogalmazza: a filozofálás, az okoskodás egyúttal vakoskodás is.³² A megismerés korlátozott voltának belátása az előljáró beszédet rokonítja például Montaigne álláspontjával is, de végső soron azt láthatjuk, hogy az egyén Bethlen szerint nem abból a képességéből meríthet erőt, hogy képes semmi voltának, tudása korlátozottságának belátására, hanem teremtmény voltának, és Isten nagyságának felismeréséből. Az ember semmi volta azt is jelenti, hogy – miként azt a puritán teológusok, Ames és Perkins is hangsúlyozták – nem tehet szert teljes tudásra, mert az Isten kiváltsága. Az a tétel, hogy az ember Istenhez képest semmi, azaz relatív semmi, nem csak elméleti tétel az önéletírásban,

³⁰ Bovillusról általában lásd Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (az 1927-es kiadás reprintje), 93–97. A *Liber de nihilo* értelmezéséről: Paul MAGNARD, *L'étoile matutine* = Charles de BOVELLES, *Le livre du néant*, ed. Pierre MAGNARD, Paris, Vrin, 1983, 1–35; Sergio GIVONE, *Storia del nulla*, Roma, Bari, Laterza, 1995, 155–160; Jan MIERNOWSKI, *Le Dieu Néant. Théologies négative à l'aube des temps modernes*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1997, 71–89.

³¹ BETHLEN, *i. m.*

³² „Ha pedig ebben a nagy materiában szabad tovább okoskodnunk emberi mód szerint, vagy inkább ha tovább is vakoskodnunk tetszik [...]” BETHLEN, *i. m.*, 477.

hiszen az előljáró beszéd esetében nagyon is személyes filozofálásról van szó, olyan nézetek megfogalmazásáról, amelyeket az önéletírő saját személyiségének értelmezésére használ fel.

A semmiből kiindulva kerül sor a különböző időfogalmak tárgyalására, az isteni és az emberi idő megkülönböztetésére.³³ Az említett karteziánus elemek az ember véges voltával összefüggésben, pontosabban a test halandó, illetve a lélek halhatatlan voltával összefüggésben jelennek meg. Az a tétel, hogy a lélek esszenciája a gondolat, s hogy a léleknek a halál, azaz a testből való kiköltözés után is vannak affektusai.³⁴

Test és lélek kapcsolata az *Előljáró beszéd* szerzőjét – eltérően a francia filozófustól – elsősorban a lélek halhatatlanságával összefüggésben, illetve bűn keletkezése szempontjából foglalkoztatja. Ami a karteziánus elmélet – és a 17. századi filozófia – kulcsfontosságú kérdését, test és lélek egymásra hatását illeti, Bethlen bizalmatlan a filozófia válaszaival szemben:

Mint munkálódja a lélek az emberben mindazokat a testi munkákat, amelyeket az ok-talan állatok értő lélek nélkül mind végbenvisznek, noha nagy filozófusok igyekeztek megmutatni, s szépen is megmutatják: de bizony jobban megtanuljuk a teológiából, mintsem a filozófiából [...].³⁵

Az *Előljáró beszéd* szerint a léleknek kétféle munkája van: az intellektuális vagy spirituális mellett testi, animális funkcióról is beszél.³⁶ Az utóbbi „munkák” alatt az olyan testi funkciókat érti, melyek anélkül valósulnak meg, hogy a léleknek erről tudomása lenne. A lélek animális munkája tehát valójában a test funkciója, s a gondolatmenet ezen eleme is összhangban van a descartes-i elmélettel.

A lélek kétféle munkájának megkülönböztetéséből Bethlen többek között azt a következtetést vonja le, hogy a lélek gondolatai és a test függetlenedhet is egymástól: elképzelhető, hogy az ember szája a templomban az imát mondja, miközben gondolatai máshol járnak, vagy hogy miközben füle a prédikációt hallgatja, istenkáromló gondolatai támadnak.³⁷

³³ Az időfogalmak ismertetéséhez – és valószínűleg a semmi kérdésének tárgyalásához – az ösztönzést Bethlen Charles Bovelles 16. századi filozófustól kapta. Mint fentebb említettük, Bovelles-nek a semmiről szóló értekezését Martin Schoock 1661-ben újra kiadta saját semmiről írt értekezésével együtt (*Tractatus Philosophicus de Nihilo*, Groningen, 1661). Ezt a kiadványt a megjelenéskor Németalföldön tanulmányokat folytató Bethlen minden bizonnyal ismerte.

³⁴ BETHLEN, *i. m.*, 464–465. Ilyen emóciókat Descartes is ismer, vö. RENÉ DESCARTES, *Levelezése Erzsébet hercegnővel* = R. D., *Test és lélek, morál, politika, vallás*, szerk. BOROS GÁBOR, SCHMAL DÁNIEL, Bp., 2000, 224.

³⁵ BETHLEN, *i. m.*, 468.

³⁶ *Uo.*, 435.

³⁷ *Uo.*, 434, illetve 471. „Mint cselekedjék együtt a bűnt, bizony azt is nehéz megfogni, és jobb a szentírásból tanulni, mint a filozófiából, mert a philosophia naturalis nem igen tart bűnt, és innét jött amaz mondás: Naturalia non sunt turpia. Kivált a peripathetica erre teljességgel alkalmatlan, mert amelyet oda fel is eléhoztam, azzal az istentelen axiómával: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu: ha a lelket semmivé is nem teszi éppen, de kiveti az urat a királyságból, és azt adja a testnek egészen; amely sophismához képest ellenkezőt cselekszik a neoterica philosophia egészen, azért is bizony jobb és józanabb, mert a lélek értelme (intellectus) és azt követő akarat (voluntas) igazgatása alá veti mind a testnek munkáit és szenvedésit. Mely noha valóban sokat teszen ugyan, de nem elég mégis.” – A „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu” tétel Bethlennel is szereplő elutasítása megtalálható Melanchthonnál, és általában a protestáns teológusok jellemző álláspontja volt. Melanchthon *De animá*jában egyértelműen elveti a szenzualista ismeretelméletet: „Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universalem noticiæ diiudicatio non prius fuerunt in sensu. (Philipp MELANCHTHON, *De anima* = *Corpus Reformatorum* XIII, 144.). Melanchthon szerint az isteni törvény be van vésvé az ember szívébe; s a lelkiismeret léte is ellentmond a szenzualista koncepciónak. Nemcsak ismeretelméleti kérdésről van tehát szó, hanem a morál alapjairól is: ezért nevezi Bethlen istentelennek az Arisztotelésznek tulajdonított tételt. Melanchthon felfogásáról lásd: SASCHA SALATOWSKY, *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam, Grüner, 2006, 119; az e felfogást követő protestáns teológusokról: STIENING, *i. m.*, illetve DE ANGELIS, *i. m.*, 201–202.

Bethlen a bűnöket az ördög kísértéseiként azonosítja, s úgy véli, az ördög olykor csak a testet, olykor viszont közvetlenül a lelket támadja meg. Az ördög kísértése bűnös készleteket generál a lélekben, de ha az ember nem enged ezeknek, nem követ el bűnt:

Ehhez járul még az is, sem ördög, sem világ, sem a te magad lelked vagy tested a bűnt, mint gonoszt, úgy nem adja elédbe, valami jónak színével, amint a patikáriusok a pilulákat, megaranyozza, nem veszi is az ember bé különben: a természet és ratio soha arra, amit gonosznak tart, nem hajol, nem megyen, amint ez csak egy bokros lóban és egyéb oktalan állatokban is világos.³⁸

Ez nem azt jelenti, hogy az ember a ratio által képes elkerülni a bűnt, hanem azt, hogy a bűn megtévesztésből, tudatlanságból ered.³⁹

Bethlen antropológiája végső soron két képességre, az akaratra és az értelemre épül.⁴⁰ A két képesség korrump, s ezért csak kevesen vannak, akik valóban helyesen cselekednek. Azt, hogy a különböző képességek pontosan milyen viszonyban vannak egymással, nem tudjuk meg. Az azonban megállapítható, hogy a lélektani tételek az *Előljáró beszéd*ben alapvetően teológiai jellegű gondolatmenetbe illeszkednek, test és lélek viszonyáról a bűnnel, a lélek halhatatlanságával és a becsület forrásaival összefüggésben esik szó.

A korai felvilágosodással az *Előljáró beszéd* lélektani tételei ezért aligha hozhatók összefüggésbe, a felvilágosodáshoz való kapcsolatot sokkal inkább a szinkretizmus gondolatában lehet felfedezni.

DIE PSYCHOLOGIE IN DER UNGARISCHEN FRÜHAUFKLÄRUNG UND DIE AUS PSYCHOLOGISCHER SICHT RELEVANTEN ANSICHTEN DER AUTOBIOGRAPHIE MIKLÓS BETHLENS

In der Aufklärungsforschung der letzten Jahrzehnte ist die Einsicht allgemein akzeptiert worden, dass das 18. Jahrhundert neben wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen auch tiefgreifende Veränderungen auf dem Gebiet der psychologischen und anthropologischen Vorstellungen mit sich brachte. Die Frage nach dem Beginn der Aufklärung in der Seelenkunde ist nicht leicht zu beantworten. Der Aufsatz geht davon aus, dass die Haupttendenz der Veränderung der psychologischen Konzeptionen in der Emanzipation der Psychologie von der Theologie bzw. in der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden zu suchen ist. Es wird nachgewiesen, dass im Ungarischen Königreich des 17. und 18. Jahrhunderts verschiedene psychologische Theorien rezipiert wurden: es gibt Beispiele sowohl für die cartesianische, die wolffianische, die newtonianische und die materialistische Herangehensweise. Näher wird im Aufsatz der Frage nachgegangen, ob die Rezeption von Elementen der cartesianischen Seelenlehre im Rahmen des Begriffs der Frühaufklärung interpretiert

³⁸ BETHLEN, *i. m.*, 472. Hasonló értelemben később is: „a bűn [...] valami jó alatt jó él”. *Uo.*, 474.

³⁹ Ez a felfogás rokon Descartes-nak a Mersenne-hez 1637-ben írt levelében kifejtett elképzelésével, mely szerint az akarat az értelmet követi, de az értelem megtévesztheti az akaratot, amikor valami rosszat jóként mutat fel neki. Vö. SAARINEN, *i. m.*, 224.

⁴⁰ „Ha pedig ebben a nagy materiában szabad tovább okoskodnunk emberi mód szerint, vagy inkább ha tovább is vakoskodnunk tetszik, én azt mondom: hogy mind evel az eleshetéssel, labilitással is így teremtette az Isten az embert legjobban, amint teremtette volt. Egy teremtett állathoz illendő s attól bévehető tökéletességet, ajándékot így adott néki többet, mintsem úgy adott volna, amint az ember okoskodik. Mert a léleknek essentiája, valósága: az értelem és az akarat; intellectus, hogy megértse az eleibe adatott dolgokat, voluntas, akarat, szabadság, hogy a megértett dolgokat vegye, ha szereti, ha nem szereti pedig, vesse meg, hagyja oda. Már minél nagyobb bölcsességet adott Isten a léleknek az értelem által a dolgoknak megismerésére, annál nagyobb szabadságot adott az akarat által az azokban való válogatásra, és azokkal való élésre. Mi haszna volt volna az értelemnek, ha az akarat nem volt volna az értelemnek hasznavételére?” BETHLEN, *i. m.*, 478.

werden kann. Diese Frage wird anhand zweier Texten, Miklós Apátis *Vita triumphans* und der philosophischen Einleitung von Miklós Bethlens Autobiographie diskutiert. Die Untersuchung gelangt zu dem Ergebnis, dass diese Texte zwar cartesianische Elemente enthalten, in ihrer Methode und Zielsetzung sich aber wesentlich von Descartes' Konzept unterscheiden. Mit dem Begriff der Frühaufklärung können sie deshalb nicht so sehr aufgrund des Vorhandenseins einiger Elemente der cartesianischen Seelenlehre in Beziehung gesetzt werden, sondern vielmehr aufgrund der Rezeption des modernen Naturrechts (im Falle Apátis) bzw. in Hinsicht auf synkretistische Vorstellungen (im Falle Bethlens).

II. RÁKÓCZI FERENC RODOSTÓI KÖNYVTÁRÁNAK ÚJ REKONSTRUKCIÓS KÍSÉRLETE

II. Rákóczi Ferenc erdélyi fejedelem rodostói könyvtára különleges helyet foglal el a 18. század első harmadában létesített főúri könyvtárak között. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy összeállítását alapvetően befolyásolta a Magyarországról száműzött fejedelem franciás műveltsége, közel ötven franciaországi tartózkodása, továbbá Port-Royal teológiája és lelkisége, mellyel 1715–1717 között, a grosbois-i kamalduli kolostorban került közelebbi kapcsolatba. Másfelől a könyvtár forrásként szolgált nemcsak Rákóczi 1715 után írt francia és latin nyelvű műveihez,¹ hanem nagymértékben ösztönözte udvari kamarása, Mikes Kelemen írói és fordítói munkásságát is.² A könyvtár alapjait Rákóczi franciaországi tartózkodása idején vetette meg, s francia kapcsolatai révén Törökországban is gyarapította az állományt.

A könyvtár 1909 óta közös tárgya a Rákóczi- és a Mikes-kutatásoknak. Thaly Kálmán ekkor adta ki César de Saussure *Törökországi leveleinek és [...] főljegyzéseinek* (*Lettres et voyages de Mons. César de Saussure*) függelékében – részben megtévesztő, kétféle magyar címmel ellátva – Rákóczi ingóságainak Belin konstantinápolyi nagykövetségi kancellár és titkár által 1736-ban készített jegyzékét, a párizsi Külgügyi Levéltárban őrzött eredeti forrás alapján.³ A francia nyelvű leltár alcíme egyértelműen jelzi, hogy a számba vett ingóságok egyik része Galatában, másik része Rodostóban található. A könyvtár könyvei az utóbbi részhez tartoztak, az egyik negyedrétt, hat kötetes műnél azonban az „Il se trouve à Constantinople” kitétel olvasható,⁴ azaz e munka a leltározás idején Konstantinápolyban volt. E megjegyzés azt mutatja, hogy a helyszínen hiányzó, de valamiképpen számon tartott könyveket vagy azok egy részét is bevették a leltárba. A jegyzék csupán a művek rövid címét és a kötetek számát adja meg, méret szerinti, föltehetően a könyvek eredeti felállítási rendjét tükröző, hármas

¹ *Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin*, avec une postface et des commentaires de Béla KÖPECZI, texte établi et appareil critique par Ilona KOVÁCS, Bp., Akadémiai, 1978; *Testament politique et moral du prince François II Rákóczi*, avec une étude et des commentaires de Béla Köpeczi, texte latin établi par István BORZSÁK, textes français et appareil critique établis par Ilona KOVÁCS, Bp., Akadémiai, 1984; *Aspirations principis Francisci II. Rákóczi / Aspirations du prince François II Rákóczi*, texte latin établi et annoté par Balázs DÉRI, texte français établi et annoté par Ilona KOVÁCS, avec des commentaires de Lajos HOPP, Bp., Akadémiai–Balassi, 1994; *Méditations principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi*, texte latin établi et annoté par Balázs DÉRI, texte français établi et annoté par Ilona KOVÁCS, avec une étude et des résumés de Gábor TÜSKÉS, Bp., Balassi, 1997; *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi*, choix des textes, préface et commentaires par Béla Köpeczi, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des Mémoires et le manuscrit de la traduction française de la Confession par Ilona KOVÁCS, Bp., Corvina, 1977.

² Kelemen Mikes, *Lettres de Turquie*, édition établie sous la dir. de Gábor TÜSKÉS, avant-propos d'Antal Szerb, traduites du hongrois et annotées par Krisztina KALÓ et Thierry FOUILLEUL, avec des notes historiques de Ferenc TÓTH, édition revue et préparée par Michel MARTY, Paris, Champion, 2011.

³ De Saussure Czézárnak II. Rákóczi Ferenc fejedelem udvari nemesének Törökországi levelei 1730-39-ből és főljegyzései 1740-ből [...], közli THALY Kálmán, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1909, 343–370.

⁴ „Polibe par Follard.” *Uo.*, 366. A megfelelő rész címe a leltárban: *Catalogue des Livres de la Bibliothèque*. A kápolnában található liturgikus könyveket a leltár ettől elkülönítve tartalmazza.

csoportosításban (In folio; In quarto; In octavo), s csak elvétele utal a szerző nevére. Thaly közlés-módja, mint arra már Hopp Lajos felhívta a figyelmet, „ezúttal is az addigi szakirodalom ismeretének hiányára vall”,⁵ s a nyomtatott szöveg több olvasati hibát tartalmaz.

A jegyzéket Király György hasznosította először öt Mikes-fordítás forrásának megállapításában, egy esetben a listán szereplő típuscímmel egyeztetve Mikes fordítását.⁶ A művek tételes azonosítására Zolnai Béla vállalkozott a Magyar Bibliofil Szemle 1925/26-os évfolyamában megjelent, máig alapvető tanulmányában és annak függelékében.⁷ A függelékben a forrással azonos szerkezetben, folyamatosan sorszámozva, szögletes zárójelben hozta a jegyzékben található adatokat, s az ezekhez kapcsolt rövidebb-hosszabb kommentárok keretében tette közzé bibliográfiai kutatásainak eredményét. A kommentárokból helyesbítette Thaly olvasati hibáinak többségét és pontos címleírásokat közölt. Jelezte a könyvészeti nehézségeket, bibliográfiai problémákat és bizonytalanságokat, s esetenként alternatív lehetőségeket és példányjelzeteket is megadott.

Az összesen 290 kötetet magában foglaló 112 címnek Zolnai kb. a 70 %-át határozta meg több-kevesebb biztonsággal vagy feltételesen, s egy-egy tételhez egy, két vagy több mű címleírását rendelte. Az azonosított művek között megállapította négy további Mikes-fordítás forrását. A tanulmányban a pontosított lista alapján kísérletet tett a különleges körülmények között létesült rodostói könyvtár rekonstrukciójára: három nagy, azon belül tizenkét kisebb tematikus csoportra osztotta a műveket, s ezek nyomán jellemezte a könyvtár enciklopédikus karakterét. A könyveket a következő csoportokra osztotta: I. A szent ember könyvei: 1. teológia; 2. ellenreformáció; 3. vallásosság; 4. janzenizmus; 5. misztika; 6. okkultizmus; II. Az udvari ember könyvei: 1. fejedelmi időtöltés; 2. civilitas; 3. szépirodalom; III. A bölcs ember könyvei: 1. történelem; 2. útleírások; 3. természet-tudomány. Zolnai több esetben utalt a művek eszmei összefüggésére Rákóczi és Mikes munkáival. Megállapította, hogy a könyveknek közel harmadrésze hozható kapcsolatba a janzenizmussal; e csoport részletes bemutatását azonban nem itt, hanem egy korábbi tanulmányában végezte el.⁸ Itt rögzítette a könyvtár „következetes összeválogató tendenciáját” a janzenista művek vonatkozásában, s az egyik jegyzetben utalt néhány további kötet janzenista kapcsolatára.⁹

Zolnai rekonstrukciós kísérlete óta a rodostói könyvtár fontos helyet foglal el a Rákóczi és Mikes életművével kapcsolatos filológiai, irodalom- és eszmetörténeti kutatásokban, mivel összeköti az emigráció franciaországi és törökországi szakaszát, s közös forrásként szolgál a két szerző irodalmi munkásságának, eszmevilágának megértéséhez. A fontosabb eredmények közül kiemelhető, hogy az 1966 és 1988 között megjelent Mikes-kritikai kiadásban Zolnai Béla munkájára támaszkodva Hopp Lajos meghatározta a Mikes-fordítások alapjául szolgált és a rodostói jegyzéken megtalálható művek megfelelő kiadásait, részletesen bemutatta a szerzők munkásságát és a művek sajátosságait.¹⁰ A Mikes-fordítások és a rodostói könyvtár kapcsolatát vizsgálva a korábbi vélekedésekkel szemben felhívta a figyelmet arra, hogy a könyvlista a Rákóczi halála után Rodostóban maradt könyvekről készült, s Mikes fordításainak időrendjéből következtetett a könyvek rodostói meglétére az 1740-es, 50-es években.¹¹ Utalt az 1717 után Rodostóba jutott könyvekre, D’Andrezel konstantinápolyi francia követ könyveket közvetítő szerepére, s számba vette a Rodostóból Magyarországra jutott könyveket, kéziratokat.

⁵ HOPP Lajos, *Mikes-fordítások Rákóczi rodostói könyvtárából*, MKSz, 102(1986), 283–294, itt: 285.

⁶ KIRÁLY György, *Mikes Kelemen fordításai*, EPhK, 1912, 21–28.

⁷ ZOLNAI Béla, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára*, Magyar Bibliofil Szemle, 1925/26, 1–27.

⁸ ZOLNAI Béla, *Magyar janzenisták*, Minerva, 1924, 66–97; 1925, 10–40, 129–164; itt: 1924, 76–97.

⁹ *Uo.*, 1924, 88; 1925, 11, 5. jegyzet

¹⁰ *Mikes Kelemen Összes Művei*, I–VI, s. a. r. HOPP Lajos, Bp., 1966–1988.

¹¹ Lásd az 5. jegyzetet.

A könyvtár Mikes halála utáni sorsát illetően Hopp Lajos megjegyezte: nem lehet kizárni a föl-tételezéseket, hogy a könyvek „a konstantinápolyi Galatába vagy Perába, esetleg a franciaországi Grosbois-ba, vagy részben hazai földre kerültek.”¹² Utalt a könyvtár összefüggésére Rákóczi írói szemléletváltásával, s hangsúlyozta az eszmetörténeti összefüggések további vizsgálatának és a korai felvilágosodás európai áramlataival való szembesítés fontosságát. Nyomatékosan sürgette a rodostói könyvtár „funkcionális kritikai vizsgálatát” egy „művelődéstörténeti érdekű összegző tanulmányban”, s felhívta a figyelmet a Rákóczi és Mikes által egyaránt használt, illetőleg Mikes által lefordított művek további kutatásának szükségességére.

Rákóczi írói munkásságát 1991-es monográfiájában elemezve Köpeczi Béla – részben ugyancsak Zolnai nyomán – bemutatta a rodostói könyvtár fő tematikus csoportjait, kiemelte a fontosabb műveket, s a fejedelem világképét, vallási elképzeléseit alakító hatások forrásaiként értelmezte azokat.¹³ Egy ugyancsak 1991-ben megjelent cikkben Köpeczi a fennmaradt jegyzékek alapján röviden jellemezte Rákóczi három könyvtárát, kimutatta a közös és az eltérő sajátosságokat, s a fejedelem olvasmányait összevetette a korabeli francia, német és olasz arisztokraták műveltségével.¹⁴ A fordító Mikes munkásságát bemutató, 2002-ben megjelent posztumusz monográfiájában Hopp Lajos azonosította a *Törökországi levelek* fordításbetétei többségének valóságos és lehetséges forrásait, s utalt azok meglétére vagy hiányára a rodostói könyvjegyzéken, ugyanúgy, mint az önálló fordítások alapjául szolgáló művek esetében.¹⁵ A D'Andrezel vicomte végrendeletében fennmaradt könyvjegyzéket egy 2008-as tanulmányban elemezve Tóth Ferenc meghatározta az ebben és a rodostói listán is szereplő műveket, köztük a Mikes által idézettek, illetőleg lefordítottakat. Az utóbbiak között egy olyat is talált, amely nincs meg a rodostói jegyzéken.¹⁶

A jelen vizsgálatot az a 2011-es Mikes-évforduló előkészítése során készült programtanulmányban rögzített felismerés ösztönözte elsősorban, mely szerint „[a] jegyzék Zolnai Béla által fel nem ismert tételei közül [...] nagy valószínűséggel további címeket lehet azonosítani.”¹⁷ Ennek megfelelően célul tűztük ki, hogy új címek azonosításával pontosítsuk és a nemzetközi kutatásnak jobban hozzáférhető formában közöljük újra a könyvjegyzéket. Ezzel egyrészt szeretnénk hozzájárulni a rodostói könyvtár Hopp Lajos által sürgetett funkcionális kritikai vizsgálatának előkészítéséhez, másrészt ösztönözni kívánjuk a valahol föltehetően ma is meglévő rodostói könyvpéldányok felkutatását. Az új tételek azonosításába az irodalom- és eszmetörténeti összefüggések mellett bevontuk és gondosan mérlegeltük a megfelelő könyvészeti, bibliográfiai és könyvtártörténeti szempontokat. A kutatást nagymértékben segítette az európai könyvtári állományok Zolnai közleménye óta végrehajtott, a korábbinál jóval részletesebb és pontosabb feltárása, s elősegítette az elektronikus katalógusokban elvégezhető módszeres keresés.

A kutatás során összesen tizenegy, eddig azonosítatlan címhez tudtunk egy-egy új művet hozzárendelni, további tizennégy, Zolnai által már azonosított tételhez egy, két vagy több további alternatív lehetőséget valószínűsítettünk. Ez összességében az egész könyvanyagnak kb. a 25 %-át érinti, ami

¹² Uo.

¹³ KÖPECZI BÉLA, *A bujdosó Rákóczi*, Bp., Akadémiai, 1991, 471–474. Rákóczi korábbi könyvtárainak jegyzékeit Köpeczi egy másik monográfiájában hasznosította: KÖPECZI BÉLA, *Döntés előtt: Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Bp., Akadémiai, 1982, 223–228.

¹⁴ KÖPECZI BÉLA, *II. Rákóczi Ferenc könyvtárjai*, Erdélyi Tükör, 3(1991), december, 3. 16–17.

¹⁵ HOPP LAJOS, *A fordító Mikes Kelemen*, szerk. TŰSKÉS GÁBOR, Bp., Universitas, 2002.

¹⁶ TÓTH FERENC, „Habent sua fata libelli”: D'Andrezel vicomte könyvei és Mikes Kelemen, Vasi Szemle, 62(2008), 760–773.

¹⁷ TŰSKÉS GÁBOR, *Mikes-problémák*, ItK, 114(2010), 291–314, itt: 307. Az évforduló kapcsán rendezett kiállításon külön rész mutatott be néhányat a rodostói könyvtár állományába tartozó művek közül: *Az ismeretlen Mikes: Az ELTE Egyetemi Könyvtár és az Egri Főegyházmegyei Könyvtár kiállítása Mikes Kelemen halálának 250. évfordulóján 2011. május 3-tól október 13-ig*. A katalógust írta és a kiállítást rendezte KNAPP ÉVA–TŰSKÉS GÁBOR, Bp.–Eger, 2011, 28–35.

önmagában is mutatja a vizsgálat eredményét. A továbbra sem azonosítható, kivétel nélkül rövidített típuscímeket tartalmazó tételek száma hatra csökkent, melyeket nagy valószínűséggel felesleges tovább keresni. Ezen túlmenően számos esetben kiegészítettük és pontosítottuk a Zolnai Béla által adott bibliográfiai leírásokat, a szerző, cím, megjelenési hely és év, kiadó, kötetszám és méret tekintetében. Zolnai megállapításai, feltevései a kommentárokból néhány esetben igazolódtak, máskor tévesnek bizonyultak. Az azonosítások eredményeként a korábbinál jóval több új szerzőt és művet lehet bevonni a vizsgálatba, észlelhető bizonyos hangsúlyok áthelyeződése, s az eddiginél differenciáltabb képet alkotunk a könyvtár összetételéről, a művek tematikai, eszmei csoportjainak jellegéről, egymáshoz való viszonyáról.

Az új jegyzék összeállításában az áttekinthetőséget, a különböző minőségű adatok szétválasztását és a további kutatások kívánalmait tartottuk szem előtt. Ennek megfelelően a méret szerinti, eredeti csoportosítás helyett három, az azonosítás jelenlegi pontosságát alapul vévő új csoportot hoztunk létre: I. Egyértelműen azonosított címek; II. Feltételesen azonosított címek; III. Azonosítatlan címek. Az I. csoportban minden sorszámmal egy-egy, a II.-ban kétféle vagy több cím tartozik. Hangsúlyozni kell, hogy az azonosítások az „egyértelműen azonosított címek” csoportjában is bizonyos mértékig csupán hipotetikus jellegűek. A címleírásokat mindhárom csoportban a szerzők nevének vagy a cím első szavának betűrendjébe állítva újrendeztük, és új, folyamatos sorszámozással láttuk el.¹⁸ A második csoportban a Zolnai Béla által azonosított cím áll az első helyen, s a betűrendbe sorolás ennek figyelembevételével történt. Azt a néhány címet, amely Zolnai feltételes azonosításai közül méretkülönbség vagy más okból kizárhatónak bizonyult a lehetőségek közül, nem vettük fel a jegyzékbe. A címleírásokhoz fűzött kommentárokat a további kiadások jelzésére korlátoztuk.

Az azonosítások alapjául többnyire a Bibliothèque nationale de France elektronikus katalógusa szolgált, de más online katalógusokat is használtunk, miközben igyekeztünk folyamatosan ellenőrizni a kutatói figyelem elektronikus keresőrendszerek és adatkezelő programok által történő korlátozását, irányítását. Az azonosításhoz használt példányok lelőhelyét csak abban az esetben tüntetjük fel a címleírás után, ha a meghatározás nem a BnF példány alapján történt. A művek kézbevétele vagy online megtekintése csak esetenként volt lehetőség. A pontosításokat, javításokat és az új azonosításokat mindenütt vastagított betűtípussal emeltük ki a jegyzékben. A címleírásoktól elkülönítve, []-ben megadjuk a Thaly által közölt forrás eredeti adatsorát, az utolsó sorban a Zolnai-féle lista megfelelő sorszámát közöljük.

A hagyatéki leltár adatainak értelmezésében szem előtt tartottuk, hogy az ott leírt címek csupán hozzátétlegeselek. Figyelembe vettük, hogy a megadott kötetszámok nem feltétlenül azonosak azzal a kötetszámmal, melyben az adott mű megjelent, s amit a modern katalógusok számon tartanak. A formátumra utaló besorolás sem lehet abszolút kritérium, mivel egyrészt a leltár készítői nem különítették el egymástól a nyolcadrétű és az annál kisebb méretű könyveket, másrészt a becsült gerincmagasság és nem az ívhajtások száma alapján foglalhatták jegyzékbe a köteteket.

A könyvanyag összetételéből fakadóan mind az egyértelműen, mind a feltételesen azonosított új címek között túlsúlyban vannak az egyházi irodalom körébe tartozó, francia nyelvű művek. Az egyértelműen azonosított teológiai munkák közé tartozik Gilbert Grimaud (?–1665) bordeaux-i kanonok 1666-ban megjelent összeállítása a mise részeinek és cselekményeinek magyarázatával (33)¹⁹ és Jean Gallemart (?–1625) douai-i teológianár a tridenti zsinat rendelkezéseit tartalmazó, 1663-tól kezdődően számos kiadást megért gyűjteménye (64). A prédikáció-irodalom köréből azonosítani

¹⁸ Zolnai Béla jegyzékének elektronikus rögzítéséért és átszerkesztéséért Lengyel Rékának mondunk köszönetet.

¹⁹ A Zolnai által említett mű (André BOUQUILLOT, *Traité historique de la Liturgie sacrée ou de la Messe*, Paris, 1701, 30. tétel) oktáv alakú, ezért kizárható a lehetőségek közül.

lehetett a jezsuita Louis Bourdaloue (10) és az oratoriánus Jean Baptiste Massillon (47) beszédei- nek azokat a nyolc, illetőleg négy kötetes kiadásait, amelyekre a jegyzék utalásai vonatkozathatók. Az erénygyakorlat-gyűjtemények műfaját képviseli Bernardino Rosignoli (Rossignoli, 1547–1613) olasz jezsuita 1604-től számos kiadást megért, latin nyelvű összeállítása (63). Szenvedés és szeren- csétlenség idejére szóló elmélkedéseket, lelkigyakorlatokat tartalmaz Jean Girard de Villethierry (1641–1709), föltehetően a párizsi egyházmegyéhez tartozó lelkész 1704-től ugyancsak több ki- adásban megjelent munkája (73). A jezsuita Isaac Martineau (1650–1720), a trónörökös gyóntató- jának összeállítása a trónörökös erényeiről 1712-ben, Rákóczi Párizsba érkezésének évében látott először napvilágot (46). A könyvanyag janzenista rétegét gyarapítja Pasquier Quesnel és Charles Desmarts 1676-tól 1727-ig több kiadásban napvilágot látott közös műve Krisztus szenvedéstörté- netéről és haláláról (60).

A világi tárgyú szakirodalmat mindössze két mű képviseli az egyértelműen azonosított új művek csoportjában. A fejedelmi időtöltést szolgáló könyvek közé tartozik Hubert (Henri) Gautier (1660– 1737) orvos, matematikus, mérnök 1687-től több kiadásban megjelent munkája az akvarellfestés mesterségéről (31). A hadtudományt reprezentálja Pierre Surirey de Saint Remy (1645–1716) ezredes először 1697-ben, majd 1702-ben és 1707-ben újra kiadott tüzérségi szakmunkája (67). Az előszó szerint a szerző a korábbi tüzérségi elméletírókkal ellentétben, akik közül többet is megem- lít, arra törekedett, hogy minden tisztnek hasznos, a gyakorlatban alkalmazható útmutatást adjon. A könyv első részében a tisztokról, a tisztek feladatairól, kiváltságairól és a tisztképzés kérdéseiről értekezik, a másodikban a tűzfegyverek és a lövedékek típusaival foglalkozik. A harmadik részben a különféle szerszámokat, hidakat, aknákat, szállítóeszközöket, valamint az ágyú- és lőporkészítés technikáit mutatja be, a negyedikben a raktárakat, fegyvertárakat, a felszerelés összeállítását, az ágyúk ütközetbeli használatát és a tisztek jogait tárgyalja. A munka felépítése logikus, tárgyalásmódja jól követhető, még azok számára is, akik csupán elemi ismeretekkel rendelkeztek a témában.²⁰

A feltételelesen azonosított új címek közül kiemelkedik a janzenista és janzenista vonatkozású művek viszonylag nagy száma. Ide tartozik mindenekelőtt Pasquier Quesnel, a janzenizmus har- madik generációja szellemi atyjának nevezetes Újszövetség-magyarázata, mely 1668-tól kedve öt különböző változatban és számos kiadásban látott napvilágot (78). Ez a janzenista biblíamagyarázat és erényfelfogás egyik alapműve, amely alapul szolgált az Unigenitus bullában elítélt 101 tételnek. Korábban említett tanulmányában Zolnai Béla utalt arra, hogy e cím egyik azonosítási lehetősége a Quesnel-mű, a jegyzékben azonban ismeretlen okból nem tüntette fel ezt a munkát.²¹ Az Uni- genitus bulla történetével kapcsolatos címnél (90) legalább három mű jöhet számításba: Jean-Phi- lippe Le Cerf de La Viéville (1677–1748), a maurinus kongregációhoz tartozó bencés szerzetes először 1735-ben, egy De Treval nevű párizsi törvényszéki bíró 1717-ben és Pierre-François Lafi- tau (1685–1764), Sisteron püspökének 1737-ben megjelent és a forradalom éveiben újra kiadott munkája, bár ez utóbbinak jelenleg nem ismert korábbi, a jegyzék összeállítása előtti kiadása.

A 91. tételnél található, egymáshoz nagyon közel álló címen közzétett művek ugyancsak a jan- zenista vita körébe tartoznak. Közülük Noël de La Lane (1618–1673) teológus 1665-ben kiadott munkája a janzenista tábort erősítette, míg Jean-Joseph Languet de Gergy (1677–1753) Soissons püspöke, majd Sens érseke 1723-ban kiadott műve és Michel Le Tellier (1643–1719) jezsuita 1688-ban megjelent könyve a janzenistákat támadó munkák közé sorolható. A 97. tételhez újonnan kapcsolt egyik munka szerzője, Nicolas Le Gros (1675–1751) reimsi kanonok az Unigenitus bullát

²⁰ Frédéric NAULET, *Les Mémoires d'artillerie de Pierre Surirey de Saint Remy (1645–1716)*, <http://surirey-de-saint-remy.e-monsite.com/pages/les-memoires-d-artillerie-de-pierre-surirey-de-saint-remy-1645-1716.html>. (letöltés: 2015. január 4.)

²¹ ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., 1924, 90–91; ZOLNAI, *II Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., 25, 74. tétel.

határozottan visszautasító teológusok közé tartozott. Terjedelmes életművet hozott létre, s több munkájában a gallikán egyház szabadságairól értekezett.²² Itt feltüntetett könyvében, mely 1724-ben jelent meg először, a világi hívők részvételi joga mellett foglalt állást a bulla körüli vitában. A 99. tételnél számításba veendő a lehetőség, hogy a rövid cím Antoine Arnauld Zolnai Béla által egy másik címmel már azonosított (vö. 1), a szentáldozással kapcsolatos, először 1643-ban megjelent nevezetes munkájának egy másik kiadását takarja. A 101. tétel alatti típuscímmel abból indultunk ki, hogy a mögötte álló mű azonos Mikes egyik fordításának forrásával. Ez a forrás az 1990-es években végzett kutatásaink során François Perdoux (1640–1692) orléans-i születésű világi nemes 1701-től több kiadást megért, janzenista ihletésű evangélium- és episztolamagyarázatával volt azonosítható.²³

Az egyházi irodalom egyik hagyományos műfajára utaló típuscím, a *Breviarium monasticum* (79) mögött álló mű meghatározásának egyik lehetősége a Paul Rabusson (1634–1717) cluny-i bencés rendi szerzetes által, Claude de Vert közreműködésével összeállított, először 1686-ban kiadott bencés breviárium. A bünbánattal kapcsolatos kegyességi munkára utaló típuscím (*Exercice de penitence*) alapján két, 1724-ben, illetőleg 1727-ben név nélkül megjelent francia művet vettünk fel a jegyzékbe (82). Egy másik, a nagyhétre utaló típuscím (*Semaine sainte*) új azonosítási lehetőségének tartjuk Michel de Marolles (1600–1681) abbé, a klasszikus latin szerzők jeles fordítójának a nagyhétre és a húsvéti időszakra szóló, először 1645-ben megjelent, több kiadást megért latin–francia nyelvű officiumos könyvét (95). A jezuita apologetikát képviseli az új azonosítási lehetőségek között Johann Jakob Scheffmacher (1668–1733) strasbourgi teológianár 1732-ben kiadott, az augsburgi hitvallást támadó és a protestánsok áttérését szorgalmazó kötete (94).

Két esetben nem lehet kizárni a lehetőséget, hogy a cím református szerzők művére utal. Az egyik Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623), hugenotta nemes, teológus, politikus, diplomata, a református ügy szenvedélyes védőjének először 1578-ban megjelent traktátusa az egyházzól (85). A másik Claude Pajon (1626–1685), saumur-i református teológianár, majd orléans-i lelkész 1673-ban kiadott polémikus műve, amelyben a janzenista Pierre Nicole Zolnai Béla által már azonosított, két évvel korábbi művére reflektál (98).

Összegezve: a rodostói könyvállomány rekonstrukciója a bölcsészettudományi kutatásokban érvényesülő bizonytalansági tényező egyik látványos példája. A művek azonosítását a hagyatéki leltár címleírásainak elnagyoltsága mellett az nehezíti elsősorban, hogy máig nem tudjuk pontosan, miként állt össze az 1736-ban Rodostóban leltárba vett könyvanyag, s melyek voltak annak eredeti határai. Az alábbi jegyzék a jelenlegi tudásunk és kutatási lehetőségeink szerinti állapotot tükrözi, amit az elkövetkezendő vizsgálatok tovább pontosíthatnak. Az azonosítási kísérlet eredményeként a továbbiakban az eddiginél jóval nagyobb számú konkrét művet lehet bevonnai a könyvanyag funkcionális vizsgálatába, s pontosabbá válhat a művek Rákóczi- és Mikes-életműbeli szerepének elemzése.

A kutatás megerősítette a könyvanyag már Zolnai Béla által megfigyelt szépirodalom-ellenes és janzenista tendenciáit, s igazolta Zolnai feltételezését, mely szerint „[ú]gy látszik, a Port-Royal kulturális és pedagógiai programja is nyomot hagyott a rodostói könyvtáron.”²⁴ Az újonnan azonosított tételek nyomán egy új, eddig számba nem vett tematika jelent meg: a református felekezethez kapcsolódó művek kis csoportja. Erősödött a katolikus egyházi irodalom, azon belül különösen a

²² Wolfgang MAGER, *Die Anzweiflung des oberhirtlichen Kirchenregiments im Widerstand des jansenistischen Lagers gegen die Anerkennung der Bulle Unigenitus (1713) in Frankreich: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Konstitutionalismus = Politik und Kommunikation: Zur Geschichte des Politischen in der Vormoderne*, hg. Neithard BULST, Frankfurt, New York, 2009, 147–249, itt: 178–207.

²³ Gábor TÜSKÉS, *Une exégèse janséniste oubliée de la fin du XVII^e siècle (Un chapitre de l'histoire de la littérature française traduite en hongrois)*, *Neohelicon*, 29(2002), 2, 39–62.

²⁴ ZOLNAI, *Magyar janzenisták*, i. m., 1925, 11, 5. jegyzet.

janzenista vonatkozású munkák, köztük a mozgalom néhány alapművének és a janzenizmusellenes kiadványok jelenléte, ami lehetőséget ad a „janzenista Rákócziról” alkotott korábbi kép további differenciálására. Szembetűnő, hogy az újonnan azonosított teológiai, kegyességi művek egy része a könyvanyag 17. századi vallásosságához, aszkézishez és misztikához kapcsolódó rétegét erősíti.

Függelék

I. Egyértelműen azonosított címek

1. Arnauld, Antoine, *De la frequente Communion...*, Paris, 1643, **1 tome**, 4°; 1648, 8°.
[Frequent communion 1 tome 8°.]
Zolnai 42
2. [Bible] *La Sainte Bible, en latin et en français, avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, trad. Lemaistre de Sacy, Louis-Isaac, Paris, 1682-1700, 32 vol., 8°. [További kiadásokkal.]
[Bible de Sacy 43 tomes 8°.]
Zolnai 73
3. Bona, Giovanni, *De sacrificio missae tractatus asceticus*, Roma, **Typis Fabij de Falco, 1658, 1 tome, 8°; Rouen, Lud. Billaine, 1668, 1 tome, 8°**. [További kiadásokkal.]
[De missa tractatus 1 tome 8°.]
Zolnai 76
4. Bona, Giovanni, *Opera omnia, pleraque pia et ascetica cum opusculo posthumo de praeparatione ad mortem*, Antwerpen, **H. et C. Verdussen, 1694, 1 tom., 2°**. [További kiadás: **Antwerpen, J. B. Verdussen, 1723, 1 tom., 2°**.]
[Bona opera 1 tome 2°.]
Zolnai 11
5. Bona, Giovanni, *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias, liber isagogicus ad mysticam theologiam...*, **Roma, Typis A. Bernabo à Verme, 1657, 1 tome, 12°**; Lyon, **F. Comba, 1678, 1 tome, 8°**.
[Viacumpendi ad Deum 1 tome 8°.]
Zolnai 72
6. Bossuet, Jacques Bénigne, *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu, contre l'Histoire des variations: Le christianisme flétri et le socinianisme autorisé par ce ministre*, Paris, 1689, 1 vol., 8°.
[Avertissement aux Protestans 1 tome 8°.]
Zolnai 58
7. [cf. 8!]
Bossuet, Jacques Bénigne, *Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, Paris, 1727, 2 vol., 8°.
[Elévation à Dieu 2 tomes 8°.]
Zolnai 48
8. [cf. 7!]
Bossuet, Jacques-Bénigne, Elevations a Dieu sur tous les mysteres de la religion chretienne, ouvrage posthume, A Paris, Chez Jean Mariette, 1727, 1 tome, 8°.
Példány: New Jersey, College Library
[Elevations sur les mistères 1 tome 8°.]
Zolnai 80
9. Bossuet, Jacques Bénigne, *Histoire des variations de l'Eglise protestante*, Paris, 1688, 2 vol. 4°.; Paris, 1689, 4 vol., 12°.
[Histoire des variations 4 tomes 8°.]
Zolnai 65

10. Bourdaloue, Louis, *Sermons du père L. B. ...*, Paris, Rigaud, 1707–1734, 16 vol. (8 tomes), 8°. [tome 1. vol. I: *Sermons pour l'Avent*, 1707; tome 2. vol. II-IV: *Sermons pour le Caresme*, 1707; tome 3. vol. V-VII: *Sermons pour le dimanches*, 1716; tome 4. vol. VIII-IX: *Sermons pour les mystères*, 1709; tome 5. vol. X-XI: *Sermons pour les festes des saints, et pour des vestures et professions religieuses*, 1711; tome 6. vol. XII-XIII: *Exhortations et instructions chrestiennes*, 1721; tome 7. vol. XIV: *Retraite spirituelle à l'usage des communautez religieuses*, 1721; tome 8. vol. XV-XVI: *Pensées sur divers sujets de religion et de morale*, 1734.]

[Sermons du Père Bourdaloue 8 tomes 8°.]

Zolnai 60

11. Boutet, Claude, *Traité de mignature pour apprendre aisément à peindre sans maître*, Paris, 1672, 1 tome, 8°. [További kiadásokkal.]

[Traité de mignature 1 tomes 8°.]

Zolnai 94

12. Calmet, Augustin, *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris, 1730, 4 vol., in-fol.

[Dictionnaire de la Bible du Pere Calmet 4 tomes 2°.]

Zolnai 1

13. Calmet, Augustin, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, et des Juifs. Pour servir d'introduction à l'Histoire Ecclésiastique de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1718, 2 vol., 4°.

[Histoire de l'ancien et nouveau Testament par le pere Calmet 2 tomes 4°.]

Zolnai 15

14. Cheminai de Montaigu, Timoléon, *Sermons ... publiés par le P. Bretonneau*, Paris, 1690-92, 3 vol., 12°. [További kiadásokkal.]

[Sermons du Pere Chemine 3 tomes 8°.]

Zolnai 96

15. Chomel, Noel, *Dictionnaire oeconomique, contenant l'art de faire valoir les terres ...*, Lyon, 1709, 2 vol., 2°. [További kiadásokkal.]

[Dictionnaire oeconomique 4 tomes 2°.]

Zolnai 2

16. Corneille, Thomas, *Le Dictionnaire des arts et des sciences*, Paris, 1694, 2 vol., in-fol.; további kiadás Fontenelle-től: Paris, 1732, 2 vol., 2°.

[Dictionnaire des Arts 2 tomes 2°.]

Zolnai 3

17. Courtin, Antoine de, *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*, Paris, 1671, 1 vol., 12°.

[Traité de la Civilité 1 tome 8°.]

Zolnai 98

18. Courtin, Antoine de, *Traité de la paresse ou l'art de bien employer le temps, en forme d'entretiens*, Paris, 1667, 2 vol., 8°; 1673, 1 vol., 12°.

[L'art d'employer le temps 1 tome 8°.]

Zolnai 100

19. Derham, Guillaume, *Theologie astronomique ou demonstration de l'existence et des attributs de Dieu, par l'examen et la description des cieux ...*, trad. de l'anglais, par Bellanger, Paris, 1729, 1 tome, 4°.

[Theologie astronomique 1 tome 4°.]

Zolnai 26

20. Dezalliers d'Argenville, Antoine-Joseph, *La théorie et pratique du jardinage...*, Paris, **J. Mariette**, 1709, **1 tome**, 4°. [További kiadásokkal.]
 [Theorie du Jardin 1 tome 4°.]
 Zolnai 25
21. Duguet, Jacques-Joseph, *Regles pour l'intelligence des Saintes Écritures*, Paris, **J. Estienne**, 1716, 8°. [Regles des saintes Ecritures 1 tome 8°.]
 Zolnai 51
22. Dusaussouy, abbé, *La Vérité rendue sensible a tout le monde, Contre les Défenseurs de la Constitution Unigenitus...*, Paris, 1719, 1 vol., 12°; Bruxelles, 1720. 2 vol., 8°. [Véritez rendues sensibles 2 tomes 8°.]
 Zolnai 112
23. **[Pinsson de la Martinière, Jean]**, *Estat de la France comme elle estoit gouvernée en l'an 1648, où sont...*, [s. l.], 1649, 8°. [További kiadásokkal.]
 [Etat de la France 4 tomes 8°.]
 Zolnai 107
24. Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Les aventures de Télémaque*, [1. kiadás:] Paris, 1699, **2 tomes**, 12°. [Fontos további kiadások: La Haye/Brüssel, **Moetjens**, 1699, **2 tomes**, 12°; Paris, 1717.]
 [Telemaque 2 tomes 8°.]
 Zolnai 82
25. Fleury, Claude, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Paris, 1683, 2 vol., 12°. [További kiadásokkal.]
 [Catechisme historique 2 tomes 8°.]
 Zolnai 89
26. Fleury, Claude, *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, Paris, **P. Aubouyn**, 1708, **2 tomes**, 12°; 1724, 2 vol., 12°. [Discours sur l'histoire ecclésiastique 2 tomes 8°.]
 Zolnai 85
27. Fleury, Claude, *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1691–1720, 20 vol., 4°; 1726–1737, 16 vol., 4°. [Histoire ecclésiastique par l'abbé Fleury 28 tomes 4°.]
 Zolnai 20
28. Fleury, Claude, *Institution du droit ecclésiastique de France...*, Paris, **G. Clouzier**, 1677, **1 tome**, 8°; **Paris, E. Aubouin-Clousier**, 1687, 2 vol., 8°. [További kiadásokkal.]
 [Instruction au droit Ecclésiastique 2 tomes 8°.]
 Zolnai 86
29. Fleury, Claude, *Les Moeurs des Chrétiens*, Paris, G. Clouzier, 1682, 1 vol., 12°. [Moeurs des chrétiens 1 tome 8°.]
 Zolnai 105
30. Fleury, Claude, *Les Moeurs des Israélites*, Paris, G. Clouzier, 1681, **1 tome**, 8°. [További kiadásokkal.]
 [Moeurs des Israelites 1 tome 8°.]
 Zolnai 106
31. **Gautier, Hubert**, *L'art de laver, ou la nouvelle manière de peindre sur le papier*, **Lyon**, 1687, **1 tome**, 8°. [További kiadások: **A Brussele, chez François Foppens**, 1708, **1 tome**, 8°; 1716; 1719.]
 Példányok: UB Rostock; Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
 [Art de laver 1 tome 8°.]
 Zolnai 97

32. [Grancolas, Jean], *Les anciennes liturgies, ou la manière dont on disait la messe dans chaque siècle, dans les Eglises d'Orient et dans celles d'Occident...*, Paris, 1697-99, 3 vol., 8°.
[Les anciennes Liturgies 3 vol. 8°.]
Zolnai 52
33. **Grimaud, Gilbert**, *La liturgie sacrée; Où toutes les Parties et Ceremonies de la Sainte Messe sont expliquées, avec leurs Mysteres et Antiquitez: Ensemble diuverses Resolutions au sujet de la memoire pour les Trepassez qui se fait à la Messe. Divisée en trois parties. Avec un Traité particulier de l'Eau-benite, du Pain-benit, des Processions, et des Cloches*, **A Lyon, Chez Antoine Jullieron, 1666, 1 tome, 4°.**
Példányok: Grenoble; Lyon
[Liturgie sacrée 1 tome 4°.]
Zolnai 30
34. Labat, Jean-Baptiste, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des royaumes de Congo, Angolla...*, Paris, 1732, 5 vol., 8°.
[Relation de l'Ethiopie 5 tomes 8°.]
Zolnai 83
35. La Colombière, Claude de, *Sermons, prêchés devant la duchesse d'York*, Lyon, 1684, 4 vol., 8°.
[Sermons du Pere Colombies 4 tomes 8°.]
Zolnai 95
36. La Noue, François de, *Discours politiques et militaires*, Bâle, **Forest, 1587, 1 tome, 4°.**
[Discours de Lanon 1 tome 4°.]
Zolnai 32
37. La Roque, Jean de, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban...*, par De La Roque, Paris, 1722, 2 vol., 8°.
[Voyages de Sirie 2 tomes 8°.]
Zolnai 110
38. **Le Brun de Silly**, *Brunonis Pomerani Syllae Christiani exercitus disciplina ad Franciscum Christianiss. Francorum Regem, [Turin?, s. n., 1541] 1 tome, 8°.*
Példány: Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt
[De disciplini (!) christiani 1 tome 8°.]
Zolnai 56
39. Le Gaudier, Antoine, *De natura et statibus perfectionis opus posthumum*, Paris, 1643, **1 tome, 2°.**
[Le Gaudier de natura et causis 1 tome 2°.]
Zolnai 10
40. Le Gendre, Louis, *Nouvelle Histoire de France, depuis le commencement de la monarchie jusqu'à la mort de Louis XIII*, Paris, 1718, 3 vol., 2°.
[Histoire de France 3 tomes 2°.]
Zolnai 4
41. Le Tourneux, Nicolas, *Histoire de la vie de Nostre Seigneur Jesus-Christ*, Paris, **H. Josset, 1678, 1 tome, 12°; Paris, E. Josset, 1702, 1 tome, 12°.**
[Histoire de la vie de Jésus Christ 1 tome 8°.]
Zolnai 66
42. Le Tourneux, Nicolas, *L'année chrétienne, ou les Messes des dimanches... avec les explications des épîtres et des évangiles...*, Paris, 1683-1701, 13 vol., 8°.
[L'année chrétienne 13 tomes 8°.]
Zolnai 61

43. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1703–1776, 34 vol., 8°.

[Lettres Edifiantes 17 tomes 8°.]

Zolnai 102

44. Limojon De Saint-Didier, Alexandre-Toussaint de, *Le triomphe hermétique, ou la pierre philosophale victorieuse*, Amsterdam, 1699, 1 vol., 12°.

[Triomphe hermatique (!) 1 tome 8°.]

Zolnai 111

45. Mabillon, Jean, *La Mort chrétienne, sur le modèle de celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité*, Paris, **Robustel**, 1702, **1 tome, 8°**.

[Mort chrétienne 1 tome 8°.]

Zolnai 50

46. **Martineau, Isaac**, *Recueil des Vertus de Louis de France duc de Bourgogne Et ensuite Dauphin. Par le R. P. Martineau, de la Compagnie de Jesus, son Confesseur*, **Paris, J. Mariette, 1712, 1 tome, 12°**.

[Vertus de M. le Dauphin 1 tome 8°.]

Zolnai 87

47. Massillon, Jean-Baptiste, *Oeuvres complètes. Sermons choisis de M. Massillon [...]*, **Besancon, Gauthier frères, [s. d.], 4 tomes, 8°**. [További fontos kiadás: **Trévoux, E. Ganeau, 1708, 4 tomes, 8°**]

[Sermons du Père Massillon 4 tomes 8°.]

Zolnai 59

48. *Mémoires Nouveaux des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant*, Paris, 1724–29, 6 vol., 8°.

[Memoires des Missions 6 tomes 8°.]

Zolnai 101

49. Montluc (**Monluc**), Blaise de, *Commentaires*, Bordeaux, **S. Millanges**, 1592, **1 tome, 2°**. [1760 előtt hét kiadás.]

[Commentaires de Montluc 2 tomes 8°.]

Zolnai 81

50. Nicole, Pierre, *De l'unité de l'Eglise*, Paris, **Desprez**, 1687, **1 tome, 12°**.

[L'unité de l'église 1 tome 8°.]

Zolnai 78

51. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur le Symbole*, (1^{ère} éd.: 1671), Paris, 1716, 2 vol. 8°.

[Simbole de Nicole 2 tomes 8°.]

Zolnai 67

52. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur les sacrements*, **2^{ème} éd.:** Paris, **E. H. Fricx**, 1706, **2 vol., 12°**.

[Sacrement de Nicole 2 tomes 8°.]

Zolnai 68

53. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur l'oraison dominicale*, Paris, **Ch. Osmont**, 1718, **1 tome, 8°**.

[Oraison dominicale de Nicole 1 tome 8°.]

Zolnai 69

54. [Nicole, Pierre], *La Perpétuité de la Foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue contre le livre du sieur Claude*, Paris, 1669, 3 vol., 4°. [Név nélkül jelent meg Antoine Arnauld bevezetőjével, folytatta Eusèbe Renaudot 2 kötetben: Paris, 1711, 1713.]

[Perpétuité de la foy 5 tomes 4°.]

Zolnai 24

55. [Parent, Antoine], *Éléments de Mécanique et de Physique, où l'on donne géométriquement les principes du choc et des équilibres entre toutes sortes de corps ... par M***, de l'Académie royale des sciences...*, Paris, 1700, 1 vol., 8°.

[Elemens de Mécanique 1 tome 8°.]

Zolnai 99

56. [Paris, François], *Les pseumes en forme de prières, paraphrase par l'abbé François Paris prêtre, aidé de Vincent Loger curé de Chevreuse*, Paris, 1690, **1 tome**, 12°. [1719 előtt hét kiadás.]

[Pseumes en prieres 1 vol. 8°.]

Zolnai 57

57. Pluche, Noël, *Le Spectacle de la nature, ou entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, Paris, 1732–1750, 8 vol., 12°.

[Spectacle de la nature 1 tome 8°.]

Zolnai 84

58. Polübiosz, *Histoire de Polybe, nouvellement traduit du Grec, par Vincent Thuillier [...] avec un commentaire ou un corps de science militaire, enrichi [...] par [Jean Charles] Folard*, Paris, 1727–1730, 6 vol., 4°. [További kiadás: Amsterdam, 1729–1730.]

[Polibe par Folard. Il se trouve à Constantinople. 6 tomes 4°.]

Zolnai 37

59. Pouget, François Aimé, *Instructions generales, en forme de Catechisme, ou l'on explique en abrégé par l'Ecriture sainte et par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Eglise. Imprimé par ordre de Messire Ch. J. Colbert, Evêque de Montpellier...*, 1^{re} éd.: Paris, 1702, 2 vol., 4°; **Paris, 1710, 3 vol., 8°**; Paris, 1719, 3 vol., 12°.

[Catechisme de Montpellier 3 tomes 8°.]

Zolnai 64

60. **Quesnel, Pasquier – Desmarets, Charles**, *Élévation à Jésus-Christ Nostre-Seigneur sur sa passion et sa mort*, **Paris, J.-B. Coignard, 1676, 1 tome, 16°**. [További kiadások: **Paris, D. Dupuis, 1703, 1 tome, 18°**; **Paris, D. Dupuis, 1717, 1 tome, 12°**; **Liège, F. A. Barihon, 1718, 1 tome, 18°**; **Paris, D. Dupuis, 1727, 1 tome, 18°**.]

[Elevation de la passion 1 tome 8°.]

Zolnai 71

61. Ramsay, Michel André de, *Les Voyages de Cyrus, avec un discours sur la mythologie*, Paris, 1727, 2 vol., 8°; London, 1730, 1 vol., 4°.

[Voyages de Cyrus 1 tome 8°.]

Zolnai 55

62. Rapin, René, *L'Importance du Salut*, Paris, **S. Mabre-Cramoisy, 1675, 1 tome, 12°**.

[L'importance du salut 1 tome 8°.]

Zolnai 49

63. **Rosignoli, Bernardino**, *De actionibus virtutis, ex Sanctis Scripturis et patribus. Libri duo. Diligenter recogniti, et emendati*, **Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1604, 1 vol., 8°**. [További kiadások: **Coloniae Agr., Gymnicus, 1614, 1 vol., 8°**; **Moguntiae, Schönwetter, 1645, 1 vol., 8°**.

Példányok: Biblioteca nazionale centrale Roma; Stadtbibliothek Trier; Staatsbibliothek Berlin, Preussischer Kulturbesitz

[Actionibus virtutis 1 tome 8°.]

Zolnai 39

64. *Sacros. Concilium Tridentinum additis declarationibus Cardinalium, ex ultima recognitione Joannis Gallemart [...], Coloniae Agripp., 1633, 1 tome, 8°. [További kiadások: Antverpiae, apud Joannem Meursium, 1633, 1 tome, 8°; Lugduni, sumpt. Iacobi Cardon, 1639, 1 tome, 8°; Lugduni, sumpt. Anisson, 1649, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Busaeum, 1664, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Franciscum Metternich, 1700, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Franciscum Metternich, 1728, 1 tome, 8°.]*

Példány: Grand Séminaire de Luxembourg, Bibliothèque

[Concilium Tridentinum 1 tome 8°.]

Zolnai 40

65. Segneri, Paolo, *Homo christianus in sua lege institutus, sive discursus morales quibus totum hominis christiani officium explicatur...*, Latinum reddidit alius ex eadem Societate Sacerdos, Dilingae, 1694, 3 vol., 4°. [Az összes in-quarto kiadás 3 kötetes.]

[Homo Christianus 1 tome 4°.]

Zolnai 36

66. Sendivogius, Michel, *Le Cosmopolite ou nouvelle lumière chimique, trad. par Jean Bequin*, Paris, 1669, 1 tome, 12°.

[Cosmopolite 1 tome 8°.]

Zolnai 92

67. **Surirey de Saint Remy, Pierre**, *Memoires d'Artillerie*, Paris, J. Anisson, 1697, 2 tomes, 4°. [További kiadások: Amsterdam, Mortier, 1702; Paris, Rigaud, 1707, 2 tomes, 4°.]

Példányok: Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena; UB Rostock

[Memoires de l'artillerie 2 tomes 4°.]

Zolnai 18

68. Teréz, Avilai Szent, Ste, *Lettres de la glorieuse Mère S^c Térèse [...]* trad. par Pelicot, François, Paris, G. Josse, 1660, 2 parties en 1 vol., 8°. [További kiadás: Bruxelles, François Foppens, 1661.]

[Lettres de Ste Therese 2 tomes 8°.]

Zolnai 91

69. Teréz, Avilai Szent, *Oeuvres de Ste Therese*, trad. par Arnauld d'Andilly, Antoine, Paris, P. Le Petit, 1670, 1 tome, 2°. [In-quarto kiadások: Paris, P. Le Petit, 1670, 1676, 1687, 1696.]

[Oeuvres de Ste Therese 1 tome 4°.]

Zolnai 14

70. Thomas a Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. par M. l'abbé de Bellegarde, Paris, Collombat, 1698, 1 tome, 8°. [További kiadás: Paris, ³1715; több mint 200 francia nyelvű kiadás.]

[Imitation de Jésus Christ 1 tome 8°.]

Zolnai 63

71. Vénage, Etienne François, *Pensées chrétiennes*, Paris, G. Desprez, 1713, 1 tome, 8°.

[Pensées chrétiennes 1 tome 8°.]

Zolnai 109

72. Vertot, René-Aubert de, *Histoire des chevaliers de S. Jean de Jérusalem, appelés depuis chevaliers de Rhodes et aujourd'hui chevaliers de Malthe*, Paris, 1726, 4 vol., 4°.

[Histoire de Malte 4 tomes 2°.]

Zolnai 12

73. **Villethierry, Jean Girard de**, *Le Chrétien dans la tribulation et dans l'adversité*, A Bruxelles, Chez Antoine Claudinot, 1704, 2 tomes, 8°. [További kiadás: Paris, Pralard, 1721, 2 tomes 12°. 1 kötetes kiadás: Paris, Pralard, 1704.]

[Le chrétien dans la tribulation 2 tomes 8°.]

Zolnai 70

74. Werbőczy István, *Tripartitum opus iuris consuetudinarii... regni Hungariae*, [1. kiadás:]: Wien, per Ioannem Syngrenium, 1517, **1 tome, 2°**. [Számos további kiadás.]

[Tripartitum Regni Hungariae 1 tome 2°.]

Zolnai 13

75. Wicquefort, Abraham de, *L'Ambassadeur et ses Fonctions*, La Haye, 1681, 2 vol., 4°.

[L'Ambassadeur 1 tome 4°.]

Zolnai 16

II. Feltételesen azonosított címek

76. Ágoston (Augustinus), Szent, *Les Confessions de S. Augustin. Traduction nouvelle sur l'édition latine des pères bénédictins de la Congregation de Saint Maur; avec des notes et de nouveaux sommaires des chapitres*, trad. par Philippe DuBois-Goibaud, A Paris, **Coignard, 21686, 1 tome, 8°**. [További kiadás: **A Paris, Coignard, 51705, 1 tome, 8°**].

Példány: Bibliothek Herzogenburg

vagy

Ágoston (Augustinus), Szent, *Les Confessions de S. Augustin*, trad. par Robert Arnauld D'Andilly, *nouv. éd.*, Paris, **Pierre Le Petit, 1642, 1 tome 8°**.

Példány: Leipzig, Museum/M/Klemm

[Confessions de Saint Augustin 1 tome 8°.]

Zolnai 38

77. [Bible] *La Sainte Bible en lat. et en franç., avec le sens propre et le sens littéral*, par Lemaître de Sacy, Isaac, avec un commentaire par D. Calmet, *Augustin*, Paris, 1724, 9 vol., 2°.

[Une Bible 4 tomes 2°]

Zolnai 5

78. [Bible] *Le Nouveau Testament*, trad. par Huré, Charles, Paris, **J. de Nully, 1702, 4 vol., 8°**.

vagy

Quesnel, Pasquier, *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset [...]*, (1. kiadás: 1668), Paris, **André Pralard, 1692, 4 tomes, 8°**. [Öt különböző változat számos kiadásban.]

vagy

Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus-Christ, traduit en François, selon l'édition Vulgate, avec les differences du Grec. Nouvelle édition, revûë et exactement corrigée. Avec des figures en taille douce, etc., **Brusselle, Foppens, 1700, 4 tomes, 12°**.

[Nouveau Testament 4 tomes 8°.]

Zolnai 74

79. *Breviarium monasticum ad usum sacri ordinis Cluniacensis, juxta regulam Sancti Benedicti et mentem Pauli V. pontificis max.* [Ed. Paul Rabusson et Claude de Vert. Pref. Emmanuel Theodose de La Tour d'Auvergne cardinal de Bouillon], Parisiis, apud Franciscum Muquet et Gabrielem Martinum, 1686, 1 tome, 8°.

vagy

Breviarium monasticum, Pauli V. P. M. jussu editum [...] ad usum congreg. S. Mauri, ord. S. Benedicti, **Parisiis, apud L. Billaine, 1664, 1 tome, 16°**.

vagy

Breviarium monasticum ..., **Parisiis, apud viduam C. Chastelain, 1628, 1 tome, 8°.**

vagy

Breviarium monasticum ..., **Venetiis, [s.n., 1617], 1 tome, 8°.**

[*Breviarium monasticum* 1 tome 8°.]

Zolnai 104

80. Croiset, Jean, *La Devotion Au Sacré Coeur de N. S. Jesus-Christ*, Lyon, **Molin, 1691, 2 tomes, 8°.** [További kiadások például: Lyon, ³1694; Lyon, 1698, de mindegyik csak 2 kötetes.]

[*Coeur de Jesus Christ* 3 tomes 8°.]

Zolnai 90

81. Duguet, Jacques Joseph, *Traité sur la prière publique*, Paris, **J. Estienne, 1707, 1 tome, 12°.**

vagy

Duguet, Jacques Joseph, *Prieres publiques et Dispositions pour offrir les saints mystères et y participer avec fruit, publ. par le p. Pierre Boyer*, Toulouse, 1708, **1 tome, 12°.**

[*Prieres publiques* 1 tome 8°.]

Zolnai 44

82. *Exercices du penitent, Avec des Regles et Maximes sur la Pénitence etc. etc. une Journée Chrétienne. Seconde edition Augmentée de Réflexions et Pratiques de Pénitence pour chaque jour du Mois. Avec un Abregé des Mystères de la Foi Et des principaux Devoirs du Chrétien*, **A Bruxelles, Chez Gilles Struyckwant, [1726], 1 tome, 8°. [A nyomdai engedély kelte: „Paris, ce 15. Janvier 1718.”]**

Példány: Google books (tulajdonosi bejegyzés: „Dom. S. Aloys. Jerseiens S. J.”)

vagy

Examen général de conscience sur tous péchés qu'on peut commettre dans les differents états de la vie [...] avec un Exercice de la pénitence, ou des réflexions tirées de la passion de N.S.J.C. [...], **Paris, J. Vincent, 1724, 1 tome, 12°.**

[*Exercice de penitence* 1 tome 8°.]

Zolnai 77

83. Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Sentimens de piété, où il est traité de la nécessité de connoître et d'aimer Dieu...*, Paris, **F. Babuty, 1719, 1 tome, 8°.**

vagy

Cheminais de Montaigu, Timoléon, *Sentimens de piété*, Paris, **G. et L. Josse, 1691, 1 tome, 12°.**

vagy

Lamy (Lami), François, *Sentimens de piété sur la profession religieuse...*, Paris, **P. de Bats, 1697, 1 tome, 12°; Paris, O. de Bats, ⁵1699, 1 tome, 12°.**

[*Sentimens de piété* 1 tome 8°.]

Zolnai 62

84. Fleury, Claude, *Traité du choix et de la methode des études*, Paris, **Aubruin, 1686, 1 tome, 12°; Paris, 1687, 1 tome, 12°.**

[*Choix de l'étude* 1 tome 8°.]

Zolnai 88

85. Gerbais, Jean, *Traité du pouvoir de l'Eglise, sur les empêchemens du mariage*, Paris, **Villery, 1698, 1 tome, 4°.**

vagy

Mornay, Philippe de, *Traité de l'Eglise, auquel sont disputees les principales questions meües sur ce point, en nostre temps*, **A La Rochelle, par Hierosme Hautin, 1599, 1 tome, 4° [1. kiadás: London, 1578.]**

[*Traité de l'église* 1 tome 4°.]

Zolnai 29

86. Gobinet, Charles, *Instruction de la Jeunesse en la piété chrétienne*, Paris, 1655, **1 tome, 12°**.
[További kiadásokkal.]

[Instruction chrétienne 1 tome 8°.]

Zolnai 43

87. Hélyot, Pierre – Bulot, Maximilien, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires...*, Paris, 1714-1719, 8 vol., in 4°.

[Histoire militaire 7 tomes 4°.]

Zolnai 23

88. Julius Caesar, *De bello Gallico* [Francia fordítás, számos kiadásban.]

vagy

Vigenère, B. de [trad. par], *Les Commentaires de Jules Caesar des guerres de la Gaule...*, Paris, **A. L'Angeleier**, 1603, **1 tome, 4°**.

[Guerres des Gaules 1 tome 4°.]

Zolnai 17

89. **Lafiteau (Lafitau), Pierre-François**, *L'histoire de la Constitution Unigenitus*, **Avignon, F. Labaye**, 1737, 2 vol. **1 tome, 4°**. [Korábbi kiadása ismeretlen.]

vagy

Le Cerf de La Viéville, Jean-Philippe, *Histoire de la Constitution Unigenitus en ce qui concerne la congrégation de Saint-Maur*, **Utrecht, 1735, 1 tome, 12°**. [További kiadás: **Utrecht, Aux dépens de la compagnie, 1736, 1 tome, 8°**]

Példányok: UB Augsburg; BSB München

vagy

Tréval (sieur De), *Idée générale & historique de la constitution Unigenitus [...]*, **A Londres, chez de Sr. De Treval Notaire François & chez Moyse Chastel Libraire**, 1717, **1 tome, 8°**.

[Histoire de la Constitution 1 tome 4°.]

Zolnai 19

90. **Lalane (La Lane), Noël de**, *Lettre d'un theologien a un de ses amis, sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port Royal*, [S. l., s. n.], **1665, 1 tome, 4°**.

Példány: University of Michigan Library (Digital Library Production Service)

vagy

Languet, Jean Joseph, *Lettre d'un theologien à M. l'évêque de Soissons. Troisième lettre dans laquelle le théologien répond à la lettre pastorale que M. de Soissons a écrite contre lui au clergé de son diocèse [...]*, **Paris?, 1723, 1 tome, 4°**.

Példány: Biblioteca Nazionale Universitaria Torino

vagy

Le Tellier, Michel, *Lettre d'un théologien à une personne de qualité, sur le nouveau livre des jésuites contre la morale pratique, intitulé défense des nouveaux chrestiens*, **Paris, [s.n.], 1688, 1 tome, 12°**.

vagy

Lettre d'un theologien à l'auteur des deux lettres écrites à M. Tournely [...] au sujet de l'équilibre, [S. l., ca. 1720], **1 tome, 4°**.

[Lettres d'un Théologien 1 tome 4°.]

Zolnai 34

91. *La Toison d'Or ou Recueil des Statuts et Ordonnances du Noble Ordre de la Toison d'Or: Leurs confirmations, changemens, additions, ceremonies, immunités, exemptions, prééminences, honneurs et bulles*

papales depuis l'Institution jusqu'à present; Avec les Remarques sur le contenu des dits Statuts et Ordonnances, A Cologne, **Pierre Sweitzer**, 1689, **1 tome**, 8°.

Példányok: BSB München; HAB Wolfenbüttel; Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
vagy

Corneille, Pierre, *La Toison d'or, tragédie*, **Paris, A. Courbé, 1661 1 tome, 12°**.

[La Toison d'or 1 tome 8°.]

Zolnai 93 (cf. 95, Zolnai 6)

92. Le Brun, Pierre, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prieres et des ceremonies de la messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de la plupart des Eglises, avec des dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l'origine des rits*, Paris, 1726, 4 vol., 8°.

vagy

Vert, Dom Claude de, *Explication simple, littéraire et historique des Ceremonies de l'Église*, A Cologne, 1706, 4 vol., 8°.

[Explication litteraire historique et dogmatique de la messe 4 tomes 8°.]

Zolnai 53

93. *Lettres d'un theologien à un magistrat, faisant profession de suivre la Confession d'Augsbourg*, Strasbourg, 1732, **1 tome**, 4°.

vagy

Scheffmacher, Johann Jakob, *Lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg à un des principaux magistrats de la même ville, faisant profession de suivre la confession d'Augsbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants*, **Strasbourg, LeRoux, 1732, 1 tome, 4°**.

[Lettres à un Magistrat 1 tome 4°.]

Zolnai 35

94. *L'Office de la Semaine Sainte corrigé par le commandement du Roi, conformément au Bréviaire et Messes de N. S. Père le Pape... traduction nouv., trad. Le Tourneux, Nicolas*, Paris, **Dezallier, 1691, 1 tome, 4°**.

vagy

Marolles, Michel de (Abbé de Ville-Loin), *L'Office de la Semaine Sainte, et de tous la quinzaine de pasques, Selon le Missel et Breviaire Romain; En Latin et en François*, **A Paris, Chez Sebastien Hure, 1651, 1 tome, 4°** [1. kiadás: 1645; további kiadás: Lyon, **Chez Pierre Valfray, 1688, 1 tome, 4°**].

vagy

Les tenebres de la Semaine sainte, pour Les religieuses du Royal et celebre Monastere de Mont-Martre, **A Paris, Louis Seuestre, 1647, 1 tome, 4°**.

[Semaine sainte 1 tome 4°.]

Zolnai 28

95. Maurice, Jean-Baptiste, *La Blason Des Armoiries de tous les Chevaliers de l'ordre de la Toison d'Or depuis la premiere institution iusques à present*, **Anvers, J. Monfort, 1665, 1 tome, 2°**. [További kiadás: La Haye, **Chez Jean Rammazeyn, 1667, 1 tome, 2°**.]

vagy

Ordonnances de l'Ordre de la Toison d'Or, Paris, **Le Noir, 1523, 1 tome, 2°**.

vagy

Les Ordonnances de l'Ordre de la Toison d'Or, Anvers, **Chr. Plantin, cc. 1559, 1 tome, 2°**.

[Ordre de la Toison 1 tome 2°.]

Zolnai 6 (cf. 91, Zolnai 93)

96. Mésenguy, François-Philippe, *Entretiens de Theophile et d'Eugene, sur la religion chrétienne*, [s. l.], 1760, **1 tome**, 12°. [1736 előtti kiadás ismeretlen.]

vagy

Le Gros, Nicolas, *Entretiens du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile, sur la part que les laïques doivent prendre à l'affaire de la constitution „Unigenitus” et de l'appel qui en a été interjetté*, [S. l.], 1724, **1 tome**, 12°.

vagy

Les entretiens de Timothée et de Teophile sur la morale de Jesus Christ, [S. l.], 1700, **1 tome**, 8°. [Entretiens de Theophile 1 tome 2°.]

Zolnai 9

97. Nicole, Pierre, *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Paris, 1671, **1 tome**, 12°. [További kiadás: **A Bruxelles, chez Eug. Henry Frix, 1683.**]

vagy

Pajon, Claude, *Examen du livre qui porte pour titre, Préjugez légitimes contre les calvinistes*, **Orleans, Antoine Rousselet, 1673, 3 partis en 2 vol.** 12°.

[Prejugés legitimes 2 tome 8°.]

Zolnai 46

98. Paris, François, *Traité de l'usage des Sacremens de Pénitence et d'Eucharistie*, Sens, 1671, **1 tome**, 8°.

vagy

Pallu, Martin, *Saint et fréquent usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie*, **Paris, 1720, 1 tome**, 12°.

vagy

Arnauld, Antoine, *De la frequente Communion, ou les sentimens des pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des Sacramens de Penitence et d'eucharistie, sont fidèlement exposés*, **Paris, 1644, 1 tome**, 4°.

[Usage des sacremens 1 tome 8°.]

Zolnai 47

99. Picquigny, Bernardin de, *Epistolarum B. Pauli triplex expositio*, Paris, **J. Amisson, 1703, 1 tome**, in-fol.

[Sancti Pauli exposit 1 tome 2°.]

Zolnai 8

100. Quesnel, Pasquier, *Epîtres et Evangiles pour toute l'année avec des réflexions tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1705, 3 vol., 12°.

Több mű azonos címen; Mikes a következőt fordította le:

[Perdoulx, François], *Epîtres et Evangiles*, **Orléans, 1701, 2 vol., 8°** [További kiadások: **Orléans, 1709, 1720**].

[Epitres et Evangiles 4 tomes 8°.]

Zolnai 103

101. Quesnel, Pasquier, *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte-Vierge...*, Paris, 1697, 2 vol. 8°. [További kiadás: 1738, 1 vol. 8°.]

vagy

Lordelot, Bénigne, *Prières chrétiennes*, Paris, 1708, **1 tome**, 16°.

vagy

Croiset, Jean, *Heures ou prières chrétiennes*, Paris, 1729, **1 tome**, 12°.

[Prières chrétiennes 1 tome 8°.]

Zolnai 79

102. Quesnel, Pasquier, *Lettres contre les nudités, adressées aux religieuses qui ont soin de l'éducation des filles*, [s. l.], 1686, **1 tome**, 12°.

vagy

Quesnel, Pasquier, *Lettres et Motifs du droit*, [s. l.], 1703, **1 tome**, 8°.

vagy

Quesnel, Pasquier, *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété*, [s. l.], 1721, 3 vol., 12°.

[Lettres du Pere Quesnel 1 tome 8°.]

Zolnai 41

103. Rákóczi Ferenc, II., *Meditationes super Genesim, [...] super Exodum, [...] super Leviticum, [...] super librum Numeri [...] super librum Deuteronomii*. Kézirat, (1721–1722.) [Ma: Bibliothèque de Troyes, Mss. Lat. 2146. Kritikai kiadása: Budapest, 1997.]

vagy

ismeretlen mű, melyet Rákóczi használhatott bibliai meditációiban.

[Meditationes super Genesim 1 tome 2°.]

Zolnai 7

104. Segneri, Paolo, *L'instruction du penitent, ou, La methode pratique pour se bien confesser*, trad. par Louis de La Grange, **Paris, Coignard, 1688; Lyon, P. Valfray, 31730, 1 tome, 8°**.

vagy

Gobinet, Charles, *Instruction sur le Sacrement de Penitence* (Paris, 1688?, **1 tome, 8°**).

[Instruction penitente 1 tome 8°.]

Zolnai 75

105. Thoulier d'Olivet, Pierre-Joseph, *Histoire de l'Académie française, depuis son établissement jusqu'à l'année 1700*, Paris, 1729, 2 vol., 4°.

[Memoire et l'histoire de l'Academie 17 tomes 4°.]

Zolnai 22

106. *Traité de la veritable piété ou moyens pour parvenir a la perfection de la vie Chrestienne. Enseignez par un Directeur à une ame qui vouloit servir Dieu. Avec un Recueil de Prieres pour matin et pour le soir*, **A Lyon, Chez Cl. Chancey et Vincent Moulou, 1674, 1 tome, 12°**.

vagy

Hamon, Jean, *Traité et oeuvres de piété*, Paris, 1675–1687, 5 vol., **8°**.

vagy

Du Vair, Guillaume, *Traité de piété et saintes méditations*, Paris, 1607, **1 tome, 8°**.

[Traité de piété 1 tome 8°.]

Zolnai 54

III. Azonosítatlan címek

107. [Bibli sacri et novi 1 tome 8°.]

Zolnai 45

108. [Concordantium Bibliorum 1 tome 4°.]

Zolnai 27

109. [Dictionibus virtutis 1 tome 4°.]

Zolnai 33

110. [Jesu al cuore del huomo 1 tome 8°.]
Zolnai 108
111. [Un livre d'oiseaux 1 tome 4°.]
Zolnai 21
112. [Observations sur les campemens 1 tome 4°.]
Zolnai 31

LA BIBLIOTHÈQUE DE RODOSTÓ (TEKIRDAĞ, TURQUIE) DU PRINCE FRANÇOIS II RÁKÓCZI

NOUVEL ESSAI DE RECONSTITUTION

La bibliothèque de Rodostó du prince transylvain François II Rákóczi a une place éminente parmi les bibliothèques seigneuriales fondées durant le premier tiers du XVIII^e siècle. Sa constitution fut essentiellement influencée par la culture française du prince exilé de Hongrie, par son séjour de près de cinq ans en France, ainsi que par la théologie et l'esprit de Port-Royal, que le prince connut plus profondément dans le Monastère des Camaldules de Grosbois entre 1715 et 1717. Kálmán Thaly a publié le registre des legs de Rákóczi en 1909 avec une liste de livres de la bibliothèque. Les titres dans la liste ne sont que des notations approximatives. En 1927, Béla Zolnai a identifié avec plus ou moins de certitude ou provisoirement à peu près 70% des 112 titres, qui incluent 290 volumes. Le catalogue que nous publions en annexe représente les résultats actuels, réunis selon nos possibilités. Grâce à ces résultats, significativement plus d'ouvrages sont identifiés, ainsi l'examen fonctionnel de la bibliothèque et l'analyse de son rôle dans l'œuvre de Rákóczi et de Kelemen Mikes sont facilités. Nos recherches ont confirmé l'affirmation de Béla Zolnai, à savoir que la bibliothèque reflétait une certaine hostilité à l'égard des belles-lettres et de fortes tendances jansénistes. Une nouvelle thématique, même si mineure, a été révélée par les titres nouvellement identifiés: des ouvrages relatifs à la Réforme étaient présents dans la bibliothèque. Le rôle de la littérature catholique et plus particulièrement celui du courant janséniste ont été confirmés. Il faut noter la présence des ouvrages fondamentaux du jansénisme, ainsi que celle de certains livres contre le jansénisme. Les ouvrages théologiques et pieux récemment identifiés renforcent le rapport à la religiosité, l'ascèse et la mystique caractéristiques au XVII^e siècle.

A recepció módozatai

VITELSEGÜNKNEK
FEGYVERE.

2 Cor. x. y. 4. s.

A mű Vitelsegünknek Fegyvere nem testi, hanem Istenről való erősség, az erősségeknek elrontására, az okoskodásokat hiúsítván, és minden magasztalást, mely felemelkedik az Istennek ismereti ellen, és meggyalálván minden ismeretet, a Krisztushoz való engedelmességre.

Az Isten irányítása után, melyet képeztet minden Kézecskéseknek semmik előtt, a mely a Fegyvernek megvilágosítása és az ő népének az Izraelnek elűzése.
A. 1743.

CZABÁN IZSÁK ÉS AZ EXISTENTIA ATOMORUM (RMK III 2423)

(Új kontextusok keresése a régi magyar filozófiában)

Az 2014-ben megjelent Irodalomtörténeti Közlemények utolsó számában Kecskeméti Gábor hosszú és körültekintő tanulmányt közölt az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetben elkészítendő irodalomtörténet elméleti háttéréről.¹ Ha dióhéjban össze akarjuk foglalni, akkor az új megközelítésmód szerint a magyar irodalom története alapvetően két korszakra osztható: a 18. század végén–19. század elején megjelenő, a szakirodalmaktól független, autonóm irodalom, a *litteratura*, amely folyamatosan uralkodóvá válik, és az ezt megelőző *litterae* korszaka, amelyben autonóm irodalomról, illetve szakirodalmakról nem beszélhetünk, hanem csak több tematikus mező együttes működéséről.

A következőkben ehhez a megközelítésmóddhoz kívánok csatlakozni: a 17. századi magyarországi atomizmus egyik esettanulmányaként is értelmezhető Czabán Izsák *Existentia atomorum* című műve, a *litterae* részének tekinthető, így a vele kapcsolatos elemzés, reményeim szerint, a *litterae* egyik diskurzuscsoportjáról, a tudományos irodalomról való tudásunkat fogja gazdagítani. Az első részben áttekintem röviden Czabán életét és az *Existentia atomorum* alapján körvonalazódó atomizmus pártalam fontosabbnak tartott jellegzetességét; a második részben Czabán kortárs kontextusára vonatkozó korábbi, elsősorban marxista ihletettségu kutatás problematikus voltát fogom szemléltetni, hogy ezzel megmutassam egy új és más szemléletu kontextualizálás szükségességét. Ez az írás eddigi kutatásaim első összefoglalása, amellyel a célom, hogy lefektessem az alapjait a továbbiak irányának.²

Czabán Izsák és az *Existentia atomorum*

Czabán Izsák³ (*Isaacus Zabanius*) evangélikus lelkész család gyermekeként született 1632-ben a Nyitra vármegyei Brogyánban. Iskoláit először Privigyén, majd Sopronban végzi, ezt követően pedig 1657 és 1659 között peregrináció keretében Wittenbergben tanul, ahol magiszteri fokozatot is szerz. A wittenbergi évek több szempontból is döntőnek bizonyulnak: itt ismerkedik meg későbbi eperjesi tanártársával, Bayer Jánossal, akinek a vezetésével két dispután is részt vett (*De gnomone sciatherico*, Wittenberg, 1658, RMK III 2035; *De attributis entis in genere*, Wittenberg, 1658, RMK III 2097). Wittenbergnek azonban talán a legfontosabb hatása az volt, hogy itt ismerkedik meg

¹ KECSKEMÉTI Gábor, *Az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében elkészítendő magyar irodalomtörténet megalapozása*, ItK, 118(2014), 747–783.

² A régi nyomtatványokra minden esetben a *Régi magyarországi nyomtatványok* (RMNy) számainak megfelelően utalok, ahol ez nem lehetséges, ott a *Régi magyar könyvtár* (RMK) szerint.

³ Czabán Izsák életéről és műveiről a legrészletesebb áttekintés: *Slovenský Biografický Slovník (od roku 833 do roku 1990) I. A–D*, Martin, Matica Slovenská, 1986, 359–360. Magyarul jó összefoglalás még: MÉSZÁROS András, *A filozófia Magyarországon*, Pozsony, Kalligram, 2000, 56–57; Uő, *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram, 2003, 72–73.

azzal az atomizmussal, amely a pár évtizeddel korábban működő Daniel Sennert (1572–1637) munkásságának köszönhetően jelent meg, és amelyet Czabán idejében elsősorban Johann Sperling (1603–1658) képviselt. Czabán Sperling elnököletével is tartott disputát (*Exercitatio physica, de Intellectu*, Wittenberg, 1658, RMK III 2048). Hazatérése után, 1659-től rektor Breznóbányán. Innen hívja meg Eperjesre konrektornak egykori wittenbergi társa, Bayer, aki időközben minden követ megmozgatva elérte, hogy konrektorai pozícióját felválthassa a rektoréra. Czabán ugyanitt 1667-től a teológia másod- és a filozófia rendes professzora.

Eperjes 1660 és 1670 között, részben éppen Bayernek köszönhetően, intézményrendszeri szinten rendkívüli fejlődést mutat. Eperjes rövid felvirágzása idején születik meg Czabán filozófiai munkáinak a legnagyobb része (és egyben a legjelentősebbek):

An detur unus conceptus entis (Trencsény, 1660, RMNy 2954)

An rationale esse sit ultima hominis differentia (Trencsény, 1660, RMNy 2955)

Existentia atomorum (Wittenberg, 1667, RMK III 2423)

Disputatio metaphysica I–XII (Kassa–Lőcse, 1668–1669, RMNy 3431–3433, 3529–3534, 3576–3577)

Synopsis controversiarum metaphysicarum (Lőcse, 1669; a fenti disputációk gyűjteményes kiadása, RMNy 3578)

Disputatio metaphysica de rei intelligibilis (Kassa, 1670, RMK II 1237)

Dissertatio philosophica [...] An essentia rei creatae, in vel extra Deum, sit ab aeterno realiter? (Hely nélkül, 1670, RMK III 2546).

A növekvő külső és belső feszültségek miatt Bayer végül 1666-ban távozik Eperjesről, de Czabán sem tud sokkal tovább maradni: az erősödő protestánsüldözés miatt ő is elhagyja a várost. Ezután rövidebb időt tölt Wittenbergben, Tübingenben és Lengyelországban. 1676-tól Nagyszébenben tanít teológiát és filozófiát, 1681-től az iskola igazgatója. Nagyszébenben hal meg 1707-ben.

Czabán filozófiai művei közül több szempontból is kiemelkedik az *Existentia atomorum ab injuria quatuor & viginti argumentorum* ('Az atomok létezése 24 érv tévedéséből levezetve'), amely Wittenbergben jelent meg 1667-ben. Filozófiatörténeti szempontból talán Czabán legjelentősebb munkája. Szemben más filozófiai műveivel, nem kötődik az iskolafilozófiához, hanem önálló filozófiai gondolatok megfogalmazására tesz kísérletet. A mű különlegességét a témaválasztása is indokolja: míg eperjesi munkái többségének a témája metafizikai, addig az *Existentia atomorum* természetfilozófiai. Ugyancsak ez a két fontos vonás, vagyis az önálló jelleg és a természetfilozófiai témaválasztás jellemzi eperjesi tanártársának, Bayernek a két legfontosabb művét, az *Ostium vel atrium naturae* (Kassa, 1662, RMNy 3028) és *Filum labyrinthi* (Kassa, 1663, RMNy 3079)] is.⁴

Czabán művét a wittenbergi diákoknak, de különösen a magyar és erdélyi pártfogóinak és barátainak ajánlja. A hat lapnyi *Praefatiót* (A2–A4) az első nagyobb egység követi (1–7.), *An detur atomi?* ('Vajon vannak-e atomok?') címmel. Ez a rész hat pontban írja le röviden a legfontosabb téziseit. Czabán ennek a résznek a legvégén fogalmazza meg a védeni kívánt tételt: Vajon léteznek-e atomok, amelyek (i) a természet legkisebb részeiként (*minima naturae*) tovább már nem oszthatóak (*indivisibiles*), továbbá (ii) semmilyen érzékelés számára nem hozzáférhetőek (*insensibiles*), viszont (iii) reális mennyiségek, tehát nem tekinthetőek matematikai pontoknak, és (iv) a *specificus actus* által egyesítve egy test egységes voltát alkotják.

A mű egyedüli célkitűzése ennek az összetett tételnek a bizonyítása, és ebből adódóan az egyik legfontosabb jellegzetességének egy bizonyos típusú minimalizmust tekinthetünk. Czabán ugyanis

⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a közös téma ellenére a megközelítési módjuk eltér: Bayer érdeklődése elsősorban a természet vizsgálásának módszertanára irányul.

nem rendszeres, részleteiben kifejtett atomizmust ad elő, hanem a lehető legkevesebb elméleti feltevéssel dolgozva akarja bebizonyítani a korpuszszkulák létezését. Kizárólag ez a cél vezeti az értekezés fő részében (7–138.). Ennek a fejezeteit az atomok elleni 24 érv szervezi, a fejezetek tartalma pedig olyan többoldalú cáfolat, amely az érvek mindegyik pontjára képes megfelelni. Az érvekre adott válaszok során azonban – kevéssé meglepő módon – az eredeti tétel minimalista igénye nem tartható mindig, hiszen bizonyos kérdésekre Czabán csak az elmélet alaposabb kifejtésével, több segédhipotézis felvételével tud kielégítő választ adni. Az érvelést alapvetően kétfajta módszer jellemzi. Egyfelől egy formalizált, skolasztikus jellegű: Czabán az ellenérveket általában szillogisztikus formában fogalmazza újra, és így tagadja azoknak *major* vagy *minor* tételét vagy a *consequentia*-ját egy dilemma felállításának vagy egy distinkció megtételének a segítségével. Ennél figyelemreméltebb Czabán másik módszere: az érvelése során experimentális jellegű, amely abban áll, hogy meglehetősen sok különféle kísérletet ír le, hogy ezek által bizonyítsa az atomok jelenlétét a folyamatok során, és azok alapvető tulajdonságait. Ezek közé tartozik például annak a szemléltetése, hogy az atomok mindegyike oszthatatlan, a nagyságuk viszont eltérő.⁵ Ezt a 6. érvben leírt kísérlet (38–39.) kívánja bizonyítani: tegyünk *sal communist* (vagyis nátrium-kloridot) a vízbe egészen addig, amíg már nem tud benne több feloldódni, és a maradék összegyűlik az alján; majd tegyünk *sal Armeniacust* (vagyis ammónium-kloridot) ebbe az oldatba, és azt fogjuk tapasztalni, hogy ez még fel tud oldódni a vízben. A kísérletek kapcsán meg kell azonban jegyezni, hogy Czabán – szemben wittenbergi mestereivel és összhangban saját minimalista megközelítésével – a jelenségekből következtet az atomokra, viszont nem kíván megmagyarázni jelenségeket az atomelmélet alapján.

A természeti tárgyak lépcsőzetesen konstituálódnak Czabán atomelméletében: a különböző nagyságú atomok rendelkeznek az anyag és egy meghatározott forma kettősségével, ezek viszont önmagukban még nem elegendőek ahhoz, hogy egy individuális dolgot létrehozzanak, mivel az ugyanabba a kategóriába tartozó atomok közül egyik formája sem lehet domináns. Emiatt kell feltennünk az elemek keverékét (*mistio*) uraló vezérlő formát (*rector, specifica forma*, vagy olykor *actus specificus*). Az előzőekből következően tehát egy tárgyban több forma is található, amelyeket két csoportba lehet elkülöníteni: egyrészt a meghatározó vezérlő formába, amely adott időpontban csak egy lehet, másrészt az atomok szintjén a tetszőleges számú szubordinát forma. A vezérlő forma és a szubordinát formák kettősségének az elmélete Daniel Sennert atomelméletéből ered.⁶

Az Existencia atomorum korábbi kontextualizálásnak a hiányosságai és az új kontextualizálás szükségessége

Czabán atomelméletének főbb jellegzetességei után szeretnék áttérni elmélete filozófia- és tudománytörténeti kontextusának a kérdésére. Ahogy más 17. századi magyarországi és erdélyi természetfilozófiai műnél, úgy az *Existencia atomorum* esetében is az ezerkilencszázötvenes évek végének és a hatvanas évek legelejének hirtelen fellendülő, de csupán pár évig tartó kutatása volt meghatározó, amelyet Mátrai László, de még inkább Zemplén Jolán neve fémjelez. Mátrai egy szakmai

⁵ Annak ellenére, hogy ezt a kitévelt a már említett bizonyítandó tézis nem tartalmazza, mégis a kiinduló minimalista hipotézis részének tekinthetjük, mivel a bevezető rész harmadik pontja (4.) említi.

⁶ Sennert atomelméletének kiváló áttekintése: Antonio CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001 (International Archives of the History of Ideas 171), 23–30.

szempontból erősen vitatható értékű cikke⁷ kívül, amely 17. századi magyar filozófusok anyagfelgósására koncentrálna, egy antológiát⁸ is szerkesztett, amely az általa fontosabbnak tartott régi magyar filozófusok latin szövegeiből közöl fordításban szemelvényeket (köztük az *Existentia atomorum*-ból is). Ennek értéke azonban nem fogható Zemplén Jolán kutatásához, aki az eddigi legfontosabb eredményeket mutatta fel a 17. századi magyar természetfilozófia kutatását illetően.⁹ Zemplén úttörő munkát végzett: nemcsak a magyar tudománytörténet kutatását indította el, hanem tőle származik az *Existentia atomorum* eddigi legalaposabb leírása és elemzése is, amely – hiányosságai ellenére – fontos tájékozódási pontot jelent. Ez a körülmény indokolja, hogy a továbbiakban kizárólag Zemplén eredményeire fogok koncentrálni.

Nem különösebben meglepő, hogy az említett munkákban kisebb (Zemplén) vagy nagyobb mértékben (Mátrai) a marxista értelmezési keret uralta a diskurzus egészét. Mindkettőjüket többek között az motiválhatta, hogy a kora újkorban született magyar természetfilozófiai műveket elhelyezzék a valódi tudományhoz vezető fejlődés történetében, elsősorban a kortárs külföldi filozófusok és tudósok nézeteinek a kontextusában.

A valódi tudományhoz vezető 17. század narratívája azonban még a marxista kerettől mentes, gyengített formájában is ma már nehezen tartható fenn. Antonio Clericuzio tesz egy fontos általános megállapítást, amely minden későbbi vizsgálódását meghatározza az atomizmus történetét a középkori előzményektől Boyle-ig átfogó művében.¹⁰ A kutatók többsége által elfogadott nézet szerint a században az atomizmus és a kémia két különböző anyagelmélettel dolgozik: az egyik egy vitalisztikus, míg a másik egy mechanisztikus típusú. A kora újkorban feltámadó atomizmus a kiinduló pontja volt annak a folyamatnak, amely a mechanisztikus filozófia térnyeréséhez vezetett. A 17. század első felében uralkodó kémia még különböző filozófiai és alkímiai nézetek egyvelege; ezt váltja fel a század második felében folyamatosan a mechanisztikus modell. Ez a modell már alapjául tud szolgálni egy új kémiának, amely megszabadulva az addigi obskurantizmusoktól immár az új, tudományos természetfilozófia része lehet. Ennek a folyamatnak volt a kulcsfigurája Robert Boyle (1627–1691), aki kísérleti úton kívánt a mechanisztikus felfogás mellett érvelni. Clericuzio szerint ezzel a bevett nézettel a legkomolyabb probléma, hogy túlzottan leegyszerűsíti a század atomizmusának a történetét, és nem akar tudomást venni arról a bonyolult kapcsolatrendszeréről, amely a korban a korpuszkuláris filozófia, az arisztotelianizmus és kémia között fennáll.

Mutatis mutandis Clericuzio megállapítása általánosságban igaz Zemplén megközelítési módjára is. Zemplén számára ugyanis a magyar természetfilozófusok, köztük Czabán, egyetlen értékelési szempontja az, hogy hol helyezkednek el a skolasztikus arisztotelianizmus és a mai fizika által kijelölt két pont közötti skálán. Ennek megfelelően a természetfilozófiai művek, így az *Existentia atomorum* is, a régi arisztotelianus és az új, tudományos világnézet összeütközésének keresztüztüében áll, ahol a gondolatok a csapatoknak megfelelően választhatóak szét: minden a hülo-morphikus sémához köthető, kvalitatív leírás az ellenség táborát erősíti, és az egyetlen lényegi elem csak az lehet, ami *nem* tartozik ezek közé. Ezen megközelítés végeredményeként nemcsak hogy nem értjük meg a művet teljes egészében (hiszen ebben az arisztotelianus elemek, ahogy fentebb is láthattuk, elválaszthatatlanok az összes többitől), hanem akár a mű tartalmi szintjén is determinálja az állításokat.

⁷ MÁTRAI László, *Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában*, Századok, 91(1957), 145–162.

⁸ *Régi magyar filozófusok (XV–XVII. század)*, vál., bev., jegyz. MÁTRAI László, Bp., Gondolat, 1961.

⁹ Témánk szempontjából kétségtelenül a legfontosabb munka: M. ZEMPLÉN Jolán, *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Bp., Akadémiai, 1961.

¹⁰ CLERICUZIO, *i. m.*, 1–3.

Hogy ez utóbbi kijelentésem értelmét világosabbá tegyem, vizsgáljuk meg alaposabban Zemplén két kijelentését Czabán értekezésével, annak megfelelő szöveghelyeivel összevetve. Zemplén amikor kijelöli a szellemi törésvonalakat az *Existentia atomorum*-ban a következőképp ír:

Ezután következik az ellentábor: Arisztotelész és az őt követő skolasztikusok, főképpen Cabeus és Pereira ellenérvei, amelyeket az esetek túlnyomó részében szillogisztikus érveléssel és egyéb tekintélyekkel cáfol [ti. Czabán]: Sperling, Epikurosz, Gassendi, néha Sennert, ezek a tekintélyek; de sokszor ügyes fogással magát Arisztotelészt vagy a szintén skolasztikus Zabarellát is segítségül hívja.¹¹

Ez a megállapítás önmagában, ha nem ismerjük az *Existentia atomorum*-ot megfelelően, rengeteg szempontból félrevezető. Eszerint ugyanis az „ellentábor” vezére, Arisztotelész mellett ott áll a két jezsuita tudós, Benedict Pereira (*Benedictus Pererius*, 1536–1610) és Niccolò Cabeo (*Nicolaus Cabeus*, 1586–1650) is, akikről – legalábbis Zemplén szerint – a művet szervező atomok elleni érvek is származnak. Az *Existentia atomorum* 24 érve közül azonban Czabán csak négyenél¹² említi, hogy Pereirától idézi, és egyértelműen csupán kettőnél¹³, hogy Cabeótól. Ha tehát ezt figyelembe vesszük, akkor az ellenérvek eredetének a kérdését még közel sem lehet megválaszolni tartani, hanem további kutatást igényel. Ezzel szemben Pereirára, de különösen Cabeóra többször hivatkozik Czabán a saját álláspontja melletti érvelése során: az utóbbinak az egyik legfontosabb szerepe a 12. érve adott válasznál van, amikor annak a jelenségnek problémájáról olvashatunk, hogy ha az egyenlő oldalú kosarat meghajlítjuk, a külső oldala hosszabbnak, míg a belső rövidebbnek tűnik. Czabán Cabeóra támaszkodva magyarázza ezt a ritkulás és a sűrűsödés folyamatával, amelynek a fogalmi fogják megnyitni az utat, hogy a jelenség segítségével értelmezze az atomok egymáshoz való viszonyát (85–87.). Czabán haladónak tartott szövetségeseinek a listája is árnyalásra szorul ugyanakkor. Epikurosz például – hiába írta Marx belőle a doktori értekezését – szemmel láthatólag semmilyen szerepet nem játszik a műben; a neve csak a *Praefatió*-ban kerül elő Arisztotelésszel és Platónnal együtt, feltehetően mint egy „vegytisza”, és így teljességében nehezen elfogadható filozófia. Pierre Gassendit (1592–1655) az *Existentia atomorum* valóban többször említi, de csupán az első érv cáfolása során (8.) hivatkozik egyáltalán műre (*in suo Epicuro*) – ez a körülmény annak a fényében, hogy a legtöbb szerzőnél sokszor pontos hivatkozást olvashatunk, elgondolkodtató. Másfelől amellet, hogy Johann Sperlingnek (1603–1658) valóban fontos szerep jut a műben, az *Existentia atomorum* szempontjából a valódi kulcsfigura a nem is olyan ritkán előkerülő Daniel Sennert. Az már csak mellékes, hogy az egyik legtöbbször idézett szerzőt, Julius Caesar Scaligert (1484–1558) Zemplén meg sem említi a fontosabb személyek felsorolásánál.

Talán még érdekesebb eredményre jutunk, ha a szöveget összevetjük azzal, amit Zemplén a legfontosabbnak tartott:

Helyenként azonban helyes kísérleti megfigyelésekre hivatkozik. Így például a testek kitágulásának, ritkulásának magyarázatánál. Nincs vákuum, mondják a peripatetikusok: az atomokból felépült test nem tágulhatna ki. (XII.) Valóban nincs általában vákuum, válaszol [ti. Czabán], de ahol testek vannak, ott mesterségesen (*arte*) előállítható. Pontosan ez történt a tágulásnál: az atomok közötti hézagok nagyobbak lesznek (XIV.).

¹¹ M. ZEMPLÉN, *i. m.*, 262.

¹² Ez a 13. (95.), a 20. (117.), a 21. (119.) és a 23. (126.) érveknél van.

¹³ Ez az 1. érvnél (7.) és a 16. érvnél (104.) egyértelmű; a 23. érvnél (126.) idézi ugyan Cabeo ellenérvét, de egyúttal az erre adott megoldását is.

Itt feltehető, hogy Czabán már hallott valamit Guericke kísérleteiről, mindenesetre a vákuum lehetőségének feltevése az egész értekezés legfontosabb megállapítása”¹⁴

A szöveg vákuummal foglalkozó részénél viszont a következő fontos szakaszt olvashatjuk:

Test nélküli vákuum nem létezik természetes körülmények között (*naturaliter*). Azonban azt, hogy vajon lehetséges-e, hogy ez valamilyen mesterséges úton (*arte aliqua*) létrejöjjön, sokan tárgyalták már nagy körültekintéssel. Néhány évvel ezelőtt Valerianus Magnus már azt állította, hogy felfedezte a vákuumot. Ugyanezt most is sokan teszik Németalföldön (*in Belgio*).¹⁵

Czabán itt Valeriano Magni (1586–1661) kapucinus rendfőnökre és diplomatára hivatkozik, értesülése pedig feltehetően a *De vitro mirabiliter fracto* című 1648-ban kiadott munkáján alapszik. Az viszont nyilván egyáltalán nem illeszkedett Zemplén értelmezési keretébe, hogy az általa legfontosabbnak ítélt ponton Czabán egy „reakciós pápistát” említ; ehelyett inkább bizonyíthatatlanul feltételezi, hogy hallhatott Guericke magdeburgi kísérleteiről – ami sokkal jobban megfelelne a marxista narratívájának. (Ha egyelőre még nem is tudtam azonosítani, hogy pontosan mire és kikre utal a szövegben szereplő *in Belgio* kijelentés, Magdeburgot nem tartom valószínűnek.)

Ha összegezni akarjuk az eddigieket, azt mondhatjuk, hogy Czabán nem egy epikureus, hanem sokkal inkább egy arisztotelianus háttérű atomelméletet követ, amely Arisztotelésznek egy olyan alternatív olvasatán alapul, amely megengedi a minimumok létezését.¹⁶ Czabánt a megfelelő kontextusban elhelyezni akarván nem biztos tehát hogy célravezető, ha a további kutatások a filozófiatörténeti centrum, vagyis Gassendi felől közelítenek az *Existentia atomorum*hoz, inkább a wittenbergi atomizmus, vagyis Sperling, de még inkább az utóbbi időben egyre jobban a nemzetközi kutatás érdeklődésének a homlokterébe kerülő Sennert felől lenne érdemes ezt megtenni. Czabánt és Sennertet számos dolog köti össze: a kémiai kísérletek, a spontán generáció vizsgálata, de különösen a szubordinát formák előbb vázolt elmélete. A konklúziót, a van der Leeuw-tól származó mondást átalakítva, úgy is megfogalmazhatjuk, hogy nem ott kell keresnünk a kulcsot, ahol fény van, hanem ott, ahol elvesztettük.

IZSÁK CZABÁN AND HIS WORK *EXISTENTIA ATOMORUM* (1667)

Research on new Contexts of the early Hungarian Philosophy

Iszák Czabán (Isaac Zabanius, 1606–1707), one of the most innovative figures of philosophical life in Hungary and Transylvania in the 17th century, studied in Sopron, and in Wittenberg. His studies in Wittenberg had profound influence on Czabán’s philosophical thinking: he got acquainted here with the form of atomism which had been expounded by Daniel Sennert. A short time after arriving home in 1659 he received the position of *conrector* in the college of Eperjes (present-day Prešov, Slovakia), and here he wrote his masterwork *Existentia atomorum ab injuria quatuor & viginti argumentorum* (Wittenberg, 1667). The first part of the paper discusses Czabán’ life in details, as well as the main ideas of the *Existentia atomorum*. The second part proposes to review former Hungarian research on *Existentia atomorum*, and to point out some of its problematic elements. According to my argumentation, Marxist viewpoint strongly determined previous scholars’ approach circumscribing such a historical context of ideas in connection with *Existentia atomorum* which is apparently inadequate for several reasons. As a result, I am arguing for the necessity of outlining a more authentic historical context.

¹⁴ M. ZEMPLÉN, *i. m.*, 262.

¹⁵ 14. érv (97–98).

¹⁶ *Fizika* 187b14–21.

A FELVILÁGOSODÁS ELŐZMÉNYEI EGY EVANGÉLIKUS TUDÓS TANÁR, IFJ. BUCHHOLTZ GYÖRGY MUNKÁSSÁGÁBAN

„Mondhatni hát, ez az átmeneti félszázad tele van a továbbfejlődés csíráival, a hagyomány talajába elvetett, lassan eredező új magvakkal. Lassú, békés fejlődés szétszórt jelenségei, mintegy még a föld alatt, s még nem elég világos, bár az ösztönszerűből már kinőtt céltudattal.”¹ – írta Horváth János az 1711–1772 közötti időszakról. Más szerzők e kor, főképpen a század első fele kapcsán korai felvilágosodásról beszélnek, amelynek jellemzői többek között a laicizálódás, a világi jellegű tudományos munkásság, a tudós társaságok munkájában való részvétel, úttörő pedagógiai módszerek alkalmazása, pietista szellemiség, az ország hasznának szem előtt tartása, a felekezeti türelem, a tapasztalás, az empirizmus és racionalizmus fontossága, ugyanakkor a tapasztalatoknak a vallásos, biblikus világnézet moralista ítéleteivel való keveredése.² E megállapítások ifj. Buchholtz György munkásságára is igaznak tűnnek. A késmárki evangélikus lelkész és iskolaigazgató sokoldalú tevékenységének számos olyan, a 18. század első harmadában újszerűnek számító eleme volt, amelyek akár a felvilágosodás előzményeiként is értékelhetőek.

Buchholtz György munkásságában, tudományos érdeklődése és tevékenysége megalapozásában a családi örökségnek és a greifswaldi egyetemen folytatott tanulmányainak egyaránt meghatározó szerepe lehetett. Apja, az idősebb Buchholtz György tanárként, később kereskedőként, majd evangélikus lelkészként tevékenykedett. 1703–1710 között vezetett családi krónikájában³ saját életének eseményei mellett az elődök és a rokon családok történetét is összefoglalta. 1664-ben elsőként mászta meg a Nagyszalóki-csúcst, az erről készült leírás 1774-ben megjelent az *Allergnädigst-privilegirte Anzeigen* című bécsi lapban.⁴ Ő ismertette először a Magas-Tátra növényzeti öveit, és tőle származik a hegység első részletes leírása.⁵ Kisebbit fia, Jakab folytatta apja krónikáját, s ő is érdeklődött a természettudományok, ásványok, hegyek, barlangok iránt. Elkészítette a Tátra domborképét különféle ásványokból, több ezer érclapból. Az udvar felkérte az ország ércbányáinak átkutatására, 1751-ben és 1752-ben pedig a császár által küldött külföldi tudósokat kalauzolt a Tátrában, illetve az ország más vidékein is. Utazásainak leírásai az *Ungrisches Magazin*ban jelentek meg 1787-ben.⁶

¹ HORVÁTH János, *A XIX. század fejlődéstörténeti előzményei* = H. J., *Tanulmányok*, Bp., Akadémiai, 1956, 98.

² PL. HOPP Lajos, *Mikes és a korai felvilágosodás*, ItK, 76(1972), 273–289; FEHÉR Katalin, *A felvilágosodás pedagógiai eszméi Magyarországon*, Bp., Eötvös József, 1999, 12.

³ Georg BUCHHOLTZ d. Ä., *Historischer Geschlechtsbericht (Familienchronik)*, veröffentlicht durch Rudolf WEBER, Bp., Hornyánszky, 1904.

⁴ [Georg BUCHHOLTZ d. Ä.], *Nachtrag zur Beschreibung des karpatischen Gebirges*, *Allergnädigst-privilegirte Anzeigen*, 1774/3, 20–23.

⁵ Georg BUCHHOLTZ d. Ä., *Das weit und breit erschollene Ziepscher-Schnee-Gebürg*, hrsg. Rudolf WEBER, Leutschau, Reiss, 1899.

⁶ Jakob BUCHHOLTZ, *Reise auf die Karpatischen Gebirge, und in die angränzenden Gespanschaften*, *Ungrisches Magazin*, 1787/1, 34–58; Uő, *Abermalige Reise auf die Karpatischen Gebirge, und die angränzenden Gespanschaften*, *Ungrisches Magazin*, 1787/3, 257–291. Többen őt tartják egy korábban névtelenül megjelent írás szerzőjének is: *Beschreibung des Karpatischen Gebirges, aus der Handschrift eines ungenannten Verfassers, mit Anmerkungen, und einer Vorberichte des Herausgebers, nebst einem Kupfer*, *Ungrisches Magazin*, 1783/1, 3–47.

Az ifjabbik Buchholtz György Vilmányban, Késmárkon, Rozsnyón járt iskolába, majd 1709 novemberétől 1711 szeptemberéig a greifswaldi egyetem diákja volt. Naplójában⁷ részletesen beszámol egyetemi éveiről, a teológia és filozófia mellett hallgatott sokféle tárgyról. Tanult történelmet, geometriát, anatómiát, növény- és állattant, fizikát, részt vett csillagászatról, a hegyek magasságáról, órákészítésről, katonai építészettről szóló előadásokon. A res litteraria, tudományos társaságok és folyóiratok, erkölcsstan, gyermeknevelés, politika kérdései is előkerültek az órákon. Buchholtz érdeklődéssel szemlélte a különféle régiségeket és ritkaságokat, sok-sok könyv mellett ásványokat és érmekeket is vásárolt. Értekezést írt a Merkúr és a Nap együttállásáról, és disputált belőle 1710. november 7-én, éppen a tárgyalts csillagászati esemény bekövetkeztének napján.⁸ A tizenhat lap terjedelmű disszertációban Buchholtz ókori és későbbi szerzők véleményének idézése mellett önálló munkát is végzett: a Merkúr és a Nap 1710. november 7-i együttállásának megállapítására gondos számítások alapján jutott.⁹ A dolgozat végén kiemelte a tapasztalat (experientia) fontosságát, de az együttállás megfigyelését végül a köd megakadályozta.

Miután hazatért Greifswaldból, titkári és házitanítói állást vállalt, 1714-től a nagypalugyai (Liptó vármegye) iskola tanára lett. Nagypalugya abban az időben artikuláris hely volt, iskolája pedig egytanáros falusi kisiskola, Buchholtz naplójából azonban az ilyen helyeken szokásosnál jóval többféle tanulósoportról és magasabb színvonalú oktatásról értesülünk. A tantárgyak között retorika, poétika, szintaxis, logika, metafizika, etika, jog, politika, katekizmus, teológia, bibliai exegézis, egyháztörténet, klasszikus szerzők olvasása, görög és héber nyelv, egyetemes és magyar történelem, földrajz és fizika is szerepelt – az utóbbiak tanítása ekkoriban még nem számított általánosnak.

1723-tól Buchholtz a körülbelül kétszáz diák által látogatott késmárki evangélikus gimnázium igazgatója és egyben a legfelső osztály tanára lett. Naplója szerint a következő tárgyakat tanította: logika, retorika, egyetemes, magyarországi és egyháztörténelem, hittan, fizika, földrajz, helyesírás, klasszikus szerzők olvasása, poézis, homiletika, teológia, filozófia, matézis, aritmetika, geometria, katonai és civil építészet, jog, politika, különféle történeti segédtudományok, betegségek. A nyelvek közül a latinon, görögön, héberen, németen kívül ismerkedtek a lengyel, a szír, a francia alapjaival, az orosz ábécével, és a magyart is gyakorolták. Órákat tartott akadémiákról, jegyzetelésről, naplólírásról, a tudományok rendszeréről, újságolvasásról.

Az újságolvasást Comenius már a 17. század közepén javasolta mint a latin nyelv, a kortárs történelem és a földrajz tanulásának hasznos eszközét; később Francke hallei Paedagogiumának tantervében is szerepelt. A Rezik–Matthaeides-féle *Gymnasiologia* szerint több felföldi evangélikus iskolában, például az eperjesi, körmöcbányai, lőcsei, losonci, selmecebányai, besztercebányai gimnáziumban olvasták rendszeresen latin és német nyelvű újságokat a felsőbb osztályokban. A Pozsonyban 1721 januárjában Bél Mátyás által indított Nova Posoniensia, Magyarország első rendszeresen megjelenő újságja részben iskolai felhasználásra készült.¹⁰ Buchholtz elsősorban Európa aktuális, főként politikai helyzetének bemutatására használta az újságokat, de néha tréfás vagy nevelő szándékú

⁷ Georgius BUCHHOLTZ, *Diarium*, I–II. Lelőhelye: Turócszentmárton (Martin), Slovenská národná knižnica, Archív literatúry a umenia (korábban Matica slovenská), jelzete: C 24/1–2. Mikrofilm: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, A. 1989/II–1991/I. Buchholtz 1709. május 9. és 1737. július 25-ig napi rendszerességgel vezette naplóját. A kétkötetes latin nyelvű kézirat utólagos gépi lapszámozással van ellátva, eszerint az első rész 1424, a második 1351 lap terjedelmű (a számozásban van néhány tévesztés).

⁸ BUCHHOLTZ, *Diarium*, I, 339–347. *De conjunctionibus planetarum in genere et in specie de conjunctione Mercurii cum Sole, Anno MDCCX. die VII. Novembr.*, Greifswald, 1710 (RMK III. 4723).

⁹ M. ZEMPLÉN Jolán, *A felvidéki fizika története 1850-ig*, s. a. r. GAZDA István, Piliscsaba, Magyar Tudománytörténeti Intézet, 1998, 96–98.

¹⁰ FEHÉR Katalin, *Iskolai újságolvasás Magyarországon a 18. században*, MKSz, 120(2004), 131–135.

történeteket, verseket is vett belőlük. A novellae-nek nevezett lapok közül a boroszlóit,¹¹ a lipcsei latin nyelvű¹² és az Ephemerides Vindobonensist¹³ említi. Érdekes, hogy a Nova Posoniensiaról nem ír, pedig megjelenése idején élénk levelezésben állt Bél Mátyással, akitől megkapta ez idő tájt napvilágot látott műveit, köztük tankönyveit, és használta is őket az oktatásban.¹⁴

Naplójában található néhány utalás az alkalmazott módszerekre is: használt tankönyveket az oktatáshoz, pl. Comeniusét vagy Bél Mátyásét, ezek azonban inkább csak neki álltak rendelkezésére, gyakoribb volt, hogy először lediktálta a tananyagot – akár a könyv alapján, akár a saját maga által összeállítottat –, s ezután kezdte azt magyarázni. Mások felolvasott, szemléltetett, kísérleteket mutatott be, és tábla is volt a teremben. A kísérletekről nem sokat tudunk, naplójában éppen csak megemlíti, hogy fizikai, hőmérséklettel, levegővel, gázokkal kapcsolatos kísérleteket mutatott diákjainak. Kipróbálták az asztrolábium nevű csillagászati eszközt, megfigyelték a napfogyatkozást.¹⁵

A 18. század elején a magyarországi evangélikus oktatásban jelentős volt a pietizmus hatása, az említett tananyag- és módszerbeli újításokat is ennek szották tulajdonítani. Buchholtzot általában nem említi a szakirodalom a pietisták között. Naplójában ő maga nem sokat árul el álláspontjáról, csak néhányszor írta le a szót. Levelezést folytatott, kapcsolatokat ápolt mind a pietista, mind a pietizmus-ellenes oldal képviselőivel. Megvásárolt és elolvasott mindkét oldal nézeteit tartalmazó könyveket. Tanulmányainak színhelyén, a greifswaldi egyetemen alapvetően pietizmus-ellenes szellemiség uralkodott, az új irányzat csak az élő vallásosságban és az újfajta szemináriumi gyakorlatban jelentkezett. A Buchholtz diáriumában legtöbbet emlegetett professzorok közül Brandanus Heinrich Gebhardi a pietista oldalt, Johann Friedrich Mayer és disszertációjának témavezetője, Jeremias Papke az ortodoxiát képviselte.¹⁶ Együkkel kapcsolatban sem említi azonban a pietizmus kérdését, nem utal a két oldal ellenségeskedésére sem (csupán azt jegyzi meg egyszer, hogy Gebhardi disputációja miatt Mayer óráján kevesen voltak, amit az nem vett jó néven¹⁷). Amikor néhány évvel később Hallében, a pietizmus fellegvárában járt, naplójában egy szót sem ejtett a kérdéstről, bár személyesen találkozott August Hermann Franckével, testimoniumot is kapott tőle.¹⁸ Áruklodó lehetne esetleg, hogy peregrináló diákjainak többsége (körülbelül háromnegyede) az ortodox Wittenbergbe ment tanulni,¹⁹ de a pietista Bél Mátyás pozsonyi iskolájába is többször küldött tanulókat. A nagypalugyai,

¹¹ Ez valószínűleg nem a *Sammlung von Natur- und Medicin- wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten*, hanem a *Breflause Nouvelles* című újság, amelynek témái közt például háborúk, udvari hírek, polgári és paraszti élet, szerencsétlenségek, időjárás, csodás események, statisztikai adatok (születés és halálozás) szerepeltek. Bruno SCHIERSE, *Das Breslauer Zeitungswesen vor 1742*, Breslau, J. U. Kern, 1902, 75–87.

¹² Ez talán az 1682-ben alapított *Acta Eruditorum* lehet, amely főként természettudományos témájú írásokat, recenziókat közölt.

¹³ Kérdés, hogy melyik bécsi lapot érti ez alatt Buchholtz, hiszen ilyen címmel 1776–1785 között jelent meg latin nyelvű bécsi újság, Keresztúry József udvari ágens szerkesztésében, erről azonban semmiképpen nem lehet szó. *Új magyar irodalmi lexikon*, főszerk. PÉTER László, I, Bp., Akadémiai, 1994, 512.

¹⁴ BUCHHOLTZ, *Diarium*, I, 1113, 1186–1188, 1225; II, 36, 208, 898, 1200, 1208, 1272–1275, 1278.

¹⁵ *Uo.*, I, 842; II, 137, 266, 322, 1107, 1264.

¹⁶ Hans SCHRÖDER, *Zur politischen Geschichte der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald = Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald*, I, hrsg. Werner ROTHMALER et al., Greifswald, Volksstimme, 1956, 69. A két fél összeütközéseiről: Helmut LOTHER, *Pietistische Streitigkeiten in Greifswald: Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in der Provinz Pommern*, Gütersloh, Bertelsmann, 1925.

¹⁷ BUCHHOLTZ, *Diarium*, I, 100.

¹⁸ *Uo.*, 671–672.

¹⁹ A késmárki gimnázium anyakönyvébe Buchholtz – az utolsó évek kivételével – a tanulók neve mellé írt rövid jellemzésen túl azt is feljegyezte, hogyan alakult sorsuk a későbbiekben. *Matricula studiosae juventutis in schola ev. Kesmarkiensi 1711–1805 cui praefixus est: Index Rectorum scholae ab anno 1570–1752*, Késmárki Evangélikus Líceum (Lyceálna knižnica v Kežmarku), Ms 1688b.

illetve késmárki iskolában tanított tárgyak közt találunk ugyan olyanokat, amelyek talán hallei hatásra jelentek meg vagy szerepeltek a szokásosnál jóval nagyobb súllyal a tananyagban (pl. különféle reáltárgyak: fizika, ásványtan, földrajz, katonai építészet²⁰), ám a késmárki líceumban már Buchholtz elődje, Bohus György is fontos szerepet tulajdonított a természettudományos és földrajzi-történeti vizsgálódásoknak, a gyakorlati foglalkozásoknak, s Bél Mátyás ösztönzésére reformokat is bevezetett²¹ – Buchholtz pedig valószínűleg őket követte módszereivel, nem pedig közvetlenül Franckét. A világiasság elítélése sem egyértelmű nála: néha megtiltja a táncot diákjainak, máskor megengedi; ő maga is táncra perdül, énekel, játszik, mulat, fürdőbe megy nemegyszer.

Buchholtz Késmárkon nemcsak a gimnázium igazgatója volt, hanem a szlovák evangélikus gyülekezet lelkésze is. Mélyen hívő, a Bibliát naponta olvasó, imádságos lelkületű, felekezetét és felebarátait szolgáló ember. Előfordult, hogy diákjai csínytevései miatt vagy más okból vitába keveredett a késmárki pálosokkal vagy a katolikus oldal valamely más képviselőjével,²² komolyabb ellentétekről azonban nem olvashatunk naplójában. Általában nyitott volt más felekezetek tagjai felé, érdeklődött szokásaik és különösen művészeti alkotásaik iránt. Utazásai során felkereste a katolikus és református templomokat éppúgy, mint a zsinagógákat. Jóban volt a Vörös kolostor kamalduli szerzeteseivel és a podolini piaristákkal, előbbieket még laterna magicát nézni is eljöttek hozzá. Naplójában nemegyszer szerepel, hogy katolikus papok vagy református lelkészek jártak nála, vagy éppen ő vacsorázott náluk.²³ Érdeklődött más egyházak, felekezetek élete és tanítása iránt, számos ilyen témájú könyvet olvasott (például a keleti egyházak hitvallásáról, a pápaság, a konklávék, a jezsuiták történetéről, magyarországi katolikus műveket). Emellett természetesen vitairatokat is, és ha szükséges volt, hite védelmére kelt, alapvetően azonban nem volt hitvitázó típus. Protestantizmusa nem jelentett Habsburg-ellenességet: az iskolában és a templomban imádkoztak a császárért, a könyvek és könyvtárak dicséretéről szóló darabjában pedig Isten áldását kérte a királynőre és férjére.²⁴

Buchholtz napjainkban leginkább Bél Mátyás munkatársaként ismert, de a kor sok más neves tudósával is kapcsolatban állt. Bél Mátyás számára a környező vármegyékről és azok nevezetességeiről készített leírásokat, többször lerajzolta a Tátrát is.²⁵ Leírást és rajzot készített a szilicei jégbarlangról, a kísérőlevél szerint a barlangban mintegy másfél évtizeddel korábban, rozsnyói diákként járt, s a térképvázlatot emlékezetből rajzolta.²⁶ Buchholtz leírása olyannyira felkeltette Bél érdeklődését a barlang iránt, hogy az angliai Royal Societyhoz 1739. április 5-én elküldött székfoglaló értekezésének első fejezetét a szilicei jégbarlangról írta.²⁷ Buchholtznak a deményfalvi barlangokról készített térképe nyomtatásban is megjelent Bél *Prodromusában* (1723), a rajzot Mikoviny Sámuel metszette rézbe.²⁸

²⁰ VARGA Imre, *Buchholtz György (1688–1737) és az iskolai színjátás*, ItK, 87(1983), 215–216.

²¹ BÉL Mátyás *Levelezése*, s. a. r. SZELESTEI N. László, Bp., Balassi, 1993 (Magyarországi Tudósok Levelezése, 3), 87–88: Bél Mátyás Bohus Györgynek, 1721. március 22.: „Ludum vestrum litterarium reformatum iri, lubens audio.”

²² Pl. BUCHHOLTZ, *Diarium*, II, 356–358.

²³ *Uo.*, I, 544, 1110; II, 478, 486, 606, 607, 626, 699, 857, 909, 1200.

²⁴ *Uo.*, I, 1108; VARGA Imre, *Buchholtz György drámája a könyvek megbecsüléséről*, ItK, 88(1984), 193.

²⁵ Országos Széchényi Könyvtár, Térképtár, TK 2 097/a–b; JOHANN LIPTÁK, *Georg Buchholtz d. J. Zur 200. Wiederkehr seines Todestages am 3. August 1937*, Die Karpathen: Turistik, Alpinismus, Wintersport, 1937/4, 65–68.

²⁶ BÉL Mátyás *Levelezése*, i. m., 50–53.

²⁷ DÉNES György, *Bél Mátyás és ifj. Buchholtz György a Szilicei-jégbarlangról és annak térképéről*, Karszt és Barlang, 1992/1–2, 43–52.

²⁸ MATTHIAS BELIVS, *Hvngariae antiquae et novae Prodromus*, Norimbergae, Petrus Conradus Monath, 1723, 150 és 151. lap között.

Buchholtz naplójában gyakran említi a késmárki orvos, természettudós, Fischer Dániel nevét. Vele kapcsolatban többször utal egy alapítandó „societas”-ra,²⁹ a társaság céljáról azonban nem beszél. A magyarországi kezdeményezések, akadémiai tervek között nincsen nyoma a Fischer, Buchholtz és mások által tervezett „Societas de virente spe” nevű egyesületnek. Régebbi szerzőknél találhatók ugyan utalások arra, hogy Fischer orvosi egyesületet vagy tudós társaságot³⁰ kívánt volna létrehozni, az újabb szakirodalom azonban elsősorban folyóirat-alapítási terveiről szól, s azzal magyarázza az egyesületalapítás tervéről szóló kijelentéseket, hogy a korban tudós társaságként kezelték a tudományos folyóiratokat is,³¹ s hogy „a XVIII–XIX. század fordulójának embere [...] minden korábbi, a szó tágabb értelmében vett irodalomszervező vállalkozásban valamiféle akadémia-alapító szándékot vélt felfedezni.”³²

Közreműködött Buchholtz a Rezik János- és Matthaoides Sámuel-féle evangélikus iskolatörténeti összefoglalás, a *Gymnasiologia*³³ készítésében is. Naplójából és Matthaoides Sámuellel folytatott levelezéséből tudjuk, hogy anyagot gyűjtött hozzá, diákjaival másoltatta az elkészült részeket.³⁴

A nemzetközi tudományos élet vérkeringésébe elsősorban a boroszlói *Sammlung*,³⁵ illetve *Nachrichten*³⁶ folyóiratokba írt beszámolóinak, tanulmányainak köszönhetően került be Buchholtz. Rendszeresen küldött tudósításokat az időjárásról, a földek, a termés és a jószágok állapotáról. Gyakran szólásokkal, közmondásokkal, népi bölcsességekkel, megfigyelésekkel fűszerezte beszámolóját, mint például: „Denn man spricht: Vincento claro fiet tibi copia vino, oder auf Hungarisch: Ha szép Vince, te[le] a pince, d. i. ist Vincentius klar, so wird der Keller voll”.³⁷ Beszámolt különleges betegségekről, népi gyógymódokról, gyógy- és savanyúvízforrásokról, természeti jelenségekről, nap- és holdfogyatkozásról, meteorokról, üstökösökről, különleges felhőkről és fényekről, északi fényről, nyári hóesésről, viharokról, árvizekről. A rossz időjárás kapcsán egyszer az iskolai színjáték-előadás is megemlítette, s elmondta, hogy 1708 óta – az 1712. és 1714. év kivételével – „Diarium meteorologicum”-ot vezet.³⁸ Részletes ismertetéseket küldött több napos kirándulásokról, amelyeket diákjaival a Tátrába tett. Néhány tudományosabb igényű cikket is írt, például arról, hogy hová mennek a fecskék télen, de tudósított „szenzációkról” is, mint a kutyákat szülő disznó esete, és

²⁹ BUCHHOLTZ, *Diarium*, II, 842, 843, 852, 867, 874, 927.

³⁰ *Anrede des Herrn Jakob Joseph Winterl an die versammelten Mitglieder der Hungarischen gelehrten Gesellschaft am Tage ihrer ersten Versammlung den 13. Merz 1784*, *Monatliche Früchte einer gelehrten Gesellschaft in Hungarn, Pest und Ofen*, Brachmonath 1784, 8; JACOB MELZER, *Biographien berühmter Zipser*, Kaschau, Ellinger, 1832, 47; SZINNYEI József, *Magyar írók élete és munkái*, III, Bp., Hornyánszky, 1894, 515.

³¹ TARNAI Andor, *Fischer Dániel és az első hazai folyóirat terve*, MKsz, 72(1956), 33; SZELESTEI N. László, *Irodalom- és tudományszervezési törekvések a 18. századi Magyarországon 1690–1790*, Bp., Országos Széchényi Könyvtár, 1989, 131.

³² TARNAI, *i. m.*, 32.

³³ L. JÁN REZIK, SAMUEL MATTHAEIDES, *Gymnaziológia: Dejiny Gymnázii na Slovensku*, ed. Vladislav RUŽICKA, Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1971; KORDOVÁN László, *A Rezik–Matthaoides-féle Gimnaziologia kéziratai*, Bp., Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, 1988 (Neveléstörténeti Füzetek, 8); SZELESTEI N. László, *A 18. századi magyarországi respublica litteraria a tudóslevelezések tükrében = Ünnepi kötet Maróth Miklós hetvenedik születésnapja tiszteletére*, szerk. FODOR György, SARBÁK Gábor, Bp., Szent István Társulat, 2013, 145–152.

³⁴ BUCHHOLTZ, *Diarium*, II, 52, 57, 58, 60, 61, 64. Matthaoides levelei Buchholtzhoz: Tiszolci evangélikus levéltár (Archív Ev. a. v. farského úradu v Tisovci), 34. és 78. kötet.

³⁵ *Sammlung von Natur- und Medicin- wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten*, Breslau, Leipzig, Budissin, 1717–1726.

³⁶ *Miscellanea Physico–Medico–Mathematica*, Oder, Angenehme, curieuse und nützliche Nachrichten von Physical- und Medicinischen, auch dahin gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten, Erfurt, 1727–1730.

³⁷ *Sammlung*, 1724. Januarius, 24.

³⁸ *Uo.*, 1724. Majus, 480.

beszámolt balesetekről, gyilkosságokról, halottégetésről, boszorkányok vízpróbájáról, mérgezésről, különös tűz- és halálesetekről, valóra vált vagy be nem teljesedett álmokról is.³⁹

Buchholtz nemegyszer külföldi tudósokat is kalauzolt a Tátrában, illetve Késmárk környékén, például a neves braunschweigi orvost, Franz Ernst Brückmann, vagy angol vendégeket. Halála előtt nem sokkal az Academia Naturae Curiosorum (Leopoldina) tagjává választották,⁴⁰ a munkában azonban már nem tudott részt venni.

Naplójában 1732-től folyamatosan emlegeti Johann Heinrich Zedler lipcsei könyvkiadó és könyvkereskedő nagylexikonát (*Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*). A teljes mű 1731 és 1754 között jelent meg 64 kötetben, 4 kiegészítő kötettel, és felölelte valamennyi tudományágat. A szócikkek szerzőinek többsége nem ismert.⁴¹ Buchholtz először csak a lexikon olvasását említi, később azonban kiegészítések írásáról beszél. Az első kiegészítéseket az első kötetek megjelenése után, azok ismeretében készítette, később azonban megelőzte a lexikont. Eleinte bizonyára a már megjelent kötetekből kimaradt ismereteket pótolta a majdani kiegészítő kötetek számára, később pedig valószínűleg felkérték még hiányzó szócikkek megírására. Mivel szerzőnevek a lexikonban nincsenek, és ő maga sem árul el erről semmit, nem tudjuk, mi lehet Buchholtz munkájának eredménye a gyűjteményben. A IV. pótkötetben egyébként ő maga is szerepel, egy mondat az életéről – „Buchholz (Johann George), Prediger bey der Evangelischen Slovackischen Gemeinde, und Rector der Schule zu Kayßmarck in Ober-Ungarn.”⁴² –, valamint a boroszlói *Sammlungban* megjelent írásainak felsorolása.

Buchholtz rengeteget olvasott, naplőbejegyzései szerint a könyvek mellett külföldi – hamburgi, kölni, bécsi, lipcsei, boroszlói – német, illetve latin nyelvű folyóiratokat is (például: *Die Europäische Fama*, *Schwedische Fama*, *Die Gelehrte Fama*). A tiszolci evangélikus levéltárban egy „Catalogi Librorum Buchholtzianorum ord. 1794” feliratú köteggben több – részben töredékes és egymással keveredő, általa írt és későbbi – jegyzék maradt fenn könyveiről (és megtalálható itt édesapja könyveinek listája is).⁴³ Innen tudható, hogy könyvtára halálának évében közel 1400 kötetet számlált; ez magyarországi viszonylatban igen jelentős gyűjteménynek számít. Összehasonlításképpen: a Lőcséről, Besztercebányáról, Körmöcbányáról, Selmecebányáról fennmaradt 18. századi könyvjegyzékek egyike sem tartalmazza még a felét sem ennek a mennyiségnek.⁴⁴ Bél Mátyás 1711-es könyvjegyzékében 201, az 1748/1749-ből

³⁹ Buchholtznak a két folyóiratban megjelent írásait felsorolja és ismerteti: Nora BARÁTHOVÁ, *Juraj Buchholtz mladší a jeho články o Spiši vo Vratislavských Análoch*, Z minulosti Spiša: Ročenka Spišského dejepisného spolku v Levoči, IX–X, 2001/2002, 153–160. A lista nem teljes, de hiánytalan jegyzéket készíteni a *Sammlungban* és a *Nachrichtenben* megjelent Buchholtz-írásokról egyébként is lehetetlen, mivel a folyóiratok a szerzők nevét a rövidebb beszámolókkal mellett gyakran nem tüntetik fel.

⁴⁰ BUCHHOLTZ, *Diarium*, II, 1328; Miklós PÁLFY, *Katalog der Handschriftensammlung der Hallenser Ungarischen Bibliothek*, Halle (Saale), Niemeyer, 1965 (Arbeiten aus der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle a. d. Saale, 4), 161.

⁴¹ Zedlerről és lexikonáról: Gerd QUEDENBAUM, *Der Verleger und Buchhändler Johann Heinrich Zedler 1706–1751: Ein Buchunternehmer in den Zwängen seiner Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Buchhandels im 18. Jahrhundert*, Hildesheim–New York, Georg Olms Verlag, 1977.

⁴² *Nöthige Supplemente zu dem Großen Vollständigen Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, IV, Leipzig, 1754, 871.

⁴³ Tiszolci evangélikus levéltár, 9. kötet. – Id. Buchholtz György könyvjegyzéke: BOGÁR Judit, *Idősebb Georg Buchholtz könyveinek összeírása = Magyarországi magánkönyvtárak, IV: 1552–1740*, s. a. r. BAJÁKI Rita, BUJIDOSÓ Hajnalka, MONOK István, VISKOLCZ Noémi, szerk. MONOK István, Bp., Országos Széchényi Könyvtár, 2009 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 13/4), 156–168.

⁴⁴ *Magyarországi magánkönyvtárak, II: 1588–1721*, s. a. r. FARKAS Gábor, VARGA András, KATONA Tünde, LATZKOVITS Miklós, Szeged, Scriptorum, 1992 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 13/2); *A bányavárosok olvasmányai (Besztercebánya, Körmöcbánya, Selmecebánya) 1533–1750*, s. a. r. VILIAM ČÍČAJ, KEVEHÁZI Katalin, MONOK István, VISKOLCZ Noémi, Bp.–Szeged, Országos Széchényi Könyvtár–Scriptorum, 2003 (Magyarországi magánkönyvtárak, 3; Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 13/3).

származóban pedig 606 tétel szerepel.⁴⁵ Buchholtz olvasmányai közt főleg latin és német nyelvű könyveket találni, vallásos és világi témájú, tudományos és szórakoztató műveket egyaránt. A könyvjegyzékek szerint megvolt neki Descartes leveleinek 1682-es amszterdami kiadása, Leibniz egy, Christian Wolff és Christian Thomasius számos műve. Naplójából tudjuk, hogy olvasta is őket, véleményét azonban nem írta le róluk. Az utóbbi két szerzőt egyébként személyesen is hallotta előadni Halléban, Wolff metafizikáját pedig tanította Késmárkon.

Tudományos képzettsége és tevékenysége mellett Buchholtz olyan, a 18. század elején még élénk vitákat kiváltó témák iránt is érdeklődött, mint a sárkányok, boszorkányok, vámpírok, lidércek léte és cselekedetei, vagy a sátán megjelenése.⁴⁶ Barátja, Fischer Dániel 1716-ban az ördög és a boszorkányok ártó hatalmáról írta disszertációját a wittenbergi egyetemen, bennük jelölve meg számos betegség okát.⁴⁷ Buchholtz is említ naplójában néhány ilyen esetet röviden; beszámol démonológiáról, mágiáról, vámpírokról szóló könyvek olvasásáról,⁴⁸ a boroszlói Sammlungban pedig hosszabban is tudósít effélékről, azonban inkább kételkedni látszik, mintsem hinni bennük. Az 1724. júniusi számban egy asszonyról ír, aki tüdőbaja következtében csontsovánnyá fogyott, és elterjedt róla, hogy éjszakánként zaklatja, fojtogatja a falubelieket. Amikor meghalt, teste nem merevedett meg, és többen állították, hogy látták éjszaka mászkálni, ezért a holttestet végül elégették. Buchholtz igyekezett kideríteni az igazságot: kikérdezte a falubelieket, s kiderült, hogy valójában senki nem látott semmit, csupán a terjedő híreket hallották. Tudós szerzőnk hozzát teszi még, hogy tüdőbetegek esetében nem ritka a hullamerevség elmaradása.⁴⁹ Az 1726. júniusi számban boszorkánypróbáról tudósít: több faluban is boszorkányok mesterkedésének tulajdonították az aszályt, emiatt az összes asszonyt vízpróbának vetették alá – tudnivaló ugyanis, hogy a boszorkányok fennmaradnak a víz tetején. A beszámoló végén a szerző az ördög játékaról és az emberek értelmét elhomályosító sötétségről beszél.⁵⁰

Naplójában és levelezésében Buchholtz többször említ sárkányokat: sárkánycsontokat keres a deményfalvi barlangokban, sárkánycsontokat küld ismerőseinek, köztük Bél Mátyásnak, s egyszer még ezt is feljegyzí diáriumába: „Vidi Draconem volentem super Laziste.”⁵¹ A tiszolci evangélikus levéltárban fennmaradt egy sárkánycsontváz általa készített rajza, amelyet jelekkel és magyarázatokkal látott el.⁵² Buchholtz öccse, Jakob az *Ungrisches Magazin*ban 1787-ben megjelent írásában említi, hogy György bátyja az egyik barlangban 1719-ben egész sárkánycsontvázakat talált, közülük egyet elküldött Drezdába a királynak, s ezt a Grünes Gewölbében ki is állították.⁵³ Buchholtz ezért

⁴⁵ Bél Mátyás kéziratai a pozsonyi evangélikus líceum könyvtárában (Katalógus) / *Catalogus manuscritorum Matthiae Bél, quae in bibliotheca Lycei Evangelici Posoniensis asservantur*, szerk. TÓTH Gergely, Bp., Országos Széchényi Könyvtár–Gondolat, 2006, 85–126.

⁴⁶ L. MISKOLCZY Ambrus, *Felvilágosodás és babonaság*, Valóság, 2015/5, 67–86.

⁴⁷ Daniel FISCHER, *Tentamen pneumatologico physicum de mancipiis diaboli sive sagis*, Vitembergae, Officina Kreisigiana, 1716.

⁴⁸ Pl. BUCHHOLTZ, *Diarium*, I, 590; II, 11, 1047.

⁴⁹ *Von einem nach dem Tode verbrannten Weibe*, Sammlung, 1724. Junius, 635. Buchholtz ezen írása kapcsán hosszasan értekezik a vámpírokról és lidércekről Weszprémi István. (WESZPRÉMI István, *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza: Második száz, Első rész*, ford. KÖVÁRI Aladár, Bp., Medicina, 1962, 110–113.)

⁵⁰ *Vom Hexen-Bade, die Wettermacherinnen zu entdecken, so die bisherige Dürre sollen verursacht haben*, Sammlung, 1726. Junius, 706–707.

⁵¹ BUCHHOLTZ, *Diarium*, I, 1122.

⁵² Nyomtatott kiadása: Marcel LALKOVIČ, Klára KOMOROVÁ, *Juraj Buchholtz a počiatky jaskynného mapovania na Slovensku*, Slovenský kras, 1991, 157.

⁵³ „Ein gleiches that auch mein Bruder Georg Buchholz, schon in dem Jahre 1719, dessen Beschreibung in einem Werke des Mathias Bel stehet. Nicht weit von dieser Höhle gegen Mittag, sind noch zwo andere Höhlen, die aber der erstbeschriebenen weder an Höhe, noch Länge gleichen. In der einen hat mein erstgedachter Bruder 1719, ganze Drachengerippe gefunden, und eines davon dem Könige in Pohlen nach Dresden gesandt, welches in dem sogenannten grünen Gewölbe daselbst aufbehalten wird.” Jakob BUCHHOLTZ, *Reise...*, i. m., 45.

a küldeményért a királytól (vagyis a szász választótól) aranyérmét kapott ajándékba,⁵⁴ amelyek egyik oldalán – Franz Ernest Brückmann legalábbis ezt írja 77. *úti levelében* – a király, a másikon pedig Drezda képe volt látható.⁵⁵ Buchholtz sárkánycsontjait egyébként a kortársak, köztük Bél Mátyás is, számár-, ökör- vagy lócsontváznak tartották,⁵⁶ később barlangi medveként határozták meg a kutatók,⁵⁷ a fentebb említett sárkánycsontvázrajz azonban inkább valamilyen őshüllőre vagy dinoszauruszra emlékeztet.⁵⁸

Amint láthattuk, ifj. Buchholtz György munkásságában számos olyan elem felfedezhető, amely akár a korai felvilágosodás jeleként is értékelhető. Kérdés azonban, hogy mi ösztönözte őt mindeerre. Róla való ismereteink fő forrása naplója, levelezése és néhány egyéb feljegyzése, ezekben azonban gondolatait, véleményét ritkán árulja el, inkább csak tényközlésre szorítkozik. Ismerte kora új szellemi áramlatait, vagy legalább azok egy részét, de hogy mit gondolt róluk, nem tudjuk. Filozófiai műve, eszméinek megfogalmazása nem maradt ránk, így nehezen dönthető el, hogy sokoldalú tevékenységének mozgatórugója az ész, a tudás, a tapasztalás fontosságáról és a világ jobbításának szükségességéről való meggyőződés felvilágosodást előlegező tudatossága, vagy csupán apja, rokonai, barátai, munkatársai példája, a felföldi Hungarus-tudatú evangélikus értelmiség évszázados hagyománya. Megfogható-e egyáltalán e kettő közti különbség?

ANTECEDENTS OF THE ENLIGHTENMENT IN THE WORK OF AN ERUDITE TEACHER, GEORGIUS BUCHHOLTZ JR.

The paper deals with those elements of the works of Georgius (György/Juraj) Buchholtz (1688–1737), a Lutheran pastor and teacher from Késmárk (Kežmarok), which can be regarded as antecedents of the enlightenment. Buchholtz participated in the significant intellectual enterprises of his circle (preparations for a scholarly society, compilation of a volume on the history of Lutheran schools in Hungary – *Gymnasiologia*, description of Hungarian counties directed by Matthias Bél). He wrote many articles for foreign periodicals and entries for Johann Heinrich Zedler's *Universal Lexicon*. He was in correspondence with scholars from Hungary and abroad, and shortly before his death he was elected member of the Academia Caesareo-Leopoldina Naturae Curiosorum. He was acquainted with the new ideas of his age; books by Descartes, Leibniz, Wolff and Thomasius are listed in the register of his library. He had connections with Pietist pedagogy, and was on good terms with representatives of other denominations. However, it is difficult to decide whether his activities were motivated by a pre-enlightenment awareness of the importance of reason, knowledge and experience and of the necessity of amending the world, or he simply followed the example of his father, relatives, friends and colleagues, the tradition of the *Hungarus* intelligentsia in Upper Hungary.

⁵⁴ BUCHHOLTZ, *Diarium*, II, 206.

⁵⁵ FRANCISCUS ERNESTUS BRÜCKMANNUS, *Epistola itineraria LXXVII. sistens Antra Draconum Liptoviensa*, Wolffbuttelae, 1739, 13.

⁵⁶ IVAN BOHUŠ, *Tátry očami Buchholtzovcov*, Martin, Osveta, 1988, 22.

⁵⁷ BRÜCKMANNUS, *i. m.*, 13; ROBERT TOWNSON, *Travels in Hungary, with a short account of Vienna in the year 1793*, London, Robinson, 1797, 403.

⁵⁸ VÖ. FARKAS GÁBOR FARKAS, *Ransanus és a sárkány*, Erdélyi Múzeum, 2013/4, 32–37.

LÁZÁR JÁNOS, CHRISTIAN WOLFF TANÍTVÁNYA

(Vázlat az erdélyi wolffianizmus kezdeteihez)

Balázs Mihálynak, barátsággal és őszinte nagyrabecsüléssel

A közmegegyezés az erdélyi wolffianizmus központi alakjának Lázár Jánost, legfontosabb gócpontjának a marosvásárhelyi kollégiumot tartja.¹ A művelődéstörténeti összefoglalók közismert adatokra támaszkodó megállapítását a kisszámú idevágó tanulmány megerősíti, ám ez utóbbiak sem vették eddig szisztematikusan számba Lázár szövegeit, vagy pedig a koncepciózus olvasás megakadályozta őket abban, hogy pontosabb képet rajzoljanak a jelenségről.² Az alábbiakban erre teszek kísérletet, kizárólag a teológiatörténeti aspektusokra koncentrálna.

Lázár 1726-ban Marburgba került, a Halléból nemrég elűzött Christian Wolff keze alá. Ebben minden bizonnyal szerepet játszott az is, hogy anyja második férje, az ifjabbik Köleséri Sámuel már legalább 1724 óta kapcsolatban állott Wolffal.³ A német filozófus legszűkebb tanítványi körébe került. „Wolff gyakorta szokta mondogatni, hogy ez az ifjú sokkal jobban felfogja az ő szellemét, mint a doktorok, akik magukat wolffianusoknak nevezik” – írja Kovásznai Sándor, Lázár patronáltja, majd hagyatékának gondozója.⁴ Az anekdota hihető, minden jel arra utal, hogy valóban értette Wolff filozófiáját, ahol – megalapozott matematikai előképzettség birtokában - talán kevésbé a megértés, inkább a hatalmas oeuvre befogadása és az alkalmazás során a tömörszerű megbonthatatlanúság megőrzése jelent kihívást. Alighogy elhagyta Marburgot, már küldte a mesternek udvarló leveleit, a másodikhoz, 1729. január 4-én, mellékeli Wolff *Politikájának* latin fordítását is. A munkát a német nyelv gyakorlása céljából kezdte el, de közben megfogalmazódott benne, hogy ha be tudja fejezni, akkor a hazának szenteli, azaz kiadja. Tiszta latinságra törekedett, de még inkább arra, hogy megőrizze az eredeti szöveg jelentését, mert a tiszta latinságot megőrizni a tudományokban roppant nehéz, sőt lehetetlen. Kéri a filozófust, hogy olvassa át, mondjon véleményt róla, javítsa ki; és ha elfogadhatónak találja, ki fogja adni, ha pedig nem, akkor fiókjába zárja.⁵ Nem tudjuk, Wolff hogyan reagált, a

¹ Lázárhoz: *ÚMIL* II, 1204–1205 (Vörös Imre). A Marosvásárhelyi Református Kollégium történetének kitűnő monográfiája: KONCZ József, *A Marosvásárhelyi Evang. Reform. Kollegium története*, Marosvásárhely, 1896.

² A kisszámú szakirodalomból máig érvényes teológiatörténeti megállapításaival kimagaslík JUHÁSZ István, *Christian Wolff és az erdélyi református teológia = Hitvallás és türelem: Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből*, Kolozsvár, 1996 (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből. Új sorozat, 2), 102–115.

³ JAKÓ Zsigmond, *Köleséri Sámuel tudományos levelezése (1709–1732)*, szerk. FONT Zsuzsa, szöveggond., regeszt. MAGYAR László András, Kolozsvár, 2012 (Kölesériana, 1), 45. sz. levél.

⁴ KOVÁSZNAI Sándor, *Az ész igaz útján*, s. a. r., bev., jegyz. KOZSIÁNY László, Bukarest, 1970, 132.

⁵ OSzK Kézirattár, Quart. Lat. 758. f. 1v-2r.: „Politicam tuam Latina veste indutam tibi praesento, opus quidem primum fateor exercendae solummodo linguae Germanicae caussa susceptum, ab inde vero ab operis excellentia intellecto, ita continuatum, ut una fidelia duos dealbare parietes constituerim, et linguae nimium exercitio opus hoc proponere, etsi felici successu superare potero, patriae olim usibus sacrare. Quamvis vero intenderim et linguae Romanae puritatem, sed maxime textus genuinum nativi sensum custodire, vix tamen mihi polliceor me ab utroque interdum non aberrasse quam enim in

kötet nem jelent meg, és kéziratát sem ismerjük. Azt sem tudjuk, hogy további fordítások születek-e Lázár tollából.⁶ 1731-ben záruló levelezésükben más munkának nincs nyoma. A Batthyaneum kéziratban őriz három latin nyelvű Wolff-munkát, a szakirodalomban kritikátlanul öröklődik, hogy Lázár fordításai, ám nem találtam pozitív utalást arra, hogy valaki valaha is kézbe vette volna őket. Szentiványi katalógusában a fordítóra semmi nem utal, csak az biztos, hogy Lázár possessorjegyét viselik, és látatlanul is biztosan állítható, hogy nem fordításokról van szó, hanem latinul szerkesztett kivonatokról, és egyik sem azonos a levélben tárgyalt fordítással.⁷ A latin *Politica*, melynek alapját a *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben* képezi,⁸ majd csak a század közepén jelenik meg. Lázár *Politica*-kézirata más vonatkozásban is zavarba ejtő, mármint ha valószínűnek tartjuk, hogy nem a teljes *Deutsche Politik* fordításáról van szó, ami a mind a németről való fordításban, mind a filozófiában első nagyobb munkáját tervező Lázár erejét valószínűleg meghaladta volna. Ha kompendiumra gondolunk, fel kell tételeznünk, hogy nem ismerte a korai Wolf-művek talán legsikeresebb latin kompendiumát, Ludwig Philipp Thümmig munkáját, aminek első kötete 1725-ben, második pedig 1726-ban jelent meg, majd számos kiadást megért.⁹ A fiatalon, 1728-ban elhunyt tudós még Halléban volt Wolff munkatársa, és 1723-ban neki is távoznia kellett. Az első kötet felöleli a metódus alapját jelentő logikát, a metafizika négy részét (ontológia, kozmológia, pszichológia, theologia naturalis), a philosophia experimentalis és philosophia naturalis. A második kötet a philosophia practicaival kezdődik, ezt követi a természetjog, az etika, az oeconomia, és az egész művet a politika zárja. Lázár leveléből úgy tűnik, nem a mesterrel előre egyeztetett munkáról volt szó, azaz Lázár valóban nem ismerte Thümmigiust avagy másképp, esetleg bővebben kívánta kibontani a tárgyat.

Önmagában a munka ténye ugyancsak a filozófus legbelső köreiből való beágyazottságáról tanúskodik. A legizgalmasabb pillanatban került Wolff keze alá. A húszas évek második felére csaknem készen állt a hatalmas korpusz alapja német nyelven. Ez volt az a pillanat, amikor megfogalmazódott a latin fordítások igénye, talán a mesterben is; a tanítványi körben azonban

lingua Germanica peregrinus fuerim ipse nosti, ut adeo quid quid hactenus teneo, huic operi acceptum referam. Neque proinde possibile est hic vel alibi non impigisse. Stylum vero pure Romanum in disciplinis observare arduum est, quin imo impossibile. Cum ergo hoc modo nihil aliud intendam, quam in universo orbe litterato decantatae eruditionis tuae rivulus, in meam quoque patriam derivare pervolve, obsecro pagellas has, et tuum calculum adiciere, ac ex eminentiori menda purgare dignare. Si probatae tibi erunt, prodibunt in lucem; si indignas eas iudices, scriinio non exibunt.”

⁶ Egy kompendiuma egészen biztosan forgalomban volt a kollégiumban: „[...] Nádudvari Thümmigiust és a Lázár Jánostól németből deákra fordított Volffius compendiumát tanítja vala [...]”. (KOVÁSZNAI, *i. m.*, 70.)

⁷ SZENTIVÁNYI Róbert, *Catalogus concinnus librorum manuscritorum Bibliothecae Batthyányanae*, Szeged, 1958⁴, 368. sz.: Chr. WOLFF, *Philosophia rationalis*; 452. sz.: Chr. WOLFF, *Praelectiones metaphysicae seu principia theologiae naturalis*; 538. sz.: Chr. WOLFF, *Dissertatio de philosophia rationali* (Szentiványi megjegyzése szerint mindhárom Lázár János könyvtárából); 540. sz.: Lázár Voltaire-fordítása (Vö. TOLNAI Gábor, *Gróf Lázár János, a Voltaire-fordító*, Kolozsvár, 1942 /Erdélyi Tudományos Füzetek 142), 692/g. sz.: Lázár és Bíró István verses levelezése. Különösen a régebbi irodalom hivatkozásai indokolták ténnek, hogy a Teleki Téka kéziratgyűjteményét a kutatás szisztematikusan átnézzék; valószínű, hogy Wolff erdélyi jelenlétének fontos adalékaira találunk, leginkább talán kompendiumok formájában. Sajnos Juhász István sem dokumentálja pontosan tanulmányának egy-egy lényeges kijelentését. „Lázár marburgi tartózkodása idején kezdte meg Wolff munkái latin nyelvű átdolgozását és kiadását. Első latinul megjelent művei a *Logica* és az *Ontologia* (1728, 1729) voltak. Lázár bekapcsolódott ezeknek latin fordításába és publikálásába.” (JUHÁSZ, *i. m.*, 106.) Ha nem a korábbi irodalom nem eléggé cizellált megjegyzéseinek kritikátlan átvételéről van szó, akkor ezt nem alaphozhatta másra, mint hogy látta a gyulafehérvári 368, 452. és 538. sz. kéziratokat, mivel a 368. sz. és az 538. sz. valóban logika, a 452. sz. pedig nevezhető a metafizika részét képező ontológiának. Ebben az esetben Juhásznak olyan jegyeket kellett találnia bennük, amelyek egyértelművé teszik, hogy az 1728-ban (Chr. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt, Lipcse, 1728) és 1730(!)-ban (Chr. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*) megjelent művek előmunkáitait, talán egy-egy fejezetét tartalmazzák, nem pedig ezekből készült kivonatokról van szó.

⁸ Christian WOLFF, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insbesondere dem gemeinen Wesen*, 1721. („Deutsche Politik”)

⁹ *Institutiones philosophiae Wolffianae, in usus academicos adornatae opera Ludovici Philippi Thümmigii*, 1–2.

biztosan, hiszen tagjai részben nem német nyelvű vidékekről érkeztek, részben pedig szeretnék volna tágasabb tudományos diskurzus részévé tenni a pietista teológusok által gerjesztett, kissé belterjes vitairódatalmat. Talán ennek a programnak részeként gondolta el Lázár is a maga *Politica*-ját, ám a latinizáló munkacsoport meghatározó alakjává nem ő, a kezdő ifjú, hanem Thümmigius vált, akinek friss latin szövegei magára Wolffra is visszahatottak. Munkáját olvasták Erdélyben is, a vásárhelyi kollégiumban alaptankönyv volt.

1735-ben Lázár a kollégium főgondnokaként nagy entuziasztikus beszéddel beiktatja a profeszszori és rektori tisztségre Szombathi Sámuel. A szöveg még abban az évben megjelent nyomtatásban.¹⁰ A programbeszéd címe *De intellectus et voluntatis emendatione*.¹¹

Az oráció mottójául két Owen-epigrammát választ, az elsőnek tárgya a ráció, a másodiké az akarat.¹² A beszéd nagy történetfilozófiai tétellel kezdődik. Ha az értelem és az akarat, amelyek megkülönböztetik az embert az állatoktól, ugyanazon a szinten állt volna minden emberben, nem tette volna egyik embert mássá a másikhoz képest, és ennek következtében vágyaik nem tartottak volna különböző irányba, akkor most egészen más lenne a világ képe, parancs és engedelmeskedés, harc és rombolás helyett „a lelkek tökéletes konszenzusával az istenekével vetekedő társadalomban élnék a földön”. Beszédének ezért lesz tárgya az *intellectus* és a *voluntas* megtisztítása, aminek magasabb és magasabb fokán az ember egyre inkább felismeri a valóságos jót. A történetfilozófiai tétel Wolff említett munkája, a *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben* néhány feszes és száraz paragrafusának szépen retorizált összefoglalása.¹³ Ezt követi a tétel argumentálása, nagy erudícióval és kissé monoton szerkezetben számot adva a tárgyban való jártasságáról. Az argumentáció metódusát és tárgyát Wolff logikai, illetve pszichológiai és etikai tézisei adják az *intellectus* esetében. Főbb pontjai: az *intellectus* mibenléte; tulajdonságai (*puritas* és *impuritas* kérdése); a *puritas* elérhetetlensége; a létezők mibenléte és tulajdonságai; állandók vagy változók; ha állandók, akkor szükségszerű tulajdonságok és bensők, vagy pedig nem; és így tovább;¹⁴ a megismerés eszköze a lélek; a megismeréshez szükséges tulajdonságai: az *attentio* és *diligentia*; a *diligentia* irányultsága. Ezen a ponton elszakad Wolfftól, és

¹⁰ *Oratio inauguralis de intellectus et voluntatis emendatione*, Kolozsvár, 1735.

¹¹ A szakirodalom az értelem és az akarat megjobbításaként szokta időnként emlegetni, holott megtisztításról kell beszélnünk, nem pusztán a filológiai pontosság miatt, hanem azért, mert a Wolff munkáiban többször és részletesen kifejtett megismerési folyamat kulcsáról van szó. Az *emendatio* (*Reinigung*) a *puritas* felé való haladás, ez utóbbi az az állapot – ami egyébként soha nem érhető el teljes mértékben –, amikor az *intellectus* tisztán, egymástól elválasztva látja a *composita* létezők alkotóelemeit, és fel tudja tárni a köztük lévő kapcsolatokat is. Ez utóbbi, a kapcsolatok konzisztenciája azért fontos, mert a létezők megismerésének két kritériuma van, a helyes következtetés, illetve a létezőkről a legkülönbözőbb pontokról indított következtetések találkozási pontjain az ellentmondás-mentesség. Az *impuritas* mellett a másik akadály, a megismerés materiális korlátai lehetnek szubjektívek és objektívek. A szubjektívek közé tartoznak a megismerő alany természetes tulajdonságai és szorgalma, az objektívek közé a tárgy tulajdonságai. És itt jön Wolff öntudatos és követőinek heurisztikus öröme, az általa kidolgozott és szigorúan végigvitt *methodus mathematica* vagy *demonstratio systematica* a megismerés folyamatának minden korábnál hatékonyabb eszköze, ahogy Lázár fogalmaz, egyenes és biztos út.

¹² OWEN, *Epigr.* III, 85.

Tempore quod nostro ratio sit recta, dolendum est.

Esset gaudendum, si foret illa regens

OWEN, *Epigr.* III, 60.

Si felix est qui, quae vult, habet omnia, quare

Velle solent homines, quae voluisse dolent?

Virtus libertas est optima maxima. Solus

Ille potest ut vult vivere, qui bene vult.

¹³ WOLFF, *Vernünfftige Gedanken*, i. m., I, Theil, I, Capitel, §. 1–15.

¹⁴ *Discursus praeliminaris*, Cap. II, §. 60. et seqq. (Wolff logikájának ezt a néhány paragrafusát csak példaként jelöljük, a beszéd forrásainak pontról pontra való megfeleltetése egy majdani behatóbb elemzés feladata lesz.)

egy vázlatos sciagraphiát állít össze a szaktudományok legfontosabb területeit érintve.¹⁵ Ezt követően eljut az akarat sokkal rövidebb tárgyalásáig. A sztoa Wolff által is alkalmazott tételét beemelve kimutatja, hogy az értelem megtisztítását követően az akarat az értelem által felismert jóra fog törekedni, ami a valóságos jó, vágyai erre irányulnak, ez pedig a szubjektum tökéletesedése. A humanissima juvenusnak tehát nincs más feladata, mint értelmét megtisztítani, nehogy a jó helyett a rosszat válaszssa, ennek irányítására pedig a consistorium nem találhatott volna alkalmasabb személyt Szombathi Sámuelnél.¹⁶ Nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy noha a materiális akadályok taglalása során megismerhetőségük függvényében kiter a létezők több rendjére, annak ellenére, hogy mégiscsak a kollégiumban vagyunk, ahol a tanulmányok egyik vezérfonala a bibliikum és a teológia, egy szót sem szól az *ens perfectissimum*, Isten megismerhetőségéről, noha ennek Wolff majd hamarosan a *Theologia naturalis* vaskos köteteit szenteli, de már korábban is pontos meghatározását adta és tárgyalta a *Discursus Praeliminaris*-ban.¹⁷ Hogy Lázár csupán a beszéd koherenciáját féltette ettől, vagy egyéb ok miatt tekintett el tőle, nem eldönthető. A legvalószínűbb az, hogy hűen követte Wolff szigorú rendjét etika és teológiai kutatások elhatárolásában, illetve a marburgi mesterhez hasonlóan Lázár sem érezte magát kompetensnek teológiai kérdésekben megszólalni.¹⁸

Wolff fejére a bajt a kínaiak filozófiájáról tartott, elhíresült hallei beszéd hozta,¹⁹ ahol levezeti, hogy az értelem segítségével az ember képes a legfőbb jót elérni, anélkül, hogy fogalma lenne bármely kinyilatkoztatásról, illetve a későbbi munkák kapcsán az, hogy Isten megismerésének nem szükségszerű feltétele a kegyelem állapotában lenni. Az első tétel implicit módon benne van a beszédben, de minden provokatív utalás nélkül. A második tétel válthatott volna ki teológiai vitákat, de valószínűleg nem önmagában a kontroverziától való félelem tartotta vissza a szerzőt a megfogalmazásától. Egyrészt valamilyen rendet kellett teremtenie a kollégium viszonyai között, amelyek meglehetősen ziláltak voltak, és ő ezt nagyon lelkiismeretesen végezte, nem jött volna jól a nehéz helyzetben még egy teológiai villongás is. Másrészt, ha Wolff hűségese tanítványa, akkor a hitvita alig szerepelhet a szótárában, mégpedig két okból. Egyrészt azért, mert az életmű nem a teológiára és az istenismeretre fut ki, hanem a létezőknek teljes megismerésére. Wolff munkásságában a *theologia naturalis* nem foglal el kiemelkedő helyet, a kozmológiával, az ontológiával és a pszichológiával együtt a metafizika része, úgy fogalmazhatnánk, hogy a megismerés hierarchikus rendjében kapja meg kiemelt helyét, amennyiben az Istenről való tudás az előző háromból levont következtetésekből áll

¹⁵ A tanulmányok menetét áttekintő vázlat alapja Wolff *Ratio praelectionuma*. (1718)

¹⁶ Szombathi Lázár támogatásával került a professzori székbe, ám itt nem érezte jól magát, és sikerült elérnie, hogy 1737-ben Gyulafehérváron kapjon papi hivatalt. Fennmaradt munkáinak és kéziratainak jegyzéke semmiféle wolffianus vonzódásáról nem tanúskodik. Ld. KONCZ, i. m., 182–186.

¹⁷ Pl. *Discursus Praeliminaris*, §. 96.: „A theologia naturalis Isten létezését, attribútumait és cselekedeteit tárgyalja. [...] Ha pedig ezekről a demonstráció módszerével beszélünk, az Istenről szóló biztos és változatlan alaptételeket kell megfogalmaznunk. [...] Ezeket a változatlan alaptételeket, melyekből Isten létezése és attribútumai biztosan következnek, a világ megismeréséből kell merítenünk: ugyanis ennek nem szükségszerű létezéséből szükségszerű következtetéseket vonunk le Isten szükségszerű létezésére [...]”. Idézi (latinul) Robert THEIS, „*Ut scias, & credas, quae simul sciri & credi possunt*”: *Aspekte der Wolffischen Theologie = Die natürliche Theologie bei Christian Wolff*, hrsg. Michael ALBRECHT, Hamburg, 2012 (Aufklärung, 23), 17–39.

¹⁸ „[I]dömet Philosophiában, Mathesisben, ’s egyéb Világi Tudományokban töltöttem inkább, mint Theologiában, és a Szent Írásokban” – mondja még tíz évvel később is az *Okos teremtet állat* (lásd alább!) ajánlásában. Ugyanakkor, legalábbis majd az 1760-as években Bíró István jezsuitához írott néhány levelében, kiemelkedő egyháztörténeti és dogmatikai tájékozottságról tesz tanúbizonyságot.

¹⁹ *Oratio de Sinarum philosophia practica*, 1721 (ed. Frankfurt, 1726).

össze.²⁰ Másrészt maga a teljes wolffi életmű híján van bármely kontroverziális lehetőségnek, részben a metódus zártsága és a maga rendszerében kikezdetlensége okán, részben pedig – ugyancsak a metódusból következően – a szövegekben a fogalmi funkcionalitás oly mérvű alkalmazásából, a fogalomrendszer ahistorikus kezeléséből kifolyólag.

Két másik publikált munkájára kell egy pillantást vetnünk, ha mégis szeretnénk teológiailag esetleg releváns szövegeket találni. A fia halálára írott gyászvers, ami egyébként a temetés halotti kartája is volt, a *Saltus naturae in praematura morte Emerici Lázár* címet viseli.²¹ Teljesen szabályos *naenia*, az elhunyt testi, lelki érdemeivel stb. Számunkra csak a cím és a szöveg elején a cím értelmezése érdekes. Az ifjú halálában a természet bakugrását, botlását kéri számon a filozófusokon, hiszen tanításuk szerint a természet tökéletes rend szerint működik. (Wolff nevét ezen a ponton nem említi, de nyilvánvalóan beleértetik a filozófusok közé mint Leibnitz örököse.) Isten birtokolván az összes lehetséges világok teljességét, a teremtésben a legtökéletesebbet választotta ki, és tökéletes rendet alkotott a természet működésében. A fiú halála ezt a rendet, a filozófusok igazságát kérdőjelezi meg. (A fiú életútjának áttekintésekor, filozófiai tanulmányai kapcsán nem mulasztja el Arisztotelész és Descartes mellett, természetesen náluk hangsúlyosabban a marburgi mestert is megnevezni.) A másik munka, egy imakönyv megközelítése problematikusabb.²² A két rokon hölgy kegyébe ajánlott darab bevezetőjében elmondja Lázár, hogy abban a hatalmas szerkezeti rendetlenségben, amit az imakönyvek felépítésében tapasztal, szeretett volna valami jól strukturált szöveget létrehozni, ezért a teremtéstörténet hét napjára fűzi fel az imádságokat.²³ A szöveg minden elemében teljesen biblikusnak tűnik. A szövegstrukturáló elv azonban felvetheti Wolff hatásának lehetőségét. A létezők egészének értelmezhetőségéről van szó. A létezők egészének létezése és minden mozgásuk, minden változásuk értelmezhető a wolffi módszer segítségével, így egyszerűen érvényét veszti a létezők biblikus értelmezésének egyik nagyon fontos pontja, a csoda. A csoda az említett értelmezhetőségi tétel értelmében problematikus, mert a világba, amit Isten teremtett a legjobbra, Isten nem avatkozhat be úgy, hogy a saját rendjét felborítja, mert ekkor törvényszerűen következnie kellene a következő csodának, ami ezt a felborult rendet helyreállítja. Ezért végeredményben csoda nem lehetséges. Az ilyennek teremtett világ rendje egyetlen csodát enged meg, ami paradox módon logikailag racionális: a teremtést, mivel a rend értelmében semmiből valamit létrehozni csak csoda eszközével lehetséges.²⁴ Úgy tűnik, hogy ha valahol, ezen a ponton találkozhat az imakönyv olvasója wolffiánus tézissel.

²⁰ *Theologia naturalis*, Pars I, Praefatio: „[...] Theologia naturalis est scopus, ad quem tendunt disciplinae Metaphysicae anteriores omnes [...]”

²¹ *Saltus naturae in praematura morte* ... Emerici LÁZÁR, Bécs, 1762.

²² *Okos teremtett állat: avagy a teremtett dolgoknak szemlélésekből a teremtő Istenhez való felemelkedése az okos léleknek*, Kolozsvár, 1745. A munkát Bánffy Máriaának és Bánffy Kláraának ajánlja. Az Országos Széchényi Könyvtár egyik példánya (XII. Mor. 3635.) figyelemreméltó bejegyzéseket is tartalmaz. A címlapon lévő elmondja, hogy a kötet a pesti piaristák tulajdona volt, mégpedig „ex libris Baytajanis (sic!)”. Az előzéklap verzóján autográf dedikáció: „Excellentissimo Domino, Domino Antonio Lib. baroni de Bajta Episcopo Transilvaniensi (reliquis etc. etc.) preces has Christianas, pia devotione offert Joan[nes] Com[es] Lazar. mp. Autor”.

²³ Az ajánlásnak terjedelmes bekezdéseit adják az Istennek emberhez és az embernek Istenhez való szólásáról frott elmélkedő mondatok. Különösen Isten szólása figyelemre méltó. Lázár kifejti, hogy az apostolok ideje után is születtek és jelentek meg szövegek, amelyekről szerzőik azt állították, hogy kinyilatkoztatás eredményei, és ő ugyan nem tud ebben a kérdésben ítéletet mondani, de mivel Isten változatlan, semmi okát nem látja, hogy másképp járna el, mint Ámosz próféta idejében, akinek kijelentette, hogy „semmit sem cselekszik [...] az Úr, míg meg nem jelentí titkát az ő szolgálóinak, a prófétáknak (Ámosz 3, 7)”. Ugyancsak figyelemre méltó az a megjegyzése, hogy csak a Biblia szavaival fog élni, szó és jelentés szoros megfeleltetése a wolffi hermeneutika egyik központi kategóriája. Az imakönyv további vizsgálatra érdemes.

²⁴ *Theologia naturalis* I. § 772: „Miraculum primigenium dicitur, unde quid originem suam derivat in universo, a quo deinceps alia naturaliter pendunt.” A csoda jelenségéről részletesebben: Luigi CATALDI MADONNA, *Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie = Die natürliche Theologie*, i. m., 41–55.

Wolff és Lázár közeli kapcsolatának tanúbizonysága öt levél, közülük a legfontosabbat már említettem, a többi tárgyunk szempontjából érdektelen, a tanítvány udvarló levelei a mesterhez, 1728 és 1731 között. Azt mindenesetre tanúsítják, hogy valóban közeli volt a kapcsolatuk.

A Lázár-levelezésnek van egy másik szegmense, ahol releváns megszólalásokra számíthatnánk, a Bíró István jezsuita atyával folytatott korrespondencia az 1760-as évekből, misszilisekben és nyomtatásban is kiadott verses episztolákban. Bírónak egy alkalmi költeménye akadt a gróf kezébe, ez indította el a levelezést, majd valóságos irodalmi barátság szövődött a két írógató literátor között. A levélváltás egy fejezete azonban szelíd hitvitába csapott át. A vita menetét nincs mód ismertetni, mind tematikailag, mind érvrendszerét tekintve egy tipikus katolikus–református hitvita jegyeit viseli magán. Egyetlen mondata nincs, ami bizonyosan Wolffra volna visszavezethető, noha Lázár szigorú egzegézise következhethetne akár a wolffi *methodus scientificá*ból, de sokkal inkább egy hosszú múltra visszatekintő egzegetikai hagyományba ágyazódik.²⁵

Összegezve az eddigi források vizsgálatának teológiatörténeti eredményeit azt kell megállapítanunk, hogy szerzői oldalról alig találkozunk explicit megszólalásokkal. Több munka háttérben húzódhat, sőt minden bizonnyal húzódik is Wolff metafizikájának átfogó ismerete, benne a *theologia naturalisszal*, ám csak egy munka esetében találunk kétségtelül releváns metafizikai kijelentést, a *Saltus naturae* szövegében panasolja föl a természet bakugrását, és vonja felelősségre a filozófusokat, köztük Wolffot is a természet tökéletességéről mondottak miatt. Ám ez a panasz sem a wolffi metafizika teológiáját, inkább kozmológiáját érinti. A szövegek áttekintésének eredménye tükrözi a német filozófus teológiájának erdélyi jelenlétét és súlyát, nem mellékesen pontosan leképezve a *theologia naturalis* önmagában való helyét Wolff hatalmas életművén belül, ami csak a német pietista tudományosság következtében exponálódott és tett szert aránytalanul nagyobb jelentőségre az életműben. (Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Wolff pályája éppen Halléban indult, abban a közegben, ahol Francke megfogalmazta, hogy az egyetemi filozófia korlátozódjék kizárólag a filozófiatörténetre.) Wolff nem volt teológus. Ismerünk ugyan olyan kijelentést tőle az 1710-es évekből, ahol esetleges teológiai pályára utal, kutatásai azonban ezzel párhuzamosan szinte kizárólag a matematika és a logika körére korlátozódtak, majd a 10-es évek végétől következik be az a fordulat, amelyet követően a filozófia teljessége tölti be érdeklődési körét. A *theologia naturalis* tehát nem fődarabja az életműnek. A szakirodalom szerint intencióját tekintve a mű egyáltalán nem volt új.²⁶ Hit és értelem egyeztetése már Aquinói Szent Tamás óta visszatérően megfogalmazott követelmény, új volt viszont Wolff radikalizmusa ezen a téren, ami az egész német felvilágosodás jellemző jegyeként értékelhető.²⁷

Wolff tehát nem akart a teológia magújítója lenni, de metafizikai vizsgálódásai elkerülhetetlenül lecsapódtak a teológiában, illetve logikai kutatásainak eredményeit a bibliai hermeneutikára is kiterjeszhetőnek tekintette. Mindkét szál a *theologia naturalis* és a *theologia revelata* ütközési pontjába vezetett. A metafizikai és részben logikai közelítés problémája – meglehetősen leegyszerűsítve – Wolff hasonlatával élve úgy foglalható össze, hogy a filozófiát olyan szolgálólánynak tekintette, aki

²⁵ FÖLDESI Ferenc, *Hitvita és költészet barátok között: Lázár János és Bíró István levelezése = Magyarországi tudósok levelezése a 18. században*, szerk. SZELESTEI N. László, Bp., 2006, 35–54.

²⁶ Magyarországon gyakorlatilag elérhetetlen a Wolffra vonatkozó modern irodalom, ám ennek hátrányát ebben az esetben nem érzékeltük, mivel a kutatások az életmű belső arányait pontosan látva nem a teológia kérdéseire koncentrálnak. Hozzáférhető viszont a tárgy tekintetében egyetlen fontos, kitűnő tanulmánygyűjtemény: *Die natürliche Theologie*, i. m. A teológiai kérdéseknek Wolff életművében való elhelyezéséhez nagy haszonnal olvastuk ennek a kötetnek tanulmányait.

²⁷ Luigi CATALDI MADONNA, *Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie = Die natürliche Theologie*, i. m., 41–55; Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, *Gyakorlati filozófia mint provokáció: Christian Wolff filozófiája a korai felvilágosodás eszmeprofiljában = Teodicea és tények: A német felvilágosodás filozófiai profilja*, Bp., 2011, 70–85.

„az este, sötétben sétára indul teológia-úrnő előtt viszi a lámpást, hogy meg ne botoljon”.²⁸ Azaz: Isten olyan világot teremtett, kiválasztva a legkövetesebbet a lehetőségek közül, amelyben rend uralkodik, és ez a rend kiterjed a megismerhetőségre is, eszközeiben és technikájában egyaránt. Ez utóbbi pontosan strukturált folyamat, alapját a logika képezi, majd – a metafizika könyveinek szigorú sorrendjét követve – végpontján a *theologia naturalis* áll. Tehát a teremtett világ megismeréséből következhet Isten megismerése a lehetséges mértékben, mert a teremtés aktusának helyes voltából az is következik, hogy Isten pontosan kijelölte azokat a határokat, ameddig a megismerés kiterjedhet, mégpedig a megismerendő objektum, valamint a megismerő szubjektum kondícióinak függvényében. Ennek következtében a *theologia naturalis* képes eljutni a megismerésben addig, ameddig csak el lehet jutni. (Wolff természetesen teljesen meg van győződve arról, hogy legmesszebbre az általa kidolgozott *methodus mathematicával* lehet eljutni.) Ez a pont a *theologia naturalis* és a *theologia revelata* határa, mivel a kinyilatkoztatás kétségtelenül létező, és pedig nem irracionális, hanem szupraracionális elemei megismerhetetlenek az ember számára.²⁹ Nem szükséges hangsúlyoznunk, hogy a levezetés szigorú következetessége a hitaktus alapjait radikálisan a racionális megfontolások felé mozdítja el, ami nem csak a hatalmas hagyományt maga mögött tudó misztikus megismerés lehetőségét negligálja, hanem zavart okoz a protestáns dogmatika kegyelemtani, üdvösségtani tételeinél is.

A wolffi életműben számos helyen megfogalmazott tétel szerint a kinyilatkoztatás által és a kritikai teológia eszközeivel megszerzett istenismeret nem áll ellentétben egymással, sőt a kinyilatkoztatás hiteles kijelentései Istenről mintegy próbakövei a kritikai teológia eredményeinek, hiszen a kettő nem állhat ellentétben egymással, mivel mindkettő Istentől ered, aki jó, és mindent jól rendezett el. Amennyiben a két közelítés eredményei eltérnek egymástól, ez egyik oldalról (*theologia naturalis*) a metódus hibáiból, a másik oldalról (*theologia revelata*) a kinyilatkoztatás interpretációjának téves voltából ered, azaz kontroverzia támadhat, de nem a két teológia, hanem csak az interpretátorok között. A marburgi mester metafizikájának és pszichológiájának vannak megkerülhetetlen hermeneutikai következményei is. Mindenekelőtt az, hogy megfelelő módszerrel (*methodo scientifica*) el lehet jutni a kinyilatkoztatott szövegek megértésében valameddig. Az értelmezés legmélyebb, anagogikus szintje viszont nem érhető el. Ez különösen provokatív tézisnek bizonyult a pietista írásmagyarázók körében, mivel egyszerűen kizárta a bibliai hermeneutikából azt az elgondolást, hogy a kegyelem állapotában lévő hermeneuta számára mélyebb szintű megértés adatik meg. A wolffi logika, metafizika és hermeneutika csaknem intranzigens következetessége azt eredményezte, hogy kritikai teológiája a kinyilatkoztatás-teológia hitigazságainak csak kisebb halmazát volt képes adekvát teológiai kijelentésként elfogadni. (Anélkül – újra hangsúlyozzuk -, hogy a szent szövegek értelmezhetetlen rétegeinek igazságát eleve megkérdőjelezte volna.) Az eredmény az Isten-kép rendkívüli absztrakciója lett. Mindezeket bevezetésként kívántuk összefoglalni utolsó Lázár-szövegünkhöz.

Keserű Gizella a közelmúltban Körmöczi Jánosról írva kitért az unitárius püspök iratai között fennmaradt *Preces philosophi* című szövegre.³⁰ A szignálatlan, anonim kéziratot Körmöczinek kellett tulajdonítania, mert a Lázár-levelek korpuszának publikálása még várat magára, köztük az 1764. február 14-én Kézdivásárhelyen írott darabbal, amelynek mellékleteként a *Preces* szövegét, elmélkedéseinek eredményét megküldte Bajtay Antal erdélyi püspöknek.³¹ A levél zárlata a következőképpen

²⁸ WOLFF, *Horae subsecivae* I. Trimestre autumnale, 1729, § 13. Idézi THEIS, *i. m.*, 35.

²⁹ *Theologia naturalis*, I. § 454: „Supra rationem esse, quod ex principiis rationis indemonstrabile.”

³⁰ KESERŰ Gizella, *Körmöczi János és a nonadorantista hagyomány = Körmöczi János és a kortárs eszmei áramlatok*, Keresztény Magvető, 2014/3–4, 264–282. A Teleki Tékában (Székelykeresztúri Unitárius Kollégium) fennmaradt egy másik példánya is: 0607/1–2. BENCZÉDI Márton, *Különb-külömbőlfe Vallásbeli dolgokat magában foglaló Gyűjtemény*, 1816, 2, 177–180.

³¹ Bajtayról további irodalommal: *ÚMIL* I, 87–88 (KECSKEMÉTI Gábor).

hangzik. „Megküldöm Excellenciádnak itteni elmélkedéseim, a Preces philosophi másolatát. A kézirat nem túl pompás, de az idő rövidsége miatt nem lehetett szebben lemásolni. Ha Excellenciádnak mint tökéletes filozófusnak tetszését elnyeri, a szerző a legnagyobb elismerésként fogja értékelni. Ha pedig egyes pontjai esetleg nem nyerek el tetszését, bizonyos vagyok abban, hogy Excellenciád jó szível fogadja elmélkedéseimet már csak a tárgyra való tekintettel is, amivel foglalkoznak.”³²

Az imádság, ami egyben confessio is, nagyon figyelemreméltó. Két rétege van, Istenről, illetve az emberről tett kijelentések. A *theologia naturalis* jegyében fogant szöveg csak annyira hatolhat be a szupracionális létező, Isten megismerésébe és megvallásába, amennyire a logika és metafizika eszközeivel megtehető. Akit istenként gondolunk el, valóban Isten; szükségszerűen létezik; de hogy ki ő és milyen, az ember számára felfoghatatlan. A legtökéletesebb létező; a jó adományozója; mindenható; végtelenül bölcs, igazságos és szent, fensége csodálatra méltó. A *theologia naturalis* hagyományos locusai, melyek egyetlen ponton sem mondanak ellent a kinyilatkoztatás-teológiának. Erősen wolffianus hatást mutat az Isten egyszerűségéről, osztatlan egyneműségéről tett kijelentés, szemben az ember *composita* lényével: „Tu Domine Ens es Simplicissimum: partium ego multitudo”.

A szöveg másik rétegében, az emberről tett kijelentésekben Wolff közvetlen hatását ugyancsak érzékelhetjük. Az ember, a teremtett világ egészéhez hasonlóan, már a teremtés előtt létezett Isten *intellectusában*. Ugyancsak közvetlen hatásnak tűnnek az ember társadalmi beágyazottságáról mondtak. Szociális lény, bármije van, közös az emberi nemmel, csak annyi joga van, mint bármely más halandónak, és földi működése nem lehet kárára a másik embernek. Lázár itt Wolff *Német politikájának* néhány tételét foglalja össze. Van egy fontos bekezdése még a rációról, az embernek önmagával, embertársaival és Istennel szembeni kötelességeit a rációra kell építenie, és a kultusznak is racionálisnak kell lennie.

Bajtay Szebenből, 1764. március 6-án reagált a megküldött szövegre: „A Preces philosophit gyönyörűséggel olvastam, ennek segítségével minden eddiginél egyértelműbben megfogalmazódott számomra, hogy Cicero tévedett, amikor a *De inventione* I. könyvében azt állította, hogy azok, akik filozófiával foglalkoznak, nem hisznek az istenek létezésében. Noha már korábban is többször és kétség nélkül megállapítottam, hogy Szókratész, Arisztotelész és Platón vallásossága és ugyanakkor tudós volta ezt cáfolja, mégsem volt senki, még filozófus sem, aki oly összefogottan kifejtette értelmezésében, hogy mit kell gondolnunk a Halhatatlan Istenről, és mit kell kívánnunk tőle. Így tehát amikor Excellenciád bizonyította, hogy a filozófia a legbensőbb kapcsolatban áll a vallással, saját példájával teljesen megcáfolta Cicerót, emellett pedig kiválóan megerősítette, amit Lactantius Firmianus réges-régen írt a hamis vallásról, azt, hogy *egyetlen vallást sem kell elfogadni bölcsesség nélkül, és egyetlen bölcsességet sem kell helyesnek találni vallás nélkül.*”³³

³² Marosvásárhely, Teleki Téka, Tf-1157. p. 425. – A gyűjteményes kötet Lázár tekintetében forrásértékű kéziratai döntően Kovácsnai Sándortól, kisebb hányadukban egy azonosítatlan másolótól származnak. Ez utóbbit a Lázár-levelek szövegkiadási munkái során a „B-kéz”-szükségével láttuk el. Levelünk is az ő másolatában maradt fenn, magát a *Preces* szövegét azonban nem találjuk a levél követő lapokon, pedig mintegy kusztoszként a lap aljára jegyzi: „Excellentissimo Baroni Episcopo Bajtai. Preces Philosophi ad Deum”. Végül tehát vagy nem másolta ide, vagy – ami valószínűbb – a különálló lapokra frott szöveg elkeveredett a levél mellől. Magát a *Precest* ugyanezen kézirat 393–396. oldalairól idézzük, egy harmadik, ugyancsak azonosítatlan kéz másolatából.

³³ Marosvásárhely, Teleki Téka, Tf-1157, 421–422., B-kéz írása. „Philosophi demum preces legi cum voluptate, numquam lulentius, quam harum adminiculo animadverti Ciceronem a vero deflexisse, quum Lib. I^{mo} de Inventione, affirmavit eos, qui philosophiae dant operam, non arbitrari Deos esse. Quamquam enim id jam ante satis ac persaepe labefactari cognovissem, religione ac doctrina Socratis, Aristotelis, ac Platonis, nemo tamen unus tam paucis, ac philosophus hic in precatone sua explicavit, quae sentire nos oporteat de Deo Immortali, ab eoque postulare. Ita proinde quum Excellentia Vestra cum Religione philosophiam intime conjunctam esse demonstrasset, suomet exemplo convicit omnino Ciceronem, ac praeterea

Lázár a katolikus püspöknek küldte el a szöveget, és pontosan tudta, hogy kinek küldi. Bajtay piarista volt, a nagy generáció egyik legjelesebb tagja, tanulmányait Itáliában végezte Edoardo Corsini keze alatt. Corsini, a későbbi grécista és régiségtan-professzor akkor még matematikát, filozófiát és teológiát tanított, a *theologia naturalis* híveként.³⁴ Bajtay ezt követően négy évet töltött a Barberini család szolgálatában nevelőként és könyvtárosként, majd néhány hónapra Párizsban is megfordult. Az olasz és francia klérus elitjének látóterében Wolff kiemelt helyet foglalt el, miután a 30-as évek második felétől sorra jelentek meg munkái Veronában. A legfontosabb átfogó és jelentős forrásként használták a metafizikát és benne hangsúlyosan a *theologia naturalist* az ateizmussal szemben fellángoló vitákban, mert saját szemszögükből nem kellett a kinyilatkoztatás igazságával leszámolniuk,³⁵ ugyanakkor pontosan alkalmas volt arra, hogy Isten létét és attribútumait bizonyítsa anélkül, hogy a hitaktusra vagy a másik fél részéről megkérdőjelezett kinyilatkoztatásra hivatkozna, és mindezt programszerűen is megfogalmazta.³⁶ Egészen biztos, hogy Bajtay ebből a pozícióból olvasta a *Praecet*, nem véletlen, hogy a levélben Lázár a legtokéletesebb filozófusként aposztrofálja.³⁷

Az erdélyi wolffianizmus kezdeteinek vázlatához nem érdektelen felidézni Lázár legszűkebb környezetének sporadikus reflexióit életére, egyes munkáira. Kovásznai Sándor 1782-ban Utrechtben jelentette meg latin nyelvű verseit.³⁸ Számunkra a kötet első két darabja érdekes, kevésbé a második, Lázár temetési szertartásának leírása, az első viszont, a gróf életének végigkövetése tanulmányainak befejezéséig, a marburgi éveket is tárgyalja. Kovásznai, aki marosvásárhelyi professzorként teljesen elfordult a filozófiai tanulmányoktól,³⁹ ha az eposzi elemektől eltekintünk, tárgyyszerűen számol be erről az időszakról.⁴⁰ A Marburgba érkező Lázár tanára Wolff volt, aki „nevének kimagasló hírével betöltötte a Föld minden szegletét, és már-már a csillagokig jutott. [...] Megtanulta éles ésszel kikutatni a természet és az igazság útjait, és lelkének jóságával készen állt a megtalált igazságokat

egregie conprobat, quod jam olim de falsa religione scripserat Lactantius Firmianus, neque, scilicet, religionem ullam sine sapientia suscipi, neque ullam sine religione sapientiam probari oportere.”

³⁴ *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 29, 1983. (Ugo BALDINI) /http://www.treccani.it/enciclopedia/edoardo-corsini_%28Dizionario-Biografico%29/ (2015. 11.14.)

³⁵ Vö. *Theologia naturalis*, Pars I., Frankfurt, Lipcse, 1739 (editio nova), Praefatio, C2: „[...] usus Theologiae naturalis, quem habere debet, haud postremum stabilitur, ut scilicet ad revelatum manuducatur, & revelatae defendendae inseruiat.”

³⁶ Vö. *Theologia naturalis*, Pars I., Frankfurt, Lipcse, 1739 (editio nova), Praefatio, a Pars Posteriorról szólva C4: „Et quoniam vulgo de atheismo non satis accurata est tractatio; ejus quoque notioem in ea evolvemus, fundamenta evertimus & errores agnatos cum ipso saepius confundi solitos refellemus.” Továbbá: *Theologia naturalis*, Pars II., Frankfurt, Lipcse, 1741, (editio secunda), Dedicatio, a3: „[...] quae DEO tribuenda sint, ex notione entis perfectissimi & natura animae nostrae deduco, ac fundamenta Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de suprema Numinis Majestate minus recte sentientium errorum subverto.”

³⁷ Természetesen nem mondhatjuk el mindezt a magyar katolikus klérus egészéről. Valamikor az 1780-as években született – minden bizonnyal az erdélyi püspök környezetében – az a lektori jelentés, amiben az ismeretlen szerző véleményt mond a Bíró István, immár ex-jezsuita által benyújtott kötet esetleges kiadásáról. A kézirat Bíró és Lázár verses levelezését tartalmazta, a jezsuita páter jegyzeteivel. (Nem lehetetlen, hogy azonos a gyulafehérvári 692/g. jelzetű munkával.) A lektor közel sem olyan toleráns Lázárral szemben, mint Bajtay volt. A wolffianizmust nem, de a szektárius kálvinizmus mellett felsorolja mindazokat az eretnokségeket, amelyek véleménye szerint Lázár szövegeiből áradnak, naturalizmust, indifferentizmust és deizmust. Egy pillanatra sem merül fel benne, hogy a kötet megjelenethető volna. Szövegközléssel ld. FÖLDESI FERENC, *Egy ex-jezsuita esete a cenzúrával = Emlékkönyv a Teleki Téka alapításának 200. évfordulójára*, szerk. DEÉ NAGY ANIKÓ, SEBESTYÉN-SPIELMANN MIHÁLY, VAKARCS SZILÁRD, Marosvásárhely, 2002, 423–432.

³⁸ *Alexandri Kovásznai Carmina exequialia*, Utrecht, 1782.

³⁹ KONCZ JÓZSEF, i. m., 203.: „Székely Márton m-vásárhelyi pap s Kovásznai személyes ismerője azt jegyezte meg róla, hogy philosophiája nem volt systemához kötve, de arról (systemáról) s kivált annak apróság részéről nem is sokat tartott.” KOVÁSZNAI, i. m., önéletírásában elejtett megjegyzései kétségetlenül teszik, hogy a kollégiumi diákevek rajongása a filozófia iránt nyomtalanul szertefoszlott.

⁴⁰ *Alexandri Kovásznai...*, i. m., 10–16.

másoknak, az egész világnak feltárni.”⁴¹ Ezt követi egy részletes felsorolás arról, mi mindent sajátíthatott el mellette Lázár, aki nem elégedett meg a nyilvános órák látogatásával, Wolff a házához fogadta. Az ifjú mint élő forrásból tanult meg mindent, a logikától kezdve a matematikán és a természettudományok különböző ágain át a filozófiáig. Sajnos Kovásznai szövege időben nem terjed ki a későbbi erdélyi évekre, így nem kerülnek szóba Lázár wolffianus szövegei.

Lázár Imre temetése kapcsán említettük az apának *Saltus naturae* című munkáját. Szokás szerint a temetésen elhangzott egyházi beszédek is megjelentek nyomtatásban.⁴² A műfaj követelményeiből kiindulva nem tartottuk lehetetlennek, hogy értékelhető adalékokkal szolgáljanak az apa filozófus voltának, esetleg wolffianizmusának fogadtatásáról a református egyházban. A kötet átolvasása a várt eredményt hozta. Ez pedig az, hogy rendkívül kevés a konkrét utalás. Málnási István, aki viszszerterően filozófusként nevezi meg Lázárt, beszél a halotti kártáról. „Bizonytalán e munka nem egyéb, hanem tiszta teológia, józan filozófia és a kettőnek szépen egybelőtt békéltetetések”.⁴³ Intze István pedig felhívja az apa figyelmét arra, „[...] amit a Szentírással pontban megegyező józan filozófiából én nálamnál jobban is megtanultál. [...] Nyilván vagy *a posteriori*, avagy megtetszik a dolognak kimeneteléből”, hogy jobban tetszett Istennek az ifjút az Égbe juttatni.⁴⁴ Ezek Lázár legszűkebb környezetéhez tartozó vezető református értelmiségiek megszólalásai, a wolffi *theologia naturalis* ismeretéről és pozitív megítéléséről tanúskodnak. Ám nem minden közeli forrás mutatja ezt a gáncstalan fogadtatást.

Kovács Sándor önéletírásának egy-egy mondata inkább tükrözheti a valóságos helyzetet. Mindenekelőtt Wolff recepcióját megnehezítette az erős karteziánus hagyomány. 1751-ben „[a] püspök, Borosnyai Lukács János Marosvásárhelyre jövéen, a három fiát Intze István javallásából tanítványul adá őnéki [t. i. Kovásznainak]. De mikor a görög után a Thümmigiushoz akartak fogni, és a püspök, aki nagy cartesianus és a Volfiana philosophiának ellensége vala, megtudta, először nem akarta engedni.”⁴⁵ Felemás recepcióra utalnak a kollégium tankönyvei. Természetes volt, hogy míg a matematika, logika oktatásának egyre inkább a wolffianus kompendiumok képezték alapját, a teológiaoktatás ezt nem követte, vagy legalábbis ebben a pillanatban ennek nem látjuk nyomát. Kovásznai „[...] bátyja, János, egy Braunius *Systemájára* talált, amely eladó volt. Akkor pedig az a Braunius könyve, teológiára leghíresebbnek tartott a kollégiumban”.⁴⁶ Ugyanakkor a református teológia érzékelte Wolff absztrahált teológiájában annak a lehetőségnek metafizikai és teológiai alapvetését, hogy a protestáns egyházak közeledésének egy ilyen jellegű dogmatikai minimum lehet az alapja. „Sokszor lehívta a püspök [Borosnyai Lukács János] Kovásznai Sándort, és délután két órától fogva négyig is eldisputált véle [...]. Sokszor felelte Kovásznai Sándornak szavára: *Azt ugyan ketek úgy mondják, de nem úgy van. Utoljára pedig azt mondotta: Én egyéb hasznát annak a ketek philosophiájának nem látom, hanem azt az egyet, hogy talám az által a philosophia által a lutherana és reformata ecclesiák valaha egygyé lésznek.*”⁴⁷

A wolffianizmus korai erdélyi teológiai recepciójában három, egymástól elkülönülő formát vizsgálhatunk fel Lázár munkái kapcsán. A katolikus egyházban a teljes elutasítást, kivéve a magas klérus

⁴¹ „Nomini excelsi fama compleverat omnes / Terrarum tractus, et jam jam sidera adibat, [...] Naturae verique vias qui mente sagaci / Scrutari, et rerum causas reperire latentes, / Doctus erat, quadamque animi bonitate paratus / Inventas alii et toti pandere mundo.” *Alexandri Kovásznai...*, i. m., 11.

⁴² *Jésusnak el-alutt [...] Lázár barátja*, Szeben, 1761.

⁴³ *Uo.*, 76.

⁴⁴ *Uo.*, 48.

⁴⁵ *KOVÁCSNAI*, i. m., 92.

⁴⁶ *Uo.*, 74. Johannes Braunius (1628–1708) groningeri coccejánus professzor szövetség-teológiai munkájáról van szó (*De doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae*, Amsterdam, 1688).

⁴⁷ *KOVÁCSNAI*, i. m., 93.

Itáliában tanult néhány tagját, Erdélyben ekkor csak Bajtay püspököt. A református egyházban a wolffianus tankönyvek polgárjogot nyertek, és a wolffi metafizika sem talált merev elutasításra, teológiai fordulat azonban nem következett be, teológiai ortodoxia és modernitás együtt élt „csendes ellentétben és fokozatos egymáshoz hasonulásban”.⁴⁸ Lázár egyetlen „radikális” teológiai szövege, a *Preces philosophi* unitárius környezetben őrződött meg, absztrahált Isten-képe számos ponton egybeesett az unitárius teológia Isten-képével, ám éppen ezért nem vált revelatív, megtermékenyítő szöveggé a körükben, pusztán mint saját teológiai igazságuk testimoniumát őrizték azt meg.

JÁNOS LÁZÁR, CHRISTIAN WOLFFS SIEBENBÜRGISCHER ANHÄNGER

János Lázár, der spätere Staatsmann und bedeutende Gestalt der siebenbürgischen Kulturgeschichte, ist im Jahre 1726 an die Universität Marburg gekommen, wo er von Anfang an zum inneren Kreis um Christian Wolff gehörte. Der deutsche Philosoph hat eine entscheidende Wirkung auf ihn geübt, infolgedessen wurde er nach seiner Heimkehr der grösste Propagator der Wolffischen Philosophie in Transylvanien. Im Zentrum der Abhandlung steht der Einfluss der *theologia naturalis* von Wolff auf die Werke des ungarischen Literaten. Lázárs Werke, die frühen, lateinisch konzipierten Kompendien aus dem Bereich der Logik, die im Jahre 1735 geschriebene grosse Rede über die Reinigung des Intellekts und Willens, in der der Verfasser eine philosophische Grundlage des Studienprogramms für das evangelisch-reformierte Gymnasium in Marosvásárhely (dt. Neumarkt am Mieresch) präsentiert, und sein einige Jahre später konzipiertes Gebetbuch werden im Aufsatz in dieser Hinsicht untersucht. Die Wirkung der Wolffischen *theologia naturalis* auf das theologische Denken des siebenbürgischen Schriftstellers spiegelt sich am meistens in einem nur handschriftlich überlieferten Text, dessen Titel Gebet eines Philosophen ist. Der Verfasser hat das Gebet dem katholischen Bischof Antal Bajtay geschickt, der zur aufgeklärten Elite des Klerus gehörte, und wir kennen eine Kopie des Textes aus dem Besitz des unitarischen Bischofs János Körmöczi. Lázárs Verpflichtung zur Wolffischen *theologia naturalis* war auch in evangelisch-reformierten theologischen Kreisen wohlbekannt. Trotz allem hat seine theologische Orientierung keinen Anstoss erregt, weil Lázár als Anhänger des deutschen Meisters die harmonische Einheit der kritischen Theologie und der Offenbarung immer bewahrt hat.

⁴⁸ JUHÁSZ, *i. m.*, 106.

A PURA RELIGIO FELEKEZETI EGYSÉGET SZORGALMAZÓ MEGFONTOLÁSAI AJTAI ABÓD MIHÁLY HALOTTI BESZÉDÉBEN

„Ab odio theologorum libera nos Domine!”

A 17. század végi katolikus-protestáns ellentétek elmélyülése és a protestáns tábor széttagozódása mentén keletkezett spirituális krízis folyamánként egyre inkább előtérbe került a felekezetközi békesség és a tolerancia eszméje. Az egységet sürgető munkák érvkészlete azonban a 18. század első évtizedeire a felvilágosodás új szöveg- és bibliakritikai eredményeivel bővült.¹ Ennek megalapozásában nagy szerep jutott a Saumuri Akadémia professzorainak, így Moïse Amyraut és Isaac d’Huisseau megfontolásainak, illetve a saumuri tanokra építő remonstráns Jean Le Clerc és a felvilágosult ortodoxia vezéralakja, Jean-Alphonse Turretin munkáinak.

Jelen tanulmány Ajtai Abód Mihály Bánffi Katalin feletti, 1746-os, vallási egységet szorgalmazó halotti orációja forráskörének kijelölésével igyekszik bemutatni, hogy a felvilágosodás felekezeti békességet szorgalmazó elképzelései közül mely irányok jelentek meg és miként csapódtak le az erdélyi református ortodoxia körében. A beszéd 1747-ben a temetés prédikációit összegyűjtő *Virágzó zöldségében kivágott reménység...* című kolligátumban jelent meg Kolozsváron Borosnyai Nagy Zsigmond, Szathmári Pap Zsigmond és Deáki József munkáival együtt.²

Ajtai Abód Mihály (1704–1776) marosvásárhelyi és enyedi tanulmányai után a Bethlen család nevelője, majd a Telekiek udvari papja lett. 1732-től az odera-frankfurti, 1734–35-ben a franekeri egyetemen tanult. Hazatérvén Bethlen Kata udvari papja lett, majd 1738-tól a nagyenyedi kollégiumban kezdett keleti nyelveket és történelmet tanítani, 1760-tól az iskola rektora lett, halála előtt egy évvel vonult nyugdíjba.³ Színvonalas oktatási tevékenységét és enyedi munkásságát legújabbban Krizsbai Jenő foglalta össze.⁴ Egyetemi tanulmányai bizonyosan nyitottá tették a kortárs eszmék iránt, a filozófiával azonban hadilábon állt. Hermányi beszámolója szerint Descartes összes filozófiai munkáit egy petákért adta el „holott maga nem tud sem Cártésiana, se Áristotelica, se Wólfiana

¹ Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York, Oxford University Press, 2006, 63–64.

² *Halotti beszégetés. Mellyet, amaz keresztényen vallású, kegyes uri aszszony[...] Bánffi Katalin aszszony[...] Utolsó tisztesség-tétele alkalmazottsággal a' kolosvári szomorú gyászos háznál folytatott AJTAI A. Mihály [...] 1746-ban, januariusnak 9. napján = Virágzó zöldségében kivágott reménység, mellyel [...] Bánffi Kata ifjú úr-aszszonynak és [...] Székely Susánna kis-aszszonynak szomorú halálokban [...] az utolsó tisztesség tétele mondatott halotti tanításokban világ eleibe terjesztett, Kolosvár, S. Pataki József által, 1747, L2–[N4v]. A negyedréti nyomtatványon nem található számozás, így az ívek betűjeleivel hivatkozom, szögletes zárójelben közlöm az általam tett, ívjelölést értelemszerűen követő kiegészítéseket.*

³ ZOVÁNYI Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*, szerk. DR. LADÁNYI SÁNDOR, Bp., A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977³, 16; HERMÁNYI DIENES JÓZSEF *szépprózai munkái*, s. a. r., jegyz., előszó, S. SÁRDI Margit, Bp., Akadémiai, Balassi, 1992 (Régi Magyar Prózái Emlékek, 9), 646.

⁴ KRIZSBAI Jenő, *Ajtai Abód Mihály, a történelemszeretetre nevelő tanár = Egyház és művelődés Bod Péter (1712–1769) korában: A nagyenyedi és magyaringeni „Bod Péter háromszáz éve” konferencia (2012. május 2–3.) tanulmánykötete*, szerk. GUDOR BOTOND et al., Bp., Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan, 2012 (Károli Könyvek), 89–95.

Philo'sofiát".⁵ A francia filozófus iránti ellenszenve azonban, mint látni fogjuk, nem feltétlenül tudatlanságából eredt.

Ajtai beszéde a kolozsvári halottas háznál, nagyenyedi kollégája, Borosnyai Nagy Zsigmond prédikációja után hangzott el.⁶ Mindkettlen a Székely család patronáltjaként, felkérésre léptek a hallgatóság elé, valószínűleg ezért is a gyászolók házánál kaptak szót, hiszen a sírba tételkor a kolozsvári lelkész Szathmári Pap Zsigmond mondott prédikációt. A kolozsvári helyszín azért is érdekes, mert mindenképpen figyelembe kellett venniük a többfelekezeti hallgatóságot, melyre Ajtai beszéde vonatkozik is az oráció tárgyának kijelölésekor.

Mindenekelőtt azonban közhelyes exordiummal kezdi a beszédet arról, hogy semmi sem állandó, minden változik, éppúgy a természet és az évszakok, mint az emberek fiatalsága és vénsége, ám a legváltozékonyabb az öröm és a szomorúság érzése. A témát némileg esetlenül vezeti elő tudakolván, hogy az egybegyűltekek között miért csak szomorú és lehajtott fejeket lát, és mi az oka a hallgatók és a gróf örömeinek elváltozásának.

Megértvén a Bánffy Katalin halálán való szomorúságot, immár rátér beszédének lényegi részére, mely összegezve a következő. A kritikusok nyomán járó Ajtai, hogy a jelenlevő több felekezeti hallgatóság között vitára ne adjon okot, úgy végzi el a kért teológiai orációt, hogy a kritika módszerével megmutatja: a felekezeti szakadások ellenére egy a keresztény vallás.⁷ Ehhez mindenekelőtt a hallgatóság előítéleteinek levetkezését kéri. Beszédének rendhagyó tematikáját jelzi, hogy már itt szabadkozik, amiért „theologica oratioval parentál”, melyre az elhunytnak a vallásában való tudós jártasságára tekintettel kapott parancsot, valószínűleg Szathmári Paphoz hasonlóan Székely Lászlótól. Egyedül Borosnyai számol be arról, hogy prédikációjának textusáról az elhunyt maga rendelkezett.⁸ Ajtai propozíciójának legfőbb bizonyítéka egyfelől a Biblia felekezetek közötti feltétlen autoritása, hisz „mindenik secta oda provocál, és ki-ki vallását a Sz[ent] Írásból próbálja”, másfelől az emberek bűnössége. Az sem számít, hogy az eredendő és a cselekedet szerint való bűnt együttesen valljuk, vagy az utóbbit kirekesztjük, a lényeg, hogy „egy a’ vallás, hogy mindnyájan bűnösök vagyunk” és emiatt a halandóság, a háborúk, a döghalál és a természeti csapások mindenkit egyaránt, egyenlőképpen érnek el.⁹ Ez utóbbi érvelés azonban éppen a finom teológiai argumentációt kerüli el, talán a hallgatóság között többségben lévő egyszerű emberek értelméhez alkalmazva eszközeit. Csak ezután fekteti le fő tézisének a közös, pura religióról, mely „Tiszta Szűz, Ádámi mezítelenségben adaték-ki a’ Kristustól és az Apostoloktól; de annakutánna addig öltöztették, addig gondolának új-módi köntösöket néki, hogy egészen tetétől-fogva talpig bé köntösözék, ortzáját is bé-fedezék, annyira, hogy a’ sok módi köntös miá, az annya-is azt a’ tiszta szűzet meg nem esmerné”. De honnan kapta e köntösöket? „Amaz állhatatlan Pilátus tavához hasonló philosophiától”, mely uralkodni kezd a valláson „és minden rongyos fonsikáját a’ relligio’ nyakába hányá, és a’ szűz relligiot idegen köntösben öltözteté”. Ez tehát a vallási szakadások legfőbb oka, hiszen a teológusok csupán a vallás köntössein veszekednek: „ki egyiket defendálja, ki másikat, ki gallérát kapja, ki újját szaggatja, kinek mitsoda módi tetszik, azért kardoskodik”. Azonban mint megélhetési hitvitázók, maguk a teológusok is bűnösök, minthogy „azzal észik kenyereket, szaporítják inkább a’ controversiákat”.¹⁰ A vallás

⁵ HERMÁNYI, i. m., 324.

⁶ *Temetési Tanítás. Mellyet ... Bánffy Katalin ... Tiszteességes Emlékeztetére, és igaz Ditséretére. A’ Megszomorodtaknak vígasztaltatásokra. A’ Kolozsvári GROF SZÉKELY Háznál, El-mondott BOROSNYAI N. ’Sigmund... = Virágzó zöldségében kivágott reménység... i. m., E*

⁷ AJTAI, i. m., [L2v]–[L3v]

⁸ BOROSNYAI, i. m., K2, I3–[I3v]; SZATHMÁRI PAP Zsigmond, *Halotti Prédikátzio, A’ Salamontól meg-dicsértetett Erős Aszszonyról... = Virágzó zöldségében kivágott reménység... i. m., P2*

⁹ AJTAI, i. m., [L3v]–M

¹⁰ Uo., M2

szempontjából felesleges tárgyalni, hogy Krisztus az emberi formán kívül más formában is eljöhett volna-e, vagy hogy vannak-e antipodések. A kritika módszere képes lefejtani e hozzáadásokat, így „nincs disszenszus, oda a köntös, a mi felett veszekedtenek”, egy lesz a vallás, amit mindenki hisz.¹¹ A köntös-metaphora kapcsán mindenképpen utalni kell Bethlen Miklós *Önéletírására*, ahol a religió „ficomás, kendőzött, pésmázott, maga találmányú köntöséből” való kivetkőztetését javasolja.¹² Míg azonban Bethlennél az emberi találmányoktól mentes vallás és a felekezeti békesség megteremtésében a moralításra esik a hangsúly, addig Ajtai a „kritikusok rendje” szerint közelíti meg a kérdést. Mint írja, a kritikusok „nem néznek semmi Vallásra, hanem mindenkiből szeretik azt, a mi az ő regulájokkal meg-egyez”.¹³ Minden felekezetben jelen vannak, és azon munkálkodnak, hogy a „sok-féle módi köntöst a szűz relligioról le húzhassák, ’s minden fucustól meg-tisztíthassák” azzal, hogy a Szentírás betűjétől nem távoznak. A kritikusok köntöse morális, mindenkit szeretetre visz, ellentétben a teológusokkal, akik mindenhol üldözik őket.¹⁴

A már említett teológiai dimenzió kikerülése a bibliai hivatkozások teljes hiányában is megmutatkozik, ami legelősebben a beszédnek azon (később részletesen is tárgyalt) részében érzékelhető, ahol a feltett propozíciót a keresztény vallás alapjainak előszámlálásával „specialiter” is bizonyítja. Így kerül elő a Biblia, a háromság, az *Apostoli hitvallás*, az üdvösség alapjaként szolgáló Jézus, majd az úrvacsora és a jócselekedetek kérdése, illetve azok vitás pontjai. Itt csupán azt emelném ki, hogy a tiszta keresztény vallás alapjaként Ajtai nem érinti a Szentháromság dogmáját, csak az Atya, Fiú, Szentlélek hitét követeli meg, ám a köztük lévő viszonyról nem beszél, amit talán a jelenlévő unitárius hallgatóság figyelembevétele is magyarázhat.¹⁵

A befejező részben a beszéd kereteként újra előkerül a teológiai oráció alkalomhoz illő voltának kérdése és Bánffy Katalin tudós vallásossága. Ajtai a halott istenes életét, halálos ágyán való mély hitét és minden erényét a nuda religió és a vallási kérdésekben való jártasságának eredményeként számlálja elő. Nemhiába, az elhunyt tizennégyezer olvasta a Bibliát és gyakran „sok jeles magyar könyveket”. Mindent „a’ mit meg-olvasott, a’ melly prédikáziót egyszer meg-hallott, azt tudta ’s elmondotta, azért is tudott a’ hit dolga körül-is nehéz kérdéseket támasztani, ’s azokkal másokat gyakorolni”.¹⁶ Ebből azonban nem következik, hogy az elhunyt is a kritikusok rendjét erősítette volna. Szathmári Pap prédikációja szerint az asszony a Szentírás olvasásában akkora jártasságot szerzett, hogy a vallási dolgokban oly bölcsen beszélt, mint aki könyvek olvasásában vénült meg.¹⁷ Borosnyainál viszont az asszony tudós vallásossága a református vallás igazságával kapcsolódott össze. „Tudta tehát a’ szenteknek hiteket, kiváltképen pedig tudta az igaz keresztényen vallást, a’ Sz[ent] Pál’ leveleiből, mellyeket nem csak könyv nélkül el-mondott; hanem tudós tanítói által azoknak értelmekre meg-is tanította: a’ Sz[ent] Pál’ Apostol’ levelei pedig éppen veleje a’ keresztényen vallásnak, kivált és főképen a’ Rómabéliekhez irt levél [...]” melyhez a nagy káté részei is alkalmaztattak, melyből tudjuk, hogy a református vallás igaz, hiszen mindenben, főként a megigazulás kérdésében Szent Pálhoz hasonló értelemben vannak.¹⁸

Ajtai halotti beszéde tehát elhangzásának körülménye okán is felkelthette a figyelmet, ugyanis érezhető ellentmondásban áll Borosnyai prédikációjának a református vallás egvedüli igazságát

¹¹ *Uo.*, [M2v]

¹² BETHLEN Miklós *Önéletírása*, I, s. a. r. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1955 (Magyar Századok), 55.

¹³ AJTAI, *i. m.*, [L4]

¹⁴ *Uo.*, [M2v]; [M4]

¹⁵ *Uo.*, [Nv]–M3

¹⁶ AJTAI, *i. m.*, [L3v]; [Nv]–N2; O3

¹⁷ SZATHMÁRI PAP, *i. m.*, [S4v]–T

¹⁸ BOROSNYAI, *i. m.*, [Jr]

bizonygató részeivel. Borosnyai temetési tanításként megnevezett munkája a Zsolt 16, 5-6. részének magyarázatából harmadik tanulásként hozza ki, hogy a református vallás igaz és „a’ maga Valóságára, a’ hitnek fundamentalis ágazatira nézve, régi és nem új religio”. Dávidnak a textusból előszámlált tanításai megegyeznek a reformátusok szimbolikus könyveinek tanításaival, tehát a református hit épp olyan régi és igaz, mint szent Dávid vallása. Az ellene „költött motskok” cáfolatáért pedig Kálvin *Institutio*jának előszavához, Bullinger *Helvét hitvallásához* és Ursinus *Palatina katekéziséhez* utal. Ám ezt bárki láthatja – szól a praxis harmadik részében – ha a reformata religió szimbolikus könyveit előítéletek nélkül összeveti a Szentírással. A református vallás tehát az igaz vallás, abban kell megmaradni.¹⁹

Ajtai végül a haldoklónak családtagjaitól való elbúcsúzását idézi fel, majd a halott erényeinek előszámlálása közepette a családtagok vigasztalása és a jelenlevőknek való jókívánságok zárják a beszédet.

A beszédben hangsúlyozott kritikusi elnevezésből Jean Le Clerc (1657–1736) gondolatvilága rajzolódik ki, aki a saumuri tanokat propagáló Louis Tronchin genfi szemináriuma után maga is megjárta a híres akadémiát. A saumuri tanok ellenében létrehozott helvét *Formula Consensus* 1679-es genfi elfogadása után Le Clerc liberális teológiája miatt persona non grata lett. 1682–83-ban segédlelkésként tevékenykedett Londonban, majd 1684-től az amszterdami remonstráns szemináriumban filozófiát, hébert, később egyháztörténetet tanított.²⁰ Le Clerc egy, a humanista filológia inadekvát produktumai ellenében létrejött új szövegkritika megalapozója, amelyet 1697-es *Ars critica* című munkájában összegzett. Célja a szövegek valódi, szándékolt jelentésének felfedése, amelyet bibliakritikájában is követett, egyfelől a spinozai történeti-filológiai módszertan, másfelől Locke nyelvfilozófiai megfontolásainak felhasználásával. Kritikai módszerével a kereszténység újraegyesítését szerette volna elérni. Szerinte a mostani megosztottságért a felekezetek helytelen bibliafordításai, helytelen magyarázatai, babonái, csodái, az egyházi autoritás felesleges tételeinek kuszasága a felelős, melyek elhomályosították a Szentírás egyes részeinek értelmét. Az igazat a hamistól egyedül az értelem képes megkülönböztetni, így a Bibliából az irracionális elemeket kiszűrve, az új szöveg- és bibliakritikai módszerekkel megállapítható a kereszténység minden felekezet által hitt, tiszta, racionális magja. A teológusoknak tehát ítéleteiket felfüggesztve, ésszerűen kell tanulmányozniuk a Szentírást. A Biblia a lényeges dolgokban teljesen érthető, az értelem által a kereszténység alapelvei meghatározhatóak, mely igazságok felülmúlják és végül meg is szüntetik a felekezeti határokat. Le Clerc a locke-i filozófia segítségével a keresztény hitet úgy csökkenti empirikusan megalapozott, racionális fundamentumokra, hogy közben a filozófiát és teológiát elválasztja egymástól.²¹

A Biblia szövegének előítéletektől mentes vizsgálatán alapuló, a tiszta vallást a hozzáadásoktól megtisztító és ezáltal egységre törekvő kritikusi attitűd világosan látszik Ajtainál. További közös pontként mutatkozik a hit alapjához tartozó, üdvösséghez szükséges, különálló igazságokat jelölő, ún. fundamentális hitcikkelyek kérdésköre, amelynek 16–17. századi irénikus érvrendszere ugyan szerkezetileg megmaradt, ám tartalmilag és funkcióját tekintve a felvilágosodás újabb, teológia területén is érvényesülő vizsgálati módszereinek köszönhetően jelentősen bővült. Láttuk: Le Clerc az értelem által meghatározható fundamentáliák mentén képzelet el a felekezeti egységet. A felvilágosult

¹⁹ Uo., [H4r]–I; I2–[I2v]

²⁰ Martin I. KLAUBER, *Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental Articles in the Early Career of Jean LeClerc*, *Journal of the History of Ideas*, 54(1993)/4, 611–612.

²¹ ISRAEL, *i. m.*, 67–70, 75–77, 421–426; Jonathan I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, New York, Oxford University Press, 2001, 452–453, 464–471; J. G. A. POCOCC, *Barbarism and Religion*, 5: *Religion: The First Triumph*, Cambridge University Press, New York, 2010, 95–109.

bibliakritika azonban, főként az oratoriánus Richard Simon munkássága révén, a katolikus egyház számára is újabb érveket kínált arra, hogy a Biblia önmagában nem érthető, ezért az abban rejlő fundamentáliák meghatározásához az egyház autoritatív értelmezésére van szükség.²² A protestáns felekezetek különféleképpen reagáltak erre: a reformátusok és lutheránusok többsége szerint a hit üdvözítő doktrínái megtalálhatóak a Szentírásban, illetve különféle módszerekkel levezethetőek, kikövetkeztethetőek a bibliai helyekből. Ezzel szemben a remonstránsok és sociniánusok által képviselt doktrinális minimalizmus csak azt tekinti fundamentális artikulusnak, amit a Biblia is határozottan annak jelöl meg. Ez utóbbi felfogás Le Clerc korai munkásságát teljes mértékben áthatotta.²³ 1709-ben újra kiadta Hugo Grotius markánsan irénikus, *De veritate religionis christianae* című művét, melynek jegyzetei korának tudományos igényeihez igazította és csatolta hozzá saját *De eligenda inter dissentientes Christianos sententia* című szövegét.²⁴ Ez Grotius második fejezetére építve az igaz vallás megtalálásához ad útmutatást a megosztott keresztény világban. Eszerint a szabad gyülekezetválasztás jogán az apostolok és Krisztus tanításához legközelebb álló felekezetet kell keresnünk. Mindenkinek kötelessége a vizsgálódás és saját értelmének követése. A kereszténység dogmatikai minimuma az Újtestamentum, csakis azt kell hinni, amit abból kegyes olvasással megtanulhatunk, mást senki nem követelhet tőlünk. A hitvallásokat és az egyházi autoritást mint a viták forrásául szolgáló emberi hozzáadásokat teljesen elutasítja. A fundamentális artikulusok azok, melyeket minden keresztény minden korban hisz, az eltérő értelmezések pedig magánvélemények, nem az egyházra tartoznak, tehát a kereszténység egysége szempontjából lényegtelenek.²⁵ A vallási egységet ugyancsak a fundamentáliák alapján képzelte el Isaac d’Huisseau és Moïse Amyraut is;²⁶ ám fontosabb megemlítenünk a doktrinális minimalizmus mérsékeltebb ágát képviselő svájci liberális ortodoxiát, mely a saumuri tanok örököséeként, a skolasztikus ortodoxia rendszerén túllépve, ám a radikális teológiai konzekvenciákat elutasítva jött létre. Célja egy mindenki számára érthető gyakorlati teológia megteremtése volt, mely mentes a református skolasztika szórászhasonlatos, spekulatív jellegétől és az abból eredő kontroverziáktól. Ennélfogva a hitvallásokkal szemben a Biblia szövegéhez való ragaszkodást hirdette, a vallás ésszerűségét pedig a természeti teológia felértékelésével hangsúlyozta.²⁷ Fő képviselője, a genfi Jean-Alphonse Turretin (1671–1737) gyakorlati és elméleti munkásságával is kiemelkedő szerepet vállalt a 18. századi protestáns uniós törekvések megvalósulásában, és a fundamentális artikulusokról szóló diskurzusban.²⁸ Idevágó munkája *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologis iudicio* címmel jelent meg 1719-ben.²⁹

²² KLAUBER, i. m., 614–616; SCHMAL Dániel, *A tipológiától a tipográfiaiig: A katolikus egzézés dilemmái a kora újkorban*, *Pannonhalmi Szemle*, 22(2014)/2, 22–35.

²³ KLAUBER, i. m., 616, 620–636.

²⁴ J. J. V. M. DE VET, *Jean LeClerc, an Enlightened Propagandist of Grotius’ „De veritate religionis christianae”*, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis (Dutch Review of Church History)*, 64(1984)/2, 180–187.

²⁵ JEAN LE CLERC, *The Choice of Our Opinion amongst the Different Sects of Christians = The Truth of the Christian Religion in Six Books by Hugo Grotius: Corrected and Illustrated with Notes by Mr. Le Clerc [...]*, transl. JOHN CLARKE, London, 1805. Főként: 289–293, 304–306, 312–314, 320–323.

²⁶ RICHARD STAUFFER, *The Quest for Church Unity: From John Calvin to Isaac d’Huisseau*, Eugene, Pickwick Publications, 1986 (*Pittsburgh Theological Monographs, New Series*, 19), 23–46, 53–73.

²⁷ MARTIN I. KLAUBER, *Reason, Revelation, and Cartesianism: Louis Tronchin and Enlightened Orthodoxy in Late Seventeenth-Century Geneva*, *Church History*, 59(1990)/3, 326.

²⁸ MARTIN I. KLAUBER, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism: Jean-Alphonse Turretin (1671–1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1994.

²⁹ MARTIN I. KLAUBER, *The Drive Toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva: Jean-Alphonse Turretini on the „Fundamental Articles” of the Faith*, *Church History*, 61(1992)/3, 341–349.

Érdemes figyelmet szentelnünk Ajtai további elképzeléseinek az említett munkákkal közös vonásaira. A keresztény vallás fundamentumaként Ajtai és Le Clerc is az Atyában, Fiúban és Szentlélekben való hitet határozza meg, ám míg Le Clerc az Újtestamentum alapján rövid hitvallást is közöl róluk, addig Ajtai a köztük lévő viszonyt, több más, Isten természetére és akaratára vonatkozó kérdéssel együtt, köntösnek nyilvánítja.³⁰ E kérdések nincsenek a Bibliában, csupán a filozófia, „jól-lehet nevezték Naturalis Theológiának”, hozzáadásai, „mintha a’ philosophusok szabnának rendet az Istennek és ők tennének határt is”. A teológusok bűne viszont, hogy ezen civakodva, „magoktól talált conclusumokhoz” kötik le Istent.³¹ Ajtai tehát a Szentírás passzusaiából származó filozofikus következtetéseket teljesen elveti. Le Clerc és Turretin egyaránt bűnnek nevezik a hozzáadást a krisztusi tanokhoz, szerintük a fundamentáliák a Bibliában tisztán fellelhetők, ám megengednek bizonyos egyszerű és szükséges következtetéseket.³² Turretin itt a skolasztikus körmönfontóság ellen emel szót, Le Clerc azonban 1685-ös *Entretiens sur diverses matières de théologie* című művében olyannyira továbbmegy ennél, hogy Jean Robert Chouet figyelmeztette: az exegézisben ne vesse el a filozófia minden formáját.³³ Ajtai e kérdésben közelebb áll Le Clerchez, főként, hogy a természeti teológiát a filozófiával azonosítva utasítja el. Ezzel szemben Turretin rendszerében a természeti teológia – bár nem filozófiai alapon, de – a kinyilatkoztatás megértésének szükséges előfeltételévé válik.³⁴

Ajtai ezután az üdvösség fundamentumát tárgyalja, mely a Biblia szerint is Jézus Krisztus, „mert meg-mondotta ama’ tudós Sz[ent] Pál, hogy senki azon kívül más fundamentumot nem vethet”. Ez lényegében nem mond ellent Le Clercnek, viszont Ajtai itt Turretin írásához hasonlóan a Korinthusiakhoz írt első levél 3. fejezetének 10–15. részeit idézi meg, bár jelöletlenül,³⁵ mely emellett egyaránt volt a remonstráns Philipp van Limborch és a késő református ortodoxia fő argumentuma a fundamentális és nem fundamentális hittételek megkülönböztetésére, miáltal ez utóbbiak képesek voltak felállítani saját fundamentáliáikat a heterodoxiával szemben.³⁶ Ajtai előszámlálja és egyúttal elutasítja a Krisztusra hányt köntösöket, mondván, hogy azokról nem szól a Biblia, így nincs köztük a tiszta valláshoz. Ennek ellenére az első pont kivételével mégis reagál a felmerülő kérdésekre. Feleslegessé teszi a vizsgálódást, hogy Isten Krisztus elégtételének közbejötté nélkül is engedett volna-e jogából. Tehát elengedte volna-e a büntetésünk? Majd azon vitapontra, hogy „vajon Krisztus mindenkiért külön-külön elégtételt adott-e?” az univerzális grácia nyílt elítélésével reagál, hiszen: „particularis az kinek kinek a’ mely idvezít, mert azt mondá a’ Jézus: A’ te hited tart-meg tégedet. Nem az universalis gratia tehát, mivel az hit gratia”. Végül nemtetszését fejezi ki abban a kérdésben is, hogy „az ember döntésében áll-e a kegyelmet elfogadni, vagy elutasítani?” Szerinte ez nemcsak hogy nincs a Szentírásban, de egyéb haszna sincsen, mint írja: „Azt tudom, hogy a gratia igen kívánatos jó, és nem hiszem, hogy senki-is meg-vesse, ha hatalmában vagyon tetszése szerint amplectálni a’ mikor akar, mert az idvesség ‘s’ a’ léleknek dolga nem játék”.³⁷

³⁰ AJTAI, *i. m.*, M3–[M3v]; vö.: LE CLERC, *i. m.*, 298–302.

³¹ AJTAI, *i. m.*, [M3v]

³² LE CLERC, *i. m.*, 297. TURRETIN *on Fundamental Articles in Religion = A Collection of Essays and Tracts in Theology From Various Authors, with Biographical and Critical Notices*, I, ed. Jared SPARKS, Boston, 1823, 30.

³³ KLAUBER, *Between Protestant Orthodoxy...*, *i. m.*, 629.

³⁴ Martin KLAUBER, *Jean-Alphonse Turretini (1671–1737) on Natural Theology: The Triumph of Reason Over Revelation at the Academy of Geneva*, *Scottish Journal of Theology*, 47(1994)/3, 309–310.

³⁵ AJTAI, *i. m.*, [M3v]; vö. TURRETIN, *i. m.*, 16.

³⁶ Manfred SVENSSON, *Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society: Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism*, *The Journal of Religion*, 94(2014)/2, 169–170.

³⁷ AJTAI, *i. m.*, [M4]–[M4v]. A kérdések latinul szerepelnek: „An DEUS remittere de jure suo potuisset, non interveniente Satisfactione Christi? [...] An Christus satisfacit pro omnibus & singulis, sicut pro Petro, ita & pro Juda? [...] An sit in Hominis arbitrio Gratiam amplecti vel rejicere?”

E köntösként megjelenő tárgykörök az ortodox és remonstráns nézetek ütközőpontjai köré szerveződnek. Az első megválaszolatlanul hagyott kérdéssel a socinianizmussal vádolt Conrad Vorstius és a rendszeres remonstráns teológia megalkotója, Philipp van Limborch elképzelései között is találkozhatunk, akik szerint Krisztus elégtétele nem volt abszolút szükséges, hiszen Isten más módon is megbocsáthatott volna az emberiségnek.³⁸ Az univerzális grácia-tan és az isteni kegyelem visszautasíthatósága pedig már a remonstránsok öt pontjában is szerepelt.³⁹ Ugyancsak hasonló kérdéssorozatot olvashatunk Turretinnél, mikor a protestáns egység érdekében a predestináció fundamentális jellegét igyekszik tompítani. Szerinte a predestináció vitája csak Hieronymus Zanchius és Johannes Marbachius 1561-es disputájából nőtt ki magát, habár Zanchius nem tanított semmit Luther ellenében. Néhányan azonban a vitát az univerzális és partikuláris kegyelemre is kiterjesztve olyan kérdéseken veszekednek, hogy Isten előre látta-e a bűnt, hogy Isten kegyelme visszautasítható-e, vagy hogy kieshet-e a hívő Isten kegyelméből. Összességében azonban egyetértés van a felek között.⁴⁰ A korszakban a predestináció körüli viták az univerzális kegyelem kapcsán kulminálódtak. A szigorú eleve elrendelés-tant sokképpen igyekeztek tompítani. Habár az ortodoxia a legkisebb eltérésre is eretnekségként tekintett, maga is két táborra oszlott: az infralapsarianusok szerint Isten csak Ádám és Éva bűne után határozott egyesek üdvéről és mások kárhózatáról, míg a supralapsarianusok szerint a predestináció már a teremtés és bűnbeesés előtt is megvolt.⁴¹ Arminius a predestinációt elsősorban embercsoportokra vonatkoztatta. Isten öröktől fogva eldöntötte, hogy a hívők csoportja megigazul és örök életre jut, ám a hitetlenek, akik szabad akaratuknál fogva tagadják meg a hitet, bűnhődnek. A predestináció doktrínáját tehát a hit általi üdvözülés tanával kapcsolta össze. Az embercsoportok predestinációja feltétlen és független Isten előretudásától, ám az egyének predestinációja feltételes és függ Isten előrelátásától. Az egyén csak akkor üdvözülhet, ha hisz, ezt pedig Isten előre látja. Ebben a rendszerben az üdvözülés lehetőségét azok a bűnösök is megkapják, akik később térnek meg a hitre.⁴² Az ellentétek azonban az 1618-as, remonstránsokat elítélő dordrechti zsinat után tovább árnyalódtak, mivel a szigorú predestinációt hangsúlyozó végzések immár a *Belga Hitvallással* és a *Heidelbergi Kátéval* együttesen alkották a református konfesszió merev határait. A saumuri Amyraut 1634-es *Brief traité de la predestination* című munkájában igyekezett hidat verni a remonstráns és az ortodox nézetek közé. Hipotetikus univerzalizmusának lényege, hogy Isten mindenkit üdvözíteni akar, így Krisztus áldozata mindenkire ugyanúgy hat, azzal a feltétellel, hogy az embernek van hite. Ám mivel ahhoz a Szentlélek ereje is szükséges, a hit ajándékára csak a kiválasztottak tehetnek szert. Ez a második, korlátozott kiválasztás Isten szándékában rejlik. Ezt illusztrálja, hogy a pogányoknak nem kellett ismerniük Krisztust az üdvözüléshez, mert csakis a számukra kinyilatkoztatott dolgokért voltak felelősek.⁴³ Az ortodoxok természetesen azonnal arminianizmussal vádolták a munkát annak ellenére, hogy Amyraut rendszerében is csak a kiválasztottak

³⁸ Jan ROHLS, *Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort = Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, eds. Martin MULSOW, Jan ROHLS, Leiden, Boston, Brill, 2005 (Brill's Studies in Intellectual History, 134), 22–27; John Mark HICKS, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth Century Dutch Arminianism*, PhD Dissertation, Westminster Theological Seminary, 1985, 91–95, 101–103.

³⁹ ROHLS, *i. m.*, 18–19.

⁴⁰ TURRETIN, *i. m.*, 80.

⁴¹ Joel R. BEEKE, *The Order of the Divine Decrees at the Genevan Academy: From Bezan Supralapsarianism to Turretinian Infralapsarianism = The Identity of Geneva: the Christian Commonwealth, 1564–1864*, ed. John B. RONEY, Martin I. KLAUBER, London, 1998, 57–58.

⁴² ROHLS, *i. m.*, 10–12.

⁴³ Tobias SARX, *Reformed Protestantism in France = A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. SELDERHUIS, Leiden, Brill, 2013, 244–245; A saumuri tanokról lásd: KLAUBER, *Between Reformed Scholasticism... , i. m.*, 25–28.

üdvözülhettek. Az amyraldista felfogás azonban nagy hatást gyakorolt, többek között a franekeri teológiai professzorra, Hermann Venemára is,⁴⁴ akit éppen Ajtai Abód ottani tanulmányai idején gyanúsítottak remonstrantizmussal, mely vádaskodás hatása egészen Erdélyig gyűrűzött. Bár Bonyhai Simon György püspök 1735-ben tisztázta az egykori Venema-tanítványokat, Csepregi Turkovics Ferencet és Verestói Györgyöt az arminianus vádak alól, később mégis beismerte, hogy Erdélyben már 1730-tól jelen vannak a heterodox nézetek.⁴⁵

Az Ajtai orációjában felvetődő kérdéseket nem függetleníthetjük mindettől. Az Esze Tamás és Gyenis Vilmos által körvonalazott erdélyi remonstrantizmust⁴⁶ Huszti András kapcsán Sipos Gábor,⁴⁷ míg Nádudvari Sámuel és Makfalvi József tekintetében Kolumbán Vilmos árnyalták legújabbban. Eszerint az egyetemes kegyelem tanának hirdetésén kívül sem Nádudvarinál, sem Makfalvinál nem fedezhetőek fel egyéb remonstráns tanok, illetve nincs levéltári bizonyítéka, hogy Makfalvi Limborch tanait vallotta volna, vagy létrejött volna a Makfalvi, Huszti és Teleki Miklós által alapított külön gyülekezet. Nádudvari jegyzékbe vett könyvei között egyetlen arminianista művet sem találunk. Az egyházzal való konfrontálódásban pedig az univerzális grácia hirdetésén kívül anyagi nehézségeik, összeférhetetlen magatartásuk és a magánéleti válságuk egyaránt szerepet játszottak.⁴⁸ Esetünkben Makfalvi alakja a legizgalmasabb, hiszen exkommunikációja csak 1748-ban történt meg, melyben viselkedési és anyagi problémái mellett az univerzális grácia hirdetésének vétsége 1734-ben és 1745-ben is napirendre került. További remonstráns meggyőződéseit – Hermányi szerint még Hollandiában azzal kérkedett, hogy megreformálja az erdélyi teológiát – valószínűleg csak prédikációiban hangoztatta, így azokról nincsenek részletes információink.⁴⁹ Kolumbán azonban nemrég megtalálta Makfalvi 1748-as húsz pontból álló védekezését, mely nagyrészt a *Heidelbergi Káté* bűnről szóló részeire és a dordrecht határozatokra támaszkodik, összességében pedig nem a remonstráns, hanem a saumuri közvetítő álláspont jelenik meg az egyetemes kegyelem kérdéskörében.⁵⁰

Mint fentebb láthattuk, Ajtai Abód az üdvözülés kapcsán ugyan tagadja az általános kegyelem szerepét, ám mégsem Isten akaratára és előzetes kiválasztására helyezi a hangsúlyt, hanem a partikuláris kegyelemre, melyet a hittel azonosít „mivel az hit gratia”. Ebben a tekintetben Ajtai megszólalása rokonítható az amyrauti tézissel. Fontos megjegyezni, hogy Franciaországban, az ottani és a svájci merev ortodoxia minden igyekezete ellenére, egy zsinat sem ítélte heterodoxnak Amyraut tanítását.⁵¹ Hogy az univerzális gráciát illetően Ajtai beszédének idején az amyrauti elképzelések jelen voltak Erdélyben, jól mutatja, hogy először 1742-ben, majd 1755-ben is megjelent Kolozsváron a már említett *Helvét Formula Consensus*, melyet a svájci ortodoxia a saumuri tanok ellenében apologetikus céllal hozott létre. A hitvallást az ortodoxia alapos definíciókkal való körbehatárolása jellemezte, mely egyfelől válaszul szolgált a 17. század utolsó harmadában jelentkező filozófiai és

⁴⁴ KOLUMBÁN Vilmos József, *Holland irányzatok és erdélyi követők*, Református Szemle 105(2012)/4, 406–407.

⁴⁵ ESZE Tamás, *A Heidelbergi Káté története Magyarországon a XVIII. században = A Heidelbergi Káté története Magyarországon*, szerk., előszó, Dr. BARTHA Tibor, Bp., A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1965 (Studia et Acta Ecclesiastica, 1) 178.

⁴⁶ Uo., 178–180; GYENIS Vilmos, *Hermányi Dienes József (1699–1763)*, s. a. r. SÁRDI Margit, Bp., Akadémiai, 1991 (Irodalomtörténeti Füzetek, 124), 81–89.

⁴⁷ SIPOS Gábor, *Huszti András heterodoxiapere 1742-ben = S. G., Reformata Transylvania: Tanulmányok az erdélyi református egyház 16–18. századi történetéhez*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2012, 289–301.

⁴⁸ KOLUMBÁN, i. m., 416–422; Uő, *Nádudvari Sámuel utolsó évei Marosvásárhelyen*, Református Szemle, 102(2009)/3, 340–351; Uő, *Nádudvari Sámuel ingóságai*, Református Szemle 103(2010)/4, 420–434.

⁴⁹ KOLUMBÁN Vilmos József, *Makfalvi József peres ügyei*, Református Szemle, 103(2010)/6, 636–648.

⁵⁰ A 20 pontról bővebben lásd Kolumbán Vilmos jelen kötetben szereplő tanulmányát. Ezúton is köszönöm Kolumbán Vilmos szíves segítségét és a kérdésről való konzultációt.

⁵¹ SARX, i. m., 244–246; Christian MOSER, *Reformed Orthodoxy in Switzerland = A Companion...*, i. m., 213–214.

teológiai kihívásokra, másfelől az ortodox belső egység megerősítését szolgálta. A *Formula* 4–9. és 13–22. artikulusai kifejezetten Amyraut hipotetikus univerzalizmusát ítélik el.⁵² Az 1755-ös kiadás előljáró beszéde halát ad, hogy a mostani előljárók az Úr kegyelméből képesek megőrizni az elődöknek Isten beszédéből vett kincsét, „nem engedvén a’ tudománynak vesztességét a’ mi eklésiánkba” befurakodni. A *Formula* célja, hogy az egyes artikulusok kapcsán felmerült helytelen vélekedések, melyek „főképen az Isten’ kegyelmének szélessége felől való tudományban, némelly helyeken elhatalmaltak, a’ mi ifjainkat, és azok által, idővel eklésiánkat-is, meg ne vesztegessék” és mindebből más veszedelmesebb tanítások ne származzanak „miképen ezt más időben meg-történtnek lenni, vagy tsak a’ rémonstrántismusnak szomorú példája eléggé taníthatja”. A cikkelyek összeállítását az igazság és szeretet vezérelte és az előljáró beszéd tagadja, hogy azok szakadásra adnának okot, „mert Isten’ Kegyelme által épségben vagyon mind két részről az hitnek fundamentoma, mellyre mind két felől az Isten’ beszédéből aranyat, ezüstöt és drága köveket feles számmal építettek”. Épségben van a lélek és titkos test egysége, egy a keresztség, egy az Isten és épségben van a szeretet köteléke is.⁵³ A *Formula* szerkesztői tehát szintén a fundamentáliák alapján tartják fent az egységet, és Amyraut tanítását csupán felesleges hozzáadásnak, Ajtai szóhasználatával: „köntösnek” tartják. Az eklészián belüli helyzetet illusztrálja továbbá a kolozsvári elsőpap, Szathmári Pap Zsigmond 1746-os, a tiszántúli püspökhöz küldött tiltakozó levele Domokos Márton Ostervald-fordításának megjelenítése ellen, mely szerinte válságot okozna a református egyházban.⁵⁴ Ajtai köztes álláspontjával a vita értelmetlenségét hangsúlyozza, és a Krisztusban való hitet alapul téve belső és külső egységet szorgalmaz. Erre nem csupán a felekezetben megjelenő nézeteltérések miatt lehetett szükség, hanem a Habsburg vezetés agresszív rekatolizációs törekvése is sürgetővé tette, melynek egyik áttörése volt, hogy 1744-ben sikerült eltöröltetnie az erdélyi katolikusellenes törvényeket.⁵⁵

Ajtai a szakramentumokra már nem fektet nagy hangsúlyt. Az úrvacsorát illetően elég tudni, amit a Biblia állít: a bor és kenyér Krisztus testének és vérének szentsége, az úrvacsorában Krisztust vesszük, azonban minden további disputa csak köntös. A jó cselekedetek kapcsán a hit általi megigazulásról beszél, majd a teológusok veszekedéseit kárhooztatja azon egyszerű emberek tiszta vallása ellenében, akik a *Miatyánk*, a krédó és a 10 parancsolat vallásával eleget tesznek Istennek. A teológusok viszont az egyszerű gyermeket is olyannyira elrontják, vitákra oktatják „hogy ha a’ secták hirtelen concordálni találnának, éppen minden vallás nélkül maradnának, nem lévén kivel veszekedjenek, vagy úgy járnának, mint a’ ki írásait rendre mondván, nyárban-is a’ szánkázókat prédikálja-ki”. Végül a vallás egységét a halálra készüléssel példázza.⁵⁶ A predestináció és az úrvacsora kérdésének megidézésével az oráció Turretinhez és más 18. századi, a protestáns egység mellett érvelő munkákhoz kerül közel, hiszen Le Clercnél a felekezeti békesség előmozdításában inkább a szabad gyülekezetválasztás és a tolerancia kap hangsúlyt, nem pedig a felekezetek egyesítése. Ezt közelebbről megvizsgálva Ajtai munkájának egyéni jegyei rajzolódhatnak ki. Az úrvacsora, a predestináció és a Krisztus természetével kapcsolatos pontok egyértelműen a lutheránus–református

⁵² KLAUBER, *Between Reformed Scholasticism...*, i. m., 25–35. Magyarul: *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum, circa Doctrinam de Gratia Universali, et connexa, aliaque nonnulla Capita. Az az, a helvetziai reformáta eklésiák egyező értelmeknek formája* címmel olvasható a Szathmári Pap Sándor által nyomtatott 1742-es kolligátumban, SZENCI CSENE Péter *Confessio et expositio fidei christianae* fordítása után. A kiadvány kétnyelvű és 1755-ben is kinyomtatják Kolozsvárt.

⁵³ *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum [...]*, *Az az, a helvetziai reformáta eklésiák egyező értelmeknek formája, a közönséges kegyelemről való tudomány, és ezzel egybe-kötetett, s más némelly hitbéli ágazatok körül*, Nyomat. PÁLDI István, Kolozsvár, 1755², 11–17.

⁵⁴ ESZE, i. m., 181.

⁵⁵ TRÓCSÁNYI Zsolt, *Az ellenreformáció Erdélyben 1711-től a felvilágosult abszolútizmus kezdetéig*, *Theologiai Szemle*, 22(1979)/4, 221.

⁵⁶ AJTAI, i. m., [M4v]–N

töréspontokat idézik meg, miként Turretinnél és Amyrautnál, akik az egységből teljes mértékben kizárják a katolikusokat,⁵⁷ sőt Turretinnél a felekezeti határokat egyértelműen kijelölik az *Augsburgi Hitvallásra*, illetve Kálvinra, Lutherre, Bullingerre, Melancthonra és más tekintélyekre való utalások.⁵⁸ D’Huisseau 1670-es *La reunion du christianisme* című munkájában azonban a katolikusokat és a görög katolikusokat is magába foglaló egységes kereszténységet szorgalmaz a keresztény doktrínák megtisztítása és eredeti egyszerűségükbe való visszaállításának segítségével, ám az említett kérdéskörökre csupán utalásokat tesz, részletesen nem tárgyalja azokat.⁵⁹ Ehhez részben hasonlít Ajtai kiindulópontja, miszerint minden felekezet ugyanazt a tiszta vallást vallja, ám saját „köntöseik” teszik őket különálló szektákká. A megoldás, „hogy mindenik secta vetné-le azt a’ sok-féle köntöst, és tanítaná a’ nuda religiot”.⁶⁰ Ajtainál semmilyen megjegyzés nem indokolja, hogy a katolikusokat kizárjuk a vallási egységből, továbbá míg nála a hozzáadások teljes levetkezése a cél, Turretin unio-nista megfontolásában a közös alapokon túli, üdvösséget nem veszélyeztető felekezeti elképzelések megtarthatóak és a békességet ezen dolgok kölcsönös tolerálása biztosítja.⁶¹ Jean Le Clerc mindezzel szemben nem a felekezetek, hanem az egyén szempontjából közelíti meg a kérdést, akinek ahhoz a szektához kell csatlakoznia, amelyben rátalál saját megfontolásaira.⁶² Emlékezzünk: Ajtai személy szerint maga is azon kritikusok körébe tartozónak vallja magát, akik minden vallásból azt szeretik, ami a saját reguláikkal összhangban van, illetve a kritikusokat felekezet feletti emberekként mutatja be, akik minden szektában megtalálhatóak és közös cél vezérli őket.⁶³

Összességében Ajtai Abód Mihály teológiai orációja sajátos helyet foglal el a felvilágosodás felekezeti békességet szorgalmazó munkái között. Egyfelől Jean Le Clerc eszmevilágból merít, és annak módszertanát alkalmazza a keresztény egység megteremtéséhez. Egyéni szinten azonosul a Le Clerc által meghatározott kritikus szerepkörrel, ám orációjában az individuumról a teljes felekezeti szférára tevődik át a hangsúly, tehát arra, hogy a szektáknak miként kellene cselekednie a szakadások megszüntetése érdekében. Másfelől az Erdélyben felmerülő teológiai kérdésekre reflektálva köztes álláspontot foglal el, és nem alkalmaz teljes körű toleranciát. Míg a predestináció kapcsán a saumuri állásponthez közeledik, egyéb tisztán remonstráns tézisek esetében megőrzi az ortodox álláspontot még akkor is, ha a vitát az egységeteremtés célzatával kizárja a *pura religio* kérdésköréből. E sajátos megoldás hagyományát bizonyosan Franekerben, Hermann Venema befolyásában kell keresnünk, aki a tolerancia teoretikus és gyakorlati védelmezőjeként mind a Saumuri Akadémiával, mind a genfi liberális ortodoxiával szimpatizált.⁶⁴ Jean-Alphonse Turretin *Nubes testium* szintén nem független Le Clerc *De eligendjából*, mi több, Le Clerc olvasta és jóvá is hagyta azt.⁶⁵ A remonstráns nézetek hatását jól illusztrálja, hogy Turretin a genfi akadémia rektoraként nem csak hogy a diákok kezébe adta Le Clerc és Limborch munkáit, de beszerzésükről maga gondoskodott.⁶⁶ Mindez azonban nem

⁵⁷ STAUFFER, *i. m.*, 26–27; TURRETIN, *i. m.*, 63–73.

⁵⁸ TURRETIN, *i. m.*, 81–88.

⁵⁹ STAUFFER, *i. m.*, 57–64.

⁶⁰ AJTAI, *i. m.*, N–[Nv]

⁶¹ TURRETIN, *i. m.*, 44–62.

⁶² LE CLERC, *i. m.*, 289–297.

⁶³ AJTAI, *i. m.*, [L4]; [M2v]

⁶⁴ Johannes VAN DEN BERG, *Orthodoxy, Rationalism and the World in the Netherlands of the Eighteenth Century* = J. V. D. B., *Religious Currents and Cross-Currents: Essays on Early Modern Protestantism and the Protestant Enlightenment*, ed., Jan DE BRUIJN et al., Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999 (Studies in the History of Christian Thought, 95), 262–263.

⁶⁵ KLAUBER, *Between Protestant Orthodoxy...*, *i. m.*, 636.

⁶⁶ Maria-Cristina PIASSI, *Arminius Redivivus? The Arminian Influence in French Switzerland and at the Beginning of the Eighteenth Century* = *Arminius, Arminianism and Europe: Jacobus Arminius (1559/60–1609)*, ed., Th. Marius van LEEUWEN et al., Leiden, Boston, Brill, 2009 (Brill’s Series in Church History, 39), 150–153.

jelentette a remonstráns tanok kritika nélküli átvételét. Mind Franeker, mind a svájciak hangsúlyozták ortodoxiájukat. Emellett az új exegetikai megközelítés alkalmazása és a hozzájárulás a tolerancia fejlődéséhez Franekert a felvilágosult liberális ortodoxia németalföldi központjává tette.⁶⁷ Mindezt figyelembe véve az 1740-es évek egyházi kontextusában Le Clerc tanai Genfhez és Franekerhez hasonlóan e liberális ortodoxia jegyében jelentek meg Ajtainál.

A tárgyalt eszmék erdélyi jelenlétéről a könyvlisták is tanúskodnak. A Nagyenyedi Bethlen Kollégium kézíratos 1752-es könyvösszeírása Le Clerc több kommentárja mellett *Ars criticá*ját is tartalmazza, továbbá Grotius *De veritate religionis*a, Venema munkái, Jean-Alphonse Turretin *Nubes testium*a és nem utolsósorban Moïse Amyraut tézisei és több munkája is megtalálható.⁶⁸ Amyraut egy-egy műve a Kolozsvári Akadémiai Könyvtárban unitárius és református tulajdonban is szerepel.⁶⁹ Le Clerc markáns erdélyi jelenlétét mutatja, hogy munkáiból, illetve az azokra írt cáfolatból találunk példányt a nagyenyedi minorita rendház régi könyvállományában,⁷⁰ illetve ferences tulajdonú *De eligenda* is van a Kolozsvári Akadémiai Könyvtárban.⁷¹ Ez utóbbi munkát az 1750-es években az unitáriusok is másolták.⁷² Ajtai recepciója szempontjából pedig igen érdekes, hogy beszédét a felvilágosodás eszméire kifejezetten érzékeny, 18. század végi unitárius püspök, Körmöczi János is lemásolja, egyetlen, Krisztus érdemét következetesen tagadó módosítással.⁷³

CONSIDERATIONS ABOUT THE PURA RELIGIO'S URGENCY OF CONFESSIONAL UNITY IN THE FUNERAL SERMON BY AJTAI ABÓD MIHÁLY

This study explores and examines the Funeral Sermon written by the reformed professor Ajtai Abód Mihály (1704–1776) who taught in Nagyenyed. It was preached on the funeral of Bánffy Katalin in Kolozsvár in 1746, and printed in the collection of sermons under the title of *Virágzó zöldségében kivágott reménység...*, in 1747. This “theological oratio” aims to urge confessional peace and unity. The examination shows that Ajtai’s main arguments are closely linked with the similar ideas of the Enlightenment. On one hand he adopts the doctrinal minimalist methodology of Jean Le Clerc’s *De eligenda inter dissentientes Christianos sententia* which was Le Clerc’s attachment to the new edition of Grotius’ irenic work *De veritate religionis christianae*, but some arguments follow the *Nubes testium pro moderato et pacífico de rebus theologicis iudicio* written by the main leader of enlightened orthodoxy in Geneva, Jean-Alphonse Turretin. On the other hand Ajtai reflects on some heterodox, remonstrant and amyraldist doctrinal questions considering predestination and salvation which were spreading in Transylvania at this time, causing tension and turmoil among the Calvinists. His orthodox opinion in these questions shows that Ajtai used the ideas of Le Clerc according to the liberal orthodoxy, similar to Geneva and Franeker where Ajtai studied under professor Hermann Venema in 1734–35.

⁶⁷ VAN DEN BERG, i. m., 267.

⁶⁸ *Catalogus alphabeticus librorum illustris Collegii Alba N:enyedensis Renovatus anno MDCCLII. Diebus Novembris*, Bethlen Gábor Dokumentációs Könyvtár, Nagyenyed, Ms. 192., 11, 63, 119, 267, 275. Hálásan köszönöm Gordán Edinának, a Bethlen Dokumentációs Könyvtár munkatársának szíves segítségét a vonatkozó fényképek rendelkezésemre bocsátásában.

⁶⁹ Lásd a Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Kolozsvári Akadémiai Könyvtár U 64688 és R 81831 jelzetei alatt. Az információt köszönöm Molnár B. Lehelnek.

⁷⁰ *Az egykori nagyenyedi minorita rendház könyvtárának régi állománya*, összeáll., RÁCZ Emese, Bp., Cluj Napoca (Kolozsvár), Országos Széchényi Könyvtár–Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, 2009 (A Kárpát-medence magyar könyvtárainak régi könyvei, 3), XVII.

⁷¹ Lásd a Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Kolozsvári Akadémiai Könyvtár F 46067 jelzete alatt.

⁷² MsU. 157/E = *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, comp., Elemér LAKÓ, Szeged, 1997, [43]

⁷³ *Halotti oratio: De nuda religione*, MsU. 339/D, 139–166.

MAKFALVI JÓZSEF HETERODOXIÁJA

A 18. század első felében az erdélyi református teológiai gondolkodást nagy lázban tartó arminianista és az abból fakadó univerzalista eszmék a 17. század első felének németalföldi teológiai vitáiban gyökereznek. Jacob Arminius leideni teológiai tanár 1603 után olvasta először Socinus műveit, és ennek hatására a tanári katedráról több alkalommal hangsúlyozta a kálvini teológiával ellentétes nézeteit. A kiválasztás–predestináció kérdéskörének kapcsán kifejtette: nem ért egyet a 16. század végére megerősödött predestináció-értelmezéssel. Meggyőződése szerint a predestináció-tan összeegyeztethetetlen Isten jóságával és könyörületével, ugyanis a predestináció református értelmezése óhatatlanul is arra irányította a figyelmet, hogy Isten akaratában benne van az elvettetés és a büntetés, így bármiféle megjobbulás célzó emberi elhatározás feleslegessé válik.¹

Tanítványai *Remonstrantia* címmel öt pontban foglalták össze teológiai meggyőződésüket, amelynek középpontjában az ember üdvösségre néző szándékának és cselekvésének teljes szabadságát hirdették. A *Remonstrantiát* aláírók ellen a holland reformátusok *Contraremonstrantia* címmel cáfolatot állítottak össze, de a vita lezárásához szükséges volt a református nemzeti zsinat összehívása. A dordrechti zsinaton a református ortodoxia képviselői minden kétséget kizáróan elítélték a remonstránsokat, cáfolták azok tételeit és a maguk részéről lezárták a vitát azzal, hogy az ember üdvösségre néző választási lehetőségét megtagadták, s így teljes passzivitásra ítélték. Az arminianistákat kizárták, de utólag kiderült, hogy az arminianisták teológiai gondolkodása olyan kérdéseket is felvetett, amelyekkel több, mint egy évszázadon keresztül foglalkozott a református egyház, kényesen ügyelve a dordrechti kánonok szabta határvonal megtartására.

Időközben azok a fogalmi eszközök, amelyekkel a remonstránsok védelmezték néhai vezetőjük, Ariminius teológiáját (általános kegyelem, elégtétel egyetemessége, részleges kegyelem, ellenállhatatlan kegyelem stb.), túlléptek a korabeli vita határait, és a későbbiekben a református egyházon belül a szabad akarat és a kiválasztás körüli viták kedvelt kifejezéseivé váltak.

Nem sokkal a dordrechti zsinat után Moses Amyraud, a saumuri teológia tanára a predestináció érdekes megközelítésével új megvilágításba helyezte az egész vitát azzal, hogy az arminianisták és reformátusok közt közvetítő álláspontra helyezkedett. Meglátása szerint Isten az egész emberiségen megkönyörült, ez mutatta meg fiában. Kétféle kegyelmet ajánlott fel az embernek: az egyik az általános kegyelem, amely az üdvösség előfeltétele, a másik a különös és hatékony kegyelem, vagyis a hit.² Teológiájának újszerűségére, amely nem nélkülözte az ellentmondásokat sem, Hollandiában a két Vitringa figyelt fel, és ezzel előrevetítették a predestináció elkerülhetetlen újraértelmezését.³ Szükséges hangsúlyozni azt is, hogy a kegyelemről szóló dogmatikai vitában Németalföld kivételével

¹ LŐRINCZ István, *Dordrechti Kánonok*, Kolozsvár, Koinonia Kiadó, 2000, 6. Lásd még: WITTMAN Tibor, *Németalföld aranykora*, Bp., Gondolat, 1965, 161–162.

² Isak August DÖRNER, *History of Protestant Theology*, I, Edinburgh, 1871, 26.

³ G. Henk van de GRAAF, *A németalföldi akadémia és az erdélyi protestantizmus a XVIII. században, 1690–1795*, Kolozsvár, Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet, 1979, 138.

a többi református egyház nem vett részt, sőt mi több, a németországi reformátusok egyenesen tiltották a dordrehti kánonokról való vitát, a bátrabb teológusok pedig hangoztatták a kánonokkal szembeni nemtetszésüket is azzal, hogy nyíltan megfontolásra ajánlották az általános kegyelemről való szabadabb gondolkodást.

Mindezek ellenére a téma Németalföldön mégsem Amyraud és a két Vitringa, hanem a 18. század elején Johannes van den Honert utrechti és leideni teológiai tanár munkássága révén került ismét a figyelem középpontjába. 1725-ben, amikor megjelentette a kegyelemről írt rövid művét, rövid, de rendkívül heves vita robbant ki. Egyik ellenfele Antonius Driessen volt, aki a groningeni akadémia hagyományainak megfelelően mindenkiel vitába szállt. Előbb groningeni kollégáját, Wittichiust gyanúsította meg Spinoza követésével, majd amikor ellenfelei szemére vetették, hogy ő viszont az eretnokség gyanújába esett Röellt követi, szinte mindenki ellen támadást indított. Újabb ellenfelei között találjuk Hermann Venemát is. Venema a kegyelem kérdésében a francia közvetítő irányzatot követő ifjabb Campegius Vitringa tanítványa, sőt 1724-től annak tanszéki utóda is volt.

Venema nem kereste a konfliktust, de tény, hogy a holland református egyház hivatalos irányvonalától eltérően gondolkodott, ezért elkerülhetetlen volt a meggyőződése elleni támadás. A kiválasztás kérdésében a két Vitringa nyomán az amyraldista irányzathoz tartozott, és ugyan a dordrehtiek eszköztárával, de valójában azokkal ellentétben Isten kettős kiválasztását vallotta. Ő is megkülönböztette az általános isteni végzést (ez azokra vonatkozik, akik hisznek és megtérnek) a különös kegyelemtől, amely szerint Isten egyeseket kiválasztott a hitre és az üdvösségre. Így tulajdonképpen a krisztusi evangélium nem csak az eleve kiválasztottaknak szól, hanem minden bűnösnek. Nem akart különösebben foglalkozni ezzel a kérdéssel, mert olyan isteni titoknak tekintette, amely nem tartozik és nem tartozhat az ember érdeklődési területéhez. Ebben a kérdésben eltért a dordrehti teológusoktól, akik a kiválasztást a református dogmatika középpontjának tekintették, míg a franekeri tanár a dogmatika mellékkérdéseként értelmezte.

Venema teológiájának „sajátosságát” Antonius Driessen fedezte fel. 1733-ban egyik írásában cáfolta a franekeri tanár kiválasztástanát, és eretnek tanok hirdetésével vádolta meg. Terve azonban nem sikerült, a holland református egyház elutasította vádaskodását. Még abban az évben egy újabb kísérletet tett. A korábbi vádpontokat újabbakkal egészítette ki. Ezúttal a kiválasztás körüli tévelygés mellett a Coccejus-féle cselekedetszövetség elutasításával, a Szentháromság részleges tagadásával, az eredendő bűn elutasításával és az Újszövetség egyes könyveinek elvetésével vádolta. Szándékát ezúttal sem kísérte siker, sőt a zsinat hallgatásra ítélte. Annyit viszont elért, hogy Venema élete végéig a heterodoxia gyanújában maradt. A holland református egyház teológusai a későbbiekben szinte betegesen óvakodtak a dordrehti kánonok kérdésében bármiféle véleménynyilvánítástól, nehogy tanbeli tévelygéssel vádolhassák meg őket. Érdekes módon a teológia gyakorlati alkalmazásában a kiválasztás dogmája továbbra is aktívan élt szószerkeken. Driessen Venema elleni támadása minden gyanúsítgatás ellenére sem törte meg a franekeri tanár népszerűségét. Bibliamagyarázati módszerében elutasította a skolasztikus és az allegorikus módszer használatát, helyette a nyelvi exegézist tekintette a fontosnak. Tanítványai a legnagyobb tisztelettel beszéltek róla, egyik magyar hallgatója jegyezte fel, hogy a parasztok és a gyermekek is ismerték a nevét. Külföldi tanítványai (köztük a magyar peregrinusok is), akiknek latin nyelvű prédikációsorozatokat tartott, nagyra tartották. Kora-felvilágosodáskori látásmódjával jelentősen hozzájárult az ember szabadságának hangsúlyozásához és egy új teológiai látásmód európai meghonosodásához.⁴

⁴ VAN DE GRAAF, *i. m.*, 143.

Venema hazai tanítványa

Deáki Filep József református püspök az arminianista és univerzalista meggyőződéssel gyanúsított egykori leghíresebb hazai Venema-tanítvány, Makfalvi József perének egyik záró momentumában egyszerűen bolondnak nevezte az anyagi ügyek és a tanbeli tévelygés miatt akkor már felfüggesztett fogarasi lelkész.⁵ Makfalvi a kolozsvári kollégium elvégzése után 1723-ban iratkozott be a franekeri egyetemre, ahol nagyon hamar Venema bűvkörébe került.⁶ Ottani tartózkodása idejére esett Driessen Venema elleni támadásának előkészítése, bár erről a fiatal magyar peregrinus akkor még nem tudhatott. Peregrinustársai közül Verestói György és Csepregi Turkovics nevét kell kiemelni, akik szintén a híres tanár előadásait látogatták. Verestói előbb kolozsvári tanár, később püspök lett, Csepregi Turkovics a kolozsvári református kollégium megbecsült tanáraként maradt fenn a köztudatba. Hármójuk nevét a Venema-tanítványság kötötte össze, de ebből csak Makfalvinak származott problémája, Verestói és Csepregi már a harmincas évek elején tisztázta magát a vádak alól.

A Driessen és Venema közt akadémiai vitának induló ellentét nagyon hamar európai visszhangot kapott. Mindketten megpróbálták a maguk oldalára állítani a magyar református egyházat. Driessen még Hollandiában két magyar diáktól olyan nyilatkozatot csikart ki, amely szerint Venema a teológiájával „megfertőzte” a magyar peregrinusok gondolkodását. Rétyi Istvánra és Szombati Gergelyre hivatkozott, mint Venema-tanítványokra, akik itthon az új teológiát hirdetik. Mivel ez a határokon átívelő támadás Venema számára igencsak kényelmetlen volt, szükségét látta annak, hogy tisztázza magát. 1733-ban Csepregitől kérte, hogy nyilatkozatával tisztázza a magyar peregrinusok tanhelyességét. Csepregi, az egykori tanítvány eleget tett a felkérésnek, de Driessen 1734-ben Bonyhai Simon György püspöktől kérte a helyzet tisztázását, aki hosszas gondolkodás után, 1735-ben rövid levélben nyugtatta meg a groningeni tanárt. Csepregi és Verestói ünnepélyes keretek között (a kolozsvári kollégiumi tanárok, a püspök és a gondnokok jelenlétében) jelentették ki, hogy ők az ortodox eklézsia hívei. Így ideiglenesen megnyugtatták az egyházkerület vezetőségét.⁷ Évekkel később, 1737-ben Csepregivel szemben ismét feltámadt a gyanú, amikor püspöki engedély nélkül kiadta Vitringa aforizmáinak fordítását.⁸

Makfalvi korántsem volt annyira képzett, mint két társa, irodalmi munkássága csupán két üdvözlőverse terjed ki, egyiket éppen Verestóihoz írta.⁹ A főúri támogatást élvező Makfalvi 1728-ban tért haza, és Nyárádszentbenedekre választották meg lelkésznek. Franekeri fogadalmának (hazatérése után más nyelvbe üti a teológiát¹⁰) hamar „eleget tett”, ugyanis az 1730. évi marosi egyházmegye parciális zsinata külön foglalkozott ügyével. A kivizsgálási jegyzőkönyv szerint hitvallásokkal ellentétes tanítással botránkozta meg hallgatóit, de a meghallgatáson tisztázta magát, és a zsinat is csupán enyhe figyelmeztetésben részesítette. Annyit viszont kilátásba helyeztek, hogyha a későbbiekben Makfalvi újra tévtanokat hirdetne, állásból felfüggesztik.¹¹ Sajnos a jegyzőkönyv nem részletezi a

⁵ Deáki József püspök levele a Főkonzisztóriumhoz, 1745. november 7., FőkonzLvt. 1745/53.

⁶ „[...] Venema alatt tanulván lőn universalistává”, *HERMÁNYI Dienes József széprőzai munkái*, kiad. SÁRDI Margit, Bp., Akadémiai, Balassi, 1992, 311.

⁷ TÖRÖK István, *A kolozsvári ev. ref. collegium története*, II, Kolozsvár, 1905, 6–7.

⁸ *Uo.*, 8.

⁹ SZABÓ Miklós, SZÖGI László, *Erdélyi peregrinusok, Erdélyi diákok európai egyetemeken, 1701–1849*, Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 1998, 308.

¹⁰ „[...] sokat bízván elméjéhez s tudományához, még Hollandiában kérkedik vele, hogy ha Erdélybe jöhet, bizony más nyelvbe üti a teológiát.” *HERMÁNYI, i. m.*, 311.

¹¹ „Tiszteletes Makfalvi Joseph uram cokegyelme a sz[ent]benedeki mater és ahhoz tarozó filialis ekléziákban szent functioban lévén, előnkbe jött, hogy értelmes auditorit tanításával megbotránkozta, oly tudományt hintegetvén, mely

téves tanítás mibenlétét, és így csak sejthetjük, hogy az általános kegyelem tanításáról lehet szó. Szentbenedeki tartózkodása alatt 1735-ig semmiféle feljegyzést sem a vizitációs, sem a parciális zsinati iratokban nem találunk. Makfalvi egyedüli megoldatlan problémája a korabeli lelkészek között megszokott fizetési késedelmekből és az egyházközség épületeinek elhanyagolásából származott. 1735-ben Makfalvi ismét a parciális zsinat elé került. Ezúttal nem hitvallásokról volt szó, hanem minősíthetetlen magaviselete okozott gondot. Hallgatóit kemény szavakkal illette, ezért a gyülekezet a helybéli patrónus szándéka ellenére sem akarta a továbbiakban lelkészként alkalmazni. A patrónus közbenjárására végül a parciális eltekintett Makfalvi felfüggesztésétől,¹² de a lelkész és a gyülekezet közti ellentét fennmaradt, így Makfalvi Árva Bethlen Kata hívására Fogarasra ment lelkésznek.

Bod Péter az erdélyi református zsinati határozatokról készített összefoglalójában írja, hogy Makfalvi ellen 1734 őszén tanfegyelmi kivizsgálását indítottak. Rövid feljegyzésből nehezen rekonstruálható Makfalvi története. A lelkész előzetesen a püspök és a főjegyző (püspökhelyettes) előtt reverzálissal kötelezte magát a református hitvallások megtartására, de utóbb fogadalmát megszegve tovább hirdette az általános kegyelmet. Ügye az országos zsinat elé került, ahol elismerte az ellene felhozott vádak (reformata univerzalisták sententiáját tartja).¹³ Tettét azzal indokolta, hogy csak azt tanította, amiben hisz, és lelkiismerete meggyőződését nem tagadhatja meg. Nyilvánvaló tévelygése miatt ideiglenesen felfüggesztették, a végleges döntést viszont a következő generálisra halasztották. 1735-ben a magyarigeni zsinaton Nádudvari Sámuel és Makfalvi heterodoxiájának következtében reverzális formulát állítottak össze.¹⁴ Csak feltételezzük, hogy Makfalvi eleget tett a zsinat előírásának és így megtarthatta lelkési státuszát.

A fogarasi per

Árva Bethlen Kata támogatásával a fogarasi eklézsia lelkészének meghívott Makfalvi József szolgálatának első hét évében többé-kevésbé jól viselte magát, 1741-ben azonban összeveszett a független jogállású egyházközség vezetőivel. A vita oka az volt, hogy Makfalvi nem kapta meg idejében lelkészi járandóságát, s miután több alkalommal is sikertelenül próbált megegyezésre jutni az egyházközség gondnokával, Enyedi Sámuellel, meggondolatlanságában a lelkészi szolgálat megtagadásával fenyegette meg a fogarasiakat. Enyedi a követelt 85 szekér tűzifa helyett csak 20-at ismert el, de türelemre intette Makfalvit, aki a válaszal elégedetlen volt, többé nem volt hajlandó prédikálni és a harangozást is megtiltotta. A gyülekezet a tanítót, Buzogány Zsigmondot bízta meg ideiglenesen az igehirdetési szolgálat ellátásával. A helyzet végérvényesen elmérgesedett, Makfalvi nyilvánosan szidalmazta a gyülekezetet és annak előljáróit, az egyházközség tagjai viszont a lelkész korábbi hibáit hánytorgatták fel. Végül 1741 decemberében a gyülekezet vezetősége a lelkész eltávolítása mellett döntött. Ezzel kezdetét vette a hosszadalmas peres eljárás, ugyanis a lelkész nem ismerte el felfüggesztését, sőt minden eszközt felhasznált, hogy a vélt igazát védelmezze. Sérelmezte, hogy a püspök vette kézbe a kivizsgálást, aki Makfalvi szerint nem illetékes a fogarasi eklézsia dolgában határozni. Egyedüli főhatóságként a Főkonzisztóriumot ismerte el, ugyanakkor próbálta megnyerni a főnemesek támogatását is, majd a kezdeti kudarc után a Gubernium, illetve a bécsi udvar segítségül

keresztényi hitünknek és vallásunknak ágazatival ellenkező lött volna.” Kézirat a Marosi Református Egyházmegye Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltárában, Protocollum II/2, Vizitációs jegyzőkönyv (1725–1750).

¹² Marosi Egyházmegye Levéltára, Protocollum I/3, Series causarum (1725–1784).

¹³ Bod Péter, *Erdélyi református zsinatok végzései, 1606–1762*, Kolozsvár, 1999, 90.

¹⁴ *Uo.*, 68–69.

hívásával riogatta a fogarasiakat és a teljes egyházat is. A Főkonzisztórium megpróbált több ízben is közbenjárni Makfalvi sorsát illetően, de a megoldási javaslatokat sem az egyházközség, sem a sértődött lelkész nem fogadta el.

Az ügy 1744-ben már országos ügyként került a zsinat elé. Makfalvi ingatag álláspontja miatt (nem fogadta el az elmaradt járandóságának kifizetését, mert kevesellte azt) a zsinat és a Főkonzisztórium tanácstalan volt. Több álláslehetőséget is felajánlottak számára (többek közt a marosvásárhelyi másodlelkézi állást, később az alsócsernátoni és a mezőbándi parókiát), de Makfalvi sorra visszautasította ezeket, annak ellenére is, hogy korábban beleegyezett a *karakteréhez illő valamely tisztességes állás* elfoglalásába. Időközben azonban meggondolta magát, és továbbra is a fogarasi eklézsia papjaként mutatkozott be, amivel tovább borzolta a kedélyeket.

1744-45 folyamán úgy tűnt, hogy az ügy lezárása és Makfalvi sorsának rendezése elsősorban a lelkész macacsságán és meggondolatlanságán bukott el. De sem az egyházkerület, sem a Főkonzisztórium nem mondott le Makfalviról. A nagybaconi 1744. évi zsinaton a jelenlévők megegyeztek abban, hogy a lelkésznek új állást szereznek, a Főkonzisztórium pedig több rendben is anyagi támogatást nyújtott a nélkülöző családnak, sőt az egyházból való kizárása után (1748) is gondját viselte annak.¹⁵

Makfalvi heterodoxia-pere

Makfalvi feltételezett, majd a későbbiekben bizonyított remonstráns tévelygése nem volt egyedülálló. Híres kortársa, Nádudvari Sámuel 1731-ben került Nagyenyedre Borosnyai Lukács János mellé másodlelkésként.¹⁶ Kinevezés után nem sokkal Borosnyai az általános kegyelem hirdetése miatt elmarasztalta a fiatal Nádudvarit.¹⁷ Ügye 1734-ben a kükküllővári zsinat elé került, ahol Nádudvari visszavonta tételeit.¹⁸ Meggyőződését Makfalvihoz hasonlóan Franekerben és Oderafrankfurtban szerezte. Franekerben egy évig tanult, Venemát és Andalát hallgatta, majd oderafrankfurti egyetemre

¹⁵ A fogarasi ügy részletes ismertetését lásd: KOLUMBÁN Vilmos József, *Makfalvi József peres ügyei*, Református Szemle, 2010/6, 636–648.

¹⁶ „[...] papokodtam s bajoskodtam vele 4 egész esztendeig, ugyanis nagj mestere lévén mind a fucata Pietasnak és modestianak, mind annak, hogy ellopja szíveket a hallgatóknak, nagj kedvekbe esik hallgatóknak, a mellett rossz theológus lévén és prurientis ingenii.” BUZOGÁNY Dezső, *Borosnyai Lukács János püspök önéletírása*, Református Szemle, 1986/1, 41–46.

¹⁷ „Paradoxa és heterodoxa sententiaikat, nevezetesen universalismust és remonstranizmust kezd hintegetni s sokszori admonitio után is cathedra s publicumra vinni, melly miatt magam is megmozdulván végre annyira collidálódtam vele, hogy publice a templomban kellett megszólítanom exemplo alias vix audito de a zelus rea vitt, mikor láttam cathedránkat csupa Arminius tudományával megfertéztetni. Róm. 9,11.12.13. Nb. Az előtt való vasárnap magam ágáltam vele erről a reformatusok sententiaja szerint s a volt a nagj injuria, hogy a fretus favore auditorum merte a reformatusok sententiajat s engem refutálni s csupa arminianizmust hirdetni [...] BUZOGÁNY, i. m., 41–46. Bod Péter szerint: „Ki is ment a híre a Nádudvari újtásának, aki megintetvén a püspöktől, nem engedett, hanem azzal hírt, nevet, dicsőséget akarván magának szerezni, tovább is folytatta és egykor felett vastagon predikálván a Pelágus tudományát a templomban, azt nem hallgathatta paptársa Borosnyai János, hanem buzgósággal betelvén és félrván felállott és így szólott: protestálok! A remonstransok sem szólnak ilyen vastagon, s azzal kiment a templomból.” BOD Péter, *Smirnai szent Polikárpus*, [Nagyenyed], 1766, i. m., 175, 202. Nádudvari ügyének részletes ismertetését lásd: KOLUMBÁN Vilmos József, *Nádudvari Sámuel utolsó évei Marosvásárhelyen*, Református Szemle 2009/3, 340–351.

¹⁸ „Ki is Konfessionk és Katekismusunk ellen nem csak remonstrantismust de gratia universali, hanem iminnen, amonnan corrádált opiniokat is foveál, s azokat sok ízben ex publica cathedra, sokaknak botránkozásokkal tanította; nem gondolván sokszori kegyes admonitiokkal, melyek lettek nem csak in privato, hanem a nagyenyedi nemes konsistoriumban is tiszteletes püspök uram által is, sőt ad silentium is kötelezte volt magát datis reversalibus, de nem hallgatott, és most is coram Sede Sancta sok punctumokat megvallott élő nyelvel. Arra nézve sok szomorú consequentiákat evítálni akarván az Úrnak segedelme által, s féltvén mind az atyafit s mind másokat, a XI. XII. kánonok erejek szerint, az atyafi a publica functione suspendáltatik [...]”. BOD, *Smirnai...*, i. m., 173.

ment. Itt a Venemától hallgatott teológia egy másik változatát ismerte meg, ugyanis a német reformátusság egyetemén soha sem fogadták el a dordrechti tételeket, sőt, mint fentebb említettük, az azokról való vitát is tiltották.¹⁹ Nem valószínű, hogy Makfalvi és Nádudvari ismerte egymást. Egyikük levelezésében sincs erről egyetlen említés sem, és a heterodoxiájukat vizsgáló egyházi jegyzőkönyvek sem tesznek erre vonatkozó megállapítást.

Az erdélyi remonstráns teológusok közt meg kell említeni Huszti András, a kolozsvári kollégiumban jogot tanító tanár nevét is, akivel Makfalvi 1748 után biztosan jó kapcsolatot ápolt. Huszti ugyancsak Oderafrankfurtban tanult, ahol a jogi előadások mellett teológiát is hallgatott. Hazatérése után 1733-ban kerül Kolozsvárra. Huszti, ellentétben Nádudvarival és Makfalvival, soha nem kérekedett nyilvánosan teológiai szabadelvűségével. A remonstráns teológia iránti rokonszenve első jele 1741-ben derült ki, amikor Teleki Sámuel őt kérte fel, hogy adjon felvilágosítást a berlini, frankfurti és genfi teológusok univerzalista meggyőződéséről. Huszti eleget tett a felkérésnek, és írását nemcsak Teleki, hanem a kollégiumban többen is olvasták. Utóbbiak tévesen azt terjesztették, hogy Huszti tagadja a predestinációt.²⁰ Ugyancsak 1741-ben Huszti kiadásra előkészítette a *Jurisprudentia hungarico-Transylvanica* című jogtudományi kézikönyvét, amelynek előszavában (*Oratio panegirica*) az univerzális és partikuláris kegyelemről is szót ejtett. Tévesnek tartotta azt az állítást, amely szerint Isten „öröktől fogva akarta volna a vétket”. Kéziratát már 1741-ben többen is olvasták, köztük a püspök is, aki kérte a főkonzisztórium ki vizsgálását.²¹

1742-ben Huszti ügye Makfalvi ügyével együtt a dévai zsinat elé került. Pontosán nem lehet tudni, hogy a heterodoxiába visszaeső Makfalvi ügye hogyan került a zsinat elé, a zsinati jegyzőkönyv is csupán Huszti említi. Deáki József 1745-ben keltezett levelében írja, hogy a dévai zsinaton nemcsak Huszti, hanem Makfalvi univerzalista meggyőződését is elítélték.²²

1745-ig terjedő időszakban a zsinatokon csak a fogarasi perpatvar részleteivel foglalkoztak, 1745-ben a zsinatra delegált főkonzisztórium i küldöttek jelentették, hogy a főtanács előírásainak megfelelően próbálták rendezni Makfalvi dolgát, s mintegy mellékesen azt is tudatták, hogy Makfalvi heterodoxiát hirdet. Ugyanebben az évben Árva Bethlen Kata hívására Olthévízre utazott, és a főasszony társaságában az általános kegyelemről beszélt, amiért a főnemes megharagudott és megvonta *partikuláris gráciáját*.²³

Deáki Filep Józsefet utasította a Főkonzisztórium, hogy a sürgősen összehívandó semigeneralis zsinaton indítsa meg a vizsgálást Makfalvi és Huszti ellen. A püspök nem kívánt foglalkozni az ügygel, tekintettel arra, hogy egyik vádlott sem mutatta a legcsekélyebb hajlandóságot a megbánásra. Ekkor tette azt a meglepő kijelentést is: „[...] én nem tartanám szükségesnek a mocsokra mocskot tenni és a bolondnak az ő bolondsága szerént felelni, mert úgy látom mind a kettőről, hogy noha az említett Generalisban scripturarie convíncáltattak, de a bolondot ha mozsárba megtörik is, csak bolond [...]”²⁴

Deáki utólag meggondolta magát, és a nagyenyedi tanárokat szólította fel, köztük Borosnyai Nagy Zsigmondot, aki a szabad akarat és predestináció kérdésében nem sokkal azelőtt érkezett (*De libris*

¹⁹ FONT Zsuzsa, *Bethlen Miklós levelei Brandenburgba*, <http://www.bkiado.hu/JJ/net/Studiolum/Font.pdf>

²⁰ SIPOS Gábor, *Huszti András heterodoxia peres 1742-ben*, *Református Szemle*, 2007/4, 727–733.

²¹ *Uo.*, i. m., 729.

²² Deáki József püspök levele a Főkonzisztóriumhoz, 1745. november 7., Főkonzisztórium Levéltára, 1745/53.

²³ A főkonzisztórium i küldöttek jelentése a zsinatról. FőkonzLvt., 1745/41. Lásd még: „De így csak segílik vala Makfalvít a papok s az urak, de kiváltképpen gróf Teleki Józsefné. Ez az úri asszony pedig hívatá őtet innepelni Hévízre, s ott is de gratia universali praedicálván, nem vevé jó néven az asszony, nékem pedig ezt megírá az udvari pap. Makfalvi addig hirdeti az universális gratiát, hogy a grófné particularis gratiáját amittálá, úgy lett vala, hogy az asszony tőle nagyon megvoná jó gratiáját. HERMÁNYI, i. m., 311.

²⁴ Deáki József püspök levele a Főkonzisztóriumhoz, 1745. november 7., FőkonzLvt. 1745/53.

ref. ecclesiae symbolis, Kolozsvár, 1745), hogy alkossanak véleményt Huszti és Makfalvi eretnekségével kapcsolatosan. A püspök nem tartotta kivitelezhetőnek a semigenerális zsinat összehívását, ugyanis Huszti nem tartozott az egyház hatáskörébe (világi tanár volt), és Makfalvi pedig a vitatott fogarasi lelkészsége ellenére sem tartozott a püspöki fennhatóság alá. Deáki attól tartott, hogy a két perbefogott egyszerűen nem megy el a zsinatra, ezért javasolta, hogy mindkettőjük perét a következő generális zsinatra kell halasztani.²⁵

Nem tudni miért, a püspök az 1746-ban tartott zsinatra nem hívta meg Husztit, Makfalvi pedig nem törvényesen, hanem a *fungens* fogarasi lelkészen keresztül kapta meg az idézést. Makfalvi, aki mindig is pontosan ragaszkodott a törvényes jogaihoz, a szabálytalan meghívóra hivatkozva nem jelent meg. A kivizsgálás így 1747-re maradt.

1747-ben a Főkonzisztórium idézte a zsinat elé, és felszólította, hogy nézeteit írja le, aminek a felfüggesztett lelkész eleget is tett. Ekkor még úgy tűnt, sikerül ezt a kérdést végérvényesen rendezni, s talán ezért (figyelembe véve a korábbi sikertelen kezdeményezéseket) a zsinatnak az ügy békés rendezését ajánlották, sőt egyenesen azt is megtiltották, hogy ha Makfalvi bűnösnek bizonyul, az ilyenkor szokásos palástelvgást végrehajtsák a lelkészen.²⁶

Makfalvi ezúttal sem ment el a zsinatra. Végül 1748-ban a Főkonzisztórium rábírta a lelkészt, hogy jelenjen meg a zsinaton. Makfalvi összeállította 20 pontból álló védekezését, és a kísérőlevelében hangsúlyozta ártatlanságát. (A védekezést latin eredetiben és magyar fordításban tanulmányunk függelékében közöljük.) A zsinaton nem tárgyalták részletekbe menően tévelygését, csupán néhány rövid mondatban mutattak rá a hitvallásokkal ellenkező meggyőződésére.²⁷ A zsinat a döntést átadta Főkonzisztóriumnak, ahol végül kimondták kizárását a lelkészi karból.

Makfalvi teológiai meggyőződése

Az Esze Tamás szerint magát Philip van Limborch arminianista teológus tanítványának tartó Makfalvinak²⁸ a már említett két üdvözlőversen kívül semmilyen írása nem jelent meg. Tévelygéseit csak a szószékről, illetve magánbeszélgetések során hangoztatta, ezért követhetetlen, hogy a tanítása változott-e az idők folyamán.

²⁵ *Uo.*

²⁶ „[...] intimállyuk ezen levelünkben is kegyelmeteknek paterne, hogy őkegyelme beadandó thesiseit placide bévenni, azokra való feleletekben minden illetlen morositasoktól proscindálni és az egész velle való tractat Isten szolgálóihoz illő galambi szelídséggel végezni tartsa keresztényi kötelességének kegyelmetek, mivel nem az a célunk, hogy szent religionk articulussit disputatoria bocsássuk és annak megcáfolhatatlan igazságáról pluralitate votorum kívánnyunk végeztetni, noha amennyiben a disputation opponálni másnak is szabad, ha tetszik, őkegyelme sem tilthatik el. [...] Ha pedig ezútal is szívének acélossága meg nem lágyíthatatnék, és továbbra is elkezdett tévelygésében perseverálni kívánna, úgy se cselekedgyék rajta semmi violentiat kegyelmetek, és annyival inkább köntöse mutilatiojával ne prostituáltassék [...]”. Főkonzisztórium Levéltára, IV, Expeditionis protocollum (1742–1751), 397–399.

²⁷ A küldötték jelentése a zsinatról, 1748. június 26., FőkonzLvt. 1748/22.

²⁸ ESZE Tamás, *A Heidelbergi Káté története Magyarországon a XVIII. században = A Heidelbergi Káté története Magyarországon*, szerk. BARTHA Tibor, Bp., A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1965, 179–180. Esze tanulmányának nagy hiányossága, hogy nincs tudományos apparátusa. Esze Tamás jó néhány megállapítása a rendelkezésünkre álló forrásokból nem bizonyítható. Kérdéses, hogy Makfalvi Limborch-tanítványának nevezte magát. Nem igazolható, sőt a marosi egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei alapján egyenesen cáfolható, hogy a szentbenedeki lelkészség után Szentmiklóson lett volna lelkész, ahogyan arra sincs bizonyíték, hogy idegenkedett a Szentháromság tanától, és teljesen szembehelyezkedett a református egyház hitvallásaival, csupán az általános kegyelem kérdéskörében tartott ki sajátos felfogása mellett.

Teológiai gondolkodásának felderítésében egyetlen támpontunk az 1748. évi zsinatra összeállított 20 pontból álló teológiai nyilatkozata. Sajnos magánlevelezése nem maradt fenn (nem tudunk róla), így kideríthetetlen hogy milyen szándékkal állította össze ezt az iratot, az mennyire felel meg tényleges teológiai gondolkodásának. Források hiányában kénytelenek vagyunk ezt a 20 pontból álló írást úgy elfogadni, mint az egykori fogarasi lelkész hiteles teológiai álláspontját.

Már nyilatkozata elején kijelenti, hogy egyetért az erdélyi református egyház hitvallásaival (Ágostai Hitvallás, Helvét Hitvallás, Heidelbergi Káté), csupán a szabad akarat és az általános kegyelem kérdésében tért el azoktól. A hitvallásokkal egyetértőleg nyilatkozott Isten teremtetési rendjéről (1–2. pont), az eredendő bűnről (3–4. pont), sőt a kegyelmi kiválasztás felvezetőjében is az egyház elfogadott hitvallását használta (5. pont), attól a krisztológiát tárgyaló pontokban tért el. Krisztus helyettes elégtételének a bemutatásakor (8–9. pont) Makfalvi hangsúlyozta, hogy az elégtétel (*satisfactio*) nemcsak azoknak ajánlatott fel, akik hisznek, hanem azoknak is, aki hitetlenek. Makfalvi teológiájának ezen megállapítása az univerzalista teológiával cseng egybe, ugyanis az hangsúlyozta az embernek az üdvösségre néző szabad akaratát, „mozgásterét” lehetővé tevő általános kegyelmet (*gratia universalis*). A 13–14. pont is ugyanehhez a teológiai irányzathoz tartozik. Makfalvi az univerzalistákkal együtt vallotta, hogy a Krisztusban kapott kegyelem nem ellenállhatatlan, az embernek lehetősége van azt visszautasítani (13. pont), illetve a 14. pontban az *universalis gratiára* hivatkozva jelentette ki, hogy Krisztus elégtétele (*satisfactio*) mindenkire vonatkozik. A dordrechti hitvallással ellentétben tagadja a kettős predestinációt, és az amyraldisták vonalát követve újraértelmezi azt, amikor általános és részleges, vagy speciális kegyelemről beszél (16–17. pont).

Összegezve Makfalvi teológiai nyilatkozatának sajátosságait minden kétséget kizárhatóan megállapítható, hogy az egykori Venema-tanítvány csupán a kegyelem kérdéskörében tért el a hivatalos hitvallásoktól. Azzal, hogy az univerzalista és arminianista teológiát követte, a korabeli egyház hitvallásaival ellenkező álláspontra helyezkedett, így eretneknek minősült. Mégis, mindezek ellenére az egyház nem bűnbakot keresett, és Makfalvit nem is akarta kizárni soraiból. Számtalanszor felajánlották a visszafogadás lehetőségét, amivel a lelkész két alkalommal élt is, de személyes magatartása és a fogarasi, alapvetően jelentéktelen ügyben tanúsított csökönysége miatt végül saját magát zárta ki az egyházból. 1748-ban bemutatott teológiai nyilatkozata csupán a hosszú időt igénylő ügy befejezését, a lelkész végleges eltávolítását jelentette. Az egyház Makfalvival szembeni jóakarátú, de szánakozó magatartását jelzi, hogy a lelkész sorsa 1748 után is foglalkoztatja a Főkonzisztóriumot.

Függelék

Confessio Josephi S. Makfalvi anno 1748 die 23 Junii in Sancta Synodo Generali Etedini celebrata [...] ²⁹

Praeeunte Scriptura accedente orthodoxo veteris ecclesiae patrum doctorumque consensu iuxta tenorem et stylum, imo prorsus secundum mentem librorum ecclesiae Reformatae Symbolicorum Augustanae nempe et Helveticae Confessionum ut et Catecheseos Palatinae sancte credimus et profiteamur.

I. Deum [T.O.] Maximum condidisse hominem primum et in eo universum genus humanum, ad imaginem suam, ut Deum creatorem suum recte agnosceret, ex animo diligeret, et cum eo beatus in aeternum viveret, eundemque laudaret ac celebraret.

²⁹ FőkonzLvt. 1748/30.

II. Quum itaque Deus hominem primum omnemque ipsius progeniem condiderit optimum, integerrimum, sanctissimum, justissimum, et immortalem, ipsumque instruxerit donis et facultatibusque praestantissimis, ut ad beatitudinem in Deo ipsi non deesset quicquam, credimus et confitemur Adamum non fuisse, nec esse potuisse Deo exosum, quamdiu hoc in statu perseveravit: imo nemini creaturarum suarum eundem iratum fuisse, vel irasci potuisse anteaquam aliqua ab illis offensa provocaretur.

III. Interveniente autem lapsu primorum parentum ac per peccatum amissa imagine Dei, primos nostros parentes cum omni posteritate sua non tantum excidisse foelici illo et beatifico statu sed insimul iram Dei et maledictionem aeternam universo generi humano incubuisse.

IV. Ac proinde cum omnes homines in Adamo peccaverint et rei sint facti maledictionis et mortis aeternae, Deus nemini fecisset injuriam si universum genus humanum in peccato et maledictione relinquere, ac propter peccatum damnare voluisset, juxta illud Apostoli Rom. 3 v. 29. Totus mundus est obnoxius condemnationi Dei. Dordrecht, cap. I. art I.

V. Verum in hoc manifestata est charitas Dei quod dum universum genus humanum maledictioni et morti aeternae esset obnoxium, filium suum in redemptorem ordinaverit, atque ita in Christo et propter Christum ex universo genere humano in peccatum et exitium sua culpa prolapsus [2] secundum aeternum voluntatis suae propositum elegit et salvare constituit omnes eos quicumque in Christum vera fide et constanter credituri, et per fidem non nativis humani arbitrii viribus, sed gratiosa et mere gratuita Dei dignatione, mediante verbo et operatione spiritui sancti obtinendam imagini filii sui essent conformandi. Reprobare vero quotquot extra Christum in infidelitate essent perseveraturi.

VI. Quandoquidem vero ab ira Dei justissima, a morte et maledictione aeterna nemo mortalium liberari, ac vindicari potuerit nisi justitiae divinae plene et perfectissime satisfaceret, Dominum Nostrum Iesum Christum iram Dei adversus peccatum universi generis humani sustinuisse, atque ita justitiae divinae plene et perfectissime satisfacisse.

VII. Haec satisfactio infiniti valoris prout est victima piacularis abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda, ita etiam est precium redemptionis salvandis omnibus illis idoneum et sufficientissimum quibuscumque in evangelio ex gratiosa Dei dignatione serio sincere ac minime simulate offertur.

VIII. Offeritur autem non solum paucis quibusdam per fidem salvandis, sed plurimis, etiam ob incredulitatem et alia peccata damnandis ac perituris.

IX. Seria haec sincera ac minime simulata oblatio tanquam ingens et excellens gratiae divinae beneficium arguit seriam in Deo sinceram ac minime simulatam salvandi intentionem et omnissufficientiam, qua sublatis a parte Dei omnibus salutis impedimentis praestita satisfactione Christi perfectissima, abolito peccato, devicto diabolo, destructoque mortis imperio, et acceptato pro omnibus omnium hominum peccatis precio sufficientissimo, abunde constat Deum non tantum velle, sed salva justitia sua etiam posse in gratiam recipere et salvare omnes eos, quicumque ingentia illa et eximia gratiae beneficia serio ac sincere ipsis oblata non repudiaverint aut neglexerint. [3]

X. Quibuscumque enim in evangelio ex gratiosa seria sincera ac minime simulata Dei dignatione merita mortis Christi cum caeteris gratiae beneficiis serio sincere ac minime simulate offeruntur, nemo eorum ab efficaci sufficientia et sufficiente efficacia satisfactionis Christi excluditur, nisi qui semetipsum affectata sua malitia et incredulitate excluserit.

XI. Voluit enim Christus pretiosissima morte sua omnibus mereri gratiam, justitiam et vitam, nihilque in se et merito suo desiderari passus est, ut omnes impii et pertinaciter increduli redderentur inexcusabiles.

XII. Neque haec declaratio quicquam habet incommodi, convenit autem et cum scriptura et cum experientia, nam utraque testatur medicinam peccati et mortis in evangelio omnibus quidem sufficientissime offerri, sed solis credentibus efficaciter conferri et prodesse.

XIII. Quod itaque multi eorum quibus in evangelio ingens illud et excellens gratiae beneficium serio, sincere ac minime simulate offertur, nec respiscant, nec in Christum credant, sed in sua putredine contabescant, atque ita in aeternum pereant, non fit hoc hostiae Christi in cruce oblatae defectu vel insufficientia gratiae, sed propria ipsorum culpa et affectata malitia qua beneficia Christi in evangelio ipsis oblata repudiant adeoque non Christi sed sua ipsorum culpa pereunt.

XIV. Ac proinde quo[d] ad magnitudinem et potentiam seu sufficientiam precii, et quod ad unam pertinet causam generis humani sanguis Christi redemptio est totius mundi. Adeoque quoad unam omnium naturam et unam omnium causam a Domino nostro in veritate susceptam, recte dicuntur omnes redempti, non tamen omnes captivitate eruti, non redemit igitur omnes quia non solvitur omnibus captivitas, sed redemit omnes quatenus solvitur omnibus captivitatis necessitas.

XV. Licet itaque catholica totius mundi, seu universi generis humani universitas a redemptione Christi, absoluto quodam et irevocabili decreto, omnem peccati et incredulitatis rationem et respectum excludente, minime excludatur, attamen redemptionis proprietates haud dubiae illorum est, qui beneficia meriti mortis Christi sincera fide amplectuntur et sibi applicant. [4]

XVI. Quamvis enim magna pars hominum salvantis gratiam repellat aut negligat, in electis tamen et praescitis, atque ab omnium generaliter discretis specialis quaedam censetur universitas, pro parte mundi totus mundus, pro parte hominum omnes homines nominantur et saepe in scripturis universaliter dicta ad partem et speciem ac peccularia subiecta commodissime restringuntur; toties nempe quoties in Sacris Literis Christus Dominus pro electis, pro populo suo peculiari, pro ecclesia et pro ovibus passus et mortuus fuisse perhibetur.

XVII. Atque adeo quicumque per evangelium a Deo vocantur, omnino serio vocantur, prout enim seria Dei voluntas est, ut quisquis credit in filium Dei unigenitum, non pereat, sed habeat vitam aeternam, ita etiam dominus noster Iesus Christus, non tantum certis quibusdam aut solis salvandis, sed indifferenter, salvandis simul ac perituris, offertur, et ad ejus participationem seu fruitionem atque aeternam salutem per eum impetrandam, omnes promiscue invitantur, omnes et singuli in Christum credere, eique vivere et ad agnitionem veritatis venire, serio atque sincere jubentur, et qui non credunt in nomen Filii Dei juste condemnantur.

XVIII. Verba enim respiscite, credite evangelio, quisquis crediderit salvabitur, sunt voluntas Dei vera, seria et universos homines per evangelium vocatos obligantia: atque ita sicut praedicatio poenitentiae est universalis, perinde etiam promissio gratiae universalis est, omnesque et singulos credere jubet et accipere beneficium Christi.

XIX. Et quamvis justo Dei judicio plurimae Gentes et Nationes luce veritatis evangelicae destituantur, neque illi quibus gratia Dei salutaris illuxit ullatenus digniores sint illis, qui eadem ista gratia destituuntur, fatendum tamen est Deum ne inter ipsos quoque barbaras nationes et gentes a luce veritatis evangelicae remotissimas sine omni prorsus aestimatione se reliquisset, quin potius in singulis Dei operibus non secus atque in tabulis depictas esse Dei virtutes, quibus in ejus cognitionem et per gradus in veram perfectamque foelicitatem invitatur atque illicitur universum genus humanum. Instit. Calv. Libro 1. Cap. 5 par. 10.

XX. Ac proinde tametsi illa omnia beneficia, quibus praeter evangelii annunciationem, ad creatorem suum cognoscendum et celebrandum invitatur universum genus humanum, non sint praecoces evangelii, vel primae promissionis de Christo semine mulieris benedicto testimonia, sunt tamen praeludia quaedam et praeconia paedagogica, et quasi quaedam tubicinia ad aulam Dei, nempe ecclesiam, universos homines peccatores invitantia, et ad ampliorem ac uberiorem Dei gratiam

quaerendam stimulantia: adeo ut nulli sint mortalium quibus ignorantiam suam sic praetex[er]ere liceat, quin aliquando a propria ipsorum conscientia et ignorantiae et ingratitude convincantur, eo quod lucem illam quam natura et conscientia illis praelucere ad quaerendum illum Deum, quem si forte palpando quaesivissent, inventuri fuissent, sequi noluerint, sed propriis fascinati concupiscentiis in tenebris quam in luce versari maluerint.

Makfalvi Józsefnek 1748 június 23-án az egyetemes zsinatot benyújtott hitvallása ³⁰

A Szentírás nyomában haladva, és egyetértve tartalomban és formában a régi igazhitű egyház atyáival és tanítóival, sőt, kiváltképpen a Református Egyház hitvallási iratainak, vagyis az Ágostai és a Helvét Hitvallásoknak, nemkülönben a Heidelbergi Kátének a szellemében szentül hisszük és valljuk.

1. A legjobb és leghatalmasabb Isten az embert és az egész emberi nemet kezdetben a maga képére teremtette, hogy teremtő Istenét igazán megismerje, szívből szeresse, és vele örökké boldogan éljen, őt dicsérje és magasztalja.

2. Miután tehát Isten az embert és minden ivadékát kezdetben teljesen jónak, tökéletesnek, szentnek, igaznak és halhatatlannak teremtette, és felruházta őt a legkiválóbb ajándékokkal és képességekkel, hogy semmije se hiányozzék ahhoz, hogy Istenben boldogan éljen, hisszük és valljuk, hogy Isten Ádámot nem gyűlölte és nem is gyűlölhette, amíg romlatlan állapotában megmaradt, sőt, teremtményei közül senkire sem haragudott, vagy nem haragudhatott addig, amíg ezek valamilyen sértésekkel fel nem bosszantották őt.

3. Miután pedig bekövetkezett első szüleink bukása, és a bűn miatt elveszítették Isten képét, első szüleink, minden utódjukkal egyetemben, nemcsak hogy kiestek a kezdeti boldog és áldásos állapotból, hanem ugyanakkor Isten haragját és örök átkát is kiváltották az egész emberi nem iránt.

4. És ezért, miután Ádámban minden ember vétkezett, s a kárhozat és az örök halál büntetése alá került, Isten azzal sem követett volna el jogtalanságot senkivel szemben, ha az egész emberi nemet meghagyta volna a bűnben és a kárhozatban, s úgy döntött volna, hogy elítéli a bűn miatt, az apostol mondása szerint: az egész világ alá van vetve Isten ítéletének (Róm. 3,2[!19]). Dordrechtii zsinat, I. fejezet, I. articulus.

5. Ám Isten szeretete abban mutatkozott meg, hogy miközben az egész emberi nemzetség az átok és az örök halál büntetése alatt állt, Fiát megváltóul rendelte, és így Krisztusban és Krisztusért, akaratának örök elhatározása szerint, az egész emberi nemből – amely a saját hibájából süllyedt a bűnbe és a pusztulásba – kiválasztja és megszabadítja mindazokat, akik Krisztusban igaz hittel és állhatatosan hinni fognak; [kiválasztja], hogy hit által – nem a velük született emberi erővel, hanem Isten kegyes és teljesen ingyen való kegyelméből –, az Ige közbejárására és a Szentlélek munkája folytán képesek legyenek Fia képére átalakulni. Elveti pedig mindazokat, akik megmaradnak Krisztuson kívül a hitetlenségben.

6. És bár Isten teljesen igazságos ítéletétől, a haláltól és az örök átoktól egyetlen halandó nem menekül meg, és csak akkor szabadul meg, ha az isteni igazságnak teljesen és tökéletesen eleget tesz, Urunk Jézus Krisztus, Istennek, az egész emberi nemzet elleni haragját magára vette és így az isteni igazságnak teljesen és tökéletesen eleget tett.

7. Ez a felbecsülhetetlen értékű elégtétel, amint engesztelő áldozatként bőségesen elég arra, hogy az egész világ bűneit kiengesztelje, úgy egyben a megváltás alkalmas és igen bőséges ára is, hogy

³⁰ A fordítás Buzogány Dezső munkája

megszabadítsa mindazokat, akiknek ezt Isten, jóságos kegyelméből, komolyan, őszintén és színlelés nélkül az evangéliumban felkínálja.

8. Ezt pedig nemcsak azon keveseknek ajánlja fel, akik hit által tartatnak meg, hanem sokaknak, még azoknak is, akikre hitetlenségük és egyéb bűneik miatt kárhozat és pusztulás vár.

9. Ez a komoly, őszinte és színlelés nélküli áldozat, mint az isteni kegyelem hatalmas és csodálatos jótéteménye, feltárja Isten komoly, őszinte és színlelés nélküli szándékát, és ami Istent illeti, megszüntet minden akadályt az üdvösség előtt, mert Krisztus tökéletesen eleget tett, eltörölte a bűnt, legyőzte az ördögöt, megdöntötte a halál uralmát, és bőségesen megfizette az árat minden ember, minden bűnéért; mindez bőségesen elég megállapítani, hogy Isten nemcsak akarja, hanem miután igazsága nem szenvedett csorbát, kegyelmébe is fogadja és meg is szabadítja mindazokat, akik nem utasítják el vagy nem hagyják figyelmen kívül ama nagy kegyelmi ajándékát, amelyeket komolyan és őszintén felkínál nekik.

10. Akiket ugyanis Isten méltóknak tart arra, hogy kegyes, komoly, őszinte és a nem színlelt kegyelméből, az evangéliumban Krisztus halálának érdemét, a kegyelem többi jótéteményeivel együtt, komolyan, őszintén és színlelés nélkül felkínálja, azok közül senkit ki nem zár Krisztus azon elégtételéből, amely hathatósan elég és eléggé hathatós, kivéve, ha valaki önmagát ki nem zárja azzal, hogy gonoszságra és hitetlenségre vetemedik.

11. Krisztus azt akarta, hogy felbecsülhetetlenül drága halálával mindenkinek kegyelmet, igazságot és életet szerezzen, és nem engedte, hogy akár maga, akár érdeme hiányt szenvedjen, hogy ne lehessen kifogása egyetlen istentelenség vagy makacs hitetlenség sem.

12. Ebben a mondásban nincs semmiféle oda nem illő dolog, és megegyezik a Szentírással is, és a tapasztalattal is, mert mindkettő tanúsítja, hogy az evangélium igen bőséges orvosságot kínál ugyan a bűnre és a halálra, de azt egyedül csak a hívők kapják hathatósan, és csak nekik használ.

13. Az tehát, hogy sokan azok közül, akiknek az evangélium komolyan, őszintén és színlelés nélkül kínálja a kegyelem nagy és kiváló jótéteményét, sem nem térnek észre, sem nem hisznek Krisztusban, hanem megmaradnak a saját romlottságukban, és így örökre elvesznek, nem azért van, mert Krisztusnak a kereszten hozott áldozata nem tökéletes, vagy mert a kegyelem elégtelen, hanem a saját tulajdon vétkeik és a gonoszságra való igyekvésük miatt; ezzel Krisztusnak az evangéliumban nekik felkínált jótéteményeit visszautasítják, tehát nem a Krisztus, hanem a saját tulajdon hibájuk miatt vesznek el.

14. Ezért ami az ár nagyságát és értékét, vagy bőségét, illetve az egész emberi nemzetség amaz egyetlen ügyét [ti. az üdvösséget] illeti, Krisztus vére az egész világot megváltotta. Sőt, ami mindannyiunk közös természetét és ügyét illeti – melyet Urunk valósággal magára vett –, helyesen mondják, hogy mindenki meg van váltva, ám a fogságból még sincs mindenki kiszabadítva, tehát nem vált meg mindenkit, mert nem szabadítja ki őket mind a fogságból; ám akiket e kényszerű fogságból kiszabadít, azokat mind megváltja.

15. Ezért lehet, hogy az egész világ, vagy az egész emberi nem egyetemes közössége egyáltalán nem záratik ki Krisztus megváltásából, valamiféle kérlelhetetlen és visszavonhatatlan rendelettel – kivételt képez a bűnnek és a hitetlenségnek valamennyi szempontja és tekintete –, ámde a megváltás kétség nélkül csak azok tulajdona, akik Krisztus halála érdemének a jótéteményeit tiszta hittel magukhoz ölelik és magukra alkalmazzák.

16. Mert bár az emberek nagyobb része visszautasítja vagy figyelmen kívül hagyja a megváltó kegyelmet, ám a kiválasztottakat tekintve, és azokat, akikről Isten eleve tudott, illetve akik általában a nagy többségtől el vannak különítve, azokra nézve mégis alkalmazni lehet egyfajta sajátos általánosítást, mert a világ „egy részét” gyakran nevezik „egész világnak”, és az „emberek egy részét” „egész emberiségnek”, és amiket a Szentírás általánosan mond, azt nyugodtan érteni lehet a részre, a fajra

és az egyedre is; vagyis [ezt az általánosítást meg lehet tenni] mindannyiszor, ahányszor a Szent iratokban az áll, hogy az Úr Krisztus szenvedett és meghalt a választottakért, a maga külön népéért, az egyházért és a juhokért.

17. És ezen kívül, bárkit is elhív Isten az evangélium által, azt teljesen komolyan hívja el, mert hogy Isten komolyan azt akarja, hogy senki se vesszen el, aki hisz Isten egyszülött Fiában, hanem örök élete legyen, ezért Urunk Jézus Krisztus sem csak egy bizonyos csoportért, vagy egyedül csak a megváltottakért adja magát, hanem különbség nélkül mindenkiért, a megváltottakért is és az elvesztettekért is; és válogatás nélkül hív mindenkit, hogy osztozzék benne vagy részesüljön belőle, és általa könyörögjön az örök szabadulásért; s komolyan és őszintén kell inteni mindenkit, külön-külön is és együttesen is, hogy higgyen Krisztusban, neki éljen, és járuljon hozzá megismerni az igazságot; akik nem hisznek Isten Fia nevében, azok joggal esnek ítélet alá.

18. Ezek a szavak ugyanis: *térjetez meg, higgyetek az evangéliumnak, bárki hisz üdvözül*, Isten igazi és komoly akarata, és az evangélium által elhívott emberek közös kötelessége; ezért, ahogyan a bűnbánat hirdetése általános, épp úgy általános a kegyelem ígérete is: mindenkit együttesen is és külön-külön is arra int, hogy higgyen Krisztusban és fogadja el az ő jótéteményeit.

19. És bár Isten jogos ítélete folytán a legtöbb nép és nemzet megfosztatott az evangéliumi igazság fényétől, és akiknek Isten üdvözítő kegyelme felragyog azok sem méltóbbak semmivel azoknál, akik ettől a kegyelemtől megfosztatnak, mégis vallani kell: Isten még azoknak a barbár népeknek és nemzeteknek is adja magát, akik az evangéliumi igazság fényétől a legtávolabb vannak és őt semmire sem becsülik; Isten erői, minden munkáiban, mégis úgy jelennek meg előttünk, mintha vászonra lennének festve, s ezek az ő megismerésére, és fokról fokra kiteljesedő igazi és tökéletes boldogságra hívják és édesgetik az egész emberi nemet. Instit. Calv. Libro 1. Cap. 5 par. 10.

20. És ennél fogva, bár nem az evangélium hírnökei mindazok a jótétemények, amelyek az evangélium hirdetése mellett arra intik az egész emberi nemet, hogy ismerje meg és imádjá teremtőjét, vagy nem bizonyítékai az első ígéretnek, amelyet az asszony magja áldásként kapott Krisztusról, mégis valamiféle előjátékai és kíséző hírvivői az evangéliumnak, vagy amolyan hívó harsonák minden bűnös ember számára Isten udvarába, vagyis az egyházba, és ösztökék Isten kegyelmének buzgóbb és szaporább keresésére, így aztán ezekkel a halandók közül senki sem leplezheti annyira tudatlanságát, hogy olykor a saját lelkiismerete meg ne győzné mind tudatlanságáról, mind a hálatlanságáról, azzal, hogy természetük és lelkiismeretük fényt gyűjt Isten keresésére, akit még akkor sem követtek volna, ha tapogatva keresve megtaláltak volna, hanem a saját vágyaiktól megbabonázva szívesebben járnának a sötétségben, mint a fényben.

JÓZSEF MAKFALVI'S HETERODOXY

The Arminian doctrine concerning predestination as well as Cocceius' theology of the covenant, which intended to dilute the inflexibility of the Dordrecht decisions, kept the Dutch theology of the seventeenth century in fever, causing serious problems even during the first half of the eighteenth century. The Hungarian adepts of these doctrines were Sámuel Nádudvari, József Makfalvi, András Huszti, Ferenc Csepregi Turkovics and György Verestói, who, after their return home, began to disseminate the teaching, which differed from the confessions of the Transylvanian Reformed Church. The lawsuit and legal process concerning doctrinal errors, however, was initiated and carried out only in the case of Huszti, Nádudvari and Makfalvi. Whilst Csepregi and Verestói could easily clear their names of any suspicion of heterodoxy, the other three theologians did not take this opportunity, which ultimately caused an irreparable break in their careers.

SAMUEL WERENFELS (1657–1740) SZEREPE A MAGYARORSZÁGI FELEKEZETI SZEMBENÁLLÁSOK CSÖKKENTÉSÉBEN A 18. SZÁZADBAN¹

A 18. században egészen a türelmi rendelet kibocsátásáig a magyarországi protestáns egyházak számára a felekezetek közötti megbékélés lehetősége leginkább csak elméleti kérdésként merült fel, hiszen a *Carolina Resolutio* életbelépésével a túlélésért küzdöttek. Az adott erőviszonyok között nem a szembenállás csökkentésének kérdése foglalkoztatta az egyházi vezetőket, hanem a megsemmisülés vagy a rekatolizáció rémképe lebegett a szemük előtt. Ezért is érdekes, hogy Hatvani István (1718–1786) mégiscsak eljátszott a gondolattal, mert amikor Samuel Werenfels 1739-ben kiadott művét kézbe vette, abba bemásolta az 1689-ben Goudában megjelent *Epistola de tolerantia* című értekezés néhány sorát. Ma már tudjuk, hogy ily módon John Locke (1632–1704) szövege került be a példányba, ám mivel az idézett szöveg szerzősége sokáig ismeretlen volt, kétséges, hogy a névtelen megjelenő kiadványban olvasható, általunk most feloldott rövidítést Hatvani is feloldani tudta. Nem lehetünk tehát bizonyosak abban, hogy Jacques Bernard (1658–1718) francia hugenotta filozófusnak, vagy magának Lockenak a másolójával van dolgunk.² A református egyház korabeli magyarországi helyzetét ismerve az viszont különösen érdekes, hogy Locke művének abból a részéből citált, amelyekben az államegyház működését bírálta:

Cum hoc Corollarium scriberet Cl[arissimus] Auctor forte in animoolvebat id quod in Epistola sua scripsit de Tolerantia P[acis] A[micus] P[ersecutionis] O(sor) I[oannes] L[ocius] A[nglus] seu Bernardus quidam Remonstrans pag[ina] 40. Qua sponsione, inquit, de regno coelorum cavebitur? Paulo ante vero: si illic semel spe excidi, magistratus nequaquam potest resarcire damnum, multo minus in integrum restituere. Liber prodiit Goudae in 12^o An[no] 1689.³ (Amikor ezt a következtetést írta, a kiváló szerzőnek talán az járt az eszében, amit a béke barátja, az üldözés gyűlölője, az angol John Locke, avagy egy bizonyos Bernardus nevű remonstráns írt a vallási türelemről írt levelében, a 40. oldalon: *Micsoda ígéret kezeskedhet a mennyei birodalomról? Kicsivel korábban pedig: Ha itt a reményemet egyszer elvesztettem, a hatóság semmiképpen sem tudja pótolni a kárt, nemhogy régi teljes épségembe visszahelyezhetne.*⁴ A könyv Goudában lett kinyomtatva, 12-ed rétformátumban, az 1689. évben.⁵)

¹ A tanulmány az MTA Bolyai János Ösztöndíj támogatásával készült.

² A kiadásokról lásd: Raymond KLIBANSKY, *Előszó = John LOCKE, Levél a vallási türelemről*, ford. HALASY-NAGY József, GECSE Gusztáv, Bp., Akadémiai, 1982 (Filozófiai írók tára. Új folyam, 34), 16.

³ Samuel WERENFELS, *De jure in conscientias ab homine non usurpando, epistola ad D. D. Nicolaum Wilkens = S. W., Opuscula theologica, philosophica et philologica*, Tomus primus, Lausannae et Genevae sumptibus Marci-Michaelis Bousquet, 1739, 56. Jelzete a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvtárban (a továbbiakban: TtREK: F 126.)

⁴ John LOCKE, *Levél a vallási türelemről*, ford. HALASY-NAGY József, GECSE Gusztáv, Bp., Akadémiai, 1982 (Filozófiai írók tára. Új folyam, 34), 75.

⁵ A magyar fordítást Szabó Ádám készítette.

Ezek után felmerül a kérdés: vajon miért Samuel Werenfels összes műveinek kiadásába írta be Hatvani ezeket a sorokat? A válasz viszonylag egyszerű. A *De jure in conscientias ab homine non usurpando* című értekezésében Werenfels a vallásszabadsággal foglalkozott, amely egy magyar református olvasó számára különösen aktuális kérdés volt.⁶ Úgy tűnik, a kálvinisták számára ez az értekezés évtizedekkel később is fontos maradt, mert az 1790-es rendi országgyűlésen a reformátusok jogaik védelmében használták fel. Pogány Ádám (1746–1814) ennek a kivonatolásával a kálvinista egyház egyházszervezetének önállóságát igyekezett a katolikus egyházzal szemben alátámasztani.⁷ Ezen az országgyűlésen a református képviselők nemcsak ezt az egy Werenfels-művet építették be politikai érvrendszerükbe, hanem az ismeretlen fordító tollából származó *Az erőszakos térítőknak a szent vallásról való káros visszaélésekről* című könyv is a fentebb említett bázeli teológus egyik művén alapszik. Ennek lényege, hogy elutasította a katolikus egyház protestánsok visszatérítésére irányuló törekvését, és határozottan kiállt a kálvinista hitelvek megtartása mellett, valamint hangsúlyozta, hogy a protestáns egyházak is bevett vallásnak számítanak, ezért azokat nem lehet üldözni.⁸

Az 1790-es rendi-nemesi ellenállás filozófiai alapjának sokáig a *Hármaskönyv* és Rousseau társadalmi szerződésének ötvözését tartotta a magyar történetírás, holott ennek a politikai gondolkodásnak nagyon erősen részét képezte a bécsi és linzi békék érvényesítésének igénye is. A 17. századi politikai irodalom (Alvinczi Péter, Kocsi Csörgő Bálint, Szalárdi János, Cserei Mihály, de még Eszterházy Miklós és Pázmány Péter is) rendszeresen hivatkozott ezekre a békékre, amelyeknek lényeges eleme volt a településeken működő vallási önkormányzatok megvalósításának igénye, valamint a szándék a felekezetek békés egymás mellett élésére. Jelenleg nem ismerünk olyan műveket, amelyek bizonyíthatóan a 18. században is fenntartották volna ezt a gondolatmenetet, az viszont egyértelműen kimutatható, hogy 1790-ben az értelmiség felelevenítette ezt.⁹

Hatvani István 1748-ban Bázelen jutott hozzá Werenfels műveinek összkiadásához, és valószínűleg ugyanebben az évben vetette papírra a toleranciával kapcsolatos gondolatait is.¹⁰ Ekkor még fel sem merült, hogy Magyarországon bármikor is türelmi rendeletben rendezik az evangélikus és a református egyházak jogait, a protestánsok sokkal inkább a túlélés miatt hangsúlyozták a vallási tolerancia jelentőségét. A fentebb felvázoltakból kiderült, hogy a vallási türelem értelmezésében és lehetséges megoldásaiban a hazai református értelmiség sokban épített Werenfels munkásságára, ezért a következőkben azt szeretném megvizsgálni, hogy műveinek magyarországi elterjedése hogyan alakította a kálvinisták más felekezetekről alkotott elképzeléseit. Másként megfogalmazva: a 17. századi politikai közgondolkodásban jelenlévő vallási tolerancia eszméje kimutatható-e Werenfels vallási türelemmel és a protestánsok uniójával foglalkozó műveinek recepcióján keresztül? Volt-e valamilyen nyoma a 18. század első felében Werenfels eszméinek Magyarországon, vagy csak a rendi-nemesi mozgalom nyúlt vissza munkásságához? A kérdés megvizsgálásához az olvasmánytörténet

⁶ Camilla HERMANIN, *Samuel Werenfels*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI–XVIII, 7), 259–298.

⁷ POGÁNY Ádám, *Expenditur extractis dissertationis Samuelis Werenfelsii de jure magistratus in conscientias nuper editus per S. D. Adamum Pogány de Cséb, [Pest], [s. n.], 1790. ZOVÁNYI Jenő, Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Bp., Magyarországi Református Egyház, 1977, 480.*

⁸ DEZSÉNYI Béla, *Magyarország és Svájc*, Bp., Teleki Pál Tudományos Intézet, 1946 (Hazánk és a nagyvilág, 6), 90; BALLAGI Géza, *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Bp., Franklin, 1888, 635–636.

⁹ TEVESZ László, *Adalékok az 1790-es rendi mozgalom eszmétörténeti hátteréhez* = „*Politica philosophiai okoskodás*”, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás, MIRU György, VÉLKEY Ferenc, Debrecen, Debreceni Egyetem, 2013, 137–148.

¹⁰ „Steph[ano] Hathvani V[erbi] D[ei] Ministri et M[edicin]ae D[octo]ri em[p]tus Basileae A[nn]o. 1748. m[anu] p[ro]pria” (‘Hatvani István, az Úr igéjének hirdetője és az orvostudomány doktora számára lett vásárolva Bázelen, az 1748. évben. Sajat kezű [bejegyzés]’)” TtREK F 126.

módszertanát fogom felhasználni, de előtte el kell helyeznünk őt a korabeli európai szellemi áramlatok térképén.

A felvilágosodás századában Magyarországon a református értelmiség körében nagy népszerűségnek örvendett a svájci ésszerű ortodoxia. Legismertebb képviselőjének, Jean-Frédéric Ostervaldnak (1663–1747) a főművét *Romlottságnak kútfejei* címmel többen is lefordították magyarra, amely annyira népszerű lett, hogy több kiadást is megért, és példányai a lelkészkönyvtáraktól kezdve, a kollegiumi gyűjteményekig mindenütt megtalálhatóak voltak. A szakirodalom előszeretettel hívja svájci triumvirátusnak az ésszerű ortodoxia három képviselőjét, Jean-Alphonse Turretinit (1671–1737), Samuel Werenfelst és az előbb említett Ostervaldot, mivel együttesen alakították ki azokat a teológiai elveket, amelyek az ésszerű ortodoxiát jellemzik.¹¹ Annak érdekében, hogy megértsük, miért lett ez a teológiai irányzat ennyire népszerű a Kárpát-medencében, röviden össze kell foglalnunk a korabeli svájci protestantizmus jellemzőit.

A svájci protestáns kantonok a 17. században igen merev álláspontot képviseltek, amelynek kiteljesedése egy hitvallás bevezetésében csúcsondott ki: 1675-ben az úgynevezett *Formula Consensus* kibocsájtásával szigorú ellenőrzést vezettek be a hitélet minden területére, amelynek során felügyelték a *Második helvét hitvallás* pontos betartását. A *Formula* kiadásának egyik legfőbb célja volt a remonstránsok tanításainak teljes visszazorítása, mert a protestáns kantonok szigorúan kötelezték a lakosságot a predestináció-tan elfogadására. Ez viszont azt is jelentette, hogy még a protestantizmuson belül is teljesen megmerevedtek a felekezeti határok, és az államvallás igényével fellépő református egyház igyekezett ellehetetleníteni minden más felekezetet. Néhány év alatt kiderült, hogy ez a szigorú rendszer nem tartható be, ezért 1686-ban Bázelen visszavonták a *Formula* kötelező betartását, bár a tekintélye még hosszú évtizedekig érezhető volt.¹² Témánk szempontjából nem szükséges az összes protestáns kantonban nyomon követni az életútját, elég annyit megjegyezni, hogy Zürichben egészen az 1730-as évekig mereven ragaszkodtak hozzá, amely a svájci–magyar kapcsolatok alakulásában is kimutatható.

Id. Pápai Páriz Ferenc (1649–1716) még 1675-ben személyes, jó kapcsolatot létesített Johann Heinrich Heideggerrel (1633–1698), a zürichi Carolinum professzorával. Mivel Pápai hazatérése után a nagyenyedi kollégium tanára lett, egyáltalán nem meglepő, hogy évtizedekkel később a fia Zürichben kért anyagi segítséget az enyedi kollégium újraindításához. Ez viszont azt is jelentette, hogy a Zürichbe eljutó peregrinusok a református ortodoxiával találkoztak még az 1730-as években is. Valószínűleg nem véletlen, hogy egy nagyenyedi tanár, Borosnyai Nagy Zsigmond (1704–1774) lefordította a *Formula Consensust*, és 1742-ben ki is adta Kolozsváron. Annak ellenére, hogy a Kárpát-medencében ez sohasem lett a református egyház hivatalos hittétele, Borosnyai hasonlóan tekintett rá, mint a kálvinisták egyéb bevett szimbolikus könyveire.¹³

Mindeközben Európa különböző országaiban a vallásos felvilágosodás minden egyházat érintett, kezdve a katolikustól, a protestánsokon át egészen az izraelitáig. Annak ellenére, hogy mindegyik mozgalom ragaszkodott a saját hitelveihez, közös jellemzőjük volt a vallási tolerancia

¹¹ Ulrich IM HOF, *Aufklärung in der Schweiz*, Bern, Francke, 1970 (Monographien zur Schweizer Geschichte, 5), 15; Paul WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, I, Tübingen, Mohr, 1923, 481, 522–523; *Ökumenische kirchengeschichte der Schweiz*, hrsg. Lukas VISCHER, Lukas SCHENKER, Rudolf DELLSPERGER, Freiburg–Basel, Paulusverlag, 1998, 190–191.

¹² Max GEIGER, *Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1952, 99–139.

¹³ Jan-Andrea BERNHARD, *Pápai Páriz Ferenc zürichi tartózkodása és hatása = Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter (1712–1769) korában*, szerk. GUDOR Botond, KÜRUCZ György, SEPSI Enikő, Bp., L'Harmattan, 2012 (Károlyi könyvek. Tanulmánykötet), 35–42.

valamilyen szintű megfogalmazása, amely persze korlátozottabb volt a mai értelmezéseknél, John Locke például elképzelhetetlennek tartotta a katolicizmus elfogadását.¹⁴

A svájci triumvirátus teljes mértékben beleillik ebbe a körbe, mert az isteni kinyilatkoztatást összeegyeztethetőnek tartották a filozófia és a felvilágosodás legújabb vívmányaival. A tudomány és a hit viszonyában nem feltétlenül ragaszkodtak a hitelvek elsőbbségehez. Gondolkodásuk tipikus átmenetet képez a felvilágosodás merev elutasítása és a radikális felvilágosodás egyház- és vallásellenessége között. A vallási türelem egyfajta formájának tekinthetjük náluk azt, hogy Turretini Genfben, Ostervald Neuchâtelben és Werenfels Bázelen fogalmazta meg azt az ötletét, amely szerint a protestáns felekezeteknek közeledniük kellene egymáshoz, amelynek végső célja egy vallási unió megvalósítása lett volna.¹⁵ Mivel a svájci ésszerű ortodoxia nagyon nagymértékben hatott a hazai református egyházra, ezért a következőkben egy olyan szegletét vizsgálom meg a témának, amelyik kevésbé kutatott. Ez pedig nem más, mint Samuel Werenfels recepciója a magyar református tolerancia értelmezésében.

Werenfels 1657-ben tősgyökeres bázeli családban született és szülővárosában is halt meg 1740-ben. Édesapja Peter Werenfels volt, aki a bázeli egyetemen az ószövegségi tanszékének vezetőjeként találkozott a gályarab prédikátorokkal is. Samuel a szokásos értelmiségi karriert járta be: a bázeli stúdiumok után az összes svájci protestáns főiskolát meglátogatta (Genf, Zürich, Lausanne és Bern), majd hazatérve a teológiai fakultáson különböző professzori állásokat töltött be. Többször is volt rektor, de ismertségét nem ennek köszönhette, hanem teológiai újításainak.¹⁶

Mint korábban említettem, Bázelen viszonylag korán szakítottak a *Formula Consensus*szal, de ez nem jelentette azt, hogy minden területen enyhülés lett volna. Így például nyitást jelentett az 1397 óta a letelepedéstől eltolt zsidók számára (1612-ig még jiddis nyelvű könyveket 1612-ig szabadon lehetett itt nyomtatni),¹⁷ hogy Johann Jacob Frey (1636–1720) bázeli professzor 1701 körül megfogalmazta: a kereszténységnek toleránsabban kellene viselkednie a zsidókkal szemben. A helyzet élességét mutatja azonban, hogy ez a munka kéziratban maradt, nyomtatásban nem látott napvilágot.¹⁸

Werenfels nem merészkedett ennyire merész vizekre, noha ismerte Le Clerc, Spinoza és Locke elképzeléseit, ő alapvetően csak a protestáns felekezetek békés egymás mellett élését tartotta elképzelhetőnek, a katolicizmussal élesen szemben állt.¹⁹ Ezzel kapcsolatos nézeteit többször is publikálta, így például *Cogitationes generales de ratione uniendi ecclesias protestantes quae vulgo Lutheranae et reformatarum nominibus distingui solent* címmel, valamint *Dissertatio de ratione uniendi ecclesias protestantes* címmel. A katolikus eucharisztia értelmezése ellen viszont egy kisebb tanulmányt is közölt *Dissertatio de adoratione hostiae* címmel.²⁰ A merev ortodoxiával való szimbolikus szakításnak lehet tekinteni, amikor 1709-ben a bázeli polgármester fiának nyilvános disputáján a hagyományos

¹⁴ David SORKIN, *The Religious Enlightenment. Protestant, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton and Oxford, 2008, 6–8.

¹⁵ Rudolf PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, II, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, 626. VISCHER, SCHENKER, DELLSPERGER, *i. m.*, 190–191.

¹⁶ HERMANIN, *Werenfels... i. m.*, 47–121; J. HÄNE, *Die Befreiung ungarischer Prädikanten von den Galeeren in Neapel und ihr Aufenthalt in Zürich (1675–1677)*, Zürcher Taschenbuch, 1904, 168.

¹⁷ Clemens P. SIDORKO, *Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612)*, Basel, Schwabe, 2014 (Schriften der Universitätsbibliothek Basel, 8), 101–103, 379.

¹⁸ Camilla HERMANIN, „*Sine scandalo Christianorum*” *Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2005 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI–XVIII, 8).

¹⁹ HERMANIN, *Werenfels... i. m.*, 220–224

²⁰ WERENFELS, *Opuscula... i. m.*, I, 205–222, 413–462.

ceremóniát felrúgva a jelölt előtt kinyitotta a Bibliát, és arra hívta fel a hallgatóság figyelmét, hogy a Szentírás nem részrehajló és nincs tekintettel a dogmákra, de amint becsukjuk a könyvet, rendkívül sok bizonytalanság merül föl annak tartalmával kapcsolatban. Ezzel a kijelentésével arra hívta fel a figyelmet, hogy a merev ragaszkodás a kálmánista dogmákhoz zsákutcába is vezetheti az egyházat.²¹ 1723-ban több bázeli teológust sikerült nézeteinek megnyernie, akik nyíltan léptek fel a *Formula Consensus* konzervativizmusa ellen. Támogatói között tudhatta a korabeli bázeli első lelkészt, Hieronymus Burckhartdot (1680–1737) és tanítványát Johann Ludwig Freyt (1682–1759) is.²² Vallási tolerancia terén mégis kudarcot vallott, mert 1730-ban nem sikerült megakadályoznia Johann Jakob Wettstein (1693–1754) Bázeltől való elűldözését.

Az ügy mögött az állt, hogy Wettstein évtizedes kutatómunka során arra a következtetésre jutott, hogy az 1. Tim. 3.16. ógörög olvasata helytelen; ez viszont azt jelentette, hogy Jézus isteni mivolta nem bizonyítható ezzel a bibliai verssel. Értelmezésének hangot adva Wettstein prédikációiban is Jézus emberi mivoltát kezdte hirdetni, amely miatt socinianizmussal vádolták meg. Hiába lépett fel mellette Werenfels arra hivatkozva, hogy lehetséges megbékélni Wettstein szövegkiadásával, a városból száműzték. A sors fintora, hogy az amszterdami remonstránsok azonnal befogadták, és a bibliafordító-szakirodalom máig helyesnek tartja szövegértelmezését.²³

A korai felvilágosodás során egyáltalán nem volt ritka az átcsapás az ortodoxiából a radikalizmusba, hiszen Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) ortodox lutheránus teológusból radikális deistává lett, mert élete végén azt állította, hogy Jézus egy politikai felkelés vezetője volt, akiről a csaló apostolok állították utólag a feltámadást.²⁴ Noha Wettstein nem tekinthető ennyire radikálisnak, esete azt mutatja, hogy Bázelen is összetett légkör jellemezte a teológiai gondolkodást. Annak érdekében, hogy megérthessük, hogyan terjedt el Magyarországon Werenfels tanítása, meg kell vizsgálnunk, milyen szellemi körökkel kerültek a magyarok Bázelen kapcsolatba és ezek hogyan befolyásolták olvasmányválasztásukat.

A szakirodalomban régóta ismert tény, hogy három debreceni professzornak köszönhető a svájci ésszerű ortodoxia megjelenése a debreceni kollégiumban.²⁵ Hármójuk közül csak Maróthi György (1715–1744) találkozott személyesen Werenfelszel,²⁶ de Hatvani István és Piskárkosi Szilágyi Sámuel (1719–1785) nem, noha igen intenzíven figyelemmel kísérték a bázeli professzor munkásságát: Piskárkosi egy búcsúztató verset is kiadott Svájcban Werenfels halálakor²⁷ és Hatvani beépítette a Bázelen megjelent úrvacsorával foglalkozó könyvébe Werenfels néhány eszmefuttatását.²⁸

Samuel Werenfelszel rajtuk kívül más is kapcsolatba került, akik közül ki kell emelni a sárospataki tanárt, ifj. Csécsi Jánost (1689–1769). Csécsi alapvetően Jakob Christoph Iselinnel

²¹ Friedrich MEYER, *Die Bibel in Basel*, Basel, Schwabe, 2004, 65.

²² Karl Rudolf HAGENBACH, *Johann Jakob Wettstein, der Kritiker und seine Gegner*, Zeitschrift für die historische Theologie, 9(1839), 85.

²³ HAGENBACH, i. m., 104–109; MEYER, i. m., 72–74.

²⁴ Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, *Teodicea és tények*, Bp., LHarmattan, 2011 (A filozófia útjai), 86–98.

²⁵ LÉNGYEL Imre, *A svájci felvilágosodás és debreceni kapcsolatai*, Könyv és Könyvtár, 9(1973), 243; Jan-Andrea BERNHARD, *Debrecen als protestantisches Zentrum Oberungarns im 18. Jahrhundert: Die Bedeutung der Peregrination für das Bildungsniveau der intellektuellen Elite = Město a intelektuálové od středověku do roku 1848*, hg. Olga FEJTOVÁ, Praha, Scriptorium, 2008 (Documenta Pragensia, 27), 781–800.

²⁶ TÓTH Béla, *Maróthi György albuma*, Studia Litteraria, 11(1973), 117.

²⁷ Peter RYHNER, *Vita venerabilis theologi Samuelis Werenfelsii S. S. Theol. doct. et in acad. Basil. professoris...*, Basileae, Johann Conrad Mechel, 1741, 49.

²⁸ LÓSY-SCHMIDT Ede, *Hatvani István élete és művei*, Debrecen, Studium, 1931 (A Debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. Osztályának kiadványai, 4), 216.

(1681–1737) tartott fenn jó kapcsolatot,²⁹ de megpróbált Samuel Werenfelszel³⁰ is levelezni. Mivel Csécsi 1734-ben elveszítette pataki állását, a sárospataki kollégium bázeli kapcsolatai hosszabb időre meggyengültek.³¹ Ezenkívül van még néhány adatunk arról, hogy Werenfels más magyarországiakkal is kapcsolatba került, mert Teleki Pál emlékkönyvében szerepel a neve,³² illetve két teológushallgató, Czellek István[?] (?–?)³³ és Tunyogi János (?–?)³⁴ is nála disputált.

A 18. század első felében viszont a Bázélbe eljutó magyarországiak egy része olyan tanárokkal került kapcsolatba, akik a Wettstein-ügyben a konzervatív (elutasító) álláspontot képviselték: Werenfels tanítványa, Johann Ludwig Frey és Jakob Christoph Iselin (1681–1737) is a szentháromságtag tagadójának tartotta Wettsteint. Sőt! Frey volt az egész botránynak egyik legkonzervatívabb képviselője.³⁵ Frey a legtöbb magyar teológushallgatót személyesen ismerte, mert legtöbbször ő állította ki a diplomájukat, de disputációikon is elnökölt és levelezéseken keresztül is kapcsolatot tartott a Kárpát-medencéből származókkal. Iselin a fentebb említett ifj. Csécsi Jánoson kívül jó kapcsolatot ápolt Maróthi Györggyel, Piskárkosi Szilágyi Mártonnal (?-1747) és Szilágyi Istvánnal (?-?), Bereghi Andrásval (?-?), Festetics Józseffel (1694–1757) és másokkal is.³⁶

A fennmaradt levelezésekben viszont nincs nyoma annak, hogy a magyarországiak elkülönültek volna Werenfels-pártiakra és ellenzőkre. Sőt! A fentebbiekből látható, hogy Maróthi György is és ifj. Csécsi János is egyszerre állt levelezésben Werenfelszel és Iselinnel. Mivel mind Iselin, mind Frey az ésszerű ortodoxia képviselőjének tekinthető, és a szentháromságtag megkérdőjelezhetetlen dogma a református egyházon belül, semmi meglepő nincs abban, hogy a magyarok elfogadhatónak tartották Iselin és Frey álláspontját is. A kérdés csupán az, van-e nyoma a Werenfels által tanúsított toleranciának a Kárpát-medencében.

Tudjuk, hogy Magyarországon a 18. században a protestáns egyházak igen nehéz helyzetbe kerültek, ezért előfordultak olyan esetek, amikor evangélikus lelkipásztor gondozott reformátusokat vagy református lelkész evangélikusokat, miközben a királyi Magyarország területén az unitáriusokat a reformátusok és evangélikusok is egyaránt megvetették.³⁷ 1748-ban tipikusnak mondható a szarvasi lutheránus lelkipásztor goromba megjegyzése Zwinglivel kapcsolatban:

²⁹ Összesen tíz levelük ismert. Vö. HEGYI Ádám, *A bázeli egyetem magyar vonatkozású kéziratai (1575) 1660–1798 (1815)*, Bp., Gondolat, 2010 (Nemzeti téka), Nr. 395–398, 401, 403, 406, 407, 410, 411.

³⁰ Csécsi János levele Samuel Werenfelsnek Görgői István ügyében, *Sárospatak, 1716. október 1.* Universitätsbibliothek Basel (Továbbiakban: UBB) Mscr. KiAr 133b. nr. 123.

³¹ KONCZ Sándor, *A filozófia és a teológia oktatása 1703–1849 között = A Sárospataki Református Kollégium: Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára*, Bp., 1981, 124, 127, 132; DIENES Dénes, UGRAI János, *A Sárospataki Református Kollégium története*, Sárospatak, Hernád, 2013, 55–59.

³² *Inscriptiones Alborum Amicorum*, főszerk. LATZKOVITS Miklós, Szeged, nr. 1763, http://iaa.bibl.u-szeged.hu/index.php?page=browse&entry_id=1763

³³ *Theologische Fakultät, Disputationes theologicae 1699-19. Jh.* Staatsarchiv Basel-Stadt (Továbbiakban: StAB) Universitätsarchiv O 5

³⁴ StAB Universitätsarchiv O 5

³⁵ Andreas Urs SOMMER, *Zwischen Aufklärung und Reaktion: Johann Ludwig Frey (1682–1759) = A. U. S. Im Spannungsfeld von Gott und Welt, Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997*, Basel, Schwabe, 1997, 45–49. Konzervativizmusa viszont nem volt teljes mértékben elutasító, amelynek a könyvtára a legjobb példája, mert ebben az angol 17. századi előfelvilágosodás tipikus kötetei szerepeltek, amelyek teljes mértékben összeegyeztethetőek voltak az ésszerű ortodoxiával. Suzanne de ROCHE, *Die Anglica der Frey-Grynaeischen Bibliothek = Im Spannungsfeld von Gott und Welt, Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997*, hg. Andreas Urs SOMMER, Basel, Schwabe, 1997, 225–242.

³⁶ HEGYI Ádám, *A Kárpát-medencéből a Rajna partjára*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015 (A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai), 77–88.

³⁷ BUCSAY Mihály, *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945*, Bp., Gondolat, 1985, 159.

s mennyi zavart okozott s bajt, szertezilálva Luthernek
 itteni táborait Zwingli, a bajkeverő.
 Tévtanaid, hidd, félrevezették jó eleinket
 majd két lusztrumon át, Zwingli, csalárd hirdető!
 Szent Egyházunkat, a vizsálytól szétdaraboltat
 eggyé nem tehetik bár, Lutherünk tanaid:
 engedj, Jézus Urunk, eleinknek gyámola, nekünk
 a Te vetésedből kései bő aratást!³⁸

Úgy tűnik, hogy a 18. század első felében a Werenfels által megfogalmazott uniós gondolatok alig hatottak a hétköznapi vallási életre. Nem szabad elfelejtenünk viszont, hogy a vallásossággal kapcsolatos adatok nagyon sok forrástípusban előkerülhetnek (egyházlátogatási jegyzőkönyvek, magánlevezetések, zsinati végzések, egyházmegyei jegyzőkönyvek, stb.), amelyeket ennek a tanulmánynak a keretében nem tekinthetünk át. A rendelkezésünkre álló adatok viszont arra engednek következtetni, hogy az ésszerű ortodoxia elterjedése szélesebb körben csak az 1750-es évek utánra tehető. Nincs ebben semmi meglepő, hiszen Maróthi, Piskárkosi és Hatvani az 1740-es években kezdte el Debrecenben a vallási gondolkodást megújító tevékenységét. Azt viszont nyomon tudjuk követni, hogyan kerültek be a Kárpát-medencébe Werenfels művei.

Mielőtt részletes vizsgálatokba bocsátkoznánk, szükséges figyelembe vennünk, hogy néhány kutatási eredmény szerint a 18. századi katolikus alsópapság könyvei között viszonylag nagy számban voltak olyan művek, amelyek túlmutatnak a hitélethez szükséges tudnivalókon. Ezek szerint a jansenizmus, a febronianizmus és a gallikanizmus tipikus művei megtalálhatóak voltak a plébánosok könyvtáraiban, amelyből viszonylag nagy érdeklődésre lehet következtetni.³⁹ Ezek alapján feltételezhetjük, hogy a református olvasók között is érdeklődésre tarthattak számot Werenfelsnek az ortodoxiát megújító munkái.

Minden bizonnyal hozzájárult Werenfels népszerűségének növekedéséhez, hogy halála után 25 évvel a bázeli teológusprofesszor, Jakob Christoph Beck (1711–1785) teológushallgatók és lelkipásztorok számára összeállított egy ajánlóbibliográfiát. Ebben szerepelt a protestáns egyházak uniójával foglalkozó műve, de nem a latin nyelvű eredeti szöveg, hanem annak francia fordítása („S. Werenfels Sermons. 8. etiam Germ. translát.”) Különös, hogy a grafomán Werenfelsnek csak ezt az egy munkáját ajánlotta, az összes többit nem.⁴⁰ Annak ellenére, hogy a címet nagyon röviden adja meg, nagy valószínűséggel feltételezhetjük, hogy az unióval foglalkozó műre gondolt Beck, mert csak ennek van német és francia fordítása is.⁴¹

³⁸ MARKOVICZ Mátyás, *A Maros-Körös közti táj sajátos természeti viszonyainak rövid ismertetése, valamint az ott alakult ágostai hitvallású egyházközösségek történetének áttekintése*, ford. PÁNCZÉL Barnabás = *Békés megye és környéke XVIII. századi történetéből*, szerk. ERDMANN Gyula, Gyula, Békés Megyei Levéltár, 1989 (Közlemények Békés megye és környéke történetéből, 3), 49.

³⁹ HOLL Béla, *A teológiai gondolkodásmód alakulása a kora felvilágosodás-kori magyar katolikus papság könyvkultúrája tükrében* = H. B., *Laus librorum*, Bp., METEM, 2000 (METEM könyvek, 26), 173–176.

⁴⁰ Jakob Christoph BECK, *Synopsis Institutionum universae Theologiae naturalis et revelatae, dogmaticae, polemicae et practicae, in usum auditorii domestici. Praemittitur Encyclopaedia Theologica, breviter delineata*, Basel, Johann Rudolf Imhof, 1765, 55. Vö. Andreas Urs SOMMER, *Theologie und Geschichte in praktischer Absicht: Jakob Christoph Beck (1711–1785)* = A. U. S., *Im Spannungsfeld von Gott und Welt: Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997*, Basel, Schwabe, 1997, 72.

⁴¹ Mind a francia, mind a német fordítás több kiadásban is megjelent, pl.: Samuel WERENFELS, *Sermons sur des vérités importantes de la religion Auxquels on ajoûte des considérations sur la réünion des protestans*, Basle, Chez Jean Luis König, 1720; Samuel WERENFELS, *Auserlesene Reden über verschiedene Wahrheiten der Christlichen Religion. Denen noch beygefüget sind Betrachtungen über die Wiedervereinigung der Protestanten*, Frankfurt–Leipzig, C. J. Eyssehn, 1717.

Vajon miért csak az unióval kapcsolatos művét ajánlotta Beck a teológusoknak? Ezt tartotta volna a legfontosabbnak? Ezt nem tartom valószínűnek, mert a könyv megjelenésekor, 1765-ben nem volt aktuális kérdés az evangélikus és a református egyházak egyesülése. Úgy hiszem, a bázeli teológiai gondolkodás történetének ezt a kérdését ebben a tanulmányban nem lehetséges megválaszolni, de érdemes megvizsgálnunk, hogy Magyarországon hogyan alakult a helyzet.

A debreceni kollégiumban a 18. század közepén már a tananyag részét képezte a könyvészeti szakismeretek oktatása, amelynek során a diákok megismerték a legfontosabb teológiai munkák kiadástörténetét. Tudjuk, hogy Piskárkosi Szilágyi Sámuel a könyvgyűjtés lehetséges módjait is elmagyarázta hallgatóinak, és részletes bibliográfiai adatokat is megadott egy-egy érdekesebb kiadáshoz.⁴² 1773-ban Szathmári Paksi István (1719–1791) összeállított egy desiderátát, amelyben a biblikiadásoktól kezdve a homiletikán át egészen az exegetikáig minden témában felsorolta az ismert hazai és külföldi kiadások jellemzőit: röviden kivonatolta tartalmukat és teológiai szempontból értékelte azokat.⁴³ Mivel a debreceni kollégium alapvetően meghatározta a leendő lelképásztorok műveltségét, ezért az ajánlóbibliográfiában szereplő tételekről a tiszántúli lelkészi kar jelentős részének valamilyen ismeretekkel kellett rendelkeznie. Ha tehát ebben szerepel Werenfelsnek a protestánsok uniójával foglalkozó munkája – vagy más műve –, akkor annak tartalmával nagyon sokan tisztában kellett, hogy legyenek.

Szathmári Paksi kimondottan részletesen ismertette Wettstein Újszövetség-fordítását, amely véleménye szerint igen jó, és alapos munka („magnum eruditionis apparatus praese ferre”), mégis socinianizmussal vádolták meg érte. Megemlíti, hogy 1730-ban Werenfels kiállt Wettstein mellett, de mégis Amszterdamba kellett emigrálnia, hogy befejezhesse munkáját.⁴⁴ A hitvitázó irodalom részletes bemutatása során kétszer említi Werenfels nevét: először Pierre Jurieu (1637–1713) francia hugenotta kapcsán, aki 1685-ben a pápaság ellen adott közre egy hitvitát (*Prejugez legitimes contre le Papisme*). Szathmári szerint Werenfels erre alapozta azt az egyetemi disputát, amely szintén a római egyházat támadta.⁴⁵ (Egyébként ez utóbbi hitvita Werenfels műveinek összkiadásában – talán nem véletlenül – az első fejezetben szerepel.)⁴⁶ Másodszor a lutheránus úrvacsoratan körüli vitában említi meg Werenfels nevét, mert Szathmári szerint Johann Franz Buddeus (1667–1729) evangélikus teológust cáfolta meg Werenfels azzal, hogy a „*Hoc est corpus meum*” című disputációban 1699-ben tagadta Krisztus testi jelenlétét az ostyában.⁴⁷

Ezt követően az exegetika kapcsán három helyen találkozunk Werenfels nevével. Először a Szentírás filológiája kapcsán említi meg, hogy ez a bázeli tudós az Újtestamentum stílusáról közzétett egy értekezést. Másodszor a bibliai kommentárok között felsorolja, hogy az *Opuscula theologica* című kötet kézikönyvként jól használható a Szentírás értelmezéséhez. Végül arról ír, hogy Werenfelsnek egyetlen olyan exegetikai műve van, amely 1715-ben jelent meg, és franciára és németre is lefordítottak.⁴⁸ Azt viszont már nem közli, hogy ez az értekezés a protestánsok uniójával foglalkozik, vagyis a felekezetek egymáshoz való közeledésének gondolatai számára nem voltak fontosak.

⁴² GÁBORJÁNI SZABÓ Botond, *Kazay Sámuel és a Debreceni Kollégium: Egy könyvgyűjtő patikus élete és gyűjteményének sorsa – fejezet a historia litteraria magyarországi történetéből*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2014 (A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai), 98–100.

⁴³ TÓTH Béla, *Egy magyar „bibliográfia” a 18. századból*, Református Egyház, 1976, 250–252.

⁴⁴ SZATHMÁRI PAKSI István, *Catalogus Bibliothecae Theologicae Historico Criticus*, TtREK R 1016, 107.

⁴⁵ *Uo.*, 65.

⁴⁶ SAMUEL WERENFELS, *Dissertatio apologetica pro plebe christiana adversus doctores iudicium de dogmatibus fidei illi auferentes* = WERENFELS, *Opuscula...* i. m., I, 1–34.

⁴⁷ TtREK R 1016, 69.

⁴⁸ TtREK R 1016, 126, 175, 184.

Ezek szerint a 18. század második felében Werenfels munkássága már alaposan beépült a magyar református teológiába. Kérdés, hogy a protestánsok uniójával és a vallási toleranciával foglalkozó művei mennyire terjedtek el. Nézzük meg a rendelkezésünkre álló adatokat!

A sárospataki kollégiumban 1783-ban Szombati János szintén összeállított egy ajánlóbibliográfiát, amelyben a debreceni deziderátához hasonlóan többször is szerepel Werenfels neve. Szombati szerint olvasásra hasznos mű a protestánsok uniójával foglalkozó munka (latin és francia nyelven egyaránt), valamint az *Opuscula theologica*, amelynek több kiadását is ismeri.⁴⁹ Werenfels szellemi hatásának mély beágyazódásáról árulkodik az a kijelentés is, amikor Szombati egy temetési beszédben az ateizmus elleni harc egyik lehetséges szerzőjének is tekintette őt:

Felfedezi [Szilágyi Márton], hogy ezek [az ateisták] az Isten nélkül való emberek, az egész emberi nemzetnek, a köz-társaságnak, s'magoknak is ellenségei: mint felfedezték Pufendorf és Werenfels.⁵⁰

Ezek szerint mind Debrecenben, mind Sárospatakon felfigyeltek Werenfelsnek a protestánsok uniójával foglalkozó gondolataira, de ez nem az egyik pillanatról a másikra alakult ki. Werenfels életében még egészen más volt a helyzet.

Amennyiben a 18. század első felét nézzük meg, úgy logikus lépésnek tűnik Losonczi István könyvtárát megvizsgálni. Vajon a *Hármas kis tükör* szerzője – aki köztudottan Ostervald katekizmusát használta fel tankönyve elkészítéséhez – ismerte-e a svájci triumvirátus vallási toleranciával kapcsolatos műveit?⁵¹ 1739 körül keletkezett könyvjegyzékében csak egy apró nyom utal erre, ugyanis a patrisztikai irodalom képviselői között megtaláljuk Jean Frédéric Ostervald nevét is, de a név említésén kívül semmi más nem találunk itt, tehát nem tudjuk, melyik művét olvasta Losonczi Ostervaldnak.⁵² Ebből az következik, hogy a még peregrinációja előtt álló ifjú már ismerte az ésszerű ortodoxiát, de nagy valószínűséggel nem olvasta Werenfelsnek a vallási toleranciával kapcsolatos gondolatait.⁵³

Úgy gondolom, hogy református olvasmányok szempontjából mindenképpen érdemes Ráday Pál 1730 körül keletkezett könyvjegyzékét is figyelembe vennünk, hiszen Ráday ágensi tisztségéből adódóan olyan fajsúllyal rendelkezett, amelyet a kor kálvinista értelmisége nem hagyhatott figyelmen kívül. Ráadásul voltak bázeli kapcsolata is, mert segítette Görgei István bázeli tanulmányait.⁵⁴ Könyvtárában viszont csak a *Formula Consensus* egyik szerzőjének, François Turretininek (1623–1687) teológiai kézikönyve szerepel, az ésszerű ortodoxia képviselői közül senkit sem találunk.⁵⁵

⁴⁹ SZOMBATHI JÁNOS, *Introductio brevis in notitiam librorum et auctorum melioris notae, ex selectis historicae literae capitibus de prompta et usibus juventutis scholasticae accomodata. S. Patak anno domini 1783. die 24. Januarii*, Tiszáninnenri Református Egyházkerület Könyvtára (Sárospatak) (Továbbiakban: TiREK) Ms. Kt. 52, 55, 101, 112, 141. Vö. Jan-Andrea BERNHARD, *Das Zürich Breitingers, Hagenbuchs und Zimmermanns als Anziehungspunkt für ungarische Studenten = Reformierte Orthodoxie und Aufklärung*, hg. Hanspeter MARTI, Karin MARTI-WEISSENBACH, Wien–Köln–Weimar, Böhlau, 2012, 258.

⁵⁰ SZOMBATHI JÁNOS, *Keresztyén filozofus képe. Melyet néha Szilágyi Márton [...] utolsó tisztesége megadásának alkalmatosságával, rövid halotti beszédben le-rajzolni kívánt Sáros-Patakon, a nevezett Collégiumban 1790. esztendőben, karátsony havának 11. napján*, TiREK Ms. Kt. 49 nr. 1, fol. 3r. Valószínűleg a *Praelectio de stultitia atheismum profitentium* című művére utalt Szombati. WERENFELS, *Opuscula...*, i. m., II, 237–251.

⁵¹ VÖRÖS Imre, *Fejezetek XVIII. századi francia–magyar fordításirodalmunk történetéből*, Bp., Akadémiai, 1987 (Modern filológiai füzetek, 41), 47.

⁵² *Magyarországi magánkönyvtárak, IV. 1552–1740*, s. a. r. BAJÁKI Rita [et al.], Bp., OSZK, 2009 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 13/4), 357.

⁵³ BOZZAY Réka, LADÁNYI Sándor, *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*, Bp., ELTE, 2007, (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 15) nr. 1627.

⁵⁴ *Görgei István levele Ráday Pálnak, Bazel, 1718. május 16.* Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára Budapest, Egyházi és iskolai iratok, C 64-7, nr. 127.

⁵⁵ BORVÖLGYI Györgyi, *Ráday Pál (1677–1733) könyvtára*, Bp., OSZK, 2004 (A Kárpát-medence koraiújkori könyvtárai, 7), 89–195, 240–249, 196–239.

Ez a két példa azt a feltételezésünket erősíti meg, hogy Maróthi, Piskárkosi és Hatvani fellépése előtt nem volt nagyon ismert Werenfels Magyarországon. Az első adatok, amelyek a debreceni triumvirátus munkásságán kívül arra utalnak, hogy a Werenfels iránti érdeklődés kilépett a debreceni kollégium falai közül, az 1750-es évekből származnak. Figyelembe kell viszont vennünk azt, hogy ennek a bázeli teológusnak a vallásbékével és a protestánsok uniójával foglalkozó munkái nemcsak önálló impresszummal jelentek meg, hanem gyűjteményes kötetekben is. A fentebb már többször említett *Opuscula theologica* című könyv több kiadást is megért, és mindegyikben Werenfels összes műveit adták közre, amelyek a vallásszabadságtól kezdve az eucharisztia át a protestánsok egyesüléséig bezárólag sok mindennel foglalkoztak.⁵⁶ Ebből az következik, hogy ahol az életműkiadás példányaira találunk utalásokat, akkor az valószínűleg az unióval és toleranciával kapcsolatban is hiteles adatnak számít.

Szathmári Paksi Ábrahám (1725–1799) nem is Svájcban, hanem Hollandiában, 1753-ban, Franekerben írta be az *Opuscula theologica* egyik lapjára a vásárlás dátumát: „Abrahami P. Szathmári Compi Franeqv Frisior. A. 1753.”⁵⁷ Nagy Mihály (?-?) 1755-ben szerezte meg a *Dissertationum volumina duo, quorum prius de logomachiis eruditorum et de meteoris orationis, posterius dissertationes varii argumenti continet* című kötetet.⁵⁸ Ez utóbbi mű karteziánus alapokon elmélkedett arról, hogyan érdemes a disputációkat módszertanilag felépíteni, vagyis nem kötődött a vallási toleranciához illetve a protestánsok uniójához.⁵⁹ Az 1760-as évekből viszont egyre több adat utal arra, hogy szélesebb körben kezdett ismertté válni munkássága.

Ezek közül legjelentősebbnek azt tekinthetjük, amelyek arra utal, hogy már nemcsak a külföldre eljutó peregrinusok hozzák haza műveit, hanem a református kollégiumok tananyagába is bekerültek tételei. Annak ellenére, hogy az adataink szórványosak, mindenképpen érdekes, hogy Sárospatakon 1767 és 1768 között mintegy tizenötször kölcsönözték ki a könyvtárból az *Opuscula theologica* példányait.⁶⁰ Ezzel párhuzamosan a cenzúra is felfigyelt Werenfelsre, és egyből a tiltott könyvek közé sorolták az *Opuscula theologica* című kötetét, mert abban szerepelt a transzszubsztanciációt tagadó tanulmánya is. Jelenlegi ismereteink szerint Magyarországon először 1760-ban vizsgálták meg a cenzorok ennek a műnek 1718-as kiadását.⁶¹ 1760-ban Bernben szerezte meg Torday Sámuel a fentebb már említett *Dissertatio de logomachiis eruditorum* című könyvet.⁶² Ugyancsak 1760-ban jutott hozzá az *Opuscula theologica* egyik példányához Kármán József (1738–1795) is, aki ekkor Bázelen járt egyetemre.⁶³ Balogh Ádám 1761-ben a debreceni kollégiumnak ajándékozta Werenfelsnek azt a művét, amelyek a protestáns felekezetek egyesítésével foglalkozott: „Samuelis Werenfelsii Sermones sacri Gallice Basil. 1715 chart 8vo”⁶⁴

⁵⁶ Kiadásai: WERENFELS, *Opuscula...*, i. m., I-II; S. W., *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, Basileae, Joh. Ludovici König, 1718; S. W., *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, Basileae, typis J. Jacobi Thurneisen, 1782.

⁵⁷ WERENFELS, *Opuscula...*, i. m. Raktári jelzete: TIREK b 45642.

⁵⁸ Samuel WERENFELS, *Dissertationum volumina duo, quorum prius de logomachiis eruditorum et de meteoris orationis, posterius dissertationes varii argumenti continet*, Amstelaedami, 1716, TIREK a 12431.

⁵⁹ Wolfgang ROTHER, *Die Philosophie an der Universität Basel im 17. Jahrhundert. Quellen und Analysen*. Zürich, 1981, (disszertáció), 496–497.

⁶⁰ A sárospataki ref. főiskolai könyvtár katalógusa 1767–1768, TIREK Ms. Kt. 1206, fol. 4v, 6r, 6v, 7r, 7v, 15r, 17v, 20r, 21v, 25v, 26r, 26v, 27v, 28v.

⁶¹ Tit. VI. *Censura librorum. Libri prohibiti, 1760*. Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár, Batthyány-gyűjtemény Ms. 295 t Nr. 11.

⁶² Samuel WERENFELS, *Samuelis Werenfelsii [...] dissertatio de logomachiis eruditorum. Accedit diatribe de meteoris orationis*, Amstelaedami, 1702. Mai jelzete: Román Tudományos Akadémia Könyvtára, Kolozsvár, R 80508.

⁶³ WERENFELS, *Opuscula...*, i. m., TIREK D 17–18.

⁶⁴ *Catalogus [...] in quo ab initio sunt notationes [...] 1744–1750, A tergo „Series privatorum praeceptorum...” 1735*, TIREK Ms. R 71/7, fol. 21r.

Benedek Mihály bázei peregrinációja során 1775-ben Diderot- és Rousseau-műveket forgatott, de mégis szükségesnek tartotta, hogy megszerezze Werenfelsnek a már sokat emlegetett protestánsok vallási uniójával foglalkozó könyvét.⁶⁵ Mivel ő később a tiszántúli egyházkerület püspöke lett, arra a kettősségre mutat példát, hogy az egyházi vezetők könyvtárában egyszerre megtalálhatóak voltak az egyházellenes és egyházvédő művek is.

A 18. század utolsó harmadában már arra is van példa, hogy olyan hallgatók könyvtáraiban is megtalálható Werenfels valamelyik műve, akik még peregrinációjuk előtt álltak. Akáb István (1756?–1786) 1783-ban Sárospatakon volt tógás diák, amikor könyveiről egy jegyzék készült. Ebben az inventáriumban megtalálható volt az *Opuscula theologica*.⁶⁶

Elemzésünk szempontjából nem szükséges az összes 18. század végi könyvbeszerzést ismertetnünk, de arra mindenképp fel kell hívunk a figyelmet, hogy 1782-ben maga a sárospataki református kollégium is előfizetett az *Opuscula theologica* új kiadására, miközben két tucat magyarországi diák vagy lelkész is megrendelte Bázélból ugyanezt a kötetet.⁶⁷ Fontos viszont továbbá azt is megjegyeznünk, hogy a türelmi rendelet és az 1791. évi 26. tc. kibocsátása után Werenfels munkásságát a katolicizmus ellen is felhasználták, és nem csak a felekezeti különbségek tompítására.

Péczeli József (1750–1792) komáromi lelkész, aki a magyar felvilágosodás irodalmának egyik vezető személyisége volt, lelképásztori munkáiban még az 1790-es években is az ésszerű ortodoxia műveit használta fel prédikációi megírásához. Miközben 1791-ben egy olyan röpirat terjesztésében is szerepet vállalt, amely Werenfelsnek a *Dissertatio de adoratione hostiae* című művének fordítása volt. Péczeli 200 példányt juttatott el ebből a sárospataki református kollégiumba. A kiadvány az úrvacsora kérdéssel foglalkozott, és elutasította ennek római katolikus (átváltoztatással kapcsolatos) értelmezését. Sőt! A szerző azt is remélte, hogy 100 év múlva mindenki a kálvinista dogma szerint fogja a kenyeret és a bort magához venni. A helytartótanács cenzorainak kötelessége volt a római katolikus vallást sértő nyomtatványokat felülvizsgálni, így nem meglepő, hogy a cenzorok hamar kiderítették, hogy a fordítás alapja Samuel Werenfels tiltott művéből készült.⁶⁸

Úgy tűnik, ezzel a korabeli értelmiség is tisztában volt, mert előkerült egy olyan *Opuscula*-kötet, amelybe bejegyezték a magyar fordítás kiadástörténetét. Sajnos a kötetben nem szerepel possessor és dátum sem, de az íráskép alapján valószínű, hogy a 18–19. század fordulóján, vagyis Péczeli tevékenységével közel azonos időben vetették papírra:

Vide hanc Disserta(tionem) De Adoratione Hostiae vberius in linguam Hungaricam translata in libror[?] cui titulus: Egy Katholikus K(eresz)tyennek vallás tétele quorum trasnposuit A. M. C. H. J. et exendi curavit Lipsiae cum litteris Joannis Theophili 1795[?]. Hujus refutatio reperitus apud Tratner Pestini.⁶⁹

Péczeli komáromi lelkészárta, Mindszenti Sámuel (1751–1806) szintén ismerte Werenfels tevékenységét, hiszen az 1797-ben megjelent teológiai lexikonban külön szócikkben ismertette életrajzát. Ebben viszont a vallási tolerancia képviselőjeként mutatta be:

⁶⁵ Püspökök iratainak gyűjteménye 1728–1987: Benedek Mihály iratai 1809–1821. Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, I.2.4. Be. 459.

⁶⁶ *Series Librorum Stephani Akáb A(nn)o 1783. Studiosi togati Saros Patakiensis, TIREK Collectio Multifaria instituta anno 1805, 1602–1793 Ms. Kt. 1108 nr. 14.*

⁶⁷ HEGYI Ádám, *Magyarországi diákok könyvgyűjtési és könyvtárhasználati szokásai Bázélben és Bernben a 18. században*, MKsz, 124(2008), 377–389.

⁶⁸ HEGYI Ádám, „Mit mondasz mindezekre te vallást tsűfööl!": Id. Ercei Dániel (1744–1809) és a hitvédő irodalom, *Egyháztörténeti Szemle*, 2013/3, 32; ZOVÁNYI Jenő, *Adatok két könyv történetéhez a XVIII. század utolsó negyedében*, ItK, 18(1908), 111–121.

⁶⁹ WERENFELS, *Opuscula...*, i. m., SZTE XB159582

[...] a' tanulók seregenként tódultak hozzá, a' kikkel ő leg-barátságosabb módon bánt, s' szívekbe a' felebaráti szeretetet, a' mértékletességet, a' Toleranciát, és az Isteni félelmet igyekezett főképpen bé-nyomni.⁷⁰

Összefoglalásként a bemutatott példák alapján próbáljuk meg megválaszolni, hogyan hatott Samuel Werenfels munkássága a hazai reformátusok vallási unióról és toleranciáról alkotott elképzeléseire.

A Hatvani István által 1748-ban megfogalmazott kérdés rendkívül fontos volt a református egyház számára, hiszen ekkor a túlélésért küzdött. Ezt a küzdelmet elméleti szinten támogatta Werenfelsnek a protestánsok uniójával foglalkozó munkája, amelyik Debrecenben is és Sárospatakon is ajánlott olvasmánynak számított. A két nagy protestáns felekezet egymáshoz való közeledése Magyarországon is egyházpolitikai kérdés volt, amely látványosan 1791-ben a pesti és budai zsinatok határozataiban mutatkozott meg, mert ekkor több egyházkormányzati kérdésben közös nevezőre jutottak az evangélikus és református atyák.⁷¹ Ennek az együttműködésnek szellemi előkészítésében minden bizonnyal helyet kapott Werenfels munkássága is, noha ebben a tanulmányban inkább csak könyvjegyzékekkel és tulajdonosi bejegyzésekkel támasztottuk ezt alá. A végleges következtetések levonásához szükséges lenne még egyéb egyháztörténeti szövegek elemzésére is. Az viszont már most is látható, hogy a korai felvilágosodás idején viszonylag kevesen ismerték Werenfels uniói gondolatait, de az 1750-es évektől kezdve egyre nagyobb arányban terjedtek el művei. Műveinek gyűjteményes kötetén kívül általában az unióval foglalkozó könyve volt az érdeklődők számára fontos, de a katolicizmust elítélő könyve szintén népszerű lett, mert a Péczeli által terjesztett kiadvány sorsáról még könyvbejegyzés is született.

THE ROLE OF SAMUEL WERENFELS (1657–1740) IN RESOLVING CONFLICTS BETWEEN RELIGIOUS DENOMINATIONS IN HUNGARY IN THE 18TH CENTURY

In the 18th century, up until the issuance of the edict of toleration, the chance for reconciliation was more of a theoretical issue for the Protestant churches in Hungary, because with the *Carolina Resolutio* entering into force they were actually fighting for survival. In the given conditions the heads of these churches weren't focusing on resolving the conflicts between them as they were facing the dangers of dissolution or re-catholicisation. However, in the early 18th century Basel-born theologian Samuel Werenfels thought it was possible for the Lutheran and the Calvinist Church to unite, but he completely ruled out the possibility of cooperating with the Roman Catholic Church. In the present study I examine the role Werenfels played in the rapprochement between the Lutheran and the Calvinist churches of Hungary. Since in the 18th century nearly 200 Hungarian students studied in Basel, Werenfels had a great influence on the development of Hungary's Calvinist theology, which fact most probably contributed to the two Protestant churches examining the possibilities of a religious union at the Buda and Pest synods in 1791.

⁷⁰ *Ladvoct apátunak [...] Historiai dictionariuma*, ford. MINDSZENTI Sámuel, VI, Komárom, Weinmüller Bálint, 1797, 591–592.

⁷¹ BUCSAY, *i. m.*, 186–187.

„A VILÁGOSSÁG A TUDOMÁNY”

A felvilágosodás mint módszer Verestói György halotti beszédeiben

A fordulat nem volt gyors és végleges, de idővel lehetségessé vált, hogy az ember elforduljon az anyagoktól, démonoktól, és más nem evilági témáktól, és figyelme a világ jelenségeire összpontosítsa; megértse, hogy az embert ugyanabból az anyagból gyúrták, mint a dolgokat, és része a természet rendjének; kísérletezzen anélkül, hogy rettegnie kellene, megsérti Isten féltve őrzött titkait; megkérdőjelezze a tekintélyeket és a készen kapott doktrínákat; felszabadultan keresse az örömeket, és kerülje a fájdalmat; elképzelje, hogy az ismert világon kívül is létezhetnek világok; eljuttasson a gondolattal, hogy a Nap csak egy csillag az univerzum végtelenjében; etikus életet éljen túlvilági jutalom és büntetés ígérete nélkül; elmélkedjen anélkül, hogy a lélek halálától rettegne. Röviden, lehetséges lett – nem könnyű, de lehetséges –, hogy – W. H. Auden szavaival – elegendőnek találjuk a múlandó világot.¹

E megállapításokat Stephen Greenblatt az itáliai humanista, Poggio Bracciolini filológusi tevékenységének egyik legnagyobb eredménye, Lucretius *A dolgok természete* című filozófiai költeménye szövegének újbóli felfedezése kapcsán fogalmazta meg. Az a művelődés- és mentalitástörténeti fordulat, melyet az idézett részletben oly lényegre törően jellemez, valóban a 15. században vette kezdetét, és az azt követő nagyjából három évszázad során előbb a protestáns, majd a katolikus egyházi intézményrendszerben és mindennapi hitéletben jelentős változásokat hozott magával. Az ebben az időszakban tevékenykedő egyházi és világi tudósok egyre nagyobb számban foglalkoztak a vallási tanok, a világ teremtésére, felépítésére és működésére vonatkozó korábbi teológiai-filozófiai nézetek felülvizsgálatával. A Greenblatt által rajzolt kép azonban csak akkor felel meg a valóságnak, ha hozzátesszük, hogy az evilági örömeik felszabadult keresését, a túlvilági jutalom és büntetés ígérétére való lemondást, a múlandó világgal való melegegdedést a 19. századig rendkívül kevés gondolkodó hirdette, és e felfogás széleskörű elterjedése csupán a 20. században figyelhető meg.

A 18. század európai eszmetörténetének jellegzetességeit vizsgálva fontos szem előtt tartanunk, hogy azok a jelenségek, melyek ekkor válnak valóban látványossá és sokakat érintővé, jóval kisebb arányban és szűkebb körben már a 15–16. századtól kezdve jelentkeznek. Roland Mortier a 18. századi francia filozófiatörténet vonatkozásában a következőket állapítja meg: „[...] a világosságot – mégpedig leggyakrabban többes számú (lumières) alakját – egyértelműen azonosítani kell a kritikai szellemmel s az előre gyártott eszmék elvetésével. Végleges formájában ez a kép az önálló gondolkodásra való törekvést jelenti, az előítéletek elvetését, a mitikus gondolkodás visszautasítását (melyet hiszékenységnak, babonának tartanak). Szimbolikusan egy új szellemi beállítottságot sűrít magába, s egy olyan korszak öntudatra ébredését fejezi ki, mely másnak, egyszersmind fejlődésben lévőnek

¹ Stephen GREENBLATT, *Egy reneszánsz könyvvadász: Hogyan vált modernné a világunk?*, ford. ZSUIPÁN András, Bp., Typotex, 2015, 13.

tartja magát.² A 15–16. századi gondolkodók között – akiknek eszmerendszerében a „világosság” fogalmának még nincsen központi jelentősége – jó néhányan vannak, akiket egyaránt jellemez a „kritikai szellem”, „az önálló gondolkodásra való törekvés” és „az előítéletek elvetése”, e személyiségek azonban többnyire egymástól elszigetelten működnek, alkotnak.³ Az inkvizíció és az egyházi intézmények által működtetett cenzúra szigorú korlátozásai az európai országok többségében kevés teret engednek a kritikus gondolkodás kibontakozásának, szélesebb körben való elterjedésének. Igaz ez akkor is, ha tudjuk, hogy az önálló véleményformálás a legtöbb esetben nem jelent szakítást a vallási hitelvekkel, sem pedig kilépést a hagyományos keresztény világfelfogás keretei közül. David Sorkin joggal hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy a 17–18. század eszme- és irodalomtörténetét tárgyaló összegzések nagy részében ezzel ellentétes kijelentések olvashatók, amelyek többsége azonban a korszak jelenségeinek valós és elfogulatlan értékelésekor nem állja meg a helyét.⁴ Sorkin véleménye szerint „a felvilágosodás nemcsak kompatibilis volt a vallásos hittel, de egyenesen hozzá vezetett”, valamint „lehetővé tette, hogy az ember új utakat találjon a hithez”.⁵ Más eszmetörténetekkel egyetértésben rámutat továbbá a protestáns felvilágosodásban élen járó Anglia és a vallási tolerancia ügyében a lehető leghaladóbb gyakorlatot folytató Hollandia központi szerepére az új világkép, a hagyományostól eltérő nézetek kialakulásának és elterjedésének folyamatában.⁶ Mindezen röviden, előljáróban tárgyalt összefüggések közül további gondolatmenetünk szempontjából fontos hangsúlyozunk mind a 15–18. századi eszmetörténeti folyamatok koherenciáját, vagyis azt a tényt, hogy a felvilágosodás előzményeit kutatva jóval visszább kell lépnünk az időben, mint a 17. század közepe; mind pedig az ekkoriban kialakuló és divatosá váló nézetrendszereknek a keresztény felfogásba való beágyazottságát, ami jóval nagyobb arányban jellemezte a korszakot, mint ahogyan azt az irodalomtörténeti szintézisek által sugallt kép alapján gondolnánk.

A magyarországi felvilágosodás mint eszmetörténeti jelenséggyűttes és korszak jellemző vonásai csak a kortárs, párhuzamos európai művelődéstörténeti folyamatok ismeretében és figyelembevételével válnak egyértelműen megrajzolhatóvá. Ennek fő oka, hogy a magyarországi gondolkodókra a korszakban kevésbé jellemző az önállóság, sokkal inkább a külföldön már meghonosodott, divatos eszmék, fogalmak áramlanak be az idegen nyelvű nyomtatványok révén, melyek szövegéből gyakran készülnek kéziratok vagy akár nyomtatott kivonatok, és főként fordítások. A korabeli magyarországi művelődés és irodalom e sajátossága mindazonáltal nem teszi feleslegessé, hogy például a felvilágosodás megnyilvánulási formáinak tekintetében nagyobb léptékű összegzések készüljenek, lehetőleg minél kiterjedtebb forráscsoport értékelése alapján. A magyar nyelv- és irodalomtörténet-írás adós többek között a *felvilágosodás* kifejezés és a korban használatos szinonimái (*világosság*, *világosodás*,

² Roland MORTIER, „Világosság” és „Felvilágosodás”: Egy kép és egy fogalom története a XVII. és a XVIII. században = R. M., *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai: Válogatott tanulmányok*, Bp., Gondolat, 1983, 67–141, 81.

³ Vö. például: Michael TAVUZZI, *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474–1527*, Leiden, Boston, Brill, 2007, 119–120; Wayne M. BUNDAY, *Out of Chaos: Evolution from the Big Bang to Human Intellect*, Boca Raton, Universal Publishers, 2008, 227–228; Angelo CALEMMI, *L'illuminismo prima dell'illuminismo: Perché la chiesa condannò Galilei*, Napoli, La Città del Sole, 2014.

⁴ Vö. további vonatkozó szakirodalommal: David SORKIN, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2008, 1–3.

⁵ SORKIN, *i. m.*, 3. – Ennek kapcsán érdemes felfigyelni arra, hogy például Voltaire, akinek a vallással kapcsolatos nézetei közül különösen a kritikus megállapításokat szokás idézni, nem tagadta sem az általában vett vallásgyakorlatot, sem az istenhitnek az ember szellemi-lelki életében betöltött szerepét. Vö. Roland MORTIER, *Voltaire és a nép* = R. M., *Az európai felvilágosodás... i. m.*, 307–325; PENKE Olga, „Szökevény tünemények”. *Voltaire természetfilozófiájának néhány kérdése* = *Amicitia: Tanulmányok Tüskés Gábor 60. születésnapjára*, főszerk. LENGYEL RÉKA, szerk. CSÖRSZ RUMEN ISTVÁN, HEGEDŰS BÉLA, KISS MARGIT, LÉNÁRT ORSÓLYA, Bp., reciti, 2015, 304–319.

⁶ SORKIN, *i. m.*, 6–10.

megvilágosodás), sőt az egész szóbokor (*megvilágosodott, felvilágosodott* stb.) módszeres nyelv- és jelentéstörténeti vizsgálatának elvégzésével.⁷ Arra, hogy egy efféle vizsgálat mekkora jelentőséggel bír, és milyen eredményekhez vezethet nem csupán a nyelv- és fogalomtörténet, de az irodalomtörténeti folyamatok pontosabb nyomon követése és leírása terén is, jó példával szolgál Roland Mortier néhány évtizede végzett kutatása. A belga tudós nem törekedett teljességre az adatgyűjtést illetően, ám vizsgálata alapján így is figyelemreméltó következtetésekre és általános megállapításokra jutott mind a *világosság* és a *felvilágosodás* kifejezések francia, mind a francia *lumière* és *lumières* szó angol, német, olasz és spanyol megfelelőinek használatát, elterjedését, jelentésváltozatait illetően.⁸ Mortier e komparatív vizsgálatok alapján kijelenti: „[...] a »felvilágosodás« [szó] is annak köszönhető elterjedtségét és sikerét, hogy bizonyos fokig körülíratlan volt, vagyis olyan határozatlan jelentésréteget hordozott, mely lehetővé tette alkalmazásának egyöntetűségét – vagy majdnem egyöntetűségét”; „a *világosság* szó használata tehát korántsem állott szemben a meglevő vallási nézetekkel, sőt áttételes jelentésében hosszú ideig erősen vallásos színezetű maradt”; „az észnek a természetes világossággal való kartézianus azonosítása már a XVII. századtól tartalmi módosulást eredményezett a fogalom használatában. *Világosság*on [a francia *lumière* mind egyes, mind többes számú alakjában] a szellem képességeinek összességét, az emberi tudás fejlődését, az értelem meghódította területek növekedését értik.”⁹ Feltételezhető ugyan, hogy egy, a magyarországi magyar, latin, sőt akár német nyelvű források bevonásával, hasonló szempontok szerint elvégzett kutatás eredményeképp Mortier-ével megegyező vagy ahhoz nagyon közel álló megállapításokra juthatnánk, de mindenképpen kirajzolódna a magyarországi kultúra és irodalom akkori állapotának sajátos és minden eddiginél pontosabb képe. A vizsgálat továbbá azzal a haszonnal járna, hogy egybegyűjthetők lennének a „világosság”, „felvilágosodás”, „megvilágosodás” mint eszmetörténeti leíró fogalmak korabeli meghatározásai. A korábbi irodalomtörténeti korszakbemutatók, szintézisek általában a korabeli definíciók kis hányadának ismeretében íródtak, ezért nem adhattak minden vonatkozásában helytálló tájékoztatást arról, mit értettek e fogalmakon a 18. századi nyelvhasználók, és milyen jelenségek, tevékenységek, folyamatok jelölésére alkalmazták őket. Véleményünk szerint a 18. századi írók, literátorok, tudósok, így például Verestói György munkásságának, törekvéseinek értékelésében rendkívül nagy segítséget nyújt a megismerkedés olyan korabeli, 18. és 19. századi forrásokkal, melyek eddig esetleg figyelembe nem vett szempontokkal gazdagíthatják az elemzést.

A korábbi művelődés- és irodalomtörténeti szakirodalomban a felvilágosodás időszakának kortárs értékelése kapcsán elsősorban azok a vélemények kaptak nagyobb hangsúlyt, melyek a felvilágosodás révén terjedő új eszmerendszer előnyös, a társadalom egyes tagjaira vagy annak összességére kedvező hatást gyakoroló tényezőire hívták fel a figyelmet. A 18. század végén és a 19. század elején keletkezett forrásokat vizsgálva azonban feltűnő, hogy a korabeli gondolkodók felvilágosodás-képe valójában igen összetett, többféle, egymással ellentétes irányú folyamatról, és a felvilágosodásnak alapvetően kétféle megnyilvánulási formájáról ad számot.

Ezt teszi például Kármán József, amikor a következőket írja: „A megfontolt, megkérődzett, új és hasznos igazságok forgásba jönnek, mert interesszálnak. Az emberek esmérete, hazánk s állapotunk esmérete terjedni fog, mert a magunk világát fogjuk könyveinkben találni. A gondolkozás, a meggyőződés és gyökeres tudományok veszik fel az uralkodópalcát, és mivel ezek nélkül nemcsak

⁷ Egy ilyen vizsgálat feltételeinek megteremtése a nyelv- és irodalomtörténészek közös érdeke. Első lépése egy olyan nagyarányú digitalizációs projekt lehet, melynek keretében az 1772, tehát az akadémiai nagyszótári korpusz gyűjtőkörének alsó időbeli határát megelőző korszakban keletkezett, kinyomtatott szövegek válnának digitálisan elérhetővé, kutathatóvá.

⁸ Vö. MORTIER, „*Világosság*” és „*Felvilágosodás*”, i. m.

⁹ Vö. *Uo.*, 68, 76, 78.

haszontalan, de valóban ártalmas és nemzeteket részegítő minden világosodás, e' lesz nálunk az igaz és józan világosodás boldog időnyílása.”¹⁰ Kármán véleménye szerint tehát az „igaz és józan” felvilágosodás korszaka még el sem kezdődött, és ahhoz, hogy ez megtörténjen, a tudományoknak kell átvenniük az uralmat, azaz olyan, az emberre magára, valamint az őt körülvevő világra vonatkozó tudásnak, ismereteknek kell terjednie, melyek az egyes embert személyesen érintik, érdeklik.

A Kármánnál olvasható meglátásokhoz hasonlókat találunk a jóval kevésbé ismert Endrődy János *Csak egy-két szó erkölcsi megvesztegetésünkről* c., politikai-kulturális tárgyú értekezésében, melynek bevezetését érdemes hosszabban idéznünk:

Azok, kik a religiónak és az erkölcsnek megvesztegetését szívükre vették, nem szűnnek mindegyre panaszkodni megromlott sorsunkon. Vagynak oly buzgón ájtatosok, kik az apostolkodó papi rendnek nem kevés kisebbségére azt állítják, hogy a külfölbéle szerzetesrendeknek eltörlésével megnyitott légyen az ajtó minden erkölcstelenségre. Mások, és az okosabbak, a máj hitelenséget és erkölcstelenséget rész szerént a rossz nevelésre, rész szerént magokra a szülőkre hárétyák. Legnagyobb azoknak a száma, kik a megvilágosodott százodot vetik a máj megvesztegetésnek okául, olyannyira, hogy mindazok, kik valamire előbbre mentek a bölcsekedésben, és sem farizeusok az ájtatoskákkkal, sem saduceusok némely nagyobbakkal, hiteleneknek, szabad vallásúaknak, erkölcsteleneknek lenni kiáltanak. Mennyiben lehessen eme vélekedésnek helyt adni, azt a jelenvaló munkában akarom megvizsgálni. Előbb mindazonáltal megfontolom: 1. Vajon megokosodott-e annyira lefolyt százodunk, hogy aztat a megvilágosodott százak mondhassuk? 2. Megérdemli-e, hogy az erkölcsnek megvesztegetésén és a religiónak meghidegülésén oly nagyon jajgassunk?

[...]

Ám csaknem közönségesen fölvetve a folyó üdőnek: *az okos század, a bölcs világ, a filozófusok százodgya*. Csakhogy megérdemli-e eme nevezetet? Én nem merem meghatározni. Vajmi nehéz dolog egy egész százodról próbát kiálló ítéletet hozni. Részt veszünk magunk is százodunkból. Ha magasztaljuk, enszeretünknek hízelkedünk. Ha gyalázzuk, magunkat bántjuk meg. A középutat választom azért. Csak gyanakodásomnak okait jegyzem itten föl.¹¹

Az elfogulatlan véleményalkotásra törekvő és azt jobbra következetesen meg is valósító Endrődy éles szemmel veszi észre a kor közgondolkodásának ellentmondásait: rámutat például arra, hogy „éppen ama közönség, mely a folyó százodot a megokosodottnak állítja, jajgattya egyszersmint a hitelenséget és az erkölcsnek megvesztegetését úgy, hogy ennek okát egyedül eme megvilágosodásban helyezteti. Ez pedig azt mutattya, hogy korántsem barátta a bölcsességnek s megokosodásnak... Mi nagy ellenkezés ez!” Felfigyel azokra is, akik a felvilágosodás terjesztésével csak elméletben értenek egyet, miközben „inkább azt kívánák, hogy senki meg ne világosodgyon”, így például az olyan lelkipásztorokra, akiknek fontosabb a jó aratás, mint saját szellemi fejlődésük, művelődésük.¹²

Egy további szerző, Cserey Farkas *A falusi nevelésnek módgyáról való vélekedés* című munkájában elsősorban a felvilágosodás pedagógiai programjának jelentőségére hívja fel a figyelmet: „[...] szükségesnek találok megmutatni, hogy a közrendű embernek megvilágosítása elkerülhetetlenül szükséges

¹⁰ KÁRMÁN József, *A nemzet csinosodása = Magyarországi gondolkodók, 18. század, Bölcsészettudományok II.*, vál., szerk., utószó Tüskés Gábor, LENGYEL Réka, Bp., Kortárs Könyvkiadó, 2015 (Magyar Remekírók, Új Folyam), 953. (A 18–19. századi munkákból vett idézeteket itt és a továbbiakban modernizált helyesírással közlöm.)

¹¹ ENDRŐDY János, *Isak egy két szó erkölcsi meg-vesztegetésünkről*, Pesten, Trattner Mátvás bötűijivel, 1803, 3–6.

¹² *Uo.*, 48.

légyen, és hogy ezen megvilágosítás éppen nem olyan veszedelmes, amilyennek lenni az emberi becset érdeme szerint ismerők állítják; megmutatom, hogy nem a megvilágosítás okozza azon félelem tárgyait, amiktől ők tartanak, hanem valami olyan, ami éppen ellenére nagyon az igaz megvilágosodásnak.”¹³ Kármánhoz hasonlóan ő is a felvilágosodás kétféle formájáról beszél:

Mindenekelőtt szükség megkülönböztetni az igaz megvilágosodást attól, ami csupán külső fényt viseli ezen drága nevezetnek. Ugyanis nagyon egy oly csalfa neme a megvilágosodásnak, melyet inkább lehetne zűrzavarnak, mint voltaképpen való megvilágosodásnak nevezni. És éppen ezen meg nem különböztetés okozta eddigé azon súlyos és veszedelmes kárt, mely szerint a közrendű embert megvilágosítani nem tartották tanácsosnak. Szükség tehát, hogy amit e tekintetbe veszedelmesnek lenni állítanak, az iránt voltaképpen való értelemben’ puhatolódjunk. Én, amennyire azon célom, mely szerint e munkácskámba rövid akarok lenni [...], engedi, megkülönböztetem az igaz megvilágosodást a csalfától, és megmutatom, milyen szükséges légyen az elsőt közönségesen kiterjeszteni, az utolsót a legkegyetlenebb számkivetésbe űzni.

Cserey véleménye szerint az „igaz megvilágosodás” az, „ami az emberi elmét és szívet a hibás vélekedésektől, balítéletektől ment gondolkozásra, érzésekre vezeti, az embert minden lépéseibe az igaz valóságra viszi, és ami e világi élet legfőbb pontú jóságának megismerésére téríti, amilyenek p. o. az ő hazafiúi társasági életbeli minéműsége, a polgári szorgalmatosság, és annak sokágú részei, a nevelés, a vallás és erkölcsöknek helyes művelése, egyáltalában véve mindaz, ami az embert jobbá és boldogabbá teszi, ami új világot ad, a jónak kellemetes reménységét terjeszti előnkbe”. Ezzel szemben a „csalfa megvilágosodás” „balgatagságokkal terheli az elmét”, „melyek csupán a nyughatatlan, felhevült elme sületlen szüleményei, el akarják az embernek eredeti díszét enyésztetni az által, hogy oly képzelődésekre térítsék őtet, melyek nem voltak, és nem is lehetnek, melyek a teremtés céljával, az emberi alkotvány és társasági élet igaz minéműségeivel ellenkezők.”

A felvilágosodás értékelésével, a kétféle felvilágosodással kapcsolatban utolsóként egy feltehetően néhány évvel Endrődy és Cserey értekezéseinek megjelenése után papírra vetett gondolatmenetre hívjuk fel a figyelmet Kölcsey Ferenc *Philosophiai dolgozatainak Töredékeiből*.

Azt mondjátok: „Emeljük felül lelkeinket a babonán, szabadítsuk meg fejünket a vallás előítéleteitől, világosodjunk fel, s boldogok leszünk; mert üldözni és üldöztetni nem fogunk!” – Úgy van, arra, hogy másokat túrjunk, s még ellenkező értelemeik mellett is túrjunk, a felvilágosodásnak bizonyos lépcsője kívántatik meg: de ezen felvilágosodás, s a vallástalannak felvilágosodása közt nagy a különbség. Nem csak fejünknek, de szívveinknek is fel kell világosodniok, s mindent, ami az emberiségre tartozik, tisztelnünk kell, s még akkor is, midőn mások javát kívánjuk, nem saját szeszeink szerint kell a mértéket venni, melynél fogva azok boldogíttassanak. Minden felvilágosodás által (a szónak legjobb értelmében) csak az emberi boldogságnak kell elősegítenie. Azt akarom mondani, hogy én azt, aki túltette magát a jó és a rossz különbözőségének érzésén, nem mondom felvilágosodottnak; mert a főnek és szívnek felvilágosodása nem egyéb, hanem az emberi értelemnek s az emberi érzéseknek a lehetséges pontig vitetett kimíveltetésök. A religio tulajdonképpen nem az értelemnek tárgya.¹⁴

¹³ CSEREY Farkas, *A falusi nevelésnek módgyáról való vélekedés*, Nagyváradon, Máramarosi Gotlib Antal betűivel, 1806, 12–14.

¹⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = K. F. *Összes művei*, I, szerk., s. a. r., jegyz. SZAUIDER Józsefné, SZAUIDER József, Bp., Szépirodalmi, 1960.

Kölcsey a Csereynél olvasható megállapításokhoz hasonló felfogás szerint a fej és a szív felvilágosodása között tesz különbséget, jobban mondva, a fej felvilágosodását, tehát az intellektuális fejlődést értéktelennek, rossznak tartja, amennyiben nem kapcsolódik össze a szív felvilágosodásával, azaz az erkölcsi tökéletesedéssel. Fontos észrevenni, hogy ez utóbbi szellemi-lelki törekvést, mely a vallásos hit keretei között mehet végbe, teljességgel különállónak tartja, valami olyasminnek, ami az intellektus számára hozzáférhetetlen, az által nem megragadható vagy vizsgálható.

Áttekintésünkben csupán néhány szerzőt szoltattunk meg azok közül, akik a 18–19. század fordulóján véleményt nyilvánítottak a felvilágosodás eszméi és a vele kapcsolatos jelenségek értékelése kapcsán, e vélemények azonban elegendő tájékoztatást nyújtanak arról, hogyan ítélte meg a korabeli gondolkodók egy része az akkor éppen elmúló vagy már elmúlt században lezajlott művelődéstörténeti folyamatokat. Érdeemes megfigyelni, hogy a felvilágosodást e szerzők nem az egyéni gondolkodásnak a vallási kötöttségektől való megszabadulásával, vagy az egyházi, esetleg az állami szervezeti keretek és berendezkedés megváltoztatására irányuló törekvésekkel azonosítják, sőt, éppenséggel óvnak a hagyományos ideológiai-társadalmi feltételektől való gyors és radikális eltávolodás veszélyeitől. Az idézett gondolatmenetekben a felvilágosodásnak azt a megnyilvánulási formáját, mely jó és kívánatos, egyrészt az egyes ember egyéni szellemi-lelki fejlődésével, boldogulásával, másrészt valamiféle közös tudás vagy a tudományok, tudományos eredmények minél szélesebb körű elterjesztésével, a korábban ebből kizárt társadalmi csoportok felé való közvetítésével hozzák kapcsolatba. Ez a magyarországi kulturális életnek természetesen nem egyedi, hanem más nemzetek művelődését szintén jellemző vonása, olyan program vagy társadalmi-közéleti szerepvállalás, melyet a kor európai és amerikai bölcselei, írói, tudósai egyaránt magukénak vallanak, és számos vállalkozásukat ennek jegyében hajtják végre.

A közművelődés, a tudományos ismeretterjesztés előmozdításának szándéka a társadalom egészének átforgalmazását célzó pedagógiai programmal kapcsolódik össze. Mortier megfogalmazásában: „A századnak, amely merészen a „közgondolkozás” megváltoztatására törekszik (*Enciklopédia*, „Enciklopédia” szócikk), az is célkitűzése, hogy megteremtse a holnap emberét, és gyermekkorától fölkészítse új feladataira.”¹⁵ Mortier arra is felhívja a figyelmet, hogy a tudományos ismeretterjesztés elsődleges fontosságú területe a 18. században éppen az irodalom, s míg egy részről rendkívül nagymértékben megnő a már nem csupán szigorú értelemben vett tudósok, hanem szépírók tolla alól kikerülő tudományos irodalmi művek száma, más részről az önelvű szépirodalom tekintélye csökken, illetve a szépirodalmi alkotások maguk is gyakran válnak filozófiai-tudományos eszmék hirdetésének terepévé.¹⁶ A 18. századi magyarországi irodalomtörténet vonatkozásában megállapítható, hogy míg a felvilágosodásnak a közművelődés elősegítésére irányuló programja kevés kivételtől eltekintve csak a század utolsó egy-két évtizedében vagy a 19. század első évtizedeiben nyer elméleti megfogalmazást, addig a program gyakorlati megvalósításának nyomai, a felvilágosodás mint módszer alkalmazása jóval korábban tevékenykedő literátorok, tudósok munkásságában is megfigyelhető. E tudós literátorok egyike, Verestói György esetében például egyértelműen kijelenthető, hogy – noha törekvéseiben nem a felvilágosodás vagy a világoosság eszméje vezérelte – igen magas szinten, látványosan és sajátos módon vált a tudományos ismeretterjesztés elkötelezett képviselőjévé.

¹⁵ Vö. MORTIER, *A felvilágosodás kora = R. M., Az európai felvilágosodás... i. m.*, 18–19.

¹⁶ „A tudománynak oly nagy a tekintélye, hogy az irodalom nyersanyagává válik. [...] A korszak nagy írói [...] a tudományok megszállottjai, inkább intellektuális teljességre törekzenek, mintsem tisztán esztétikai hatásra”; valamint: „Az irodalom dísztelenebb lesz, ugyanakkor új területeket hódít meg, amelyeket azelőtt szakemberek kutattak. Se szeri, se száma azoknak a problémáknak, amelyeket addig – a hagyománynak megfelelően – latinul vitatott meg néhány beavatott s most a nagyközönség elé tárják őket, a lehető legvilágosabb, legvonzóbb formában. Úgy tetszik, nincs többé megközelíthetetlen téma.” Vö. MORTIER, *uo.*, 15, 13.

A magyar irodalomtörténet-írás mind ez idáig jóval kevesebb figyelmet szentelt Verestói György életművének, mint amekkorát az eszme- és művelődéstörténeti jelentősége, esztétikai értékei alapján megérdemelt volna. Farkas Wellmann Éva az utóbbi években elkészült és könyv alakban is megjelentetett disszertációjában¹⁷ ugyan kísérletet tett a kolozsvári református prédikátor-tanár élete és munkássága alaposabb vizsgálatára és új szempontok szerinti feltárására, vállalkozásában azonban csupán néhány vonatkozásban sikerült túllépnie a korábbi szakirodalom eredményein.¹⁸ Verestói sokrétű, valódi polihisztori munkásságának legismertebb darabjai halotti beszédei, noha számos korabeli és későbbi utalást találunk arra nézve, hogy más területen is kiemelkedőt alkotott: mind természettudósként, tanárként, filozófusként, mind nyelvészként, mind költőként számon kell tartanunk.¹⁹ Kiterjedt életművét, melybe a beszédeken kívül teológiai és tudományos munkák, számos költemény, illetve egyéb jellegű szövegek tartoznak, ma csak töredékében ismerjük, de feltételezhető, hogy kiterjedt, elsősorban erdélyi gyűjteményekben elvégzendő levéltári és könyvtári kutatások révén a következő években további források is előkerülhetnek.

A halotti beszédek vizsgálata a régi és a kora újkori magyar irodalomtörténeti kutatás kiemelten fontos területe. A 18. századi forrásanyagról, melynek feltárása korábban megindult ugyan, de a munkálatok viszonylag rövid idő múlva abbamaradtak, csupán elszórt adatokkal rendelkezünk.²⁰ Verestói beszédeit, a régi nyomtatványokban hozzáférhető magyar és latin nyelvű szövegek összességét átfogóan még senki sem vizsgálta; Farkas Wellmann említett munkájában csupán azok egy részét mutatta be, részben retorikai, részben néhány tematikai jellegzetességet tárgyalva. Magam az alábbiakban az 1783-ban Kolozsvárott kiadott, *Holtakkal való barátság* c. posztumusz gyűjteményes kötetben megjelent szövegeket vizsgálom.²¹ E kötet reprezentatív dokumentuma a szerző több rétegű munkásságának: a beszédek tanulmányozása lehetőséget kínál Verestói filozófusi, tanári, tudósi, költői működésének értékelésére.

I. kötet

1. *Egy szolga-szegődtetésről* – Váradi Zsigmond (1730. január 8.)
2. *A halál-házzról* – Valkai Miklós (1730)
3. *A fisiognomiáról* – Havasali Sára, Beszprényi Ferencné (1731. március 14.)
4. *A Kis Világról* – Teleki Pál (1731. november 18.)
5. *A Tündérországról* – Alvinczi Krisztina, Makrai Ferencné (1733. március 1.)
6. *Az igaz szentelt vitézről* – Vitéz György (1733. július 5.)
7. *Az égnek útjáról* – Lázár Anna, Korda Lászlóné (1735. július 17.)
8. *Az Istent győző férfúrról* – Bánffy György (1735. december 18.)
9. *A halottakkal való társalkodásról* – Kemény László, Kemény Péter, Kemény Kata (1735)
10. *A jó haza-fjáról* – Keczei István (1735)
11. *Az emberi életnek rövid voltáról* – Balog György (1735)
12. *Momusnak az Isten munkáiban való gáncoskodásairól* – Bethlen István (1737. július 14.)
13. *Az emberi léleknek e világon való számkivetéséről* – Toroczka Mária, Rhédei Lászlóné (1738.

március 23.)

¹⁷ FARKAS WELLMANN ÉVA, *Irodalom és közönsége a XVIII. században: Verestói György munkássága*, Bp., Gondolat Kiadó, 2013.

¹⁸ VÖ. LENGYEL RÉKA, *Farkas Wellmann Éva, Irodalom és közönsége a XVIII. században, Verestói György munkássága*, Bp., Gondolat Kiadó, 2013, 293, 1., *Irodalomtörténet*, 96(2015), 1, 89–95.

¹⁹ Lásd erről bővebben: LENGYEL RÉKA, *Felvilágosult filozófus, modern tudós, humanista szónok, a „magyar Burns”: Új adatok Verestói György életművének értékeléséhez* (megjelenés alatt).

²⁰ VÖ. KECSKEMÉTI GÁBOR, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, Bp., Universitas, 1998, 13.

²¹ VERESTÓI GYÖRGY, *Holtakkal való barátság* [...], I–II, Nyomat. A Reform. Kollégium Betűivel, Kaprontzai Ádám által, 1783.

II. kötet

14. *Két ékes liliomszárlól* – Vesselényi Zsuzsanna, Teleki Ádámné (1739. december 13.)
15. *A Hajnal Fiairól, avagy az elein megért elmékről* – Teleki József (1744. július 5.)
16. *A Természetnek egy mostohaanyának képében való előadattatásáról* – Váradai Krisztina, Diószegi Mihályné (1746. június 22.)
17. *Az igaz heroica virtusról* – Teleki Miklós (1746. július 17.)
18. *E jelenvaló és következő világnak az igazságnak serpenyőjében való megmérettetéséről* – Földvári Erzsébet, Toldalagi Mihályné (1748. június 30.)
19. *A keresztyén vallásnak és a polgári állapotnak egységéről* – Bethlen Ádám (1748. szeptember 4.)
20. *Az Ó- és Újtestamentumi jubiléus esztendőről* – Bánffi Klára, Szentkereszti Sámuelné (1750. január 18.)
21. *A békeséges türenek scholájáról* – Rhédei Éva, Bethlen György mátkája (1751. április 18.)
22. *A régi fényes famíliáknak bizonyos időkiig terjedő virágzásokról* – Kabos László (1754. június 30.)
23. *A valóságos fegyver ellen való orvosságról* – Bánffi Sámuel (1755. február 16.)
24. *E világnak megutálásáról* – Bethlen Klára, Teleki Mihályné (1755. november 2.)
25. *A halál félelmei ellen való orvosságokról* – Teleki Éva, Wass Miklósné (1758. július 16.)
26. *A jó asszonyokról* – Teleki Judit, Pongrácz Jánosné (1733. október 11.)

Ugyanis, ahogyan másutt megfogalmaztam: „a kolozsvári prédikátor a halotti beszédek elmondásának alkalmát is arra használta fel, amihez a legjobban értett: tanításra, ismeretterjesztésre. Beszédeiben nem találunk hagyományos exegetikai, homiletikai fejtegetéseket; elsődleges forrása nem a Biblia, hanem – a korabeli felfogásnak megfelelően – a legszélesebb értelemben vett filozófia. Felsorakoztatja a történelemre vonatkozó és a legkorszerűbb természettudományos ismereteket, valamint az európai bölcsélet történetének legkiválóbb gondolkodóitól vett adatokat, illetve a róluk szóló anekdotákat, és így mutatja meg hallgatóinak, hogyan épül fel modern, de még a keresztyén teológia keretei között maradó tudományos világképe. [...] Verestói orációi tehát halotti búcsúztatók ugyan, de egyben tudományos-filozófiai előadások is, mégpedig, és rendkívül fontos – mert a korban még szokatlan –, hogy többségükben magyar nyelven hangzottak el. Felolvasásra, vagy (legalább részben) emlékezetből történő elmondásra készültek, de nagyobb közönséghez írott, nyomtatott formában jutottak el.”²²

Az 1783-as válogatás magukat meg nem nevező összeállítói elsősorban a közölt szövegek fő témájához, illetve műfajához illeszkedően választották a *Holtakkal való barátság* címet, amely azonban nemcsak a búcsúztatónak az elhunytakkal való szomorú utolsó találkozására, hanem kedves, többnyire nála jóval korábban élt, és a beszédekben igen sok helyütt megidézett szerzőivel való kapcsolataira is vonatkozatható. Verestói a holtakkal való társalkodásról szólva az elsőként idézett beszédben kifejti, hogy számára a könyvek olvasása is effajta társalkodás, s olyan tevékenység, melyet hallgatóinak is minél többet kellene végeznie. A beszédek állandó tartalmi elemei ennek megfelelően az antik és későbbi forrásokból vett idézetek, melyek közül a – leggyakrabban Ovidiustól, illetve Vergiliustól vett – versrészleteket Verestói maga is versben, négy soros, bokorrímes strófákban fordítja le. A szövegeket részben éppen ez a sajátosságuk, a bennük megtalálható számos antik, illetve későbbi, laikus forrásra való hivatkozás, és emellett a bibliai utalások rendkívül kis száma különíti el a hagyományos temetési prédikációktól; maga Verestói nem is prédikációknak, hanem orációknak nevezi őket. Ráadásul, noha a beszédek magas szintű retorizáltsága éppen az ellenkezőjéről árulkodik, arra is többször felhívja a figyelmet, hogy ő maga nem igazi orátor, hanem filozófus, ezért hallgatói nem

²² LENGYEL, Farkas Wellmann Éva..., i. m., 92–93.

várhatnak tőle klasszikusan kimunkált orációt.²³ Temetések alkalmából szónokló filozófusként hallgatóit elsősorban a halálra való felkészülésre igyekszik buzdítani, s többször hivatkozik Platón megállapítására, miszerint: *Philosophia est meditatio mortis*, azaz *A természet vizsgálásának tudománya a halálról való elmélkedés* (pl. 12.). Őt magát tehát, legalábbis temetési orációiban, a filozófia hagyományos tevékenységei közül elsősorban a morál- és a természetfilozófia foglalkoztatja, ezt érti természetvizsgáláson, természetesen pedig a világ, sőt a világegyetem teljességét, annak minden elemével és jelenségével.²⁴ Oratori képességeinek álszerű lekicsinylését nem kell komolyan vennünk: a legtöbb pályatársát messze meghaladó nyelvi készsége, írói tehetsége képessé tette rá, hogy klasszikusan retorizált szövegeket alkosson, melyek alapján a 18. századi erdélyi irodalom jeles, Mikes Kelemennel egyenértékű prózaírójaként kell számon tartanunk. A halálra való felkészülés fő témáját beszédeiben rendkívül változatosan dolgozza fel: invenciózusan választ ki egy-egy altémát, melyeket számos antik és egyéb verses és prózai forrás bevonásával fejt ki; előadásába több helyütt érdekes, tanulságos vagy – noha ez első hallásra talán meghökkentőnek, oda nem illőnek tűnik – akár szórakoztató, humoros elemeket, anekdotákat illeszt; bőséggel él továbbá hasonlatokkal, metaforákkal, egyéni szójátékokkal.

Franekerben végzett teológusként, filozófusként természetesen nem hiányoznak a szövegekből a kortárs, 17–18. századi olvashatóságára tett utalások sem, és a beszédekbe a szerző gyakran illeszt rövidebb-hosszabb filozófiai vagy természettudományos fejtegetéseket. Természettudományos ismeretei többnyire korszerűek, helytállóak, és jól elkülönülnek a kellő távolságtartással vagy akár ironiával kezelt áltudományos elméletektől, eljárásoktól, mint amilyenekre a fiziognómia és az alkímia épül. Többnyire azonban naprakész információkkal igyekszik szolgálni hallgatóságának, például a descartes-i filozófiát²⁵ vagy a bolygók egymástól való távolságát, mozgását, sőt akár más bolygókon élő lényeket illetően,²⁶ noha nem tartja mindenhatóknak a természettudományt, nem gondolja, hogy valaha is képes lesz magyarázatot találni a természet minden titkára, és konzervatív módon elveti például az atomista elméleteket.²⁷

²³ Vö. „[...] én mostan ha prédikálószekben állottam is fel, mindazáltal nem prédikálok, hanem orálok”; „Majd hasonló vagyok én az említett orátorhoz mostani köztetek való megjelenéssel: aki, noha nem hozhatok is előtökbe hasonló ékesenszólást (mert ki is várná az ékesenszólásnak erejét és folyóvízeit a filozófustól?), hozok mindazáltal hasonló könyvhullatásokat, és hozom a közönséges fájdalomnak matériáját”; Ez az, melyet én díztelen és darabos orációmmal ki akarok beszélni; csak hogy Ti, hazánknak méltóságos Atyjai, kedvezni kívánjatok az orátornak, vagy inkább a filozófusnak, nem orátornak, úgy mint aki inkább szokott a természetet szorgalmatosan vizsgáló bölcseknek árnyékos tanulóhelyeikhez, mint az orátoroknak fényes és pompás oratori székeikhez, és aki inkább munkálkodik izzadva Archimedes porában, hogy nem mint a Rosciusoknak mézes beszédeiket vadászná.” VERESTÓI, *i. m.*, 555, 650, 652.

²⁴ „[...] rendes tisztemben és hivatalomban jár, hogy a természetnek titkait vizsgáljam, és ha lehet, minden dolognak, mely az emberi tudományok célján és határáján belül tétetett, ide értvén a halálnak házat is, jól végére menjek.” *Uo.*, 30.

²⁵ „[...] a Teremtőnek keze nyomott bé az emberi lelkekbe olyan igazságokat és *innata ideákat*, melyekre a változandóság ha mindjárt seregbontó ágyúkkal lövöldözne is, mégis azokat természeti tulajdonságokban meg nem változtathatná. [...] A sok közül csak azt a nevezetes igazságot említtem: *Cogito ergo sum*. Citálj bár engemet a bíró eleibe, pereld el minden jószágot a törvényszéken, de soha el nem perelheted tőlem ez igazságot: *Cogito ergo sum*. Ha mindjárt a föld alattam elszilárdulna is, ha a megindult világ nyakamba szakadna is, de ugyancsak megmaradna nálam ez igazság, és én is ez igazsággal: *Cogito ergo sum*.”; „az embert inkább mondhatjuk Cartesiusszal együtt véges lélekből és rendes munkákra alkalmas testből álló valóságnak, mintsem Platóval együtt kétlábú, tolatlan testű, széles körmű, és a politikai tudományt megfogható lelkes állatnak, vagy Aristoteleszel együtt homályos rövidséggel okos lelkes állatnak” *Uo.*, 40–41, 77.

²⁶ Vö. pl.: „sokan a természetvizsgáló bölcsek közül, kik a természetnek nagyobb titkait is elméjeknek élivel könnyen átalhatják, ama legfelsőbb bujdosó csillagokban is, a Saturnusban és Jupiterben élő fákat, sőt még embereket is keresnek”; „Jertek bé velem együtt egy kevéssé, szomorú hallgatóim, a természetvizsgáló bölcseknek scholájokba, és nézzétek meg az ő számvetőtáblájokon, mely messze légyen az ég e földtől, és mely hosszú út légyen az ég felé vezető út!” *Uo.*, 79, 174; vö. továbbá a Giovanni Cassini nyomán közölt adatokat a bolygók egymástól való távolságára vonatkozóan; *Uo.*, 175–176.

²⁷ „Ilyen titkos erő és titkos tulajdonságok a természetben: a mágneskönek vasat vonó és északra forduló ereje; a kigyónak a körösfától való irtózása; az oroszálnak az égő fákljától való félelme, sőt még a kakastól is; a terjéknek, téjnek, faolajnak és

Verestói teológusi-filozófusi felkészültségét és attitűdjét értékelve, Farkas Wellmann Éva egy olyan eszmei áramlat, a fizikoteologizmus magyar képviselői közé sorolja a prédikátort, amely áramlat szellemi hatóköre Magyarországra is elért ugyan, ám megjelenése jobbára a 18. század második felére vagy inkább harmadik harmadára tehető. Ez a teológiai irányzat a magyarországi gondolkodókhoz elsősorban német közvetítéssel jutott el, és főként protestáns szellemi környezetben hatott. A téma további vizsgálatokat igényel, hiszen egyelőre nem ismeretes, vajon regisztrálható-e a hasonló felfogásban íródott francia katolikus munkák hazai recepciója.²⁸ Mindenesre a fizikoteológusok egyik legismertebb képviselője, William Derham és Verestói életműve között nem mutatható ki közvetlen kapcsolat. Ebből kifolyólag, és mivel Verestóinál szinte egyáltalán nem fordul elő a fizikoteológusok alapvető kijelentése, miszerint a teremtett világot azért kell tudományos alaposággal megismerni, hogy ezáltal még nyilvánvalóbbá váljék a Teremtő létezése s szerepe a világ létrejöttében és működésében, esetében szerencsésebb teológiai racionalizmusról beszélni.

Mindazonáltal más angol filozófusok nem voltak ismeretlenek Verestói számára, amint azt jól mutatja például *Az Isten győző férfiúról* szóló beszédének egyik részlete:

Ama tudós ember, Verulamius Bacon Ferenc azt írja igen szép mesében egy Bensalem nevű, avagy Új Atlantisz nevű nagy szigetről, melyet ő helyezett a Földnek déli sarka felé fekvő tengerek között, hogy annak boldog lakosi egyébert más országokra nem szoktanak hajózáni, hanem csak *pro prima Dei creatura, luce, az Istennek első teremtéséért, a világosságáért, értvén a világosságon a tudományt, mely az emberi elmének setéségét megszokta világosítani.* (238.)

Ahogy fentebb már utaltam rá, Verestói nem tulajdonított kiemelt jelentőséget a felvilágosodás és a világosság eszméinek. Külföldi tanulmányainak köszönhetően megismerkedett ugyan az afféle egyház- és valláskritikai nézetekkel is, melyek részben a felvilágosodás eszmerendszeréhez köthetőek vagy legalábbis azzal összefüggésben szoktak nagyobb visszhangot kapni, korának társadalmi-politikai berendezkedésével azonban ő maga teljes mértékben elégedett volt. Azt állítja, ez az egyetlen, az isteni törvényeknek és az emberi természetnek egyaránt megfelelő együttélési és közigazgatási forma. *A keresztyén vallásnak és a polgári állapotnak egyességéről* című, Bethlen Ádám felett mondott beszédében szó szerint elküldi „a dolgára” „a maga tőreivel behálóztatott” „mesemondó szfinxet”, Petrus Baeliust, sőt, magát Platón is, hiszen – mondja – „akkor leszen jól dolga az emberi nemzetnek, ha mindenütt a földön vagy keresztyének uralkodnak, vagy a királyok keresztyén hitet vallanak”; s ennek épp az ellenkezője történné, ha a filozófusok kerülnének az uralkodói székbe.²⁹ Ennek kapcsán fontos megjegyezni, hogy Verestói beszédeinek keletkezésekor, elhangzásakor Magyarországon és Erdélyben a vallás- és társadalomkritikai elképzelések még csak nagyon szórványos, elszigetelt formában jelentkeznek, és véleményünk szerint ezek semmiképpen nem vizsgálhatók együttes jelenségsoporként vagy tendenciaként egészen a szabadkőműves társaságok tevékeny-

citromnak méreg ellen való erejek; a vasporra töltetett hideg választóvíznek sebes felforradása és égető melegsége; a vizeletből készítettett phosphorusnak, ha vízben nem tartatik, magától való meggyulladás; az asbestus-kőből készítettett papirosnak a sebes tűzben való meg nem égése; és sok száz effélék. Amelyek jóllehet mind a természetbéli okok által menjenek is véghez, amint a természetbe azokat a természetnek Ura és Formálója béöntötte, miben álljanak mindazáltal azoknak a természetbéli okoknak tulajdonságai, annak akármely éles elméjű és feltörlött homlokú filozófus is vagy sohasem, vagy felette igen nehezen mehet végére. [...] nem olvasok én olyan experimentumot, mely által ezt a fegyver ellen való orvosságot vagy a fizika közönségesen, vagy a természeti mágia különösön napfényre hozta volna, [...] sem pedig ama halhatatlan emlékeztető újabb filozófusoknak, Bacon Verulamiusnak, Cartesiusnak, Gassendusnak, Nevtonusnak, Leibnitiusnak és Wolfiusnak írásaikban.” *Uo.*, 811–812.

²⁸ Vö. pl. Diderot, Pluche abbé vagy Bernardin de Saint-Pierre vonatkozásában: MORTIER, *A felvilágosodás kora, i. m.*, 15.

²⁹ Vö. VERESTÓI, *i. m.*, 657–658, 681.

ségének kibontakozásáig. E saját ideológiáján, rituális keretein belül a fénynek és a viláosságának központi jelentőséget tulajdonító szervezet tagjainak közös és egyéni teljesítményei alakítják ki a felvilágosodás igazi arculatát, ahogyan Európa más pontjain, úgy a történelmi Magyarországon is, és nem véletlen, hogy ennek az átalakulásnak a feltételeit éppen egy, a szabadkőművességgel szimpatizáló uralkodó intézkedései teremtik meg.

Mindemellett Verestói beszédeiben mégis testet ölt egy olyan felfogás, pragmatikus szemléletmód, avagy a világról való tudás megközelítésének és tárgyalásának módszere, amely viszonylag általános és nagyon jellemző a felvilágosodás jelszavát hangoztató európai szerzők, gondolkodók körében. E szemléletmód és praxis olyan 17. századi kezdeményezésekre és eredményekre tekinthet vissza (például Francis Bacon munkásságára), melyek joggal tekinthetők a felvilágosodás előzményeinek. A korszak tudósainak, íróinak nagy részéhez hasonlóan Verestói is elsődlegesen fontos feladatának tartotta a régi és új ismeretek minél szélesebb körben való terjesztését, és ebben a vonatkozásban igen jelentős eredményeket ért el.

A beszédekben találunk utalásokat arra, hogy Verestói tisztában volt mind a magyar nyelv, mind a magyar nép kiművelésének időszerűségével, fontosságával.³⁰ Az európai kultúra egészére kiterjedő műveltség, a sokféle ismeret terjesztését a református kollégium tanáraként természetesen napi szinten végezte, itt azonban hallgatósága kisszámú diákból állt.³¹ Temetési orációi azonban jóval nagyobb nyilvánosságra tarthattak számot, ráadásul a beszédekre nem csupán élőben, de írásban is nagy igény mutatkozott. Erre utal, hogy a szövegek egyesével is megjelentek nyomtatott formában (közülük néhány legalább két kiadást is megért); az 1783-as gyűjtemény összeállítói pedig azzal indokolják a kötet megjelentetésének szükségességét, hogy a korábbi nyomtatványok elfogytak, de az olvasók továbbra is szeretnének hozzájutni a különleges temetési orációkhoz. Arról, hogy hogyan olvasták e szövegeket a 18. század végén és a 19. században, és mit tudtak hasznosítani Verestóinak az ezekben foglalt enciklopédikus tudásából, a *Holtakkal való barátság* fennmaradt példányainak kézíratos bejegyzései is árulkodnak. Így például a korábban Kovásznai G. József, majd Horvát István tulajdonában lévő kötet hátlapjára feltehetően Kovásznai, egy másik, ma a Ráday-könyvtárban őrzött példányba egy ismeretlen tulajdonosa készített tematikus mutatót. Érdemes itt feltüntetnünk, mely tartalmi elemeket tartották megjegyzésre érdemesnek Verestói e korai olvasói:

1. Asclepiades doctorról: 10. o.;
2. Mindent, csak magát nem mutató tükör: 109. o.;
3. Detestor(?) tanítvány székekre koporsó: 142. o.;
4. Styxbe mártott Akhilles: 149. o.;
5. Vakondok halála után nyílik szeme: 151. o.;
6. Hely, melyhez 3 singnire az ég: 185. o.;
7. Atlas hegycsúcson láss(?): 186. o.;
8. Egy rác király lajtorját [?] az égbe: 188. o.;
9. Állhatatosság képe: 199. o.;
10. Nappal szomorú, éjjel virágzó fa: 200. o.;
- 11.

³⁰ „Nem könnyen lehet pedig e fényes virtust a magyar nyelven illendő nevezettel kifejeznünk, minthogy még a magyar nyelv nincsen oly fényesen megpalléroztatva, hogy azon minden rendbéli scholai tudományokat egyenlő könnyűséggel lehetne tanítanunk. Amely mindazáltal semmi kisebbségére nem szolgál a magyar nyelvnek és a fényes magyar nemzetnek, mert még amaz, ékesenszólásnak bölcs ácsimesterei is, a deákok, akiknek pompás és trágyázott nyelvek már régtől fogva sok nemzetek között *est vehiculum eruditionis, a tudománynak mintegy hordozó szekere*, e fényes virtust a magok nyelveken illendőképben ki nem fejezhetvén, kéntelenítettek kölcsönvenni szót a görögöktől, és kéntelenítettek e fényes virtust görög módon nevezni *heroica* virtusnak, amely kölcsönvevett nevezettel minékünk magyaroknak is meg kell elégednünk.” *Uo.*, 586.

³¹ A hajdani tanítványa, Bánffy Sámuel felett mondott beszédében a következőket mondja: „Emlékezel, nem kétlem, azokra az én különös leckéimre, melyeket az én tanulóházamban egyedül szoktál vala hallgatni figyelemmel, midőn a természetnek kincses rejtkeit a józan okosságának viláosságával, mint valamely aranykulccsal, előtted nyitogatnám és felfedezném. [...] Mostan is csak azon régi leckémet, noha nem deákul, amint akkor cselekedtem vala, hanem magyarul mondom el a te temetési tisztességnek napján...” *Uo.*, 801–802.

Fejével eget érő, kezével csillagot fogó: 204. o.; 12. Tabrices kő eloquusszá tészen: 215. o.; 13. Jupiter aranylánca, mellyel felvészen(?): 226. o.; 14. Pro 1a creatura – luce utazók: 238. o.³²

Medicus Asclepiades p. 10.; Párizzpápai Genea. p. 313.; Christum in corpore, Paulum in ore Romam in flore. Augustinus. pag. 270.; Similis Epitaphium 342.; Aurea nunc vere sunt saecula f. 436.³³

Mindezek alapján jól látható, hogy Verestói ismeretterjesztő indíttatása nem veszett kárba, sőt, jóval a beszédek keletkezését követően is értő, érdeklődő olvasókra talált. Beszédeinek gyűjteményes kiadása abban az évtizedben jelent meg, amikor például a Sarastróként Bécsben tevékenykedő erdélyi szász származású Born Ignác *Monachologia* címmel linnéi alapon rendszerezett szerzetes- és apácatermészetrajzot adott ki; amikor – a cenzúrárt kijátszva – a bécsi szellemi közegben sokat forgolódott Szacsvey Sándor fordításában magyarul is olvashatóvá vált a porosz Karl Georg Heringnek a katolikusokat támadó gúnyirata; és amely évtized végén korszakalkotó irodalmi jelenségként elindul az Orpheus; majd a Nagyszívűség páholy egyik tagja, Nagyváthy János álneven közzéteszi *Vallásce-relés* című írását. Mindezen valóban nagy horderejű, a felvilágosodás igazi nagy korszakát előkészítő szellemi-kulturális változások közepette Verestói György klasszikus polihisztori, enciklopédikus tudására, józan keresztyéni intelmeire, etikájára továbbra is, még évtizedeken át, megmaradt az olvasói igény. Tüskés Gábor a felvilágosodással kapcsolatos jelenségek összegzésében felhívja a figyelmet az „egymástól jelentősen eltérő, különböző gyökerű, alternatív és ellentétes törekvésekre”, és arra, hogy „a kor szerzőinek önmeghatározása és az utólagos értékelés között számos különbség, sőt ellentmondás található”.³⁴ Verestói György a különböző törekvések azon képviselői közé tartozott, akik – Greenblatt megfogalmazásával élve – egyre inkább elfordultak az angyaloktól, démonoktól, és más nem evilági témáktól, és figyelmüket a világ jelenségeire összpontosították. Munkássága számos vonásában pontosan megfeleltethető a 18–19. század fordulóján alkotó gondolkodók megfogalmazta elvárásoknak, így tehát joggal jelenthető ki, hogy kiemelkedő színvonalú rétori-írói tevékenysége révén igen jelentős eredményeket ért el a tudományos ismeretterjesztés területén a felvilágosodás, avagy felvilágosítás mint módszer gyakorlati alkalmazásával.

„THE LIGHT IS THE SCIENCE”

The Enlightenment as a Scientific-Educational Method in the Funeral Speeches of György Verestói

In the Hungarian intellectual history the first political, social, and literary movements included in the framework of the Enlightenment project were concerned at the last quarter of the 18th century. While the literary historical scholarship generally propagates the image of the unitary, secular Enlightenment project, we can find many thinkers who have questioned the usefulness of the Enlightenment as a rebellious movement against religion, and argued that this project must include the moral improvement and that it can be compatible with religious belief. The traces of the practical implementation of the project, the application of the Enlightenment as a scientific-educational method can be observed much earlier in the 18th century Hungarian literature. György Verestói (1698–1765) taught at the Reformed College in Kolozsvár, while also acting as a protestant pastor and later a bishop. He published theological, scientific, philosophical and poetic works, and his most popular

³² A példány jelzete: OSZK 37.143/1–2.

³³ A példány jelzete: 1-24292 RMK.

³⁴ Tüskés Gábor, LENGYEL Réka, *Vallási, nevelési, társadalmi és művészeti gondolkodás a 18. században = Magyarországi gondolkodók, i. m., 1353–1408, 1356.*

works were the obituary sermons preached on the occasion of the funeral of prominent Transylvanian persons. The orations were published separately on the occasion of the funerals, and anonymous editors have published also a collected edition in 1783 which contains 26 texts. Verestói's orations displayed some features that broke with the past practice of funeral oration: in the texts we do not find any theological, exegetical explanation, because Verestói's primary source is not the Bible, but numerous religious and secular, philosophical, scientific and fiction works. By collecting and explaining a large number of quotations from his sources, he manages the cultural, scientific and moral education of his public in a very efficient and progressive way.

LOSONCZI B. ANDRÁS MEGTÉRÉSÉNEK HISTÓRIÁJA

A címben említett történetet ő maga írta meg *Arma militiae* című munkájában 1740-ben latinul, s ennek magyar nyelvű változata (*Vitézségünk fegyvere*) 1743-ban készült el. Az alábbiakban azt próbáljuk bizonyítani, hogy a kéziratban maradt mű retorikai-poétikai és eszmetörténeti szempontból is kitüntetett figyelmet érdemel.

Az értelmezéshez elsőként a szöveget tartalmazó kolligátumokat vesszük sorra, majd a szerző személyéről összegyűjthető adatokat tárjuk az olvasó elé, hogy ezek ismeretében térhessünk rá az elemzésre.

A műről a következő gyűjtemények, illetőleg kolligátumok őriztek meg másolatokat:
A Kolozsvári Unitárius Kollégium kéziratára

1. MsU 157/A: Losonczi B. András, *Arma militiae*. 1740, latin másolat, kb. 1750, másoló: Kozma Mihály; tulajdonos: Kozma Mihály

MsU 157/B: [Losonczi B. András], *Vitézségünknek fegyvere*. 1743, magyar nyelvű másolat; kb. 1750; másoló: Kozma Mihály; tulajdonos: Kozma Mihály.

(A kolligátum további szövegei alább még említendő 18. századi latin és magyar nyelvű teológiai értekezések¹).

2. MsU 294/A: Losonczi B. András, *Arma militiae*. 1740; latin másolat; 1745; másoló: Kováts Keresztély, Nagyajtai; tulajdonos: Ambrus Márton, Korondi 1828 – Barabás János – Demeter Lőrinc

MsU 294/B: *A' Szent Irásnak oltalma*, magyar másolat; 1738 után; tulajdonos: Ambrus Márton, Korondi 1828 – Barabás János – Demeter Lőrinc
Marosvásárhely, Bolyai-Teleki Könyvtár (Teleki Téka)

3. Székelykeresztúri unitárius anyag 0622. f. 1–20. *Summarium fidei christianae*. (Latin nyelvű unitárius hitvallás); f. 21–38. Latin nyelvű töredékes értekezés. Balázs Mihály és Földesi Ferenc kiegészítése szerint ez a latin változat (*Arma militiae*) egy részlete, a teológiai egység befejezése a *Coronidis loco adjiciendum censui* c. egység nélkül. Az értekezés végén valószínűleg a másolás dátumaként a következő áll: Anno 1747 die 15a Decembris, Franciscus Sz. Királyi de Kis

Országos Széchényi Könyvtár

4. Oct. Hung. 93: *Vitézségünk fegyvere*. 1740. Losonczi Becze András munkája. Magyarra fordítva: 1742. február 6. (Bartók János) Az 54. lapon a *Készülőt fuvó trombita* című, a pestis sújtotta híveket bűnbánatra serkentő verset olvashatjuk: „Készülőt fuvo trombita azaz olly enek, melyet Istennek hazankban mostan döggh es fegyver által pusztito kemeny iteletinek hallasara minden elo embert penitencia tartasra serkengettenek [...] Amen. Ez az Losonczi Becse Andras munkajanak vege.”

A négy kolligátum közül a korábban keletkezett második és harmadik tartalmaz kevesebb információt a szöveg korabeli létmódjára vonatkozóan. A latin nyelvű változat másolatát elkészítő Nagyajtai Kováts Keresztélyről ugyanis semmit sem tudunk, s ugyanez vonatkozik a későbbi tulajdonosokra

¹ Részletes leírásukat lásd a katalógus mondott tételénél: *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy* IN CLUJ-NAPOCA, I–II, Szeged, 1997.

is. A harmadik esetében egy latin nyelvű unitárius hitvallást követ az *Arma militiae* latinjának töredéke. A másoló Kissárosi Szentkirályi Ferencről nem tudunk közelebbi megállapítani.

Izgalmasabb viszont a sorrendben első. Az MsU 157/B jelzettel ellátott kolligátum – a kissé rejtélyes Tertullianus-kivonatot leszámítva – csupa olyan művet tartalmaz, amelyek a legnagyobb mértékben használatban voltak a 18. századi unitárius egyházban. A káté annak a szövegnek a magyarítása, amelyet a *Diploma Leopoldinum* jelentette átmeneti föllélegzés időszakában az elsők között adtak ki a nyomdai lehetőséghez jutó unitáriusok; az ismert nagy remonstráns teológus Jean Le Clerc, illetőleg az ifjabb Joachim Stegmann munkái a 18. századi teológiai útkeresésük legfontosabb forrásai. Szentábrahámi Lombard Mihály többek között rájuk is építve írta meg elmélkedését, a szignálatlan szövegek az ő munkái kivonatainak, illetve parafrázisainak látszanak. A legkevésbé korszerűnek talán az egyháztörténeti munkálkodása mellett időnként egyháza dogmatikájának védelmére vállalkozó Uzoni Fosztó István szövegét tarthatjuk. Fontos körülmény az is, hogy a művek legnagyobb része annak az idősebb Kozma Mihálynak a másolatában szerepel a kolligátumban, aki a 18. század második felében az unitárius egyház egyik legfontosabb személyisége volt. A kolligátum szövegeinek legnagyobb részét Kozma másolta, így javaslatot teszünk Lakó Elemér katalógusának helyesbítésére is.

A kolligátum élén szereplő *Arma militiae* címlapján valóban ott áll a *Michaelis Kozma* név,² ám ennek a műnek csak a befejező résztől származnak az ő kezétől a szövegek. A 76. lapig a többitől elütő tintával egy másik személy írta be a szöveget, s Kozma csak ennek javításait végezte el. Azt nem tudjuk megállapítani, hogy mi alapján javított, s talán merész feltételezés lenne arra gondolnunk, hogy magától a szerzőtől származó kézirat alapján dolgozott. Kozma szükségesnek tartotta, hogy nem csupán az első oldalon szereplő megjegyzés szerint 1740-ben írott latin változatot vegye fel gyűjteményébe, hanem a magyar címlapja szerint 1743-ban elkészült magyart is. Mivel – mint látni fogjuk – fontos szövegek magyarítására is vállalkozott, természetesen nem zárhatjuk ki azt sem, hogy ő volt a fordító, jöllehet az alábbi teológiai megfontolások inkább azt valószínűsítik, hogy ezt az egyház fővonalától eltérő szöveget a „háromságosok” ellen jó harci eszköznek tekintette, de nem ő maga készítette. A Kénosi–Uzoni-féle egyháztörténet második kötetében a fordítónak Köpeczi Boldizsárt nevezik meg, s ezt a fordítást 1742-höz kötik a szerkesztők.³

Losonczy B. András életéről, műveiről szólván célszerű Nagy Iván ismert művéből kiindulni: Vajda család. (Becse) Nógrád megyében már a XVII. század végén élt Vajda, másképp Becse nevű nemes család, ebből a nemes lajstromokban 1684-ben találjuk Becse Jánost és Tamást Losoncon, Vajda Andrást és Gergelyt. Losonczon lakó Becse Vajda András 1677-ben nőül vette Batta Bálint leányát, lakadalma azon évi febr. 28-án Kálnón tartatott. Említett Vajda Gergelynek fia az 1705. évi nemesi fölkelésben hadnagy volt. Vajda András 1705-ben a megyei biztos volt. 1709-ben már mint idősb Andrásnak csak szegény özvegye élt. János és Tamás 1705-ben szegényeknek iratnak, úgy 1709-ben is. Becse néven a család (vagy mint írták Becze) Szatmár megyébe is elszármazott, és losonczy előnevet vett föl, ilyen volt losonczy Becze András, kinek „Vitézség fegyvere” című magyar imakönyve kéziratban a nemzeti múzeumban található.⁴

Tudunk ugyanakkor egy 1660–1662 között énekeskönyvet összeállító Losonczy András nevű személyről, aki az értekezés szerzőjének felmenője, rokona lehetett. Az utóbbi évek kegyességtörténeti

² MsU 157/A, kezdő lap.

³ „Losonczy Becse András, egy unitárius magyar ember 1740. január 22-én írt latin nyelven egy munkát *Arma militiae* 'Vitézségünk fegyvere' címen. Ezt ez a Köpeczi Boldizsár magyarra fordította 1742. február 6-án, de zavaros stílusban.” KÉNOSI TÖZSÉR JÁNOS–UZONI FOSZTÓ ISTVÁN, *Az erdélyi unitárius egyház története II.* Fordította: Márkos Albert, a bevezető tanulmányt írta és a fordítást a latin eredetivel egybevetette BALÁZS MIHÁLY, sajtó alá rendezte: HOFFMANN GIZELLA, KOVÁCS SÁNDOR, MOLNÁR B. LEHEL, KOLOSZVÁR, 2009, 361.

⁴ NAGY IVÁN, *Magyarország családai czímerekkel és nemzedékrendi táblákkal*, XII, Pest, 1865, 10.

szakirodalmában ő komoly helyen szerepel. Dienes Dénes *Losonczy András könyörgései*⁵ című tanulmányában azt írja róla, hogy valószínűleg debreceni diák volt, 1660. március 8-án vagy azután írta alá a civisváros iskolájának törvényeit. Ez a Losonczy saját feljegyzése szerint május 21-én már a Gömör vármegyei Putnokon volt, ahol testvérénél, Losonczy Mátyásnál lakott, aki valószínűleg az itteni református gyülekezet lelképáztora lehetett. A debreceni névsor másik változata szerint Losonczy András *lotor*, azaz mosó volt a kollégiumban, majd a Bihar vármegyei Margittán lett rektor. Fekete Csaba „*Fogadott fiúságra elpecsételtél.*” *Adalék a Losonczy András-féle imádságok (1600–1663) hátteréhez és forrásaihoz*⁶ című tanulmányából is ismert, hogy ez a Losonczy András népszerű szerző volt a református imádságirodalom mezején, akinek számos könyörgése nemcsak kéziratban, hanem nyomtatásban is fennmaradt.

A mi hősiünk tehát a tanulmányunkban leírt történetnek megfelelően valami késői leszármazottja lehet ennek a református szerzőnek. Azt viszont egyáltalán nem tarthatjuk kizártnak, hogy az unitáriusokhoz történő csatlakozása után más műveket is írt. A Kénosi–Uzoni-féle egyháztörténet minden esetre azonosítja őt az 1749-es unitárius énekeskönyvben két éneket jegyző Losonczy Andrásal. Az úrvacsora előtti és utáni énekek címének megemlítése után az egyháztörténetben a következő mondat áll: „Mint ismeretes, mindkettőt Losonczy Becse András írta, ki pusztán Isten ígéjének s azok helyes magyarázóinak olvasása által megvilágosodott, s Isten hitében csodálatos módon meg-edződött.”⁷ Ezen a véleményen van az Unitárius Közlöny is. Mi azt is valószínűnek tartjuk, hogy ő azonos lehet azzal a Losonczy Becse Andrásal is, aki 1708-ban, bizonyosan még reformátusként szatmári jegyző volt.⁸ A Thury-féle debreceni diáknévsorban szerepel egy „Andreas B. Losonczy, Civis Szatmárinus”⁹, aki 1704-ben íratkozott be a kollégiumba.

Losonczy András szóban forgó művének címdalán a titulust követően a latinban és a magyarban egyaránt bibliai mottó áll, a 2Kor. 10. 4. 5. szövege, saját magyar fordításban: „A mi vitézségünknek fegyvere nem testi, hanem Istentől való erősség, az erősségeknek elrontására, az okoskodásokat kifordítván és minden magosságot, mely felemelkedik az Istennek ismereti ellen, és megfogyasítván minden ismeretet a Krisztushoz való engedelmisségre.”¹⁰ Mint elemzésünkben remélhetően kiderül, jelentősége van annak is, hogy a megírás, illetőleg a fordítás időpontját is a koncepcióhoz illő, de meglehetősen nehézkes körülírással adja meg: „Az Isten üdvéztése után, melyet készített minden nemzetségeknek szemek előtt, amely a pogányoknak megvilágosítása és az ő népének, az Izraelnek dicsősége. A. 1743.”¹¹

A művecske következő része a szerző könyörgésével folytatódik (*Az authornak könyörgése az Úr Jézus Krisztusnak Istenéhez és Atyjához*¹²), amely minden valószínűség szerint nem egy korábbi, más által írott szöveg átvétele, hanem önálló alkotás. A mű alább részletezendő teológiai üzenetének megfelelően a mennyet és földet teremtő egyetlen Istenhez való fohászzkodás ez, akihez minden lelki és testi jó egyedüli forrásaként könyörög, s akit többször „a mi Urunk Jézus Krisztusnak Istenének” nevez. Krisztusnak csupán az a szerep jut tehát, hogy általa nyerünk el bizonyos jókat. Nemcsak ez

⁵ DIENES DÉNES, *Losonczy András könyörgései*, <http://patakcollege.hu/data/2013/07/21/Losonczy.pdf>, 12–13.

⁶ FEKETE CSABA, „*Fogadott fiúságra elpecsételtél.*” *Adalék a Losonczy András-féle imádságok (1600–1663) hátteréhez és forrásaihoz*, <http://patakcollege.hu/data/2013/07/21/Losonczy.pdf>, 14–23.

⁷ KÉNOSI–UZONI, *Az erdélyi unitárius egyház...*, i. m., I, 811.

⁸ SZIRMAY ANTAL, *Szathmár vármegye fekvése, története és polgári esmérte*, Buda, 1809–1810.

⁹ *A törvényeknek aláírt tanulók névsora. 1588–1792. Series studiosorum in schola Debrecina helveticae confessionis addictorum tam togatorum, quam non togatorum ab anno Christi 1588. usque ad annum 1792. sub spatio 204. annorum.* Közli: THURY ETELE, *Iskolatörténeti Adattár, szerkeszti THURY Etele*. II, Pápa, 1908, 96–466.

¹⁰ *Vitézségünknek fegyvere*, MsU 157/B, 93.

¹¹ *Uo.*

¹² *Uo.*, 95.

a nonadorantistának látszó szemlélet kapcsolja azonban a mű egészéhez az imát, hanem néhány további konkrétum is.

A korábbi tévelygésre való hivatkozás („tévelygtem mint juh, amely elvészett, de az rendet kellemetes időbe meghallgattál engemet és az üdvességnek napján megsegítettél engemet, ki megfogtad az én jobb kezemet és megmutattad énnekem Uram az te dicsőségedet”¹³) természetesen önmagában topikus is lehetne, de itt nyilvánvalóan utal az előljáró beszédben hamarosan előkerülő történetre. Ennek a történetnek a kibontása a későbbiekben válik a mű központi elemévé, előrevetíti, sejteti a műben később kicsúcsosodó látomás- és megtéréstörténetet.

A következő megnyilvánulás is előlegezni látszik a mű befejező részében említett álmot: „Áldom az Urat, ki tanácsot adott nékem, az én veséim is oktatnak engemet étczakánként [...] és erősítsd meg az én szívemet és az én bennem elkezdődött jót vidd véghez”¹⁴ Egyéninek látszik az azért való könnyörögés is, hogy „szabadsággal szóljuk a Te beszédedet,” ami aztán a keretezés jegyében ugyancsak kiteljesedik, hiszen a későbbiekben visszatérő vízió az evangélium diadaláról már itt is megjelenik: „Jöjjen el immár a te országod hatalmason, midőn léznek minden országok tiéd, mű Istenünké és a te Krisztusodé. Magasztaltassál az egek felett oh Isten, terjedjen ki az egész földre a te dücsösséged, hogy megismerjék a föld minden népei, hogy Te uram magad vagy Isten, senki nincsen te kívülled, és felkiáltanak, mondván: Az Úr ő maga az Isten, az Úr ő maga az Isten.”¹⁵

Az ezt követő ajánlás (*Előljáró beszéd az kegyes Olvasóhoz*),¹⁶ s a mű befejező része a magyarországi hitvitázó irodalomban nem túl gyakori, feszültségekkel teli kísérlet a műben megszólaló prófétikus hang igazolására. Az előljáró beszéd egy hét esztendővel korábbi lelki és szellemi vívódásról beszél, amelyben a mű írója olyan mélyre jutott, hogy reszketett a szorongástól, majd töredelmes szívvel Istenhez fordult, s meghallgattatásra találva kétszer is egyértelmű üzenetet kapott. Ez vitte őt arra, hogy („midőn csontomban bérekesztetett tüzet tartanék”) megírja és a világ elé tárja munkáját. Az előszóban leírtakhoz visszatér a mű berekesztésében, ahol arról értesülünk, hogy a befejezés éjjelén, azaz 1740. január 22-én a műben leírtak végső megerősítését kérte Istentől. Ez hajnali háromkor meg is érkezett, hiszen az égbolton a következő felirat jelent meg: „Vajha ez a tudomány az egész világon volna.” (A keletkezés időpontjától eltérően az 1740-es dátum mechanikusan került át a latinból a magyarba, ami persze némiképp problematikus, hiszen a címlap szerint ez 1743-ban keletkezett.)

Az első megerősítés tehát hét esztendővel ezelőtt érkezett Istentől, melynek történetét a következőképpen tárja olvasói elé :

Meglőtt dolgot beszéllek te néked, mert midőn ennek előtte hét esztendővel, az mint mondám az templomban, mint isteni tiszteletnek közönséges helyén annak rendelt idején megjelentem volna, eleve elmélkedem vala az én szükségemben, és tudakozodom vala én magamban, szorgalmatosan: Vajon az Atya Istent-e? Vagy a Fiú Istent? Vagy a Szent Lélek Istent? Vagy egyben foglalva a Szent Háromságot imádjam-é? (jól lehet az Isten parancsolatából: Az Istent imádjad megtanítottam volna) [...] nem vala ugyan az én elmémben az Istent kísértetni ezzel, mindazáltal a Szent Könyvből, melyet kezemben tartok vala, méltóztatnék mondom azzal az cselekedettel az maga Szent Lelke által megjelenteni énnékem, hogy valahova nyitanám ki az Bibliának leveleit, és az mely Szent Írásbéli hely legelsőbben az én szemem eleiben akadna, azon szótkban

¹³ *Uo.*, 100

¹⁴ *Uo.*, 100.

¹⁵ *Uo.*, 98.

¹⁶ *Uo.*, 102–112, 194–198.

az Istennek akarata az én elmémnek ennyi és ilyen szorongási között jelentetnék meg kinyilatkoztatva. Lón annak utána, hogy megnyitván a Bibliát, legelsőbben szemeim eleiben tétetének ím ez következő Igék: Mert noha vannak az kik Isteneknek mondattnak mind az mennyben és mind az földön (mint hogy sok Istenek és sok Urak vannak) nékünk mindazonáltal egy Istenünk vagy, amaz Atya, az kitől mindenek, és mű is ő érette, és egy Urunk az Jézus Krisztus, ki által mindenek és mű is ő általa. 1. Cor. 8. 5. 6.”¹⁷Ezt követően a történetek másodszori megerősítését is kéri Istentől, hogy minden kételege végleg elmúljon: „Dolgot (valóságot) mondok és nem költött beszédet, Isten az én bizonyosságom. Ezek után nem tagadom az én bolondságomat, midőn ezek az jelentéseknek nem eléggé bíztam volna ottan ottan gyenge elmével kételkedvén [...] Lón ismét, hogy midőn ismét megnyitottam volna az Bibliának könyvét, láttattak és olvastattak én tőlem ím ez megnyilatkoztatott következő Igék: Ne légy hitetlen, hanem hívő. Az mi Urunk Jézus Krisztusnak örökké áldandó Istene és Atyja tudja, hogy én nem hazudok, akkor mondék: Én Uram és én Istenem!¹⁸

A leírtak értelmezéséhez talán közelebb visz bennünket, ha betekintünk abba a hagyományba, amelyhez a szövegben rögzítettek kimondva vagy kimondatlanul is csatlakoznak. Az első helyre nyilvánvalóan az kívánczik, hogy a szerző büszkén jelenti ki önmagáról: „én vagyok azok közül, akik (mint Augustinus magáról írja) olvasván, írván és vizsgálódván épültenek.” Szent Ágoston persze sok helyütt beszél a Szentírás olvasásának és helyes értésének kérdéséről, de talán nem tévedünk, ha ezt a helyet kapcsolatba hozzuk a *Vallomások* 8. könyvének 12. fejezetével, vagyis a milánói kertben lejátszódott híres nagy jelenettel. A fejezet kezdetén leírtakat is érdemes felidézni, hiszen Ágoston hatalmas belső vihar elől próbál elmenekülni, s a gonoszságok teremtette béklyóval küszködik, s szerzőnk is azzal indítja az ajánlást, hogy törbe kerítettett. Szerzőnknek persze a „tolle lege” (vedd föl, olvasd) híres üzenetét már nem kellett meghallania, hiszen a Bibliával barátságos viszonyban volt, s csak a különféle doktorok egymásnak ellentmondó tekintélyét kellett félretolnia, ám ő is oda jut, hogy a Szentírás először szemébe ötlő helyét tekintse Isten üzenetének. Gyenge eleméből azonban még ez sem tudja elűzni a kételkedést, hanem az üzenet megerősítését kéri, s csak ezután képes kimondani a János evangéliumában (20. fejezet) leírt kételkedő Tamás esetére rájátszva: „én uram és én Istenem.” (Ez a rájátszás az igazán értő unitáriusok számára nagyon kifinomult volt, hiszen amint írónknak is maga az Atyaisten üzent, úgy az unitárius értelmezés szerint a csodára rádöbbenő Tamás sem Jézushoz, hanem az Atyaistenhez intézte szavait.) Úgy tűnik tehát, hogy Losonczi András művében újra lejátszódik az, ami Ágostonnal történt, az unitárius szerző némi módosítással újratertemti és újra aktuálissá teszi az egykori történetet.

A Szent Ágoston-i történet konverzióját több szempontból is jelentősnek tarthatjuk. Egyfelől ki kell emelnünk, hogy Szent Ágoston egyáltalán nem tartozott a nagy tekintélynek örvendő egyházatyák közé az unitáriusok között. A patrisztika irodalmából ők a nikaiai zsinat előttiekre hivatkoztak, ha egyáltalán hozzájuk folyamodtak. Ágostont pedig különösen elmarasztalták a szentháromság-dogma abszurditásainak hirdetéséért. Igen jellemző, hogy első műyükben, a *De falsa et vera [...] unius Dei cognitione*ban egy külön fejezetet vesznek fel abból a célból, hogy, amint gúnyosan fogalmaznak, kimutassák, „az ő szorgalmát és őszinteséget a Szentírás magyarázásában.”¹⁹

¹⁷ *Uo.*, 103.

¹⁸ *Uo.*, 104–105.

¹⁹ *Két könyv az Egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről. [A De falsa et vera unius Dei [...] cognitione. ... c. mű magyar fordítása], a fordítást az eredetivel összevetette és a bevezető tanulmányt írta BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2002 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 2), 80–90.*

Másfelől említésre méltó Losonczy esetében az irodalmias felhasználás a magyar önfeltáró, vallomásos irodalom története szempontjából is, hiszen a *Vallomások* mint irodalmi minta ilyen invenciózus kezelésére nem sok példát találunk.

A kérdéskör teljes feldolgozása természetesen nem lehet itt feladatunk, de arra azért feltétlenül utalnunk kell, hogy a kora újkori hagyományban hosszú ideig Ágostonnak tulajdonítottak olyan szövegeket is, amelyek jóval később keletkeztek. Így például Pécsi Lukács Szent Ágostonnak tulajdonított *elmélkedő, magánbeszélő és naponként való imádságok* gyanánt olyan műveket fordított le, amelyek valójában a 11–12. században keletkeztek.²⁰ Így aztán nem is lehet mindig egészen biztosan tudni, hogy elmélkedő vagy vallomásos prózát írva, melyik műre is hivatkozik a szerző. Vannak persze olyan példák is, amikor a *Vallomásokról* lehet szó, ám a legtöbb esetben a hitbuzgalmi szempont ilyenkor is háttérbe szorítja a mű megformálására vonatkozót.

Példaként idézhetjük Vörösmarti (Veresmarti) Mihályt, akit a modern szakirodalom az első számottevő megtérés-történet megalkotójának tekint. Ő művének egykori debreceni pártfogóihoz címzett ajánlásában a következőképpen utal Szent Ágoston művére: „Tudom a Szent Ágostonnak, s a több embereknek megtérések példáit, de magokat azok ebben egészen csak magokra támasztották. Én nem, hanem a dolgot feleim eleiben adtam. És igaz, hogy Szent Ágoston a manicheusokat intötte a két vallásnak, a katolikusnak s manikeusnak véle megrostálására, de azt is túllök elválása után. Én nem, hanem azt még köztök éltömben is vélük egy atyafiságba éltömbbe cselekedtem.”²¹ Ez a nem egészen világos megállapítás talán azt akarja mondani, hogy ő a nagy egyházatytól eltérően nem maga magával intézte el az áttérését, hanem igen bátor módon ellenfelei tudtára adta, s ráadásul nem is azután, hogy régi közösségét elhagyván az újhoz csatlakozott, hanem a megtérés folyamatában. A hangsúly tehát nem a hajdani konverzió imitálásán van, hanem az elhatározás bátorságán.

Úgy tűnik tehát, hogy a milánói kertben lejátszódott jelenet ilyen megidézésével Losonczy B. András a magyar önéletíró irodalom legkiemelkedőbb képviselőivel kerül egy társaságba. Az Augustinust műve előszavában mintájaként emlegető Bethlen Miklóssal, aki a szakirodalomban gyakran méltatott módon önéletírása első könyvében külön fejezetet szentel ifjúsága bűneinek, amelyet nem nehéz kapcsolatba hozni azzal, ahogyan az egyházatya megtérése után a vele Karthágóban történeteket értelmezi. Vagy II. Rákóczi Ferenc nagy művével, ahol a tudatosan vállalt azonos alaphelyzet és a közös latin nyelvi interferenciák egész hálózatára teremtett lehetőséget.

Más jellegű hagyomány szólal meg, amikor az előszóban Herman Alexander Röell szavaira hivatkozik. Mivel a latin az oldalszám mellett a pontos címet is megadja, könnyen megállapítható volt, hogy a híres teológus *Dissertatio de religione rationali* című művének valamelyik kiadásából idéz, de segítséggel azt is konstatálni lehetett, hogy némi átértelmező kihagyással idézi az eredetit. Ennek illusztrálására úgy idézem Röell szövegét, hogy kurzívval szedem a Losonczy által a latinban és a magyarban egyaránt kihagyott mondatot:²² „Quicquid revera docet ratio, quicquid dictat, aut mandat, aut vetat, promittit, aut comminat, hoc ex ipsius Dei oraculo velut editum puta, quo nihil potest esse certius, ut tamdiu nos extra erroris periculum esse, pateat, quamdiu adhaeremus rationis, tum a veritate aberrare, quando ab ea discessionem facimus. Unde et illud consequitur, auditores, quod quamvis revelare Deus, quae angustum rationis humanae captum superent, nunquam tamen, quae ea fronte pugnent, possit., et quicquid tandem illud sit, quod per rationis publicam vocem, vel proprio quodam aloquio, aut alio

²⁰ Lásd URAY Piroska kísérő tanulmányát a fakszimile kiadáshoz: *Pécsi Lukács, Szent Ágoston doktornak elmélkedő, magánbeszélő és naponként való imádságai*, Nagyszombat, 1591, Bp., 1988, 14–16.

²¹ *Vörösmarti Mihály kálvinista prédikátor megtérése története*, kiad. JANKOVICS József, NYERGES Judit, Bp., Argumentum Kiadó, 1992, 7.

²² A fordításban témavezetőm, Balázs Mihály volt segítségemre.

quorumcumque signo patefacit, fallere et falli nescius Deus, illud indubitato verum est, et vel fuit, vel est, vel erit”²³ „Valamit valójában tanít az okosság, valamit jovall, vagy parancsol, vagy tilt, ígér, vagy fenyeget, azt magának az Istennek jelentéséből (szájából) származtatnak tartsad, melynél semmi nem lehet bizonyosabb. Továbbá és akár mi légyen végre az, amit az okosságnak közönséges szava által, vagy némü némü közelebb való emberrel való szólással, vagy más akármicsoda jellel megjelent a megcsalni és megcsaltni nem tudó Isten, az kételkedés kívül igaz és úgy volt, vagy vagyion, vagy leszen.”²⁴

Láthatjuk, hogy nagyon lényeges, az *észellenes* és *ész feletti* dolgok megkülönböztetését („hogyan világossá váljék, addig tudjuk elkerülni a tévedést, amíg az észet követjük, s akkor térünk el az igazságtól, amikor letérünk az ész útjáról. Amiből az is következik, hallgatóim, hogy Isten olyanokat kinyilatkoztathat ugyan, amelyek meghaladják az ész szűk határait, de olyanokat sohasem, amelyek ellentmondanak neki.”) iktatja ki a műből Losonczy, s így válik számára lehetővé, hogy forrását Isten különleges és álombeli üzenetének igazolására használja fel. Ez elég komoly csúsztatás, s hiszen annak a Röellnek fontos helyét kurtítja meg, aki felekezetében talán a legmesszebbre ment a ráció jogainak hangsúlyozásában. Mivel nem vállalkozhatom a két mű alaposabb szembesítésére, csupán ezt a paradoxont rögzítem: az unitárius munkájában a racionálisnak tartott teológus gondolatmenete lesz az álmokban is üzenő közvetlen isteni kinyilatkoztatás legitimálója. Ez persze nem változtat azon, hogy Losonczy művének tanulmányozásával figyelemre méltó epizóddal gazdagodtak a Röell hazai recepciójára vonatkozó ismereteink.

További tekintélyekre név szerint az előző és a berekesztés már nem hivatkozik, de jól kivehető, hogy a szerző valamelyes ismeretekkel rendelkezett a reformáció spiritualisztikus, prófétikus tendenciáiról. Ebből a szempontból az is megemlítendő, hogy nem a most tárgyalandó paratextusokban ugyan, s nem is ezt a közvetlen kinyilatkoztatást igazoló értelemben, de egy helyütt a mű védelmébe veszi a 16. századi spiritualizmus egyik legfontosabb alakját, Caspar Schwenkfeldet: „Egy doctor azt mondja, hogy bolondul tekereg Schwendofoldus, ki a Krisztust embersége szerint teremtett állatnak mondja, amelyért ritka Eutichesnek mondja őtet lenni, amely értelemben különben sok mostani doctorok egyenlőképpen megegyeznek.”²⁵

Lényegesebb ennél, hogy érvelésének bizonyos mozzanatai erre az irányzatra emlékeztetnek. Ilyen mindjárt a félreérthetetlen távolságtartás a tudós teológusok világától. Egy mélyebb tudás birtokában gyakran marasztalja el ezeket a nagy emlékeztető, de darabos elméjű, s a vetélkedésben reménytelenül elmerülő férfiakat, s az ítélet általánosabb érvényét kívánja bizonyára szolgálni az is, hogy legfeljebb monogramjaikkal hivatkozik rájuk. Mint alább látni fogjuk, ez történt Melanchthon esetében, de ugyanezt teszi akkor is, amikor más helyütt azt írja, hogy „[...] szégyeltem, midőn nem régen olvastam egy nagy emlékeztető férfiúnak S. N. P. argumentumait, akinek aztán a latinban is magyarul olvashatjuk azt a mondatát, hogy Jézus Krisztust „az emberek Istennek ismerték, javallották, helyben hagyták, mint centurio és Szent Tamás.”²⁶

Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy ennek az áltudománynak az elmarasztalása nála nem jár együtt a szent tudatlanság magasztalásával. Ellenkezőleg, ezt az értelmetlen okoskodást éppen azért marasztalja el, mert sokak számára ez menlevél, s a szent tudatlanság nem egyéb, mint a világosság követése helyett a vakoskodást választani, s az egész testet átadni a sötétség birodalmának.

²³ Herman Alexander RÖELL, *Dissertatio de religione rationali*, Franckereae, 1700, 110.

²⁴ *Vitézségünknek fégyvere*, MsU 157/B, 105.

²⁵ *Uo.*, 127.

²⁶ *Uo.*, 171. – Itt valószínűleg Nádudvari Péterrel lehet szó.

Másfelől az érvelés a spiritualistáknál megszokott módon hullámzik az önmagát lekicsinylő megjegyzések, illetve a magának kivételes szerepet tulajdonító öntudat-felfakadások között.²⁷ A berekesztésben kis embercskének (homunculus) nevezi magát, illetőleg védekezik az ellen, hogy környezete bolondnak (desipiens) minősítse; az ajánlásban pedig a mentegetődzés mozzanatát is megpendítve határozza meg szerepét: „Akarom, hogy tudjad, jó olvasó, hogy én praedicatori renden való szolga nem vagyok, mindazáltal igaz christianus (keresztény) vagyok, ki tisztelem, szeretem, dicsőítem az Úr Jézus Krisztust és az ő parancsolatit teljes szívből és lélekből minden erőmmel ügyekezem megtartani, ki mindnyájon münénkünk parancsolta, hogy vizsgáljuk az írásokat, mert azok (úgymond) az melyek bizonyóságot tésznek én rólam.”²⁸

Ugyanakkor ez az utóbbi idézet egyidejűleg nagy-nagy öntudatról is tanúskodik, amely még erősebben jelenik meg a berekesztésben, ahol egyfelől nyilvánvaló retorikai fogással jelenti ki, hogy legfeljebb a beszédben tudatlan, de nem az ismeretben, majd nem akármilyen küldetéstudatról tanúskodó kijelentést tesz: „Én magam egyedül csudálkozom magamon, ki ilyen nagy követ, mely ennyi száz esztendő alatt mintegy megmozdulhatatlanul feküdt, mozgatni és ki annyi, s ilyen nagy igen tudós embereket, kiknek különben isteni ismeretek volt, ingerelni merészlem, ím ez serkent Rom. 10. 19. 20. Mert az igazságnak mivolta kényszerít engemet, hogy mint lúd zengjek a hatytyúk között. Mindazáltal nem voltam vakmerő és ellene álló ennek a látásnak, nem is vontam el magamot, hogy ne hirdetném tünéktek Istennek ezt az tanácsát, megvallom, hogy én aszerént az út szerént, amelyet haeresisnek (eretnységnek, szakadásnak) mondanak, úgy tisztelem az Atya Istent, úgy mint, aki hiszek mindeneknek valamelyek a törvényben és a prófétákban megíratattak.”²⁹ Itt nem csupán az eretnység útjának a vállalása a figyelemre méltó, hanem még inkább az „egyedül szemben a világgal” öntudata. A kő mozgatásában még elődöket és segítőköt sem enged magához, s a Melancthonról tudó, az egyháztörténetben egyáltalán nem járatlan szerző esetében nem jogosulatlan arra gondolnunk, hogy tudatosan használja a hatytyúk között éneklő lúd látszólag lefokozó metaforáját, hiszen a műveltek számára ismert volt, hogy ez rájátszás Luther nevére.

Ez a bibliai helyekkel is alátámasztott küldetéstudat készíti tehát őt arra, hogy másokkal is közölje vizsgálódásának eredményeit. Hitelt tehát ez a személyesség ad megszólalásának. E tekintetben erősen különbözik attól, amit a pár évtizeddel korábbi nagyformátumú laikusnál, Bethlen Miklósnál tapasztalunk, aki ugyancsak részesült a teológiai releváns álmok adományában. Ismeretes ugyanakkor, hogy ő nem elégedett meg ezek tekintélyelvű igazolásával, hanem ebből a célból egy külön traktátust is megfogalmazott imádságos könyvében. Ennek bevezetésében a következőket olvashatjuk: „Az én bűnös és isteni jelenésekre való méltatlan voltom, testi, lelki erőtlenségem, az isteni jelenéseknek az Újtestamentumban való ritkasága, sokaknak effélékben való megcsalattatása, az enthusiasták bolondsága, az ördögnek ez ellen a látás ellen való erős disputálása és több effélék vélekedtetek engemet: isteni, kiváltképpen való vigasztaló látásnak tartsam-é én ezeket, vagy csak természeti agyam fantáziáinak, vagy ördögi csúfolódásnak tartsam-é.”³⁰

²⁷ A reformáció e fontos irányzatának európai képviselőiről: André SÉGUENNY, *Teológia és filozófia között: Spiritualisták a 16. században*, szerk. BALÁZS Mihály, KESERŰ Gizella, ford. BALÁZS Péter, KESERŰ Gizella, SCHAFFER Andrea, Szeged, 2008. Az erdélyi recepcióról: KESERŰ Bálint, „*Rajjongók Erdélyben*”, = *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, szerk. KOVÁCS András, SPOCS Gábor, TONK Sándor, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 1996, 247–256.

²⁸ *Vitézségünknek fejevere*, MsU 157/B, 109.

²⁹ *Uo.*, 198.

³⁰ *Bethlen Miklós önéletírása*, szerk. TOLNAI Gábor, WINDISCH Éva, Bp., 1955 (Magyar Századok), 192–195. Álomlátásai értelmezéséről: S. SÁRDI Margit, *Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékiratíróinknál* = *Eksztázis, álom, látomás: Vallástudományi fogalmak tudományelméleti megközelítésben*, szerk. PÓCS Éva, Bp.–Pécs, 1998, 475–487.

A tömörsége ellenére roppant gondolatgazdag értekezés érveket vonultat fel amellet, hogy isteni látásokról van szó. Első renden elmondja, hogy a Szentírás és az azon kívüli tapasztalatok szerint ezek nem korlátozódtak az Ótestamentumra, kivételes helyzetben továbbra is lehetőségek. Ezt követően a körülményekből és az eredményekből kovácsol érveket: ő maga sohasem kérte, olyan nagy zajban érte el az egyik álom, amely máskor felébresztette. Végül tartalmuk alapján érvel hitelességük mellett: a kegyesség előmozdítását szolgálták, Jézus képe egyedi, soha senki által le nem írt formában jelent meg neki. Kiemelésre kívánkozik, hogy a spiritualista, Bethlen által entusiastának nevezett hagyománytól eltérően az igaz, isteni látomások sohasem kerülhetnek ellentmondásba egyházának tanaival és tekintélyével. Így aztán nem mulasztja el a római atyafiak és az angliai kvékerek revelációinak elutasítását; hangsúlyozza, hogy ezek hittételek meghatározására nem alkalmazhatók, s a látás igazolásának tekinti azt is, hogy hosszú idő után éppen azon a napon vehette magához az úrvacsorát, amelynek reggelén az egyik álombéli látomás is utolérte.

Losonczinál nincs ilyen kiterjedt és sok szempontú reflexió, ám az álom nagyobb tekintélyhez kötése nála is megvalósul. Ez a nagyobb instancia nála azonban nem az egyház, hanem a Szentírás. Az a tudomány (doctrina) ugyanis, amelynek az egész világra való kiterjesztésére buzdítja őt az álom, az értekezés eredményekképpen minden kétséget kizáróan a Szentírás olyan értő értelmezésén alapszik, amely összhangban van a maguk az apostolok által mondatonként összerakott hitvallással is. Ráadásul az Íráshoz való kötődés ott van magában az álomban is: Bethlentől és az ilyen vízióktól eltérően ugyanis neki az Atyaisten, nem Jézus Krisztus jelent meg, s egyáltalán nincs is szó itt semmiféle képszerűségről, hanem egy újabb írás igazolja az Írás hitelességét kifejtő írásmű, egy értekezés alkalmasságát.

Az előljáró beszédben kialakított és a bejező részben kikerekített retorikai-poétikai kerethez jól illeszkedik az a személyesség, amely változó intenzitással ugyan, de végig jelen van a műben, s amely megeleveníti a különben sem szokványos teológiai mondanót is. Az alábbiakban folyamatosan jelezni próbáljuk a retorikai keret elevenen tartásának igyekezetét is.

Az előszót követően a továbbiakban már tagolatlan szöveg első mondata invokáció „a minden változás, oszlatás és részekre való szakasztás nélkül való Úr”-hoz, majd az eggyel és a hárommal történő birkózás részletezését kapjuk: felidézi a hagyományos szentháromságtani megoldást, majd így folytatja: „mindazonáltal a hármas számnak természetéről midőn elmélkedem, mindenkor három forog előttem, mert az hol három vagyon, ott kettő es vagyon, és így igen félek, és szüntelenül magamra vigyázok, hogy sok isteneknek tiszteletibe ne essek ezeket hívén.”

A szüntelenül magára figyelés, a teológiai tétel megemészthetőségének és a lélekben való munkálkodásának követése jelenik meg tehát, s ezen az alapon válik vizsgálandóvá mindaz, amit a tanítótól korábban megtanult. Most már nem tudja magát túltenni a szentháromságtan ellenmondásaiban, „ha ennek a vélekedésnek hatszáz doktori is állanak szüntelen az én fülem mellett és kiáltnak”, s illusztráció gyanánt egynek a monogramját is megadja: P. M. azaz excellentissimus doctornak, akiről egyszer azt mondja, hogy a könyörgésnek módjáról (de modo orandi), illetőleg az Isten segítségül hívásáról értekezve megfogalmazza, hogy a szentháromságot is imádhathatjuk, illetve segítségül hívhatjuk. (Mivel Philipp Melanchthon *Loci communes* című nagyon sokszor megjelent művében van *De invocatione Dei* fejezet, ahol természetesen szerepelnek ilyen megállapítások, rá is gondolhatunk.) Igen gazdag és nem is csupán unitárius hagyományba ágyazottan jelenik meg tehát a nagyon érzékletes részletekben élénk tárt megtérés-történet.

A UNITARIAN IN ST. AUGUSTINE'S GARDEN IN MILAN. ANDRÁS B. LOSONCZI'S CONVERSION

This study approaches the history of András B. Losonczy's conversion in not ordinary terms. Losonczy is the author of *Arma Militae* in Latin (1740), and the Hungarian version, *Vitézségünknek fegyvere* (1743). Losonczy tells the story of his conversion and his visions in a traumatic way rare in polemical literature, and provides a unique proof of the prophetic voice in his work. In his notable speech he recalls his earlier spiritual and intellectual struggle, when he got so deep that he trembled in anxiety, so he turned to God with a contrite heart, was given the gift of hearing, and then received clear messages from God on two occasions. The work is unique in that the author compares himself to Augustine, and similarly to his model, regards the first place where he opened the Bible as God's message. Therefore, what happens in his text recalls the famous episode from Augustine's *Confessions* (Book 8, Chapter 12), and the Unitarian author reinvents the former story but with some unique modifications. Losonczy's work is exceptional in the history of Hungarian confessional literature, since there is a scarcity of examples for such an inventive treatment of the *Confessions* as a literary model.

PHILOLOGIA SACRA A MAGYAR PROTESTANTIZMUSBAN. KAPCSOLÓDÁSOK ÉS ELKÜLÖNÜLÉSEK

Ma még nem adhatunk széles forrásbázisra épülő és körültekintő elemzést arról, miképpen alakult nálunk a bibliai filológia helyzete a különböző felekezetekben a konferencia által célba vett időszakban. Nem tehetjük meg, jöllehet a nemzetközi kutatások, valamint az 1650 előtti, illetőleg az 1750 utáni időszak hazai fejleményeire vonatkozó ismereteink nemcsak megkövetelnék, hanem sok tekintetben elő is segítenék ezt. Külföldön ugyanis sorra jelennek meg olyan feldolgozások, amelyek középpontjában az a korszakos jelentőségű átalakulás áll, amely az 1550 és 1750 közötti két évszázad alatt radikálisan megváltoztatta a Biblia szerepét a nyugati kereszténység világában. Van, aki a felvilágosult Biblia megszületéseként írja le ezt a folyamatot,¹ van, aki egy bizonyos értelemben a Biblia haláláról beszél,² de leggyakrabban talán a *scriptura—textura* ellentétpárt használják.³ Ezekkel a szakkifejezésekkel beszélnek tehát arról, hogy a Biblia megszűnt az evilági és a túlvilági élet minden területére érvényes igazságokat tartalmazó nagy könyv lenni, s helyette egyre szélesebb körben csupán – persze megkerülhetetlen – kulturális tényezővé vált. A hazai fejleményekre figyelő kutatás a hasonló folyamatok kibontakozásának első jeleit jóval későbbre, az 1760-as, 1770-es évekre teszi.⁴ Megválaszolandó marad ugyanakkor, hogy a szokásos kelet-közép-európai fáziskésésről van-e szó, vagy pedig arról, hogy a kutatásban nem kaptak megfelelő figyelmet a megelőző időszak fejleményei, vagy mindkettőről. A kérdés felvetését különösen indokoltá teszi, hogy az 1650 előtti időszakot e folyamat szempontjából egyáltalán nem nevezhetjük késedelmesnek, éppen ellenkezőleg – mint erről a későbbiekben még szólunk –, éppen ezen a területen az európaiakkal szinkronban álló, illetve azokat néhány ponton meg is előző fejleményeket regisztrált a kutatás.

Nemcsak a korlátozott terjedelem, hanem az előmunkálatok hiánya is gátat szab ugyanakkor az átfogó jellegű tárgyalásnak. A legszűkebben vett forrásbázis megmozgatásához is latin, magyar és német nyelvű értekezések sokaságát és peregrinusaink külhoni disputáinak olykor nehezen hozzáférhető példányait kellene tanulmányoznunk. Ezek gondos elemzése után állapíthatnánk csak meg, hogy a kinyilatkoztatás mibenlétéről, a Szentírás tekintélyéről, vagy a kánon egyes kérdéseiről értekezve felekezetük aktuális nagyságának álláspontját mondják-e fel a hazai egyházi, esetleg világi személyiségek, vagy egyéni mozzanatok is kimutathatók szövegeikben. Ígéretesnek látszó szerzők vagy címek esetében szűrőpróbaszerűen végeztünk is ilyen vizsgálatokat, s ezek egyikét-másikát meg is említjük az alábbiakban, de teljességre természetesen nem törekedhetünk. A szűkítés folyamatában azt is be kellett látnunk, hogy nem vizsgálhatjuk a Biblia-értelmező eljárások átalakulását sem.

¹ Jonathan SHEEHAN, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

² Michael LEGASPI, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010 (Oxford Studies in Historical Theology).

³ Peter HARRISON, *The Bible: Protestantism and The Rise of Natural Science*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.

⁴ Legutóbb: BALÁZS Péter, *Biblia, história és bölselet a felvilágosodás korában*, Bp., L'Harmattan, 2013.

Mert egyfelől igaz ugyan, hogy a *sensus historicus (litteralis)* középpontba kerülése a humanistáknál és a reformátoroknál nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy ne csupán egyes könyvek sugalmazottságának mértéke, keletkezésének és korabeli jelentésének kérdése váljék vizsgálat tárgyává, hanem az is, hogy a további (allegorikus, morális, anagogikus) értelem kiépülése milyen következménnyel járt a betűk tartományában. Ám a szorosabban vett textológiai-filológiai megközelítés mégis viszonylagos önállóságra tett szert, s parancsoló szükségszerűség, hogy először ezen a területen tekintsük át a helyzetet.

E kényszerűségek közepette jutottunk arra a megoldásra, hogy a tárgyban született első magyar nyelvű áttekintést, Bod Péter *A szent bibliának históriája* c. művét helyezzük elemzésünk középpontjába. Erről legutóbb Bretz Annamária⁵ írt szép és fontos tanulmányt, amelyben nem csupán azt tisztázta, hogy a műnek két kiadása jelent meg 1748-ban, illetve 1758-ban, hanem kimutatta legfontosabb eltéréseit is. Ezt követően tárgyyszerű méltatást kaptak Bodnak a magyar bibliáról leírt megállapításai, ám a szerző nem tekintette feladatának, hogy hasonlóan alapos képet adjon arról, miképpen hasznosította Bethlen Kata udvari papja a bibliatudomány külföldi eredményeit. Érdemes – teljességre ugyan még e tekintetben sem törekedve – erre a műre koncentrálnunk, hiszen az ennél a nagy felekezethez tartozó, világot látott és jól tájékozott embernél tapasztaltak általánosíthatóak, de legalábbis beszédek lehetnek a bibliai ismeretek hazai állapotára vonatkozóan is.

Miután a Bethlen Imréhez és Gyulai Klárához intézett előszó megdicsőítette a bibliai magyarokat (a legnagyobb elismerést a könyvet huszonnéhszer végigolvasó I. Rákóczi György kapta), az előljáró beszéd arra inti az Isten beszédét szerető olvasókat, hogy őket, és ne a Szentírásnál Pindarosz verseit többre becslő Angelus Politianust kövessék, akitől elretentésül a következő kijelentést idézi: „Semel perlegi scriptum, et nunquam collocavi peius ullum tempus.” (Egyszer olvastam el az írást, de ennél hasztalanabban sohasem töltöttem el az időt.) A roppant hatásos kezdés hitelét azonban némileg csökkenti, hogy a modern szövegfilológia egyik megalapozójaként ismert Poliziano soha nem mondott ilyet, s amint egy Párizsban megvédett adatokban gazdag disszertáció⁶ már 1895-ben feltárta, a rágalmat a 16. században első sorban a protestáns világban terjesztették. Állítólag már Johannes Vives is beszélt arról, hogy a nagy olasz megvetette a Szentírást, szélesebb körben azonban Johannes Manlius közhelygyűjteménye hintette szét Európában. A tárgyilagosság kedvéért azt is el kell mondanunk, hogy Melanchthon jóval enyhébben fogalmazva csak odáig ment el, hogy az olasz szerint Pindarosz hatásosabban foglalt bele verseibe bizonyos erkölcsi parancsokat, mint a zsoltárok, Johann Gerhard Vossius pedig kétségbe vonta a kijelentés hitelét is. Nem tudjuk, Bod hol talált rá erre a mondatra, de annyi bizonyos, hogy nem kis felekezeti buzgalommal helyezte műve élére, s még az sem kizárt, hogy ez Vossius tárgyilagos megállapításának félretolásával történt, hiszen – mint az alábbiakban látni fogjuk – Vossius egy munkája megvolt könyvtárában, s használta is most tárgyalandó műve megírásakor.

A mű első két könyvére összpontosító elemzésünk első lépése az volt, hogy azonosítottuk a magyar tudós által ezekben az egységekben felhasznált forrásokat. A munkát megkönnyítette, hogy megbízható szakirodalma van Bod könyvtárának,⁷ vizsgált értekezése pedig feloldható rövidítésekkel hivatkozik a lábjegyzetekben a felhasznált külföldi munkákra. Az azonosítás eredményét közlő listán

⁵ BRETZ Annamária, *Bod Péter a magyar bibliafordításokról: Adalékok Bod Péter munkamódszeréhez = Bod Péter, a historia litteraria művelője: Tanulmányok*, szerk. TUSKÉS Gábor, Bp., Universitas Kiadó, 2004 (*Historia litteraria* 15), 59–70.

⁶ Norbertus Alexander BONAFIOUS, *De Angeli Politiani vita et operibus disquisitiones, Thesis litteraria*, Parisiis, 1895, 166–176.

⁷ M. HUBBES Éva, *Bod Péter könyvtára és annak maradványai Székelyudvarhelyen = Bod Péter, a historia*, 47–48.

a kiadási helyet és időt is megadom, ha az adott tétel szerepel a tudós kiadott könyvjegyzékén.⁸ Ellenkező esetben csak a szerző és a cím szerepel:

- Abdia Babyloniae primus episcopus, *Historia certaminis apostolici*
 Cattenburg, Adrianus, *Spicilegium Theologiae christianae... Philippi a Limborch professoris... variis dissertationibus... ad praxim pietatis promovendam pertinentibus refertum*, Amstel., 1726.
 Clericus Johannes, *In Pentateuchum, In libros historicos, in Hagiographos*, I–IV, Amstelodami, 1731.
 Dupin, Elias, *Bibliotheca ecclesiastica*, I–III. Parisiis, 1682.
 Fabricius, Johann Albert, *Codex pseudepigraphus Veteris testamenti*, I–II, Hamburgi, 1723.
 Fabricius, Johann Albert, *Codex apocryphus Novi testamenti*, I–II, Hamburgi, 1723.
 Flavius, Josephus, *Contra Apionem*, in: *Opera omnia*, Genevae, 1611.
 Gurtlerius, Nicolaus, *Systema theologiae propheticae*
 Heidegger, Johann Heinrich, *Enchiridion biblicon*, Amstelodami, 1688.
 Heidfeldius, Johann, *Sphinx theologico-philosophica*, 1631.
 Hoffmann, *Lexicon universale*, I–IV. Basileae, 1683.
 Honert, Taco van den, *Theologia naturalis et revelata*, Lugdini Batavorum, 1735.
 Honert, Joan van den, *Institutio theologiae propheticae*
 Huetius, Petrus Daniel, *Demonstratio evangelica*, Lipsiae, 1703.
 Kolreiffius, Gottfridus, *Chronologia sacra a mundo condito usque ad ipsius interitum*, Hamburgi, 1724.
 Kortholtus, Christianus, *De variis scripturae editionibus tractatus theologico-historico-philologicus*, Kilonii, 1686.
 Kromer, Martinus, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*.
 Le Long, Jacques, *Bibliotheca sacra*
 Leusden, Johann, *Philologicus Hebraeo-mixtus*, Utrajecti, 1682.
 Lomeierus, Johann, *De bibliothecis liber singularis*
 Maróthi György, *A szent históriának rövid summája*
 Micraelius, Johannes, *Historia ecclesiastica*, Lipsiae, 1699.
 Renaudotius, Eusebius, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum... usque ad finem seculi XII*.
 Rechemberg, Adam, *Hierolexicon reale, hoc est biblico-theologicum et historico-ecclesiasticum*, Lipsiae, 1714.
Scaligeriana, sive excerpta ex ore Josephi Scaligeri
 Thomasius, Jacobus, *De quatuor animalibus Ezechielis Dissertatio*, Halae, 1693.
 Vitringa, Campegius, *Observationes sacrarum libri septem duobus voluminibus comprehensi*, Amstelodami, 1727.
 Vossius, Isaacus, *Responsum ad objecta Johann de Bruyn professoris Traiectini et Petri Petiti medici Parisiensis*, Hagae- Comitum, 1663.
 Vossius, Isaacus, *Responsum iteratis ad Bruyn*
 Vossius, Isaacus, *De sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere oraculis, acc. Ejusdem responsio ad objectiones criticae sacrae*
 Vossius, Johannes Gerhardus, *De teologia gentili... sive de idolatria christiana...*, Amsterdami, 1642.
 Wolfius, Johannes Christophorus, *Curae philologicae et criticae in evangelium Matthaei*

A lista nem mutatja meg a könyvecske minden forrását, hiszen Szent Jeromosnak a *Vulgatá*-ban olvasható kommentárjai mellett a főszövegben Bod többször emleget további egyházatyákat is, de itt értelemszerűen nem vállalkozhatunk a konkrét kötetek azonosítására. A feldolgozást viszont

⁸ RADVÁNSZKY Béla, *Bod Péter könyvtárának jegyzéke*, MKSz., 9(1884), 58–86.

megkönnyítette, hogy a felsorolt könyvek jól kivehetően három csoportra oszthatók. Egyfelől vannak bibliatudományi kézikönyvek és lexikonok, a Bretz Annamária által is kiemelt Le Long mellett idetartozik Heidfeld, Hoffmann és Rechemberg; vannak továbbá csupán egyszer, egy-egy személy vagy korszak tekintetében felhasznált egyháztörténetek vagy egyéb áttekintések, s külön csoportot jelentenek azok (Jean Le Clerc, Johann Albert Fabricius, Johann Heinrich Heidegger, Petrus Daniel Huet, Campegius Vitringa, Johann Gerhard Vossius és Johann Christoph Wolf), akiknek állandó jelenlétével számolhatunk.

Ha az alábbiakban Bod könyvét úgy elemezzük, hogy a felsorolt, folytonosan idézett szerzők jelenlétének legfontosabb mozzanatait emeljük ki, akkor az áttekintést Johann Heinrich Heideggerrel kell kezdenünk, hiszen nyilvánvaló, hogy a könyvecske szerkezete Heidegger hatására alakult ki. A magyar fordításokat taglaló harmadik fejezetet megelőző kettő abban a szerkezetben és gondolatmenetben foglalkozik az Ó-és Újtestamentummal, amely világosan kitapintható az *Enchiridion Biblicon*-ban. A svájci teológusnál az egyes könyvek tárgyalása során a margón elhelyezett megjelölés is jelzi az egységeket: *nomen, argumentum, scopus, chronologia, divisio*. Bod a magyar változatban az ajánlást és az előljáró beszédet követően a Szentírás egészét magasztaló bevezetést helyez az első könyv élére, majd egy hosszabb bevezető után átveszi a svájci teológus kialakította szerkezetet, s ezt az első könyv közepéig tartja is. Nagy különbség persze, hogy tömörítő és leegyszerűsítő módon történik mindez, s a didakticizmust erősíti, hogy jó darabig a magyar szerzőnél egy-egy egységet kérdés vezet fel, vagyis kátészerű megoldással találkozunk. (Később talán az erősebb tömörítés érdekében elmaradnak a kérdések, s egyre inkább tézisszerűvé válik a kifejtés.) Ezt az erős kötődést Heideggerhez nyilvánvalóvá teszik az esetenként szó szerint magyarítással átvett mondatok, így például az is, hogy „az egész Szentírást olyan indulattal kell olvasni, mintha a Jézus Krisztus vérével íratott volna”.⁹ Bod átveszi és a magyar könyv alapvető üzenetévé teszi azt a Bernardus Clarevallensistől származó szentenciát is, hogy a Szentírás olvasásához ugyanolyan lélek kell, mint a megírásához. Heideggerrel együtt mondja tehát azt is, hogy a Szentírás a beszédnél sokkal megbízhatóbb, csalhatatlan regula, s bár bírálja azokat, akik úgy kezelik a bibliát, „mintha Isten csak így adta volna kezekbe, amint most látják egybekötve”, a szöveget kezünkbe juttató emberi erőfeszítések méltatása mellett is alapvető tényként szögezi le, hogy a hit reguláit tartalmazó dolgokban semmiképpen sem szenvedett el semmiféle változást. Nem tévedett tehát Deáki József erdélyi református püspök, amikor azzal engedélyezte a kinyomtatást, hogy a könyv „apostoli szent hitünkkel és vallásunkkal az helvétiai konfesszióval és heidelbergi katekismussal mindenkben megegyező”, s ezzel az a Heidegger is egyetértett volna, aki 1667-től mintegy három évtizedig volt Zürichben a teológia professzora, s az újítások ellenében a *Formula consensus helvetica* kidolgozásában is szerepet vállalt. Megerősíti ezt a benyomást a könyv néhány olyan megállapítása, amelyet a bibliai filológia tudósabb képviselői már minden bizonnyal megmosolyogtatóan anakronisztikusnak tartottak. Beszél például arról, hogy az isteni gondviselés szándékosan nem őrizte meg az autográfokat, hogy megbecsüljék a másolatokat is. Másfelől a másolatokat hitelesíteni látszik az egyházatyák és a zsinatok tekintélye, „akik nagy szorgalmatossággal arra adták magukat, hogy megvizsgálják, ha valami hiba nem csúszott-e be az írásba a sok idő alatt”.¹⁰ Majd nagyon optimistán azzal a folytatja, hogy a könyvnyomtatás felfedezése után a példányszám megnövekedése végleg gátat szabott a szövegromlásnak. Említése méltó ugyanakkor, hogy a megbízható bibliai szövegek kialakításában és elterjesztésében nem Erasmus, hanem a spanyol Ximenez bíboros (Francisco Jiménez de Cisneros) által támogatott Biblia complutensia jelentőségét hangsúlyozza.

⁹ Bod Péter, *A szent bibliainak története*, Szeged, 1978, 10.

¹⁰ *Uo.*, 18.

Nem tagadható ugyanakkor, hogy óvatosan és visszafogottan, de átvett és továbbépített Bod olyan gondolatokat is, amelyek a bibliai filológia modernebb megfontolásainak ismeretéről tanúskodnak. Felteszi például azt a kérdést, hogy hogyan tudta Mózes a sok száz évvel korábban történeteket leírni. A válasz részben a Vitringától származó *Observationes*re, részint a Kolreiffusra és Maróthira támaszkodó kronológiai megfontolások alapján adja meg. Egyrészt kifejti, hogy Mózes a *Teremtés könyvének* megírásakor a régi pátriárkák által készített feljegyzésekből merített. Amikor ennek taglalása során Vitringára támaszkodik, olyan szerzőhöz nyúl, aki a szakirodalom szerint a korai újkorban először fogalmazott meg a mózesi szöveg előtörténetére vonatkozó gondolatokat. Az *Observationes* meglehetően óvatosan vezeti fel mondandóját, folytonosan hangsúlyozza, hogy észrevételei egyáltalán nem kérdőjelezik meg Mózes szövegének ihletett voltát s meghatározó szerepét a keresztény tanrendszerben. A *Teremtés könyvében* kimutatható sok ismétlést ugyanakkor csak azzal tudja megmagyarázni, hogy szerinte a könyv nem egy szerző elbeszélését tartalmazza. Így jut el tehát addig a Bod által szó szerint is idézett téziséig, hogy Mózes az atyák feljegyzéseit (*cedas et scrinia patrum*)¹¹ dolgozta össze, s analógiaként idézi Lukács evangéliumának elejét is. Nemcsak arról van azonban szó, hogy Lukácsnál és Mózesnél egyaránt a szentlélek munkálkodott az összerendezés során, hanem arról is, hogy maguk a felhasznált részletek is ihletettek voltak. Vitringa ezt hangsúlyozandó nem is egyéni feljegyzésekről beszél, hanem olyan memorandumokról, amelyeket alkalmasint kegyes összejöveteleken szentesítettek, s szerinte az ihletett szövegek iránt megkülönböztetett tisztelet dolgozott Mózesben akkor, amikor az ismétléseket is vállalva sértetlenül szőtte be ezeket a nagy narrációba.

Másfelől Bod Kolreiffusból és Maróthiból kiindulva bizony elég problematikus, s tőlük messzire elkanyarodó kronológiai megfontolásokkal dolgozik. Megállapítja, hogy a Mózes előtti időkben sokkal hosszabb életűek voltak az emberek, majd az egyes szereplők életkorával is gazdálkodva levezeti, hogy az Ádám, Matuzsálem, Noé, Sém, Izsák, József láncolat tagjai egymással érintkezően éltek, s ebből vonja le azt a tanulságot, hogy „megtarthatták és által adhatták a Mózes előtt lett dolgokat a hosszú életű atyák”. Vitringa és a hit ágazataival összhangba hozott „józan okosság” megemlítése azonban mégis figyelemreméltó, jóllehet a végső tanulság már szinte azonos a hivatalos egyházi állásponttal: „Könyven megírhatta hát Mózes azokat a régi dolgokat, mert nemcsak szüleitől kitanulhatta, hanem kiváltképpen az Isten lelke tanította meg arra, mit írjon és vezérlette, hogy hiba nélkül írjon.”¹²

Nem mondhatunk ilyen bizonyosat arról, hogy szembenézett-e Bod ennek a Vitringánál olvasható elméletnek a továbbfejlesztésével s a körülötte kialakult vitával. Ebben azért nem lehetünk bizonyosak, mert nem tudjuk, elolvasott-e mást is a jelentékeny remonstráns teológus, Jean Le Clerc (1657–1736) munkásságából, mint amire konkrétan hivatkozik. A listán szereplő kötetben minden esetre a hivatkozott időrendi táblázaton kívül több értekezés is található. Ezek egyike azt fejtegette, hogy csak azoknak a történeteknek a leírását lehet Mózesnek tulajdonítani, amelyeknek ő is résztvevője volt, az előtte vagy utána történtek esetében nem lehet ő a szerző. A másik szempontunkból nem kevésbé fontosban (*Dissertatio de lingua hebraica*) azt fogalmazta meg, hogy az özönvíz előtt Noé családjában egy olyan nyelvet használtak, amely nem az ótestamentumi héber volt, s ez az ősnyelv Babel tornyának megépítéséig meg is tudott maradni a maga teljes épségében. Miután azonban Babel után szétszóródtak az emberek, a folytonos és kölcsönös érintkezések során különféle dialektusok alakultak ki, s ezek egyike lett a héber is, amely egyébként sohasem lett olyan fejlett és választékos nyelv, mint a görög és a latin.

¹¹ VITRINGA, Campegius, *Observationes sacrarum libri septem...*, i. m., 30.

¹² BOD, i. m., 10.

Érdemes persze tudnunk, hogy ezekre a megfontolásokra annak a vitának a során jutott el, amely közte és az oratoriánus Richard Simon között alakult ki. Mint ismeretes, Simon 1678-ban Párizsban jelentette meg a Szentírás történeti-filológiai megközelítésében roppant jelentős *Histoire critique du Vieux Testament* (Az Ószövetség kritikai története) című munkáját, amelynek példányait jórészt megsemmisítették, de az 1685-ös amszterdami kiadás nagy szellemi kihívást jelentő eseménnyé vált.¹³ A Szentírás szövegét övező bizonytalanságokon túl (az eredeti szövegek elpusztultak, a másolatok gondatlanok, a holt nyelven írott szövegek megközelítése elmélyült nyelvi és történeti stúdiumokat igényel) különösen a mózesi könyvekre tett megállapításai váltottak ki hatalmas felindulást. Simon ugyanis azt fogalmazta meg, hogy a legszorosabban vett törvényeket tartalmazó szövegrészekon kívül csupán azok származnak magától Mózesről, ahol ezt maga az Írás is megmondja. A további, a teremtéstörténettől Mózes idejéig tartó eseményeket felmondó részek olyan általa alkalmanként prófétának is nevezett közíróktól (*écrivains publics*) származnak, akik hivatalos megbízásból készítettek feljegyzéseket, s Mózes szerepe csupán ezek összeállítására korlátozódott.

Le Clerc húsz fiktív levelet tartalmazó *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique Du Vieux Testament... par le P. Richard Simon...* című, 1685-ben Amszterdamban megjelent kiadványában próbált válaszolni, amelyekben az anonimitását végig megőrző szerkesztő azoknak a beszélgetéseknek az összefoglalását adta, amelyek három-négy holland teológus között bontakoztak ki. A válasz jó néhány eleme nem bizonyult hosszabb távon hatékonynak és maradandónak. Így például az a nagy gonddal kidolgozott hipotézise sem, hogy a mózesi könyvek szerzője, a 2Kir 17.27-ben említett pap, akit az asszír király parancsára küldtek Palesztinába azzal, hogy Isten igaz tiszteletére tanítsa meg a lakosokat.

Fontosabb, és már hosszabb távon bizonyult hatásosnak, hogy az írás Richard Simon által feltárt gyengeségeit egyfelől a szerzői szándék figyelembe vételével, másfelől a nagyon széleskörűen alkalmazott akkomodációs elmélet felhasználásával vélte megmenthetőnek. Kifejtette tehát, hogy a mózesi könyvek esetében is elengedhetetlen annak számon tartása, hogy ezek a pusztában történő bujdosás során született szövegek Isten és a világ megértéséhez szükséges legfontosabb dolgokra akarták a zsidókat és a szamaritánusokat megtanítani, s így csak a legszükségesebb tudnivalókra koncentráltak. Másfelől azt sem szabad szerinte elfelejteni, hogy a könyvek megcélzottjai egyszerű és faragatlan, a testi vágyaknak kiszolgáltatott nép fiai voltak, a mondandónak tehát ehhez kellett igazodnia.

Még ennél is fontosabb, hogy a kiadvány két levele szinte önálló életre kelt. Az angolul önálló kiadványban is megjelent tizenegyediket és tizenkettediket¹⁴ a francia hagyomány *Mémoire sur l'inspiration* címen tartja számon. Az elnevezés arra utal, hogy ezekben a fiktív beszélő itt most nem idézhető érveléssel¹⁵ a leghatározottabban kétségbe vonja a *verbális inspiráció*, valamint a *hebraica veritas* tanát. Az utóbbit a fentebb említett *Dissertatio de lingua hebraica* című értekezésében is összefoglalta.

A sacra philologia egyik legjelentősebb 17. századi vitája közelében járt tehát Bod Péter, ám valójában elment mellette, s ezt még akkor is rögzítenünk kell, ha nem rendelkezett alapos információval a fejlemények mindegyikéről. De hogy tudott ezekről, azt a fentiekén kívül a listánkra fölvetett Adrianus Cattenburg (1664–1743) terjedelmes kötetével is igazolhatjuk. Ez a remonstráns teológus ugyanis a mű címétől eltérően nem csupán a nagy előd, Limborch teológiáját foglalta össze,

¹³ Sascha MÜLLER, *Richard Simon (1638–1712): Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker*, Würzburg, Echter, 2005.

¹⁴ További három levelet is tartalmazó korabeli angol fordítás: *Five Letters concerning the inspiration of the Holy Scriptures translated out of French*, s. l., s. n. 1690. Heinrich Corrodi általam használt német fordítása jóval később, 1779-ben jelent meg, hely nélkül: *Briefe einiger holländischen Gottesgelehrten über R. Simons Kritische Geschichte des Alten Testaments*.

¹⁵ BALÁZS Mihály, *Jean Le Clerc és a dogmatikai minimum = Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás*, Kolozsvár, 2016, 38–53.

hanem egy-egy téma kapcsán összekalásolta a legfontosabb 17. századi fejleményeket, bőven idézve mások munkáiból is. Természetesen több helyütt idézi a saját táborából való Clericust, de felekezeti korlátokat e tekintetben nem ismerve nem mellőzi a más vallásúakat, sőt a filozófusokat sem. Hivatkozásait látva az olvasónak az a benyomása, hogy afféle szöveg- és kivonatgyűjteményként használta a művet. Így például arra a kérdésre, hogy a pogányok tudtak-e valamit a Szentírásról, a nagy németalföldi teológus, Johannes Gerardus Vossius (1577–1649), illetőleg a pogányok teológiájáról írott híres műve, majd pedig annak a Petrus Daniel Huetiusnak (1630–1721) a *Demonstratio evangelica ad serenissimum delphinum* című műve alapján válaszol, aki az 1670-es években a francia trónörökös klasszikus olvasmányainak volt a gondozója, s akit élete alkonyán művelt apátként Franciaország díszeként emlegettek. Erre azonban minimálisan ösztönzést kaphatott Cattenburgtól is, hiszen ezeket a szerzőket ő is idézi. A válasz – Vossiust legalábbis eléggé leegyszerűsítve – természetesen az, hogy a pogányok mesterséges fabulákat költöttek az Ótestamentumban olvasható történetekből, az ott olvasható jelenéseket pedig megalapozatlan orákulumokká torzították. Így kerül át Sámson története Vergilius *Aeneis*ének kilencedik könyvébe, s így lesz Jefte király lányából Iphigenia, amint hogy Püthagorász iskoláját is Ezékiél utánzatának tekinti. Kétségtelen ugyanakkor, hogy egyéni módon emel ki egyes részleteket az ifjabb Vossiusnak (1618–1689) a szübillák jövendöléseivel foglalkozó írásaiból.

Életrajza szerint Bod Péter Németalföldről hazatértében 1743 augusztusában két napot töltött Hamburgban,¹⁶ de talán korábbi és alaposabb tájékozódás eredménye, hogy a gyakrabban idézettek listáján két nagyon jelentékeny hamburgi személyiség szerepel. Kevesebb szer, s csupán a Máté-evangélium egy-egy helyének értelmezőjeként idézi azt a Johann Christian Wolfot (1683–1739), akit a 18. század legnagyobb hebraistájaként tart számon a szakirodalom, s aki óriási hatást gyakorolt Reimarus bibliakritikai nézeteinek alakulására. A Lessing által kiadott híres *Fragmenta* szerzőjének pedig az apósa volt az a Johann Albert Fabricius (1668–1736), akit Németországban a historia litteraria egyik legtermékenyebb képviselőjeként tisztelnek, akinek az antikvitás és a későbbi évszázadok műveit kiadó sorozatai korszakos jelentőségűeknek bizonyultak. Kiemelkedő fontosságú tehát, hogy Bod az ó- és az újtestamentumi apokrifokat közlő köteteit kézbe vette, s ezekből merítve közöl korábbi magyarországi kiadványokban bizonyosan nem olvasató listákat. A hasznosítás során persze nem szakad el Heideggertől, s számba vételüket már a svájci „istenfélő ember” megfontolásaival indokolja. Ő ugyanis hosszan értekezik arról, hogy erkölcsi tanulságok, továbbá az emberi sorsok parabolisztikus bemutatása céljából, sőt az Isten mindenkori egyházában történtek okán is hasznos lehet ezek olvasása. Bod ezt továbbépítve tipologizálja a szerzőket: vannak közöttük istenfélő *kegyes* emberek, vannak a mások neve alatt kegyes csalárdáságból publikáló *jó* emberek, s vannak a régi szentek nevével visszaélő *henyélő gonoszok*. Mindezt a szövegek részletes bemutatása követi.

Egy-egy esetben ugyanakkor Fabriciusból is merít. Így könyvének bevezető részében azt olvassuk, hogy vannak olyanok, „akik úgy tartják, hogy a betűket, mint sok más mesterségeket Ádám találta volna fel, sőt egész magyarázatot írt volna az állatok nevekről. Így értett Peirerius elmés, de kegyesség nélkül való ember.”¹⁷ Megállapítható, hogy az Isaac La Peyrere elleni kifakadás háttérében Fabricius

¹⁶ BOD Péter, *Önéletírás*, kiad. EGYED Emese, Marosvásárhely, Mentor kiadó, 2007 (Erdélyi ritkaságok) 88.

¹⁷ BOD, *A szent biblíának...*, i. m., 11. A műben persze sokat ostromozott egység nélküliek és ateistának tekinthetők közül egyedül őt említi. Itt jegyezzük meg, hogy jóval korábban, 1656-ban Gröningben megjelent egy Samuel Maresiusnál tartott elítélő, de nagy teológia apparátussal érvelő disputáció Isaac La Peyrere ellen Telkibányai István tollából: *Questio theologica an Noae diluivium fuerit universale? Opposita novae et fabulosae praadamitarum assertioni...* Groningae, 1656.

könyvének az a helye áll, amelyben cáfolja annak az *Adami commentarius de nominibus animantium* c. műnek a hitelességét, amelyet neki tulajdonít a hermetikus irodalom.¹⁸

Jól kitapintható ugyanakkor az eltérés Fabriciustól az újtestamentumi apokrifok értékelésében és kezelésében. Kiadványa előszavában a német gondolkodó kifejti: amint a festők az árnyékkal is élnek annak érdekében, hogy a fény felragyogjon, ugyanúgy hasznos lehet az ilyen sötét szövegeknek a kézbe vétele ahhoz, hogy a Szentírás rangjának megfelelően fényeskedhessen. Másfelől tudja, hogy Pál apostolt követve el kell vetnie a fabulákat, de az egyszerű olvasó számára is fontos, hogy itt egy helyütt találja meg a nem kanonikus szöveget. A kiadvány egyik célja tehát az, hogy bizonyosan elkülönüljenek egymástól a kanonikus és a kánon kívüli szövegek, amit az is szükségessé tesz, hogy bizonyos dolgok már németül is széles körben elterjedtek, s a tudatlan nép ezek közül néhányat a Szentírás tekintélyével ruházott fel. Hasznos a válogatás, mondja, abból a szempontból is, hogy kielégíti az imposztorok megismerése iránti vágyat, s jobb ezeket megjelölten s a ritkaság vonzerejétől megfosztva közzé tenni.¹⁹

Ez a többrétű és differenciált szemlélet hiányzik Bodnál, amint a fénymetafora áthangolt felhasználásából is kitetszik, hiszen Fabriciustól nem függetlenül állítja azt az újtestamentumiakhoz írt bevezetésben, hogy „mindezek a valóságos Szentírás mellett olyanok, mint az éjjeli sötétség a Dél színben tündöklő nap mellett”. A motívum azonossága ellenére azonban nála semmi jele nincs az apokrifek lazább használatának legalább kiskaput nyitó engedékenységnek. Mint láttuk, Fabriciusnak bizonyos apokrif szövegek német nyelven való terjedésével is számolni kellett, másutt pedig ő maga járult hozzá, hiszen köteteit hamarosan angolra is lefordították. Ennek is köszönhető, hogy a Swift műveiből is ismerhető Richard Bentleynél, vagy a Newton eszméinek terjesztésében is nagy szerepet játszó William Whistonnál az apokrifek programos felhasználását figyelhetjük meg. Ők harci eszközöket láttak ezekben és az általuk feltárt további réginek tekintett iratokban, amelyet szembe lehetett állítani a szóbeli katolikus hagyománnyal, de az állam által elismert bibliával is.²⁰

Megfigyeléseinket ne sorjazzuk tovább, hiszen a szembesítésből egyértelműen kirajzolódik, hogy a magyar művelődéstörténetnek ez a nagy munkása a bibliai filológia nagyon fontos műveit szerzte be, nyilvánvalóan elsősorban peregrinációja során, de az is világos, hogy nála egyáltalán nem beszélhetünk nyitottságról az új megfontolások és eredmények iránt. Csatlakozhatnánk tehát az életműnek erről a területéről szinte egyedül megnyilatkozó Sámuel Aladár véleményéhez, aki szerint ennek a munkának a magyar bibliákról szól részt leszámítva nincsen „semmi számbavehető becse”, hiszen a korban már voltak olyan hittudósok, akik „a Szentírást határozottan emberi műnek nyilvánították”.²¹

Ezt nemcsak azért nem tesszük, mert nem lehet az *Isten műve-ember műve* póré ellentéppárral leírni a Bibliával a 17–18. században történeteket, hanem azért sem, mert a fentiekben tapasztaltak csak részben következnek Bod személyes meghatározottságaiból. A háttérben ugyanis egészen bizonyosan ott van az a kettőség, amelyet igen szuggesztíven mutatott be Jonathan Sheehan már többször idézett monográfiája, s amely egybecseng a konfesszionalizmus természetéről az utóbbi időszakban körvonalazott véleményekkel. A monográfus szerint nagyjából a pietizmus megjelenéséig a konfessziók keretei között rögzült egyházi életben, a hitélet széles társadalmi rétegeket is megérinteni tudó

¹⁸ Johann Albert FABRICIUS, *Codex pseudoepigraphus Veteris Testamenti...*, Hamburgi et Lipsiae, 1713, 3.

¹⁹ Johann Albert FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi testamenti*

²⁰ SHEEHAN, i. m., 37–41.

²¹ SÁMUEL Aladár, *Felsőcsernátoni Bod Péter élete és művei*, Bp., 1899, 101. Bod megítéléséről a magyar irodalomtörténet-írásban: PETRÓCZI Éva, „Babuk”, de nem „püspök”: Bod Péter és a magyar puritanizmus = *Bod Péter, a historia litteraria művelője, és PETRÓCZI Éva, Fél-szentek és fél-próféták*, Bp., Balassi Kiadó, 2002 (Régi Magyar Könyvtár, Tanulmányok 5), 96–104.

fórumain minden meghatározó fontosságú felekezet megfellebbezhetetlen tekintélyre emelt egy-egy Bibliát. A következőket sorolja fel: Luther 1545-ös szövege, Piscator 1602–1604-es német bibliája, az 1618-ban megjelent flamand, az 1588-ban napvilágot látott francia hugenotta fordítás, az 1595-ben V. Pius engedélyeivel megjelent újabb latin fordítás, s persze az 1611-es King James-féle angol változat. Különösen az első és utolsó esetében jól megragadható, hogy szinte mítikus erejűvé emelt szövegekről van szó. Németországi evangélikus prédikátorok Lutherus apocalypticusról szólva az Apokalipszis örök evangéliumot hozó angyalaként ünnepelték a reformátort; sokan nyilatkoztak úgy, hogy Luthert olvasva nem tudják eldönteni: vajon Mózes vagy ő volt-e a felkészültebb és okosabb. A monográfus nem kevésbé érdekes idézetei szerint a szigetországiak közül sokan nyilvánították ki, hogy Bibliájuk az Isten szava.²² Itt tehát szinte eltűnt a fordítás emberek által csinált volta, s megtörténik a *verbális inspiráció* alkalmazása a vulgáris nyelvű szövegekre. Azt is mondhatnánk, hogy a 17. század elején szinte egy új kanonizáció zajlott le, s a kortársak számára ekkor úgy tűnt, hogy ezzel le is zárult az ilyen fordítások elfogadtatásának lehetősége, s a továbbiakban legfeljebb az így egyeduralomra került szövegek csiszolgatásról lehetett szó. Ez azt is jelentette, hogy a 17. században elvált egymástól a szélesebb rétegek kiszolgálása a Bibliával és a Szentírás tudós-eruditus tanulmányozása. Mert másfelől alig tagadható, hogy óriási fejlődés zajlott le a humanista tradíciókat alkotó módon továbbépítő tudós világban, s ezt a fejlődést az egyre újabb variánsokat ígérő, s azokat többnyire adni is tudó héber és görög bibliák megjelenése éppúgy jelzi, mint a tudós apparátussal ellátott többnyelvű (polyglott) kötetek publikálása, amelyek közül az 1657-es londoni tett szert a legnagyobb hírnévre. Ami tehát a vulgáris nyelvű kiadásokban végérvényesen lezártnak látszott, az újra nyitottá vált a nemzetközi tudományosság világában.

Különösebb részletezés nélkül megállapítható, hogy módosításokkal ugyan, de a fenti keretbe hazai fejlemények is beilleszthetők, hiszen nálunk Károlyi Gáspár fordítása nem is csak egy, hanem minden protestáns felekezet közös szövege lett, s jóllehet időnként embert és gerincet próbáló küzdelem folyt megjavításáért, mással való felváltására érdemleges kísérlet nem történt a 17. században.²³ Másfelől kétségtelenül kimutatható az is, hogy a különböző protestáns egyházak legkiemelkedőbb képviselői követni igyekeztek a nemzetközi tudományosság bibliai filológiai eredményeit. Ez a téma még modern feldolgozásra vár, így csak megemlítjük, hogy a Nagy Gézánál²⁴ olvashatók kiinduló pontjai lehetnek egy ilyen kutatásnak. De a kiadott könyves dokumentumokat megvallató Oláh Róbertnél máris olvashatunk polyglott bibliák református tulajdonosairól,²⁵ s természetesen jó néhány peregrinusunk küllhoni kiadványa is tanúskodik az ottani eredmények színvonalas követésének igényéről.²⁶

Bod Péter teljesítményének tárgyilagos mérlegelésénél természetesen nem állhatunk meg felekezete határainál. A tájékozódást az evangélikus felekezetben megkönnyítik Csepregi Zoltánnak kifejezetten a bibliával való foglalkozásra összpontosító, s a korábbi eredményeket is szakszerűen

²² SHEEHAN, *i. m.*, 18–20.

²³ Így kell fogalmaznunk, hiszen Komáromi Csipkés György magyaráításnak példányai korszakunkban ismert módon nem kerültek forgalomba.

²⁴ NAGY Géza, *A református egyház története*, Máriabesnyő, Gödöllő, Attraktor, 2008, II, 229–246., 378–380.

²⁵ Tófeus Mihálynak a párizsi, Nagyborosnyai Jánosnak és Eszéki Imrénének az antverpeni volt meg. Lásd: OLÁH Róbert, *Bibliák a kora újkor református könyvtárakban*, *Egyháztörténeti Szemle*, 15(2014), 3, 18, 20.

²⁶ Csak példaként említem meg Vecsey M. Istvánnak Samuel Bochart nagy bibliai állattanárból készült kivonatait (RMK III 3625, 3626, 3557. 3558), amelyek kísérőszövegei eszmetörténeti szempontból is jelentősek, vagy Lisznyai Pál ugyancsak Bochartot önálló megfigyelésekkel gazdagító kronológiai megfigyeléseit (RMK 1729, 1730) míg a biblia könyvek tekintélyét védelmező írások közül Bánfihunyadi János Alexander Röellnél és Vitringánál megvédett disszertációja (RMK III 3988) látszik kiemelésként méltónak.

referáló forráskiadványai és tanulmányai.²⁷ Ezekből kiderül, hogy a magyarországi pietisták a 18. század első felében roppant szívósan, olykor mítoszokat is konstruálva törekedtek a Károlyi Gáspártól független saját bibliai hagyomány megteremtésére. A ránk maradt két Újtestamentum-fordítás azonban arról tanúskodik, hogy a Torkos András (1736) és a Bárány család tagjai (1758) a Hallében megismert programok és módszerek meggondolt alkalmazásával végezték el a magyarítás munkáját. A biblia textushoz illesztett (Csepregi által a második esetben pontosan azonosított) magyarázatok egy jó része a történeti hátteret fontos konkrétumokkal gazdagítani tudó tárgyszerűségről tanúskodik, s vannak olyanok, amelyek a 16. századi reformátorok társadalomkritikai hagyományát idézik fel. Nagyobb részük, s a Torkos fordításának végén a Szentírás „idvességes” olvasását szabályozni akaró regulák²⁸ azonban inkább a beállt felekezeti küzdelmek világát idézik meg. Ezekben a prédikátoros sulykolás válik uralkodóvá, s az *analogia fidei*, az egyházi tanítás szentsége jegyében érvelnek az ihletett Szentírás könyveivel összhangban lévő ágostai hitvallás mellett. A két Újtestamentum-magyarítás tehát a németországi pietizmus intézményesülni tudó fő áramlatához kapcsolódik, s készítőjüket nem érintették meg a radikális pietizmus olyan törekvései, amelyeket a bibliai filológiában a *Berleburger Bibel* (1726–1742),²⁹ illetve a *Wertheimer Bibel* (1735) szimbolizálnak. Számunkra most nem a nyolc kötetben nyolcezer oldalon tömény spiritualizmust nyújtó előbbi érdekes, hanem a racionalisztikus tendenciákkal szembenézni akaró Johann Lorenz Schmidt nevéhez köthető utóbbi. Ennek előszava kifejti, hogy a fordítás azokra a kihívásokra kíván választ adni, amelyek a Bibliát erősen támadó angol Whiston és Matthew Tyndal műveiben fogalmazódtak meg. Olyan időket élünk most, mondja az előszó, amikor a bibliai kinyilatkoztatásoknak is szembesülniük kell az ésszerűség és ellentmondás-menetesség követelményével.³⁰ Olyan fordítási eszmény körvonalazódik tehát, amely, ha kell, az anakronizmusok és ésszerűtlenségek kiiktatásával, már szinte az eredeti textus parafrázisát adva szól az olvasóhoz. A *sensus litteralis* elvét végletes következetességgel alkalmazza tehát, s így keletkeztek azok a parafrázisok és terjedelmes kommentárok, amelyek a kortársak többségét felháborították. Folytatása aztán nem is lett, mivel a befolyásos pártfogók sem tudták megóvni a Schmidtet a börtönbüntetéstől, s a vállalkozás kiszabadulása után sem folytatódhatott.³¹ A folytatás tehát elmaradt, ám a szakirodalom szerint túlhajtottnak minősülő radikalizmusával, illetve zsákutcának bizonyuló eljárásai ellenére lényegesen járult hozzá Németországban a történeti-kritikai módszer kiteljesedéséhez a 18. század második felében.

A hazai evangélikus pietisták tehát távol maradtak az ilyen nagy eszmetörténeti izgalmakat jelentő fejleményektől, de ugyanezt kell megállapítanunk az erdélyi unitáriusok közösségéről is. Ez meglepő lehet, hiszen a 16. század utolsó harmadában az élvonalban voltak, dogmakritikai megállapításaikat sok esetben igyekeztek bibliai filológiai megfontolásokkal is alátámasztani. Újabb kutatások azt is be tudták mutatni, hogy legendás püspököket, Enyedi Györgyöt a páduai arisztotelizmus alkotó

²⁷ CSEPREGI Zoltán, *Evangélikus bibliafordítások a XVIII. században = Biblia Hungrica Philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tudományokban*, szerk. HELTAI János, Bp., Argumentum Kiadó, 2009 (A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület füzetei 3), 171–184.

²⁸ *A mi urunk Jesus Kristusnak Új testamentoma görög nyelvből magyarrá fordítottat Torkos András által*, Wittembergában, 1736.

²⁹ MARTIN BRECHT, *Die Berleburger Bibel: Hinweise zu ihrem Verständnis*, Pietismus und Neuzeit, 8(1982), 153–178.

³⁰ *Die göttliche Schriften vor den Zeiten des Messias ...*, Weltheim, 1735, 4–5.

³¹ A bőséges szakirodalomból azt a tanulmányt idézzük, amely erőteljesen hangsúlyozza, hogy pietista közösségben (ecclesiola) nevelkedett fel, s a missziózásba induló pietisták küldetésstudatával kezdett bele a Biblia korszerűsítésébe: ANDREAS STRASSBERGER, *Johann Lorenz Schmidt und Johann Gustav Reinbeck: Zu Problem des „Links” – und Rechtswolfianismus in der Theologie. Mit einem Brief an Ludwig Johann Cellarius = Aufgeklärtes Christentum: Beiträge zur Kirchen und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, hrsg. ALBRECHT BEUTEL, VÖLKER LEPPIN, UDO STRÄTER, MARKUS WRIEDT, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 31), 23–51.

felhasználásával kialakított értelmezői eljárások nemzetközileg is jelentős személyiséggé tették, s bár a nála a *sensus literalis* radikálisan új felfogása állt a középpontban, egy-egy locus esetében nem riadt vissza a textológia megalapozástól sem.³² Fontos továbbá, hogy a 16. század utolsó évtizedeiben a textusra vonatkozó izgalmas megállapítások egy része még Erdélyen kívüli magyar nyelvű szövegekben is tetten érhető, így a sok tekintetben még árnyalt bemutatásra váróan például a *Pécsi disputá*ban is. Sok jel mutat arra, hogy ebben az időben foglalkoztatta az erdélyi unitáriusokat a Biblia magyarra ültetésének gondolata is, bár a nyomtatási lehetőségek bezárulása az 1570-es évekkel kezdődően nyilvánvalóan visszafogta még ennek tervezését is.

Számon kell ugyanakkor tartanunk, hogy Lengyelországban ez megvalósult, s éppen a lengyel Dávid Ferencként is emlegetett, s az erdélyiekkel szoros kapcsolatokat ápoló Szymon Budnyhoz³³ köthető a legmarkánsabb teljesítmény. Ő az európai humanizmus élvonalának (Valla, Erasmus, Castellio, Béza) teljes ismeretében, szinte minden jelentékeny görög és latin nyelvű kiadás figyelembevételével készítette el Újtestamentum-fordítását 1574-ben. Ennek rendkívüli fontosságú bevezetése erős vonásokkal festi le a számára elfogadhatatlan helyzetet.³⁴ Sokan olvassák ugyan a Szentírást, mondja, de még a tudósabbak sem törődnek azzal, hogy milyen szöveg került a kezükbe, pedig az Újtestamentum szövege a leginkább megrontottak közé tartozik, s a görög, latin, vagy egyházi szláv változat használói a helyzetet mentegetendő kölcsönösen egymásra mutogatnak. Az emberek zöme nincs tudatában annak, hogy az evangélisták és apostolok írásait már nagyon korán meghamisították az eretnekek (Budny számára természetesen azok, akik a Szentháromságban kiagyalásában valamilyen szerepet játszottak). Nem kevés hibát követtek el a másolók és fordítók is. Már a bevezető is hatalmas példatárat ad, majd közli a javítás elveit, amelynek során igen figyelemreméltóan fejt ki, hogy a régiség elve ebben az esetben nem alkalmazható, hiszen utoljára talán Iraeneus hivatkozott hitelesen régebbi kéziratokra, s a megoldást lényegében egyedül a szöveggörnyezet és a rokon helyek figyelembevételében látja. Közli továbbá, hogy nem törekedett szó szerinti fordításra, de a nehezen megfejthető helyek esetében zárójelben ilyen változatot is közöl.

A kiadás óriási felháborodást váltott ki, s egyes, itt most nem részletezhető megoldásai miatt még saját felekezetének tagjai sem kímélték. El is készült hamarosan egy másik, jóval mérsékeltebb lengyel fordítás (első kiadás: 1577, továbbiak: 1594, 1606, 1620), hogy aztán a konfesszionalizáció előrehaladtával ennek egy átalakított, immáron német nyelvű változatát a 17. század során két ízben, 1630-ban, majd 1660-ban Amszterdamban is megjelentették. Ezek a Budny-féle kiadás kifakított változatainak tekinthetők,³⁵ hallgatólagosan mellőzik annak legmerészebb megoldásait. A legfelkészültebb teológusok (Johann Crell és társai) közreműködésével megírt előszó³⁶ ugyanakkor hangsúlyozza a Szentírás folytonos újrafordításának szükségességét, de a fentebb említett pietistákhoz hasonlóan erősen dogmatizál is; nem győzi hangsúlyozni, hogy nem a kellemes hangzás (angene-

³² A korábbi eredményeket összegző monográfia: SIMON József, *Explicationes explicationum: Filozófia, irodalom és egezetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotex Kiadó, 2015.

³³ Zdzisław PIETRZYK, *Szymon Budny, Bibliotheca Dissidentium Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, (Antitrinitaires polonais II. Baden-Baden, Valentin Koerner, 1991 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana, CCIV), 13, 8–94; Jan KAMIENIECKI, *Szymon Budny – zapomiana postać polskiej reformacji*, Wrocław, Wydawn. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002 (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2373); Stefan FLEISCHMANN, *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait des polnischen-weissrussischen Humanisten und Unitariers*, Köln, Weimar, Böhlau, 2006.

³⁴ Modern kiadása: *700 lat myśli polskiej 2: Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, ed. Lech SZCZUCKI, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo. Naukowe, 1978, 466–489.

³⁵ Leírásai: Alodia KAWECKA-GRYCZOWA, *Ariankie wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Ossolineum, 1974, 142, 143, 196, 197.

³⁶ Modern kiadása: *Evangelische Bibelvorreden von der reformation bis zur Aufklärung*, ed. Jürgen QUACK, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1975 (Quellen zur Reformationsgeschichte, 43), 162–165.

hmer Klang) fontos, hanem a szöveg jelentése. Így a fordítók arra törekedtek, hogy még a szórend tekintetében is a legközelebb legyenek az eredetihez. Ugyanakkor szabadon fordítanak, de amikor az nehezen kezelhető (unumgänglich) megoldást eredményez, a margón a szó szerinti változatot is szerepeltetik, továbbá kisbetűvel szedik, ha a megértés érdekében betoldanak valamit. Rögzítik továbbá azt is, hogy ha szöveg kétféle értelmezést is megenged, a gyengébb érveléssel alátámasztható a margón kisbetűvel közlik.

Ez a technikailag jól kimunkált kiadás sem feleltetheti azonban, hogy a 17. század második felére kifakulóban volt a korábban erős színezetű unitárius hagyomány. Ennek okait itt nem sorakoztathatjuk fel, csupán azt említjük meg, hogy a már a Fausto Sozzini által megkezdett, s a 17. századiak által továbbvitt küzdelem a nonadorantista és „zsidózó tendenciák” ellenében is az ótestamentumi előzmények radikális leértékelődéssel járt, s ennek következménye lett a szövegkritikai vizsgálódás nagy 17. századi európai eredményeinek közömbös szemlélése.³⁷ Ezzel magyarázható, hogy az Újszövetség esetében is a régi megállapítások újat már nem hozó ismételtetése (a *comma Johanneum*, a *Zsidókhoz írt levél* és még néhány további locus hitelességének megkérdőjelezése) figyelhető meg. A történeti-filológiai vizsgálódást aztán a felkészültebbeknél felváltja a racionális értelmezés lehetőségeinek kimunkálása, amely a legnagyobbaknál (Johannes Crell, Martinus Ruarus) kétségtelenül elmélyülten és bölcséleti megalapozottsággal történik. A radikális hagyományainak elejtésére kényszerült erdélyi unitarizmus legigényesebb képviselőinél kétségtelenül kimutatható ennek követése, ám a 18. század elejére a létében is megfenyegetett erdélyi közösségben értelemszerűen az alkalmazkodó simulékony megoldások váltak uralkodóvá. Ez igen jó megfigyelhető abban az összefoglalásban, amely a későbbi püspök, Szentábrahám Lombard Mihály 1737 és 1758 közötti teológiai előadásaiból állt össze, amelynek fő forrása a Bod által is használt Cattenburg volt.³⁸ Szentábrahám ebből a Szentúrasra vonatkozóan a lehető leghagyományosabb megállapításokat veszi át, s bár néhányszor idézi Le Clerc *Ars criticá*ját is, a nagy remonstráns teológus legmerészebb gondolatai szóba sem kerülhetnek.

A tanulmányunk elején föltett kérdésre tehát azt kell válaszolnunk, hogy a hazai protestáns felekezetek mértékadó központi fórumain és intézményeiben, a nyomtatatásig is eljutó megnyilatkozásokban nem mutathatók ki a 18. század utolsó évtizedeiben jelentkező tendenciák előzményei. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a hivatalosság melletti vagy alatti élet forrásanyagából ne kerülhetnének elő becses adalékok. Hadd példázzam ezt befejezésül Johann Jakob Wettstein és Maróthi György esetével. A Bázélben teológiát végzett, majd a református egyházban egy ideig ott parókiát is kapó férfiúban hosszú időn keresztül érlelődött a terv egy minden korábnál alaposabb görög Újtestamentum-kiadásra. Előbb az azt a megállapítást tartalmazó *Prolegomenát* jelent meg Amsterdamban 1730-ban,³⁹ hogy a görög eredeti integritását neki magának kell előállítania, aztán 1751–52-ben, halála előtt nem sokkal ugyanott megjelent maga a mű is.⁴⁰ Nem Bázélben tehát, amelynek református közösségébe időnként visszatérni igyekezett, mert a konfliktusok során világossá vált, hogy valóságos fórumot a németalföldi város és annak remonstráns kollégiuma biztosított számára. Már a *Prolegomena* megjelenése előtt is socinianizmussal vádolták, s ezek a vádak még hangosabban lettek a megjelenés után, hiszen az 1Tim. 3.16. értelmezésekor az antitrinitárius szerzőkre való

³⁷ BALÁZS Mihály, KESERŰ Gizella, *Der siebenbürgische Unitarismus: Zum Forschungsstand = Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, ed. Ulrich A. WIEN, Juliane BRANDT, Anrás F. BALOGH, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2013 (Studia Transylvania, 44), 35–36.

³⁸ Csak jóval később jelenhetett meg: *Summa universae theologiae christianae secundum unitarios, in usum auditorium theologiae concinnata*, Claudiopoli, 1787. Magyar fordítása: *A keresztény hittudomány összege az unitáriusok szerint*, ford. DERZSI Károly, Kolozsvár, 1899.

³⁹ *Prolegomena ad Testamenti Graeci editionem accuratissimam...*, Amstelædami, 1730.

⁴⁰ *Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum manuscriptorum*, Amstelædami, 1751.

hivatkozás nélkül ugyan, de a Budynál és Enyednél is olvasható érveléssel az általuk helyesnek tartott olvasatot adja. Ennek híre legalább eljutott a kiterjedt és sokszínű kapcsolatokkal rendelkező debreceni Maróthy Györgyhez is, aki Johann Christian Beckhez írott levelében a Svájcban eluralkodott Wettsteint szidalmazó hangulatra a következőképpen reagált: „De Wetsteinio hic me nemo interrogavit, non paraveram me ad respondendum, si quid rogaret”,⁴¹ vagyis még senki sem kérdezte meg a véleményét Wettsteinről, de nem is áll szándékában bármit mondani róla. Hajlamos lennék ezt összefüggésbe hozni azzal, hogy nem volt hajlandó beállni a Servetet gyalázók kórusába se,⁴²s nyitottságról tanúskodó könyvtára szerint az ügyről Allwoerden új forrásokat közlő és példásan tárgyyszerű műve alapján tájékozódott.⁴³

PHILOLOGIA SACRA IN HUNGARIAN PROTESTANTISM. CONNECTIONS AND DIFFERENCES

Keeping the most recent international scholarly trends in mind, this paper offers a survey of the changes and processes concerning the area of philologia sacra within Hungarian and Transylvanian Protestant denominations in the period between 1650-1750. The point of departure is Bod Péter's *A szentírás históriája* (History of the Holy Scripture, 1748). The sources for Bod's works are identified, and it is claimed that the most important influence is *Enchiridion biblicum*, a work by one of the most important figures of Swiss Calvinist orthodoxy, Johann Heidegger. Besides this, he also referred to theologians and experts in textual scholarship with a more modern mind-set (Jean Le Clerc, Johann Albert Fabricius, Campengius Vitringa, Johann Gerhard Vossius, and Johann Christoph Wolf). Yet, it must be admitted that though he flourished in the middle of the 18th century, he does not quote these authors' more innovative ideas, and he fails to respond to the debates emerging in Europe until the end of the 18th century. As a basis for comparison, the paper reviews recent years' Hungarian literature about the performance of Protestant churches. The Hungarian editions completed according to the guidelines set down in Halle could not become a real substitute for the late-16th century Calvinist translation, on which they were also relying, but we are not aware of any attempts related to the different German radical Pietist movements. Concerning Unitarians, the paper calls attention to the denomination's important achievements from the second half of the 16th century. This was particularly significant in the wider East-Central European context of the events, as their contributions might have been based on the Polish nonadorantist Szymon Budny's work. This was, however, discontinued in the 17th-18th century, and thus, just like in the case of the other denominations, no precedents of the trends appearing toward the end of the 18th century can be indicated among the Unitarians. This general impression is only partially amended by some remarks here and there by exceptionally open-minded figures, like György Maróthy.

⁴¹ LENGYEL Imre, TÓTH Béla, *Adatok Maróthy György pályakezdéséhez, könyvtára keletkezéséhez, Johann Christiann Beckkel folytatott levelezéséből*, Könyv és Könyvtár, 1970, 40.

⁴² LENGYEL, TÓTH, *i. m.*, 67.

⁴³ ÖTVÖS János, *Maróthy György könyvtára*, A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve, II(1956), 336. A 23. tételen szereplő mű: Henricus, ALLWOERDEN, *Historia Michaelis Serveti*, Helmstadium, 1727.

A' NAGYRAVÁGYÓ ÉS SEMMI BIZONYOS VALLÁSÚ HÍVSÁGOS VILÁG FIÁNAK KESERVES SIRALMA

Bertalanffi Pál elfeledett verses munkájáról

Bertalanffi Pál neve egyáltalán nem ismeretlen a 18. század kutatói előtt. Főként *A világ két rendbéli rövid isméréte* című kozmológiai és geográfiai munkája miatt tartja őt számon a magyar tudománytörténet, filozófiatörténet, sőt a nyelvtörténet is.¹ Részletes életrajzát Tüll Alajos írta meg 1931-ben.² 1706-ban született, Kőszegen kezdte tanulmányait abban a jezsuita gimnáziumban, ahol – két évvel fiatalabbal fölötté – Faludi Ferenc is tanult. Tanárként, hitoktatóként, jezsuita hitszónokként működött. 1745-ben ő volt az, aki elsőként prédikált Bécsben magyar nyelven. 1750-től jelennek meg nyomtatásban művei, versebe szedett történelmi munkája, imádságoskönyve, elmélkedései.³

A tudománytörténet főként 1028 oldalas földrajzkiadványát tartja számon,⁴ ám e munkát gyakran leszólja a kötet nyelvezete, ósdi világnézete, skolasztikus álláspontja miatt. A korholó vélemények sorát Bod Péter nyitja meg, a *Magyar Athenás* szócikke szerint: „Ez a földnek leírása, sok újdonságokkal tellyes könyv; nem ártott volna mindazáltal, ha jobb rendet tartott volna benne. Az is igaz, hogy azt kerülvén az író, nehogy a magyar szólások közé deákat elegyítsen, oly homályos az írása sok helyen, hogy alig lehessen megérteni, mit akarjon.”⁵ Pedig amit Bod Péter rosszall, azt a mai nyelvtörténet már újításnak, neologizmusnak látja. A nyelvi purizmus kétségtelen hozadéka az új szavak alkotása. Bertalanffi Pálnak olyan szavakat köszönhetünk, melyek mára teljesen beolvadtak nyelvünkbe.⁶ Ő használja először az *ideg* szót orvosi, anatómiai értelemben; korábban ez a szó csak az új húrjára vonatkozott. Bertalanffi használja először az *equator* szó helyett az *egyenlítőt*, a *mediterraneum* helyett a *Földközi-tenger* kifejezést. Német tükörfordítással jött létre talán a legszebb szava: a *cseppkő*.

Sokáig úgy tudtuk, hogy Apáczai Csere János *Magyar Encyclopédiáját*, illetve *Magyar logikácskáját* követően először egy minorita szerzetes, Sartori Bernát adott ki anyanyelven bölceleti művet 1772-ben, *Magyar nyelven filozófia* címmel. Batta István 1918-as tanulmánya mutatott rá, hogy Sartori munkája lényegében plágium, háromnegyed részben Bertalanffi most tárgyalt munkájából, annak

¹ KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Bp., Akadémiai, 1980, 59.

² TÜLL Alajos SJ, *Bertalanffi Pál SJ 1706–1763, I. rész, Élete*, Különlenyomat a Pécsi Pius-alapítványi Jézus Társasági Gimnázium 1930–31. évi Értesítőjéből, Pécs, 1931.

³ *A Nagyra Vágyódó Világ Fiának [...] Keserves Siralma*, Bécs, 1750; *Dicsőséges Szent István magyar királyunk rövid élete*, Bécs 1751; *Mindennapi kenyér*, Buda, Nagyszombat 1753; *Keresztény Bölcsesség*, Nagyszombat 1754; *A világnak két rend-béli Rövid Isméréte*, Nagyszombat, 1757; *A Nagyra Vágyódó Világ Fiának [...] Siralmas Panaszja*, Kassa 1761.

⁴ PÓCSI Katalin, *A magyar nyelvű geográfiai irodalom kezdeteiről: Földrajzi leírások a 18. századból*, MKSz, 110(1994), 332–338.

⁵ BOD Péter: *Magyar Athenás*, Szeged, 1766.

⁶ KNAPP Éva–TÜSKÉS Gábor, *A magyar nyelvűség programja a XVIII. századi egyházi irodalomban = Tanulmányok a felvilágosodás korának magyar irodalmából*, szerk. DEBRECENI Attila, Debrecen, 2004, (Studia Litteraria, 42), 7–39, (Bertalanffiról: 19–21).

kozmozgatói részéből van összeollózva.⁷ Ily módon a filozófiai műszavainak egy része is Bertalanffinak köszönhető, például *phantasia* helyett használt *képzés*, *képzet*.

A *világ két rendbéli leírása* rendre azért kapja meg az ósdi minősítést, mert a ptolemaioszi világképen alapul. Kérlelhetetlen biblicizmus jellemzi,⁸ amit jól példáz az sokszor idézett részlet, mellyel Bertalanffi a kopernikuszi világképet elutasítja. Ahhoz a bibliai részhez fűz megjegyzést, ahol Józsué Gabeonnál megállította a Napot. „Vagy ezen igéket magyarázzák meg okosan a Copernikus követői vagy ha a meg nem leend tőle, készebb lesznek inkább azt hinni, hogy Copernikusnak az agya vejele megfordult mintsem azt, hogy a Föld Planéta gyanánt a Nap körül *forogjon*.”⁹ Az idézet nem eredeti, valójában George Abbot vélekedett így 1583-ban Giordano Brunóról, de ez semmit nem változtat azon, hogy Bertalanffi szerint a Föld nem kering, és nem forog.¹⁰

A nagyszombati egyetem ebben a korban a természettudományok egyik fellegvára. Elegendő csak Jaszlinszky András, Makó Pál vagy Hell Miksa nevét említenünk, akik Bertalanffi rendtársai és tanárkolégái voltak.¹¹ 1753-ban jelentős változás történt az oktatásban, a *ratio studiorum* 3 éves bölcsészeti képzését 2 éves rendszer váltotta fel, és ez a természettudományok, a fizika oktatását is erősen érintette. Új tankönyvek írására volt szükség, ezek sorába iktatható Bertalanffi munkája is. A ptolemaioszi világkép hirdetése azonban egyáltalán nem anakronisztikus ebben a környezetben. Kopernikusz és Kepler nézetei 1616 óta indexen voltak, és csak 1757-ben, a szóban forgó földrajzkönyv megjelenésének évében születik olyan pápai határozat, mely engedélyezi az új világkép megemléztetését lehetséges hipotézisként.¹² Vagyis Bertalanffi – és tegyük hozzá, hogy természettudós jezsuita rendtársai is – egyszerűen csak igazodtak felekezetük törvényes rendjéhez.¹³

Hogy nem teljesen jogtalanul minősítjük Bertalanffi munkáját tankönyvnek, azt az előszó egy mondatával támaszthatjuk alá: „Minthogy ezen könyvemben mind Philosophiából mind Historiából sok Iskola-béli dolgok is foglaltatnak, azért annak olvasásából még magok az anyák is próbát tehetnek otthon, ha az Iskolába járó fiaik igaz Deákok-é vagy csak kenyérvetstegetők.”¹⁴

De tegyük félre ezt a jeles munkát, és térjünk rá tényleges témánkra, *A nagyvívó Világ Fiának keserves sirlalmára*. Tanulmányunk alcímére rácsáfolva ez a mű sem teljesen ismeretlen, az irodalomtörténetekben szerepel, Zolnai Béla 1959-ben hosszabban is szól róla,¹⁵ Sinkó Ferenc pedig Bertalanffi elmélkedéseiről írva részletesebben is bemutatja.¹⁶ Tőle idézzük: „A [...] költemény azonban nem panasz, hanem [...] inkább teológiai és bölcséleti dráma, melynek szereplő: a nagyra vágyódó, a külszörzágokból hazatért, a hitetlen, a féltudós, a tévelygő és negédes, az igaz hitben nevelkedett, a féltanult együgyű, a bizonytalan hitű Világ Fia és a Mennyei Génus képviselője, »az istenes, okos

⁷ BATTÁ István, *Egy XVIII. sz.-beli plágium*, It, 7(1918), 176–180.

⁸ BALÁZS Péter, *Biblia, história és bölcsélet a felvilágosodás korában*, Bp., L'Harmattan, 2013 (Bertalanffiról: 58, 79, 82, 106, 117–119, 133, 135, 157, 170, 173, 232.)

⁹ BERTALANFFI Pál, *A világnak két rend-béli Rövid Ismérete*, Nagyszombat, 1757, 9.

¹⁰ Paul Richard BLUM, *Filozófia magyar nyelven: Bertalanffi Pál, Sartori Bernát és a XVIII. század egyetemi filozófiája = Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 513–529 (ford. MOLNÁR Andrea).

¹¹ M. ZEMPLÉN Jolán, *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, Bp., Akadémiai, 1964, 426–430 (*Késői skolasztika a XVIII. században: Bertalanffi Pál és Sartori Bernát*).

¹² CSAPODI Csaba, *Természetfilozófia–fizika a nagyszombati egyetemen a felvilágosodás időszakában = Cs. Cs., Két világ határán: Fejezet a magyar felvilágosodás történetéből*, Századok, 79–80(1945–1946), 85–137.

¹³ M. ZEMPLÉN Jolán, *The reception of Copernicanism in Hungary = Colloquia Copernicana 1: Études sur l' audience de la théorie heliocentrique*, Wrocław etc. 1972, (Studia Copernicana, 5), 311–356.

¹⁴ BERTALANFFI, *A világnak...*, i. m., 7v.

¹⁵ ZOLNAI Béla, *Az európai janzenizmus történetéhez*, FK, 5(1959), 51–60.

¹⁶ SINKÓ Ferenc, *Keresztény bölcsesség – magyaroknak*, Vigilia, 44(1979), 294–304.

jámbor.» A verses munka műfajáról még bővebben ejtünk szót, de először is igazítsuk ki ezt a szereplő-felsorolást. Figyelmesebb olvasással kideríthető, hogy a címben is felbukkanó *nagyra vágyódó* világi tulajdonképpen azonos a felsorolás végén álló *bizonytalan hitű* világfival; a *külföldi hazatért* azonos a *hitetlennel*, a *féltudós* pedig a *féltanulttal*. A félreértést a versben írott részek előtt álló, a szereplőt megnevező prózai részek stílusa okozza. Ezek nem a szokásos drámai szereplőmegnevezések, nem egyzavasak, nem is nevek, hanem a megjelölt figura világnézetét körülményeskedve meghatározó mondatok.

Bertalanffi művének könnyen felfejthető a szerkezete, ám ehhez nem a mindenki által ismert, Kassán nyomtatott 1761-es *második* kiadást kell használni, melyből több példány is megtalálható könyvtárainkban, hanem a bécsi 1750-es *első* kiadást, melyből valaha két példány létezett, ám a Széchényi Könyvtáré sajnálatos módon elveszett. Szerencsére a *másodlatot* a szegedi Somogyi Károly könyvtár megőrizte, így Bertalanffi munkájának *unicum* példánya itt található.

A két kiadás igen jelentős mértékben eltér egymástól, ezért merészelttem az előadás címében az első kiadást *elfeledtnek* nevezni. A két kiadásnak már a címe sem azonos. Az elsőben szerepel a *semmi bizonyos vallású* kitétel és a *híváságos* jelző. Az első *keserves siralom*, a második *siralmas panasz*. A két vers persze lényegében ugyanarról szól, csakhogy a korábbi 193 strofában, a későbbi pedig 509-ben. Az utóbbi *két és félszer hosszabb*, és ennek megfelelően bőbeszédűbb, több szereplőt mozgat, bonyolultabb, a szerkezete nem olyan nyilvánvaló, mint az első kiadás esetében.

A következőkben összefoglaljuk a mű tartalmát néhány idézet segítségével.¹⁷ A szerencse forogdóságán panaszolkodó, bizonytalan vallású világfí magyarzatot keres az emberi sorsra.

1. Születtünk változásra,
Búra és sok sírásra,
Minden nap változunk,
Változva jajgatunk,
Egy napi örömünkért
és vidám jókedvünkért
Néha sok örömmel
Életünk telik el.
5. Keréknak gyors forgása
Mi sorsunknak járása,
Ki nem felső polcon ül,
Holnap pad alá kerül,
Kit tegnap magasztaltak,
És szóligtlan uraltak,
Ma nagy gyalázatba
Bal sorsát jajgatja.

- 21.(10.) Nagy Sándort vitézséggel,
És Platót bölcsességgel
Aki előzhetné,
S könnyen meggyőzhetné,
Íme, nincs tekintetben,

¹⁷ A versszakok előtt feltüntettük az 1760-es, első kiadás strofaszámait, illetve zárójelben az 1761-es második kiadásban lévőket. A két kiadás szövege olykor jelentősen eltér, bizonyos szakaszok még teljesen hiányoznak a korábbiából.

Se semmi böcsületben,
Szuszog ajtó megett,
Emelget süveget.

Sorra megkérdezi tehát társait. Elsőnek a külföldön tanult ateistát faggatja:

31.(18.) Barátom! Te eljárd
Világnak sok határát,
 És már Hollandiát,
 Már laktad Angliát,
Hogy annak tudományát,
Színét és szép kormányát
 Felvennéd teljesen,
 S közlenéd eszesen.

32. Oktass, kérlek, igazíts,
Kétségemtől szabadíts,
 Légy belső békémre,
 És könnyebbségemre,
Hogy azt jól megtudhassam,
Tudván megnyugodhassam,
 Mért világ mindenha
 Forog, mint vitorla?

Az ateista szerint a szerencse pusztán véletlen, a gondviselés, a vallás pedig koholmány:

15. Sok pap, hogy élődhessek.
Henyélve tengődhessek
 Istent kigondolá,
 Szentírást koholá.

16. De mégis eltűrhetjük
Őket; s megköszönhetjük
 Azt nekik, hogy köznép
 Törvényből ki nem lép.

A kálvinista szerint sorsunk predesztinált:

39. Hogy ez megy kárhozatra,
Az boldog állapotra,
 Ez dücsös aranyba,
 Amaz jár bocskorba,
Öröktül úgy akarta
Isten, s számot nem tarta
 Semmi érdemünkre,
 Sem semmi bűnünkre.

A katolikus szerint a fondorlat, hazugság és irigység a világ megrontója.

72. E három gonosz mirigy:
Fondorlás, hazug, mirigy
Sokakat sebesít,
Halálra betegít.

A mennyei Genius megfeddi őket, az isteni gondviselésről szólva hosszan idézi Szent Ágostont. Erre sorra mindannyian megtérnek, jellemző módon az igaz hitben született katolikus vallja meg utoljára, hogy eltévelyedett a saját vallásában.¹⁸

Ez az egyszerű, sémájában a hitvitázó drámák forgatókönyvére emlékeztető történet a második kiadásban szövevényesebbé válik, főként amiatt, mert újabb szereplők is megszólalnak, akiket nem lehet egyszerűen felekezetekhez kötni. A féltanult vagy féltudós világi részben az ateista nézeteit vallja, részben a laikus keresztény nézetek képviselője. A mű gondolatmenete nem változik meg, csupán egyetlen témakörrel bővül: a szereplők túlvilági lét mikéntjét firtatják. Az ateista például így:

(358.) Meghalni s mégis élni
Halál után, ki vélné
Azt lehetségesnek,
S nem nevetségesnek?
E mesét fejts meg, kérlek,
S kiváltképp arra kérlek,
Hogy mondjad igazán,
Mi lesz halál után?

A második kiadásban már nem a mennyei Genius, hanem annak emberi képviselője válaszol, és türelmesen elmagyarázza a Lélek halhatatlanságát. Olykor nehéz azonosítani a korábban már megszólaló szereplőket, mert a szerző másként nevezi meg őket. A *tévelygő hitű* világi bizonyosan kálvinista, hiszen ő beszél a predestinációról. Hogy ugyanő szólal meg akkor is, amikor Bertalanffi a *negédes* világot beszélgeti, az a mondataiból derül ki. Megtérésekor így tagadja meg eredeti nézeteit:

(477.) Kelj el, Calvinus János,
Mert sokban vagy héjányos,
Vagy ördög cinkosa,
És bűnnek taplója,
Mert mint egyes hajszálad,
Úgy egyenlő tenálad
Tyrannus Istennel,
Szegény rab Emberrel.

¹⁸ Bertalanffi verszetetének forrása Raicsáni János *Itinerarium Athei* című munkája, melynek 3. kiadása 1737-ben jelent meg Nagyszombatban. Nem csak a latin munka gondolatmenete hasonló, a bibliai citátumok is árukkodóak, melyeket Bertalanffi szolgáiban vesz át. Bertalanffi és Raicsáni munkájának hasonlóságára Knapp Éva hívta fel a figyelmet, amiért ezúton is köszönetet mondok.

A második kiadásban is ugyanazt a történetet olvashatjuk, csak a szereplők száma, következetlen megnevezése és a terjedősebb monológok miatt nehezebb a dolgunk. Hiába osztja fel a verset Bertalanffi 45 fejezetre, a tagolás nem könnyíti meg a tájékozódást. A Szegeden fellelhető első kiadás azonban világossá teszi a szerkezetet, és így a mű értelmezése és értékelése is könnyebben megkísérélhető.

A szakirodalom nehézkesnek, körülményeskedőnek, gyenge színvonalúnak minősíti a művet. Pedig akadnak dicsérni való mozzanatai is. Az imént emlegetett Kálvinista Világfi például a következő szavakkal illeti a mennyei Genius képviselőjét, miután az távozott a színről:

(391.) Ha ugyan ötlet látád,
Nézted-é görbe hátát?
Himlős, rút orcáját
És fogatlan száját?
S ámbátor sok szót hint itt,
De nézted-é, hogy sántít?
Hogy csekély termetű,
És köz viseletű?

A tévelygő világfit saját rosszindulatú szavai minősítik. Bertalanffi gyakran él ízes szólásokkal, közmondásokkal. Előfordul a *falra hányt borsó*, vagy a *nyert, mint Bertók a csíkban*. De nézzünk néhány terjedelmesebb példát. A *negédes* szó eredeti jelentése mára már elhomályosult, a régiségben, ahogy ez például Szenci Molnár Albert latin szótárából is kiderül, azt jelentette, hogy *ambiciózus, törekvő, magabiztos, önhitt*. Ezt a *negédes*séget szerzőnk így jellemzi:

105–106. Köz-szó az már mindennél,
Üres hordó telinél
Hogy nagyobb hangot ád,
Hidd meg, vagy tégy próbát,
Fa talyiga csikorog,
Vas szekér könnyen forog,
Bár légyen oly terhe,
Hogy alig vihesse.
Szintén nagy annak szava,
Kinek üres az agya...

A vakszerencse ábrázolásakor pedig egyenesen Rimay János sokszor emlegetett rímbravúrájig jut el, noha nyilván nem ismerheti a Madách–Rimay-kódex szerelmes verseit:

(110.) Vak tyúkot csak szerencse
Elvezet búzaszemre,
Rút leányt házását,
Restet meggazdagít,
Részegnek kalauza,
És partokról elhúzza,
Hogy vermet kerüljen,
S vízbe ne merüljen.

Szintén gyermek strázsája,
 Hogy szép nádparipája
 A földre ne sújtsa,
 S azon ki ne nyújtsa.
 Szerencse és Berbence,
 Kemence és Velence,
 Sok név, de egy sem tesz
 Semmit mi ügyünkhez.

A vers ízes fordulatai, olykor szellemesnek nevezhető képei, közmondásai ha nem is avatják Bertalanffit koszorús költővé, a tisztas középészert azonban kár lenne megtagadni tőle. A stilisztikai jellegű megfigyelések után próbáljuk meghatározni a verszetet műfaját. Tekintheszünk-e, ahogyan a szakirodalom véli, teológiai, bölcséleti drámának?

Zolnai Béla a janzenizmus magyarországi hatásának kutatása közben tér ki Bertalanffi költeményére,¹⁹ de hasonlóan értelmezi Sinkó Ferenc is: „A század nagy problémája, amelyről Lucien Goldman szerint a »rejtőzködő Isten«, a Gondviselés körüli vita, a janzenizmus híveinek és ellenfeleinek harca kiterbélyesedett, ott parázslott a korszak magyar társadalmában, szellemében is. A lisszaboni földrengés, amely 1755-ben Mindenszentek napján hatvanezer embert ölt meg, talán nem hatott oly erővel nálunk, mint a nyugatabbi országok közvéleményében. Volt azonban helyi csapás nálunk is épp elegendő ezekben az évtizedekben, amelyek próbára tették az emberek Gondviselésben vetett hitét: árvizek (1732), a pestis 1737-től 1744-ig szinte megszakítás nélkül pusztított, a sáskavész 1748-49-50-ben okozott nagy károkat...”²⁰ E vélekedéssel nem az a fő probléma, hogy Bertalanffi művének első kiadása a lisszaboni földrengés előtt 5 évvel jelent meg, hanem az, hogy a műben megjelenő szereplők egyikének nézetei sem egyeznek meg a janzenizmus tanaival. Sem a külföldön tanult ateista, sem a Kálvint név szerint is megemlítő *tévelygő hitű* nem ennek az irányzatnak az elveit vallja. A janzenizmus magyarországi hatását, a Rákóczi könyvtárában fellelhető műveket illetően nincsenek kétségeim, de Bertalanffinál ennek semmi nyoma nincsen.

A különböző felekezetekhez tartozó szereplők vitája és a mű cselekménymenete kétségtelenül a hitvitázó drámákhoz hasonlít. A forgatókönyv emlékeztet Sztárai darabjaira, vagy még inkább arra a *Colloquiumra*, melyet Balázs Mihály fedezett fel újra, és Latzkovits Miklós adott ki.²¹ Ez utóbbi darabban a Pápista, Lutheránus, Kálvinista, Unitárius, Török, Zsidó és Oláh fejt ki nézeteit, hogy aztán végül természetesen az Unitárius diadalmaskodjék. Ám a 18. század közepén furcsán tét nélküli ez a vetekedés. Pontosabban szólva Bertalanffinál nincs is valódi vita, a mennyei Genius *ex cathedra* elutasítja a hibás nézeteket, sőt még az együgyű katolikus vélekedést is kárhoztatja. Nincs jelen a felekezetek teljes vagy széles spektruma, az első kiadásban csak három aspektus fogalmazódik meg, és nincsenek valódi érvek és ellenérvek sem. Emiatt, bár a hasonlóság kétségtelenül fennáll, mégsem nevezném hitvitának.

¹⁹ ZOLNAI, i. m.

²⁰ SINKÓ, i. m., 302

²¹ BALASSA József, *Unitárius hitviták a XVI. században*, It, 2(1913), 156–160; LATZKOVITS Miklós, *Colloquium: Szövegközlés és értelmezési kísérlet = Művelődési törekvések a kora újkorban: Tanulmányok Késérű Bálint tiszteletére*, Szeged, József Attila Tudományegyetem Régi Magyar Irodalmi Társasága, 1997 (Adattaár XV–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 35), 327–353; TÓTH Péter, *Colloquium: Egy elveszettek hitt unitárius iskoladráma = Az iskolai színjáték és a népi dramatikusság hagyományok*, szerk. PINTÉR Márta Zsuzsanna, KILIÁN István, Debrecen, Ethnica, 1993, 73–80; újabb közlése: Keresztény Magvető, 102(1996), 31–37.

Hasonló módon vehetjük el azt az elképzelést is, hogy Bertalanffi iskoladrámának szánta volna művét. Tudjuk ugyan, hogy tanári próbaévei alatt *hat* iskoladrámát is rendezett, verses munkája pedig dramatizált, nincs narrátora, hanem a szereplők beszélnek benne. A monológok sorát azonban nem formálja színdarabbá a szerző. Nem nevezi drámának, nincs szereplőfelsorolás, hiányzik a prólógus. Az első kiadás nincs részekre osztva, a másodikban pedig nem *scenákat* és *actusokat* találunk, hanem 45 fejezetet. A rövid prózai bevezetők némileg emlékeztetnek szerzői utasításokra, de a helyszínt csak egyetlen szereplő, a mennyei Genius hagyja el olykor, illetve ő tér vissza néhányszor, a többiek végig jelen vannak. Nem teljesen lehetetlen, hogy Bertalanffi diákjaival betanultatta a művet, de jelen formájában nem látszik előadásra szánt darabnak. Külső formai jegyei nem felelnek meg az iskoladrámáknak, leginkább annak a névtelen jezsuita szerzőtől származó versezethez lehet mérni, melyet a diákok az úrnapi körmenet oltáránál deklamáltak el.

Összegezve tehát: *A nagyravágyó Világ fiának keserves siralma* dramatizált versezet, de nem dráma. Ide kívánczik Sinkó Ferencnek egy furcsa megállapítása: „Bertalanffi minden kategóriából kisiklik: írt bár verses művet, mégsem költő, valóban nem lehet kihagyni a magyarországi fizikai és földrajzi irodalom történetéből, de nem fizikus és földrajztudós.”²² Szerintem aki verset ír, még ha középszerűt is, per definitionem költő; de abban egyetértek, hogy Bertalanffi nehezen illeszthető be költői vagy tudósi szerepkörbe. Vajon mi a magyarázata annak, hogy szerzőnk kisiklik minden kategóriából? Talán az, hogy műveit elsősorban nem a tudomány vagy az irodalmat kedvelő nagyközönség számára írta, hanem iskolai használatra. Idéztük a földrajzkönyv előszavának azt a részét, mely a munka tankönyvszerű használatára utal. Bátran gondolhatjuk a *Nagyravágyó világ fiának panaszáról* is azt, hogy iskolai tanköltemény.

PÁL BERTALANFI'S FORGOTTEN WORK OF POETRY: A NAGYRAVÁGYÓ ÉS SEMMI BIZONYOS VALLÁSÚ HÍVSÁGOS VILÁG FIÁNAK KESERVES SIRALMA

Pál Bertalanfi (1706–1763) was a Jesuit rhetorician and teacher, who played an important part in Hungarian neology, and created several Hungarian words (*egyenlítő* = equator, *cseppkő* = dripstone), and he was also the first person to preach in Hungarian in Vienna in 1745. His best-known work is a geographical textbook, *A világnak két rendbéli ismerete...* (Nagyszombat 1757), a work of central importance for the history of Hungarian philosophy. His other work, *A nagyravágyó és semmi bizonyos vallású hívságos világ fiának keserves siralma* is rarely mentioned, even though it was printed twice (Bécs/Vienna, 1750, Kassa/Košice, 1761). This work is based on a Latin prose work by János Raicsányi, the *Itinerarium Athei*, which was dramatized by Bertalanfi, and the characters correspond to the various denominations, for example, there is a Calvinist, a Catholic, and even an atheist. The view that the author was a follower of Jansenism and propagated the doctrines of this trend is presumably incorrect. Previous scholarly opinions on this work were based on the second edition, but the structure of the poem cannot be recognized there because of the various names of the characters. The structure of the poem is more evident in the first edition, from which the only copy survives in Szeged (Somogyi Károly Library). Based on an inspection of this copy, one realises that the poem about the problem of fortune and predestination is actually not a drama, nor a religious polemical work, but a didactic poem for the schools.

²² SINKÓ, *i. m.*, 298.

NÉVMUTATÓ

- Abbot, George 354
Abbri, Ferdinando 69
Abdia 341
Ábrahám 122, 123, 195–200
Abrudbányai Szabó Sámuel 107
Acheolus 168
Ádám 120–125, 127, 180, 192, 199, 200, 283, 297, 299, 343, 345
Adams, Bernard 25
Agh István 107
Ágoston (Augustinus), Szent 29, 37, 81, 99, 173, 197, 201, 221, 205, 241, 326, 333, 334, 337, 357
Ajtai Abód Mihály 9, 277–279, 280, 282, 284–287
Akáb István 313
Akhilleusz 325
Albrecht, Michael 268
Alexander Bernát 188
Allwoerden, Heinrich von 351
Almási Gábor 190, 207
Alsted, Johann Heinrich 76, 146, 188
Alt, Peter-André 89–92
Alvinczi Krisztina, Makrai Ferencné 321
Alvinczi Péter 304
Ambrus (Ambrosius), Szent 161, 162, 201
Ambrus Márton 329
Ames, William (Amesius, Guilielmus) 140, 201, 223
Ámosz 269
Amphitruo 145
Amyraut, Moïse (Amyraud, Moses) 277, 281, 283–287, 289, 290
Andala, Ruardus ab 293
Angelis, Simone de 218, 224
Anton Ulrich herceg 87
Antoni Sámuel 47
Ányos Pál 171
Apáczai Csere János 173, 218, 353
Apafi Mihály, I. 189, 190
Apafi Mihály, II. 190
Apáti Miklós 108, 218, 220, 221, 226
Apollón 114, 160, 162, 170
Arany János 159
Arena, Iacobus de 183
Argonauták 172
Ariew, Roger 220,
Arisztotelész 16, 64, 125, 180–182, 187, 224, 255, 256, 269, 272, 323
Arkhimédész 323
Arminius, Jacob 80, 283, 289, 293
Armogathe, Jean-Robert 35
Arnauld d'Andilly, Angélique de Saint-Jean 38
Arnauld d'Andilly, Antoine 37, 145, 240
Arnauld d'Andilly, Robert 37, 38, 241
Arnauld, Agnès 36
Arnauld, Angélique 36
Arnauld, Antoine 26, 37, 145, 232, 234, 238, 245
Arnauld, Marie Angélique 37
Arndt, Johann 46, 90
Arnoldus Geesteranus 59
Aszklépiadész 325, 326
Athanáziosz, Alexandriai, Szent 201
Attila 109
Auden, Wystan Hugh 315
August, Wilhelm herceg 87
Austern, Linda Phyllis 162
Azpilcueta, Martín de 183

Bacon, Francis (Verulamius) 8, 76–79, 131–133, 157, 158, 163, 164, 168–172, 212, 324, 325
Baelius, Petrus → Bayle
Bahrt, Ulrich 98
Bajáki Rita 262, 311
Bajtay Antal 9, 269, 271–273, 275
Bal, Karol 56
Balassa József 359
Balassi Bálint 160

Balázs Mihály 10, 39, 55, 56, 58, 76, 128,
 149, 153, 173, 265, 329, 330, 333, 334,
 336, 339, 344, 350, 359
 Balázs Péter 69, 149, 336, 339, 354
 Balázs Sándor 25
 Baldini, Ugo 273
 Ballagi Géza 304
 Balog György 321
 Balogh Ádám 312
 Balogh F. András 56, 173, 350
 Balogh Piroska 157, 171
 Bánffi György 321
 Bánffi Katalin 277, 278, 279, 287
 Bánffi Klára, Szentkereszti Sámuelné 322
 Bánffi Sámuel 322, 325
 Bánffy Dénes 189, 190, 205
 Bánffy Klára 269
 Bánffy Mária 269
 Bánfihunyadi János 347
 Barabás János 329
 Baraňek → Szeniczai Bárány
 Bárány család 348
 Bárány János 44, 51
 Bárány Péter 219
 Baráthová, Nora 262
 Barberini család 273
 Barberini, Maffeo (VIII. Orbán), pápa 162,
 163, 170
 Barbu, Violeta 190
 Barenne, Odette 37
 Bariletti, Antonio 163
 Baring-Gould, Sabine 152
 Barna József 60
 Baróti Dezső 7
 Bartha Tibor, Dr. 284, 295
 Bartók István 10
 Bartók János 329
 Bastwick, John 213
 Baszilosz, Nagy 201
 Báthory István 57
 Báthory Zsófia 189
 Batta Bálint 330
 Batta István 353, 354
 Baudoin, Jean 164
 Baudry de Saint-Gilles d'Asson, Antoine 36
 Baustert, Raymond 24
 Baxter, Richard 212
 Bayer János 157, 251, 252
 Bayer, David 113
 Bayle, Pierre (Baelius, Petrus) 69, 324
 Beccaria, Cesare 27
 Beck, Jakob Christoph 309, 310
 Beck, Johann Christian 351
 Becse János 330
 Becse Tamás 330
 Beeke, Joel R. 283
 Behaim család 113
 Beiser, Frederick C. 67
 Békési Gábor 171
 Bél Mátyás 43–50, 53, 158, 258–260, 262–264
 Belin, François 227
 Bell, David A. 32
 Bellanger, François 235
 Bellegarde, abbé de (Jean Baptiste Morvan) 240
 Bellini, Eraldo 162, 168
 Benczédi Gergely 140
 Benczédi Márton 271
 Benda Kálmán 25
 Bendel, Rainer 42
 Bene Sándor 157, 159, 161–163, 169, 171, 174
 Benedek Mihály 313
 Benedek, XIII., pápa 33
 Benkő Ferenc 107
 Bensaccai, Rabbi Zuchanan 149
 Bentley, Richard 346
 Benyák Bernát 23
 Berecz Ágnes 25
 Bereghi András 308
 Berg Pál 157, 163
 Berg, Johannes van den 7, 286, 287
 Berger, Karol 170
 Berkeley, George 133
 Bernard, Jacques 303
 Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri 324
 Bernardus, Clarevallensis 342
 Bernhard, Jan-Andrea 305, 307, 311
 Bernhold, Balthasar 109, 110, 112, 113,
 115–117
 Bertalanffi Pál 9, 353–355, 357–360
 Bertasch András 48
 Bertram, Friedrich Samuel 51
 Berzsenyi Dániel 157

- Bessenyei György 85
 Best, Paul 67
 Bethlen Ádám 322, 324
 Bethlen család 277
 Bethlen György 322
 Bethlen Imre 340
 Bethlen István 321
 Bethlen János 189, 205
 Bethlen Kata 277, 292, 294, 340
 Bethlen Klára, Teleki Mihályné 322
 Bethlen Miklós 7, 8, 77, 108, 173–179, 181–192, 205, 207, 208, 210, 212–215, 218, 220–226, 279, 334, 336, 337
 Bethsabé 151
 Betulius → Birken
 Beukers, Harm 208
 Beutel, Albrecht 97, 98, 103, 104, 348
 Beyer, Michael 221
 Bèze, Theodore de 349
 Biagioni, Mario 57, 60, 70–72
 Biddle, John 67
 Bielfeldt, Hans Holm 25
 Bietenholz, Peter G. 147
 Birken, Sigmund von 83, 84, 87
 Birnstiel, Klaus 57
 Bíró Ferenc 7
 Bíró Gyöngyi 139, 142
 Bíró István 266, 268, 270, 273
 Bitskey István 25, 354
 Blet, Pierre 30
 Blum, Paul Richard 354
 Blumenbach, Johann Friedrich 219
 Bocalini, Traiano 170, 171
 Bochart, Samuel 347
 Bock, Friederich Samuel 140
 Bod Péter 292, 293, 340–347, 350, 351, 353
 Bogár Judit 257, 262
 Bohus György 260
 Bohuš, Ivan 264
 Bona, Giovanni 234
 Bonafous, Norbertus Alexander 340
 Bonyhai Simon György 284, 291
 Borde, Vivien de la 31
 Bordoli, Roberto 143
 Born Ignác 326
 Boros Gábor 13, 14, 16, 21, 55, 131, 143, 145, 176, 224
 Borosnyai Lukács János 274, 293
 Borosnyai Nagy Zsigmond 277–280, 294, 305
 Borvölgyi Györgyi 311
 Borzsák István 171, 227
 Bossuet, Jacques Bénigne 234
 Botrie, J. 210
 Bouillon, Emmanuel Theodose de La Tour d’Auvergne, 241
 Boullier, David Renaud 27
 Bouquet, François 37
 Bouquillot, André 230
 Bourdaloue, Louis 231, 235
 Bousquet, Marcus-Michaelus 303
 Boutet, Claude 235
 Bovelles (Bovillus), Charles 223, 224
 Boyer, Pierre 242
 Boyle, Robert 214, 254
 Bozzay Réka 111, 190, 311
 Brandt, Juliane 56, 350
 Brandt, Reinhard 98, 100, 102, 105
 Braun, Johannes 274
 Brecht, Martin 348
 Bredenburg, Johann 68, 69
 Breitor, Elias 43
 Bretonneau, François de Paule 235
 Bretz Annamária 340, 342
 Bretz, Michèle 36
 Breuer, Dieter 25
 Bridgewater, Benjamin 210
 Briggs, Robin 119
 Brockes, Barthold Heinrich, id. 83–95
 Brockes, Barthold Heinrich, ifj. 84, 93
 Brockes, E. R. 93
 Bronchorstius, Franciscus 128
 Browne család 207
 Browne, Edward 207, 214
 Browne, Thomas 207–215
 Bruijn, Jan De 286
 Brun, Pierre le 244
 Bruno, Giordano 75, 77, 354
 Brückmann, Franz Ernest 262, 264
 Bucer, Martin 201
 Buchholtz György, id. 257

- Buchholtz György, ifj. 257–264
 Buchholtz Jakab 257, 263
 Bucsay Mihály 308, 314
 Buddeus, Johann Franz 310
 Budny, Szymon 349, 351
 Bujdosó Hajnalka 262
 Bujić, Bojan 170
 Bujtás László Zsigmond 190
 Buller, Jonas 183
 Bullinger, Heinrich 280, 286
 Bulloet, Maximilien 243
 Bulst, Neithard 30, 232
 Bunday, Wayne M. 316
 Bunge, Wiep van 68, 69
 Burckhardt, Hieronymus 307
 Burnet, Thomas 129
 Burrige, Richard 210
 Burton, Henry 213
 Busenello, Giovanni Francesco 169
 Buzogány Dezső 293, 299
 Buzogány Zsigmond 292
 Büblisz 160
- Cabeo, Niccoló (Cabus, Nicolaus) 255
 Cagnat-Deboeuf, Constance 36
 Calemme, Angelo 316
 Callistratus 179
 Calmet, Augustin 235
 Campanella, Tommaso 143, 146, 188
 Campbell, Peter R. 32
 Camphuysen, Dirk Rafaelsz 59
 Cantimori, Delio 57
 Carbonneau, Frédéric 37
 Caroli → Károli
 Casmann, Otto 217, 218
 Cassini, Giovanni 323
 Cassirer, Ernst 19, 131, 223
 Castello, Sebastian 46, 349
 Cataldi Madonna, Luigi 269, 270
 Cato, Marcus Porcius 122
 Cattenburg, Adrian 341, 344, 345, 350
 Catullus, Caius Valerius 163
 Cellarius, Johann Ludwig 348
 Celsus 150
 Cesalpino, Andrea 63
 Ceysens, Lucien 30
- Chappell, Carolyn Lougee 36
 Chassinus, Godifredus 146
 Châtelet, Émilie du (Mme du Châtelet) 17, 19, 21
Chaunu, Pierre 29, 30
Chédozeau, Bernard 35
 Cheffontaines, Christophe 221
 Cheminais de Montaigu, Timoléon 235, 242
 Cherrier, Claude L'abbé 35
 Chladenius, Johann Martin 99
Chmaj, Ludwik 55, 56, 58, 59
 Chomel, Noel 235,
 Chouet, Jean Robert 282
 Chrysostomus, Johannes→János, Aranyszájú, Szent 201
Čičaj, Viliam 262
 Cicero, Marcus Tullius 28, 272
Cicogna, Emmanuele Antonio 170
 Cideville, Pierre Robert 134
 Cinzio, Giraldi 165
 Cisneros, Francisco Jiménez (Ximénesche) 342
Clarke, John 281
 Clemens Alexandrinus→Kelemen, Alexandriai
 Le Clerc, Jean (Clericus, Johannes) 9, 71, 102, 277, 280–282, 285–287, 306, 330, 341–345, 350, 351
 Clericuzio, Antonio 253, 254
 Cocceius, Iohannes (Koch, Johann) 140–142, 147, 189–196, 198–204, 302
 Cock, Hieronymus 164
Cognet, Louis 38
 Colbert de Croissy, Charles-Joachim 32
 Colbert, Charles Joachim 239
 Colombière, Claude de la 237
 Comenius, Jan (Johannes) Amos 188, 189, 258, 259
 Condorcet, Nicolas de 16, 134
 Constantinus 153
 Cordemoy, Géraud de 176
 Corneille, Pierre 244
 Corneille, Thomas 235
 Corrodi, Heinrich 344
 Corsini, Edoardo 273
Cottret, Bernard 24, 36
Cottret, Monique 23, 24
Courcelle, Pierre 35, 38

- Courtin, Antoine de 235
 Cousson, Agnès 36
 Coustel, Pierre 28, 29
 Crell, Johann 58, 61, 63–65, 349, 350
 Crell, Samuel 57
 Croiset, Jean 242, 245
 Croll, Morris W. 168
 Cronk, Nicholas 132
 Cupido 161
 Cyprian, Ernst Salomon 52
 Cyprianus 201
 Cyrillus Alexandrinus→Kürillosz, Alexandriai
 Czabán Izsák (Zabanius, Isaacus) 9, 251–256
 Czechowic, Marcin 56
 Czellek István 308
 Czvittinger Dávid 109, 114
Csapodi Csaba 166, 354
 Csécsi János, ifj. 307, 308
Csehy Zoltán 162
Csejtei Dezső 140
 Csepregi Türkovics Ferenc 284, 291, 302
Csepregi Zoltán 41–47, 49–51, 53, 347, 348
 Cserei Mihály 304
 Cserey Farkas 318–320
 Csernátóni Pál 189, 205
 Csokonai Vitéz Mihály 85, 171
Csonka Ferenc 167
Csordás Dávid 175
Csörsz Rumen István 26, 171, 219, 316

 D'Alembert, Jean Le Rond 17, 19
 D'Andrezel, Jean-Baptiste 228, 229
 D'Huisseau, Isaac 277, 281, 286
Damien, Robert 169
Damschen, Gregor 167
Dán Róbert 58
Danneberg, Lutz 218
Darmon, Jean-Charles 36
 Dávid 202, 280
 Dávid Ferenc 55, 58, 59, 66, 67, 69, 149, 349
Dávidházi Péter 27
Dawson, Hannah 176
 Deáki Filep József 277, 291, 294, 295
Dean, Rodney J. 35
Debreceni Attila 157, 353
 Deé-Nagy Anikó 273

 Dehrmann, Mark-Georg 102, 103
 Deianeira (Deianira) 166
Dékány András 140
Delforge, Frédéric 27
Dellsperger, Rudolf 305, 306
 Deloffre, Frédéric 131
Delon, Michel 36
 Delrio, Martin 166
Delumeau, Jean 23
 Demeter Lőrinc 329
Démoris, René 37, 38
Dénes György 260
Dér Katalin 144
 Derham, Guillaume 235
 Derham, William 324
Déri Balázs 227
Derzsi Károly 350
 Descartes, René (Cartesius) 17, 19, 68, 77, 91, 99, 108, 131–134, 137, 139, 140, 143–145, 147, 168, 173, 176, 182, 187–191, 205, 218–222, 224–226, 263, 264, 269, 277, 323, 324
 Desmarests, Charles 231, 239
 Dezalliers d'Argenville, Antoine-Joseph 236
Dezsényi Béla 304
 Dézsi Márton 189–191, 203–205
 Diderot, Denis 35, 313, 324
Dienes Dénes 308, 331
Dilthey, Wilhelm 13, 56
Dinzelbacher, Peter 105
 Diogenész Laertiosz 145
 Dobai Székely Sámuel 110–117
Domański, Iulius 66
 Dominis, Marcantonio de 163, 169
 Domokos Márton 285
 Don Quijote 132
Donetzkoff, Denis 36, 37
Dorner, Isaak August 289
Dowden, Ken 162
Doyle, William 23
 Döbrentei Gábor 171
 Draskovics János 159, 171
Dreesman, Ulrich 98, 106
Dreitzel, Horst 178, 180–182
 Driesch, Gerhard Cornelius 45
 Driessen, Antonius 290, 291

Drollinger, Carl Friedrich 93
 DuBois-Goibaud, Philippe 241
 Dubray, Jean 35
 Duchêne, R. 36
 Dudith András 70
 Duguet, Jacques-Joseph 236, 242
 Dumiche, Béatrice 27
 Dunton, John 210
 Dupin, Elias 341
 Duplessis-Mornay, Philippe 232
 Durandus, Guillelmus 183
 Dury, John 80
 Dusaussoy abbé 236
 Dünnhaupt, Gerhard 83

 Ebner család 113
 Eckhart mester 105
 Ecsedy Judit, V. 50
 Egyed Emese 345
 Eiler Tamás 167
 Ekhó 160
 Elsner, Jas 163
 Embrulah 160
 Enden, Franciscus van den 68
 Endrődy János 318, 319
 Endümion 158, 171
 Enkeladosz 160
 Enyedi György 57, 66, 72, 348, 351
 Enyedi Sámuel 292
 Epikurosz 145, 147, 255
 Epiphanosz 201
 Erasmus, Desiderius Rotterdamus 119, 139, 342, 349
 Erdélyi János 170
 Erdmann Gyula 309
 Ernst, Pol 36,
 Ertel János Gottfried 47
 Eschenburg, Johann Joachim 95
 Esterházy Imre 45
 Esze Tamás 9, 208, 284, 285, 295
 Eszéki Imre 347
 Eszterházy Miklós 304
 Etényi Nóra, G. 164
 Eurüdiké 160, 161, 167, 170, 171
 Eusebiosz, Caesareai 201
 Eutiches 335

 Éva 121, 283
 Evans, Robert O. 168
 Eybl, Franz M. 89, 92
 Eyssehn, C. J. 309
 Ezékiel 345
 Ézsaiás 153

 Fabiny Tibor 27
 Fabricius, Johann Albert 95, 341, 342, 345, 346, 351
 Facca, Danilo 65
 Fajt Anita 97
 Faludi Ferenc 353
 Farkas Gábor 262
 Farkas Gábor Farkas 264
 Farkas Wellmann Éva 321, 324
 Fata Márta 109
 Fazakas Gergely Tamás 304
 Fehér Katalin 257, 258
 Fejtová, Olga 307
 Fekete Csaba 331
 Felfalusi József 190
 Felici, Lucia 57
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe 24, 28, 236, 242
 Ferenczi Attila 166
 Ferenczi László 23
 Fernel, John (Fernelus, Abmianus Iohann) 146
 Ferret, O. 27
 Festetics József 308
 Fichte, Johann Gottlieb 98, 99
 Ficino, Marsilio 181
 Figurovskij, N. A. 27
 Fischer Dániel 261, 263
 Fish, Stanley 209, 210
 Flavius, Josephus 341
 Fleischmann, Stefan 349
 Fleming, Hans-Friedrich von 117
 Fleury, Claude 28, 30, 34, 236, 242
 Fodor György 261
 Foisil, Madeleine 29, 30
 Folard, Jean Charles 239
 Font Zsuzsa 42, 45, 48, 265, 294
 Fontaine, Jacques 36
 Fontaine, Nicolas 37, 38
 Fontenelle, Bernard de 133, 235

- Forrai Gábor* 176
Forrester, John M. 146
Forster, Edward Morgan 210
Fossé, Pierre Thomas du 37, 38
Foster, Jacob 102
Fouilleul, Thierry 25, 227
Fox, C. 217
Földesi Ferenc 265, 270, 273, 329
Földi András 179
Földvári Erzsébet, Toldalagi Mihályné 322
Förköli Gábor 169
Francesco, Amedeo di 166
Francke, August Hermann 41–49, 51, 258–260, 270
Francken, Christian 57, 59, 60, 66, 67, 70–72, 142
Freher, Marquard 183, 184
Frey, Johann Jacob 306
Frey, Johann Ludwig 307, 308
Freylinghausen, Anastasius 53
Friedman, John Block 163
Friedrich, Hans-Edwin 92
Frigyes Vilmos, II. 98
Frigyes, Nagy, porosz király 107
Fumaroli, Marc 35, 36, 163
Furly, Benjamin 62
- Gábor Csilla* 39, 76, 173
Gáborjáni Szabó Botond 310
Gabriel, Gottfried 219
Gagniere, Joachim 91
Gahn, Leonhard 113, 114
Galavics Géza 161
Galenus, Claudius (Aelius) 212
Galilei, Galileo 316
Gallebart, Jean 230
Gandino, Albertus de 183
Garapon, Jean 23, 36, 37
Garber, Jörn 217
Gassendi, Pierre 59, 67, 144–147, 255, 256, 324
Gáti Magdolna 191
Gaudier, Antoine le 237
Gautier, Hubert (Henri) 231, 236
Gazda István 258
Gebhardi, Brandanus Heinrich 259
- Gecse Gusztáv* 303
Geiger, Max 305
Gellert, Christian Fürchtegott 106
Gendre, Louis le 237
Genest, Charles-Claude 91
Gennadius, Massiliensis 201
Gerbais, Jean 242
Gerencsér István 23
Gergely, I. pápa, Nagy Szent (Gregorius Magnus) 201
Gergely, Nazianzoszi Szent (Gregorius Nazianzenus) 201
Gergely, Nüsszai Szent (Gregorius Nissanus) 201
Gerhardt, Volker 99
Gibbon, Edward 69
Gigliani, Guido 168
Gilbertus, Guilelmus (Gilbert, William) 146
Ginzburg, Carlo 165
Givone, Sergio 223
Glaeser, Enoch 183
Gleim, Johann Wilhelm Ludwig 99, 106
Gmiterek, Henryk 140, 143
Gobinet, Charles 29, 243, 246
Goclenius, Rudolph 217, 218
Goeze, Johann Melchior 106
Goldman, Lucien 359
Gordán Edina 287
Górski, Konrad 55
Gottsched, Johann Christoph 103
Gouzi, Christine 33
Gömöri György 207
Gönczöl Andrea 329
Görgei István 311
Graaf, G. Henk van de 289, 290
Graf, Fritz 162
Gragger Róbert 25
Grancolas, Jean 237
Grand, Antoine le 218, 220
Greenblatt, Stephen 315, 326
Greenslade, S. L. 119
Grégoire, Henri Jean-Baptiste Labbé 35
Gregorius Magnus→ *Gergely, I. pápa, Nagy Szent*
Gregorius Nissanus→ *Gergely, Nüsszai Szent*
Gregorius Nazianzenus→ *Gergely, Nazianzoszi Szent*
Greiffenberg, Catharina Regina von 84
Grimaud, Gilbert 230, 237

- Groot, Aart de* 59
Gros, Nicolas le 31–33, 231, 245
Gross, Marie-Antoinette 25
Grotius, Hugo 70, 80, 81, 121, 139, 173, 179, 186, 208, 281, 287
Grundher család 113
Grundherr, Ferdinand 110
Gründer, Karlfried 219
Guba Ágoston 251
Gudor Botond 277, 305
Guericke, Otto von 256
Guibbory, Achsah 213
Guittienne, Valérie 35
Guitton, Édouard 38
Gulyás Péter 146
Gundulić, Ivan (Giovanni Gondola) 170, 171
Gutierrez, Diego 164
Guyon, Madame (Jaen-Marie Bouvier de la Motte-Guyon) 39
Gürtler (Gurtlerius), Nicolaus 341
Gyenis Vilmos 208, 284
Gyulai Klára, Bethlen Imréné 340
- Haberkamm, Klaus* 25
Hadbavnyi, Georgius 115
Häfner, Ralph 92
Hagedorn, Friedrich von 85, 91
Hagenbach, Karl Rudolf 307
Halasy-Nagy József 303
Haller család 110
Hallerin von Hallerstein, Catharina Eleonora 110
Hamann, Johann Georg, id. 91
Hamann, Johann Georg, ifj. 91
Hamon, Jean 37, 246
Hamza Gábor 179
Händel, Georg Friedrich 85, 95
Häne, Johann 306
Hardie, Philip 174, 183
Harigetal von, G. 27
Harnack, Adolf von 26
Harrison, Peter 339
Harsányi István 26
Hartlib, Samuel 80
Hartmann, Anna-Maria 169
Harvey, Gideon 210
Hatfield, Gary 217, 218
- Hatvani István* 303, 304, 307, 309, 312, 314
Hausner Gábor 162
Havasali Sára, Beszprényi Ferenccné 321
Havenstein, Daniela 209, 210, 212, 214, 215
Hazard, Paul 119
Heering, Jean Paul 70
Heertum, Cis van 68
Hegedűs Béla 26, 171, 219, 316
Hegyfalusi György 45
Hegy Ádám 303, 308, 313
Heidegger, Johann Heinrich 305, 341, 342, 345, 351
Heidegger, Martin 19
Heidfeld, Johann Gottfried 341, 342
Heil, Andreas 167
Heinze, Johann Michael 99
Hell Miksa 354
Heller, Florian 111, 113
Heltai János 348
Hélyot, Pierre 243
Hénoch 121
Henry, John 146
Herbert of Chisbury, Edward 67
Hercules 165–168, 170, 172
Herder, Johann Gottfried 94, 219
Herepei János 191
Hering, Karl Georg 326
Hermanin, Camilla 304, 306
Hermányi Dienes József 208, 277, 278, 284, 291, 294
Hermész Triszmegisztosz 119
Hermogenész 180
Hermon-Belot, Rita 35
Heródes 149
Hicks, John Mark 283
Hieronymus→Jeromos, Szent
Hierosolymitanus, Cyrillus 201
Hilarius, Szent 201
Hildesheimer, Françoise 25
Hilliard, Kevin F. 91
Hinske, Norbert 103
Hippokratész 146
Hissmann, Michael 64
Hobbes, Thomas 60, 63, 139, 180, 182, 185, 218
Hoffmann Gizella 330

- Hoffmann, Johann Jakob 341, 342
 Holbach, Paul Henri Dietrich 153
Holford-Strevens, Leofranc 162
Holl Béla 309
Holzhey, Helmut 178
 Honert, Joan van den 290, 341
 Honert, Tâco Hajo van den 341
 Hooker, Richard 67
Hopp Lajos 23, 25, 26, 29, 56, 227–229, 257
Horn Ildikó 164
 Horvát István 325
Horváth Ádám 171
Horváth Barna 18
 Horváth János 257
Horváth Judit 162
 Hölderlin, Friedrich 91
Hörcher Ferenc 15
 Hruskovics Sámuel 47, 49
Hubbes M. Éva 340
Huebert, Ronald 212
 Huet, Pierre Daniel 341, 342, 345
 Huldreich, Johann Jakob 151–153
 Hume, David 67
Hunter, Michael 153
 Hunyadi Mátyás 167
 Hunyadi Pál 191
 Huré, Charles 241
 Husserl, Edmund 145
 Huszti András 208, 284, 294, 295, 302
 Huszti István 46
- Iason 164
Icard, Simon 23
 Ignác (Ignatiosz), Antiochiai Szent 201
Im Hof, Ulrich 305
 Imhof, Johann Rudolf 309
 Imhoff család 113
 Iphigenia 345
 Irenaeus 201
Irwin, Eleanor 163
 Iselin, Jakob Christoph 307, 308
Israel, Jonathan 64, 69, 277, 280
 Istvanich, Joannes 32
Ivanova, V. Julia 158
 Izsák 122
- Jacquet, Chantal* 76
Jakó Zsigmond 265
 Jákob 122
Jankovics József 38, 171, 190, 334
Jannidis, Fotis 98
 János apostol 144, 150, 333
 János, Aranyszájú, Szent (Chrysostomus, Johannes) 201
 János, Keresztelő, Szent 194
 Jansenius, Cornelius (Jansen; Alexandrus Patricius Armacanus) 26, 29
 Janus Pannonius 172
 Jaszlinszky András 354
 Jefte 345
 Jehuda 150
 Jeremiás 192, 195
 Jeromos (Hieronymus), Szent 341
 Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm 99
 Jeverus, Johannes 46
Jolley, Nicholas 62, 63, 79
Joy, Ernest 169
 József 150, 343
 József, II. 57
 Józsué 354
Juhász István 265, 266, 275
 Julius Caesar 243
 Jupiter 326
 Jurieu, Pierre 310
 Jusztinosz (Justinus Martyr) 201
- Kabos László 322
 Kačić, Andrija 170
 Kácsor Keresztély 27
 Káin 121
Kalmár János 39
Kaló Krisztina 27, 227
 Kálvin János 141, 193–196, 198, 201, 204, 205, 211, 280, 286, 359
 Kamieniecki, Jan 349
Kampmann, Christoph 31
Kant, Immanuel 60, 94, 98, 217
 Kapi György 189, 205
Kaposi Krisztina 167
 Kaprontzai Ádám 208, 321
Karácsonyi Béla 71
 Kármán József 312, 317–319

- Károli (Károlyi) Gáspár 50, 347, 348
 Károly, VI., német-római császár 114
 Kárpát *Csilla* 167
 Karsch, Anna Louisa 98
 Kathona Géza 71
 Katona Tünde 262
 Kawecka-Gryczowa, Alodia 349
 Kazay Sámuel 310
 Kazinczy Ferenc 8, 107, 157–159, 163, 171, 172
 Keck, Thomas 209
 Keckermann, Bartholomäus 61
 Keczei István 321
 Kecskeleti Gábor 167, 188, 251, 271, 321
 Keiser Reinhard 85, 95
 Kékedi Bálint 131
 Kelemen, Alexandriai (Clemens Alexandrinus) 201
 Kelemen, Római Szent (Clemens Romanus) 201
 Kelemen János 158
 Kelemen, XI., pápa 30
 Kelenik József 162
 Kemény Kata 321
 Kemény László 321
 Kemény Péter 321
 Kemper, Hans-Georg 83–85
 Kempis Tamás 240
 Kénosi Tózsér János 149, 153, 154, 330, 331
 Kenyeres János 27
 Kepler, Johannes 354
 Kerekes Dóra 46
 Keresztúri Bíró Pál 77
 Keresztúry József 259
 Kerman János 43
 Keserű Bálint 44, 52, 55, 58, 71, 139, 191, 208, 336
 Keserű Gizella 55, 56, 65, 67, 69, 139, 271, 336, 350
 Kessler, Andreas 60
 Ketelsen, Uwe-K. 84
 Keveházi Katalin 262
 Keynes, Geoffrey 207, 210
 Kierkegaard, Søren Aabye 19
 Kilián István 359
 Király György 228
 Király Márton → Regis Márton
 Kis Attila, B. 60
 Kiss Farkas Gábor 76, 159, 161
 Kiss Margit 316
 Kissárosi Szentkirályi Ferenc 329, 330
 Klaniczay Tibor 55, 162, 164, 167, 169
 Klauber, Martin I. 280–283, 285, 286
 Klemm, Christian 87
 Kley, Dale K. van 24, 31
 Klibansky, Raymond 303
 Knapp Éva 23, 25, 26, 227, 229, 353, 357
 Knochenbauer, Matthias 111
 Koch, Ernst 52
 Kocziány László 265
 Kocsi Csörgő Bálint 304
 Koerbagh, Adriaan 68, 69
 Kolakowski, Leszek 24
 Kolreif, Gottfried 341, 343
 Kolumbán Vilmos József 284, 289, 293
 Komáromi Csipkés György 347
 Komorová, Klára 263
 Koncz Boldizsár 140
 Koncz József 265, 268, 273
 Koncz Sándor 308
 Kopernikus, Nikolausz 354
 Kordován László 261
 Korondi Ágnes 173
 Kortholt, Christian 341
 Kosáry Domokos 7, 27, 34, 353
 Koschorke, Albert 85
 Kosztándi István 10
 Kot, Stanisław 55, 58, 67
 Kovács András 336
 Kovács Eszter 23
 Kovács Ilona 39, 56, 227
 Kovács Sándor 60, 107, 330
 Kovács Sándor Iván 162, 165
 Kovásznai G. József 325
 Kovásznai János 274
 Kovásznai Sándor 265, 266, 272–274
 Koyré, Alexandre 144
 Kozma Mihály 329, 330
 Kölcsey Ferenc 319, 320
 Köleséri Sámuel, ifj. 9, 265
 König, Johann Ulrich von 95
 König, Johannes Ludovicus 312
 Köpeczi Béla 25, 26, 39, 190, 227, 229
 Köpeczi Boldizsár 330

Körmöczi János 271, 275, 287
 Kőszeghy Péter 25
 Kővári Aladár 263
 Kratülosz 180
 Krauss Sámuel 151, 152
 Krauss, Kartl-Peter 42
 Krizbai Jenő 277
 Krmann Dániel 43, 47–52
 Kromer, Martin 341
 Kroner, Franz von 166
 Kubik, Andreas 104, 105
 Kulcsár Péter 167
 Kurucz György 305
 Kükemezey, Ludovicus 114
 Kürillosz, Alexandriai (Cyrillus Alexandrinus) 201

 Laarman, Matthias 167
 Labat, Jean-Baptiste 237
 Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus 144, 201, 272, 273
 Laczházi Gyula 85, 173, 217–220
 Laczkó Sándor 140
 Ladányi Sándor 111, 311, 277
 Lafayette, Mme de (Marie-Madeleine Pioche de La Vergne) 35
 Lafiteau (Lafitau), Pierre- François 231, 243
 Lafond, Jean 35
 Lafuma, Louis 133
 Lagny, Anne 39
 Lajos, XIV. 24, 29, 30
 Lakatos István 145
 Lakó Elemér 139, 287, 330
 Lalkovič, Marcel 263
 Lambeck, Peter 207, 214
 Lamy (Lami), François 242
 Lancelot, Claude 26, 37
 Lancsák Gabriella 111
 Lane (Lalane), Noël de la 231, 243
 Láng Benedek 77
 Languet de Gergy, Jean-Joseph 231, 243
 Lappenberg, Johann Martin 95
 Lascar, Fabrice 36
 Latzkovits Miklós 262, 308, 359
 Laud, William 212
 Lázár Anna, Korda Lászlóné 321
 Lázár Imre 269

 Lázár István 107
 Lázár János 9, 265–275
 Le Cerf de La Viéville, Jean-Philippe 231, 243
 Le Clerc, Jean (Clericus, Johannes) 9, 71, 102, 277, 280–282, 285–287, 306, 330, 341–345, 350, 351
 Leder, Klaus 109
 Lee, Brian J. 142
 Leeuw, van der 256
 Leeuwen, Th. Marius van 286
 Legaspi, Michael 339
 Lehmann, Anna Ilsabe 86, 95
 Lehmann, Hartmut 25, 42
 Leibetseder, Mathis 85
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 45, 48, 60–64, 76–81, 87, 180, 219, 263, 264, 269, 324
 Leigh, John 132
 Lemaistre de Sacy, Louis-Isaac 28, 35, 234, 241
 Lénárt Orsolya 316
 Lengyel Imre 307, 351
 Lengyel Réka 26, 158, 230, 315, 316, 318, 321, 322, 326
 Leppin, Völker 348
 Lesaulnier, Jean 23, 35, 36
 Lesbia 163
 Lescaut, Manon 36
 Lesne, Emmanuèle 36, 37
 Lessing, Gotthold Ephraim 15, 71, 106, 345
 Leusden, Johann 341
 Lewis, Rhodri 158
 Libera, Alain de 21
 Limborch, Philipp van 67, 282–284, 286, 295, 344
 Limojon De Saint-Didier, Alexandre-Toussaint de 238
 Lindsey, Theophil 69
 Lipsius, Justus (Joest Lips) 139, 166
 Lipták, Johann 260
 Lischke, Godofredus 183
 Liska Endre 24
 Lisznyai Pál 347
 Livingstone, David N. 121, 126
 Livingstone, Niall 162
 Locke, John 17, 21, 60, 62–64, 67, 94, 121, 131–133, 136, 175–177, 280, 303, 306
 Loewenstein, David 67

Loger, Vincent 239
 Lomeier, Johann 341
 Loménie de Brienne, Louis-Henri de 37
Lomonaco, Fabrizio 158
 Long, Jacques le 341, 342
 Lordelot, Bénigne 245
 Losonczi András 331
 Losonczi B. András 9, 329–331, 333–335, 337, 338
 Losonczi István 311
 Losonczi Mátyás 331
Lósy-Schmidt Ede 307
Lothar, Helmut 259
Louthan, Howard 58
Lovász, László 29
Lőrincz István 289
 Lucanus, Marcus Annaeus 167
 Lucretius Carus, Titus 180, 315
Ludassy Mária 16
Luffy Katalin 173
Lukács György 20
Lukács Olga 25
 Lukács, Szent 151, 343
 Lukianosz 212
 Lullus, Raimundus 76–79
 Luther Márton 50, 61, 64, 142, 150, 152, 201, 211, 283, 286, 309, 336, 347
Lyon-Caen, Nicolas 24

 Mabillon, Jean 238
 Macarius Dionysius 201
Machan Eszter 10
 Machiavelli, Niccolò 212
 MacKenzie, Sir George 210, 215
Macor, Laura Anna 98, 99, 103, 106
Maczelka Csaba 207
 Madách Gáspár 358
Mager, Wolfgang 23, 25, 28–31, 33, 34, 232
Magnard, Paul 223
Magnard, Pierre 223
 Magni, Valeriano 256
Magyar László András 265
Mährle, Wolfgang 109
Maire, Catherine 24, 25, 31
 Makfalvi József 9, 208, 284, 291–296, 299, 302
Makkai Ernő 189, 190

 Makó Pál 218, 219, 354
 Malebranche, Nicolas 131
Malettke, Klaus 31
 Málnási István 274
 Malvezzi, Virgilio 168
 Mandli, Stephan von 114
Mandrou, Robert 24
 Manlius, Johann 340
 Mannagetta, Johann Georg 45, 46
 Máramarosi Gotlib Antal, 319
 Marbachius, Johannes 283
Marchetti, Valerio 57
 Marcus Aurelius 99
 Marcus Valerius Verus 171
 Maresius, Samuel (Samuel Des Marets) 128, 129, 345
 Mária 149, 151, 152
 Mária Magdolna 151
Mariner, Francis 36
 Marino, Giambattista 159, 161–163, 169
Márkos Albert 149, 330
Markovics Mátyás 309
 Marolles, Michel de 232, 244
Marót Károly 162
 Maróthi György 153, 307–309, 312, 341, 343, 350, 351
 Mars 114, 116, 161
Marshall, John 59, 67
Marti, Hanspeter 311
 Marti, Ramón 150
 Martineau, Isaac 231, 238
Martinovics Ignác 219, 220
Marti-Weissenbach, Karin 311
Marty, Michel 227
Marx, Karl 255
Mas, Enrico de 158
 Mascardi, Agostino 165, 168, 170
 Massillon, Jean Baptiste 231, 238
 Máté, Szent 151, 345
Mátrai László 253, 254
 Matthaëides Sámuel 112, 116, 261
 Mattheson, Johann 85, 95
 Matuzsálem 343
Matz, Wolfgang 221
 Maurice, Jean-Baptiste 244
Mautner, Thomas 220

Mayer, Johann Friedrich 116, 259
Mayer, Roland 166
McKenna, Antony 27, 37, 69, 135
McLachlan, John 67
McNamee, Robert 215
Mechel, Conrad 307
Mednyánszky Anna, Szirmay Tamás özvegye 112, 113
Megale, Claudia 158
Melanchthon, Philipp 201, 221, 224, 286, 335–337, 340
Mellmann, Katja 85
Melzer, Jacob 261
Mendelssohn, Moses 107, 219
Mengotti-Thouvenin, Pascale 37, 38
Mention, Léon 30
Mercurius 145, 164
Mersenne, Marin 59, 225
Mertens, Frans 68
Mertens, Hieronymus Andreas 106
Mésenguy, François-Philippe 245
Mesnard, Jean 36
Mészáros András 251
Meyer, Friedrich 307
Meyer, Johann Georg 110
Meyer, Lodevijk 68
Micanzio, Fulgenzio 169
Michel, Marie-José 23, 24
Michelet, Jules 158
Micraelius, Johann 341
Miernowski, Jan 223
Mignini, Filippo 60
Mikes Kelemen 7, 25–29, 36, 39, 227–229, 232, 245, 247, 323
Mikoviny Sámuel 260
Miletz Illés 48, 49
Millassin Ferenc 32
Milton, John 67, 95
Mindszenti Sámuel 313, 314
Minerva 114
Miru György 304
Miskolczy Ambrus 157, 263
Mitsinsky János 47, 48
Mohl Illés 49
Moldvay Tamás 131
Moller, Daniel Wilhelm 114
Molnár Andrea 354
Molnár B. Lehel 139, 142, 287, 330
Molnár Dávid 139
Molnos Dávid 107
Monath, Petrus Conradus 260
Monok István 162, 262
Montagu, Robert 213
Montaigne, Michel de 99, 223
Montesquieu 23
Monteverdi, Claudio 169, 170
Montluc (Monluc), Blaise de 238
Moore, Thomas (Morus Tamás) 167
Moreau, Pierre-François 69
Mornay, Philippe de 242
Mortier, Roland 315–317, 320, 324
Mortimer, Sarah 67, 69
Moser, Christian 284
Moskorzowski, Hieronym 63
Motte, Antoine Houdar de la 90
Mózes 65, 120, 149, 150, 197, 199, 200, 203, 204, 343, 344, 347
Möllenhoff, Christian Nicolaus 46
Mörl, Philipp Gustav 111
Muir, Edward 169
Mulsow, Martin 57, 71, 143, 283
Murdock, Graeme 58
Murphy, K. 208
Mühlen, Karl-Heinz zur 221
Müller család 113
Müller Sascha 344
Müller, Johannes 71
Nádudvari Péter 335
Nádudvari Sámuel 266, 284, 292–294, 302
Nagel, Johann Andreas Michael 110, 113
Nagy Géza 347
Nagy Iván 330
Nagy Levente 187
Nagy Márta 46
Nagy Mihály 312
Nagy Sándor (III. Alexandrosz) 355
Nagyajtai Kováts Keresztély 329
Nagyborosnyai János 347
Nagyváthy János 326
Naroditskaya, Inna 162
Naulet, Frédéric 231

Nehemiás 199
Neil, W. 119
Németh György 18
Németh S. Katalin 38
 Neuser, Adam 71
 Newton, Isaac 132–134, 219, 324, 346
 Nicole, Pierre 26–28, 232, 238, 245
 Noailles, Louis Antoine de 30
 Noé 126, 128, 343, 344
Noirfontaine, Françoise de 29, 30
 Nommersbach, Nicolaus 114
 Noue, François de la 237
 Novatianus 201
Nowitzki, Hans Peter 218
Nyerkes Judit 334

Odüsszeusz 161–164
 Oetinger, Friedrich Christoph 103
Ogonowski, Zbigniew 56, 61–63, 66, 141
 Oia grosz 162
Oláh Róbert 347
Oláh Szabolcs 354
 Oldenburg, Henry 207, 214, 215
 Opitz, Martin 89
 Opstraet, J. 31
 Órigenész 201
Orlowszky Géza 159, 162
 Orpheus 83, 157–168, 170–172, 326
 Ortelius, Abraham 164
 Ostens, Jacob 68
 Ostervald, Jean-Frédéric 285, 305, 306, 311
Osterwalder, Fritz 28
Osthövener, Claus-Dieter 98
 Ovidius, Publius Naso 53, 322
 Owen, John 267
Ötvös János 153, 351
Ötvös Péter 83, 88, 94

Paas, John Roger 87
Paganini, Gianni 60, 71, 72
 Pajon, Claude 232, 245
 Pákei József 107
Pakucs Mária 190
 Pál, Szent 65, 120, 122, 123, 192–198, 202, 203, 205, 279, 282, 346
 Palaeologus, Jacobus 55, 58, 59, 66

Páldi István 285
Pálffy Miklós 262
 Pallavicino, Ferrante 171
 Pallu, Martin 245
 Pálóczi Horváth Ádám 171, 218, 219
 Pán 158
Pánczél Barnabás 309
 Pándira (Pandera, Pantera) József 149, 151, 152
 Pápai Páriz család 326
 Pápai Páriz Ferenc, id. 191, 305
 Papke, Jeremias 259
 Papus 149, 151
 Parent, Antoine 239
 Pareus, David 80, 201
 Paris, François 239, 245
 Pascal, Blaise 26, 27, 34, 35, 122, 125, 132, 134–137, 168
 Pascal, Jacqueline 36
 Passerat, Jean 223
Pásztor Péter 27
 Pataki István 189, 190, 205
 Pataki József 277
 Patin, Gui 209
Patrick, Max J. 168
Patrides, C. A. 208
Pavlovits Tamás 131, 136
Rayr Sándor 48
 Pázmány Péter 162, 304
 Péczeli József, id. 313, 314
 Pécsi Lukács 334
 Pelagius 293
 Pelicot, François 240
Penke Olga 23, 27, 316
 Perdoulx, François 232, 245
 Pereira, Benedict (Pererius, Benedictus) 62, 255
Périer, Étienne 27
 Perkins, William 223
 Perliczi János Dániel 46
 Perszeusz 158
Péter László 259
 Péter, Szent 193, 194, 196, 197
Petersen, Henrik 86
 Petersen, Johann Wilhelm 45
 Petersen-Merlau, Eleonora 38
Petneházi Gábor 164

Petronius, Arbiter 163
Petrőczy Éva 346
 Petrőczy István 51
 Petrőczy Istvánné 51
 Peyrère, Isaac la 119–129, 345
Pfister, Rudolf 306
 Piccini, Gianiacopo 164
 Picquigny, Bernardin de 245
 Pictetus, Ioannes 176
Pietrzyk, Zdislaw 349
Pietsch, Andreas 57
 Pilatus, Poncius 202, 278
 Pilgram János Zsigmond 52
 Pindaros 340
 Pinsson de la Martiniere, Jean 236
Pintér Márta Zsuzsanna 359
Pintér Tibor 68
 Piperata, Thomas de 183, 184
Pirnát Antal 55, 58, 66, 71
 Piscator, Philip Ludwig 347
 Piskárkosi Szilágyi Sámuel 307–310, 312
Pitassi, Maria-Cristina 286
 Pius, V., pápa 347
 Platner, Ernst 218
 Platón 16, 18, 146, 180, 181, 255, 272, 323, 324, 355
Plett, Heinrich F. 165
Plongerón, Bernard 35
 Pluche, Noël-Antoine 239, 324
 Plutó 159, 160, 171
Pocock, J. G. A. 7, 69, 280
Pócs Éva 336
Pócsi Katalin 353
 Pogány Ádám 304
 Poggio Bracciolini 315
 Pohl Mihály 49
 Poliziano (Politianus), Angelo 340
 Polübiosz 239
Pomeau, René 23
 Pontis, Bénédict-Louis 37
Popkin, Richard H. 119–121, 125, 129, 153
 Poppea, Sabina 169
Popper Ernő 171
Porter, Roy 217
 Porzio, Simone 62, 63
 Pósházi János 188–194, 196, 201, 205, 218
 Pouget, François Aimé 239
Pouzet, Régine 37
Pödör László 125, 135
 Pömer család 113
Priarolo, Mariangela 57, 60
 Priestley, Joseph 64, 69
Prigent, Michel 36
 Prométheusz 160, 168, 172
 Propter Genadius 201
Prosperi, Adriano 57
Prosperov Novak, Slobodan 170
 Proszerpina 160
 Próteusz 184
 Prynne, William 213
 Przykowski, Samuel 141
 Pufendorf, Samuel 173, 177–186, 220–222, 311
 Püthagorász 345

Quack, Jürgen 349
Quantin, Jean-Louis 24
Quedenbaum, Gerd 262
 Quesnel, Pasquier 29, 33, 231, 239, 241, 245, 246
 Quintilianus, Marcus Fabius 165

Raabe, Paul 42
Raatz, Georg 98, 99, 102–104, 106
 Rabbi Akiba 151
 Rabbi Jehosua 149
 Rabusson, Paul 232, 241
 Racine, Louis 35
Rác Emese 287
 Ráday Gedeon 85, 159
 Ráday Pál 311
Radvánszky Béla 341
 Radvánszky János 49
 Ráháb 151
 Raicsáni János 357, 360
 Rákóczi Ferenc, II. 7, 8, 25–27, 38, 39, 227–229, 231–233, 246, 247, 334, 359
 Rákóczi György, I. 340
 Rambach, Jakob 48
 Ramsay, Michel André de 239
 Rapin, René 239
Rathje, Jürgen 84–86
Ratkovič, Milan 171

- Ravanellus, Petrus 205
 Rechemberg, Adam 341, 342
 Régeni Mihály Pál (Rhegeni Michael Paulus) 139
 Regis Márton 43
 Régis, Pierre-Sylvain 218
Reid, Barbour 208
 Reimar, Hermann Samuel 307, 345
 Reinbeck, Gustav 348
Reingrabner, Gustav 44
 Renaudot, Eusèbe (Renaudotius, Eusebius) 238, 341
 Rényi István 291
 Révai Miklós 171
Réz Pál 131, 132, 134
 Rezik János 261
 Rhédei Éva 322
 Rhédey Ferenc 189
 Rhódiosz, Apollóniosz (Rhodius, Apollonius) 162
 Richelieu 32
 Richer, Edmond 32, 35
 Richey, Michael 95
Richter, Sandra 218
Riedel, Wolfgang 217, 218
Rietbergen, Peter 163
 Rimay János 358
 Rinuccini, Ottavio 170
Ritter, Joachim 219
 Rivet, André 201
Robbins, R. H. 208, 209
Robert, Jörg 90
Robertson, John 69
Roche, Suzanne de 308
 Rochefoucauld, François de la 35
 Rogallen, Georg Friedrich 52
Rogers, John 67
Rohls, Jan 143, 283
Rokay Zoltán 145
 Rollin, Charles 29
 Romanus 201
Roney, John B. 283
Ronzeaud, P. 36
 Roque, Jean de la 237
 Roscius, Sextus 323
Rosdy Pál 25
 Rosignoli, Bernardino 231, 239
Rossi, Paolo 151, 158
Rosweyde, Heribert 166
Rother, Wolfgang 312
Rothmaler, Werner 259
Rotondò, Antonio 57
 Rousseau, Jean-Jacques 29, 38, 39, 304, 313
 Röd, Wolfgang 182
 Röell, Herman Alexander 9, 290, 334, 335, 347
Rua, Giuseppe 170
 Ruar, Martin 58, 59, 350
 Ruchich János 166
 Ruth 151
Rutherford, Donald 79
Ružička, Vladislav 261
 Ryhiner, Peter 307

S. Sárdi Margit 277, 284, 291, 336
Saarinen, Risto 222, 225
Saastamoinen, Kari 221
 Sachs, Hans 83
 Sack, August Friedrich Wilhelm 98, 99, 103, 107
 Sack, Friedrich Samuel Gottfried 107
 Sacy, Antoine Isaac Silvestre de 28, 35
 Saint-Albin, Charles de 34
 Saint-Cyran (Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran) 28
 Sainte-Beuve, Charles Augustin 23, 36
 Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy comte de 36
 Salamon 126, 160, 184, 185, 202
Salatowsky, Sascha 60–67, 69, 72, 224
 Sámson 345
Sámuel Aladár 346
 Sándor, VII., pápa 29
 Sandrart, Joachim 87
Sántha Teréz 10
 Sára 197, 198
Sarbak Gábor 261
 Sarbiewski, Maciej Kazimierz 170
 Sarpi, Paolo 169, 170
 Sartori Bernát 353
 Sartoris János 46, 49, 51–53
 Sartorius János, M. 45
Sarx, Tobias 283, 284
 Sassoferrato, Bartolus de 183
 Saussure, César de 227
 Savoyai Jenő 114

Scaliger, Joseph 341
 Scaliger, Julius Caesar 62, 165, 255
Schaberg, Jane 151
Schaffer Andrea 336
Scheer Katalin 131
 Schefer, Georg Christoph 183
 Scheffmacher, Johann Jakob 232, 244
Schenker, Lukas 305, 306,
Schierse, Bruno 259
Schilling, Heinz 25
 Schleiermacher, Friedrich 98
 Schlicher, Janus a. W. 183
Schmal Dániel 68, 119, 131, 143–145, 224, 281
Schmidt János 50
 Schmidt, Johann Lorenz 348
 Schmidt, Zacharias 183, 184
Schmidt-Biggemann, Wilhelm 178, 270, 307
Schnellenberger, Petra 56
 Schoock, Martin 223, 224
Schönert, Jörg 218
Schrader, Hans-Jürgen 25
Schröder, Hans 259
Schröder, Winfried 71, 153
Schwaiger, Clemens 103
 Schwandtner, Johannes Georgius 46
 Schwartzwalder Jeremiás 44, 51
 Schwarz, Christian Gottlieb 113, 115
 Schwebel, Nicolaus 113
 Schwenkfeld, Caspar 335
Scribano, Emanuela 57, 60
Sebestyén-Spielmann Mihály 273
 Seckendorf, Veit Ludwig 42
Seewann, Gerhard 42
Segal, Charles 166
 Segneri, Paolo 240, 246
Séguenny, André 336
 Seidel, Martin 71
Selderhuis, Herman J. 283
Sellier, Philippe 35–37
 Sém 343
 Semler, Johann Salomo 98
 Sendivogius, Michel→Sędziwój, Michał
 Seneca, Lucius Annaeus, ifj. 165–170, 212, 213
 Sennert, Daniel 252, 253, 255, 256
Sepsi Enikő 305
 Serapis 171
 Servet, Miguel 351
 Severini Pál 49
 Sévigné, Mme de, Marie de Rabutin-Chantal,
 marquise de 36
 Sędziwój (Sendivogius), Michał (Michel) 240
 Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper 102,
 103, 108
 Shakespeare, William 134
Sheehan, Jonathan 339, 346, 347
 Sidney, Philip 165
Sidorko, Clemens P. 306
 Silhon, Jean de 168, 169
 Silly, Le Brun de 237
Simon József 55, 60, 66, 71, 72, 142, 173, 349
 Simon Kalfus 150
 Simon, Richard 71, 123, 125, 129, 281, 344
 Simoni, Simone 70
Sinkó Ferenc 354, 359, 360
 Sintzendorff, Philipp Ludwig Wenzel 47
Sipos Gábor 189, 284, 294, 336
 Siri, Vittorio 164
Skinner, Quentin 75, 76
Smith, Nigel 67
Smrcz Ádám 75
 Soanen, Jean 31–33
Soboul, André 35
Sommer, Andreas Urs 308, 309
 Sommer, Johann 58, 66
Somogyi Károly 10
 Soner, Ernst 57, 58, 63
Sorkin, David 7, 306, 316
 Sosia 145
 Sozzini, Fausto (Socinus Faustus) 58–61, 63,
 65–67, 69, 70, 72, 141, 146, 289, 350
Šömen, Branko 159
Spahr, Blake Lee 87
 Spalding, Georg Ludwig 103
 Spalding, Johann Joachim 97–108
Spankeren, Malte van 98, 106
Spannenberger, Norbert 42
Sparks, Jared 282
 Spee, Friedrich 89, 92
 Spener, Philipp Jacob 42, 43, 45, 48, 49
 Sperling, Johann 252, 255, 256
 Spielenberg Pál 171

- Spinoza, Baruch 14, 16, 57, 60, 64, 68, 69, 290, 306
- Staley, Gregory Allen* 165, 166, 170
- Stauffer, Richard* 281, 286
- Stegmann, Christoph 61–64
- Stegmann, Joachim, id. 58, 61–66, 68
- Stegmann, Joachim, ifj. 139–147, 330
- Stegmann, Joachim III. 140
- Steinmeyer, Elias von* 113
- Stella, Aldo* 57
- Stenger, Johann Melchior 42
- Stevin, Simon 68
- Stewart, M. A.* 59
- Stiening, Gideon* 217, 218, 224
- Stillingleet, Edward 129
- Stollberg-Rilinger, Barbara* 57
- Strassberger, Andreas* 348
- Sträter, Udo* 42, 44, 348
- Stromer család 113
- Studer, D. Heidi* 168
- Suárez, Thomas* 164
- Subarich György (Subarić, Juraj) 164
- Surirey de Saint Remy, Pierre 231, 240
- Svensson, Manfred* 282
- Swift, Jonathan 346
- Szabó Ádám* 139, 303
- Szabó Árpád* 181
- Szabó Géza* 189
- Szabó Miklós* 291
- Szacsvay Sándor 326
- Szalárdi János 304
- Szamota István* 207
- Szántó Veronika* 16
- Szathmári Paksi Ábrahám 312
- Szathmári Paksi István 310
- Szathmári Pap Sándor 285
- Szathmári Pap Zsigmond 277–279, 285
- Szauer József* 7, 9, 41, 56, 85, 94, 319
- Szauer Józsefné* 319
- Szczucki, Lech* 55, 59, 60, 63, 141, 349
- Székely család 278,
- Székely István 114
- Székely László 278
- Székely Márton 273
- Szelené 171
- Szelestei N. László* 41, 45–47, 50, 260, 261, 270
- Szemere Samu* 176
- Szenci Csene Péter 285
- Szenczi Molnár Albert 358
- Szeniczai Bárany György 43, 46, 49–52
- Szentábrahádi Lombard Mihály 330, 350
- Szentiványi Róbert* 266
- Szentkuthy Miklós* 172
- Szentpéteri Márton* 76, 188
- Szerb Antal* 227
- Szigeti Csaba* 144
- Szilágyi András* 164
- Szilágyi István 190, 308
- Szilágyi János György* 162
- Szilágyi Márton 7, 311
- Szimonidesz Lajos* 48
- Szinnyei József* 261
- Szirmay Antal* 331
- Szirmay család 111
- Szirmay Tamás 109–115, 117
- Szlichtyng, Jonasz 141, 142, 147
- Szókratész 18, 122, 158, 181, 272
- Szombathi Sámuel 267, 268
- Szombati Gergely 291
- Szombati János 311
- Szontagh Sámuel 113
- Szögi László* 291
- Szöke Kornélia* 109
- Szónyi Benjámin 29
- Szörényi László* 26, 27, 162, 170
- Sztárai Mihály 359
- Szülejmán (Szolimán, Szulimán), szultán 166
- Tacitus, Publius Cornelius 168
- Takács László* 166
- Takáts Sándor* 27
- Takó Ferenc* 13
- Tallár Ferenc* 68
- Támár 151
- Támás 333
- Tamás Gáspár Miklós* 188
- Támás, Szent, Aquinói 187, 188, 270, 335
- Tans, Joseph Anna Guillaume* 30
- Tar Attila* 42
- Tarnai Andor* 109, 157, 261
- Tasso, Torquato 159

Tavenaux, René 24, 25
Tavuzzi, Michael 316
Tazbir, Janusz 63
Tedesco, Salvatore 162
 Teet, Ericus 179
 Teleki család 277
 Teleki Éva, Wass Miklósné 322
 Teleki József 322
 Teleki Józsefné 294
 Teleki Judit, Pongrácz Jánosné 322
 Teleki Mihály 190
 Teleki Miklós 322
 Teleki Miklós, gróf 208, 284
 Teleki Pál 308, 321
 Teleki Sámuel 294
 Telemann, Georg Philipp 85, 95
 Telkibányai P. István 128, 345
 Tellier, Michel le 231, 243
 Teréz, Szent, Avilai 240
 Tertullianus 81, 201, 211, 330
Tetzner, Joachim 25
Tevész László 304
Thaly Kálmán 227, 228, 230, 247
Theis, Robert 268, 271
 Theodorétosz 201
 Theophilus, Johann 313
 Theseus 161
 Tholosanus, Petrus Gregorius 78
Thoma, Heinz 217
 Thomasius, Christian 85, 94, 183–185, 263, 264
 Thomasius, Jacobus 341
 Thoulier d'Olivet, Pierre-Joseph 246
Thouvenin, Pascale 37, 38
 Thököly Imre 51
 Thuillier, Vincent 239
 Thurneisen, J. Jacobus 312
Thury Etele 331
 Thümmig, Ludwig Philipp 266, 267, 274
Tibenský, Ján 47
Timmermanns, Linda 36
Tippmann, Caroline 98, 103
 Tityrus 145, 161
Todd, R. 208
 Tofeus Mihály 189, 192, 205, 347
 Toland, John 60, 62, 66, 67
Tolnai Gábor 266, 336
Tolnai Ottó 172
Tomlinson, Gary 158
Tonk Sándor 336
Tordai Éva 162
Tordai Zádor 25, 189
 Torday Sámuel 312
 Torkos András 46, 49, 50, 52, 348
 Torkos József 50
 Toroczkai Mária, Rhédei Lászlóné 321
Tóth Béla 180, 307, 310, 351
Tóth Ferenc 25, 26, 227, 229
Tóth Gergely 46, 49, 263
Tóth István Olivér 13
Tóth Péter 359
Tóth Sára 27
Tóth Zsombor 38, 173, 214, 221
 Tour, George de la 14
 Tournely, M. 243
 Tourneux (Tourneaux), Nicolas le 29, 237, 244
 Townson, Robert 264
 Törner, Fabian 183
Török István 291
Tőzsér János 145
 Trattner Mátyás 318
 Trebatius, Caius Testa 203
 Tresenreuter, Johann Adam 111
 Tréval (sieur De) 231, 243
Trevor-Roper, Hugh 69
Tribout, Bruno 36
Trócsányi Zsolt 285
 Tronchin, Louis 280
 Tücher család 113
Tüffery-Andrieu, Jeanne-Marie 35
 Tünyogi János 308
Túri Tamás 208, 277
Turnowszky Sándor 189
Turóczy-Trostler József 220
 Turretin (Turretini), Jean-Alphonse 277, 281–283, 285–287, 305, 306
 Turretin (Turretini), François 311
 Túrzó János 49
Tüdös S. Kinga 190
Tüll Alajos 353
 Tüphón 158
Tüskés Anna 27

Tüskés Gábor 9, 23, 25–27, 158, 227, 229,
232, 318, 326, 340, 353
Tyndal, Matthew 348
Tyrus, király 203

Ugrai János 308
Uhlmann, Gyburg 89
Újházy Ferdinánd 114
Uray Piroska 334
Urban, Wacław 55
Ursinus, Elias 201
Ursinus, Zacharias 280
Uzoni Fosztó István 149, 154, 330
V. Windisch Éva 173, 187, 208, 221, 279, 336
Vadai István 353
Vair, Guillaume du 246
Vajda András 330
Vajda család 330
Vajda Gergely 330
Vajda György Mihály 56
Vakarcs Szilárd 273
Valaeus, Antoine 201
Valentin, Jean-Marie 87
Valkai Miklós 321
Valla, Lorenzo 349
Váradi Krisztina, Diószegi Mihályné 322
Váradi Zsigmond 321
Varga András 109, 262
Varga Imre 189, 260
Várkonyi R. Ágnes 39, 164
Vas István 39
Vassányi Miklós 175
Vázsonyi Márton 46, 49–52
Vecsey M. István 347
Vehe-Glirius, Matthias 66
Velkey Ferenc 304
Venard, Marc 23
Venema, Hermann 284, 286, 287, 290, 291,
293, 294, 296
Verestói György 9, 208, 284, 291, 302, 317,
320–327
Vergilius Maro, Publius 145, 322, 345
Vernage, Etienne François 240
Vert, Claude de 232, 241, 244
Vertot, René-Aubert de 240
Vertumnus 184

Vesely, Daniel 44, 47, 48
Vesselényi Zsuzsanna, Teleki Ádámné 322
Vet, J. J. V. M. de 281
Vico, Giambattista 158
Vigenère, B. de 243
Vigni, Anna la 162
Villard, Andrée 37
Villethierry, Jean Girard de 231, 240
Vinci-Roussel, Sophie-Aurore 37
Viola 160, 161
Vischer, Lukas 305, 306
Viskolcz Noémi 207, 262
Vita Zsigmond 189
Vitéz György 321
Vitringa, Campegius, id. 289–291, 341–
343, 347, 351
Vitringa, Campegius, ifj. 289, 290
Vives, Johannes 340
Vizkelety András 26
Voet, Gijs (Voetius, Gisbert) 190
Vogl, Joseph 85
Voigt, Christoph Nicolaus 45
Volf → Wolff
Volf Abrahám → Wolf
Vollhardt, Friedrich 57, 218
Voltaire 17, 21, 23, 27, 35, 36, 55, 131–
137, 266, 316
Voorst, Robert E. van 152
Vorstius, Conrad 283
Vossius, Isaac 341, 345
Vossius, Johann Gerhard 340–342, 345, 351
Völkel, Johann 63, 64
Vörös Imre 23, 24, 27, 29, 85, 265, 311
Vörösmarti (Veresmarti) Mihály 334
Vrtić, Ivana 170

Wackernagel, Philipp 93
Wackernagel, Wilhelm 93
Waczulik Margit 188
Wadowita, Marcin 141
Wagenseil, Georg Christoph 151, 152
Wagner György 51
Wallmann, Johannes 42, 44, 52
Warden, John 163
Wartenberg, Günther 221
Weber, Rudolf 257

Weichmann, Christian Friedrich 87, 90, 94, 95
 Weigel, Erhard 180, 182, 185
 Weinert András 47
Wels, Volkhard 89–92
 Wendelinus (Vendelinus), Marcus Fridericus 198
 Werbőczy István 241
 Werenfels, Peter 306,
 Werenfels, Samuel 303–314
Wernle, Paul 305
Weszprémi István 263
 Wettstein, Johann Jakob 307, 308, 310, 350, 351
Whelan, Ruth 36
 Whiston, William, 346, 348
 Wicquefort, Abraham de 241
Wielema, Michiel R. 68
Wien, Ulrich A. 56, 350
Wilkins, Simon 207
 Will, Georg Andreas 110, 113
Winter, Eduard 25, 27, 56
 Winterl, Jakob Joseph 261
 Wiszowaty, Andrzej 61, 62, 68
 Wittichius, Jacobus 290
Wittman Tibor 289
Wokler, R. 217
 Wolf, Abraham 52
 Wolf, Johann Christian 345
 Wolf, Johann Christoph 341, 342, 351
 Wolff, Caspar Friedrich 219
 Wolff, Christian 9, 217, 219, 263–275, 324
Wollgast, Friedrich 56
 Wolzogen, Johann Ludwig von 64, 143, 146
Wooton, David 153
Wriedt, Markus 348
Wrzecionko, Paul 56

Yates, A. Frances 77, 157

 Zabarella, Giacomo 63, 255
 Zanchi, Girolamo 201, 283
 Zedler, Johann Heinrich 262, 264
Zelle, Carsten 84, 218
Zemplén M. Jolán 9, 253–256, 258, 354
Zolnai Béla 23, 25–27, 29, 31, 32, 35, 36,
 39, 228–232, 234–247, 354, 359
Zombori István 111
Zoványi Jenő 189–191, 277, 304, 313

Zölzer, Günter 98
 Zrínyi Miklós 8, 159, 161–172
 Zwicker, Daniel 147
 Zwingli, Ulrich 142, 308, 309
Zsuppán András 315

