

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2021. CXXV. évfolyam 5. szám

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Kecskeméti Gábor

főszerkesztő

Csörsz Rumen István

felelős szerkesztő

Balázs Mihály

Bene Sándor

Bíró Ferenc

Bitskey István

Császtvay Tünde

Dávidházi Péter

Kőszeghy Péter

Szörényi László

Tverdota György

Vizkelety András

*

Szénási Zoltán

a Szemle rovat szerkesztője

*

Káli Anita

technikai szerkesztő

SZERKESZTŐSÉG

1118 Budapest, Ménesi út 11–13.

Internet címünk: <http://itk.iti.mta.hu>

Elektronikus levélcímünk: itk@iti.mta.hu

TARTALOM

Tüskés Gábor: Cupiditas és concupiscentia II. Rákóczi Ferenc műveiben 567

Száz éve született Pilinszky János

Horváth Kornélia: „Az írás jogos szabadságunk. Isten a szabadság.”

Pilinszky János írásművészetéről és költészetéről 617

Szávai Dorottya: „A pokol térélmény. A mennyország is.” A kelet-európai

kultúrák néhány adottságáról – Pilinszky János gondolatvilágának fényében 630

Szmeskó Gábor: Simone Weil és Pilinszky János kapcsolatának filológiai elemzése 642

Műhely

Tusor Péter: Új adatok és szempontok a költő Gyöngyösi István biográfiájához 662

Adattár

Rózsa Mária: Néhány adalék Frankenburg Adolf kultúráközvetítő

tevékenységéhez a német nyelvű sajtóban 691

Szemle

Molnár Péter: Garázda Péter sorsdöntő évei (Szilágyi Emőke Rita) 702

Vergil, Horaz und Ovid in der ungarischen Literatur 1750–1850 (Tar Ibolya) 705

Mártonffy Marcell: Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky

esszéiben (Szalagyi Csilla) 710

Krónika

Kálmán C. György (1954–2021) (Z. Varga Zoltán) 714

Nyerges Judit (1947–2021) (Bene Sándor) 716

TÜSKÉS GÁBOR

Cupiditas és *concupiscentia* II. Rákóczi Ferenc műveiben

A *Confessio peccatoris* bűn-diskurzusának és kegyelem-konceptiójának vizsgálata közben felfigyeltem arra, hogy Rákóczi többször, többféle értelemben használja a *cupiditas* és a *concupiscentia* fogalmakat. A kifejezések a meditatív szakaszokban fordulnak elő elsősorban, de megtalálhatók az életrajzi részekben is. Mindkét fogalom a bűn konceptualizálásának keretei közé illeszkedik, szoros összefüggésben az önszeretet konceptiójával és az emberi természet mibenlétéről szóló fejtegetésekkel. A fogalmak az emberi nem bűnösségét hangsúlyozó, bibliai alapokon nyugvó, augustinusi gyökerű, janzenista színezetű negatív antropológia kifejtését segítik, gyakori használatuk is innen eredeztethető. A különbségtétel azonban nem jelenti a két fogalom éles elhatárolását. Rákóczi részben azonos vagy közel azonos értelemben használja a kifejezéseket, de jelentéstartományuk és használati módjuk nem teljesen fedik egymást. A fogalmakat és egymáshoz fűződő viszonyukat nem definiálja pontosan, de más műveiben megkülönbözteti, és néha egymás mellett használja¹ őket. Augustinusszal egy-

* A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének tudományos tanácsadója.

1 Lásd például: „cupiditas et concupiscentia, ex quibus passiones nascuntur”; „la cupidité et la concupiscentie d’ou naissent les passions”. *Meditationes principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi*, texte latin ét., annot. Balázs DÉRI, texte français ét., annot. Ilona Kovács, avec une étude et des résumés. Gábor Tüskés (Budapest: Balassi Kiadó, 1997), 256, 829. Rövidítése a továbbiakban: Med. – A kritikai kiadás további kötetei: *Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu’à sa fin*, avec une postf., comment. Béla KÖPECZI, texte ét., appareil critique. Ilona Kovács (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978). A francia szöveg rövidítése a továbbiakban: Mém., a magyar fordításé: Eml.; *Aspirationes principis Francisci II. Rákóczi / Aspirations du prince François II Rákóczi*, texte latin ét., annot. Balázs DÉRI, texte français ét., annot. Ilona Kovács, avec des commentaires. Lajos HOPP (Budapest: Akadémiai Kiadó–Balassi Kiadó, 1994). A latin szöveg rövidítése a továbbiakban: Asp., a magyar fordításé: Foh. *Testament politique et moral du prince François II Rákóczi*, avec une étude et des commentaires. Béla KÖPECZI, texte latin ét. István BORZSÁK, textes français et appareil critique. Ilona Kovács (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984). A *Tractatus de potestate* rövidítése a továbbiakban: Tract., a francia változaté: Traité, a magyar fordításé: Ért., a Réflexions rövidítése: Réfl., a magyar fordításé: Gond. A *Confessio peccatoris* idézett kiadása: Principis Francisci II. RÁKÓCZI, *Confessiones et Aspirationes Principis Christiani*, E codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest: Bibliopolium Academiae Hungaricae, 1876). Rövidítése a továbbiakban: CP. A hivatkozott magyar fordítás: RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások*, ford. SZEPES Erika, jegyz. utószó HOPP Lajos (Budapest: Alexandra Kiadó, [2003]). Rövidítése a továbbiakban: Vall. A latin és a régi francia szövegek központozása a forrásokét követi. – Ezúton is köszönöm Knapp Éva, Barbara Mahlmann és Tüskés Anna kutatásban nyújtott segítségét, továbbá Sarbak Gábor és Hamvas Endre Ádám megjegyzéseit a kéziratához.

behangzóan a bűnös emberi természet alapvető meghatározóiként tekint rájuk, s folyamatosan, változatos módokon figyelmeztet veszélyeikre.

A *Tractatus de potestate* kritikai kiadásának (1984) egyik jegyzetében Köpeczi Béla felhívta a figyelmet arra, hogy

[a] *cupiditas* szó használata részben Ágostont, részben a janzenistákat idézi. Baius és Jansenius – Ágostont követve – a *cupiditast* azonosították a *concupiscentiával*, tehát a teremtmény önmaga iránti szeretetével. Pasquier Quesnel tételei között ítélte el a pápa ezt az értelmezést 1713-ban az *Unigenitus* bullában. [...] Bossuet inkább többes számban használja a kifejezést, és szívesebben beszél *passionról*, szenvedélyről, így például a *Politique*-ban (I, II, 1). A francia puristák a XVII. század második felében [...] elítélték a *cupidité* szó használatát, kivéve a teológiai értelmezést. A magyarban birtoklási vágnak fordítjuk a korabeli francia értelmezés szerint.²

A jegyzet több állítást sűrít össze, melyek egy része az újabb kutatások és Rákóczi más műveinek fényében pontosításra, kiegészítésre szorul.

A *Tractatusban*, melynek egyik fő forrása Bossuet *Politique* (1709) című munkája, az abszolút monarchia politikai ideológiájának vallási-moralista szempontú összefoglalása, Rákóczi a *cupiditas* valóságos megszállottjaként jelenik meg. A fogalmat gyakran használja, s néha egy gondolatsoron vagy egy mondaton belül is többször megismétli. Ezzel szemben a *concupiscentia* csupán egyetlen alkalommal fordul elő a *Tractatus* latin szövegében;³ a francia változat a *cupiditast* egyszer a *concupiscentia* terminussal adja vissza.⁴ Bossuet 1694 táján önálló értekezésben dolgozta fel a *concupiscentia* kérdéskörét, a munka azonban kéziratban maradt, s csak 1731-ben jelent meg nyomtatásban.⁵

A fogalmakat Rákóczi a *Confessio* I. könyvében exponálja, a bűnös szenvedélyek, az eredeti bűn, az önszeretet, az engesztelés és a predestináció koncepcióival együtt. A *Confessiones* X. könyvében Augustinus a *cupiditast* az ősbűn látható következményeként értelmezi. Augustinus nyomán kitapintható Rákóczinál a konkupiszcencia újszövetségi eredetű hármas tipológiája (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*)⁶ és a háromszoros bűn (*concupiscentia, curiositas, superbia*) koncepciója.⁷ A *concupiscentia* és a *cupiditas* Rákóczi szerint a bűn egyik fő oka – az önszeretet (*amor*

2 *Testament politique et moral...*, 531.

3 „[P]raeva concupiscentiae et cupiditatis suae factus est”. *Tract.*, 119/11–12. A továbbiakban ebben a formában jelölöm a pontos hivatkozást: oldalszám/sorszám.

4 „[P]er instabilitatem cupiditatis suae semper ambit excellentiam”. *Tract.*, 145/8. „[P]ar l’instabilité de sa concupiscentie ambitionne toujours la prééminence”. *Traité* 219/35.

5 Jacques-Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscentie*, texte établi et présenté par Ch. URBAIN et E. LEVESQUE, Les textes français (Paris: Fernand Roches, 1930).

6 AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXX, 41–42; vö. 1Jn 2, 16.

7 Vö. Terry L. MIETHE, *Augustinian Bibliography 1970–1980: With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, forew. Vernon J. BOURKE (Westport–London: Greenwood Press: 1982), 206–207.

proprius) mellett, amit a keresztség sem szüntet meg.⁸ Mindkét fogalom jelentős szerepet játszik a *Confessio* változatos bűn-retorikájában.⁹

Augustinus *Confessiones*ének ismerete mellett Jansen tanainak közvetett, továbbá Bossuet és az ugyancsak Grosbois-ban megismert moralista, Pierre Nicole közvetlen hatására gondolhatunk, aki az *amour-propre* és a *passions* fogalmak kapcsán foglalkozott a konkupiszcencia kérdésével.¹⁰ Jansen az *Augustinus* II. kötetében kifejti, hogy a bűnös természet a konkupiszcencia révén apáról fiúra öröklődik. A III. kötetben arról értekezik, hogy a bűnös ember „gyógyulásának” egyik fő összetevője az akarat felszabadítása a konkupiszcencia alól. A kegyelem akkor hatékony, ha erősebb a konkupiszcenciánál.¹¹ Rákóczi szerint kegyelem nélkül az ember nem képes megkülönböztetni az önszeretetet és a *cupiditas* megnyilvánulásait a cselekedetek valódi okaitól.¹² A kegyelem ösztönzi a felismerést, hogy nem veheti egyformán magára Isten szeretetének és a *cupiditas*nak a terhét.¹³ Nicole szerint a konkupiszcencia legyőzésére irányuló igyekezet ugyanúgy a kegyelem műve, mint ahogy az önszeretet legyőzését is egyedül az képes lehetővé tenni.¹⁴

Ezek a megfigyelések arra ösztönöztek, hogy módszeresen megvizsgáljam Rákóczi *cupiditas*- és *concupiscentia*-koncepcióját, a két fogalom szemantikáját és funkcióit, s a két említett munka mellett az elemzést kiterjesszem a *Mémoires, a Réflexions sur les principes de la vie civile et de la politesse d'un chrétien, az Aspirationes* és a *Meditationes in forma Soliloquiorum super Scripturam Sacram* szövegére. A négy latin nyelvű mű közül háromnak Rákóczi elkészítette a francia nyelvű adaptációját, melyek közül a *Meditationes*é nem teljes. A hat műben összességében a *cupiditas* használata a gyakoribb; a *Mémoires* szövegében például a *concupiscentia* egyszer sem fordul elő. A *Meditationes* latin szövegében Rákóczi együtt használja a két kifejezést, de jóval gyakrabban él a *cupiditas*szal, mint a *concupiscentiával*. A mű francia átdolgozásában többször a *cupiditas* kifejezés olvasható ott is, ahol a latinban más fogalom található.¹⁵ Van példa arra, hogy a latin szövegben található *cupiditas* megfelelője a francia válto-

8 Lásd: CP, 198-199.

9 Tüskés Gábor, „A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 415-432, 426.

10 Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste* (Paris: Champion, 2002), 69-80, 82-117.

11 Cornelius JANSEN, *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae sanitae, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses*, tom. 3 (Louvain: J. Zeger, 1640). Vö. Tüskés Gábor, „A kegyelem fogalma és elmélete II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című művében”, *Antikvitás és Reneszánsz* 5 (2020): 167-220, 199.

12 Tüskés, „A kegyelem fogalma...”, 174, 73. jegyzet.

13 Uo., 177, 101. jegyzet.

14 GUION, *Pierre Nicole*..., 358, 214, 228, 220, 269, 388. Vö. Tüskés, „A kegyelem fogalma...”, 203, 242. jegyzet.

15 Lásd például: „avaritia animo”. Med., 25. Vö. „par l'avare cupidité”. Uo. 542. „[F]iguram [...] captivitatis”. Med., 49. Vö. „la figure [...] de la cupidité”. Uo. 574. „[E]x sciolitate aut curiositate”. Med., 110. Vö. „de la cupidité de savoir ou de la curiosité”. Uo. 654.

zatban a *concupiscence*.¹⁶ Előfordul az is, hogy a latin szövegben hiányzik a francia változatban használt *concupiscence* megfelelője.¹⁷

Ennyiből is látható, *cupiditas* és *concupiscentia*, illetőleg francia megfelelőik vonzó fogalmak voltak Rákóczi számára, s teológiai, morálfilozófiai, politikai és antropológiai kontextusban egyaránt adaptálta őket. Értelmezéseik és funkcióik meghatározása valódi kihívást jelent. A különböző műfajú, más-más céllal készített, eltérő modalitású és két különböző nyelven írt művek együttes vizsgálatát az indokolja elsősorban, hogy a fogalmak mindvégig fontos részét alkotják Rákóczi önábrázolásának és érvelési stratégiájának, befolyásolják a szövegstruktúrát, alakítják a stílust, és formálják a retorikai kidolgozást. A használatuk mögött álló elképzelések meghatározása csak nagyobb számú szöveghely alapján lehetséges.

A vizsgálat fő célja reprezentatív művek és szöveghelyek alapján bemutatni, és ideológiakritikai szempontok szerint elemezni a nyelvhasználat és a terminológia sajátosságait. A szövegek szoros olvasata révén számba veszem a fogalmak fontosabb előfordulásait, kidolgozom tipológiájukat, feltérképezem a Rákóczi által megnevezett tulajdonságokat és a mögöttük álló koncepciót. További cél, hogy feltárjam a fogalmak önéletrajzi, antropológiai, morálfilozófiai, politikaelméleti és teológiai jelentését és funkcióit, megnevezem az érintkező fogalmakat és a konnotációkat, jelezzem a szűkebb és tágabb kontextusokat, azonosítsam a lehetséges forrásokat, és pontosítsam a referenciális kereteket. Választ keresek a kérdésre, Rákóczi hogyan és milyen célokra használja a két fogalmat. A *Mémoires*-on és a *Tractatus*-on kívül van-e következetesség a fogalmak használatában vagy a használat kerülésében, és megfigyelhető-e módosulás az értelmezésekben? Megállja-e a helyét a feltevés, mely szerint a jelentésmezők részben átfedik egymást, de míg a *cupiditas* alapvetően szellemi, lelki adottságot jelöl, a *concupiscentia* elsősorban az érzékekkel kapcsolatos, de nem csupán testi sajátosság? Hogyan viszonyul Rákóczi koncepciója Augustinus, Nicole és Bossuet felfogásához? A vizsgálat módszere a történeti perspektívát, azaz a művek kronológiája és tematikus összetartozása szerinti áttekintést kombinálja a jelentések és funkciók módszeres számbavételével.

A kutatást nehezíti a művek egy részének kettős szövegezése. Rákóczi latin szövegeiben számolni kell francia, francia nyelvű szövegeiben latin nyelvi hatásokkal, melyek befolyásolhatták a fogalmak használatát és értelmezését. Bár mindkét főnév a *cupio* – 'szenvedélyesen kíván', 'érezkiesen sóvárog' jelentésű – igéből származik, a *cupiditas* számos római auktornál előfordul, és gazdag jelentéstartománnyal rendelkezik, a *concupiscentia* fogalmát jóval ritkábban használták; igei alakja ennél valamivel gyakoribb. Az utóbbi elsősorban az egyházi, teológiai nyelv terminusa, amely – a

16 Lásd például: „in cordibus nostris cupiditas induxit relaxationem usus legis hujus tuae”. Med., 197. Vö. „la concupiscence caché dans les replis de nos cœurs qui a introduit ce relachement de votre loy”. Uo., 759–760.

17 Lásd például: „Cum enim ex his justificatus non sum nec fomes peccati in me exstinctus est”. Med., 88. Vö. „car puisque je ne suis pas justifié par là et que la germe du peché est en moy, la concupiscence n'etant pas eteinte”. Uo., 625.

latin Biblia hatása mellett¹⁸ – jórészt Augustinus, majd Aquinói Tamás nyomán terjedt el a középkori és a kora újkori egyházi irodalomban. Augustinus nem kötelezte el magát egyetlen meghatározás mellett, s felfogása a két fogalomról az időben változott.¹⁹ *Cupidité* és *concupiscence* a mai franciában lényegében azonos jelentésű fogalmak, a 17. századi francia nyelvben azonban nem teljesen azonos az értelmük. A magyar nyelvben nem alakult ki egységes szóhasználat a két terminus és francia megfelelőik visszaadására;²⁰ magyar fordításuk a Rákóczi kritikai kiadás köteteiben és a *Confessio* Szepes Erika által készített fordításában sem egységes. Így például a *Tractatus* fordításában a Köpeczi Bélától idézett célkitűzéssel szemben a *cupiditas* megfelelőjeként a leggyakoribb „birtoklási vágy” mellett előfordul a „testi kívánságok”,²¹ a „mohóság”²² és a „becsvágy”²³ is. A *cupiditas* megfelelői az *Aspirationes* fordításában „bírvaág”, „vágy”, „kapzsiság”²⁴ és „kívánság”. A *concupiscence* megfelelői a *Réflexions*-ban „paráznság”²⁵ és „testi kívánság”.²⁶ A két különböző kifejezést a fordító/adaptáló néha egy mondaton belül egymás mellett alkalmazza ugyanazon szó visszaadására.²⁷

18 Pl. Kiv 20, 17; Szám 11, 34; Péld 6, 25; Zsolt 105, 14; Mt 5, 28; Mk 4, 19; Róm 6, 12; 1Kor 10, 6; Gal 5, 17; Kol 3, 5; 1Tim 6, 10; 1Pét 2, 2; 2Pét 1, 4; 1Jn 2, 16.

19 Peter BURNELL, „Concupiscence”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan D. FITZGERALD, forew. Jaroslav PELIKAN, 224–227 (Grand Rapid–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999).

20 Mikes Kelemen például többnyire a „kívánság”, ritkábban a „kívánás” kifejezéseket használja fordításiban a *cupidité* és a *concupiscence* visszaadására. A „kívánság” kedvelt jelzői nála a „rossz”, „testi”, „rendeletlen”, „utálatos”, „veszedelmes”, „világi”, „nyughatatlan”, „tisztátalan”, „földi”. Lásd: Kiss Margit, összeáll., *Mikes-szótár*, hozzáférés: 2021.10.08, <http://mikesszotar.iti.mta.hu/>. Az *Épistolák*ban idézi János apostol kijelentését (1Jn 2, 16) a „három rendetlen kívánságok”-ról és Pál apostol figyelmeztetését (Gal 5, 16) a „test kívánságaival” kapcsolatban. MIKES Kelemen, *Épistolák*, kiad. HOPP Lajos, Mikes Kelemen összes művei 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967), 538, 768. Az utóbbi helyen meghatározást is ad, miközben szinonimaként használja a két latin fogalmat: „az Apostol azokat [ti. a szentlélek »sugarlásával« ellenkező, az ember szívéből származó kívánságokat, T. G.] mind testi kívánságoknak nevezi, mert a lélek testié let a vétek által, és annak kívánsági testié lettenek, a melyet nevezik Cupiditasnak, Concupiscientianak, rosz kívánságnak, a tagok törvényének, ó embernek, meg romlot természetnek, vagy tsak természetnek”. A *Keresztényi Gondolatokban* Mikes hivatkozik Augustinus fent idézett hármas megkülönböztetésére: „testi kívánság”, „szemek kívánsága”, „az élet kevésége”, s mindhárom fogalomhoz magyarázatot fűz. MIKES Kelemen, *Mulatságos napok és más fordítások*, kiad. HOPP Lajos, Mikes Kelemen összes művei 3 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970), 495–496.

21 Ért., 430/38–39.

22 Uo., 455/9–10.

23 Uo., 476/6.

24 Asp., 25/2; vö. Foh., 253/31.

25 Gond., 350/30.

26 Uo., 351/23.

27 Uo., 351/35–40.

Cupiditas és concupiscentia az önéletrajzi elbeszélésekben

A *Confessio peccatoris*ban Rákóczi párhuzamosan használja a két fogalmat, a III. könyvben azonban túlsúlyban van a *concupiscentia* használata a *cupiditassal* szemben. A *Mémoires*-ban kizárólag a *cupiditas* fordul elő, mindössze két alkalommal: az Örök Igazsághoz szóló, minden bizonnyal utólag írt ajánlásban és a bevezető részben. Életrajzi keretbe illesztve Rákóczi a *Confessióban* exponálja azokat a két fogalom segítségével kifejtett gondolatokat, melyek közül néhányat a további művekben részletesen kidolgozott. Egyik terminust sem határozza meg, s csupán az említések egy részében vonatkoztatja őket közvetlenül önmagára. Azt, hogy pontosan mire irányul a *cupiditas*, illetőleg a *concupiscentia*, csak ritkán adja meg. A *cupiditas* konkrétan megnevezett tárgyai a tudás, a politikai hatalom, a dicséret és szépítés. E tárgyak lényegében kijelölik a négy területet, melyeken Rákóczi alkalmazza a két terminust: az antropológia, a politika, a morálfilozófia és a teológia szférájában. A négy terület a *Confessióban* szorosan összekapcsolódik. Míg a *cupiditas* használata hozzátétőlegesen egyenlően oszlik meg a területek között, a *concupiscentia* túlnyomórészt teológiai összefüggésben szerepel, de szórványosan a másik három szférában is előfordul.

a) Antropológia

Rákóczi először a *cupiditas* fogalmát vezeti be, a *concupiscentia* csak később, az 1699. év eseményeinek elbeszéléséhez fűzött önreflexiókban fordul elő először. Prágai tanulmányi éveiről (1690/92) azt állítja, hogy szerfölött nagy *cupiditas* volt benne; építészeti és matematikai könyveket olvasott, festett és mértani alakzatokat rajzolt, de magyarázat hiányában nem értett semmit.²⁸ Itáliai útján, a Vezúv megcsodálása (1694) kapcsán utólag úgy véli, „a kelletnél” kíváncsibb volt, de nem a természet fürkészése sértette Istent, hanem a *cupiditas curiose sciendi* volt ellenére. Rákóczi szerint Isten műveinek csodálatát és bennük való imádatát akarja az embertől, és azt, hogy felismerje saját jelentéktelenségét.²⁹ Keresztelő Szent János, pontosabban Szent Januarius nápolyi eréklyéjének hitetlen kíváncsisággal (*incredulae curiositatis*) történt megtekintése után arról elmélkedik, az élő hit hiánya okozta tettei renyheségét és az ostoba öntudatot, melytől vezetve nem gondolta, hogy rossz lehet az, ami gyönyörködtet (*delectabat*). Ezért tévúton követte a *cupiditast*, egészen addig, amíg Isten a helyes útra irányította.³⁰ A *curiose*

28 „Inerat mihi nimisquam magna sciendi *cupiditas*, et ideo horis convenientibus jam architectorum, jam mathematicorum librosolvebam, pingebam, figuras geometricas delineabam, sed nemine instruente nihil intelligebam.” CP 24; vö. Vall., 26.

29 „[S]ed quare dico, Domine, curiosiorem me fuisse quam oportuerit; vere enim naturalium indagazione non offenderis, Domine, sed *cupiditas curiose sciendi* displicet tibi; vis, ut miremur opera tua, ut adoremus te in iis, et stupentes magnalia tua in conspectu eorum agnoscamus humilitatem nostram”. CP 39; vö. Vall., 38.

30 „Noli recordari quaeso, Domine, irreverentiae et, ut dixi, incredulae curiositatis meae; quid enim oportuit me indagare et investigare magnalia tua, si ea, tibi possibilia, viva fide credidissem; sed profecto defuit ea mihi, et hic defectus causavit in omnibus actionibus meis tepiditatem et erroneam cons-

és a *curiositas* kifejezések használata a tudásra irányuló *cupiditas* összefüggésében Augustinus hatására utal.³¹ A III. könyv kegyelemmel kapcsolatos fejtegetéseiben – önmagától elvonatkoztatva – Rákóczi kijelenti: minél inkább megromlik a keresztények élete, annál nehezebb lesz hinni, annál nagyobb lesz a *sciendi cupiditas*, annál több lesz az iskola, a vita, nagyobb lesz a versengés.³² Hit és tudás ismételt szembeállításása, az előbbi elsőbbségének hangsúlyozása az utóbbival szemben a *Confessio* kedvelt motívuma, és ugyancsak augustinusi, illetőleg janzenista örökség.³³

A tudás, a tudományok utólagos leértékelése, hiábavalóságának hangsúlyozása annál különösebb, ha figyelembe vesszük, az önéletrajzi írások egyik fő kérdése a hit és az igazság, azaz a tudás keresése. Rákóczi kora művelt fejedelmei közé tartozott; sárospataki könyvtárának és bécsújhelyi olvasmányainak jegyzéke sokoldalú műveltségről tanúskodnak, s a rodostói könyvtárban is több tudományág volt képviselve.³⁴ Korábbi éveiben behatóan érdeklődött a jog- és politikatudomány, a hadtudomány és a természet kutatása iránt, a tudományok szerepét azonban megtérését követően janzenista hatásra gyökeresen átértékelte. A *Confessio* írásának idején megkülönbözteti egymástól a természet dolgainak igaz kutatását (*naturalium vera indagatio*) és a kíváncsi tudásvágyat (*cupiditas curiose sciendi*); az utóbbiról azt állítja, sérti Istent, s a természetben is őt kell imádni.³⁵

A III. könyvben az emberi természetről elmélkedve a *cupiditas* egyik ösztönzőjét a képzeletben jelöli meg Rákóczi, kettős retorikai kérdésbe illesztett megszemélyesítés segítségével:

Ó, esztelen és csalfa képzelet, mily rettegést tudsz kelteni bennem az esetleg bekövetkező események előrelátásával! Vágy taplója, meddig leselkedsz rám?³⁶

Néhány lappal később ugyanezt a gondolatot variálja, de itt a *concupiscentia* kifejezést használja. A *concupiscentia* székhelye és lakása a képzelet – írja –, amely különféle képzetek és benyomások alapján szenvedélyeket kelt, felizgatja a testet, és korbácsolja az akaratot. A jó képét vetíti elénk, és kívánságot szül; a rosszat tárja föl, és gyűlö-

cientiam, qua ductus quidquid delectabat malum esse non credidi; sequebar proinde per avia et devia cupiditatem, et in via reprobatorum currebam, magis magisque devians a semitis mandatorum tuorum adusque tempus, in quo misertus mei direxisti gressus meos in vias rectas.” CP 39; vö. Vall., 38–39.

31 Lásd: 209. jegyzet.

32 „Quo plus depravabitur Christianorum vita, eo major erit credendi difficultas, et *sciendi cupiditas*; et eo plures scholae, plures disputationes, major aemulatio”. CP 345; vö. Vall., 285.

33 Vö. Tüskés, „A kegyelem fogalma...”, 204, 245. jegyzet.

34 Éva KNAPP és Gábor Tüskés, „La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi: Nouvel essai de reconstitution”, *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39, no. 2 (2015): 185–208.

35 TAKÁCS László és TÓTH Ferenc, „Hit és tudomány Rákóczi Ferenc önéletrajzi írásaiban”, in *Hit, tudomány és társadalom / Faith, Science and Community*, szerk. VÍZI E. Szilveszter, 213–221 (Budapest: Szent István Társulat, 2021), 214–216.

36 „O insana et illusoria imaginatio, quae in me horrere potes horum fors venturorum praevisionem, *fomes cupiditatis*, usquequo insidiaberis mihi!” CP 351; Vall., 289–290.

letet szít.³⁷ A képzelet, a test és a *concupiscentia* összekapcsolása szintén Augustinusra vezethető vissza.³⁸

A rossz keresztény és az erkölcsileg helyesen élő eretnek példáján elmélkedve Rákóczi exponálja a *concupiscentia* János apostol első levelére visszanyúló,³⁹ Augustinus által is alkalmazott hármastipológiáját.⁴⁰ A teológusok szerint arra indítják a fejedelmeket, hogy Isten nevében büntessék az erkölcsileg helyesen, de hitük alapján tévedésben élő eretnekeket, ugyanakkor megengedik, hogy a keresztények színházakba menjenek, ahol a szem *concupiscentiája* áll első helyen, fellobbantják a test *concupiscentiáját*, és az élet gögjét mutatják be.⁴¹ Ez a hármastipológiás megkülönböztetés – gyakran áttételes formában – jelen van az egész *Confessionióban*.

b) Politika

Politikai, egyházkritikai összefüggésbe illeszti a *cupiditas* kifejezést Rákóczi, amikor a III. könyvben a hit egyszerűségének hangsúlyozása és a klérus bírálata keretében úgy véli, az egyház terjeszkedése következtében az egyházi személyek szentségét felváltotta az önmaguknak megkövetelt tekintély. Ennek megszerzéséért a külső ragyogást keresték; ez felkeltette a bevétel növelésének vágyát, ami idővel *cupiditasszá* fajult.⁴² A cár portai követének Konstantinápolyba érkezéséről (1719) írva az emberi hiúság indulatainak és az öntetszelgés ösztönzéseinek minősíti Rákóczi a cárhoz vitelének, illetőleg a lengyel trónra ültetésének tervét. Isten kegyelmének tulajdonítja, hogy a trón utáni *cupiditas* nélkül hallgassa és fontolja meg e terveket, hozzátevé, a lengyel trón óhajlását fejedelemsége iránti kötelezettsége tiltotta meg neki.⁴³ A *Mémoires* ajánlólevelének második bekezdésében kijelenti, a legnagyobb része annak, amit itt megír, azaz a szabadságharc története és az abban játszott szerepe, a *cupiditas* műve volt.⁴⁴ A mű

37 „[S]edes est et habitaculum *concupiscentiae* phantasia; haec enim secundum differentem repraesentationem et impressionem passiones commovet, carnem excitat, et voluntatem impellit; fingit speciem boni, et desiderium producit; repraesentat malum, et odium excitat”. CP 376; vö. Vall., 309.

38 „Et tantum valet imaginis inclusio in anima mea in carne mea,” AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXX, 41.

39 „[Q]uoniam omne, quod est in mundo, *concupiscentia* carnis est, et *concupiscentia* oculorum et *superbia* vitae, quae non est ex Patre, sed ex mundo est.” 1Jn 2, 16.

40 „Iubes certe, ut contineam a *concupiscentia* carnis et *concupiscentia* oculorum et *ambitione* saeculi.” AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXX, 41.

41 „Prohibent et ad cremandos igne, supplicio afficiendos illos inducunt principes, qui in errore et tenebris suis existentes congregantur in nomine tuo et easdem preces et psalmos concinunt, quibus te laudandum ecclesia statuit, et ad publica theatra convenire permittunt Christianos, in quibus *concupiscentia* oculorum praesidet, *concupiscentia* carnis incitatur et plerumque *superbia* vitae repraesentatur!” CP 161; vö. Vall., 132–133.

42 „Dilatata per gratiam tuam Ecclesia, sanctitati Ecclesiasticorum successit autoritas sibi vindicata, pro qua concilianda affectabatur splendor externus, qui redituum augendorum induxit desiderium, quod successu temporum in dominandi *cupiditatem* degeneravit”. CP 306; vö. Vall., 254.

43 „Inter hos tamen vanitatis humanae motus et complacentiae stimulus major erga me fuit tua gratia Domine, quam mea promereri poterat infirmitas, dans mihi vires haec audire, et pendere absque *cupiditate* throni, quem appetere particularis erga Principatum meum obligatio vetat.” CP 321; vö. Vall., 265.

44 „[L]a plus grande partie de ce que j’écrirai a été l’ouvrage de la cupidité”. *Mém.*, 12; vö. Eml., 295.

első bekezdésének elején megjegyzi, nem akarja itt előadni a magyar nemzet történetét, sem részletezni, mi történt vele, amióta megfosztották törvényekkel biztosított szabadságaitól, és idegen nemzet uralma alá vetették. Bűnei hozták rá az idegen fejedelmek vasvesszőjét, s az ország minden rendje érezte a csapásokat. Az uralom *cupiditas*a, mely nem ismeri a törvényt, mindenre kiterjedt.⁴⁵ Itt csak közvetve utal a Habsburg-ház magyarországi szerepére, az 1704-es év eseményeinek leírása elején azonban nyíltan hangsúlyozza, az Ausztriai Házat a török háború annyi szerencsés eredménye, az az Bécs ostromának sikertelensége és Buda visszafoglalása felfuvalkodottá tette, és *cupiditas*a áttört minden korlátot. Magyarországra régen tartott igényei a pozsonyi országgyűlésre szóló meghívólevelekben nyilvánultak meg először.⁴⁶

Politikai színre lépésének előzményei, az 1699-es év eseményei elbeszélésének végén Rákóczi Istenhez fordul, s kéri büntetését, mert – mint írja – noha távol volt tőle a törtetés és nagyobb méltóság vagy a korona megszerzésének vágya, de hajtotta az ön-elégültség gyönyöre. Hozzáfűzi, későbbi életében mégiscsak a *concupiscentia* volt az, aminek hiú ösztönzése révén sok erkölcsi erényt tanúsított, és igazságot gyakorolt az országot kormányozva.⁴⁷ Földi mértékkel mérve itt tehát pozitív hatást is tulajdonít a *concupiscentiának*, de Isten előtt továbbra is bűnnek tartja, mivel az általa ösztönzött cselekedetek szerinte képmutatásból származtak.

c) Morálfilozófia

A harmadik nagy témakör, melybe Rákóczi gyakran bevonja a *cupiditas* motívumát a *Confessióban*, az erkölcsfilozófiai reflexiók. Ezek a megjegyzések tovább differenciálják a *cupiditas*nak tulajdonított sajátosságokat és funkciókat. Az egyik kedvelt gondolat a *cupiditas* és az önszeretet összekapcsolása, mely a mű egyik visszatérő motívuma. Az I. könyvben, az 1700-as év bécsi eseményeinek leírásában, József György nevű fiának születése után „házassága ellenére” megújult becstelenségei miatt vádolja magát. Aszszonyok szerelmére vadászott, nem gyakorolta a jámborságot, szentségtörő módon élt a szentségekkel. Kijelenti, mivel az emberi szív szeretet nélkül nem képes létezni, Isten nem szeretve önmagát szerette, s mindazt, amit cselekedett, önmaga miatt tette.

45 „Mon dessein n'est pas de faire ici l'Histoire de la Nation hongroise ou de détailler ce qui a été fait avec elle depuis le tems que, dépouillée de ses Libertés établies par les Loix, elle fut soumise à la domination d'une Nation étrangère. Ses péchés ont attiré sur elle la verge de fer des Princes étrangers, dont la justice de Dieu l'a frappée, en sorte que tous les Etats du Royaume en ont ressenti les coups. La *cupidité* de dominer, qui ne connoît pas de Loi, s'étendoit par-tout.” Mém., 16; vö. Eml., 298.

46 „La Maison d'Autriche étant enflée de tant d'heureux succes de toute cette guerre, sa *cupidité* rompit sa barrière, et ses désirs conçus longtems auparavant sur la Hongrie, parurent premièrement dans les Lettres expédiées pour la convocation de la Diète de Presbourg”. Mém., 57–58; vö. Eml., 323.

47 „Abfuit a me ambitio et dignitatis majoris aut coronae acquirendae desiderium, sed eo non obstante regebat me vanum illud desiderium aut potius delectamentum contentationis propriae; de quibus fac me, quaeso, poenitere quantum oportet, ut misericordia tua adjutus satisfacere possim justitiae tuae; vere enim totius subsequentis vitae meae cursu vanis his *concupiscentiae* stimulis actus plurimas exercui morales virtutes, et regnum regens exercebam justitiam”. CP 69; vö. Vall., 62–63.

A *cupiditas* „átkozott magja” elrejtőzött szíve legbensőbb zugában, s hazugságra készítette az örök igazság színe előtt.⁴⁸ Itt jelenik meg először közvetlen formában a *cupiditas* szexualitással összefüggő konnotációja.

Hasonló önvádat fogalmaz meg a II. könyvben a dél-lengyelországi tartózkodás (1711) elbeszélése közben, itt azonban a *concupiscentia* kifejezést használja. A történet fonalát megszakítva közbeveti, előadott cselekedetei idején még nem szakadtak el költelékai, melyekkel az önszeretet a haza, az e világi és házasságtörő szerelem fogságában tartotta, s a *concupiscentia* a hívságokhoz és a világi fényűzéshez láncolta.⁴⁹ A fejedelmek típusainak jellemzésében ugyanígy jár el. A vallás zabláját szétvető, Istent tagadó, magát világi tárgyakkal kielégíteni igyekvő fejedelem Rákóczi szerint vadászik a nők szerelmére, elrabolja őket a házasságból, elválik tőlük, fölcseréli, elhajtja őket *concupiscentiájának* ösztönzése szerint.⁵⁰ Az utolsó három idézet mutatja, Rákóczi pontosan tisztában volt mindkét fogalom szexualitással összefüggő jelentésrétegével.

A XIV. Lajos miniszterének 1701 februárjában írt második levél kapcsán Rákóczi megjegyzi, semmit nem gyanított abból, ami rá várt, s hozzáteszi: a nagybőjtöt inkább a *cupiditastól*, semmint a szűkségtől vezetve sok év óta elhanyagolta.⁵¹ Az egyházi előírások megtartásában mutatott hanyagságát itt a *cupiditasnak* tulajdonítja. A grosbois-i kamalduli kolostorba történt elvonulás (1715) első évéről írva ismét gyarlósággal, hanyagsággal és tökéletlenséggel vádolja magát, s az Úr kegyelméért esedezik. Kijelenti, tudja, hogy a *concupiscentia* gyökerét nem lehet kitépni belőle, és az most is él benne.⁵² Ez a szöveghely világosan mutatja, a két fogalom szerves részét alkotja Rákóczi önmagát vádoló és egyben önfelmentő stratégiájának.

A II. könyvben a fejedelmekhez fordul, s három csoportra osztja őket a valláshoz és a hithez fűződő viszonyuk alapján. A fejedelmek egyedüli tanácsadója Rákóczi szerint Isten, aki csak a szeretettől eltelt szívekben lakozik, s szeretet nélkül a lelkiisme-

48 „Non amavi ego te, o amor infinitus; et quia cor hominis sine amore subsistere nequit, te non amando me amavi; et sic vere quae feci, non propter te, sed propter objectum amoris mei feci, quod ille miser ego fuit. O *maledictum cupiditatis semen*, sic latuisti in intimis plicis cordis mei, et adhuc heri veritati aeternae mentiri me fecisti”. CP 75; vö. Vall., 67.

49 „Rupi ego filum narrationis meae hoc interjecto desiderio, plus tuo quam meo, quamvis et meo, quia per me factum; sed necdum tunc, dum recensita agebam, rupta fuerant vincula mea, quibus me amor ille proprius alligatum tenebat ad patriam, ad amorem profanum et adulterum, et *concupiscentia* ad vanitates et pompas mundi.” CP 184; vö. Vall., 151.

50 „Excutit unus religionis froenum, dicit in corde suo, non est Deus, et in mundanis objectis se satiare intendit; delectatur in regali fastu, instituit epulas, spectacula, choreas, et in exquisiti gustus vinis sepelivit vergentes curas; mulierum pro lubitu sectatur amores, rapit et a sacrosancto matrimonii quoque nodo, separat, mutat, rejicit illas pro instinctu *concupiscentiae* suae”. CP 190; vö. Vall., 156.

51 „Nihil ego horum, quae me te disponente expectabant, suspicatus, jejunium quadragesimale, a compluribus annis magis *cupiditate* quam necessitate inductus neglectum, in abstinentia carniarum, non tamen ordinato ad mentem Ecclesiae jejunio, cum imminentibus festis paschalibus transegi Munkácsini”. CP 104; vö. Vall., 83.

52 „[S]ed parce o Domine! pater misericordiae fragilitatibus negligentibus et imperfectionibus meis! novi quippe radicem illam *concupiscentiae* inseparabilem fuisse a me et adhuc subsistere in me.” CP 254; vö. Vall., 208.

ret tanácsát kérni tévútra vezet. Ekkor ugyanis a *cupiditas* és az önszeretet (*amor ille proprius*) fogja irányítani a fejedelmet, és világosság helyett sötétség borul rá.⁵³ Ugyancsak a II. könyvben a jaworóvi várbeli tartózkodás idején Sieniawska hercegnővel tartott titkos találkozók és a hozzá tett veszélyes utazások kapcsán Rákóczi saját hetvenkedéséről, hamis nagylelkűségéről és az emberek csodálatának megszerzéséről ír. Hozzáteszi: így csírázik minden emberi cselekedetben a *cupiditas*, sarjadzik önnön kiválóságunk szeretete, mely együtt születik az emberrel, és egész földi tartózkodásának idején vezére vagy útítársa.⁵⁴ A II. könyv vége felé igen kedvező jellemzést ad önmagáról, s hozzáfűzi, az elmondottakban nincs nyoma a dicséret és a szépítés iránti *cupiditas*-nak; amit írt, nem önmaga, hanem Isten dicsőítésére írta.⁵⁵

A III. könyvben a Drinápolyba utazás (1717) körülményei és ottani fogadásának tervezése kapcsán Istenhez fordulva megjegyzi, csak Ő tudja, a díszes fogadás mellett felvonultatott érvei valódi okok voltak-e, vagy csupán az önszeretet és a *cupiditas* megnyilvánulásai, melyeket az ember nem képes megkülönböztetni egymástól Isten különleges kegyelme nélkül.⁵⁶ A kegyelem, a jócselekedetek és az üdvösség viszonyáról írva megjegyzi: eddigi életének vizsgálatával Isten azt bizonyította neki, hogy minden erkölcsös cselekedete, melyre eddig törekedett, ocsmány *cupiditas* volt, vagy üres hadonászás a levegőben. Ebből semmi nem maradt a számára, csupán a fájdalom a rosszul vagy lustán elvesztegetett idő miatt, amit üdve kimunkálására kapott.⁵⁷ A két utolsó példa egyben mutatja a morálfilozófiai és a teológiai fejtegetések szoros kapcsolatát.

d) Teológia

Az I. könyvbe illesztett Ádám-elmélkedés második napi részében Rákóczi meghatározza a *cupiditas* és a bűn viszonyát. A kiválasztottaknak újjá kellett születniük a Megváltóba vetett hit és a keresztség által, a bűnösökkel szemben azonban fennmarad Isten kárhozatra vonatkozó ítélete. A *cupiditas*, a bűn kovásza megmarad az igazakban

53 „[C]onsule tute conscientiam tuam, si illa repletus fueris, sed sine illa conscientiae tuae expetere consilium praesumptuosum esse scito et erroneum. *Cupiditas* enim et amor ille proprius reget illud, et lumen tuum erunt tenebrae.” CP 164; vö. Vall., 135.

54 „Sic pululat in omnibus hominis actionibus *cupiditas*, sic germinat amor ille propriae excellentiae, qui nascitur cum homine et toto peregrinationis ejus super terram tempore vel dux vel comes itineris ejus est”. CP 196; vö. Vall., 161.

55 „Scio o Creator meus haec me coram te referre, tu quoque nosti haec prolata carere *cupiditate* laudis et fucio, nec ideo me haec scribere ut lauder, sed ut tu glorificeris”. CP 247; vö. Vall., 203.

56 „Sed his omnibus non obstantibus, nonnisi tu scis Domine, num haec rationes verae fuerint, vel tantummodo representationis amoris illius proprii et *cupiditatis*, quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit, et pro quibus, mihi ignotis, te cum omni humilitate deprecor.” CP 282; vö. Vall., 234.

57 „[C]um totius retroactae vitae meae examine demonstrare dignatus fueris mihi omnes actiones meas morales, quarum tam studiosus fui, vel *abominabiles* fuisse *cupiditates*, vel inanes ictus aëri impactos, ex quibus nihil mihi remansit, nisi dolor de male aut ociose dispenso tempore, quod ad operandam salutem dederas mihi.” CP 365; vö. Vall., 301.

is.⁵⁸ Az akarat kegyelemmel való együttműködésének kérdéséről szólva kifejti, noha az igazhitű elképzelés szerint bűnbe esett természetének állapotában az ember mindig a rosszra tör, a *cupiditas* a rosszat mégis a jó képében mutatja meg neki.⁵⁹ Ugyanezt a gondolatot variálja a III. könyv befejezésében. A *concupiscentia* minden bűnt és rosszat a jó, azaz a tisztos, a gyönyörködtető vagy a hasznos képében mutat be az emberi természetnek, amely azért vonzódik felénk, mert rosszaságukról csupán a kegyelem révén tud meggyőződni.⁶⁰

Ehhez közel álló gondolatmentre épül a Magyarország állapotának leírásába illesztett fejtegetés az 1699-es év eseményeinek elbeszélése végén, ahol Rákóczi a fával megszemélyesített *concupiscentia* képét alkalmazza. Szétszórtságait és sóvárgásait a *concupiscentia* fája legátkosabb gyümölcseinek nevezi. Ezt a fát a bűn plántálta belé, és az akaratával sarjadt föl, ami által Istennel és önmagával egyaránt szembekerült. A *concupiscentia* súlya (*pondus*) – kedvelt augustinusi allúzió –, amivel eltávolodott Istentől, ő maga, aki azt cselekszi, amit nem akar, vagy amiről azt hiszi, hogy nem akarja.⁶¹ A *concupiscentia* eredete tehát Rákóczi elképzelése szerint a bűn, másfelől maga a *concupiscentia* is további bűnök forrása. Másutt ugyanezt a gondolatot a kegyelemmel összefüggésben variálja: a kegyelem elvész vagy azonnal, amint a *concupiscentia* megszüli a bűnt, ami megteremti a lélek halálát, vagy lassanként, a tunya élet, a közöny folytán, ami tisztátalanságot olt belénk.⁶²

Az I. könyvbe illesztett Ádám-elmékedés elején Rákóczi kijelenti, Ádámot tökéletes emberi teremtménynek tekinti, akire az ártatlanság állapotában nem nehezedik a *concupiscentia* súlya. Ezért nem érti, fejtegeti, miért volt hajlandó inkább hinni az aszszonynak, mint Istennek.⁶³ A bűnbe esett emberben a *concupiscentia* léte szükséges,

58 „[I]n omnibus electis tuis, quos renasci oportuit per fidem primum in venturum redemptorem, et per baptismum postmodum fontem regenerationis in sanguine filii tui, sed hoc non obstante subsistit condemnatio tua et regnum justitiae tuae in reprobos et *cupiditas fermentum peccati* in justis quoque permanet.” CP 81–82; vö. Vall., 73.

59 „[Q]uamvis secundum orthodoxam sententiam homo in statu naturae lapsae semper tendat in malum, tamen hoc ipsum malum ipsi sub specie boni repraesentat *cupiditas*.” CP 379; vö. Vall., 312.

60 „Omnia peccata et mala respectu legis tuae, o veritas aeterna, sub specie boni, id est vel honesti vel delectabilis vel utilis repraesentat illi *concupiscentia*, et ideo fertur ad illa, quae mala esse non nisi per gratiam tuam potest sibi persuadere.” CP 379; vö. Vall., 312.

61 „Offero interea quoque tibi omnes dissipationes et aviditates meas, quibus me visitas, hi sunt enim soli pessimi *fructus arboris concupiscentiae* meae, quam peccatum plantavit in me, et haec me volente quoque pullulat; hinc posuisti me contrarium tibi, et gratia tua fecit me quoque esse contrarium mihi; sed quid dico, non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnas contra me; amor enim, quo feror ad te, tu ipse es; et *pondus concupiscentiae*, quo retrahor a te, ille ego, qui facio; quod nolo vel quod nolle credo.” CP 68; vö. Vall., 61–62. Augustinus a „pondus cupiditatis” fogalmat használja. Lásd: *Confessiones*, XIII, VII, 8. Vö. „Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.” Uo., XIII, IX, 10.

62 „Amittitur autem haec [=gratia] aut subito dum *concupiscentia* parit peccatum, quod generat mortem animae aut sensim sine sensu per vitam tepidam, per negligentias quae impuritates inducunt in nos.” CP 200; vö. Vall., 164.

63 „[I]llumina me, quaeso, ut intelligam. Considero Adam creaturam hominem perfectum, in statu innocentiae omni perfectione naturae humanae plenum, non pondere *concupiscentiae* praegravatum, et propterea ignoro, cur mulieri potius quam tibi credere maluerit?” CP 78; vö. Vall., 70.

hogy Isten igazolva legyen beszédeiben.⁶⁴ A II. könyvben az önszeretetről meditálva felteszi a retorikai kérdést: miért akarta Isten, hogy megmaradjon az emberben ez a rossz, a *concupiscentiának* ez a hatalma, melynek büntetésétől Krisztus halála által megszabadította az embert, és nem pusztította ki benne a magját?⁶⁵

Az önszeretet ellentéte Isten szeretete, amit Rákóczi – Augustinus nyomán⁶⁶ – többször szembeállít a *cupiditas* fogalmával. Velencei tartózkodása (1693) kapcsán arról elmélkedik, hogy az ember nem vehet magára egyformán két terhet, Isten szeretetének és a *cupiditasnak* a terhét, s nem tehet semmit anélkül, hogy az egyik vagy a másik túlsúlyba ne kerülne. Kijelenti: meggyőződött arról, hogy az ész irányítása alatt véghezvitt minden cselekedetében a *cupiditas* volt túlsúlyban.⁶⁷ A szabadságharc alatt tanúsított magatartása miatt hosszan vádolja magát, majd ettől elvonatkoztatva, három állapotban lévőnek mondja az embereket: a bűn, a közöny és az igazság állapotában lévőnek. Ezután felidézi a mérleg szemléletes képét, mondván: míg a bűnös és a közönyös ember a *cupiditas* serpenyőjébe ömleszti bűneit, az igaz ember arra törekszik, hogy feltöltse a szeretet serpenyőjét. Mindenkinek az utóbbi állapotra kell törekednie; mindig rettegve kell tekintenie a *cupiditas* serpenyőjére, és nem szabad hinnie, hogy eleget tett a másokra. Míg ugyanis az előbbire a saját és a mások bűneit egyaránt ráteheti gyarlósága miatt, a szeretet serpenyőjére csak akarattal és szándékosan lehet rátenni a jót.⁶⁸

A szeretet és a *concupiscentia* szembeállítása jelenik meg a dél-lengyelországi tartózkodás elbeszélésébe illesztett fejtegetésekben is a bűn, a halál és a föltámadás kapcsolatáról. Rákóczi szerint Isten intézkedéseiből nyilvánvaló, nem lehet kipusztítani a

64 „Oportet esse *concupiscentiam* in homine, ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris.” CP 76; vö. Vall., 67. Vö. Zsolt 50, 6.

65 „Sed, o sapientia aeterna, liceat mihi tantisper indagare, cur hoc malum, hanc potestatem *concupiscentiae*, a cujus poena nos liberasti per mortem tuam, adhuc remanere volueris in homine et semen ejus non deleveris in eo.” CP 196; vö. Vall., 161.

66 „[I]ta certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere;” AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, V, 12. „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.” AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 14, 28.

67 „Sic est, o Domine, non diffiteor; tua enim gratia me agnoscere fecit duobus non trahi ponderibus, amoris tui et *cupiditatis*, nec posse quid agere hoc vel illo non praeponderante. Ignoravi, quid debeam amori tuo; evidens ergo est, et vere convictus sum in omnibus actionibus meis ab usu rationis patris *cupiditatem* praeponderasse.” CP 35; vö. Vall., 35.

68 „Omnis homo vel in statu peccatoris, vel tepiditatis, vel justus positus est; peccator in *scutellam cupiditatis*, ut potius dixerim iniquitatis, effundit pondera, quibus aggravata dum praefixum misericordiae tuae terminum excedit, rides in interitu ejus; tepidus fragilitatis culpas huic continuo imponit et bonorum operum pondera in oppositam *scutellam* inferre negligit, et sic in statu praecipitii et proximi praependit est; justus autem, quamvis fragilitatis, a qua in hac vita nemo exemptus esse potest, culpas saepe in praefatam *cupiditatis scutellam* quodammodo inadvertenter cadere sinat, continuo tamen in id intendit, ut *scutellam* charitatis accumulet, posteaquam gravitate ponderum actuum poenitentiae gratia tua adjunctum primum baptismatis bilanciem restaurasset; et hinc evidens est, debere quemlibet tendere ad hunc statum, qui perfectionis humanae est; oportet, ut *cupiditatis scutellam* semper tremens respiciat, et in alteram nunquam se satis imponere posse credat; in illam enim fragilitate inductus plurima ignorans quaeque et propria et aliena imponere potest peccata, in hanc nihil boni nisi volenter et intendendo referre valet.” CP 168; vö. Vall., 138-139.

concupiscentiát, mert létezik a test, mely csupán a feltámadás révén újulhat meg. Az Isten által a szívbe költöztetett szeretet győzi le a *concupiscentiát* az emberben.⁶⁹

A bécsújhelyi börtönből történt szökést (1701) követő podolini tartózkodás és a hazugsággal történt szállásszerzés elbeszélése után Rákóczi Isten vele gyakorolt irgalmáról medítál. Irgalma nagyságát Isten azzal mutatta meg, hogy megkegyelmezett neki, míg ő önmagának, romlott természetének, gyöngeségének, rosszaságának és végül a *concupiscentiának* szentelve magát ingerelte őt, és kihívta igazságosságát.⁷⁰

A III. könyv teológiai fejtegetéseiben Rákóczi többször foglalkozik az akaratszabadság és a kegyelem kérdésével, s kétszer is tematizálja *cupiditas* és szeretet ellentétét. Kéri, maradjon távol tőle az emberi gőg képzelgése. Az akarat szabadsága nem létező gondolati entitás, mert akkor nem kellene különbséget tennie a szeretet és a *cupiditas* között, és mint ilyennek, nélkülöznie kellene a jó és a rossz minden fogalmát.⁷¹ Isten irgalma nem kényszerít jócselekedetre, állítja Rákóczi, de az akarat természettől fogva a *cupiditas* foglya, az szab törvényt az embernek, amit gyakran akarata ellenére követ. Az irgalom azonban képes feloldani a *cupiditas* bilincseit, Isten saját szeretetének igáját helyezi az ember nyakába, és gyakran akarata ellenére is a javára vezeti.⁷²

A szabadság, a bűn és a kegyelem viszonyáról Rákóczi kifejti: a kegyelemnek megvannak a maga fokozatai, és a bűnnek megvan a mértéke. Ha valaki állhatatosan kitart mellettük, a szeretet és a *cupiditas* súlya úgy vonzza, hogy bár képes ellenállni, mégsem áll ellen soha.⁷³ A jó hajlam, a tisztességet és nagylelkúséget kedvelő lélek a *cupiditas* kizárásával cselekszik, hogy ne legyen bűnös.⁷⁴ Az 1719. év elején, felesége Lengyelországból való kiutasításának hírére Rákóczi a nagyvezér segítségét kérte, a válasz azonban a segítség elhalasztását közölte vele. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, a kegyelem je-

69 „Et his tam miro ordine institutis patet igitur non potuisse aboleri *concupiscentiam*, quia subsistit corpus, quod reparari nequivit, nisi in futuram resurrectionem, [...] sic manifestatur virtus tua in infirmitate, per quam charitas plantatur in cordibus nostris, quae subjicit in nobis *concupiscentiam*”. CP 198–199; vö. Vall., 163.

70 „Sed tu quam bonus et quam misericors fueris in me; [...] tu parcendo demonstrasti magnitudinem miserationum tuarum, dum ego mihimet ipsi et perversitati naturae, fragilitati, malitiae, denique *concupiscentiae* deditus irritabam te, et provocabam justitiam tuam.” CP 129; vö. Vall., 103.

71 „Phantasma est superbiae hominis illud, quod tantarum disputationum praebet argumentum, quod procul abesse peto a me; ens rationis non existens est illud arbitrium hominis ita conceptum, uti liberum exprimit; tunc enim indifferens deberet esse inter charitatem et *cupiditatem*, et omni conceptu boni ac mali qua talis carere”. CP 333; vö. Vall., 275.

72 „Non cogit te misericordia Dei ad beneficiendum. Sed si de natura sua voluntas tua captiva est, *cupiditatis*, et illa legem tibi imponit, quam saepe invitatus sequeris, cur hunc agendi modum in Deo super te miserente non agnoscis, dum solutis *vinculis cupiditatis* tuae, suave jugum amoris sui imponit tibi, et sic in bonum tuum invitum quoque saepe trahit te.” CP 361–362; vö. Vall., 298.

73 „[H]abere gratias suos gradus et peccatum mensuram, in quibus cum quis perseverat, ita per charitatis aut *cupiditatis* trahitur *pondera*, ut quamvis resistere posset, non tamen nunquam resistat”. CP 362; vö. Vall., 298.

74 „[S]ed o Domine quis dicet ipsam bonam indolem, honestatis et magnanimitatis amantem animum, quae illas exclusa *cupiditate* agunt (ut non sint peccaminosae)”. CP 362; vö. Vall., 298.

le, hogy Isten nem engedi felsarjadni a *cupiditas* egyetlen magvát sem anélkül, hogy meg ne zavarná.⁷⁵

Az áttekintés mutatja, hogy önéletrajzi írásaiban Rákóczi változatos módon, számos különféle összefüggésben használta a két fogalmat. Az antropológiai és politikai fejtegetések mellett előszeretettel alkalmazta morálfilozófiai és teológiai kérdések taglalásában. Ezzel az eljárással igyekezett egyetemes érvényűnek bemutatni a *cupiditas* és a *concupiscentia* jelenlétét az emberi világban. Szerepük a két önéletrajzi műben jelentősen különbözik: míg a *Confessióban* folyamatosan jelen vannak, az elsősorban világi olvasóknak szánt *Mémoires*-ban a *concupiscentiát* Rákóczi egyáltalán nem használta, s a *cupiditas* jelenléte az ajánlásra és a bevezető részre korlátozódik. Az utóbbi fogalmat a *Confessióban* mind a négy említett területen alkalmazza. Közös funkciójuk, hogy negatív irányban mozdítják el a cselekedetek utólagos értelmezését, gazdagítják a bűn, az önvád, és ezzel közvetve az önvédelem retorikáját, miközben eszközként szolgálnak Rákóczi aktuális énjének múltba vetítésében, a bűnbánó Rákóczi és a „jó fejedelem” képének megkonstruálásában és a történeti szubjektum valóságos arcának eltakarásában. A fogalmak bibliai, augustinusi és janzenista mintákat követő teológiai, vallási-spirituális értelmezése sűrűn átszövi a másik három területhez tartozó fejtegetéseket. Többször előfordul, hogy ugyanazt vagy egy rokon gondolatot Rákóczi hol az egyik, hol a másik fogalom segítségével fejt ki. Mindkét terminust használja a szexualitással összefüggésben. A fogalmakat többször önmagára vonatkoztatja, de gyakrabban él velük az elvont fejtegetésekben. Mindkét fogalom jelentéstartományja alapvetően negatív, s csupán egyetlen utalást találtam arra, hogy Rákóczi földi, morális értelemben valamiféle pozitív hatást is tulajdonít a *concupiscentiának*. A két fogalommal jelölt affektusok sajátosságai, működési mechanizmusai és funkciói a velük összekapcsolt tulajdonságjelzők, igék, megszemélyesítések és metaforák alapján is nagyon közel állnak egymáshoz.

A politico-morális értekezések tanúsága

A *Réflexions* és a *Tractatus cupiditas-* és *concupiscentia*-fogalmának együttes tárgyalását elsősorban az indokolja, hogy a két mű tartalmilag szorosan összetartozik, és részben egymásra épül. Közvetlenül egymás után, 1722-ben és 1722–1725 között keletkeztek, s forrásaik is részben azonosak. Rákóczi mindkettőben a saját tapasztalatait egyesíti az olvasmányokból merített gondolatokkal, érvelési mintákkal. Míg a *Réflexions* a világi udvariassággal szembeállított, az isteni és a felebaráti szeretetre épülő keresztény udvariasság (*politesse*) lényegét fejt ki, a *Tractatus* az abszolút monarchia keretében működő ideális politika elveit, erkölcsét és filozófiáját foglalja össze bibliai alapokon, ki-

75 „[S]ignum est quippe gratiae tuae, quod sordes faeces has animae meae repraesentes mihi, et quod nullum *cupiditatis* germen pullare sinas, quin non confundas”. CP 317; vö. Vall., 263.

egészítve a keresztény fejedelem ideális képével.⁷⁶ A két mű együtt mutatja be Rákóczi politikai és erkölcsi gondolkodását, s mindkettő egy janzenista színezetű, szigorú keresztény morálra alapozott politikai felfogást képvisel. Rákóczi arra vállalkozott, hogy megkísérelje összeegyeztetni az abszolútizmust a rendi felfogással a paternális keresztény uralkodás eszméjének jegyében. Míg a *Réflexions* elsődleges címzettjei a saját fiai, a *Tractatus* latin nyelvű változatát elsősorban a magyar nemességnek, a francia változatot – fiain kívül – a művelt európai közönségnek szánta. A két mű közös fő forrása Bossuet *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709) című munkája, a fejedelmi abszolútizmus bibliai alapokon álló apológiája. Erkölcsi tekintetben Rákóczi iránymutatónak tekintette, de politikai téren nem mindig követte, mint például a társadalom és a hatalom viszonyának, az ideális államformának, a hódítás jogának és az ellenállási jognak a kérdéseiben. A bibliai, augustinusi ösztönzés mellett mindkettőben megragadható a janzenista bibliamagyarázat és erkölcsstani irodalom hatása. A janzenista felfogáshoz közel álló közös gondolat a politika és az erkölcs összeegyeztetésének szükségessége a benső vallásosság alapján.

A *Réflexions* egyik fő tétele, hogy a társadalmi egyenlőtlenséget a *cupidité* vezette be az emberi társadalomba, s ennek következtében alakultak ki a nemesség és a közrend közti különbségek. E gondolatot Rákóczi számos formában variálja. A *cupidité* szerinte a bűn, míg a tisztaságok, címek, méltóságok és gazdagság utáni törekvés a *cupidité* gyümölcse.⁷⁷ A nem az isteni igazságosságon alapuló udvariasságot a *cupidité* által sugallt hitványságnak nevezi.⁷⁸ Az udvarokban szokásos udvariasságról szóló fejezetben kifejti, a keresztény fejedelmeket a nép iránti szeretet kötelezi udvarok tartására, nem a hiúság és a *cupidité*.⁷⁹ A fejedelem háza népéről szólva figyelmeztet, a fejedelemnek a lehető legkevésbé kell terhessé tennie udvaroncainak a szolgálatot, mert ha másként cselekszik, a *cupidité* irányítja.⁸⁰

76 A két értekezés *Testament politique et moral du prince Rakoczi* címen 1751-ben jelent meg hágai impresszummal Párizsban, két kötetben, kiegészítve Rákóczi rövid életrajzával és különféle dokumentumokkal.

77 „La *cupidité* est le fruit du péché, et la recherche des honneurs, des titres, des dignités et des richesses, est le fruit de la *cupidité*.” Réfl., 22/17–19; vö. Gond., 336/18–19. „On sçait l’origine des titres, dignités, et des charges; chaque degré a ses différentes distinctions et éclats, par où ils sont devenus les objets de la *cupidité* des hommes, par la possession desquels ils sont sensés d’une condition égale ou inégale.” Réfl., 22/32–35; vö. Gond., 335/33–36. „[L]es richesses, le faste, la grandeur, et les vains titres sont des phantomes que la *cupidité* des hommes a attachée à cette même noblesse, comme on a déjà dit.” Réfl., 79/8–9; vö. Gond., 392/8–10.

78 „Mais malheur à la politesse qui n’est pas fondée sur la justice deue à Dieu, car alors elle n’est plus qu’une lacheté suggerée par la *cupidité*.” Réfl., 39/12–14; vö. Gond., 352/15–16.

79 „Rassemblons toutes ces qualitez et considerons le devoir de chacune, nous verrons que l’exécution de ce même devoir, a introduit les charges et les dignités et l’étendue de la dilection envers les enfans et brebis a obligé et oblige les Princes chrétiens d’avoir des cours, non la vanité et la *cupidité*.” Réfl., 41/19–23; vö. Gond., 354/27–32.

80 „Si le Prince agit par motif de charité, en pere, en pasteur, et en frere, il faut qu’il rende le service le moins dur qu’il peut à ses domestiques; car en agissant autrement il ne faut pas douter qu’il n’agisse par *cupidité*.” Réfl., 44/38–41; vö. Gond., 358/6–9.

Az udvari emberek fejedelmükkel szembeni udvariassága kapcsán Rákóczi nagy, sáros, de zöld és pázsittal benőtt mocsárhoz hasonlítja a fejedelmi udvart, melyen nád nő. A hasonlat értelmezésében kifejti, a pázsit az érzékek bűvöletét, a nádszálak a hívságok között nevelkedett világi embereket jelölik, akiket a szenvedélyek és a *cupidité*s mozgatnak.⁸¹ A fogalom többes számú használata egyedül itt fordul elő a műben. A keresztény udvari emberrel is megtörténhet, hogy gyarlósága vagy gonoszsága miatt megtéved, s a *cupidité* és a világi udvariasság elveit követi.⁸²

A fejedelem kötelezettségeinek megtartásáról szól Rákóczi az utolsó fejezetben. Figyelmeztet, ha a szeretetet és az igazságosságot mint a keresztény udvariasság célját tekintjük, az állam érdeke nem változik, de ha diadalmaskodni hagyjuk az emberek *cupidité*jét és józan értelmét, ugyanez az érdek a körülményeknek megfelelően módosul.⁸³ A nép üdve gyakran szolgál a *cupidité* ürügyéül.⁸⁴ Bírálja a világi politikusokat, akik szerint a nép üdve a legfőbb törvény, de ez az igazság arra jó nekik, hogy a legigaztalanabb szándékaikat megfűszerezzék. A nép nyugalmát a *cupidité* által diktált eszközök használatával, a szeretet elveinek kizárásával keresik, miközben üdvösségének ürügyén háborúkkal és adókkal elszegényítik.⁸⁵ A józan értelem Rákóczi szerint túlságosan vak ahhoz, hogy felismerje: a különböző kormányformákat csak a szeretet teheti boldoggá, ahogy egyedül a *cupidité* teheti őket zsarnokivá.⁸⁶ A keresztény udvariasság elveit a *cupidité* ezerféle módon megrontja. Isten szelleme nélkül a legtudósabb teológusok is tévedhetnek, mert a *cupidité* különféle álcákat ölt azokban az esetekben, amelyek a fejedelmek kötelezettségeire, szerződéseire, ígéreteire és esküire vonatkoznak.⁸⁷ Befejezésül hangsúlyozza, az előadott gondolatok homályosnak és merő okosko-

81 „Developons cette comparaison et appliquons la au sujet, nous verrons que la pelouse verte nous représentera fort bien l'enchantement des sens, les roseaux nous marqueront ces hommes mondains elevés dans des vanités, et toujours agités par les passions et par les *cupidités*.” Réfl., 75/4-7; vö. Gond., 388/14-16.

82 „[Á] changer de conduite à moins que par sa fragilité ou par sa malice, il ne s'égare, et ne se détourne pour suivre les susdites maximes de la *cupidité* de la politesse mondaine.” Réfl., 76/1-3; vö. Gond., 389/10-13. „[M]ais si au lieu de la charité, la *cupidité* domine en luy, il ne reconnoit, ni il n'est porté à corriger sa faute.” Réfl., 76/8-9; vö. Gond., 389/18-19.

83 „[C]ar lorsqu'on regarde la charité et la justice comme le but de la politesse chretienne, l'interet de l'Etat ne varie pas, mais aussi lorsqu'on laisse prevaloir la *cupidité* et la prudence humaine, ce meme interet varie à mesure que les conjonctures changent.” Réfl., 84/28-32; vö. Gond., 397/29-32.

84 „Le salut du peuple sert souvent de prétexte à la *cupidité*.” Réfl., 97/4-5.

85 „Le salut du peuple est la souveraine loy, disent ordinairement les politiques mondains, et cette verité leur sert à assaisonner les plus injustes desseins. Cette verité, dis-je, les porte à chercher la tranquillité publique, mais comme ils emploient des moiens dictés par la *cupidité*, à l'exclusion des principes de la charité, cette tranquillité devient pour eux une espece de pierre philosophale, dans la recherche de laquelle on apauvrit le peuple, dont on pretexte le salut, par les guerres et par les impots, et on passe la vie dans cette recherche sans parvenir à son objet.” Réfl., 86/12-19; vö. Gond., 399/9-16.

86 „[L]a prudence humaine est trop aveugle pour discerner, qu'il n'y a que la charité qui puisse rendre tous ces differens gouvernemens également heureux, comme ce n'est que la *cupidité* qui puisse les rendre tyranniques.” Réfl., 87/19-22; vö. Gond., 400/15-17.

87 „Telles sont les maximes de la politesse chretienne, que la *cupidité* deguisée en mil manieres, corrompt d'ordinaire, et les plus sçavans theologiens se peuvent meprendre sans l'esprit de Dieu, lorsqu'on les

dásnak tűnhetnek a világiak szemében, mert a *cupidité* által kialakított általános szokás sötétbe borítja elméjüket.⁸⁸

A *cupidité* mellett mindössze négy alkalommal használja Rákóczi a *concupiscence* terminust, mégpedig csaknem kizárólag a nőknek kijáró udvariasságról szóló fejezetben, a házasság összefüggésében. A házasság szerinte a férfit egyetlen nőhöz köti, és az isteni elrendelés folytán a nő a férfi fele lesz. Ez a szentség a *concupiscence* féke kellene, hogy legyen, egyetlen lényhez rögzítve és kapcsolva a férfit, akivel törvényesen élhet.⁸⁹ Ha a heveség megmarad az egyik félben és elcsitul a másikban, a gyanakvás, a szemrehányások és a féltékenység olyan gyötrelmeket okoznak, amelyekhez csak a pokol kínjai hasonlíthatók. Ilyenek általában a *concupiscence* miatt kötött házasságok, de – teszi fel a kérdést Rákóczi – vajon a politikai okokból kötöttek jobban sikerülnek-e?⁹⁰ Egy gazdag öreg nőt feleségül venni, akivel reménység szerint csak néhány évig kell élni – az ilyen megfontolások teljesen ellentétesek a házasság intézményével, mert nem kapcsolatosak sem a gyermeknemzéssel, sem a *concupiscence* megfékezésével. Ahogyan ugyanis az öreg feleség kezd visszatetszővé válni, olyan mértékben kezdenek tetszeni a többi nők, s végül a férfi átadja magát a törvénytelen *concupiscence*-nak.⁹¹ Az idézett szöveghelyek tanúsága szerint Rákóczi a *concupiscence* fogalmát szorosán összekapcsolta az érzékek, azon belül a szexualitás szférájával a műben. A terminus ettől a gondolatkörtől független, egyetlen további előfordulása az udvari emberek fejedelmükkel szembeni udvariasságáról szóló fejezetben található, ahol Rákóczi az önszeretettel állítja párhuzamba, s nincs jelen a szexuális konnotáció. Kijelenti, a világi udvariasság a színlelés művésze, s egy kereszténynek rettegnie kell ezektől a maximáktól, annyira ellentétesek a vallás szellemével: a *concupiscence*-ra és az önszeretetre épülnek.⁹²

A *Tractatus de potestate* latin szövegében – egyetlen kivételtől eltekintve – kizárólag a *cupiditas* fogalmát használja Rákóczi. Az igaz értelem (*recta ratio*) hatalmáról szóló első részben külön fejezetben értekezik a *cupiditas* által az embernek adott hatalomról,⁹³

consulte sous ces differens masques que la *cupidité* adopte dans les cas qui regardent les engagements, les traités, les promesses solennelles et les sermens sacrés des Princes”. Réfl., 87/32-37; vö. Gond., 400/27-32.

88 „Ces reflexions pourront paroître vagues et pleines de speculations aux yeux des mondains, car l’usage commun que la *cupidité* a établi, couvre de tenebres leur entendement”. Réfl., 88/9-11. vö. Gond., 401/6-8.

89 „Le mariage attache l’homme à un individu des femmes, et par l’ordination divine meme une femme devient la moitié de l’homme. Ce sacrement devroit etre le frein de la *concupiscence*, en fixant et attachant l’homme a un objet dont il peut user legitimentement.” Réfl., 37/28-31; vö. Gond., 350/29-31.

90 „Tels sont d’ordinaire les mariages contractés par la *concupiscence* de la chair; mais la politique reussit-elle mieux?” Réfl., 38/21-22; vö. Gond., 351/23-24.

91 „Une telle epouse, une vieille riche en esperance de ne vivre avec elle que peu d’années; ces veues sont tout à fait opposées à l’établissement du mariage: car elles ne regardent ni la generation des enfans, ni l’amortissement de la *concupiscence*, parce qu’à mesure que sa vieille femme commence à luy deplaire, les autres commencent à luy plaire, et enfin il s’abandonne à la *concupiscence* illegitime.” Réfl., 38/34-39; vö. Gond., 351/35-40.

92 „La politesse mondaine est un art de deguisement, un chretien doit fremir de ces maximes, tant elles sont opposées à l’esprit de la religion: elles sont établies sur la *concupiscence* et sur l’amour propre”. Réfl., 73/40-41, 74/1-2; vö. Gond., 387/7-9.

93 „Caput II. De potestate homini a cupiditate data”. Tract., 101; vö. Ért., 405.

s alig van olyan fejezet, melyben ne fordulna elő a fogalom. A *cupiditas* hatalmának Rákóczi szerint Isten szolgálhatta ki az embert büntetésként, aki a bűnbeesést követően csak ennek sugallatára tudott cselekedni. A *cupiditas* elhomályosította az igaz értelem két törvényét: hogy az ember úgy cselekedjék másokkal, ahogyan szeretné, hogy vele cselekedjenek, és ne tegyen olyat másoknak, amiről nem szeretné, hogy neki tegyék (vö. Mt 7,12). Megismétli, a *cupiditas* önszeretetet, mellyel az ember jobban kezdte szeretni önmagát, mint az igazságot, a parancsolatokat és magát Istent; törvénytelen és bitorolt hatalom, melyből az élet bűnös göggye fakadt.⁹⁴ Állításai igazolására Péter és János apostolokra hivatkozik.⁹⁵ Istentől eltávolodva az ember az igaz értelem hatalma helyett a *cupiditas* hatalmába került.⁹⁶ Az ezt követők a megrontott természet állapotában sokkal többen vannak, mint az igaz értelem szerint, azaz erkölcsileg helyesen élők.⁹⁷ A közügyekben a *cupiditas* és az önszeretetet a nép szeretetét és elismerését keresi, s mivel nem mer igazi képében mutatkozni, a becsület és az erény, azaz az igaz értelem köntösét ölti magára. Az emberek így saját hajlandóságuk ellenére olyan törvényeket alkotnak, amelyeknek a *cupiditas* a magánéletben ellene szegül.⁹⁸ A göggy és a *cupiditas* hozta magával a törekvést a tulajdonra.⁹⁹

Ezután Rákóczi öszövétségi példák sorával szemlélteti a *cupiditas* működését. Egyedül Noé és utódai, Sém egyenes leszármazottai maradtak hűek Istenhez, akik egyetlen

94 „[Q]uam magna poena inflictata est ei, quia traditus est ipsemet potestati *cupiditatis* suae, et haec fuit lex peccati, ut nimirum prout in peccando fecit, ita nec amplius in conductu vitae suae et in opere suo viribus suis naturalibus agere posset, nisi ex dictamine et suggestione sensualitatis et *cupiditatis* suae. Recta ratio hominis voluntatem sub duabus illis legibus continere debuerat: ut alteri faceret, quod sibi fieri vellet, nec faceret eidem, quod sibi fieri nollet. Sed hanc rectae rationis legem *cupiditas* ita obscuravit, ut secundum illum non nisi Paucitas Patriarcharum et Electorum DEI vixerit post peccatum primi hominis; sed *cupiditas*, amor ille proprius, quo se homo amare coepit plus, quam justitiam, mandatum, quin et ipsummet DEUM, dedit illi potestatem, sed illegitimam ac usurpatam, omnia agendi pro semetipso, et haec est illa criminosa superbia vitae, quae per hunc modum agendi usurpat Potestatem ipsiusmet DEI et Creatoris”. Tract., 101/8-20; vö. Ért., 405/20-34.

95 „Dum ergo Apostolus dicit, omnem potestatem esse a DEO, intelligis legitimam potestatem a DEO hominibus datam, non illegitimam; quam superbia vitae, amor proprius, denique *cupiditas*, infelix fructus peccati dedit hominibus, cui resistere nos docet Spiritus Sanctus per Petrum et Joannem Supremae Potestatis consilio dicentes.” Tract., 101/24-28; vö. Ért., 405/40-41, 406/1-3. Vö. Róm 13, 1.

96 „[S]ed postquam licentiose agens, veram libertatem quoque suam (ab oboedientia DEI recedens) amisisset, in vicem potestatis rectae rationis (cui subesse debuisset) in potestatem *cupiditatis* suae seipsam subjecit.” Tract., 102/9-12; vö. Ért., 406/32-34.

97 „[Q]uod quamvis longe plures homines reperiantur, qui potestatem *cupiditatis* sequuntur in conductu vitae suae, quam qui secundum rectam rationem (id est moraliter virtuose) vivunt”. Tract., 104/13-16; vö. Ért., 409/4-6.

98 „[R]eperimus rationem, quod nimirum *cupiditas* violentius agat in homine in privatis actionibus; ratio recta, Virtus, honestas semper praefertur in publicis actibus, in quibus ipsa *cupiditas* et amor proprius (siquidem Populi aestimationem amoremque sectatur, aut iudicium ejus veretur) non audet se monstrare nude, sed pallium honestatis, virtutis seu rationis rectae assumit, et sic saepe invite, contra inclinationem propriam fertur testimonium veritati in publico, legesque conduntur, quibus refragatur *cupiditas* in privato”. Tract., 104/27-34; vö. Ért., 409/22-29.

99 „[T]alis enim debuisset esse possessio terrae, si superbia et *cupiditas* proprietatem possessionis non induxisset affectandam: Domini est enim terra”. Tract., 106/13-15; vö. Ért., 412/25-29. Vö. Zsolt 23, 1.

emberi hatalomnak sem vették alá.¹⁰⁰ A *cupiditas* hatalmát a Biblia szerint Nimród gyakorolta először, mivel jogtalanul ragadta magához az uralmat a többi ember fölött.¹⁰¹ A fáraó a *cupiditas* és a hamis előrelátás sugallatára kezdte üldözni Izrael népét. Mózes föllépése bírónaként – ti. amikor agyonütött egy egyiptomit, aki megvert egy zsidót (Kiv 2, 11–14) – arra int, hogy meg kell különböztetni a *cupiditas* hatalmát az igaz értelemétől.¹⁰²

Az isteni és az emberi törvény tekintélyéről szóló fejezetben található az egyetlen szöveghely a műben, ahol az első ember bűnéről írva Rákóczi együtt, *et* kötőszóval összekapcsolva, a *pravus* jelzővel ellátva, felsorolás keretében használja a *cupiditas* és a *concupiscentia* fogalmakat.¹⁰³ Ez mutatja, hogy valamiképpen megkülönböztette őket egymástól. Ugyanebben a fejezetben az igaz értelem tiszta vizeiről ír, amelyek szükségképpen a *cupiditas* medrében folynak, mivel az értelem elgondolásait csak az érzékek válthatják tette. Ha a *cupiditas* jó, az igaz értelem vizei tiszták lesznek, ha viszont rossz, a sár elkeveredik a vízben, és zavarossá teszi. A *cupiditas* önmagában – amennyiben *potentia concupiscibilis* – ártalmatlan (*simplex*), és egyedül az határozza meg, hogy a jóra vagy a rosszra törekszik-e a cselekedetekben. A jóra azonban csak az isteni kegyelem tudja irányítani.¹⁰⁴ Itt tehát a *concupiscibilis* jelző társaságában, melyet másutt is használ Rákóczi, újra feltűnik a *cupiditas* potenciális jóságának, illetve ártalmatlanságának gondolata.

A törvények végrehajtó hatalmáról szóló fejezetben Rákóczi kifejti, a *cupiditas* hatalma sok bajt okozott az emberi társadalomban, és megteremtette a többiekén való uralkodás vágyát. Miután Isten kihozta népét az egyiptomi szolgaságból, Mózes az igaz értelem tanácsát követve a vénekre és a teljes megfontoltsággal bíró emberekre bízta az ítélkezést.¹⁰⁵ A királyi hatalom és Isten népe királyainak kormányzása kapcsán Rákó-

100 „Noe [...] et successores ejus [...] in linea recta Sem, nulli alteri potestati humanae subiecti fuerunt, in ceteris regnante *cupiditate*”. Tract., 103/22–23; vö. Ért., 408/9–11.

101 „Primam vim coactivam non rectae rationis, sed *cupiditatis* exercuisse dicitur Nemrod arrogando sibi potestatem super alios.” Tract., 105/11–13; vö. Ért., 410/11–14.

102 „[S]ed quam primum legi naturae derogans Pharaeo, *cupiditatis* et falsae prudentiae suae dictamen secutus, populum affligere coepit [...]. Qui potestatem *cupiditatis* a potestate rectae rationis non distinguentes, nulli potestati posse resisti docent, inquirant: quo jure et qua auctoritate Moyses se erexerit in iudicem”. Tract., 107/26–32; vö. Ért., 412/39–44–413/1.

103 „[P]rimus homo per peccatum a DEO recedens ad propriam voluntatem sibi potestatem quodammodo super semetipsum dedit, servus peccati et propriae voluntatis, proprii amoris, *pravae concupiscentiae* et *cupiditatis* suae factus est, et ideo non amplius habet potestatem super semetipsum ad operandum bonum salutare”. Tract., 119/11–12; vö. Ért., 425/29–33.

104 „Aequae rectae rationis sunt purissimae, sed exigente ipsa natura hominis habent pro alveo *cupiditatem*, quia rationis conceptus debet in actum produci per sensus, quorum si fuerit bona *cupiditas*, aquae rectae rationis erunt purae, si autem *cupiditas* fuerit mala, hoc caenum turbabit aquas se illis miscendo. *Cupiditas* enim per se, in quantum est potentia concupiscibilis, est simplex, nec nisi ab objecto determinatur ad bonum vel ad malum in actionibus humanis, ad bonum autem non, nisi per gratiam DEI determinatur in operibus spiritualibus seu salutiferis.” Tract., 122/43–47, 123/1–3; vö. Ért., 429/45, 430/1–6.

105 „Sed potestas *cupiditatis* etiam in actionibus moralibus se frequenter opponens potestati rectae rationis multa mala causavit in societate hominum, et prae primis induxit dominandi libidinem super alios. Unde potestate rectae rationis dictante oportuit esse homines, quibus deferretur observantia et judi-

czy kifejezi a fejedelem és a király különböző jellegét. Úgy véli, királyt kérni azt a szándékot jelentette, hogy az igaz értelem hatalma helyett a *cupiditas*ét vállalják.¹⁰⁶ Bossuet-re hivatkozva kijelenti, a királyi nevet és hatalmat a népben meglévő *cupiditas* adta.¹⁰⁷ A király joga ellentétes az igazi fejedelmi kormányzással és az igazi köztársasággal, melyről Sámuel követően minden az egyénre szállt, s ahogy előre megjövendölte, kialakult a *cupiditas* uralma.¹⁰⁸ Míg Dávid és az ő példáját követők készséggel alávetették magukat Isten ítéleteinek, a *cupiditas* által vezetettek el akarják nyomni a népet, s amikor az felkel, a fegyver jogán akarnak uralkodni rajta.¹⁰⁹

Isten népének a királyok alatti hatalmáról elmélkedve, Bossuet-re utalva Rákóczi megismétli: az igaz értelem hatalma által irányított kormányzás minden neme jó, de egyik sem mentes a *cupiditas* által okozott bajoktól.¹¹⁰ Maga Isten az, aki megtiltja a *cupiditas* törvénytelen hatalmának, hogy a nép igaz értelmének hatalma ellen cselekedjék.¹¹¹ Ő az, aki elfojtotta Roboám király *cupiditas*ának hatalmát, mivel erőszakhoz akart folyamodni Izrael ellen.¹¹² De maga a nép is megtévedt, és Isten kiszolgáltatta saját *cupiditas*a hatalmának.¹¹³

cium ad secernenda dictamina et opera *cupiditatis* a dictaminibus et operibus rectae rationis, et hoc iudicium primo Parentibus in sua familia, deinceps Senioribus in societate et consummatae prudentiae viris detulit dictamen rationis; et post[e]a quod DEUS Populum suum ex ergastulo Aegypti eduxisset, vidimus etiam Moysen, suadente per os Jethro recta ratione, hunc ordinem secutum fuisse.” Tract., 123/22–31; vö. Ért., 430/27–37.

106 „Regem ergo petere idem erat, ac DEI principatum nauseare, et per consequens a rectae rationis potestate ad potestatem *cupiditatis* transcendere velle.” Tract., 128/42–129/1; vö. Ért., 436/32–34. Vö. 1Sám 8, 7.

107 „Non verebimur tamen dicere nomen et potestatem Regiam in sua origine a *cupiditate* datam fuisse inter Gentes, et quae fuerit vera et sanae rationis potestas, ab eo(dem) doctissimo Episcopo Condomiensi discamus, operis praecitati libri secundo.” Tract., 129/42–130/1; vö. Ért., 437/36–39.

108 „[E]t haec erat vera Respublica, cui e diametro opponitur jus Regis, quod Samuel Populo recensuit, per quod omnia abstrahuntur a Republica in rem privatam, et fit Regnum *cupiditatis*.” Tract., 131/8–11; vö. Ért., 439/5–8. „[E]t sole clarius patebit, quam sit differens Regibus a DEO data paterna et fraterna potestas, quae verus principatus est, et quod sit a *cupiditate* vindicatum jus, quod Samuel enunciat, ut Populus se insipienter petiisse agnoscat.” Tract., 131/42–43; vö. Ért., 439/41–44. „[E]t quod horum jus arbitrarium et *cupiditatis* Samuel praedixerit.” Tract., 134/17–18; vö. Ért., 442/29–30.

109 „[E]t illi, qui se Judiciis DEI submittunt in dispositione David, exemplum ejus sequuntur: qui vero per *cupiditatem* ducuntur, Populum insurgentem debellare et in illum jus armorum stabilire quaerunt.” Tract., 136/14–17; vö. Ért., 444/28–31.

110 „Non contestamur hanc assertionem, jam enim diximus omne genus gubernii (in quo regit rectae rationis potestas) bonum esse, sed nullum exemptum a malis, quae *cupiditas* causare solet.” Tract., 138/21–24; vö. Ért., 447/3–6.

111 „[V]erum ipse DEUS prohibet illegitimam potestatem *cupiditatis* agere contra potestatem rectae rationis Populi.” Tract., 141/29–30; vö. Ért., 450/21–23.

112 „Sed omnia secundum cursum naturalem agens, etiam ipsam potestatem *cupiditatis* Regis Roboam (contra Populum Israel violentem agere volentis) praeveie permandatum ad populum datum.” Tract., 142/9–12; vö. Ért., 451/2–5.

113 „Hinc ipse Populus a lege DEI devians aberravit, et tradidit ipsum DEUS potestati *cupiditatis* suae.” Tract., 143/15–16; vö. Ért., 452/12–13.

Az első rész utolsó fejezetében Rákóczi Isten népének fegyverjogáról, azaz a hódítás jogáról értekezik. Megismétli a *cupiditas* eredetéről és a bűnt igazságosan büntető szerepéről korábban mondottakat,¹¹⁴ majd Bossuet-től eltérően¹¹⁵ hangsúlyozza, a hódítás joga mindig olyan jog, amelyet a *cupiditas* birtokol, s nem nevezhető jognak, csak jogtalanságnak.¹¹⁶ Rákóczi tehát Bossuet-val szemben a *cupiditas*ra hivatkozva határozottan elveti a hódítás jogát.

Az isteni szeretet hatalmáról szóló második rész II. fejezetében kifejti, az egyházban is vannak olyanok, akik hisznek ugyan, de hitük halott, mert nem a szeretet működik bennük, hanem a *cupiditast* követik.¹¹⁷ A keresztény király-fejedelemtől szóló IV. fejezetben kijelenti, az ilyen fejedelem atya, testvér és pásztor a társadalom javára és hasznára, s az Istennek járó szeretetben szolgáltat igazságot. Ezeket az elveket sem az örökösödési jog, sem az utódlási rend nem teheti semmissé, mert csak a *cupiditas* okozta, hogy a királyok örökösödési rendje ugyanolyannak látszik, mint egy birtok tulajdona.¹¹⁸

Olyan időkre jutottunk, fejtegeti tovább Rákóczi, amikor különbséget tesznek a választott és az örökös királyok közt, s az előbbieket csak az ország kormányzóinak, az utóbbiakat urainak és tulajdonosainak tartják. Ez a *cupiditas*ból fakadó nézet ösztönzi a királyokat arra, hogy örökletessé próbálják tenni országaikat.¹¹⁹ Megismétli, a címekkel és szertartásokkal kapcsolatos előjogokra bevezetett szokás a *cupiditas* következménye, és ellentétes a királyi jelleggel, melyet nem a születés ad, hanem az isteni elhivatottság.¹²⁰ Isten gyermekei testvéri szeretetének egyesítenie kell minden hívőt a politikai szabadság ügyeiben és a haza törvényeinek védelmében a *cupiditas* hatalmával szemben.¹²¹

114 Tract., 145/31-39; vö. Ért., 455/1-10.

115 „Ex allata itaque descriptione apparet docente Auctore, hanc acquirendi potestatem a *cupiditate* et ab ambitione trahere originem, sed legitimum fieri posse per consensum Populi”. Tract., 147/4-6; vö. Ért., 456.

116 „Vendicatum *cupiditatis* est, quod in proprio sensu jus dici nequit, sed usurpatio”. Tract., 149/10-11; vö. Ért., 458/38-39.

117 „Sed alii sunt, qui in Ecclesia fidem habent, viam, veritatem et vitam credunt et agnoscunt, sed fides illorum mortua est, in quantum per charitatem non operantur, sed *cupiditatem* sequuntur”. Tract., 151/26-28; vö. Ért., 461/28-30.

118 „Nullum jus hereditarium, nulla stabilita filiorum successio potest haec principia convellere in rege Populi Christiani, qui Christum agnoscit Capite suo et vult sequi illum, quia non nisi *cupiditas* statuit, quod hereditaria successio in Regibus idem sit, ac proprietatis Domini”. Tract., 156/10-14; vö. Ért., 466/34-38.

119 „[A]d illa pervenimus tempora, in quibus inter Reges electivos et hereditarios disparatas esse creditur, et primi tantummodo pro administratoribus Regnorum, hi pro Dominis reputantur, et haec *cupiditatis* opinio stimulat Reges ad ambiendas hereditates Regnorum.” Tract., 156/16-20; vö. Ért., 466/41-43; 467/1-2.

120 „[N]ec verebimur dicere usum circa praerogativam titularum et tractationis inductum inventiones esse *cupiditatis*, characteri Regio contrarias, quem non confert nativitas, sed vocatio a DEO”. Tract., 156/39-41; vö. Ért., 467/24-26.

121 „[E]t haec ipsa charitas fraterna Filiorum DEI unire debet omnes fideles in causis Publicae Libertatis et defendendarum legum Patriarum contra potestatem *cupiditatis*, quae fratribus debitae charitatis cancellos transgreditur”. Tract., 157/37-40; vö. Ért., 468/31-34.

Az utolsó fejezetben Rákóczi idézi és röviden kommentálja Szent István király fiához intézett *Intelmeinek* IV. fejezetét a királyság elvesztésének lehetőségéről,¹²² mondván, e szavakat nem a test és vér tanította, nem az uralkodás ösztöne (*dominandi libido*), és nem is a *cupiditas* hatalma diktálta a királynak.¹²³ Ezután hivatkozik II. Andrásnak a királlyal szembeni ellenállási jogot biztosító, korábban említett dekrétumára, azaz az Aranybulla 31. pontjára (1222). E jogot – írja – az emberi értelem szerint felfogott államérdek sérelmesnek és megalázónak tartotta a királyok számára, s a *cupiditas* ügyesen megszüntette, erről azonban a szeretet parancsára hallgat.¹²⁴ Az említett dekrétum igazolásul szolgált a Thököly-felkelésnek, s Rákóczi utalása a dekrétumnak az 1687. évi országgyűlésen I. Lipót nyomására történt megsemmisítésére vonatkozik. A kontextus mutatja, Rákóczi itt az általa vezetett szabadságharc ideológiai hátterét adó politikájának igazolására használja a fogalmat. Az epilógusban kijelenti, örökké örvendezik, hogy a törvények adta szabadságnak megfelelően, a hazának tartozó szeretetből, a parancsolásra vagy az uralkodásra irányuló minden *cupiditas* kizárásával cselekedett. Ugyanakkor szegyenkezni fog azért, amit a hazájával kapcsolatos buzgalomból és az önszeretet kielégítésében keresett vigasztalás miatt tett. A *cupiditas*-ból fakadt tettei miatt érdemelte meg, hogy Isten megalázza.¹²⁵ Érdemes megfigyelni, hogy a Szent István *Intelmeire* vonatkozó megjegyzésben és az utóbbi szöveghelyen a *cupiditas* és a *libido* fogalmakat Rákóczi közel azonos értelemben használja a *dominans* melléknévi igenévi alakjával kapcsolatban.¹²⁶

A két fogalom előfordulásai a politico-morális értekezésekben mutatják, Rákóczi itt is fontos szerepet szánt nekik az érvelésben és saját önértelmezésében, miközben elméleti keretek között folytatta a *Confessióban* megkezdett önéletrajzi diskurzust. A kifejezések fogalmi hálója kibővült, szerepük az érvelésben differenciálódott. A *Tractatus*-ban a terminusok gyakran összekapcsolódnak olyan ószövetségi történetekkel, melyek eredeti szövegében a fogalmak nem találhatók. Bossuet Rákóczi által forrásként használt művében a *concupiscence* fogalma nem fordul elő, a *cupiditét* azonban kétszer is alkalmazza.¹²⁷ A bibliai történetek magyarázatában Rákóczi csak kivonatossan, jelentős kihagyásokkal követi Bossuet munkáját. A *cupiditas* fő ellentéte nála az igaz értelem,

122 Tract., 162/32–37; vö. Ért., 473/3, 474/1–7.

123 „Non illum caro et sanguis docuit, non dominandi libido, denique non potestas *cupiditatis* haec verba dictavit”. Tract., 162/37–38; vö. Ért., 474/8–9.

124 „Hujus legis sequela fuit supra citatum decretum Andreae Secundi, quod per humanam prudentiam considerata ratio status Regibus indecorum et injuriosum esse credidit, et quod Charitas Sanctorum Regum concesserat, *cupiditas* quibus artibus sustulit, charitas praeter-r->ire jubet”. Tract., 163/9–13; vö. Ért., 474/25–31.

125 „Me enim ex libertate per leges data, ex dilectione Patriae debita, exclusa omni dominandi aut regnandi *cupiditate* egisse gloriabor in eo, qui hunc instinctum dedit mihi. Erubescam autem et confundar in illis, quae in his sibi vindicare potuit pure ad Patriam relata affectio, et ex satisfactione proprii amoris ambita consolatio: haec enim *cupiditatis* meae opera humiliationem meam promeruerunt a DEO, a quo non quaesivi gloriam, sed a memetipso”. Tract., 164/16–22; vö. Ért., 476/3–11.

126 Lásd a 123. és 125. jegyzetet.

127 Jacques Bénigne BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (Paris: Pierre Cot, 1709), 144, 158.

az ezzel való szembeállítás a *Tractatus* egyik alapgondolata. A negatív konnotáció mellett megjelenik a műben a fogalom semleges, sőt pozitív értelmezése is. A *concupiscentia* előfordulása a két műben jóval ritkább, részben érzéki, szexuális konnotációjú, részben attól független, tágabb jelentésben.

Cupiditas és concupiscentia az *Aspirationes* és a *Meditationes* kontextusában

Az *Aspirationes/Aspirations* pontos keletkezési ideje nem ismert. A mű párhuzamosan megszüvegezett latin–francia kézírata a *Confessio* és a *Réflexions* kézírataival együtt, a két másik mű kézírata közé ékelve maradt fenn. Ez önmagában is mutatja a három mű szoros kapcsolatát. Az *Aspirationes* mindkét szövege másolat, a latin szöveghasábok alatt Rákóczi kézigyével. A francia szöveg másodlagos a latinhoz képest. A fő források és irodalmi minták a Biblia, Augustinus *Confessionese* és liturgikus szövegek mellett, Kempis Tamás *De imitatione Christije*, továbbá Giovanni Bona és Avilai Teréz művei.¹²⁸ Rákóczi kidolgozott retorikai eszköztár birtokában, a hagyományos vallási nyelvezet ismeretében vegyíti a különböző meditatív, vallomások és imádságos formákat, szerkezeti modelleket, köztük az ún. *aspiratio contemplatívát*, miközben kibővíti és a saját helyzetére transzponálja azokat.

A mű három részre tagolódik: az elsőben a keresztény fejedelem életéhez és udvari teendőihez kapcsolódó, valamint különféle kísértések esetén mondandó, a másodikban a háborúhoz, a harmadikban a szentáldozáshoz kapcsolódó elmélkedő imádságok találhatók, változó számban. Az első és második rész külön címekkel ellátott szövegei viszonylag rövidek, három-hat kisebb egységből állnak. A harminckét fejezetre tagolt harmadik rész szövegei jóval hosszabbak, számos kisebb egységre tagolódnak, és közel állnak a *soliloquium* műfajához.

A *cupiditas* és *concupiscentia* fogalmak mindhárom részben megtalálhatók, de gyakoriságuk különböző. Jelentéstartományukban nem jelenik meg lényeges új elem a korábban vizsgált művekhez képest, a használati kontextusok és a terminusokkal összekapcsolt retorikai alakzatok köre azonban tovább bővült. Így például az első részben a *cupiditas* egyaránt előfordul az irigység,¹²⁹ a kapzsiság¹³⁰ és a jóra való restség¹³¹ kísértését tematizáló szövegekben. A háborúhoz kapcsolódó imádságok közül feltűnik a tábor

128 KNAPP Éva, „II. Rákóczi Ferenc *Aspirationes / Aspirations* című művének irodalmi mintáihoz”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 433–464.

129 „O bona transitoria vitae hujus, aestimatio, honor et approbatio hominum, fumus estis et nihilum, non invidia, sed contemptu digna, quae *cupiditas* facit appetibilia. Exstirpa, Domine, hanc radicem mali ex corde meo, et sanabor ex hoc morbo conditionis meae!” Asp., 18; vö. Foh., 248.

130 „O radix *cupiditatis*, utinam sensibiliter sentirem omnem amaritudinem tuam, ut te saepe evomerem ex corde! Tu es enim, quae per spiritum avaritiae me saepe pauperiorem repraesentas et persuades mihi, quam ipsi, quam sim.” Asp., 18; vö. Foh., 248.

131 „O Dominator, Domine! Insurgunt contra me *cupiditates* meae et volunt dominari mihi, et heu, quam saepe servio illis alacrius, quam tibi! Auge charitatem, minue *cupiditatem*, ut illa praedominante sim fidelis et prudens in serviendo tibi.” Asp., 20; vö. Foh., 249.

elindulásakor¹³² és az ellenség megpillantásakor¹³³ mondandó fohászokban. Az elhelyezés gyakrabban az imádságok bevezető vagy befejező részeiben, ritkábban a középső részben történt. A szentáldozáshoz kapcsolódó soliloquiумok közül a 19.,¹³⁴ a 27.¹³⁵ és az egész sorozatot lezáró utolsó (32.), karácsony napjára szóló¹³⁶ fejezetben fordul elő a terminus. A *concupiscentia* előfordulása jóval ritkább: mindössze két, a szentáldozáshoz kapcsolódó soliloquiumban, a 6.¹³⁷ és a 21. fejezetben¹³⁸ szerepel egy-egy alkalommal. A korábban bemutatott gyakorlathoz hasonlóan itt is megfigyelhető a bibliai terminológia¹³⁹ és a bibliai történetek¹⁴⁰ használata.

Rákóczi másik, ugyancsak az egyházi irodalom körébe tartozó írása az ószövetségi elmélkedéseket tartalmazó *Meditationes*. Ez egyben a legterjedelmesebb munkája, ami jelzi, több éven át, spirituális igénnyel, behatóan foglalkozott a Bibliával. Az 1721-ben megkezdett, latin nyelvű mű az Ószövetség első öt könyvére, azaz a Pentateuchusra épül, műfaji mintája az augustinusi *soliloquiум*. Fő forrása a janzenista Le Maître de Sacy kommentált bibliafordítása, melynek egyik sajátossága az ún *typosok* vagy figurák rendszerére épülő, bizonyos ó- és újszövetségi eseményeket, személyeket és szöveghelyeket párhuzamban állító értelmezés, továbbá a betű szerinti és a spirituális értelem elkülönítése. A művet közvetve ösztönözhatta Jansen Pentateuchus-kommentárja is.¹⁴¹ A kommentárok spirituális részében erőteljesen jelen van a Port-Royal-i lelkiség több sajátossága, köztük például az önszeretnek mint az ember bűnössége fő okának a hangsúlyozása. Emellett Rákóczi felhasznált több más, részben janzenista mun-

132 „Ecce, Domine, te per me ordinante tota haec hominum multitudo eandem viam sequitur, quam ego praefixi illi, sed unumquemque nostrum sua ducit *cupiditas*, quae nos deviare facit a viis mandatorum tuorum. Dirige proinde gressus nostros, ut sic procedamus, ne unquam timore peccatorum nostrorum correpti a facie tua fugere cupiamus!” Asp., 23; vö. Foh., 252.

133 „O Domine, si me et populum meum per insurgentes adversum me flagellare decrevistis, suscipe me in victimam, percute me et parce his, quos subdidisti mihi! Quodsi porro illos per nos punire statuisti, fac, ut simus instrumenta misericordiae tuae, non *cupiditatis* et vindictae nostrae.” Asp., 24-25; vö. Foh., 253.

134 „Longe sum igitur, quin sim mundus in conspectu tuo, qui ab immundo conceptus semine, *cupiditate* foedatus hujus, fructibus amarum nimis scateo.” Asp., 62; vö. Foh., 290.

135 „Non conqueror igitur de fragilitatibus conditionis meae, quia ad illas tua me condemnavit justitia; sed gemo de debilitate dilectionis, quam [t]am saepe videtur vincere *cupiditas*.” Asp., 76; vö. Foh., 303.

136 „Sentio in me *cupiditatem*, quae meam corrumpit humilitatem; et heu, quam tepidam reddit charitatem! Dedisti mihi bonam voluntatem, sed haec nequit coercere humanitatem, quia destruere non valet *cupiditatem*.” Asp., 85; vö. Foh., 312.

137 „Veni, veni, divine agricola, in vineam tuam, amputa pullulantes *concupiscentiae* palmites, qui sunt genimina cordis mei, ut vitis et charitatis plus fructus afferat!” Asp., 39; vö. Foh., 267.

138 „Spiritus infirmitatis, non voluntatis meae facit me curvum incedere; alligatus sum etenim a *concupiscentia* mea, et hic est spiritus infirmitatis meae.” Asp., 65; vö. Foh., 293.

139 Lásd például: „radix cupiditatis” (130. jegyzet); vö. 1Tim 6, 10.

140 Lásd például: 138. jegyzet, utalással a tizennyolc éve meggörnyedten járó, Jézus által meggyógyított asszony történetére. Vö. Lk 13, 10-14.

141 Cornelius JANSEN, *Pentateuchus, sive Commentarius in quinque libros Moysis* (Leuven: Zeger, 1641). Vö. Hervé SAVON, „Le figurisme et la 'Tradition des Pères'”, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la dir. Jean-Robert ARMOGATHE, 757-785 (Paris: Editions Beauchesne, 1989).

kát is. Hűen követi a bibliai elbeszélést: könyvenként, azon belül fejezetenként medítál. A fejezetek többségéről egy-egy elmélkedést írt, néha azonban két-három összetartozó fejezetet tárgyal egy elmélkedésben. Az öt könyvről összesen 162, változó terjedelmű elmélkedést készített. A francia nyelvű adaptáción, amely nem tartalmazza a Pentateuchus utolsó könyvéről írt elmélkedéseket, még 1731-ben is dolgozott.

Rákóczi itt is folyamatosan és gyakran, változatos formában és funkcióban használja a két fogalmat. Néhányszor előfordul, hogy egy meditáción belül felváltva alkalmazza őket, mint például a Kivonulás könyve 20–23., a Leviták könyve 18–19., a Számok könyve 21. és 33. fejezeteiről szóló meditációkban. Ugyanúgy, mint a *Confessióban*, itt is szorosan összefonódik a fogalmak antropológiai, politikai-társadalmi, morális és teológiai-spirituális jelentése. Az *Aspirationes* kapcsán tett megfigyelés, mely szerint a jelentéstartományokban nem jelenik meg lényeges új elem, a használati kontextusok és a terminusokkal összekapcsolt retorikai alakzatok köre azonban tovább bővült, kisebb megszorítással itt is érvényes. Így például a bűnbeesés történetéről (Ter 3) elmélkedve Rákóczi az első emberpárt megkísértő kígyó beszédéhez hasonlítja a *cupiditast*, melynek lánya a *curiositas*.¹⁴² A meditáció egy másik helyén a *cupiditas* gyermekeit említi kísértőként: Éva megkísértése figurista értelmezésben az egyház megkísértésének az előképe, melyet Rákóczi szerint soha nem kísértettek meg erősebben a *cupiditas* gyermekei, mint a kígyó Évához intézett kérdésével.¹⁴³ A figurális értelmezés további példája a Bálám történetéhez (Szám 23) fűzött megjegyzés. Eszerint Bálám a hamis próféták előképe, akik Isten igéjét hirdetik és kegyelmeit osztják, de tetteikben a világot, saját akarataikat és *cupiditasukat* követik, s akiket – Jézus jövendülésére utalva (vö. Mt 7, 15) – báránybőrbe öltözött ragadozó farkasoknak nevez.¹⁴⁴ Ábrahám Istennel kötött szövetségének történetéről (Ter 18) írva a világ embereinek okosságát a *cupiditas* lányának nevezi Rákóczi, szembeállítja Ábrahám bölcsességével, s levonja a következtetést, mindenkinek a saját ügyével kell törődnie.¹⁴⁵

142 „Haec est loquela tua, o Serpens, in venis et in toto corpore hominis *cupiditas*, cujus filia est curiositas.” Med., 19. „C'est aussy la votre langage, malheureuse *cupidité* qui comme le serpent vous glissez dans les veines et dans tout le corps de l'homme, et qui avez pour fille la curiosité.” Uo., 535.

143 „Sed nec quid obest, quin haec temptatio Evae sit figura Ecclesiae, quae profecto numquam plus temptatur, quam per hanc quaestionem Serpentis a filiis *cupiditatis*.” Uo., 20. „Rien n'empêche que cette tentation de première femme ne soit une figure de l'Eglise qui sans doute n'est jamais plus tentée par les enfans de la *cupidité* que par cette question du serpent.” Uo., 535.

144 „Quot sunt, o Deus, in mundo, qui modos agendi Balaam sequuntur, qui verba tua praedicant, enuntiant, gratias tuas dispensant, mundum tamen vocantem, voluntatem et *cupiditatem* suam sequuntur in operibus, et hi sunt lupi rapaces, quos Filios tuos venturos praedixit, quos Balaam figuravit.” Uo., 312. „Combien y en a il dans le monde, o mon Dieu, qui suivent la conduite de Balaam, qui prechent qui annoncent votre parole, qui dispensent vos graces, et qui suivent cependant dans leurs œuvres le monde et qui les appelle et leur *cupidité*: et ceux cy y ont des loups ravissants dont votre fils a prédit la venue, et qui ont été figurés par Balaam.” Uo., 895. Vö. Mt 7, 15.

145 „Et haec est laudata illa hominum prudentia, filia *cupiditatis*. Sed non haec disco ex exemplo Abrahami, qui docet me ire ad locum meum, id est, non curare, quae mea non sunt, agere porro in simplicitate, quae mihi incumbunt.” Med., 47. „Et c'est la cette prudence des hommes mondains fille de la *cupidité*, si canonisée dans ce monde, mais ce n'est pas la ce que j'apprends dans l'exemple d'Abraham qui

A *cupiditas* számos megszemélyesítése közül a Juda és Támár történetéről (Ter 38) szóló meditációban előfordul például a *cupiditas* tuskéi és tövisei kifejezés.¹⁴⁶ Az Egyiptomból történt kivonulás pusztai állomásairól (Szám 33) elmélkedve Rákóczi a Jordán folyóval személyesíti meg a *cupiditast*, s a rajta való átkelésért könyörög.¹⁴⁷ A bábéli torony története (Ter 11) ürügyén a torony építőinek értelmetlen munkájáról ír, akik a téglákat a törvény betű szerinti és testi értelme szerint készítették, és a *cupiditas* tüze-nél égtek.¹⁴⁸ A bibliai történeteket Rákóczi néha itt is önmagára alkalmazza. A József tíz testvérenek Egyiptomba küldéséről és Benjamin Jákob által történt otthon tartásáról (Ter 42, 1–4) szóló meditációban Benjamin a Rákóczihoz tapadó *cupiditas* metaforája. Hozzáteszi, amilyen nehezen vált meg Jákob a legkisebb fiától, amikor József testvéreit Egyiptomba küldte gabonáért, ugyanolyan nehezen tud elszakadni ő is a *cupiditastól*.¹⁴⁹ A példák jelzik, a fogalom megszemélyesítéseit és metaforáit gyakran a bibliai szöveg inspirálja vagy ösztönzi.

Viszonylag gyakori a már korábban bemutatott gondolatok és szókapcsolatok amplifikációja, ismétlése. Így például a Teremtés könyvének 3. fejezetéről, azon belül a bűnös szívének szegénységéről és ürességéről írva Rákóczi a *cupiditas* kielégíthetlenségét tematizálja.¹⁵⁰ A történet kapcsán, melyben József megfejtí Egyiptom királya pohárnokának és sütőmesterének álmát (Ter 40), kifejti, a *cupiditas* ösztönzi az embert a földi dolgok keresésére és a hozzájuk való ragaszkodásra.¹⁵¹ A Sinai-hegynél történt szövetségkötésről

m'enseigne d'aller a ma place, c'est a dire de ne me point meler de ce qui ne me regarde pas, et de faire dans la simplicité ce qui me concerne?" Uo., 572.

146 „Cor enim meum terra est sterilis et arida nimis, nec nisi spinas et tribulos *cupiditatis* producere potest per se, inter quos velut rosae, sunt opera, quae me adjuvando cooperante producentur in me, dum me misericorditer respexeris.” Uo., 94. „Mon cœur n'est qu'une terre sterile et aride, qui ne peut par luy même produire que des epines et des ronces de la *cupidité* entre lesquelles seront comme des roses les œuvres qui seront produites en moy par vôtre secours, et par ma cooperation, lorsque vous me regarderez des yeux de vôtre misericorde.” Uo., 632.

147 „Sed fac me etiam transire Jordanem *cupiditatis*, ut perveniam ad habitandam terram charitatis!” Uo., 329. „Mais faites que je passe aussy le Jourdain de la *cupidité* pour arriver a la possession de la terre de la charité.” Uo., 914.

148 „[O]mnes unanimiter fecerunt lateres ex litterali et carnali intelligentia legis coxeruntque eos igni *cupiditatis* et bitumen adinventionum traditionumque suarum habuerunt pro caemento.” Uo., 32. „Ils firent tous unanimement des briques par l'intelligence litterale et charnelle de la loy, ils les firent cuire au feu de leur *cupidité* et ils employerent pour ciment le Bitume de leurs inventions et traditions.” Uo., 552.

149 „Benjamin est mihi, Domine, quidquid mihi *cupiditatis* adhaeret, si ego quoque adaereo illi, et hoc mihi tam difficile est dimittere, quam Jacob Benjamin suum.” Uo., 100. „Toute *cupidité* qui est attachée a moy est Benjamin pour moy, si j'y suis aussy attachéz et il m'est aussy difficile de m'en dependre qu'a Jacob de voir éloigné son bien aimé Benjamin.” Uo., 641.

150 „Prima proprietates ergo peccatoris est egestas et vacuum cordis ejus, unde numquam satura *cupiditas* ejus semper anhelat, quod non habet, semper quaerit, quod non possidet, et possessa fastidit.” Uo., 20. „La premiere propriété donc du pecheur est la pauvreté, et le wide de son cœur ce qui fait que sa *cupidité* toujours insatiable, desire toujours ce qu'elle n'a pas, recherche toujours ce qu'elle ne possède pas, et se degoute bientot de ce qu'elle possède.” Uo., 537.

151 „Sed hoc praestare nequit hominis *cupiditas*, quae cum terrena appetere et illis adhaerere facit”. Uo., 96–97. „C'est ce que ne peut faire la *cupidité* de l'homme qui luy fait rechercher les choses de la terre, et s'y attacher.” Uo., 636.

(Kiv 19) elmélkedve arról ír, a *cupiditas* és a test eltakarják Isten műveit az emberek elől.¹⁵² A tízparancsolatról és a szövetség könyvéről medítálva (Kiv 20–23) megjegyzi, a *cupiditas* megrontja a törvényt, s az emberi nem egészen megtévedt.¹⁵³ A szövetség Sinai-hegynél történt megújítása (Kiv 34) és az engesztelő áldozat szertartására vonatkozó parancs (Lev 4) kapcsán ismételten használja a *Confessióból* már ismert, „ex cupiditate sciendi” és az „in sciendi cupiditate” kifejezéseket.¹⁵⁴ Lévi törzséről (Szám 3) medítálva egymás mellé állítja a *cupiditas* és *concupiscentia* fogalmakat, mondván, belőlük születnek a szenvedélyek.¹⁵⁵

Az áldozat bemutatására vonatkozó rendelkezésekről (Szám 18) szólva Rákóczi kifejti a már ismert gondolatot, mely szerint a *cupiditas* a gőg forrása.¹⁵⁶ Három fejezettel később (Szám 21) a testiséggel (*carnalitas*) állítja párhuzamba a fogalmat.¹⁵⁷ A már ismert motívumok közé tartozik a *cupiditasszal* összekapcsolt saját akarat és Isten akaratára követésének szembeállítására ugyanezen fejezet záró mondatában.¹⁵⁸

Többször előfordul a fogalom politikai, társadalmi kontextusban. A jubileumi évek-re vonatkozó parancsok (Lev 25) kapcsán Rákóczi szembeállítja a *cupiditasszal* jel-

152 „Haec demonstrat omnia opera tua, sed hanc celant ab oculis hominum *cupiditas* et *carnalitas* eorum.” Uo., 144. „[C]elle cy demontre toutes vos œuvres; mais la *cupidité* et la chair les cachent aux yeux des hommes”. Uo., 697.

153 „Sed postquam primus homo per peccatum a te devians, posteritas ejus servus peccati facta est, *cupiditas*, quae omnia agit pro se, hanc veritatis legem ita corruptit, ut genus humanum devians ab illa”. Uo., 149. „[M]ais apres que le premier homme s’étant éloigné de vous par le péché sa posterité fut devenue esclave du péché la *cupidité* qui fait tout pour elle meme corrompt tellement cette loy que le genre humain s’en étant entierement égaré”. Uo., 702.

154 „Imploro tamen misericordiam tuam, Domine, ne me deviare sinas in cogitationibus meis et nimis rigorosis perquisitionibus aut applicationibus figurarum. Tu vides enim incitamentum, quod dignatus es dare mihi non provenire ex *cupiditate* sciendi, sed te diligendi ex admiratione et profunditate operum tuorum.” Uo., 179. „J’implore cependant votre miséricorde, Seigneur, pour que vous ne permettiez pas que je m’égare dans mes pensées et dans mes recherches ou dans les applications des figures trop scrupuleuses: car vous voyez que le motif que vous avez daigné me donner ne vient pas de la *cupidité* de savoir: mais du desir de vous aimer par l’admiration et la profondeur de vos ouvrages?” Uo., 739. „Te adjuvante et docente scio, Domine, et in sciendi *cupiditate* et in ignorantia reperiri periculum”. Uo., 194. „Je sai, Seigneur, par votre secours et parce que vous me l’apprenez qu’il y a du peril et dans la *cupidité* de savoir et dans l’ignorance.” Uo., 756.

155 „Quam beata esset in peregrinatione sua hominum condicio, si *cupiditas* et *concupiscentia*, ex quibus passiones nascuntur, hunc tam admirandum ordinem gubernatricis sapientiae tuae non turbarent”. Uo., 256. „[T]oute la multitude des hommes dans leur pelerinage seroit heureuse, si la *cupidité* et la *concupiscence* d’où naissent les passions ne troublaient cet ordre merveilleux de votre sagesse directrice”. Uo., 829.

156 „O corrupta natura hominis, o *cupiditas*, ex qua generatur superbia vitae, quomodo contrariaris”. Uo., 299. „O nature corrompue de l’homme, o *cupidité* dont est engendré l’orgueil de la vie, que vous etes contraire”. Uo., 880.

157 „Nihil tibi deest ad necessitatem, sed deest ad *cupiditatem*, et hinc carnalitati tuae nauseam conciliat panis caelestis, quia deest tibi panis terrestres.” Uo., 305. „[I]l ne vous manque rien de ce qui est pour la nécessité; mais il vous manque pour la *cupidité*, un pain celeste ne cause du dogme a votre sensualité charnelle que parce que vous manquez d’un pain terrestre”. Uo., 887–888.

158 „[D]um meam prudentiam in suis consiliis confudisti, ut ad tuae sapientiae recurram consilia sequens tuam voluntatem non voluntariae meae secter dictamina sequens *cupiditatem!*” Uo., 309. „[L]orsque vous avez confondu ma prudence dans ses conseils afin que j’ay recours aux conseils de votre sagesse en suivant votre volonté, et que je ne suive point les suggestions de ma volonté propre en adherant a la *cupidité*.” Uo., 892.

lemzett gazdagokat és a szegényeket.¹⁵⁹ Mózes tisztségének Józsuéra történt átruházása ürügyén (Szám 27) a királyi hatalom öröklési jogának zsarnoki erővel végbement létrehozását és a *cupiditas* révén a kereszténységben történt bevezetését fejtegeti.¹⁶⁰ A *cupiditas* tud meggyőzni arról, hogy a koronák terhei könnyűek, állítja.¹⁶¹ Hozzáfűzi, több ezzel kapcsolatos gondolatát mellőzi, melyek vakmerőnek tűnhetnek a közvélemény és a *cupiditas* szokása előtt.¹⁶² A példák jelzik, Rákóczi a vallási elmélkedésekben sem mellőzte az utalásokat társadalmi, politikai elképzeléseire.

A *cupiditas* mellett Rákóczi ebben a műben is gyakran és sokféleképpen használta a *concupiscentia* fogalmát, új gondolatok vagy motívumok azonban csak ritkán jelennek meg. Az Ábrahámmal történt szövetségkötés és a körülméltetés (Ter 17) kapcsán megismétli, a *concupiscentia* súly és teher, amely eltávolítja Istentől.¹⁶³ Jákob és Ézsau találkozásáról (Ter 33) írva hangsúlyozza, a *concupiscentia* kovásza nélkül nem tud élni.¹⁶⁴ Többször előfordul a fogalom az önszeretet,¹⁶⁵ a tűrhetetlen gög¹⁶⁶ és az érzékisé-

159 „Regna enim, quae magnatum acquirendi *cupiditas*, pauperum oppressio saepe subvertit, conservata statuum aequalitas et adempta bona quoquomodo acquirendi facultas conservaret, usuarios coerceret”. Uo., 244-245. „[C]ar en conservant l'égalité des états et la faculté d'acquérir de quelque manière que ce fut les biens enlevés <en> on conserveroit les royaumes que la *cupidité* d'acquérir dans les grands, et l'oppression des pauvres renverse souvent <en> on reprimeroit les usuriers”. Uo., 815.

160 „[J]us successionis a gentilibus vi tyrannica institutum fuisse et in Christianitatem nonnisi per *cupiditatem* sub larva usus communis inductum fuisse, te autem, Domine, haec fieri permisisses, ut *cupiditate* unius hominis refrenaretur et dirigeretur multitudinis *cupiditas*.” Uo., 317-318. „[L]e droit de succession a été établi des gentils par une force tyrannique, et qu'il n'a été introduit dans le christianisme que par la *cupidité* sous le masque de l'usage commun, et que vous avez permis que tout cela arrivât, Seigneur, afin que la *cupidité* de la multitude fut réprimée et dirigée par la *cupidité* d'un seul homme.” Uo., 901.

161 „Profecto enim nonnisi *cupiditas* potest persuadere levia esse coronarum onera”. Uo., 318. „[P]uisqu'il n'y a sans doute que la *cupidité* qui puisse persuader que les fardeaux des couronnes sont légers”. Uo., 902.

162 „Praetereo, Domine, plurimas cogitationes meas, quae temerariae viderentur communi opinioni et usui *cupiditatis*.” Uo., 318. „J'omet, Seigneur, plusieurs de mes pensées qui paroitraient téméraires a la commune opinion et a l'usage de la *cupidité*”. Uo., 902.

163 „[S]ed non esurio plenus terrenis et *concupiscentia* illa, quae me velut pondus et onus grave trahit et retrahit nimis a te.” Uo., 44. „Mais je n'ay point faim étant rempli des choses terrestres, et de cette *concupiscentie* qui comme un poids et un fardeau pesant m'entraîne, et m'éloigne de vous.” Uo., 568.

164 „Tu vides cor meum et hoc, quod dedisti mihi; respice illud et vide, quam nolenter agam, quae tibi placita non sunt, et quod illa quoque agens, quae voluntati tuae conformia credo, fors aliter se habent in conspectu tuo, cum absque fermento *concupiscentiae* vivere nequeam.” Uo., 86. „[V]ous voyez mon cœur, et ce qui vous m'avez donné: regardez le et voyez combien c'est malgré moy que je fais ce qui ne vous est point agreable, et qu'en faisant même ce que je crois conforme a vôtre volonté, peut être qu'il en est autrement devant vous, puisque je ne puis vivre sans le levain de la *concupiscentie*.” Uo., 622.

165 „*Concupiscentiae* et legis durae peccati proprietas est se amare et quaerere in omnibus et ideo omnia pro se facere.” Uo., 153. „La propriété de la *concupiscentie* et de la loy dure du peché est de s'aimer, et de se recherche en tout, et pour cela de faire tout pour soy.” Uo., 707.

166 „Onera enim fuerant intolerabilia superbiae naturalis hominis et *concupiscentiae* ejus, ut quo saepius caderet, eo frequentius suam agnoscens infirmitatem liberari desideraret per illum, quem venturum speraverat.” Uo., 153. „C'étoient des fardeaux insupportables a l'orgueil naturel de l'homme et a sa *concupiscentie*; de telle sorte que plus il tomboit plus en reconnoissant sa foiblesse desiroit-il d'en être delivré par celui dont il esperoit la venue.” Uo., 707.

gek¹⁶⁷ motívumaival összekapcsolva. Ugyanúgy, mint a *cupiditas*, a *concupiscentia* is a bűn csirája és oka,¹⁶⁸ amely elsötétíti a természet törvényét,¹⁶⁹ és kérésre ösztönöz.¹⁷⁰ A Leviták könyve tiszta és tisztátalan megkülönböztetéséről szóló részének a lepra tüneteiről és a leprás megtisztulásáról írt két fejezete (Lev 13–14) indította Rákóczi arra, hogy kifejtse a *concupiscentia* önmagában közömbös (*indifferens*) voltáról vallott, a *Tractatusban* a *cupiditas* kapcsán már előadott elképzelést,¹⁷¹ miközben a leprát a „*potentia concupiscibilis*”-ként meghatározott fogalom megszemélyesítésére használja.¹⁷² A *concupiscentia* további megszemélyesítései például Isten átka és büntetései (Lev 26) kapcsán a tűz,¹⁷³ a pusztában manna helyett húsrá vágó Izrael népének (Szám 11)

167 „[S]ed te diligere non potest sine gratia, quia sensualitatibus et *concupiscentiae* alligata nequit pro supernaturali fine agere”. Uo., 205. „[M]ais elle ne peut vous aimer sans la grace parce que liée aux sensualitez et a la *concupiscentie* elle ne peut agir pour une fin surnaturelle”. Uo., 769.

168 „Nequit enim dici Christum ita satisfacisse pro peccatis, ut facti fuerimus impeccabiles, aut ita reparasse naturam, ut *concupiscentia*, fomite ac causa peccati careamus.” Uo., 185. „Car on ne peut pas dire que Jésus-Christ ait tellement satisfait pour nos pechés que nous en soyons devenus impeccables ou qu’il ait réparé la nature de telle sorte que nous soyons exempts de la *concupiscentie* qui est le germe et la cause du peché.” Uo., 746.

169 „Nec nunc aliud dicam, sed haec lex, prout dixi, per *concupiscentiam* ita offuscata fuit, ut in illo statu reprobationis, de quo jam balbutivi, nonnisi cognitionem illius veritatis habuit, quod tu, Deus, exsistas”. Uo., 152. „[D]ans la loy de Nature. Je ne diray pas maintenant le contraire, mais cette loy commune, j’ay dit, a été si obscurcie par la *concupiscentie* que dans cet état de reprobation dont j’ay déjà parlé en begayant il n’a eu la connoissance de cette verité: que vous existiez”. Uo., 706.

170 „[S]ub apparentia boni et vere licita petimus, sed quia finem, in quem petimus, aut incitamentum, a quo movemur, non discutimus, ideo deviamus a voluntate tua, quia ad petendum a *concupiscentia* ducimur”. Uo., 289. „[S]ous l’apparence du bien, nous le demandons comme permis: mais parce que nous n’examinons pas la fin pour laquelle nous demandons ou le motif qui nous fait agir c’est pour cela que nous nous écartons de votre volonté, parce que c’est la *concupiscentie* qui nous conduit a demander”. Uo., 868.

171 „Albedine dico, qui *concupiscentia* qua potentia concupiscibilis considerata per se indifferens est, et prout albedo omnis coloris capax est, et ideo per lepram mundissimam repraesentatur, quae hominem immundum non reddit per se. (14.) Quando vero caro viva in eo apparuerit (subintelligo, infecta), (15) caro enim viva, si lepra aspergitur, immunda est, tunc sacerdotis iudicio polluetur. Et quid hic clarius designatur, quam voluntatem (quae carne figuratur) determinare *concupiscentiam* ad bonum vel ad malum.” Uo., 219. „[P]arce que la *concupiscentie* considérée comme la puissance concupiscible est susceptible de toute couleur comme la blancheur: c’est pourquoy elle est représentée par la lépre la plus pure qui ne rend pas l’homme impur par elle même (14.) mais lorsque la chair vive paroît en luy je sousentends infectée (15.) car la chair vive qui est mêlée de lépre est impure, alors par le jugement du prêtre il sera déclaré immonde: qu’est ce qui est marqué par la plus clairement sinon que la volonté qui est figurée par la chair determine la *concupiscentie* au bien ou au mal”. Uo., 786.

172 „[E]t ecce, per totum corpus diffusa lepra *concupiscentiae* in carne mea reddit me unicolorem et candidum, non quia innocentem”. Uo., 224. „[V]oilà que la lepre de ma *concupiscentie* dans ma chair repandue par tout mon corps me rend d’une seule couleur et blanc, non comme innocent”. Uo., 792.

173 „[V]isitas velociter in egestate sua relinquendo hominem et in ardore *concupiscentiae*, qui conficit oculos ejus offuscando et consumit animam.” Uo., 247. „[V]ous le punissez bientôt en laissant l’homme dans son indigence et dans l’ardeur de la *concupiscentie* qui desseche ses yeux en les offusquant, et qui devore son âme.” Uo., 818.

összefüggésében a betegség¹⁷⁴ és a sírás,¹⁷⁵ másutt (Szám 21) az égő harapás,¹⁷⁶ továbbá – több alkalommal (Szám 11, Szám 15, Szám 33) – a síremlék.¹⁷⁷ Rákóczi kedvelte a fo-

174 Genesis-kommentárjában Le Maître de Sacy a betegség metaforát használja a *concupiscence* átadásának magyarázatára. Louis-Isaac LE MAÎTRE DE SACY, *La Genèse* (Paris: Roulland, 1682), 222–223. Hivatkozva: „Dossier thématique: La concupiscence”, in *Éditions modernes (1842–2010) – Pensées de Blaise Pascal*, hozzáférés: 2021.05.05, <https://www.penseesdepascal.fr>. Le Maître de Sacy kommentált bibliafordítása megvolt Rákóczi rodostói könyvtárában. KNAPP és TÜSKÉS, „La bibliothèque...”, 194, no. 2.

175 „Clare haec demonstrant *concupiscentiam*, a qua nemo immunis est, et ideo vulgus et filii Israel cum illis mixtim nominantur, ut universalitas morbo *concupiscentiae* afflictorum distinctius significetur. Hujus proprietates est appetere carnes, hujus nempe sensualitates, nauseare, quod tu, Deus, das (6), et appetere, quae non dedisti. (10) Profecto communes sunt intrinseci fletus *concupiscentiae* per familias.” Med., 278. „[C]ela demontre clairement la *concupiscence* dont personne n’est exempt et le petit peuple est trouvé pesle mêle avec les enfans d’Israel pour signifier plus distinctement l’universalité de ceux qui sont affligés de la maladie de la *concupiscence*. Sa propriété est de tirer la chair, c’est a dire ces sensualitez d’être degouté de ce que vous donnez, ô mon Dieu, (6.) et de <convoiter> connoître ce que vous n’avez pas donnez; sans doute que les pleurs interieurs de la *concupiscence* sont communs dans les familles”. Uo., 855.

176 „[P]assionem ejus propterea repraesentamus sensibus, ut illam spiritualiter recolentes sanemur a morsibus urentis et in corpore nostro serpentis *concupiscentiae*.” Med., 307. „[N]ous representons au sens sa passion, afin que nous le rappelant spirituellement nous soyons gueris de la morsure de la *concupiscence* qui brule et qui serpente dans notre corps.” Uo., 889. Vö. „inflammantibus cupiditatibus”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, I, 2.

177 „[V]ocatusque est locus sepulchra *concupiscentiae*. Ibi enim sepelierunt populum, qui desideraverat. Et quid totus his mundus aliud est, quam sepulchrum *concupiscentiae*, in quo moriendo vivimus, quia omni momento *concupiscendo* morimur, et heu, quam saepe mortui vivimus! Respice me, Domine, in hoc sepulchro *concupiscentiae* jam per me morientem, jam per te viventem”. Med., 281. „Or ces lieux furent appellés les sepulchres de la *concupiscence* parce qu’ils y ensevelirent le peuple qui avoit désiré la chair, et qu’est ce cette autre chose que tout ce bas monde que le sepulchre de la *concupiscence* dans lequel nous vivons en mourant parce que nous mourons a chaque moment en convoitant, et combien de fois hélas étant morts nous vivons! regardez moy, Seigneur, lantot mourant par moy meme dans ce sepulchre de la *concupiscence* tantot vivant par vous.” Uo., 858. „His enim bene consideratis videtur desiderium populi provenisse ex *concupiscentia* et avaritia volens pisces et carnes conservatis armentis manducare, et fors ideo locus ille Tumulus *concupiscentiae* nominatus fuit.” Uo., 291. „[C]e desir du peuple provenoit de la *concupiscence* et de l’avarice, en voulant manger de la chair et du poisson pour conserver les bestiaux, et c’est peut être pour cela meme que ce lieu a été appellé le sepulchre de la *concupiscence*”. Uo., 871. „Sunt tamen hae amplae spiritualium reflexionum materiae, hujus enim peregrinationis diuturnitas (secundum me sapientiorum explicationem) ad taediosam moram peregrinationis nostrae super terram praeclare refertur, in qua miser ego tot murmura et praevaricationes commisi, tot sepulchra *concupiscentiae*, in quibus sepelivi animam meam”. Uo., 328. „Ce sont pourtant la de grands sujets de reflexions spirituelles: car la longue durée de ce pelerinage selon l’explication de gens plus eclairez que moy, se rapporte tres bien a l’ennuyeuse longueur de votre pelerinage sur la terre, dans lequel miserable que je suis je suis tombé de tant de murmures et de praevarications: j’ay trouvé tant de sepultures de *concupiscence*, ou j’ay enseveli mon ame.” Uo., 913.

galom egy mondaton belüli halmozását is.¹⁷⁸ Jelzőként többnyire a *pravust* használja, ugyanúgy, mint a *cupiditas* esetében.¹⁷⁹

A Leviták könyve 1., 15. és 18–19. fejezeteiről szóló három elmélkedésben a *concupiscentiát* Rákóczi többször összekapcsolja a női nemmel. Az első ember saját javától eltávolodva a nő iránti előzékenységekben (*complacentia*) és a saját érzékiségében (*sensualitas*) kereste élvezetét, s ebből a forrásból származott a *concupiscentia*.¹⁸⁰ A nemi tisztátalansággal kapcsolatos törvényt kommentálva, a bibliai szövegtől eltérően kijelenti, ez tiltja a nők *concupiscens* szemlélését, s férfiatlanításunkat tanácsolja a mennyország kedvéért.¹⁸¹ A házasságra vonatkozó, az erkölcsi és istentiszteleti előírásokról szólva a feleségek testi *concupiscentiájáról* ír, mondván, ez okozza a nagyszámú és válogatás nélküli kapcsolatot.¹⁸² A francia változatban az „uxoribus” helyén „des femmes” áll, ami jelentős különbség.

A három megjegyzés mutatja, megtérését követően Rákóczi gyökeresen áttértékelté felfogását a női nemről. Véleménye nem volt túlságosan kedvező; ebben az összefüggésben itt következetesen a *concupiscentia* kifejezést használja. A megjegyzések annál különösebbek, ha figyelembe vesszük a házassága mellett éveken át fenntartott intim viszonyát Sieniawska hercegnővel, valamint a *Confessióban* leírt intenzív érdeklődését a francia udvar két nőtagja iránt.

A francia nyelvű adaptáció általában követi a latin változat szóhasználatát (*cupiditas-cupidité, concupiscentia-concupiscentie*), néhány esetben azonban szignifikáns eltérések vannak. Így például a Káin és Ábel történetéről (Ter 4) szóló elmélkedés latin

178 Így például: „Quia igitur subsistit in corpore nostro *concupiscentia*, Christus et hanc legem adimplevit omne verbum otiosum (non solum actus otiosos magis ex *concupiscentia*, quam ex necessitate factos) condemnando.” Uo., 234. „Parce donc que la *concupiscentie* subsiste dans notre corps Jésus-Christ a accompli cette loy en condamnant toute parole oiseuse et non pas seulement les actions oiseuses faites plustot par la *concupiscentie* que par nécessité.” Uo., 803.

179 „[E]t ideo hic repraesentari puto, quid simus, non quid per pravam *concupiscentiam* mereamur.” Uo., 278. „C'est pourquoy je crois qu'il est icy représenté ce que nous sommes, et non ce que nous meritons par la *concupiscentie*, je me perds”. Seigneur. Uo., 856.

180 „Recessit, inquam, a bono suo, dum illud in complacentia mulieris et in propria sensualitate gustus sui quaesivit. Et quia inoboediens factus tibi Deo a voluntate tua recessit, ad propriam voluntatem deflectere opus fuit. Et ex hoc fonte enata est prava *concupiscentia*, quae puritatem intellectus ejus offuscavit, et peccati fomes, causa, alimentum est.” Uo., 183. „Le premier homme s'éloigne de vous mon Dieu! par le péché, [...] il s'éloigne dis-je de son bien lorsqu'il chercha son bonheur dans la complaisance pour la femme, et dans la propre sensualité de son gout, et parce que vous devenant desobeissant, ô mon Dieu, il s'éloigne de votre volonté, il fallut necessairement revenir a sa propre volonté. De cette source empoisonnée est venu la mauvaise *concupiscentie* qui altera la pureté de son entendement, et c'est le germe, la cause et l'instrument du péché”. Uo., 744.

181 „[S]ed et aspectum ad *concupiscendum* mulierem vetat, et nos castrare propter regnum caelorum suadet.” Uo., 225. „[M]ais même de régarder les femmes par un mouvement de *concupiscentie* et qui nous conseille de nous rendre eunuques pour le Royaume des cieux.” Uo., 793.

182 „Quapropter non in tantum multiplicationis generis humani necessitas, quam carnalis *concupiscentia* uxorum multitudinem et indiscretam copulam causavit”. Uo., 234. „C'est pourquoy ce ne fut pas tant la nécessité de <peupler> multiplier le genre humain, que la *concupiscentie* charnelle qui introduit la pluralité des femmes, et les conjonctions indiscretés”. Uo., 804.

szövegében *avaritia animo*, a franciában *cupidité* áll ugyanazon a helyen. Káin utóda, Lámech két feleségétől származó három gyermekének utódai világi szórakozásokkal és a földi kincsek *avaritia animo*, illetőleg *cupidité* révén történő halmozásával foglalkoznak, akiket Rákóczi nem akar követni.¹⁸³ A Szodoma és Lót történetével (Ter 19) kapcsolatos elmélkedés egyik helyén a latinban *captivitas*, a franciában *cupidité* található ugyanabban a funkcióban. A bibliai történet szerint Lót Ábráhámmal ment Egyiptomba, de elvált tőle, és a bűnös Szodomában lakott. Rákóczi szerint ez minden ember zárándoklatának és fogságának, illetőleg *cupiditas*ának, azaz a bűn és a test törvénye szerinti életnek az előképe.¹⁸⁴ A Jákob áldása, halála és temetése, valamint József halála történetéről (Ter 49–50) írt meditáció latin változatában „ex sciolitate aut curiositate” áll ott, ahol a franciában „de la cupidité de savoir ou de la curiosité” olvasható.¹⁸⁵ Az engesztelő és jóvátételi áldozatra vonatkozó parancsról (Lev 5) írt elmélkedés régi emberről szóló fejtegetésének azonos helyén a latin szövegben *cupiditas*, a francia változatban *concupiscence* szerepel.¹⁸⁶ A Jákob fiainak a szichemiekkal kötött házassági szerződését elbeszélő fejezetről (Ter 34) készített elmélkedés befejező részében a latin szövegben egyik fogalom sem található, a francia adaptáció azonban betoldja a *concupiscence* kifejezést.¹⁸⁷ A házassáltre vonatkozó, erkölcsi és istentiszteleti előírásokról (Lev 18–19)

183 „Fac proinde, Domine, ut nolim ego umquam aemulari de malignantibus, neque zelare facientes iniquitatem! Hi sunt filii mundi peregrini et simul habitatores super terram, patres canentium in cithara et organo, malleatores et fabri in cunctis operibus ferri et aeris et per consequens tempus in choraeis et saltibus transigentes et ex *avaritia animo* congregandi thesauros viscera terrae perscrutantes.” Uo., 25. „Faites donc, Seigneur, que je ne veuille jamais imiter les mechants, et porter envie à ceux qui commettent l’iniquité ce sont les peres de ceux qui jouent du luth et des orgues, qui travaillent au marteau, et forgent dans tous les ouvrages de fer et d’airain, qui passent par consequent leur tems dans les danses, et fouillent les entrailles de la terre par l’avare *cupidité* d’amasser des thresors.” Uo., 542. Vö. Ter 4, 21–22.

184 „Loth in prima vocatione Abrahamum secutus est. Transiit cum ipso in Ægyptum, figuram peregrinationis omnium hominum et *captivitatis* seu sub lege peccati seu in carne”. Med., 49. „Il passa avec luy en Egypte qui etoit la figure du pelerinage de tous les hommes et de la *cupidité* ou sous la loy du peché, ou dans la chair; mais parce qu’il ne devoit pas exprimer comme Abraham le veritable pelerinage des fideles dans leur patrie, Loth fut separé de luy et il habita dans Sodome.” Uo., 574.

185 „Parce, Domine, parce ignorantiae meae, si in his mea immiscere contigit; tu vides enim illa non ex *sciolitate* aut curiositate provenisse, sed tenebrarum mearum effectum fuisse.” Uo., 110. „Pardonnez, mon Dieu! pardonnez a mon ignorance s’il m’est arrivé d’y meler mes propres pensées, car vous voyez que cela ne provient pas de la *cupidité* de savoir ou de la curiosité, mais que ça été un effet de mes tenebres, j’attribue tout le bien a vôtre grace, et a ma foiblesse tout ce qui n’est pas conforme a votre verité.” Uo., 654.

186 „Punctum igitur honoris, idolum illud veteris hominis latensque in cordibus nostris *cupiditas* induxit relaxationem usus legis hujus tuae, Deus, sub larva dilectionis proximo debita.” Uo., 197. „C’est donc un faux point d’honneur cette ancienne idole du vieil-<le> homme et la *concupiscence* cachée dans les replis de nos cœurs qui a introduit ce relachement de votre loy, ô mon Dieu, sous le masque tromper de l’amour dû au prochain.” Uo., 759–760.

187 „Hinc audeo me praesentare ad hanc mensam Filii tui illis conspurcatus, quae me nolle nec cavere posse videt misericordia tua. Cum enim ex his justificatus nun sum nec fomes peccati in me extinctus est, gratia tua me agnoscere fecit, quam sit necessaria haec medicina animae meae.” Uo., 88. „Ainsy j’oseray me presenter a la table de votre fils; souillé de ce que vôtre misericorde voit que je veux et que je ne puis pas <m> éviter, car puisque je ne suis pas justifié par la et que le germe du peché est en moy, la

meditálva Rákóczi a latin szövegben az „in libidine”, a franciában a „dans la cupidité” kifejezést használja.¹⁸⁸ A példák jelzik, a latin változatban törekedett a változatos kifejezőmódra, míg a francia adaptációban kreatív módon, meglehetősen szabadon bánt a két fogalom jelentéstartományával.

Referenciális keretek

a) Augustinus

Az első és legfontosabb referencia Augustinus, akinek teológiájában, filozófiájában és morális tanításában a *concupiscentia* és a *cupiditas* egyaránt nagy horderejű fogalmak. Az utóbbi két-három évtizedben számos tanulmány, lexikonszócikk és egy monográfia jelent meg a *concupiscentia* augustinusi értelmezéséről és funkciójáról. Ezek különböző kutatási irányokat követnek, egyben jelzik, a két fogalom augustinusi értelmezése máig viták tárgya.¹⁸⁹ Az újabb vizsgálatok alapján úgy tűnik fel, Augustinus gyakran szinonim értelemben használta a *concupiscentia*, *cupiditas* és *libido* terminusokat, ugyanakkor tisztában volt a velük kapcsolatos szemantikai problémákkal. Van olyan elképzelés, mely szerint *concupiscentia*-teológiájának kísérőeleme volt a *cupiditas*.¹⁹⁰ Míg a *Confessiones*ben előnyben részesítette a *cupiditas* és a *libido* fogalmakat a *concupiscentiával* szemben, antipelagiánus írásaiban inkább az utóbbit használta.¹⁹¹ Van olyan vélemény, mely szerint a *Confessiones*ben túlsúlyban van a *concupiscentia* szexuális jelentése,¹⁹² ami azonban a fogalom értelmezési tartományának kétségtelen leszűkítése.

A *cupiditas* augustinusi értelmezését¹⁹³ megalapozó fontosabb bibliai helyek – 1Tim 6, 10 és 1Jn 2, 16 –, illetve az ezekre való utalások megtalálhatók Rákóczinál. A fogalom szinonimája Augustinusnál néha *avaritia*, amit Rákóczi is használ. Cicero affektuselmélete, melyben a négy affektust *cupiditas*nak vagy – többek között – *libidónak*

concupiscentia n'étant pas éteinte, votre grace m'a fait connoître combien cette médecine est nécessaire a mon ame.” Uo., 625.

188 „[I]ta quidem, ut etiam respectu multitudinis vias carnis in libidine sequentis pauci reperiantur, qui leges respectu proximitatis sanguinis primorum graduum infringant”. Uo., 235. „[D]e telle sorte que par rapport même a la multitude de ceux qui suivent les voyes de la chair dans la cupidité, il s'en trouvent peu qui violent les loix par rapport a la proximité du sang des premiers degrés”. Uo., 804.

189 Timo NISULA, *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Supplements to Vigiliae Christianae 116 (Leiden–Boston: Brill, 2012), 4–11.

190 James McCUNE, „Four pseudo-Augustinian sermons De concupiscentia fugienda from the Carolingian sermonary of Würzburg”, *Revue d'études augustiniennes et patristique* 52 (2006): 391–431, 421.

191 BURNELL, „Concupiscentia...”, 224–227.

192 Johannes VAN OORT, „Sin and Concupiscentia in Augustine's Confessions: An Analytical Overview of the Relevant Texts and Some Conclusions”, *Augustiniana: An international review* 68, no. 2 (2018): 193–207.

193 A továbbiakhoz lásd: Gerald BONNER, „Cupiditas”, in *Augustinus-Lexikon online* (Basel–Berlin: Schwabe, 2019), hozzáférés: 2021.04.15, <https://www.schwabeonline.ch>. A vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

nevezi, hatott Augustinusra,¹⁹⁴ s Rákóczinál is megragadható. Augustinus és őt követve Rákóczi előnyben részesítette a *cupiditas* használatát a *libidó*val szemben, feltételezhetően az utóbbi kifejezés szexuális konnotációja miatt.¹⁹⁵ Cicerónál és Augustinusnál pozitív jelentése is van a *cupiditas*nak a *continentia*, azaz a szenvedélyek akarattal történő mérséklésének összefüggésében,¹⁹⁶ s ez az árnyalat megjelenik Rákóczinál is. Az Augustinusnál Ciceróra és Sallustiusra visszavezethető *cupiditas gloriae* kifejezés¹⁹⁷ értelme nem volt ismeretlen Rákóczi számára.

A *cupiditas* Augustinusnál elsősorban az akarat indulata, a lélek mozdulata (*motus animi*),¹⁹⁸ mely jó és rossz célra egyaránt irányulhat.¹⁹⁹ Negatív értelemben a földi dolgok önmagukért való szeretetét jelenti, Augustinusnál és Rákóczinál egyaránt. Ilyen értelemben a *cupiditas* ártalmas (*improbus*) akarat, ami minden rossz oka.²⁰⁰ *Cupiditas* és *concupiscentia* részben vagy teljes egészében szinonim használata sem volt ismeretlen Rákóczi előtt. Augustinus Szentháromság-tanában a *voluntas* a *caritas* szinonimája, s az utóbbit szembeállítja a *cupiditasszal*. A *cupiditas* a földi dolgok, a *caritas* Isten szeretetét jelenti. *Caritas* és *cupiditas* ilyen értelmű szembeállítása Augustinus *Confessiones*ének és Rákóczinak egyaránt kedvelt motívuma. Augustinus nem csupán testi összefüggésben²⁰¹ használja a *cupiditast*, hanem minden fizikai szükségletre alkalmazza. Julianus ellen írt késői műveiben a *concupiscentia carnalis*, a bukott emberi természetben lévő bűn szinonimájaként használja. A rosszra irányuló *cupiditas* és a félelem (*timor*) a bűn oka; a sátán ezeken át jut az ember lelkébe, ahol előbb szokássá, majd kényszerűséggé (*necessitas*) válik. A *necessitas* fogalmát Rákóczi a *concupiscentiával* kapcsolja össze.²⁰² A *cupiditas* és ezzel a sátán erőinek elpusztítása Augustinus és Rákóczi szerint egyaránt csak a Szentlélek és a kegyelem segítségével lehetséges. A *cupiditas* augustinusi jelzőinek többsége, így például *vana*,²⁰³ *curiosa*,²⁰⁴ *mala*, *prava*, *carnalis*, *insatiabilis*, megvan Rákóczinál is.

Augustinus *Confessiones*ében a *cupiditas* több mint harmincszor fordul elő, csaknem kizárólag negatív értelemben, s legalább kétszer a szexualitással összefüggésben.²⁰⁵ A mű lényegében a *cupiditas* rabságától a *caritas* szabadságához vezető út elbeszélése, melynek során Isten megszabadította a „*pondus cupiditatis*”-tól a „*pondus amoris*” segítségével. Ez az allegória Rákóczi *Confessiójának* is egyik alap gondolata és ismétlődő mo-

194 CICERO, *Tusc.*, 3, 24 és 4, 12; AUGUSTINUS, *De lib. arb.*, 1, 10.

195 AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 14, 15.

196 CICERO, *De inv.*, 2, 164; *Tusc.*, 4, 12; AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 14, 8.

197 CICERO, *De re publ.*, 5, 9; SALLUSTIUS, *Catil.*, 7, 3; AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 5, 12–14.

198 AUGUSTINUS, *De div. quaest. octoginta tribus*, qu. 35, 1; *Doctr. Christ.* III, 16. Vö. VINCENT GUIRAUD, „Delectatio interior, plaisir et pensée selon Augustin”, *Études philosophiques* 109, no. 2 (2014): 201–217, 64. jegyzet.

199 Lásd például: AUGUSTINUS, *Sermones*, 32, 22; *De civitate Dei*, XIV, 7, 2.

200 AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 3, 17. Vö. McCUNE, „Four pseudo-Augustinian sermons”, 407, 65. jegyzet.

201 AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 15.

202 Lásd például: 182. jegyzet.

203 Lásd például: „omnes vanarum cupiditatum”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI, XI, 18.

204 Lásd például: „vana et curiosa cupiditas”. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXXV, 54.

205 VAN OORT, „Sin and Concupiscentia”.

tívuma, a *pondus concupiscentiae* megszemélyesítéssel együtt.²⁰⁶ A *Confessiones* IV. könyvében Augustinus a rossz *cupiditas* legméltatlanabb szolgájának (*nequissimus malarum cupiditatum servus*)²⁰⁷ nevezi magát; Rákóczi a bűn, illetőleg a *concupiscentia* és *cupiditas* szolgájáról ír.²⁰⁸ *Cupiditas* (*avaritia*) és *curiositas* összekapcsolása a tudással összefüggésben hasonló értelemben jelenik meg Augustinusnál²⁰⁹ és Rákóczinál. *Curiosus* és *studiosus* Augustinus-nál a tudáshoz fűződő kétféle viszonyt jelöl; nem veti el a tanulást, a megismerést és az általa okozott örömet, de bírálja annak földi irányultságát.

A *concupiscentia* terminus az augustinusi antropológia egyik alapfogalma. Használata²¹⁰ mögött többretegű, az időben változó koncepció áll. Alapvető jelentése a vágyakozás mindarra, ami megvan, és ami hiányzik.²¹¹ A fogalom értelmezését a bibliai jelentés alapozza meg. Ennek megfelelően Augustinus jó²¹² és rossz²¹³ értelemben egyaránt használja, de többnyire pejoratív jelentést tulajdonít neki. Olyan minőségnek tekintti, ami egyaránt lehet jó és rossz, de amit rendszerint a rosszra használnak.²¹⁴ A *Confessiones* X. fejezetében hivatkozik János apostol hármastipológiájára, amit részletesen kifejt és önmagára vonatkoztat.²¹⁵ Életútjának elbeszélésében és jelen állapotának bemutatásában a bűnös *concupiscentia* számos formáját tematizálja, köztük szexuális természetűeket is.²¹⁶ Rákóczi lényegében ehhez hasonló módon cselekszik. A közösülés örömét Augustinus a *concupiscentia* szexuális természete megnyilvánulásának tartja, amivel kiváltotta Julianus éles bírálatát.²¹⁷ Késői műveiben felerősödik a *concupiscentia* testi összetevőjének szerepe a szexualitás értelmezésében és az emberi természetéről vallott felfogásában. A fogalom jelentését azonban már a *Confessiones*ben sem korlátozza a szexuális vágyra, s beleérti a tudás és a mások fölötti uralom utáni vágyat (*libido dominandi*) is, mely fizikai, szellemi és spirituális területen egyaránt érvényesül.²¹⁸ Rákóczi lényegében ugyanilyen értelemben használja a fogalmat. Az anya-

206 Lásd például: 61. jegyzet. Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, XVIII, 29; II, II, 2; IV, II, 2; VI, XI, 18; VIII, I, 2; IX, II, 4.

207 AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, XVI, 30.

208 Lásd: 103. és 153. jegyzet.

209 AUGUSTINUS, *Confessiones*, II, VI, 13 és X, XXXV, 54; *Util. cred.*, IX, 22. Vö. André LABHARDT, „Curiositas”, in *Augustinus-Lexikon*, Hg. C. MAYER, Bd. II, 2:188–195. hasáb (Basel–Berlin: Schwabe, 1996), a vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

210 A továbbiakhoz lásd: Gerald BONNER, „Concupiscentia”, in *uo.*, 1:1113–1122. hasáb, a vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

211 AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 118, 8, 4.

212 Lásd például: AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, 2, 23. Vö. Josef LÖSSL, „De nuptii et concupiscentia”, in *Augustin-Handbuch*, Hg. Volker HENNING, 337–339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

213 Lásd például: AUGUSTINUS, *En. Ps.*, 118, 8, 3.

214 BONNER, „Concupiscentia”.

215 AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXX, 41–X, XXXVII, 60.

216 VAN OORT, „Sin and Concupiscence”. A „concupiscentia carnis” fogalmához lásd AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXXIV, 51 és X, XXXV, 54.

217 Lenka KARFIKOVÁ, *Grace and the Will according to Augustine*, Supplements to Vigiliae Christianae 115 (Leiden: Brill, 2012), 298–306, 312–318.

218 Joshua M. EVANS, *Augustine's Unfinished Work Against Julian: The Ancient and Contemporary Dispute Over Concupiscence. A Dissertation* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 2016), 299–317. Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXXI, 46; X, XXXV, 54; X, XXXVI, 59.

gi javak halmozása a *concupiscentia* következménye, s gazdagság és szegénység szembeállítását a *concupiscentia* kontextusában Augustinus sermóinak gyakori témája.²¹⁹ A *concupiscentia* kedvelt augustinusi jelzőit (pl. *insatiabilis*)²²⁰ és megszemélyesítéseit (pl. *morbus carnis*)²²¹ Rákóczi is alkalmazza.

A *curiositas* fogalmát Augustinus összeköti a *concupiscentia* terminussal is. A döntően pejoratív értelemben használt fogalom egyik konnotációja a *concupiscentia oculorum*, mely a romlottság egyik fő tényezője a gőg és a testi *concupiscentia* mellett. A „szem” mind az öt érzéket jelenti számára. A *Confessiones*ben a *curiositas* a természetre irányuló kutatás túlzásainak és a világi tudás iránti korlátlan vágynak a kritikáját fejezi ki.²²² Később morális konnotációval társul, melynek értelmében a romlottság, a bűn egyik fő indítéka lesz a gőg és a testi *concupiscentia* mellett. Az utolsó művekben a *curiositas* a lélek eltávolodásának az eszköze az Istenről való kontempláció nyugalmától a földi lét nyugtalansága felé. Rákóczinál mintha mindhárom konnotáció megjelenne a fogalom használatában a *cupiditas*szal és a *concupiscentia*ával összefüggésben.

Felfogását a *concupiscentia*ról Augustinus a *De continentia*, a *De gratia Christi et de peccato originali* és a *De nuptiis et concupiscentia* című írásaiban fejti ki módszeresen, és átfogó összefüggésbe illeszti. Eszerint a terminus a bűnbeesés utáni ember bűnre való hajlandóságát jelöli (*concupiscentia peccati*); egyben a test gyengesége, mely hat a lélekre, s magában foglalja a bűnre csábítás teljes körét. Augustinus beépítette a fogalmat az áteredő bűnről, annak átszármazásáról és az emberi természet alapvető bűnösségéről alkotott elképzelésébe, miközben összekapcsolta a szexualitással, az ember Istentől történt elfordulásával és a gőggel.²²³ A *concupiscentia* az áteredő bűn (*peccatum originale*) következménye; önmagában nem bűn, hanem rendezetlen vágy, ún. „látens bűn”, azaz alkalom a bűnre, a megkereszteltet is beleértve. Az akarat megakadályozhatja, hogy a bűn megvalósuljon.²²⁴ Mindez mutatja, hogy alapvetően teológiai funkciója mellett Augustinus gyakran alkalmazta a fogalmat antropológiai és morálfilozófiai összefüggésben is,²²⁵ Rákóczi ugyanígy tett.

Augustinus nyomán a *concupiscentia* az igehirdetés kedvelt témájának számított a középkori egyházi irodalomban. Aquinói Tamás az *amor*, a *caritas* és a *temperantia* fogalmak összefüggésében tárgyalta.²²⁶ Erasmus tíz kötetes Augustinus-kiadása (Basel, 1528/29), előszavai és Augustinus-életrajza, majd Augustinus összes műveinek kiadása

219 McCUNE, „Four pseudo-Augustinian sermons”, 415, 105. jegyzet.

220 AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI, XII, 22.

221 Uo., 21.

222 N. Joseph TORCHIA, „Curiositas”, in *Augustine through the Ages*, 258–261.

223 AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, 14, 11–21.

224 McCUNE, „Four pseudo-Augustinian sermons”, 406. Vö. BURNELL, „Concupiscence”.

225 NISULA, *Augustine and the Functions*, 13–14.

226 Patrick Anthony MESSINA, „Love Lost and Found: The Ambiguities of Amor, Caritas and Concupiscentia in St. Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae*”, in *Confessions of Love*, ed. Craig J. N. de PAUL, 55–73 (New York: Peter Lang, 2011); Johannes Paul ANDRE, *Concupiscentia et temperantia, auf der Suche nach einem realistischen Bild christlicher moralischer Tugend mit Thomas von Aquin* (Sankt Ottilien: EOS, 2019).

(Louvain, 1577) fordulatot hoztak az Augustinus-recepció történetében.²²⁷ Luther saját elképzeléséhez adaptálta Augustinus koncepcióját,²²⁸ melynek következtében éles felekezeti viták bontakoztak ki a kérdésben. A trentói zsinat megkülönböztette a keresztesség előtti és utáni *concupiscentia* fogalmát, de a meg nem kereszteltekben megnyilvánuló *concupiscentia* kérdésében nem foglalt állást.²²⁹ A fogalom használatának virágkora a 16. század közepétől a 17. század végéig terjedő időszakra tehető,²³⁰ de még a 18. század első felében is tárgyként szolgált iskoladramájának,²³¹ egyetemi disszertációnak²³² és meditációknak.²³³ Az augustinusi *Confessiones* Henri Sommalius által javított szövege 1607-ben, Thomas Blasius által tovább javított változata 1634-ben jelent meg; első francia fordítását a Port-Royal környezetéhez tartozó Arnauld d'Andilly készítette (1649), latin-francia kétnyelvű kiadása 1651-ben látott napvilágot.²³⁴

*Augustinus*ában Jansen több fejezetben, részletesen tárgyalta az áteredő bűn és a *concupiscentia* kérdését, valamint az utóbbinak három fajtáját.²³⁵ A fogalom meghatáro-

227 Arnoud S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation: The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620*, Oxford Studies in Historical Theology (New York: Oxford University Press, 2011).

228 Alphons Victor MÜLLER, *Luthers theologische Quellen XIV. Luther und die concupiscentia invincibilis* (Berlin: De Gruyter, 1902); Christoph Johannes MARKSCHIES, „Taufe und concupiscentia bei Augustinus“, in *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Hg. Theodor SCHNEIDER und Gunther WENZ, 98–108 (Freiburg–Göttingen: Herder–Vandenhoeck and Ruprecht, 2001).

229 Conciliorum oecumenicorum decreta, Concilium Tridentinum, Sess. V, Decretum super peccato originali, 665–666. Hivatkozása: „Dossier thématique: La concupiscentia“, in *Éditions modernes (1842–2010) – Pensées de Blaise Pascal*, hozzáférés: 2021.05.05, <https://www.penseesdepascal.fr>.

230 Lásd például: Johannes COCHLAEUS, *De fomite peccati [...]: De concupiscentia carnis absque mentis consensu [...]* (Argentina: J. Grieninger: 1524); Johann WILD, *Examen Ordinandum in quo quicquid ad clericorum institutionem pertinere videtur* (Dilinga: Ioannes Mayer, 1587), 235–239; Examen De Concupiscentia; Michael COBABUS, *Disputatio Theologica de Concupiscentia Originali [...]* (Rostoch: Keilenbergius, 1678); Johann Jakob RUEGG, *Dissertatio Specialis De Concupiscentia, Das ist [...]* (Lucern: Hautt, 1680); François BELLEGAMBE S. J., *Concupiscentia oculorum [...]* (Insulis [Lille]: Typis Francisci Fiever, ad Biblia Regia in Ponte Finali, 1683).

231 *Concupiscentia carnis adversus spiritum et spiritus adversus carnem: in Sarcophilo et Rebellino fratribus in scenam data pro dramate Paschali à Rhetoribus Salisburgensibus*, die 15. Aprilis anno MDCCVIII.

232 Johann Christian KIRCHMAYER et Johann Jakob WACHS, *Dissertatio Theologica: De Concupiscentia Carnis, Impotentiae Moralis Principio* (Marburg–Lahn: Ph. C. Mullerus, 1736).

233 [Franz NEUMAYR], *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio I. Mundus Totus in Concupiscentia Carnis 1. Joan. 2.* (München: J. Vötter, 1748); [Franz NEUMAYR], *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio II. Mundus Totus in Concupiscentia oculorum 1. Joan. 2.* (München: J. Vötter, 1748); [Franz NEUMAYR], *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio III. Mundus Totus in Superbia Vitae 1. Joan. 2.* (München: J. Vötter, 1748).

234 Saint AUGUSTIN, *Confessions*, éd. Philippe SELLIER, trad. ARNAULD D'ANDILLY, ét. Odile BARENNE, Collection Folio Classique (Paris: Gallimard, 1993), 19.

235 JANSEN, *Augustinus, Liber primus, Qui est de peccato originali, Caput primum, Peccatum originale ex mente Augustini concupiscentia. Quid reatus ejus, utrum culpae an poena sit? Agnovit in eo iniquitatem, mortem animae, immunditiam, aversionem, etc.*, tom. II, 15–16. hasáb; Liber primus, *Qui est de peccato originali, Caput sextum et sq., Carnalis concupiscentia, causa traductionis peccati originalis*, 209–210. hasáb; Liber secundus, *De concupiscentia, Caput octavum, Concupiscentiae divisio in concupiscentiam carnis, oculorum, et superbiam vitae: ex quibus omnia flagitia fluunt, et facinora*, 323–324. hasáb; Liber tertius, *Qui est de viribus liberi arbitrii post peccatum, Caput XIX, Non datur medium inter charitatem et culpabilem concupiscentiam*, I, 517–518. hasáb.

zásában a *libido*, a *cupiditas*, a *voluptas* és a *delectatio* szinonimájaként értelmezte,²³⁶ és kizárólag pejoratív értelemben használta. Jansen *Augustinus*át követően a *concupiscentia* állandó téma volt a janzenista-jezsuita vitában és az erkölcsstani irodalomban; a francia moralisták közül többen foglalkoztak vele. Antoine Arnauld védelmébe vette Jansen nézeteit,²³⁷ miközben határozottan bírálta a *caritas* és *cupiditas* szembeállítását helyett a közömbösség fontosságát hangsúlyozó jezsuita elképzelést.²³⁸ Malebranche elítélte a *concupiscentia* szolgátságát,²³⁹ François Lamy az emberi cselekedetek lehetséges forrásai között a *charité* mellett a *cupidité*t és a testi benyomásokat nevezte meg.²⁴⁰ Pascal a *Pensées* több mint harminc töredékében említi a *concupiscentia* terminust, Pierre Nicole az affektuselmélet és az *amour-propre* diskurzus²⁴¹ keretében tematizálta. Bossuet több prédikációjában érintette a témát,²⁴² és külön traktátust szentelt a kérdésnek. Ebben az összefüggésben Pascal, Nicole és Bossuet koncepciói érdemelnek külön figyelmet.

b) Pascal

A *Pensées* 1842–2010 között megjelent kiadásainak és autográf kéziratainak szinoptikus hálózati kritikai kiadása új fénybe állította a töredékek értelmezésének kérdését.²⁴³ A kiadás alapján megállapítható, a *concupiscentia* fogalmának gyakori említésével szemben a *cupidité* mindössze háromszor fordul elő a töredékekben. A gyakori használat értelmezési kerete a janzenista teológiai és morális elképzelések apológiája a kazuista elképzelésekkel szemben, továbbá tudomány és hit, értelem és szív, tudományos kutatás és istenszeretet egyeztetésének különleges kísérlete, szoros összefüggésben a tanúságtétel igényével.

236 „Porro concupiscentia ista, seu libido, seu cupiditas, seu voluptas, seu delectatio, quocunque ex istis appellare malis, non est aliud quam pondus quoddam habituale, qui anima inclinatur ad fruendum creaturis.” JANSEN, *Augustinus, Liber secundus, De concupiscentia, Caput septimum, Nomina concupiscentiae: qui motus ejus, et eorum objecta*, tom. II, 317–318. hasáb.

237 Antoine ARNAULD, *Apologie de M. Jansénius*, Livre I, ch. VII, 79, in Antoine ARNAULD, *Œuvres*, XVI, publ. Gabriel du PAC DE BELLEGARDE et Jean HAUTEFAGE, 112–113 (Bruxelles: Culture et Civilisation, 1967).

238 Jean LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal: Les vérités de la grâce* (Paris: P. U. F., 1923), 61–62; GUION, *Pierre Nicole...*, 72.

239 Uo., 90.

240 Uo., 68.

241 Vö. Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL, *Narcisse contrarié. L'amour propre dans le discours moral en France (1650–1715)* (Paris: Champion, 2007). A kora újkori affektuselméletekhez, azok retorikai összefüggéseikhez lásd LACZHÁZI Gyula, *Hósi szenvedélyek: A heroizmus és a szenvedélyek megjelenítése a XVII. századi magyar epikus költészetben* (Budapest: ELTE BTK Magyar Irodalom Tanszék, 2009), 12–70.

242 Augustinus nyomán Bossuet a fogalom tömör meghatározását adta egy 1654-ben kiadott húsvéti beszédekben: „N'entendez par ce mot aucune passion particulière, mais plutôt toutes les passions assemblées, que l'Écriture a coutume d'appeler d'un nom général la concupiscentia et la chair. Mais définissons en un mot la concupiscentia, et disons avec le grand Augustin: la concupiscentia, c'est un attrait qui nous fait incliner à la créature au préjudice du Créateur, qui nous pousse aux choses sensibles au préjudice des biens éternels.” Jacques Bénigne BOSSUET, *Sermon de Pâques*, 1654, 1:509. Idézi és hivatkozza: „Dossier thématique: La concupiscentia”, in *Éditions modernes (1842–2010) – Pensées de Blaise Pascal*, hozzáférés: 2021.05.05, <https://www.penseesdepascal.fr>.

243 Uo. A töredékeket az itt közölt jelzetekkel, modern átírásban idézem.

A *concupiscence* Pascal keresztény antropológiájának és morálfilozófiájának egyik augustinusi, janzenista ihletésű alapfogalma.²⁴⁴ Úgy véli, a *concupiscence* minden elhatározás forrása,²⁴⁵ amely természetessé és az ember második természetévé vált.²⁴⁶ Az ember jelen állapotának tartozéka az igazságtalanság és a gőg mellett, mely elfordít Istentől.²⁴⁷ Az erőn kívül ez minden cselekedet oka.²⁴⁸ Az ember „nagysága” (*grandeur*) is belőle származik.²⁴⁹ Erős metaforát alkot, amikor kijelenti: az ember nem más, mint a *concupiscence* királya.²⁵⁰ Az ember vak, ha nem ismeri fel gőgjét, nagyravágyását, konkupiszcenciáját, gyöngeségét, nyomorúságát és igazságtalanságát. Ha felismeri, nem kíván megszabadulni tőlük.²⁵¹ A *concupiscence* az ember nemtelen lényege, a rossz képmása; ebből származnak az államrend, az erkölcs és az igazság szabályai.²⁵² Ebből fakad egymás gyűlölete is.²⁵³ Ezek a megjegyzések az *honnétteté* társadalmi ideáljának közvetett bírálataként is értelmezhetők. Az ember gyűlöletre méltó a *concupiscence* miatt, ezért az egyetlen igaz és különleges erény az öngyűlölet.²⁵⁴ Az öngyűlölet szükségességét Pascal másutt is hangsúlyozza.²⁵⁵ Erősen kívánja a *concupiscence* gyűlöletét önmagunkban.²⁵⁶

244 Philippe SELLIER, *Pascal et saint Augustin* (Paris: Colin, 1970), 140–196.

245 „[...] Épigrammes de Martial. L'homme aime la malignité mais ce n'est pas contre les borgnes ou les malheureux, mais contre les heureux superbes. On se trompe autrement. Car la concupiscence est la source de tous nos mouvements, et l'humanité”. *Pensées diverses*, VI – 5/5.

246 „La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise.” *Pensées diverses II – Fragment*, 19/37.

247 „[...] nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. [...] Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence ? [...] Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.” *A P. R.*, no. 1/2.

248 „Raison des effets. La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires.” *Fragment Raison des Effets*, no. 16/21.

249 „Grandeur. Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre.” *Uo.*, 2/14. „Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité.” *Uo.*, 14/14.

250 „[...] Connaissez-vous donc et sachez que vous n'êtes qu'un roi de concupiscence, et prenez les voies de la concupiscence.” *Pensées diverses VI – Fragment*, no. 4/5.

251 „[...] Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle. Et si en le connaissant, on ne désire d'en être délivré, que peut on dire d'un homme ?” *Uo.*, no. 1/37.

252 „On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert. Il n'est pas ôté.” *Uo.*, no. 9/18.

253 „Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine.” *Fragment Fausseté des autres religions*, no. 8/18.

254 „La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer.” *Pensées diverses I – Fragment*, no. 18/37.

255 „[...] Donc tout ce qui nous incite à nous attacher aux créatures est mauvais puisque cela nous empêche, ou de servir Dieu, si nous le connaissons, ou de le chercher si nous l'ignorons. Or nous sommes pleins de concupiscence, donc nous sommes pleins de mal, donc nous devons nous haïr nous mêmes et tout ce qui nous excite à autre attache qu'à Dieu seul.” *Pensées diverses II – Fragment*, no. 21/37.

256 „Après avoir montré la Bassesse & la Grandeur de l'homme. [...] Je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence, qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.” *Fragment Contrariétés*, no 1/14.

A *Pensées* egyik töredékében Pascal idézi János evangélista kijelentését a három konkupiszcenciáról, amelyeket a földet lángba borító három tűzfolyamhoz hasonlít.²⁵⁷ Az antik morálfilozófiai tanokra utalva állítja, a három *concupiscence* a filozófusok három szektáját hozta létre, s a filozófusok nem csinálnak mást, mint követik az egyiket a három közül.²⁵⁸ A „három szekta” utalás a sztoicizmusra, az epikureizmusra és a dogmatikus iskolára. Minden vallásban kétféle ember van, a *superstition* és a *concupiscence* elkötelezettjei.²⁵⁹ Az ember egyetlen ellensége a *concupiscence*, amely elfordítja Istentől; az ember egyetlen java Isten, és nem a zsíros föld.²⁶⁰ Az egész keresztény hit lényege Jézus Krisztus és Ádám; az egész morál lényege a *concupiscence* és a kegyelem.²⁶¹ Az igaz vallás, azaz a kereszténység tanítása szerint az ember erőtlenségei a gőg és a *concupiscence*, az orvosságok az alázatosság és a sanyargatás,²⁶² illetőleg az imádság.²⁶³ Isten a szeretetet adta, amely gyümölcsöket hoz a *concupiscence* ellen.²⁶⁴ Az önszeretet és a *concupiscence* tűrhetetlen Isten előtt.²⁶⁵ A Szentírás figuratív értelmezésének jegyében Pascal állítja, Isten arra használta a zsidó nép konkupiszcenciáját, hogy Jézusnak szolgáljanak.²⁶⁶ Idézi a 4. zsolttár magyarázatát a rabbinikus kommentárok gyűjteményeiből, amely felszólít, az ember borzadjon el konkupiszcenciájától, és ne hagyja, hogy a bűnre ösztönözze.²⁶⁷

A *cupidité* fogalmát Pascal beépíti a *divertissement* elméletét kifejtő hosszú töredékbe, melyben utal annak kielégíthetetlen természetére.²⁶⁸ Emellett kétszer teológiai értelemben is használja a figurák elméletében. Az ember akaratán két elv osztozik: a

257 „[...] *Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi.* Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent.” *Pensées diverses I - Fragment, no. 7/37.* Vö. 1Jn 2, 16. Kiemelés az eredetiben.

258 „Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences.” *Fragment Philosophes, no. 7/8.*

259 „Deux sortes d'hommes en chaque religion. Voyez *Perpétuité*. Superstition, concupiscence.” *Fragment Morale Chrétienne, no. 16/25.*

260 „[...] Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence qui les détourne de Dieu, et non pas des [iniquités], ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse.” *Fragment Loi figurative, no. 24/31.*

261 „[...] Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grâce.” *Fragment Fondement, no. 3/21.*

262 „La vraie religion enseigne nos devoirs, nos impuissances, orgueil et concupiscence, et les remèdes, humilité, mortification.” *Fragment Fausseté des autres religions, no. 14/18.*

263 „La vraie religion [...] doit encore avoir connu la concupiscence et l'impuissance, la nôtre l'a fait.” *Fragment Fausseté des autres religions, no. 12/18.*

264 „[...] De même qu'il donne dans la morale la charité qui produit des fruits contre la concupiscence.” *Pensées diverses I - Fragment, no. 6/37.*

265 „Le Dieu des chrétiens [...] L'amour propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables.” *Preuves par les Juifs VI - Fragment, no. 2/15.*

266 „Figuratif. Dieu s'est servi de la concupiscence des Juifs pour les faire servir à Jésus-Christ.” *Pensées diverses II - Fragment, no. 17/37.*

267 „[...] *Midrasch Tillim* sur le Ps. 4. *Frémissez et vous ne pécherez point. Frémissez et épouvantez votre concupiscence et elle ne vous induira point à pécher.*” *Fragment Rabbinate, no. 2/3.*

268 „[...] la nature insatiable de la cupidité”. *Fragment Divertissement, no. 4/7.*

cupidité és a *charité*. Az előbbi nem egyeztethető össze a hittel, az utóbbi a földi javakkal. A *cupidité* felhasználja Istent, és játszik a világban, a *charité* nem.²⁶⁹ Augustinus és Jansen nyomán *cupidité* és *charité* hasonlóságának és ellentétének paradox szembeállítására épít Pascal akkor is, amikor kifejti, a zsidó nép mindkét kvalitással rendelkezett, s arra rendeltetett, hogy jelképezze a Messiást, egyben kétes tanú legyen.²⁷⁰

A *concupiscence* eredetéről vallott felfogását Pascal nem a töredékekben, hanem a predestinációról és a kegyelemről szóló értekezésben fejtette ki részletesen. Eszerint a *concupiscence* Ádám bűnével jelent meg a földön a sátán vetéseként. Ez a bűn átszármazott utódaira, s minden ember abban születik. Szabad akarata megmaradt ezután is, de a *concupiscence* révén most a rosszban talál édességet és élvezetet (*délectation*); ahhoz vonzódik; szabadon és örömmel azt választja.²⁷¹

Az idézetek mutatják, a *concupiscence* jelentős szerepet játszott Pascal antropológiájában és morálfilozófiájában, miközben segítette több eredeti gondolat kifejtését. A fogalmat összekapcsolja a gőg, az önszeretet, az öngyűlölet, a hamisság és a kegyelem fogalmaival, az ember nyomorúságával²⁷² és gyöngeségével,²⁷³ valamint a kétségbeesés

269 „[...] Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes : la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi en Dieu et que la charité ne soit avec les biens de la terre, mais la cupidité use de Dieu et jouit du monde, et la charité au contraire.” Prophéties VIII – Fragment, no. 2/2.

270 „Figuratif. Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité et rien n'y est si contraire. Ainsi les Juifs, pleins des biens qui flattaient leur cupidité, étaient très conformes aux chrétiens et très contraires. Et par ce moyen ils avaient les deux qualités qu'il fallait qu'ils eussent, d'être très conformes au Messie, pour le figurer, et très contraires pour n'être point témoins suspects.” Pensées diverses II – Fragment, no. 18/37.

271 „§ 7. Adam, ayant péché et s'étant rendu digne de mort éternelle, pour punition de sa rébellion, Dieu l'a laissé dans l'amour de la créature. Et sa volonté, laquelle auparavant n'était en aucune sorte attirée vers la créature par aucune concupiscence, s'est trouvée remplie de concupiscence que le Diable y a semée, et non pas Dieu.

§ 8. La concupiscence s'est donc élevée dans ses membres et a chatouillé et délecté sa volonté dans le mal, et les ténèbres ont rempli son esprit de telle sorte que sa volonté, auparavant indifférente pour le bien et le mal, sans délectation ni chatouillement ni dans l'un ni dans l'autre, mais suivant, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité, se trouve maintenant charmée par la concupiscence qui s'est élevée dans ses membres. Et son esprit très fort, très juste, très éclairé, est obscurci et dans l'ignorance.

§ 9. Ce péché ayant passé d'Adam à toute sa postérité, qui fut corrompue en lui comme un fruit sortant d'une mauvaise semence, tous les hommes sortis d'Adam naissent dans l'ignorance, dans la concupiscence, coupables du péché d'Adam et dignes de la mort éternelle.

§ 10. Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal; mais avec cette différence, qu'au lieu qu'en Adam il n'avait aucun chatouillement au mal, et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour s'y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'inafailliblement il s'y porte de lui-même comme à son bien, et qu'il le choisit volontairement et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude.” Blaise PASCAL, „Écrits sur la grâce, Traité de la prédestination et de la grâce”, in Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Jean MESNARD, 3 tom. (Paris: Desclée de Brouwer, 1991), 3:793–794.

272 „Injusti. Ils n'ont pas trouvé d'autre moyen de satisfaire leur concupiscence sans faire tort aux autres.” Fragment Misère, no. 23/24.

273 „Et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur, qui les a mis en moi et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition a fait un homme exempt de tous

(*désespoir*) és a szórakozás (*divertissement*) elméleteivel. Van olyan álláspont, mely szerint a *concupiscence* fogalma Pascalnál nem szükségképpen pejoratív jelentésű, s inkább ambivalens értelmű, de az idézett töredékek nem támasztják alá ezt a felfogást.²⁷⁴ A *concupiscence* jóra irányíthatóságának gondolata hiányzik. A *concupiscence* terminus hozzájárul ahhoz, hogy Pascal kifejtse az ember valóságos természetéről, állapotáról és céljáról alkotott felfogását, megfogalmazza társadalombírálatát, állást foglaljon a keresztény erkölcsről folyó aktuális vitában, és érveljen egy gyökeresen megújítandó, az önszeretettel leszámoló és egyedül az Isten szeretetére épülő keresztény vallás mellett. A fogalom segít kifejtetni a kinyilatkoztatott vallásokkal és a természetfilozófiákkal kapcsolatos szkeptikus nézeteit. Ismételten hangsúlyozza, az emberi természet a *concupiscence* által romlott meg, és hogy az istenszeretet parancsa magában foglalja az önszeretetre ösztönző *concupiscence* gyűlöletét. Az utóbbi hatásait szembeállítja a kegyelem működésével. A fogalom szerepet kap figuratív bibliamagyarázatában, és jelzi azt is, Pascal a rabbinikus irodalomban kereste a kapcsolódási pontokat és egyezéseket a keresztény tanítással.

c) Nicole

Pierre Nicole erkölcskritikájának fő témái, melyeket az *Essais de morale* (1671–1688) traktátusaiban fejtett ki elsősorban, nagy vonalakban megegyeznek a 17. századi augusztinizmus szerzőinek kedvelt témáival. Antropológiája és erkölcsfelfogása Augustinus munkáinak szelektív olvasatán alapul, amennyiben az emberi természet sötét oldalát, a teremtmény antropológiai gyengeségét és függőségét, az emberi test mechanikus működésének koncepcióját állítja előtérbe.²⁷⁵ Felfogását a *concupiscentiáról* alapvetően meghatározza a moralista vallási irányultsága és *amour-propre* koncepciója. Az önszeretet – gyakran a *concupiscentiával* összefüggésben – állandó motívum a 17. századi francia moralista és prédikációs irodalomban,²⁷⁶ s Nicole-nak egyik központi fogalma. Nicole követi a szenvedélyek hagyományos augustinusi felfogását, amennyiben a *concupiscentia* mozgását látja bennük. Meghatározása szerint a *concupiscence* erős hajlam a teremtett javak iránt; a lélek hatalma, melynek tárgyai az érzékelhető jó vagy rossz dolgok, a képzelet által bemutatva.²⁷⁷ Egyúttal a rendetlen szenvedélyek (*passions*

ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur." *Pensée*, no. 15P.

274 Gérard FERREYROLLES, „Augustinisme et concupiscence les chemins de la réconciliation”, in *Littérature et séduction: Mélanges en l'honneur de Laurent Versini*, éd. Roger MARCHAL, 171–182 (Paris: Klincksieck, 1997), 176.

275 GUION, *Pierre Nicole...*, 23–69.

276 Jean ROHOÜ, „L'amour de soi au XVII^e siècle: de la concupiscence à la complaisance, à l'angoisse et à l'intérêt”, in *Visages de l'amour au XVII^e siècle, 13^e colloque du CMR 17, Toulouse, 28–30 janvier 1983, Université Toulouse-Le Mirail*, 79–90 (Toulouse: Service des Publications, 1984).

277 „une pente violente vers les biens créés”; „la puissance de l'âme, qui a pour objet les biens ou les maux sensibles, représentés par l'imagination”. Idézi: GUION, *Pierre Nicole...*, 85. Az imagináció 17. századi diskurzusaivalhoz vö. TASI Réka, „Barokk vízió – skolasztikus imagináció: Egy eszme- és retorikatörténeti kutatás első állomása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 145–168.

mauvaises), azaz a „rossz szeretet” (*mauvais amour*) forrása és előidézője.²⁷⁸ Az ártatlanság állapotában nem létezett, ezért szenvedélyek sem voltak, a bűnös természet állapotának azonban elválaszthatatlan tartozéka.²⁷⁹

A rendetlen szenvedélyeket Nicole gyakran azonosítja a *concupiscence*-szal, s azonos értelemben használja a két kifejezést.²⁸⁰ Háromféle *concupiscence*-t, azaz fő szenvedélytípust különböztet meg, melyekre az összes többi visszavezethető: közömbös, helyes és helytelen szenvedélyeket,²⁸¹ ami mutatja a *concupiscence* – Augustinus és Rákóczi által is hangsúlyozott – ambivalens felfogását. Másutt az önszeretet benyomásként határozza meg a fogalmat, amely a lélekben lakik, s erős hajlandóságot és vonzódást hoz létre önmaga és a teremtmények iránt.²⁸² A *concupiscence* és a szenvedély között ugyanolyan különbség van, mint a szeretet és a többi szenvedély között, mivel a *concupiscence* tulajdonképpeni értelemben szeretet (*amour*) és az akarat hajlandósága a teremtett javak iránt.²⁸³ Az ellenállás a szenvedélyeknek a *concupiscence* elleni küzdelmet is jelenti.²⁸⁴ Nicole ismételten rámutat a *concupiscence* uralmára a világi szórakozásokban, mondván, a közös nyelv tulajdonképpen a *concupiscence* nyelve.²⁸⁵ Más összefüggésben az igazsággal (*vérité*) állítja szembe.²⁸⁶

Az áttekintés mutatja, Rákóczi felfogása a *concupiscentiáról* nagyon közel áll Nicole koncepciójához. Nicole fő célja, a keresztény ember ösztönzése a *concupiscence* elleni küzdelemre, megtalálható Rákóczinál is. Az önszeretet és a szenvedély fogalmai fontos szerepet játszanak mindkettőjüknél. Nicole műveit Rákóczi már Grosbois-ban tanulmányozta, a rodostói könyvtárban legalább öt munkája állt rendelkezésére.²⁸⁷ Nicole *De l'éducation d'un prince* (1670) című traktátusának használata Rákóczi által egyelőre nem bizonyított, de a műben több gondolati egyezés található a *Tractatus de potestate* szövegével,²⁸⁸ ezenkívül Nicole itt is folyamatosan használja a *concupiscence*²⁸⁹ és – valamivel rit-

278 GUION, *Pierre Nicole...*, 85, 90.

279 Uo., 89.

280 „[C]omme il ne s'agit ici que de passions déréglées, puisqu'il s'agit de les régler, nous prendrons le mot de passion et de concupiscence pour la même chose, et nous y donnerons la même étendue, puisque toute passion déréglée est concupiscence”. Uo., 92.

281 „[C]es trois passions principales, auxquelles toutes les autres se réduisent”. Uo., 90.

282 Uo.

283 „La même qu'il y a entre l'amour et les autres passions; car la concupiscence est proprement l'amour et la pente de la volonté vers les biens créés”. Uo.

284 „Ainsi en résistant à ses passions, on ne détruit pas seulement la passion présente, mais on en affaiblit la source: car la concupiscence, dit S. Augustin, apprend à ne se plus élever quand elle s'élève inutilement, et l'âme s'accoutume à concevoir promptement les idées et les mouvements qui surmontent la concupiscence.” Uo., 116.

285 „[L]e langage commun est proprement le langage de la concupiscence”. Uo., 375–376.

286 „Le discours commun des hommes est tout formé sur la concupiscence et non sur la vérité”. Uo., 376.

287 KNAPP és TÜSKÉS, „La bibliothèque...”, 199, no. 50–54.

288 KÖPECZI Béla, *A bujdosó Rákóczi* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991), 533–535.

289 Pierre NICOLE, *De l'éducation d'un prince* (Paris: Chez la véve Charles Savreux, 1677), 26, 88, 102, 172, 175, 177, 179, 182, 249, 283, 284, 322, 324, 328, 329, 330, 407.

kámban – a *cupidité* terminusokat.²⁹⁰ Nicole közvetlen hatása Rákóczi *concupiscentia*- és *cupiditas*-diskurzusára és az azzal érintkező morálteológiai elképzeléseire kézenfekvő.

d) Bossuet

Bossuet *Traité de la concupiscence* című értekezésének bevonását a vizsgálatba kellően indokolják a hivatkozások Bossuet *Politique* című művére Rákóczi két munkájában. Másfelől a francia püspök négy további műve megvolt a rodostói könyvtárban, köztük az *Elévations à Dieu* (Paris, 1727) posztumusz kiadása, mellyel a *Traité de la concupiscence* több gondolati egyezést mutat. A *Traité* a 17. századi *concupiscentia*-traktátusok közül lényegében az egyetlen, amely nem polemikus céllal és irodalmi igénnyel is íródott. Az 1694 készült, 1731-ben posztumusz megjelent írásban Bossuet rendszerbe foglalta a fogalommal kapcsolatos nézeteit. A mű gondolatisága és hangvétele némileg különbözik a püspök beszédeinek eszmeiségétől és hangjától, amennyiben stílusa visszafogott, s erkölcsi felfogása közelít a francia janzenista moralisták elképzeléseéhez. Bossuet viszonya a janzenistákhoz nem volt mentes az ellentmondásoktól, tanításait azonban jól ismerte; Arnauld és Nicole a barátai közé tartozott, Pasquier Quesnelt védelmébe vette a támadásokkal szemben. A *Traité*, mely a hívő keresztényhez fordul elsősorban, a *concupiscentiával* kapcsolatos legfontosabb újszövetségi szöveghely moralistameditatív értelmezését adja a kapcsolódó bibliai és augustinusi szövegek, elsősorban a *Confessiones* bevonása és kommentálása révén.

A kézirat eredeti címe idézi János apostol szavait a világ megvetéséről és a *concupiscentia* három fajtájáról (1Jn 2, 15–17), ami egyben a mű kiindulópontja. A *Traité*t Bossuet huszonhét fejezetre osztotta, melyek négy, különböző hosszúságú egységre tagolhatók. A fejezetcímek egy része kérdés formájú, ami aláhúzza a didaktikus célkitűzést. A bevezető (I.) fejezet összeveti az apostol kijelentését János további és Jézus ide vonható szavaival. A II. fejezettől a VII. fejezetig terjedő első rész a jánosi tipológiának megfelelően a test, a második részt alkotó VIII. és IX. fejezet a szemek konkupiszcenciáját tárgyalja, míg a X. fejezettől a XXIV. fejezetig terjedő harmadik, legterjedelmesebb rész az élet kevélységével foglalkozik. A negyedik részt alkotó XXV. és XXVI. fejezetben Bossuet a *concupiscence* eredetének és hatásainak kérdéseit vizsgálja. Az utolsó (XXVII.) fejezetben visszatér a bevezető idézethez; ismételten megszólítja Istent, hozzá fohász-kodik és róla elmélkedik, kérve a Szentlélek segítségét az ember megszentelődésében.

Az okfejtésben egymás után feltűnnek az Augustinustól, Pascaltól, Nicole-tól és Rákóczitól már ismert gondolatok. Bossuet szerint a *concupiscence* a test súlya, amely ránehezedik a lélekre, és az ember nyomorúságainak és szenvedélyeinek forrása (II–III. fejezet). A test konkupiszcenciája kiárad az egész testre és minden érzékre, amelyek örömet Bossuet bűnösnek nevez (IV–V. fejezet). Idézi és magyarázza Pál apostol kijelentését a bűnös testről (Róm 8, 3),²⁹¹ és kutatja annak eredetét (VI–VII. fejezet). A szemek

290 NICOLE, *De l'éducation d'un prince*, 204–206, 243, 283, 286, 337, 339.

291 Vö. Michael THEOBALD, „Concupiscentia im Römerbrief“, in Michael THEOBALD, *Studien zum Römerbrief*, 250–276 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

konkupiszcenciája kapcsán használja a *curiosité* fogalmát, s a *curiosité*t a tévedés és a hazugság tanító mestereként ostorozza (VIII–IX. fejezet). Bírálja azokat, akik szerinte túl sokat foglalkoztak az eleve elrendelés és a kegyelem titkaival, mindenről a saját felfogásuk szerint akartak ítélni, s a doktorok és az apostolok fölé helyezték magukat.²⁹² A leg-részletesebben a *concupiscence* harmadik fajtájáról, az élet kevélységéről (*orgueil de la vie*) értekezik, melynek keretében hosszan foglalkozik az *amour-propre* fogalmával (X–XIII. fejezet). Az önszeretet Bossuet szerint a kevélység gyökere, egyben az istenszeretet ellentéte. A kevélység növeli az önszeretetet, s az ember bukása is annak következménye (XIV–XV. fejezet). A kevélység két fő formában nyilvánul meg: a mindenben kitűnni akarásban és a kiválóság saját magunknak tulajdonításában (XVI. fejezet). Elgondolását példákon szemlélteti: egy férfi kevély gyarlóságát, aki szereti a magasztalást, összeveti egy nőével, aki szépnak akarja hinni magát, majd bírálja a haszontalan költészet vak csodálóját és a bölcselkedés megszállottjait (XVII–XVIII. fejezet). Isten oly módon bünteti a kevélységet, hogy azt adja neki, amit kér (XIX. fejezet). Tévednek, akik a saját dicsőségükre fordítják a valódi erényhez tartozó tetteket, s még inkább csalódnak azok, akik az erények gyakorlásában a saját dicsőségüket keresik (XX–XXI. fejezet). A hit előírásait ismerő keresztények sem mentesek a kevélységnek ettől a fajtájától és önmaguk dicsőítésétől (XXII–XXIII. fejezet). Bossuet ezután felteszi a kérdést, mi indította az embert arra, hogy minden jót magának tulajdonítson, amit valójában Istentől kapott (XXIV. fejezet). Az összülök bukásának története kapcsán kifejti, ennek nyomán született meg a háromféle *concupiscence*, melyek közül a kevélység az uralkodó (XXV–XXVI. fejezet).

A *Confessiones* mellett Bossuet idézi és kommentálja Augustinus más munkáit is, köztük a *De civitate Dei*t, a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*ot és néhány sermóját. A bibliai idézetek sűrűn átszövik az egész szöveget. A műben feltárt szöveg- és gondolatpárhuzamok között megtalálhatók Montaigne, Boileau és La Bruyère művei, Szalézi Szent Ferenc *Introduction à la Vie dévote* írása, továbbá Bossuet *Elévations à Dieu* című saját munkája és több egyházi beszéde.²⁹³ A fejtegetéseket világos gondolatmenet, logikus okfejtés jellemzi. A munkában, amely az értekezés, a költői próza, a meditáció és a prédikáció műfajait egyesíti, Bossuet a test és lélek problémáit ismerő keresztény moralistaként jelenik meg. A *concupiscence* fogalma kapcsán mintegy összegzi lelkipásztorként, egyházipolitikusként, a Dauphin nevelőjeként és a világban élő emberként szerzett tapasztalatait, lélektani megfigyeléseit. A szónoki inspiráció mindvégig érvényesül, így többek között a szöveg élőbeszéd jellegében, az olvasó gyakori megszólításában és a képgazdag,²⁹⁴ érzellemmel telített stílusban. A Rákóczi által ismert *Elevations*

292 „Combien ont trouvé leur perte dans la trop grande méditation des secrets de la prédestination et de la grâce; voulant jouger de tout par leur propre esprit, et rendre raison de tout; et s'élevant superbement au dessus des Docteurs et des Apôtres mêmes?” Jacques Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscence*, édition nouvelle avec une introduction et des notes par André PÉRATÉ (Paris: Bloud & Cie, 1908), 28.

293 BOSSUET, *Traité*, 29, 48, 52, 53, 55, 56, 63, 69, 70, 83, 88.

294 Így pl.: „Le soleil s'avancait, et son approche faisait connaître par une certaine blancheur qui se répandait de tous côtés: les étioles avaient disparu, et la lune s'était levée avec son croissant d'un argent si beau et si vif, que les yeux en étaient charmés. Elle semblait vouloir honorer le soleil, en paraissant claire et lumineuse par le côté qu'elle tournait vers lui: tout le reste était obscur et ténébreux, et un petit

à Dieu lapjain Bossuet többször alkalmazza a *concupiscence* fogalmát, a *Traité*-ben kifejtetthez hasonló értelemben, azonos jelzővel és megszemélyesítéssel.²⁹⁵ Mindez mutatja, Rákóczi Bossuet írásaiban is számos ösztönzést találhatott saját koncepciójához.

Összegzés

A vizsgált művek a Rákóczi által vezetett szabadságharc elvesztése után, a franciaországi és a törökországi száműzetés idején, a fejedelem grosbois-i *conversióját* követően keletkeztek. A száműzetés léthelyzete, saját és udvara kiszolgáltatottsága idegen uralkodók kegyének és politikai érdekeinek, továbbá a felerősödött vallási meggyőződés alapvetően befolyásolta a nyelv-, téma- és műfajválasztást, s erősen hatott Rákóczi életfelfogására és világvéleményére. Világi javaitól megfosztva felértékelődött számára a személyes hit, és megnövekedett a bensőleg átélt vallásosság kifejezésformáinak jelentősége. Bár eltérő mértékben, a vallásosság áthatja a nem kifejezetten teológiai, spirituális jellegű munkákat is; hatott rájuk a janzenista világ- és irodalomfelfogás, valamint az aszketikus hajlam felerősödése. Rákóczi írásai egy különleges életút, identitásválság és vallási tapasztalat együttes feldolgozásának különböző történeti modelljeit, irodalmi formáit és nyelveit reprezentálják. Élete utolsó húsz évében feladatának tekintette, hogy újra meg újra figyelmeztessen a hit fontosságára és a földi valóságon túli világ létezésére.

A két fogalom használatának értelmezésében érdemes figyelembe venni, hogy Rákóczi a francia nyelvet nem sajátította el a legmagasabb fokon, s a latintól eltérő szinten kezelte. A francia nyelvű szövegekben kimutatható a francia titkárok, másolók beavatkozása; a kéziratok egy része diktálás után készült. Irodalmi szempontból a *Confessio* és a *Mémoires* emelkednek ki, melyek azonban különböző módon, eltérő eszközökkel jelenítik meg és fikcionalizálják szerzőjük egykori „én”-jét, és más-más céllal készültek. Mindkettőt jellemzik a tudatos elhallgatások, de míg a *Mémoires* narratívája többé-kevésbé folyamatos, a két fogalom az ajánlástól és a bevezető résztől eltekintve teljesen hiányzik, a *Confessio* életrajzi narratíváját rendszeresen megszakítják a két fogalmat felváltva használó spirituális reflexiók. Az utóbbiban állandó az ingadozás az irodalmi igényű elbeszélés és a vallási nyelvezet által meghatározott, önkorlátozó, aszketikus írásmód között.²⁹⁶ Az *Aspirationest* és a *Meditationest* a világi szempontok csaknem teljes háttérbe szorítása jellemzi, s a többi műben sem elsősorban az esztétikai megfontolások az irányadók. A két terminus határozott megkülönböztetése egyedül a

demi-cercle recevait seulement dans set endroit-là un ravissant éclat par les rayons du soleil, comme du père de la lumière.” BOSSUET, *Traité*, 88–89.

295 Így pl.: „N’aimez pas le monde, ni tout ce qui est dans le monde. Parce que tout ce qui est dans le monde, est ou la concupiscence de la chair, c’est-à-dire manifestement la sensualité; ou la concupiscence des yeux, qui est la curiosité; ou enfin l’ambition et l’orgueil répandu dans tout la vie (1): qui est le propre nom de troisième vice dont la nature et la vie humaine sont infectées.” Jacques Bénigne BOSSUET, *Elevations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne* (Paris: Debecourt, 1842), 126, utalással 1Jn 2, 16-ra. Lásd még „mauvaise concupiscence”. Uo., 85. „[S]épulcres de concupiscence”. Uo., 205. További előfordulások: uo., 152, 380.

296 Kovács Ilona, „Rákóczi irodalmi profilja”, *Napút* 22, 4. sz. (2020): 121–134, 129.

Tractatus de potestate szövegére jellemző a *cupiditas* terminus kizárólagos használata révén. A *Meditationes* írása idején a Biblia figurista, spirituális értelmezése a tudományos bibliakritika szempontjából már túlhaladottnak számított, Rákóczi azonban nem tudományos célt követett. Teológiai képzettség nélkül, világi főúrként, elsősorban Augustinus *Confessionese*, a janzenista és janzenista ihletésű morálteológiai olvasmányok, a janzenista bibliafordítás és Bossuet hatására alkalmazza a terminusokat.

Cupiditas és *concupiscentia* rendkívül termékeny fogalmaknak és egy sajátos projekciós felületnek bizonyultak számára. Több műfajban, antropológiai, politikai, morálfilozófiai és teológiai összefüggésekben egyaránt alkalmazta őket. Szerves részét alkotják bűnkoncepciójának, melynek keretében az önstigmatizálás eszközeként szolgálnak. Szerepet játszanak ön- és történelemértelmezésében, az államrendről és az udvari viselkedésről alkotott nézeteinek kifejtésében, imádságaiban és bibliai elmélkedéseiben, miközben ösztönzik a művek nyelvi, retorikai megformálását. Az elemzés mutatja a két fogalom topikus használatát, viszonylagos szinonimitását és részben azonos konnotációit. A topikus használat a művek egy részére jellemző, a szinonimitás mértéke gyakran kontextusfüggő. Rákóczi nemcsak a két fogalmat használja azonos vagy közel azonos értelemben, hanem bizonyos esetekben mindkét terminus a bűn szinonimájává is válik. Ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy a *concupiscentia* az egyházi, teológiai nyelv szókincséhez tartozik elsősorban. A kettős fogalomhasználat azonos vagy egymáshoz közel álló nyelvi szerkezeteket és retorikai alakzatokat is létrehozott. Az írásmód spirituális meghatározottsága mellett szembevetendő az *imitatio*, az *amplificatio*, az ismétlés és a *variatio* alakzatainak kedvelése a két terminus kontextusában. A fogalmak ösztönözték képgazdag megszemélyesítések és expresszív metaforák alkalmazását. A használat preferenciáit a választott műfaj, a nyelv, a szerzői célkitűzés és az elképzelt közönség is befolyásolta. Míg a korai művekben Rákóczi mértéktartóan és némileg differenciáltan alkalmazza a fogalmakat, később egyre intenzívebben használja őket, miközben értelmezési tartományuk egyre inkább összemosódik.

Rákóczi *cupiditas*- és *concupiscentia*-konceptiója alapvetően szinkretikus jellegű, amennyiben szelektív módon egyesíti magában Augustinus, a francia moralisták és janzenisták,²⁹⁷ valamint Bossuet elképzeléseit. Az augustinusi *Confessiones* és Rákóczi *Confessiója* mögött egyaránt egy életfordító vallási-spirituális tapasztalat ösztönzése áll, ami egyiküknél sem maradt hatás nélkül a fogalmak használatára. A *Confessiones* nem egyszerűen műfaji modell Rákóczi számára, hanem erős intertextuális hatások is fennállnak a két fogalom vonatkozásában. A terminusok mindkettejüknél szorosan kapcsolódnak a bűn és a rossz eredetének antropológiai problémájához, Isten igazságosságának és kegyelmének kérdéséhez, valamint az affektusok és az erények erkölcsfilozófiai hagyományaihoz. Rákóczi emberfelfogása állandóan ingadozik optimizmus és pesszimizmus között, miközben Augustinus és a janzenista morális-didaktikus irodalom nyomán rendkívül magas mércét állít a keresztény ember elé. Augustinus *Confessionese*inek és Rákóczi *Confessiójának* közös célja Isten kegyelmének és igazságosságának narra-

297 Vö. Béla KÖPECZI, „Politique et jansénisme: Lettres de François II Rákóczi, prince de Transylvanie au cardinal Filippo-Antonio Gualterio (1714–1717)”, *Acta Historica* 5, no. 1–2 (1958): 153–173.

tív bemutatása a vele folytatott párbeszédben, a saját életút példáján, a fogalmi és képi nyelv egyéni összekapcsolása révén. Mindketten elfogadják a keresztény ismeretelméleti modell fő tételeit, elismerik a Szentírás abszolút tekintélyét, hangsúlyozzák az ember teremtmény voltát és spirituális-vallási meghatározottságát, és azt, hogy egyedül az isteni szeretet és az Isten törvényei szerinti élet által lehetséges az igazság megismerése. Augustinus felismerése, mely szerint a *concupiscentia* testi összetevői gyakran függetlenek az értelemtől és az akarattól, az emberi szexualitást is beleértve, megjelenik Rákóczinál is.

Cupiditas és *concupiscentia* az ember antropológiai meghatározottságának alapvető összetevői Augustinus és Rákóczi számára. Olyan adottság, tulajdonság vagy minőség, amely ellen az ember lényegében nem tehet semmit, az azonban rajta múlik, hogy jó vagy rossz dolgokra irányítja. Mindketten a rossz irányú használat lehetőségét hangsúlyozzák elsősorban; a jóra való használat és a rosszra irányulás ellensúlyozásának kérdéseivel egyikük sem foglalkozik részletesen. A közös válasz e kérdésekre az emberi akarat Isten akaratához igazítása, az igaz értelem használata, a *caritas* eszméjének kiemelése és a harc az önszeretet ellen, továbbá – közvetett módon – a szellemi alkotómunka és a szigorúan szabályozott keretek között folytatott életmód. *Cupiditas* és *concupiscentia* mindkettejük számára – amint Port-Royal követői számára is – nem egyszerűen a bűn velejárói vagy bizonyos fajtái, hanem fő forrásai és ösztönzői.

Az antropológiai, vallási-teológiai és erkölcsi szférán túl Rákóczi kiterjeszti a fogalmakat a politika és a társas élet területeire. A társadalmi rend és a politika természetének kritikáját többször ezek bevonásával fogalmazza meg. Olyan összetett kérdéseket jár körül a segítségükkel, amelyeket a modern lélektan és magatartástudomány az ösztön-, érzelem- és szenvedélyelméletek, továbbá a szexuális erkölcs keretében tárgyal. Erősen hangsúlyozza az „én” *cupiditását* és *concupiscentiáját*, melynek következtében a terminusok hozzájárulnak az elbeszélés hitelesítéséhez és az apologetikus célkitűzés megvalósításához az önéletrajzi írásokban. A fogalmak körül szerveződő diskurzus fő motívumai lényegében megegyeznek az augusztinizmus janzenista vonulatához tartozó moralista irodalom motívumaival, de Rákóczi következetesen összemossa a diskurzus különféle területeit, s a fogalmaknak jelentős szerepet szán saját sorsának tendenciózus bemutatásában és önfelmentő stratégiájában. Úgy tűnik fel, a vizsgált fogalmak – mindenekelőtt a korai művekben – valamiképpen segítettek feldolgozni a lelki terhet is, melyet a fejedelmi ambíciók értelmetlenné válása és megvalósíthatatlansága okozott számára.

Summary

GÁBOR TÜSKÉS

Cupiditas and *concupiscentia* in the works of Ferenc Rákóczi II

The study examines the semantics, typology, functions and contexts of the two concepts in six Latin and French works, which were written in French and Turkish exile between 1716 and 1731. The main goal is to analyze language use and terminology from an ideological-critical perspective, identify sources, and define reference frameworks. The study combines a historical perspective with a systematic inventory of meanings and functions.

The two concepts form an important part of Rákóczi's self-representation and argumentation strategy, influence the text structure, shape the style, and influence the rhetorical elaboration. The notions basically fit within the framework of the conceptualization of sin. Their use is closely related to the concept of self-love and explanations of what human nature is. Their main source is a biblical, Augustinian, Jansenist-colored negative anthropology.

Cupiditas and *concupiscentia* are extremely productive concepts for Rákóczi, which form a special projection surface. He applies them in several genres of literature, within anthropological, political, moral philosophical and theological contexts. They play a role in his interpretation of self and history, in his views on state order and court behavior, in his prayers and in his biblical reflections. The analysis shows the topical use, relative synonymy and partly identical connotations of the two concepts. Topical use is typical of some works, and the degree of synonymy is often context-dependent. Rákóczi not only uses the two terms in the same or nearly the same sense, but in some cases both terms also become synonymous with sin. Within his concept of sin, they serve as a means of self-stigmatization. The dual use of the concepts also creates identical or close linguistic structures and rhetorical figures. Usage preferences are also influenced by genre, language, the author's purpose, and imagined audience. While Rákóczi applies the concepts in moderation and differentiates between them to some extent in his early works, he later uses them more and more intensively, while their range of interpretation becomes more and more blurred.

The concept of *cupiditas* and *concupiscentia* emerging from the study is fundamentally syncretic in that it selectively incorporates the ideas of Augustine, French moralists and Jansenists, including Pascal, Nicole, and Bossuet. *Cupiditas* and *concupiscentia* are for Augustine and Rákóczi, as well as for the followers of Port-Royal, not simply inherent or certain kinds of sin, but also the main sources and incentives of them. In addition to the anthropological, religious-theological and moral spheres, Rákóczi extends the concepts to the fields of politics and social life. He repeatedly formulates his critique of the nature of social order and politics with their help. He also encompasses complex issues that modern psychology and behavioral science discuss in the context of theories of instinct, emotion, and passion, as well as sexual morality. In autobiographical writings, he strongly emphasizes the cupidity and concupiscence of the "I", as a result of which the terms contribute to the authentication of the narrative and the realization of the apologetic goal. The main motifs of the discourse organized around the concepts are essentially the same as those of the moralist literature belonging to the Jansenist line of Augustinianism. Rákóczi consistently blurs different areas of discourse, and allots a significant role to these concepts in the tendentious presentation of his own destiny and in his self-relieving strategy. The concepts, especially in the early works, somehow also help to process the spiritual burden caused to him by the meaninglessness and impracticability of his princely ambitions.

HORVÁTH KORNÉLIA

„Az írás jogos szabadságunk. Isten a szabadság.”

Pilinszky János írásművészetéről és költészetéről

Pilinszky János pályakezdése poétikai értelemben rendkívül magabiztosnak mondható. Az 1946-ban megjelent *Trapéz és korlát* című első kötete minden tekintetben ezt tanúsítja. Ritka, hogy egy költő ennyire kiforrott versekkel és rögtön egyéni hangon szóljon meg már a pályája elején. Meglátásom szerint ez akkor is így van, ha, mint azt a szakirodalom kellően hangsúlyozza, a József Attila-hatás (amely Pilinszkyt egész költői életútján elkíséri) ebben az első kötetben különösen erősen érződik. E tekintetben eleendő talán a *Tilos csillagon* című vers utolsó versszakát idézni: „Én nem kívántam megszületni, / a semmi szült és szoptatott, / szeress sötétben és kegyetlen, / mint halottját az itthagytott.” Itt nem kizárólag a „téma”, a születés-halál-szerelem-semmi sötét-komor interpretációja, az 1930-as évek József Attila-verseire jellemző rövid, egyenes kijelentések idézik a költőelődöt, hanem a formailag tökéletesen kivitelezett sorok, vagyis az az egyszerű letisztultság is, amely József Attila kései költészetét jellemzi. Mindez a versritmus terén Pilinszky költeményében az ötödféles és négyes jambusi sorok váltakoztatásában nyilvánul meg (a magyar és a világlírásban ez az egyik leggyakoribb sorpárosítás, mely számos strófaszerkezet alapját is képezi), amivel Pilinszky eme első kötetében gyakorolta él, szemben a későbbi kötetek verstani gyakorlatával, a „strófátlanítással”, a rímek redukciójával vagy eltüntetésével, és a rövid vers- és versszak-szerkezetek előtérbe helyezésével. Érdekes azonban, hogy az idézett költemény utolsó sorában – mely egyben a vers záró sora – „megenged” magának egy anaklázist, azaz a jambikus ritmustól való eltérést, mégpedig a „mint halottját” fordulatban, kiemelve ezáltal a *halott* és a *halál* témáját. És talán éppen ez a ritmustörés értelmezhető egyfajta eltérésként a József Attilai hagyománytól, vagy, jobban mondva, egy önálló „versgondolkodás” megteremtéseként.

A „versgondolkodás” metaforikusnak tűnő fogalma alatt leegyszerűsítve a téma, a (vers)forma és a szemlélet szoros egybefonódását értem. Az idézett szövegrészletben például szembetűnő a kései Kosztolányi szemlélet- és versalkotásmódjának jelenléte (pl. *Könyörgés az ittmaradókhoz*). A Kosztolányi-féle versalkotásmód a hivatkozott költemény első szakaszának harmadik és negyedik sorában is megtapasztalható: „az égi semmi habja elkap, / játszik velem és visszadob”. Ugyanakkor a Pilinszky-versbeszéd egyéb kijelentéseiben („Nem is tudom, miért vezeklek? / Itt minden szisszenő talány, / ne fusson el, ki lenn a parton, / e süppedt parton rámtalál.”) egy másféle, teológiai alapú gondolat is megszólal, amelyet részint Dante *Isteni színjáték*ához (amelynek erős

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egyetemi tanára. A tanulmány A „saját” és az „idegen” a kultúrában c., az orosz–magyar irodalmi kapcsolatok kutatására irányuló pályázat keretében készült. The reported study was funded by RFBR and FRLC, project number 21-512-23003.

„visszhangját” az életműből is kiemelkedő *Harmadnapon* kötet *Senkiföldjén* című versében, s annak második és harmadik szakaszában is jól érzékelhetjük), és nem utolsósorban Dosztojevszkijhez is köthetünk.

Mindez azért is nagyon fontos, mert Pilinszky kapcsán, teljes joggal és több évtizedes hiányt pótlandó, a metafizikai és a teológiai kérdések uralják a szakirodalmat.¹ Ugyanakkor Pilinszky *költői nyelve*, nyelvének sajátosságai mintha jóval kevesebb figyelmet kapnának. Vagyis a poétikai szemlélet és értelmezésmód, ami eleve az egyes szövegek felépítésére irányul, mintha visszaszorult volna az elmúlt két évtizedben. Holott ennek is volt némi hagyománya: elsősorban Németh G. Béla *Apokrif*-elemzésére, valamint Kulcsár-Szabó Zoltán és mások írásaira gondolok.²

A kései Pilinszky-költészet poétikai leírásával, vagy inkább bemutatásával meglátásom szerint még adós a szakirodalom. Nagyon kevés erre vonatkozó írás született eddig.³ Holott az 1960-as évek második felében és az 1970-es évek elején megváltozó Pilinszky-féle versbeszédnek és alkotásmódnak nyilván szemléleti és poétikai okai is voltak, s talán nem függetlenül Simone Weil hatásától, a költő New York-élményétől, valamint Robert Wilson „mozdulatlan színházának” meghatározó hatásától, amelyről egyebek mellett a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* című, 1977-ben megjelent különleges, párbeszédés-próza Pilinszky-mű is tudósít.⁴

- 1 Néhány példa: RADNÓTI Sándor, *A szenvedő misztikus* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981); SZÁVAI Dorottya, *Bűn és imádság: A Pilinszky-líra camus-i és kafkai szöveg-hagyományáról* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2005); HANKOVSKY Tamás, *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2011); MÁRTONFFY Marcell, *Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben: Poétika és teológia II.* (Budapest: Gondolat Kiadó, 2019); KONTRA Attila: „Dosztojevszkij hatása Pilinszky kárhozatról szóló elmékedéseiben”, in *Dosztojevszkij 200: Dosztojevszkij kelet- és közép-európai olvasatai*, szerk. FÖLDES Györgyi, S. HORVÁTH Géza és SZÁVAI Dorottya, 272–278 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2021).
- 2 NÉMETH G. Béla, „Az apokalipszis közelében: Egy ősi műfaj újraalkotása”, in NÉMETH G. Béla, *11+7 vers. Verselemzések, versértelmezések*, 394–419 (Budapest: Tankönyvkiadó, 1984); KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, „Intertextuális háttér és a szöveg-hagyomány rétegződése az *Apokrif*ben”, in: KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Hagyomány és kontextus*, 83–102 (Budapest: Universitas Kiadó, 1998); TOLCSVAI NAGY GÁBOR, „»Kimeredek a földből«: Az elemi tér-idő kontinuum Pilinszky lírájában”, *Literatura* 23, 3. sz. (1997): 210–225; SZITÁR Katalin, „A rejtőző megmutatkozása: Pilinszky János: *Apokrif*”, in *Vers, ritmus, szubjektum*, szerk. HORVÁTH Kornélia, és SZITÁR Katalin, 300–354 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2006); SZITÁR Katalin: „Dolgok – jelek – jelenlét: Az írás az *Apokrif*ben”, in *A tizenkét legrsőbb magyar vers 2.: Apokrif*, szerk. FÜZFA Balázs, 106–117 (Szombathely: Savaria University Press, 2008); HORVÁTH Kornélia, „Léptek és rovátkák: Az *Apokrif* ars poeticája”, in *A tizenkét legrsőbb magyar vers...*, 95–105.
- 3 Kivételt jelent Tasi József tanulmánya és egy 2003-ban készült TDK-dolgozat nyomtatásban is megjelent szövege. TASI József, „»Zárás és nyitás az utolsó fejezetre«: Korszakváltás Pilinszky költészetében a hatvanas-hetvenes évek fordulóján”, in „*Merre? Hogyan?*”: *Tanulmányok Pilinszky Jánosról*, szerk. TASI József, 75–83 (Budapest: Petőfi Irodalmi Múzeum, 1997). Valamint: HÖFLE Attila, „Pilinszky nyelv-szemlélete”, in *Tudományos diákköri dolgozatok: Pázmány Irodalmi Műhely*, 175–216 (Piliscsaba: Opuscula Litteraria–Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2003).
- 4 PILINSZKY János, „Beszélgetések Sheryl Suttonnal”, in PILINSZKY János, *Széppróza*, szerk. HAFNER Zoltán, 113–178 (Budapest: Osiris Kiadó, 1996). Erről vö. HORVÁTH Kornélia, „Pilinszky János: *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*”, in: *Magyar irodalmi művek 1956–2016*, szerk. FALUSI Márton és PÉCSI Györgyi, 315–316 (Budapest: MMA, 2021).

Pilinszky életművének helye a 20. századi magyar irodalom történetében különlegesnek mondható. Költői alkotótevékenysége az első, már említett *Trapéz és korlát* című kötetet leszámítva (mely az 1940 és 1946 között született verseket gyűjti össze) a Rákosi- és Kádár-rendszer irodalompolitikai és a magyar irodalom folytonosságát megszakító időszakban bontakozott, sőt teljesedett ki. Különösen érvényes ez a *Harmadnapon* című kötetre, amely csak 1959-ben jelenhetett meg, és az 1948 és 1958 között született verseket foglalja magába. Ez a kötet több elemző, például Kulcsár Szabó Ernő véleménye szerint paradox módon mégis lehetőséget nyújtott a magyar irodalomtörténet folytonosságának biztosítására, az irodalompolitika által „eszközölt” megszakítottság részleges kompenzálására, másfelől kiemelkedő esztétikai-poétikai színvonala okán megőrizte a magyar irodalom és költészet kapcsolatát az európai művészeti és költői minőséggel és tendenciákkal.⁵

Pilinszky Szabó Lőrinc és József Attila örökségét viszi tovább, természetesen minden esetben továbbalakítva azt. A késő modern versnyelv olyan változatát hozza létre, amelyet hermetikus tárgyiaságú és mindenkor ontologikus (a létezés kérdéseivel foglalkozó) beállítottságú költészetként jellemezhetünk. A későbbi költőnemzedékekre gyakorolt hatását illetően ugyanakkor nagyon megoszlanak a szakirodalmi vélemények. Tolcsvai Nagy Gábor olyan erősnek ítéli ezt a hatást, mint amelyet József Attila gyakorolt Pilinszkyre, vagyis igencsak jelentősnek értékeli.⁶ Másfelől Kulcsár Szabó Ernő Pilinszky lírájának egyfajta folytathatatlanságáról beszél.⁷

Nyilvánvaló, hogy a „folytathatatlanság” egyben a költői beszédmód unikalitására is utal, illetve ennek a lehetőségét is magában rejti. A magam részéről úgy gondolom, Pilinszky hatása a későbbi és a kortárs költők szövegeiben valamiféle „búvópatakként” lelhető fel. Sok esetben, szoros szövegelemző vizsgálattal kimutatható Pilinszky hatása a későbbi költőnemzedékekre (egyebek között például Petri költészetében),⁸ de ez a jelenlét sohasem „látványos”, és igen ritkán tapasztalható a szöveg „felszínén”, a könnyen hozzáférhető rétegekben (például a tematikában). Sokkal inkább tetten érhető bizonyos metaforákban, motívumokban vagy a szöveg nyelvi-szemantikai világából kifejezhető gondolkodásmódban (a „versgondolkodásban”).

Ami Pilinszky befogadástörténetét illeti, sokan és sokszor ellentétes nézőpontból értékelték a költészetét. Első kötete, a *Trapéz és korlát* (1946) érzékeny fogadatra talált, különösen költőtársai, Nemes Nagy Ágnes és Rónay György, s általában az ún. „Újholdasok” részéről. Ezután 1949 és 1956 között, valamint 1956 után 1959-ig lehetetlen

5 KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A magyar irodalom története 1945–1991* (Budapest: Argumentum Kiadó, 1993), 56–57.

6 TOLCSVAI NAGY Gábor, *Pilinszky János* (Pozsony: Kalligram Kiadó, 2002), 27.

7 KULCSÁR SZABÓ, *A magyar irodalom története...*, 56–57.

8 Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő és KATONA Gergely, „Az új lírai beszéd a válaszok horizontváltásában: Kísérlet a klasszikus-modern líra egy szereptípusának újraértésére: Petri György: *A delphoi jós hamiscsödöt jelent*”, in KULCSÁR SZABÓ Ernő: *Az új kritika dilemmái: Az irodalomértés helyzete az ezredvégen*, 135–163 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994). Vö. még: HORVÁTH Kornélia, *Petri György költészete verselméleti és líratörténeti megközelítésben* (Budapest: Gondolat Kiadó, 2017), különösen: „A versbeszéd egzisztenciál-ontológiai elköteleződéséről (József Attila – Pilinszky János – Petri György)” c. fejezettel: 239–252.

volt bármiféle publikus reakció Pilinszky verseire. (Persze az „Újholdasok” magánköre egymás között megbeszélte és értékelte a szerző műveit.) Az irodalomkritikát 1959 után is a hivatalos ideológia irányította, s ennek a Pilinszky-líra néhol vallásosnak tűnő, néhol a hit kérdéseit költőileg exponáló, de különösen az embert mindig az egzisztenciájában, jelesül a maga lébeli helyzetében vizsgáló „attitűdjei” nagyon nem tetszettek. Ebben az időszakban Pilinszky művészete kapcsán tovább él a korábbi, Lukács Györgytől származó megbélyegző formula, miszerint Pilinszky lírája – akárcsak a többi „újholdasé” – az „izolált én” költészetét valósítja meg. Ez a minősítés természetesen több szempontból is alaptalan. Ha elfogadjuk a későbbi irodalomtudományi szakma egységesnek mondható meghatározását, miszerint Pilinszky lírája és költői beszédmódja az (el)személytelenítés és a tárgyiaság felől értelmezhető, akkor az „izolált én” kifejezés, amely az „én”-nek egyfajta felmagasztalását vagy felfokozását sugallja, aligha tűnik tarthatónak. Az „izolált” kitétel bizonyos logika felől érthető lehet, ha azt az ember egzisztenciájában érintettsége, a létbe való belevetettsége (lásd Heidegger) felől értelmezzük, bár az egzisztencialista filozófusok aligha ilyen értelemben gondolták el az „izoláltság” fogalmát. Mégis, a híres lukácsi terminus tovább él olyan meghatározásokban, mint hogy Pilinszky költészete „emberidegen”, „távol áll a jelen magyar társadalmának életétől”, s „nem igenel társadalmi cselekvést”.⁹ Vagyis leszögezhető, hogy Pilinszky lírája messze nem elégítette ki a marxista beállítottságú, valamint az irodalmat képviselői alapon elgondoló elvárásokat. Fontos hangsúlyozni, hogy ezek az ideológiai közelítésmódok természetesen nem irodalmi szempontok alapján formálódtak meg.

Továbbra is Pilinszky befogadásáról beszélnek: Tüskés Tibor elsősorban az életrajz, a biográfia felől közelíti meg az életművet.¹⁰ Ezzel ellentétben Radnóti Sándor *A szenvedő misztikus* című könyve mérföldkönek tekinthető Pilinszky hazai szakirodalmi befogadásában, noha nem poétikai, és nem is teológiai szempontú megközelítést érvényesít. Érdeme, hogy feltárja Pilinszky költészetének és gondolkodásmódjának a középkori misztikus irodalmakkal való kapcsolatát. Vitatható ugyanakkor, hogy – nem utolsósorban Lukács nyomán – avíttnek, anakronisztikusnak ítéli a katolikus transzcendencia-elgondolást.¹¹

Külön érdekesség, hogy Béládi Miklós a magyar diákok körében „Spenótnak” becézett irodalomtörténeti könyvsorozat 6. kötetében (*A magyar irodalom története. 1945–1975*),¹² amely kötetnek maga a szerkesztője is volt, még részint továbbviszi a korábbi „Pilinszky-sémát”, amennyiben hiányolja a társadalmi kapcsolatok meglétét az életműben, ugyanakkor a Pilinszky-oeuvre igen fontos problémaköreire is rámutat, például a *bűn*, a *kreatúra*, a *szubjektum*, az *idő* és a *magány* témájára. S hozzátehető: ezek nem pusztán „témák”, hanem a Pilinszky-líra kulsckérdései és kulcsszavai is.

9 BÉLÁDI Miklós, „Pilinszky János”, in *A magyar irodalom története, 1945–1975*, szerk. BÉLÁDI Miklós, 566 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986).

10 TÜSKÉS Tibor, *Pilinszky János alkotásai és vallomásai tükrében* (Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1986).

11 RADNÓTI, *A szenvedő misztikus...*

12 BÉLÁDI, *Pilinszky János...*, 566.

Szegedy-Maszák Mihály¹³ Pilinszky vallásosságának és transzcendencia-tapasztalatának lírai feldolgozását vizsgálva költészetének változásaira is rámutat, miközben e líra alapvető beállítódását a véges és esetleges emberinek az (Istenként érthető) végtelennel való szembenállásaként értelmezi. Hozzátevé, hogy ebben a végtelenben az ember maga is részesülhet. E részesülés akadályát ugyanakkor Pilinszky számára a személyiség jelenti, amelyet feltétlenül „le kell vetkőzni”, meg kell szüntetni. (Ez a gondolat a kortárs, és szintén az Újhold köréhez tartozó Weöres Sándortól sem volt idegen.) S itt már Simone Weil, de még korábról a 19. századi orosz író, Dosztojevszkij hatását is konstatálhatjuk. Annyiban tartható ez az állítás, hogy mindkét szerző – némiképp más módon – a személyiség leküzdését tekintette a Krisztus által elért és általunk elérhető állapotnak.

Pilinszky éppúgy ellenáll a romantikus személyiséget kultiváló lírai beszédmódnak, mint a kulturális utalásokkal terhelt versbeszédnek. Nyelvét lecsupaszított, a költő saját szavával már-már dadogó, az elnémulás felé tendáló versbeszédként jellemezhetjük. Ez a nyelvi redukció a kései kötetekben, különösen a *Szálkákban* válik szembeütővé, ahol egyszersmind formaképző erőre is szert tesz.

Pilinszky kapcsán többen használják az „úton levés költészete” kitételt: először Németh G. Béla, majd Kulcsár-Szabó Zoltán és Tolcsvai Nagy Gábor.¹⁴ Az „úton-lét” mindig nagyon fontos Pilinszky számára, ugyanakkor sohasem jelent hitbéli bizonytalanságot, annál inkább a saját feladat és életút felismerésének igényét és ezen az úton történő előrehaladást. Dosztojevszkij-élménye és az orosz szerző írói-szemléleti világával való kapcsolata is nagy valószínűséggel ezen alapszik.

Ez a hatáskapcsolat igen különös: miközben a szakirodalom már az 1980-as években fényt derített rá,¹⁵ az életműben igazából nem találunk közvetlen megfeleléseket. Igaz, hogy az 1973–1974-es verseket közlő *Végkifejlet* kötetben három rövid verset is feltehetünk, amelyek Dosztojevszkij munkásságát idézik meg (*In memoriam F. M. Dosztojevszkij, Sztavrogin elköszön, Sztavrogin visszatér*), s kettő közülük egyenesen az *Ördögök* című Dosztojevszkij-regényt „hivatkozta”. Mégsem le lehet fel közvetlen, kimutatható kapcsolat a két szerző között a közös és bizonyos értelemben igencsak általánosnak mondható témáktól, mint a *bűn, bűnhődés, áldozat, hit, kreatúra*. Meggyőződésem, hogy a két szerző gondolkodása közötti kapcsolat ennél jóval mélyebb, éppen ezért a Dosz-

13 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, „A költőileg megformált világkép elemzéséről”, *Literatura* 2, 2. sz. (1975): 74–80.

14 NÉMETH, *Az apokalipszis közelében...*; KULCSÁR-SZABÓ, *Intertextuális háttér és a szöveggyomány rétegződése...*; TOLCSVAI NAGY, *Pilinszky János...*

15 TVERDOTA György, „Pilinszky és Dosztojevszkij”, in „*Merre? Hogyan?*”..., 96–104. Valamint lásd még egy idén megjelent kétnyelvű (magyar és orosz) tanulmánykötet írásait a Pilinszky–Dosztojevszkij-kapcsolatról: HORVÁTH Kornélia, „Dosztojevszkij és Pilinszky: Létfelfogás – művészet – nyelv”, in *Dosztojevszkij 200...*, 265–271; KONTRA Attila, „Dosztojevszkij hatása Pilinszky János kárhozátról szóló elmékedéseiben”, in *uo.*, 272–278; SZMESKÓ Gábor, „...válasza az alázat»: Pilinszky és Dosztojevszkij”, in *uo.*, 27–287; BURJÁN Ágnes, „A lét negyedik dimenziója – Rilke, Pilinszky és Dosztojevszkij”, in *uo.*, 288–296; SZÁVAI Dorottya, „Dosztojevszkijnél látom, amit nem látok»: Dosztojevszkij – Pilinszky – Takács Zsuzsa”, in *uo.*, 297–315.

tojevszkij-hatás nem feltétlenül tapintható ki Pilinszky szövegeiben, főként nem azok „felszínén”. Másfelől ez a rendkívül szoros és mély összefonódás, paradox módon, az irodalmi nyelvvel való „bánásmódban” (ha lehet így fogalmazni) érhető tetten. Állításom ellentmondásosnak tűnhet, mert míg Pilinszky rendkívül redukált beszédet művel – s nemcsak a verseiben, hanem drámáiban, prózájában és publicisztikájában is, a költeményeiben pedig különösen –, addig Dosztojevszkijt számos kritikusa a „túláradó” beszéde miatt marasztalta el, illetve rossz stilisztának értékelte. Különös, hogy Pilinszkynek ezzel kapcsolatban is van egy megvilágító mondata:

Elragadtatottságában ő valóban vakon írt, háttal a tükörnek. Rossz stilisztá volt. Mondatai oda estek, ahova puffantak. Volt hova esniök, és volt hova puffanniuk.¹⁶

A személyiség elvesztésének szükséglete vagy szükségessége a „nyelv elvesztésének” igényével társul Pilinszkyknél. A személyiség „levetkőzése”, ugyanakkor egy sajátos, személytelenségben megvalósuló „újrafeltöltése” gyakori téma nála. Az *Egy lírikus naplójából* című cikksorozatának egy 1971-es darabjából idézek:

Van még egy nagy „evangéliumi titka” az írásnak, hasonló az előbbiekhöz. A költő „menet közben” valamiképpen mindig belehal, belebukik abba, amit csinál. „Amíg a mag meg nem hal...” Furcsa módon enélkül az átmeneti kudarc nélkül – amit írás közben az ember mindig véglegesnek érez – nincs autentikus „alkotás”. A halálnak bele kell épülnie a versbe, hogy a sorok életre kelhessenek.¹⁷

Ennek a Pilinszky-passzusnak megvilágító példája lehet az *Apokrif* 3. részének első versszaka, amely az elszemélytelenítést grammatikai módon is megvalósítja, a lírai ént, azaz a beszélőt egyes szám harmadik személyben ábrázolva (lásd az első sort: „Látja Isten, hogy állok a napon”), majd magát a személyt is „eliminálva”, önnön árnyékával, a tradicionális szimbólumtanok szerint a lelkével (azaz a lélegzettel és a levegővel) helyettesítve. S nem véletlen, hogy Pilinszky a *lélegzet* szavunkat régies írásmóddal, a *g* betű helyett a *k*-val jegyezte fel, ily módon is jelezve a lélek és a lélegzet közötti, nemcsak nyelvi-etimológiai, hanem jelentésbeli kapcsolatot is:

Látja Isten, hogy állok a napon.
Látja árnyam kövön és kerítésen.
Lélegzet nélkül látja állani
árnyékomat a levegőtlen présben.

A „levegőtlen prés” lehet Pilinszky költői nyelvének és egyben személyiség-felfogásának, pontosabban a személyiség általa vallott háttérbe szorításának a szimbóluma. Úgy

16 PILINSZKY, *Beszélgetések...*, 141.

17 PILINSZKY János, „Egy lírikus naplójából” (1971), in PILINSZKY János, *Publicisztikai írások*, szerk. HAFNER Zoltán, 639–640 (Budapest: Osiris Kiadó, 1999), 639.

tűnik, Pilinszky a későbbiekben is ennek jegyében írja verseit (és publicisztikai írásait is). Különösen igaz ez a *Nagyvárosi ikonok* című kötetet illetően – itt a címbeli jelzős szerkezet is paradox, a profán és a szent világát párosítja –, valamint az utolsó verseskönyvek közül a *Szálkák* vonatkozásában.

Pilinszky költői megszólalásmódját, mint jeleztem, hermetikus tárgyiasságú, ontologikus irányultságú versbeszédként szokták azonosítani, kiemelve ugyanakkor az „én-te” szituáció és a párbeszéd mindenkori jelenlétét és fontosságát.¹⁸ Mindkét meglátás alighanem kulcskérdésnek minősül Pilinszky költészetét és egész művészi gondolkodásmódját illetően. A párbeszéd igénye, ha a dialógus mégoly megfosztott formában is látszik lehetségesnek (amint ezt az *Apokrif* idézett versszaka is demonstrálja), mindig jelen van Pilinszky lírájában és művészi gondolkodásmódjában: elegendő a *KZ-Oratórium* (eredeti címén a *Sötét mennysország*) című drámai szerkezetű műre, valamint Pilinszkynek a *drame immobile*, majd a Robert Wilson-féle színház iránti elkötelezettségére utalni.

Idéznék Pilinszky *Beszélgetések* című művének általában a művészetet értelmező meglátásaiból is, mégpedig éppen azokat, amelyek az élet és a művészet különleges, bonyolult, egyben szinte dosztojevszkiji kapcsolatát evokálják. Dosztojevszkijt, mert egyfelől Pilinszky kizárólag a művészetben látja az élet kérdéseire vonatkozó megoldást, pontosabban, és ez rendkívül fontos, éppen a művészetben, az irodalomban leli fel az életünkre vonatkozó kérdések lehetséges megoldását. Vagyis a művészet olyasmit is „tud mondani”, amit az élet nem. S Pilinszky tovább is megy – s ebben, talán nem is meglepő módon, nagy közössége van Kertész Imre *Sorstalanságával* és egész életművével –, amikor a művészet „tárgyát” általában élet és halál kérdésével azonosítja:

A művészetben egyedül a „megoldhatatlan”, a „sakk-matt” helyzet reményteljes. A többi az élet gondja. A művészet viszont valami olyasmire vállalkozik, amire az élet nem vállalkozhat. Különben mi szerepe is lehetne? Élet és halál között közvetítő; akkor szól leg-határozottabban az élet érdekében, amikor épp a halállal tárgyal.¹⁹

És talán itt össze is érnek a hatástörténeti „szálak” és irányvonalak: Dosztojevszkij (akinek hatása Pilinszkyknél megelőzte a többiekét), Simone Weil misztikus filozófus, Kierkegaard gondolatai és Robert Wilson színháza.²⁰ Ezt az „összeérést” költői-nyelvi tekintetben talán a *csend* és a *némaság (hallgatás)* témája/gondolata felől ragadhatjuk meg. A csend és a némaság Pilinszkyknél a középkori szerzetesek mintájára az Istennel való kapcsolatot is jelenti: Pilinszky így gondolta el saját íráspoétikáját. Vagyis a csend, az elhallgatás, a „dadogó” versbeszéd, az elszemélytelenítés és közben a nyelvre való maximális „odafigyelés”, a nyelv legvégső lehetőségeinek a megragadása, s ezeken ke-

18 Vö. KULCSÁR SZABÓ, *A magyar irodalom története...*, 55–57.

19 PILINSZKY János, *Összegyűjtött művei: Beszélgetések*, szerk. DOMOKOS Máttyás (Budapest: Századvég Kiadó, 1994), 25.

20 Erről lásd: SEPSI Enikő, „Pilinszky János költészete a hatvanas-hetvenes években és Robert Wilson színháza” in „*Merre? Hogyan?*...”, 139–149.

resztül az Istenhez való közelkerülés: ez mind ott van Pilinszky lírájában.²¹ Amint az *Ars poetica helyett* című esszében írja: „[...] a köztünk beállott csend többé nem is annyira a költészetet érinti, mint magát a költőt kötelezi, élete egészét követeli már, s nem lehet nem eleget tenni e kihívásnak, ha mindjárt a végleges és tökéletes elhallgatás kockázata árán is”.²²

Vagyis Pilinszky költészete kifejezetten a nyelvre orientálódó, a nyelvet azonban szándékosan és tudatosan ösztövé, lecsupaszított, gyakran az agrammatikalitásig leegyszerűsített módon megszólaltató lírát művel. Költői nyelvének eme tendenciája a kései versesköteteiben még inkább kicsúcsosodik.

Pilinszky ún. „evangéliumi esztétikája” igen sok mindent foglal magába. Úgy gondolom, elsősorban az irodalom és az írás iránti elkötelezettséget. A szerző számára ez egyben Krisztus és Isten iránti elkötelezettséget is jelentette. (A világirodalomban aligha volt ezzel egyedül: két hasonló, talán első ránézésre szélsőségesnek ható példát említenék, Dante *Isteni színjátékát*, valamint Gogol műveit, különösen a *Holt lelkeket*.) De ennek a művészi elköteleződésnek és hitvallásnak, mivel a szerző „evangéliumi” esztétikának nevezi, nagy próbatételei is vannak. Pilinszky *Naplójából* idézem:

Az ihlet: fájdalmas, nehéz; végre a dolgokat nézni önmagunk helyett. Ezt az állapotot azonban csak a szent bírja sokáig, állandóan.²³

Pilinszky mint gondolkodó, szerző és költő, valóban magára vette a dolgok súlyát (és itt találhatunk rá a közeli pontra Dosztojevszkij hőseivel), nem utolsó sorban a II. világháború és a holokauszt kapcsán. Nem politikai állásfoglalásról van itt szó (ilyet Pilinszky sose tett), hanem a tragédia természetének felvállalásáról, illetve az azzal való szembenézéssel. Mint írja, „a tragédia természete mindig az, hogy ha szembenézünk vele, akkor ez a sötét Nap világít, ha viszont hátat fordítunk neki, elpusztít bennünket”.²⁴ Szintén Dosztojevszkijre emlékeztet Pilinszkynek az Isten pillantásáról és a jócselekedetről írott naplóbejegyzése:

A jótettnek van egy pillanata, amikor cselekvő és cselekedet között szinte megszakad minden kapcsolat, s amikor a végtelen távolságot egyedül Isten pillantása fogja át. A jótett ily módon talán nem is más, mint az ember misztikus hozzájárulása a teremtéshez, beavatása a teremtésbe, s megsejtet velünk valamit abból az alázatból, amellyel Isten a világot alkotóan szemléli és fenntartja.²⁵

21 „Úgy szeretnék írni, mintha hallgatnék. Talán innen tökéletes formai igénytelenségem.” PILINSZKY, *Beszélgetések...*, 36.

22 PILINSZKY János, *Naplók, töredékek*, szerk. HAFNER Zoltán (Budapest: Osiris Kiadó, 1995), 90.

23 Uo., 38.

24 Uo., 34.

25 Uo., 44.

Mindennek hitbéli „fedezete” az alábbi Pilinszky-passzusokban is olvasható: „Az élet önmagában: pusztulásra ítélt öröklét, hurokba görbült végtelen. De vajon öröklét és kárhozat nem csupán geometrirai absztrakciók?”²⁶ S talán még fontosabb: „A hit abszurduma: egyedül a hívő meri szemügyre venni az élet teljes értelmetlenségét, s egyedül aki ezt belátja, képes a hitre.”²⁷ S még egy idézet a szerző *Naplójából*: „A világban élő ember nem láthatja Istent. Az Istenben élő ember tisztán látja a világot.”²⁸

Külön érdekes, hogy Pilinszky a *Naplójában* a szabadság három fokozatát különböztette meg, egyáltalán nem vonva meg az embertől az életben élvezhető szabadság lehetőségét:

A szabadság alsó formái: szexualitás, evés, dohányzás, történetek, hírek, dzsessz, flört, részegség.

Középső formái: szerelem, alkotás, gondolkodás, fölismerések.

Magas formái: szentség, Isten-szeretet, látomások, önfeláldozás, halál.

Az „alsó formákhoz” az Élet, a középsőkhöz a Lét, a magas formákhoz pedig az Abszolútum fogalmát társította.²⁹

Ami azonban Pilinszky költői-írói munkásságát illetően különösképpen érdekelhet minket, az a szerzőnek az írásról és a költészetéről vallott felfogása. Erről korábban már említést tettem, mégis úgy gondolom, nem fölösleges szót „vesztegetni” Pilinszky hitbéli meggyőződése, az írás természetéről kifejtett eszmefuttatásai és írásművészeti gyakorlata közötti szoros, mélyen gyökerező kapcsolatáról. Itt egyfelől arról van szó, hogy Pilinszky szemléletében a művészet, az írás a szentség felé való úton bizonyos értelemben az utolsó, de mégsem a legutolsó lépést jelenti:

Az élet: a semmi feladása. A művészet: a tárgyak feladása. A szentség: önmagunk feladása.³⁰

Pilinszky mint ember és író/költő ezt az utolsó fázist vagy lehetőséget kereste – s itt ismét megdöbbenő a párhuzam Gogollal –, ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy mint „földi ember” ezt nem érheti el!³¹

Mért félünk a szentség útjára lépni? Földi értelemben érvessztést jelent. *Isten* egyedül szent, *én* bűnös vagyok. Amíg ragaszkodom énemhez: bűnös vagyok büntelenül is.³²

26 Uo., 59.

27 Uo.

28 Uo., 54.

29 Uo., 31.

30 Uo., 39.

31 „A kárhozatban egyedül én vagyok. / Az életben a másikat hajszolom. / A művészetben a teljességet keresem, de még keresem. / A szentségben Istent bírom. A szent: Istenre irányuló semmi.” Uo., 38.

32 Uo., 43.

Élet, írás és istenhit közötti szoros kapcsolat elgondolását Pilinszky részéről kiemelt módon érzékelteti az alábbi feljegyzés:

Isten különös kegyelme, ha ez az ihletben teljes élet [az „ihlet” József Attila művészetelméleti munkáinak egyik alapfogalma! – H. K.] átzuhog a metafizikumba, Istenig hatolhat – tehát a „legbensőbb” mögöttes területre! A szentek ezért nem írnak, az írás visszalépést jelentene egy csökkentett életbe.

Számomra viszont előrelépést jelent. Az írás már több is, mint az élet, de az írás számára kihagyhatatlan közeg, se tapadni hozzá, se futni előle nem szabad. Magunkkal kell vinnünk, akár a testünket.

Az írás jogos szabadságunk. Isten a szabadság.³³

Pilinszkynek volt egy saját „terminusa” is az írás illetően elgondolásmódjára, mégpedig az *íródeák* fogalma. Ezzel kapcsolatban ezt jegyezte fel a naplójában:

Az előző keresztény kor irodalma a kegyelemről írt. Nekünk kegyelemből lehet csak írunk. Egyedül Isten irgalmából. Különbön el kell hallgatnunk. [...] ³⁴

Értelmet írásomnak – akarva, nem akarva – egyedül Isten adhat, s egyedül ő is ad, akkor is, amikor írom, de főként azután, hogy írásomat befejeztem.³⁵

Az „íródeák” a költőt, az alkotót kizárólag közvetítőként, „inter-pretátorként” (és nem „predátorként”) gondolja el. A vállalása a „közbejövője” („inter-pres”), a „nyomhagyó” közvetítő, nem pedig a „megmondó” szónoké, avagy prófétáé. Az „íródeák” csak leírja, amit diktálnak neki, *mindössze közvetít.* Ez Pilinszky *költészet-felfogása*, amely melleleg nem áll távol T. S. Eliotétól, aki szerint a költő csak egy médium, egy tartály, amelyben az események kombinálódnak, variálódnak, permutálódnak.³⁶

Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy az „íródeák” fogalma – amelyet Pilinszky a *Harmadnapon* kötetben megjelent *Senkiföldjén* című költeményben is nevesített –, semmiképpen sem értelmezhető a ’puszta másoló’ fogalmaként (amelyet például Gogol *A köpönyeg* című elbeszélésehez szokás társítani, teljesen elhibázott módon). Ellenkezőleg, az „íródeák” valamiképpen Isten sugallatának közvetítőjeként értendő, aki épp ezért lesz az alkotás és a teremtés („creare”, „kreatúra”) eszköze és résztvevője. Úgy vesz benne részt, mintha nem is cselekedne. De *ír*: Ez a cselekvése. Úgy gondolom, az írás eme szerzetesi, középkori elgondolása inspirálhatta Pilinszkyt is a maga művészetfelfogásában.

Az írás, s elsősorban a versírás Pilinszky számára a *hangzást* is jelenti. A vers ugyanis *hangzik*, mind a ritmus, mind a rímek, mind a „versmondatok”, mind pedig a magán-

33 Uo., 37.

34 Uo., 20.

35 Uo., 89.

36 T. S. ELIOT, *Káosz a rendben*, ford. BÓDIS Edit, FALVAY Mihály, GÖNCZ Árpád és GSPANN Veronika (Budapest: Gondolat Kiadó, 1981), 38. Naplójában Pilinszky is hasonlóan ír: „A költő, a festő nem alkotó a szó isteni értelmében, csupán médium, közvetítő egy teljesebb jelenlétért.” PILINSZKY, *Naplók, töredékek...*, 116.

és mássalhangzók által. Pilinszky ennek teljességgel tudatában volt, erről több feljegyzése tanúskodik. Például: „Szükségem van a hangos írásra, hallanom is kell, amit leírok.”³⁷ Másfelől: „Úgy szeretnék írni, mintha hallgatnék. Talán innen tökéletes formai igénytelenségem.”³⁸ S ebből következően az íráskép is fontos a számára, azt mintegy a hangzás lenyomataként értelmezi, akárcsak Hans-Robert Jauss a maga irodalomtudományi „partitúra-elméletében”.³⁹ A betűk elhelyezkedése a papíron, az áthúzások és a szöveg képi megjelenése rendkívüli jelentőséggel bírnak Pilinszky szemében, s mintegy a hangok megjelenítésének, reprezentációjának, vizuális alakjának megtestesítőjeként funkcionálnak. Ismert, hogy Pilinszky mindig kézzel, és kockás füzetbe írta a verseit. Ez a hangzás megjelenítése – mint a kottában –, a hangnak, (vers)ritmikái hangnak a papíron való megjelenítése. Ha Pilinszky saját *Apokrif*-szavalatára gondolunk, talán megérthetjük a hangnak és a hang képének, a betűnek, a rajzolatnak ezt a szoros kapcsolatát a szerző elgondolásában. Mely elgondolás egyben *költői formaeszmény* is: „Formailag tehát: a zörej, az ütések és kopások, vagy még inkább a régi irkák fáradhatatlan kockatengere.”⁴⁰

Ideje immár konkrét szövegelemzés-példákkal is előállnom. Az első a *Senkiföldjén* című versből származik, amely a nagy sikerű *Harmadnapon* kötetben jelent meg, nem pusztán cikluscímadó versként, hanem a *Senkiföldjén* lett volna magának a kötetnek is a címe. Ezt azonban a irodalompolitika mint túlságosan pesszimista megnevezést elutasította.

A *Senkiföldjéről* – amelynek egyebek között Ottlik *Iskola a határonjával* is vannak áthallásai, jelesül éppen Medve szökésének fejezete kapcsán – sok évvel ezelőtt írtam elemzést.⁴¹ Most azonban éppen az „íródeák” kifejezés miatt citálom ide, amely a vers legvégén, a számozott 5. részben exponálódik, s ezt követi a mindössze egy verssor-mondatból álló 6. szakasz:

5. Elhagylak akkor, szép sivatagom,
nem várhatom be üldözőimet!
Kezdődhetik előlről bujdosásom,
keserűségem kapkodva siet.
Az első csillag! – ezt is ismerem,
hányódtatásunk zord íródeákja.
Épp akkor lát meg, mikor búcsuzunk.

6. Először nézel a mi éjszakánkba.

37 Uo., 26.

38 PILINSZKY, *Beszélgetések...*, 36.

39 Hans-Robert JAUSS, „Az irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja”, ford. BERNÁTH Csilla, in Hans-Robert JAUSS, *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris könyvek, 36–84 (Budapest: Osiris Kiadó, 1997).

40 *Beszélgetések Pilinszky Jánossal*, szerk. TÖRÖK Endre (Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1983), 126.

41 HORVÁTH Kornélia, „Szem, csillag, éjszaka: Pilinszky János: *Senkiföldjén*”, in HORVÁTH Kornélia, *Tühegyen: Versértelmezések a későmodernség magyar lírája köréből*, 47–76 (Budapest: Krónika Nova Kiadó, 1999).

A csillag, a fény, az éjszaka és a kölcsönös meglátás kapcsán korábban már kifejtettem az interpretációm. Most a „zord íródeák” kitélt venném röviden vizsgálat alá, természetesen figyelemmel a szöveggörnyezetre is. A „sivatag”, az „üldözők”, a „bujdosás” és maga az „íródeák” szó bibliai reminiscenciákat hív elő: Mózes vándorlását a pusztában, a Messiás üldözőinek képét, a gyermekek legyilkolásának történetét (Heródes parancsára) és mindennek a feljegyzését, ami az „íródeák”, avagy az evangélista dolga és feladata. Másfelől a kifejezések a középkori magyar „bujdosó énekeket”, s Tinódi Sebestyén krónikás énekeit is megidézik („bujdosásom”, „keserűségem”, „hányódtatásunk”, „zord íródeákja”). Az íródeák „zord” jelzője különösen 19. századinak hat: nemcsak mert a 20–21. században ezt a szót jószerivel már nem is használjuk, hanem mert egyszermind Kemény Zsigmond híres *Zord idők* című regényét is megidézi (szintén a 19. századból).

Az „íródeák” tehát az, aki egy középkori szerzetesnek, vagy éppen Gogol Akakij Akakijevicsének a mintájára (a gogoli hős apai és keresztneve egy 4. századi görög keresztény vértanú nevét rejti) lelkiismeretesen és pontosan leírja azt, ami történik velünk. Leírja a „hányódtatásunkat”. A „zord” kitélt valójában nem is az íródeák jelzője (noha grammataikailag ezt a főnevet értelmezi), hanem a sorsunké, az életünké, a „hányattatásunké”. Ugyanakkor ez a zordság az „első csillaggal” találkozik (s itt megint nehéz nem a Messiás érkezésének megjövendölésére, a három királyokra és Krisztus születésére gondolni), amely mintegy bevilágítja a „*mi* éjszakánkat”. Fontos, hogy ez a „*mi*” a szerző szándékából kurziválásra került, vagyis az emberi összetartozás, a közösség értéke is artikulálódik ebben az egyetlen, tipográfiaailag kiemelt szóban. Az „íródeák” meglátásom szerint ennek a „*mi*”-nek, ennek a közösségnek a sorsát kell, hogy rögzítse a betűk kalligrafikus formájában. Amely írás a látás erejét az „éjszakában” és a búcsúzáskor is megadja.

A másik példám az *Apokrif* befejező része, amely mintha szintén a verszene, a vershangzás kalligrafikus kódoltságának kibontott metaforájaként lenne olvasható. A 3. rész két utolsó (egy négysoros és egy kétsoros) szakaszát idézem:

Akkorra én már mint a kő vagyok;
halott redő, ezer rovátka rajza,
egy jó tenyéryi törmelék
akkorra már a teremtmények arca.

És könny helyett az arcokon a ráncok,
csorog alá, csorog az üres árok.

Megjegyezném, hogy az *Apokrif* befejezése – a szöveg kijelentéseivel látszólag ellentétes módon – tökéletes, hibátlan jambikus ritmusban szólal meg, s a félrímes, illetve az utolsó kétsoros szakasz párrímes szerkezetében is magasrendűen érvényre juttatja a versszöveg hangzását és zeneiségét.

Motivikusan ezt a befejezést az *arc* témája uralja, amely a *kő*, a *rovátka*, a *törmelék*, a *ránc* és az *árok* motívumaival kerül kapcsolatba. Mindez számos értelmezési lehetőséget nyit meg: Ószövetség (*kő*), Egyiptom és a hieroglifák (*rovátka*), halál, öregség, puszt-

tulás (*törmelék, ránc*) és ezekkel együtt akár a II. világháború témáját is előhívhatja a befogadói tudatból (*árok*). Ugyanakkor mindez az „arc” motívumának van alárendelve, s tekintve Pilinszky következő, harmadik kötetét, amely a *Nagyvárosi ikonok* címet viseli, talán nem elvetendő az arc ikonként való értelmezése ebben az esetben. Ha így közelítünk az itt „bemutatott” arc fogalmához, akkor a „rovátka”, a „ráncok” és az „árok” az ikonfestészet szabályai szerint megalkotandó arc sajátosságaiként mutatkoznak meg. A „halott redő” és az „ezer rovátka rajza” éppen így kel életre, mintegy „egyetértésben” a versritmus tiszta és tökéletes hangzásával, ugyanakkor ellentmondva a versbeszéd állításának, amely látszólag a pusztulásról beszél egy „arc” kirajzolódását, megképződését, „életre kelését” prezentálva. Különleges szöveggel van dolgunk: az állítás (a tematika) szintjén a végleges halált mondja ki a vers, ritmusában, motívikájában és rímeiben azonban épp ennek az ellenkezőjét, az (új) élet megszületését prezentálja.

Az „arc” mint „törmelék” Krisztus megtörtetett testeként is értelmezhető. Különösen, hogy ez a törmelék „tenyérfnyí” (a felebaráti szeretet, a bensőségesség és a szentáldozás jelképe), s fonetikai felépítésében nagyon is „egybehangzik” a *teremtmények* szóval. Ebből az aspektusból is megragadható a Pilinszky-vers hangzóssága és zeneisége. Másfelől az *Apokrif* zárata a vers hangzásának írássá tételeként is olvasható, különösen az „ezer rovátka rajza”, a „ráncok” és a „csorog alá, csorog az üres árok” kitételek. (A kétszeresen ismételt *csorog* szó a *sorok* mint verssorok gondolatát is exponálhatja a befogadóban, különösen az *árok* szóval való szintaktikai kapcsolatban: mint tudjuk, a *verssor* szó jelentése számos nyelvben a *barázda* – ha tetszik, egyfajta „árok” – szóból származik.) Mindezek után azt mondhatjuk, hogy itt mintha a hangzó versszöveg írásképpé válásáról szólna az *Apokrif* zárata, arról, hogy miként is néz ki a versszöveg a papírra vetve: „halott redő, ezer rovátka rajza”.⁴² Nagy valószínűséggel a hangzásból az írásba való átmenet foglalkoztatta itt Pilinszkyt, mely átmenet nemcsak „arcvesztéssel”, de „arcnyeréssel” is jár, egy jóval szerényebb, s mégis diadalmos értelemben: az irodalmi szöveg megszületésével.

Summary

KORNÉLIA HORVÁTH

”Writing is our rightful freedom. God is freedom.”

About János Pilinszky’s written art and poetry

The paper, first of all, reviews the history of János Pilinszky’s reception in Hungarian literary studies, and also pays attention to the significance of the influence of Attila József’s poetry on Pilinszky. Furthermore, the article tries to reveal the connection between the author’s statements on faith and writing. The final aim of the paper is an approach which examines Pilinszky’s poetic language from this aspect. Consequently, the paper attempts to demonstrate the stages of continuity between faith and the author’s unique and original poetic methods and language with the help of a linguistic and poetic analysis of two prominent text extracts of the Pilinszky-oeuvre.

42 „Formailag tehát: a zörej, az ütések és a kopások, vagy még inkább a régi irkák fáradhatatlan kockatengere!” PILINSZKY, *Beszélgetések...*, 38.

SZÁVAI DOROTTYA

„A pokol térélmény. A mennyország is.”

A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról
– Pilinszky János gondolatvilágának fényében

Tanulmányomban csupán egyetlen Pilinszky-szövegre fókuszálok: *A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról – Simone Weil gondolatvilágának fényében* című 1972-es cikkre.¹ Van-e Pilinszkynek sajátosan közép-európai művészeti kánonja? Esetleg európai művészeti és irodalmi kánonjának sajátosan közép-európai jellege? „Pilinszky sokkal inkább benne élt nem csak a közép-európai, de az európai típusú művészet diskurzusában, mint magyar kortársai jó része”² – írja egyik monográfiusa, Tolcsvai Nagy Gábor. Az alábbiakban többek közt arra keresek választ, hogy a 20. századi magyar líra e kiemelkedő életművének vannak-e speciálisan közép-európai gyökerei, s ha vannak, ezek hogyan viszonyulnak az európai vagy szűkebben nyugat-európai gyökerekhez.

Ami feltűnő: a (kelet-)közép-európai, illetve nyugati irodalmi minták és kánonok sokirányú mozgása, mely a Pilinszky-életműben egyértelműen nyomon követhető. Más szóval, hogy a költő (kelet-)közép-európai mintái többnyire erős európai (azaz nemcsak regionális) szűrőkön keresztül közvetítődnek, illetve megfordítva: a „nyugati” olvasmányok mintája nem egyszer a „keleti”/kelet-európai/kelet-közép-európai kulturális médiumokon keresztül válik Pilinszky számára hozzáférhetővé és költészetébe-szemléletmódjába integrálhatóvá. Például Camus Dosztojevszkijen keresztül, Simone Weil részben az őt a franciák számára a Gallimard kiadónál felfedező Camus-n keresztül.

Más szóval: a Pilinszky-mű világirodalmi integráltságát, pozícióját, jelentőségét próbálom vázlatosan körülírni (odaértve a legújabb világirodalom-koncepciókat is – Damrosch, Casanova, Moretti³), illetve költészetének intenzíven világirodalom-integráló jellegét.

* A szerző a Pannon Egyetem habilitált egyetemi docense. – A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal (NKFIH) támogatásával, *A kánonképződés folyamatai komparatív megközelítésben: közép-európai és kelet-közép-európai kánonok a modernség kontextusaiban* című, 125791 nyilvántartási számú NN_17 pályázat keretében készült.

1 PILINSZKY János, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról – Simone Weil gondolatvilágának fényében”, in PILINSZKY János, *Tanulmányok, esszék, cikkek*, szerk. HAFNER Zoltán, 2 kötet. 2:216–219 (Budapest: Századvég Kiadó, 1993).

2 TOLCSVAI NAGY Gábor, *Pilinszky János* (Pozsony: Kalligram Kiadó, 2002), 10.

3 Vö. David DAMROSCH, „Rebirth of a Discipline: The Global Origins of Comparative Studies”, *Comparative Critical Studies* 3, no. 1–2 (2006): 99–112; Pascale CASANOVA, *La République mondiale des Lettres* (Paris: Le Seuil, 2008); Franco MORETTI, „Conjectures on World Literature”, *New Left Review* 1, no. 1 (2000), hozzáférés: 2021.09.20, <https://newleftreview.org/issues/ii1/articles/franco-moretti-conjectures-on-world-literature>.

Pilinszky Kelet-Közép-Európa-esszéje, *A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról – Simone Weil gondolatvilágának fényében* már címében is erről a transzkulturális jelleg-ről tanúskodik, azaz a Nyugat-Kelet-Közép-Európa-modell lebontásáról, illetve meghaladásáról. Beszédesebb, hogy a címben a *közép-európai* helyett csak a *kelet-európai* kifejezés szerepel. Ebben alighanem a Vasfüggöny előtti korszak ideológiai kényszer-reflexei, a hatalmi diskurzus is közrejátszhatott. Ám jóval lényegesebbnek látom a koncepcionális okokat, melyek közvetlenül a költő esztétikájából, művészet-ontológiájából fakadnak, s melyeknek így szükségszerűen a Kelet–Nyugat oppozícióra kell építeniük.

Ennek megfelelően a költő kezdetektől folyamatosnak mondható Dosztojevszkij-olvasatát az életműben előre haladva ugyancsak egyre inkább meghatározzák ezen európai diskurzusok, főképp az 1960-es évek elementáris felfedezéseitől kezdve. Elsősorban a Camus- és a Simone Weil-revelációra gondolok – utóbbi egyben az általam vizsgált írás, azaz Pilinszky Kelet-(Közép)-Európa konstrukciójának kiindulópontja is: „Simone Weil gondolatvilágának fényében”. Az *Egy lírikus naplójából* egyik, 1971-es változatában ezt olvashatjuk: „ha kelet és nyugat írói közt valóban termékeny találkozót kellene rendezni, ez csupán egyetlen író, Dosztojevszkij égisze alatt történhetne”.⁴ Itt is ugyanaz a perspektíva: a Nyugat–Kelet kulturális transzfer kérdése és a „nagy” művészet Nyugat–Kelet tengelyen túlmutató mediális szerepe kerül a középpontba. Pilinszky tehát tudatosan keresi az érintkezési pontokat Európa keleti és nyugati régiója között, sőt kontaminálja is azokat: kultúraértelmezése, esztétikai elgondolásai és költői praxisa ennyiben is fedésben van egymással.

Pilinszkyt talán nem feltétlenül csak az Európáról és annak régióiról mint kulturális konstrukcióról való gondolkodás vezette ezekre a következtetésekre, hanem leginkább saját művészet-ontológiája, az 1970-es években kiteljesedő esztétikája és az azokhoz kötődő poétikai törekvései, valamint a költői szerepre vonatkozó elgondolásai.

Már az esszé nyitó gondolata inter- vagy transzkulturális alapú. A „Kelet” kontextusa a „Nyugat”-ban: az ortodox húsvéti mise élménye Párizsban, a szakrális tér, melyet „Isten istállójának” nevez a szöveg, s mely már itt érvényre juttatja kimondottan imagológiai jellegét (Párizs vs. ortodox Kelet):

Párizsban, éjfél tájt egy *ortodox húsvéti misén* vettem részt. A templom nem Isten templomának, még csak nem is Isten házának, hanem *Isten istállójának* hatott. Nos, ha meg kellene jelölnöm a kultúrát, amelyben fölnöttem és élek: a *kultúra istállójának* nevezném – a lekicsinylés és megvetés leghalványabb árnyalata nélkül.⁵

Milyen magyarázattal szolgál Pilinszky saját sarkos állításával kapcsolatban?

A mi kultúránk és a nyugati kultúra között bizonyos értelemben oly áthidalhatatlan a különbség, mint egy szanatórium betegeinek gondja és a névtelenül elhulló állatok ha-

4 PILINSZKY János, „Egy lírikus naplójából”, in PILINSZKY János, *Tanulmányok...*, 2:202.

5 PILINSZKY, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról...”, 216. Kurzív kiemelés tőlem – Sz. D.

láltusája között. Mit akarok ezzel mondani? Elsősorban talán azt, hogy a mi kultúránknak tökéletesen más a nehézkedése, az alapja és kerete.⁶

És mit mond az esszé Simone Weilről?

Egy fejlődésében megrekedt nép *nemzet alatti* jelenség. Paradox módon, épp megköttöttségében, földhözragadottságában hazátlan, ahogyan kultúrája is a szóbeliség szintjén él, nem érkezett még el az írásbeliség fokára. Talán nem is annyira az élete, de művészete mindenképp egyfajta történelem előtti állapotban leledzik, s amennyiben kinnrekedt vagy megrekedt, pontosabban, amilyen mértékben paradicsomi és visszahozhatatlan. A nyugati szellem ezt aligha érzékelheti. Annál inkább meglepett Simone Weil, aki értékrendjének alapjául tette meg, mintegy élete céljául tűzte ki azt a fajta anonimitást, amiben a mi kultúránk – s bizonyos értelemben minden kelet-európai kultúra – „vergődik”.⁷

És miért éppen Simone Weil? Itt emlékeztetnék rá, hogy Simone Weilt Pilinszky 1963-ban fedezi fel egy párizsi könyvesbolt kirakatában, így szól minderről az erősen mitizáló-önmitizáló narratíva, amit maga a költő konstruált meg:

1963-ban Párizsban csaknem találomra megvásároltam Simone Weil egyik könyvét. Hatvannégy nyarán aztán, már idehaza, ellenállhatatlan vágyat éreztem, hogy a megvásárolt könyvet el is olvassam. Az igazság az: hogy Weil kedvéért tanultam meg franciául, kezdetben nyelvtan nélkül és egy kis kéziszótárral vágva neki a nagy kalandnak.⁸

Bende József szerint

Pilinszky János életművére az evangéliumok és Dosztojevszkij mellett kétségtelenül Simon Weil gondolatvilága volt a legdöntőbb hatással, amelyet maga a költő is nyíltan vallott írásaiban és a vele készült beszélgetésekben. [...] Weil élete és életműve a hatvanas évek közepétől állandó hivatkozási alapul szolgált a számára, s platonista indíttatású misztikája, valamint annak esztétikai vonatkozásai különös erővel hatották át a költő gondolkodásmódját, olykor szinte szó szerinti azonosulások, és parafrázisok formájában is. Ugyanakkor [...] Pilinszky már a Weil műveivel való megismerkedése előtt megfogalmazott olyan gondolatokat, amelyeket olvasmányélményei később csak megerősítettek.⁹

6 Uo.

7 Uo. Ritkított kiemelés tőlem – Sz. D.

8 PILINSZKY János, „Pásztorlány és Katona”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 2:327. Az esszé alábbi passzusa is felettébb releváns szempontból: „a legkülönfélébb és legellentmondásosabb szellemek csodáltak: Gombrowicz, Ted Hughes, Bellow, Grotowski, Herbert, Eliot.” Uo.

9 BENDE József, „Pilinszky és Simone Weil”, in *Senkiföldjén: In memoriam Pilinszky János*, szerk. HAFNER Zoltán, 207–218 (Budapest: Nap Kiadó, 2000), 207.

Weil az a nyugati gondolkodó – olvashatjuk az esszéiben, aki mint „a történelem présének szorításából született kultúrák Platónja”,¹⁰ azaz Kelet-Európa Platónja rácáfol Esterházy azon állítására, hogy „Közép-Európa csak Közép-Európából érhető meg”.

Simone Weil Pilinszky egy paradox fordulattal úgy nevezi meg, mint azt a nyugati gondolkodót, a Kelet Platónját, aki a kelet-európai kultúrák anonimitását, gyökértelenségét megvalósítja. Pilinszky itt Weil híres könyvére, a *Begyökerezettség*re (*L'enracinement*), s ezen keresztül a *déracinement* (gyökértelenség) és *dekreáció* elgondolására utal:

„Meggyökerezni a gyökértelenségben” – volt Simone Weil egyik alapvető aspirációja. Nos, tulajdonképpen minden *fejlődésében megrekedt nép* ebben az állapotban él. Nemzete sorába aligha szól bele, bár ő alkotja alapját; egyfajta *kivettség, gyökértelenség* a valódi hazája. Viszont épp ez a szolgálata teszi képessé a börtöntöltelékekre emlékeztető álmódosításra, igazolásául annak, hogy a *rabok* tudnak legtöbbet a *súlytalan szabadság* szenzációjáról, valamint az, hogy az analfabéták számára a tompa, állati tőrésen kívül egyedül a „nagy művészet” szubtilis értékeinek megvalósítása lehetséges – vagy s e m m i.¹¹

Innen is látható, hogy Weil műve valóban diszkurzív párja annak a sok tekintetben sajátosan közép-kelet-európai lírai beszédnek, melyet a kifosztottság- és idegenség-tapasztalat, a „konstitutív stigma” (Faragó Kornélia kifejezése) alapjain nyugszik, főképp a *Harmadnapot* követő Pilinszky-költészetben.

A nagy 20. századi misztikus gondolkodó közép-európai (anyai ágon galíciai) zsidó származásával, baloldali aktivizmusával (nagypolgári jólétbe született, de elment a Renault-gyárba dolgozni), későbbi krisztusi identifikációjával (szándékosan nem keresztényt mondok), s azzal, hogy mégsem keresztelkedett meg, radikális társadalmi szerepvállalásával, mélyen provokatív attitűdjével, szubverzív gondolkodásával, azzal, hogy ez a (végül) „meg nem keresztelkedő szent” – ezek Pilinszky szavai – gyakorlatilag elvi okokból éhen halt, valósággal kínálta magát a Pilinszky-szöveg által számára kijelölt szerepre.

Tudjuk, Pilinszky átsajátító, olykor kisajátító típusú olvasó volt. Ami publicisztikai írásainak, s személyes megnyilatkozásainak – az unikális, sokszor zseniális meglátásoknak hála – nagyfokú szuggesztivitást ad, de épp annyira provokatív, sokszor vitára ingerlő, szubverzív, ha nem „botrányos” karaktert.

Jelen esetben is felmerül az újabb filológiai kutatások által is érzékelt probléma, ti. hogy a költő Weil-olvasata mennyiben hiteles filológiailag, mennyiben ellentmondásos, reduktív vagy épp kisajátító természetű. Pilinszky ugyanis nem ismerte a teljes Weil-életművet. Ez – a koncepcionális magyarázaton túl – filológiai magyarázattal is szolgál rendkívüli érzékenységgű, revelatív erejű, mégis némiképp reduktívnek mondható Weil-olvasatára. Ismét Bende Józsefet idézve:

Fordításai – annak ellenére, hogy meglehetősen szabadon kezelte a francia szöveget – a legkisebb mértékben sem hamisítják meg a weili gondolkodásmódot, éppen ellenke-

10 PILINSZKY, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról...”, 219.

11 Uo., 216–217. Kiemelés tőlem – Sz. D.

zöleg: szokatlanul nagyfokú szellemi azonosulásról, valódi alkotó jellegű olvasatról tanúskodnak. Másrészt láthatóan szelektív módon fordított [...] Simone Weilről alkotott képének egyik alapvető jellemzője, hogy a francia misztikus életét és életművét elválaszthatatlan egységben szemlélte. [...] Maga is többször utalt az életmű problematikusságára [...], azonban az ő olvasatában tudatosan háttérben maradtak a weili gondolatvilág legvitatottabb elemei [...] Pilinszkyt főként a kenózis teológiáján alapuló, az emberi szenvedést a kereszt – az időtlenné táguló passió – misztériumában vizsgáló írások érintették hitében is közelről. [...] a filozófusnő [...] egyszerre jelentett számára vallásos, morális és esztétikai forrást.¹²

Szmeskó Gábor ennél radikálisabb álláspontot képvisel, amikor egyenesen „Weil – Pilinszky általi – kisajátítása”-ról beszél.¹³

Próbáltam áttekinteni (egyelőre csak részleges eredménnyel), hogy Pilinszky mely kelet-közép-európai szerzőket olvasott és kommentált. Beszédes tény, hogy ezt az ember nem tudja betéve fejből, ellentétben a költő nyugat-európai kánonjával, mely vélhetőleg minden Pilinszky-kutató fejében reflexszerűen ott van.

Izgalmas felfedezés volt tanulmányom szempontjából az 1971-es Gomborwicra vonatkozó utalás, mely a lengyel író t hasonló távlatban értelmezi, mint Simon Weil: naplóját olvasva „merész szellemként” aposztrofálja.¹⁴ Vagyis ismét a Nyugat-Európa–Kelet-Európa kontaminációval, inkább interkulturálisnak, mint transzkulturálisnak mondható modellel találkozhatunk, mely egy többszörös kelet-közép–nyugati dinamikán alapul, nemcsak Simone Weil közép-európai zsidó származása okán, hanem amiatt is, amit Párizs és a francia kultúra jelentett Gombrowicz Európa-képében, más szóval a lengyel író nyugat-keleti kulturális közvetítő státusza okán. Egy olyan Európa-konceptióról van itt szó, mely meghaladja a Közép-Európa mint kettősség- vagy köztesség-modellt, és a kultúrát többszörös nyugat-keleti vagy kelet-nyugati mozgásként írja le. Az „Európa felől értelmezzük-e Közép-Európát vagy Közép-Európa felől Európát” dilemma itt feloldódni látszik.

Pilinszky Kelet-Európa-esszéje is él a szokásos közép-európai kulturális klisével, ti. hogy a „mi kultúránk” Nyugat és Kelet közt van (láthatólag utalva Ady *Komp-országára* is), de ugyancsak túlmutat azon.

Még megdöbbentőbb egy 1977-es, *Én Jézusom* című írás, melyben Dosztojevszkij mellett három szerzőt emleget együtt: Simone Weil és Gombrowicz mellett Beckettet

12 Uo., 209–210.

13 SZMESKÓ Gábor, „Pilinszky Weilt olvas”, in *Kánon és komparatiztika: A kánonok többszólamúsága kelet-közép-európai kontextusban*, szerk. SZÁVAI Dorottya és FÖLDES Györgyi, 226–239 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2019).

14 „Gombrowicz sokkalta merészebb szellem, mint azok, akiket a divat hütlenségével, bakugrásaival vádol. Gombrowicz naplóját forgatom. Meglep hevülete, amellyel a mai francia irodalmi életet támadja, s ugyanakkor nagyon is megértem szenvedélyességét. Ami legfőképpen fölháborítja, az a francia ízlés örökös pálfordulása. Gombrowicz például nagyra értékeli Sartre-t, s egyáltalán nem méltányolja a nouveau roman, a francia új regény »kis csodáit«. PILINSZKY János, „A hét margójára”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 1:185.

mint a Logosz, a jézusi porba írás példáit (Jézusét, aki nem írt, mint Pilinszky mondja), a (modern) európai irodalom¹⁵ nyelvközpontú, logocentrikus és nárcisztikus írásmódjával szemben.¹⁶

A mai transznacionális, transzkulturális diskurzus felől nézve, egy másik Európából és Közép-Kelet-Európából (ha egyáltalán van még ilyen) olvasva a Pilinszky-esszét, első pillantásra a Kelet-Közép-Európa-koncepció anakronizmusa tűnik fel. De ez csak a látszat, hiszen ez az írás – ahogy Pilinszky egész esztétikája – alapjaiban transznacionálisnak, transzkulturálisnak mondható. Ebből a fókuszról lehet talán a leginkább adekvát módon újraolvasni ezt az írást, amellyel egyébként nagyon keveset foglalkozik a recepció.¹⁷

Szögezzük le, hogy Pilinszky Közép és/vagy Kelet-Európa-képe kimondottan *imago-lógiai* jellegű, nagyon erősen megkonstruált, sőt *konstrukciószerű*. A költő Simone Weilen átszűrt és Dosztojevszkijre alapozott Kelet-Európa-konstrukciója saját (mitológiai) archeológiáját alkotja meg (Losonczi Alpár kifejezése), egy egyszerre perszonális/konfesszionális és poétikai természetű önértelmezést.

Fontos ugyanakkor látni, hogy az életmű imagológiai tárházában, melyben (a leginkább az *Új Emberben* közölt) utazási beszámolók is fontos helyet foglalnak el, nem Kelet-Közép-Európa foglalja el a központi helyet. Sokkal inkább például Párizs, Róma vagy London, s a legfőbb kulturális inspirációk, szellemi találkozások is inkább a nyugat-európai utakhoz kötődnek, emellett a New York-i és a tuniszi utazáshoz (utóbbiról és a Lorand Gaspar-hoz fűződő viszonyáról transzkulturalitás és többnyelvűség összefüggésében korábban már írtam¹⁸), ahol szintén a Nyugat–Kelet bináris modell, illetve a prehumán, precivilizatorikus Kelet varázsa a kiindulópont.

Különösen érdekes az a paradoxon, hogy az esszé kifejezett kulturális rangsort állít fel a Kelet–Nyugat tengely mentén Kelet-Európa (azaz Kelet-Közép-Európa) javára, miközben Pilinszky utazásai nagy részét Nyugaton tette (az idő tájt szokatlanul hosz-

15 Utóbbi nincs kimondva, csak oda van értve.

16 „[M]ilyen is vagy? Az evangéliumok tanúsága szerint sose írtál, csak egyszer a porba. Pedig egyedül te írtál, és mi vagyunk, akik a porba írunk. Te vagy az Ige, aki teremtett és megtestesült, s épp ezért az öröktől leölt bárány, aki egyedül ítéltet. [...] Azóta mi sok mindent kiagyaltunk. Te beérted azzal, ami kezded ügyébe került. »Boldogok, akik sírnak.« Milyen igénytelen ez a mondat, struktúrájában még Dosztojevszkij mondatainál is szegényebb. Ha így tudnánk írni, mennyi felesleges port és papírost kímélhetnénk meg. [...] Aztán a dramaturgiád és stílusod. Mi újabbban pontok és vesszők nélkül írunk, s a nyelv önállósításában reménykedünk. (Nem Simone Weil, Beckett vagy Gombrowicz.) Helyetted Narcisszuszt választottuk; áldozás helyett a théâtre du cruauté-t. Mennyivel szebb ez az Evangéliumban, ebben az ügyefogyott könyvben. Mielőtt meghalnál, ételként osztod szét magadat, aminek véresen pontos képe és ellenképe az egymást hierarchikusan fölfaló élő világ, s a szerelem legmagasabb kifejezése, amikor be szeretnénk kebeleznünk, megszívesebben fölfalnánk a másikat.” PILINSZKY János, „Én Jézusom”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 2:294.

17 Lásd: SEPSI Enikő, *Pilinszky János mozdulatlan színháza* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2015), hozzáférés: 2021.05.14, https://media.harmattan.hu/webbook/sepsi-pilinszky/parts/01_3.html.

18 SZÁVAI Dorottya, „»A lehetetlen mint a költészet tere«: Lorand Gaspar és Pilinszky János költői tereiről”, in SZÁVAI Dorottya, *Egyenes labirintus: Komparatistikai tanulmányok*, 63–87 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2016).

szúakat, több hónapos Nyugat-Európai körutakkal), és szó sincs arról, hogy költészetének kulturális és irodalmi ihletforrásai csupán e „keleti” hagyományhoz köthetők, sőt. Hozzá kell tegyem, hogy azok a jelentős korabeli alkotók, akik a Pilinszky-életmű kulturális közvetítését végezték, leginkább fordítóként (esetleg szerkesztőként, mint Gara László) többségükben „nyugatiak” voltak: Ted Hughes, Pierre Emmanuel, Gabriel Marcel vagy Lorand Gaspar. Sőt azok az alkotók, illetve művészek, akiket Pilinszky közvetített, nem egyszer kanonizált, sőt integrált a magyar irodalmi köztudatba – elsősorban olyan alkotókra gondolok, akik a hazai kánonban akkor alig vagy egyáltalán nem voltak jelen, s korabeli hazai felfedezésük szenzáció számba ment – szintén jelentős arányban voltak „nyugatiak”, esetleg amerikaiak: Camus, Beckett, Simone Weil, Robert Wilson, Sheryl Sutton stb. Jegyezzük meg, Pilinszkynek elévülhetetlen érdemei voltak a nyugati kultúra magyarországi közvetítőjeként (erről lásd Csokits János és Tolcsvai Nagy Gábor hivatkozott munkáit). S egy fontos életrajzi vonatkozásra is emlékeztetnék: Pilinszky nagy szerelme, Jutta Sherrer és második felesége Ingrid Ficheux is „nyugati” volt, ami nyilvánvalóan alapjaiban befolyásolta a költő kulturális orientációját.

Csokits János írja a *Pilinszky Nyugaton* című kiadványának előszavában (melyben a költővel folytatott levelezését publikálta 1992-ben), hogy

Pilinszky János 1967-től a hetvenes évek végéig évente, néha kétszer is Nyugatra utazott, bejárta Európát, eljutott az Egyesült Államokba s Észak-Afrikába is. Összesen legalább három, valószínűleg négy évet töltött külföldi utazásokkal, egyedül 1967-ben fél évig maradt Nyugaton. [...] de politikai okokból nem beszélhetett róla szabadon, levélben is csak óvatosan.¹⁹

Lorand Gaspart idézem: „Pilinszky abból az ágyútöteléknék szánt közép-európai nemzedékből való, amely a háború arcvonalai és a fogolytáborok világa között vonszolta ifjúságát.”²⁰ Pilinszky második világháborús élménye és KZ-költészete tehát par excellence közép-európai jelenség.

Az a tény, hogy Pilinszky János verseinek fordítása nyersfordításokon, azaz többszörös nyelvi transzferen keresztül történt, szintén sajátosan kelet-közép-európai státuszára mutat rá. Továbbá arra, hogy a költő európai útjai során a fordítások miatt is került személyes és meghatározó kapcsolatba számos fontos kortárs alkotóval, akik döntő inspirációt is jelentettek a számára költőként (Pierre Emmanuel, Ted Hughes, Lorand Gaspar stb.).

Még tágabb kontextusba helyezve a kérdést: rendkívül fontos, hogy Pilinszky lényegében nem *eurocentrikus* és nem is *centrum-periféria* alapú esztétikát alkot meg, amely több tekintetben egybeesik a legújabb komparatiztikai és kultúratudományos

19 Csokits János, *Pilinszky Nyugaton* (Budapest: Századvég Kiadó, 1992), 7.

20 Lorand GASPARD, „Ronces és ragyogás”, ford. ÁDÁM Péter, *Nagyvilág* 25, 8. sz. (1981): 1242. („Pilinszky est de cette génération d’Europe centrale qui a trainé sa jeunesse entre les fronts d’une guerre – ou elle ne pouvait servir que de chair à canon – et l’univers des camps.”)

elméletekkel, a legkurrensebb *világirodalom*-fogalomhasználattal.²¹ Vagyis a maga korában egy rendkívül progresszív, előremutató, sőt bizonyos pontokon vizionárius szemléletmódot képviselt. Pilinszky, mondhatjuk így is, jellemzően a *periféria* költője, sőt gondolkodója. Ezzel paradox viszonyt alkot az a tény, hogy a Kelet-Európa-eszszé középpontjába állított ikon-gondolat lényegét tekintve centrum-gondolat mint az ember Isten-képmásiségának koncepciója. De nevezhetjük akár „transz-antropocentrikus” gondolatnak is – az ember képe az emberin túlról elgondolva. (Lásd alább!)

Pilinszky, tudjuk jól, a periféria, a sivatag, a száműzetés és a világvége költője – nem Európáé mint centrumé, egyáltalán semmilyen centrumé. Poétikája, verseinek (imaginárius) terei – a *kiszolgáltatottság, kifosztottság, lemeztelenedés, nyomorúság, hallgatás, elnémulás, kockacsend* képei mentén kibontakozó térképzetei – kimondottan a periféria terei. „Pilinszky világunk, költői világa lim-lomjainak terében, a veszthelyen és a hóhér szobájában fogadja be a költészetet. Mondhatni egyfajta kegyelmet.”²² Ezek a térképzetek pedig jellegzetesen Európa keleti régióinak szimbolikus helyszínei. Nem véletlenül emeli ki ezt a szimbolikus helyszínt Kertész Imre is a *Nobel-beszédben*.²³ Ahogy az is jelentőségteljes – újabb kutatás tárgya lehetne –, hogy Kertész talán nemcsak Auschwitz-koncepciójában, de ezen keresztül akár Közép-Európa-modelljében is inspirálódhatott Pilinszkytól. Annak az elementáris hatásnak az ismeretében, melyet a költő Kertész egész gondolkodására gyakorolt, a kérdés relevánsnak tűnik.

Más irányú kortárs elméleti paradigmák távlatában figyelemre méltó, hogy az eszszé visszatérően használ *állat*motívumokat (istállómeleg, állatok haláltusája stb.). Ezek az (agambeni értelemben vett) *zoét* idéző passzusok, tudjuk jól, költészetének alapvető rétegét képezik „az égő kéruboktól” a „levegőben menekvő madárhadon” át a „bárányok, füvek, farkasok” eszkatologikus közösségig. Nem egyszer kiegészülnek a *bió*val (legerősebben talán a *minerális* elemmel: „akkorra én már mint a kő vagyok”), ami a mai Pilinszky-újraolvasás szempontjából különösen érdekes a posztantropocentrikus vagy posztthumán perspektívából tekintve. Innen nézve Pilinszky poétikájának ez a „biopoétikai” vetülete (ti. hogy az állati, a növényi és a minerális és – tegyük hozzá – a tárgyi) az emberivel egyenragú részét képezik a teremtésnek, sőt autentikus emberi mivoltunkat eszerint csak ennek tudatában érhetjük el és élhetjük meg. Ez meszszenenően kiterjed e líra utolsó időkről való apokaliptikus-posztapokaliptikus víziójára is („bárányok, füvek, farkasok”), az állati létezését pedig a büntelen vagy bűn (bűnbeesés?) előtti paradicsomi állapottal vagy az eredendően bűnös földi lét utáni eszkatologikus örök jelenidejűséggel, illetve az ártatlanok szenvedésének gondolatával azonosítja (utóbbit Dosztojevszkij hatásától nem függetlenül). Ez pedig a Kelet-Eu-

21 A kortárs világirodalom-elméletek egyik kiemelkedő alakja, Pascale Casanova például a modernség irodalmát – melyben a fordításirodalom jelentőségét alapvetőnek látja – a periférikus centrálissá alakításának képességében látja (kiindulópontként: Párizshoz mint szükségszerűen domináns kulturális hatalmi centrumhoz mérten). CASANOVA, *La République mondiale des Lettres...*, 9–10.

22 GASPAR, „*Roncs és ragyogás...*”, 1242.

23 Vö. KERTÉSZ Imre, *A stockholmi beszéd*, hozzáférés: 2021.09.08, <http://www.okm.gov.hu/letolt/retorika/ab/szoveg/szov/kerteszh.htm>.

rópa-esszé *prehumán* távlatát („a mi kultúránk [...] *művészete* mindenképp egyfajta *történelem előtti* állapotban leledzik”) a jelenkori *poszthumán* távlat felől is értelmezhetővé teszi – s milyen félelmetesen aktuálisnak tűnik mindez a globális válság, a klímakatasztrófa, a világvárvány idején.²⁴

Az esszé tipológiájában az „állati vagy *zoomorf* Kelet” áll szemben az individualistán, azaz eszerint a logika szerint (ön)destruktívan „emberi vagy *antropomorf* Nyugattal”. A Kelet-Európa-esszé egyik előzményeként is olvasható *A nyugati melankólia* című 1960-as – eléggé didaktikus, az *Új Ember*ben közölt – írás, mely Sartre *Férfikora* apropóján született: „A pokol melankóliája ez, ahogy korunk egyik nagy vallásos szerzője mondta, a semmi vonzása, a pusztulás reménye.”²⁵

Ahogy az olvasó ezt többször is tapasztalja éppen a Dosztojevszkij-esszéikben, első pillantásra a zoomorf–antropomorf tipológia kissé leegyszerűsítőnek látszik, még 1972-ből nézve is. A poszthumán értelmezési keretben ez azonban kevésbé érvényes. Az a fajta nosztalgia, mely Pilinszky itt megformált Kelet-Európa-képét jellemzi: a kultúra „paradicsomi és visszahozhatatlan” állapota ugyanis megfelel annak, ahogy a lírai életmű (sőt a publicisztika, interjúk stb. is) az idők utáni időket, azaz az utolsó idő(ke)t megjeleníti: egy pre- és/vagy épp poszthumán, posztapokaliptikus poétikai tér középponti elemeiként. Vö. csak a legnevezetesebb szöveghelyekkel: „valamikor a paradicsom állt itt” vagy „milyen lesz az a visszarepülés, amiről csak hasonlatok beszélnek, / olyanfélék, hogy oltár, szentély, / kézfogás, visszatérés, ölelés, fűben, fák alatt megterített asztal/ hol, nincs első és nincs utolsó vendég, / végül is milyen lesz, milyen lesz / e nyitott szárnyú emelkedő zuhanás, / visszahullás a fókusz lángoló / közös fészkebe?”

Vajon olvasható-e Pilinszky írása az általa kelet-európainak nevezett kultúrák fölötti „elégikus töprengésként”? Egy nosztalgiával átítatott kulturális kánon keretében, melyben a jelenidejüként megnevezett közép-európai kultúra valójában egy már kihaltban lévő, ha nem elmúlt – az esszé szavaival – „paradicsomi vagy visszahozhatatlan” állapot megtestesítője. Mely minden köztessége ellenére, melyet a szöveg is artikulál, a Kelet, az ikon univerzumáé:

a mi kultúránk óramutatója másként forog, mint a nyugatié. Kedvelt példám erre az orosz ikonok és az európai festészet egybevetése. Míg az utóbbira számtalan formaváltás jellemző, addig az orosz ikon századokon át mozdulatlan maradt, egyedül intenzitásának hullámlása közölte az idő változásait a minőség tetten érhetetlen nyelvén. Igen, a keletnek más vagy legalábbis sokáig más volt az ideje, ami még ma is döntő módon érzeteti hatását. Örök nosztalgiánk: a nyugatnak fejlődésébe vetett változékonysága. Valóságunk azonban:

24 Ez az értelmezési keret markánsan jelen volt az alábbi konferencián: *A teremtmények arca – tárgyak, emberek, állatok. Mészöly Miklós és Pilinszky János műveinek posztantropocentrikus olvasatai. Mészöly 100 Pilinszky 100, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kolozsvár. (A készülő kötet, melyben „Az üres árok: Tárgyak, terek, hiányok Pilinszky János költészetében” című tanulmánnyal fogok szerepelni, az Erdélyi Múzeum Egyesület kiadásában jelenik meg.)*

25 PILINSZKY János, „Nyugati melankólia”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 106. Ezzel összefügg Pilinszky költészetének az elégia műfajához fűződő viszonya. (Ezzel a problémával egy másik, készülő írásomban foglalkozom.)

az ikonok időtlen ideje, azé a minőségé, amely soha, és minden pillanatban elérhető. Ebből a nosztalgiából és valóságból adódik minden kelet-európai kultúra sajátos feszültsége és drámaisága, ami legtermékenyebben Dosztojevszkij műveiben tükröződik. A magyar alaphelyzet azonban még bonyolultabb. Népünk egy ezer évvel ezelőtti ázsiai kultúra le-teteményese. Egyedülálló kultúra, ami ilyen formában ma már Ázsiában se lelhető meg. Közben ugyanis az ázsiai kultúrák szükségszerűen továbbfejlődtek, a miénk azonban el-vágyva forrásaitól változatlan maradt, alapjában rezervátumaként a tovamozduló időnek.²⁶

A nosztalgia kifejezés – vagyis a Közép-Európa térképzet időképzetként/időtapszta-latként való leírása –, mint látható, megjelenik magában az esszészövegben is, egyfajta nyelvi önreflexiójaként annak a viszonynak, amely az esszéíró Pilinszkyt saját tárgyá-hoz, azaz a kelet-európai kultúra(k)hoz mint kulturális konstrukcióhoz fűzi. „Latrok-ként – Simone Weil gyönyörű szavával / – tér és idő keresztjére vagyunk mi verve em-berek” – a nevezetes hommage-vers (*Naplórészlet*) ugyancsak hasonló fókuszba helyezi a Simone Weil-jelenséget. A kör némiképp önmagába zárul.

Itt következhetne egy olyan passzus, ahol a Pilinszky lírájában és publicisztikájában egyaránt kiemelten fontos *ikon*-alakzat, illetve -gondolat perspektívájában vizsgálom a kérdést. De jelen keretek között ezt csak érinteni tudom. Az ikon-modell és a Simone Weil-i „figyelmek iskolája”, illetve mozdulatlan elkötelezettség (*engagement immobile*) közti átfedés nyilvánvaló.²⁷ Ahogy Weil dekreáció-tana, Pilinszky kenotikus esztétiká-ja, a negatív gravitáció poétikája és a Kelet-Európa-ikonképzet összefüggése is.²⁸

Fontos adalék ehhez a kérdésirányhoz, hogy a költő, mint ismeretes, New York-él-ményéhez köti a *Nagyvárosi ikonok* kötet (cím)ötletét és keletkezését.²⁹ Vagyis a tenge-ren túli nyugati kultúra ikonikus nagyvárosához a saját művészetelméletében is kele-tiként megnevezett ikon-poétikát.³⁰

26 PILINSZKY, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról...”, 217. Kurzív kiemelés tőlem – Sz. D.

27 Persze vissza lehetne bontani a líratörténeti genealógiát Rilke *Áhitat* könyvének ikonfestő szerzetes szerepereiig (melyek ráadásul imák, így kétszeresen is fontosak a Pilinszky-költészet szempontjából). Most azonban ezt sem bontom vissza.

28 Pilinszky egy 1960-as cikkében az általa is sokra tartott Kondor Béla kapcsán tesz még említést az ikonról. PILINSZKY János, „Kondor Béla kiállítása”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 1:93.

29 „New Yorkban az volt az érzésem, amikor megláttam – egészen döbbenetes élmény –, hogy ez egy mitológiai város. Nem történelmi város, szemben az európai városokkal, szemben Rómával, ahol látod a történelmi rétegeket. New York mindaz, ami... Tehát valahogy úgy, ahogy Brueghel megfesti a Bábeli tornyot, az a Bábeli torony. [...] [S] akkor az volt a döbbenetes, hogy én már régóta New Yorkról írok. Például az a kötetcím, hogy *Nagyvárosi ikonok*, New York, tehát ez nem Pest, nem Párizs. Ilyen érte-lemben tulajdonképpen felesleges volt ideutaznom, de azért mégis megerősített. Egy csodálatos néger színész, akit én még Párizsban ismertem meg, beteg lett a félelemtől New Yorkban. [...] Én látom a felhőkarcolókat, és nem tudom a nevüket. A felhőkarcolók is irtó érdekesek. A felhőkarcolók tudniillik nem nagyok, mert felhőkarcolónak kicsik. Tudniillik törékenyek, mint egy flamingó, az arányuk is teljesen másképp tükröződik.” PILINSZKY János, „Angelika presszó”, in *Beszélgetések*, szerk. HAFNER Zoltán, 146–147 (Budapest: Századvég Kiadó, 1994).

30 „Most tudom csak, hogy már írtam New Yorkról. Amikor azt írtam: «Nagyvárosi ikonok», »kocka-csend«, »kopogtak a jégüres villanykörték» – valójában New Yorkról írtam. A valóságnak erről az ez-

Erre is prófétai érvényű szavakat talált Simone Weil. Hogyan kell és hogyan szabad egyedül szeretnünk a hazát? – kérdezte. Ahogy Jézus az Evangéliumban, ahogy a nép a népdalokban. Vagyis: a hazát egyedül részvétellel szabad szeretnünk. S valóban, a kelet-európai művészet minden nagy és igazi alkotása telve ezzel az alázatos és részvétellel teli szeretettel.³¹

Az esszé hazaszeretetre és részvétre vonatkozó passzusa, mely Weil *compassion* (együtt-szenvedés) terminusára épül, koncepcióm szempontjából igen fontos, és ugyan-csak további értelmezésre várna. Csupán egyetlen passzust idéznék még, melyben remekül kirajzolódik, egymásra rétegződik mindaz, amiből Pilinszky számára a (Közép-) Kelet-Európa-modell kibontakozik, s mely számára elválaszthatatlan a Dosztojevszkij-, illetve Weil-modelltől. Valamint attól a „vallásos modelltől”, mely, tudjuk, evangéliumi esztétikájának, sőt teljes költészetfelfogásának alapzatává lett:

[...] ez a művészi tartás nem jelent szükségszerűen konzervativizmust? Azt hiszem, épp ellenkezőleg. A modern ugyanis nem *aktualista*. Éles ellentétet látok a kor modern és a kor aktualista törekvései között. Az aktualista „balekje”, a modern viszont drámai hőse, nemegyszer számkivetettje a jelennek. [...] A kelet-európai modern lélek azonban mindig az idő teljes drámáját élte át. Ezért olyan meghökkentő – nyugati szemmel nézve – Dosztojevszkij alakja, s mutat föl egyszerre hiperkonzervatív és hipermodern vonásokat. Holott – helyzetének megfelelően – egyszerűen annak a vallásos modellnek engedelmeskedett, amelyről az előbb szóltam.³²

Az esszé logikai rendjében maradvá: mivel Pilinszky számára maga a művészet, a költészet esszenciálisan vallásos, (Közép-)Kelet-Európa válik számára a művészet valódi hazájává, szemben a száműzetés nyugati kultúrájával.

Végezetül megkockázatom, hogy Pilinszky Kelet-Közép-Európa-olvasata – a fentiekén túl (dosztojevszkiji, weili, vallásos modell stb.) leírható volna az általa fogalomként, kulturális és nyelvi konstrukcióként használt *Auschwitz* szóval is. (Itt is érdemes visszautalni a fent említett Pilinszky–Kertész-genealógiára.) Azzal a szóval, ami egész esztétikájának és poétikájának ikonjaként funkcionál a *Harmadnapon*-kötettől kezdődően. De ez már egy külön, nagyobb lélegzetű tanulmány tárgya kellene, hogy legyen. Egyetlen gondolatot villantanék fel. Amikor Pilinszky nevezetes írásában azt mondja: „Auschwitz [...] ma múzeum”, és Auschwitz tárgyai „a század betűi”,³³ olyasmit mond, ami az ikonnal, azaz az általa elgondolt „Kelet-Európa”-képpel mélyen és mesz-

redvégi fokozatáról, ami ugyanakkor a Bibliában, Babilonban és Rómában is jelen volt már.” PILINSZKY János, „Amerikai képeslap”, in PILINSZKY, *Tanulmányok...*, 2:275.

31 PILINSZKY, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról...”, 218.

32 Uo., 218–219.

33 PILINSZKY János, „Ars poetica helyett”, in PILINSZKY János, *Összes versei*, szerk. HAFNER Zoltán, 89–92 (Budapest: Osiris Kiadó, 2006): 89.

szemenően analóg. Lehetséges ez azért is, amit maga a költő fogalmaz meg itt tárgyalt írása végén, amikor „nyersen összefoglalja a kelet-európai kultúrák ismertetőjegyeit”:

A nyelv számunkra ma is csodálatos és irgalmas ajándék, s az irodalmi nyelv tökéletesen azonos azzal a nyelvvel, amivel az éhezõ enni kér és kenyeret remél. [...] Az életét magányosan tengetõ Simone Weil – bizonyos értelemben – így válhatott a történelem présének szorításából született kultúrák Platónjává.³⁴

Summary

DOROTTYA SZÁVAI

„Hell is a space experience. Heaven too.” About some attributes of Eastern European culture – in the light of János Pilinszky’s thoughts

This paper focuses only on one Pilinszky text: a 1972 article, titled *About some attributes of Eastern European culture – in the light of Simone Weil’s thoughts*. The paper searches the answer to the following questions: Does Pilinszky have a specifically Central European artistic canon? Or maybe does his European artistic and literary canon have a specifically Central European attribute? Does this distinguished lifework of the twentieth-century Hungarian poetry have specifically Central European roots and if so, how do these relate to the strictly speaking Western European roots? Because it is obvious that the multi-directional movements of Western European literary patterns/canons is well-tracable in the Pilinszky’s lifework. In other words, the (East) Central European patterns of the poet are mediated through strong European(that is, not just Eastern-Central European) filters and vice versa: the pattern of the ‘Western’ readings sometimes becomes accessible to Pilinszky or becomes integratable into his art and into his world view through ‘Eastern’/East-European/Eastern-Central European cultural mediums.

This is an attempt to outline the integratedness, position and prominence of the Pilinszky oeuvre in terms of world literature and to show the world-literature integrating feature of his poetry(including the latest world literature-concepts – Damrosch, Casanova, Moretti). Pilinszky’s essay, *About some attributes of Eastern European culture – in the light of Simone Weil’s thoughts*, testifies already in its title about the overcoming and disintegrating of the Western-Eastern-Central European model. It is also noteworthy that in the title only the Eastern European phrase appears instead of the Central European. This is probably partly a result of the ideological obsessive reflexes of the era before the Iron Curtain. But I consider the conceptional reasons stemming directly from the aesthetics and art-ontology of the poet, which thus necessarily build on East-West opposition, more important.

34 PILINSZKY, „A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról...”, 219.

SZMESKÓ GÁBOR

Simone Weil és Pilinszky János kapcsolatának filológiai elemzése

Kovács Péternek és Kovalovszky Mártának

Régóta várat magára, hogy megalapozott állításokat tehesünk Simone Weil Pilinszky Jánosra gyakorolt hatásával kapcsolatban. Egy rövid tanulmány keretei között természetesen csak (új)felt) nekikezdeni lehet a kérdésnek. Egy olyan filológiai szempontú előmunkát folytatása, megkezdése a tanulmány célja, amely hozzájárul a Pilinszky–Weil kapcsolat kutatásának megalapozásához. Egy korábbi munkámban már az itt közreadott alap felhasználásának módjára is tettem javaslatot, s szeretném, ha mások is hozzáférnének az általam összeállított „adathalmazhoz”. Természetesen a nagy Pilinszky-filoszok – Bende József, Hafner Zoltán és Jelenits István – gondos, aprólékos munkájának nagyon sokat köszönhetek, különösen a Weil-idézetek helyét a legtöbb esetben megjelölni tudó Bende Józsefnek.

Jelzem, hogy a „hatás” rendkívül problematikus fogalmával magam is tisztában vagyok, épp ezért több helyen inkább a kapcsolat kifejezést használom. Egyértelmű Weil-hatásról azért is nehéz beszélni, mert például a fontosnak tűnő *szerecséltenség* fogalommal kapcsolatban Weil mellett azonnal felmerül Kierkegaard és Dosztojevszkij neve is, s igen nehéz lenne eldönteni – ha lehet és ha egyáltalán van értelme – azt, hogy melyik szerző leírása hatott elsőként vagy leginkább a költőre. Számomra már az is kérdéses, hogy Pilinszky esetében van-e megújító hatás, mivel jelenleg úgy tűnik, azokat az „új” megközelítéseket ragadja meg leginkább, amelyeket korábban már ő maga is gondolt (leírt). A Pilinszky-szakirodalom számtalanszor felhívta rá a figyelmet, hogy a francia gondolkodó életműve rendkívüli „hatással” volt a költő 1960-as évek végével, 1970-es évek elejével induló kései pályaszakaszára, de utalásokon kívül alig találkozunk egy választott koncepció részletező kifejtésével.¹

Tanulmányom vázlatossága azzal is összefüggésbe hozható, hogy nincs kritikai kiadása a Pilinszky-életműnek. Lappangó, kiadatlan levelek sokaságáról tudunk itthon, és

* A szerző az SZTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola Összehasonlító Irodalomtudomány program doktorandusza.

1 A szöveg most közreadott változatának nem szándéka bibliográfiaként is szolgálni a Pilinszky–Weil kapcsolatra vonatkozóan. Itt két fontos, de az idézések alapján úgy tűnik, kevésbé ismert kutatóra szeretném felhívni a figyelmet: Turai Laura kiadatlan doktori disszertációjára – TURAI Laura, *Pilinszky János lírai világlátása a Simone Weil-életmű hatástörténeti összefüggésében*, hozzáférés: 2021. 10. 19., DOI: 10.15774/PPKE.BTK.2013.001., <http://real-phd.mtak.hu/212/> – és Kálec-Simon Orsolya könyvére: KÁLECZ-SIMON Orsolya, *Egzisztencialista líra a közép-európai régióban: Pilinszky János és Slavko Mihalić költészetének komparatív elemzése* (Budapest: ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, 2015).

sok anyag van külföldön is.² Simone Weil életművével kapcsolatban sokkal jobb helyzetben vagyunk. Nemsokára a teljes életmű kritikai kiadása elérhető lesz franciául, s azok a Weil-kötetek, amelyeket Pilinszky feltehetően sokat forgatott, már interneten is olvashatók.

Tanulmányomban négy részlet kapcsán kezdek hozzá Pilinszky Weilhez fűződő összetett kapcsolatának tárgyalásához. Elsőként a Weil-hatás kezdetének kijelölhetőségével foglalkozom, majd e hatás korszakolhatóságával, amelyben alapvetően az explicit Weil-hivatkozásokra támaszkodom. A harmadik fejezet középpontjában Pilinszky Weil-könyveinek beszerzési sorrendje, jegyzetei, s (igen röviden) Pilinszky fordítói gyakorlata áll. E kapcsán hálás köszönettel tartozom Kovács Péternek, aki megengedte, hogy Pilinszky Weil-könyveit kutassam. Végül Pilinszky idézési módjaival kapcsolatos eredményeim egy részét tettem közzé.

A kezdet

Közmegegyezés szerint Pilinszky az 1963-as és/vagy az 1964-es évben ismeri meg Simone Weil műveit. Az első dátum mellett szóló érv szerint a költő 1963. június–július³ közötti franciaországi útján „teljesen véletlenül”⁴ szerezte be Weil néhány könyvét. Pilinszky mítoszteremtő megnyilvánulására már Bende József felhívta a figyelmet, amikor rámutatott, hogy „épp az *Új Ember* szerkesztői kérték fel arra, hogy írjon a lap számára” Simone Weilről.⁵ Nyilvánvalóan ennek a kérésnek a hatására vásárolta meg Pilinszky Weil néhány könyvét. Azonban a művek olvasásáról, fordításáról csak 1964. május–júniusból van adat a költő életművében, amikor Pilinszky Czjzek Évának írt levelében említi a *La pesanteur et la grâce* fordításának az élményét.⁶

Pilinszky publicisztikájának eddigi kiadványai kéziratban maradt szöveggént közlik, s – nagyon helyesen – az 1963-as esszék közé sorolják *A küszöb misztikusa* című rövid, Simone Weilről szóló ismertetést, mivel feltételezhetően ez lehet az a szöveg, amelynek megírására Pilinszky felkérését kapott a szerkesztőségtől. A szövegkiadások tanúságával ellentétben a cikk – igaz, névtelenül – megjelent az *Új Ember* 1963. október 20-ai számában.⁷ Az 1999-es *Publicisztikai írások* vonatkozó jegyzete egy Potyondi Zsófiának küldött levélből is idéz, amelyben Pilinszky szabadkozik, miszerint „a rendelkezésemre álló anyag alapján nem írhattam hosszabban Simone Weilről”.⁸ Mi lehet ez a rendelkezésre álló anyag, és mikor olvashatta azt Pilinszky?

2 Lorand Gaspar és Pilinszky János levelezése kapcsán lásd: SZÁVAI Dorottya, *Egyenes labirintus: Komparatistikai tanulmányok* (Budapest: Gondolat Kiadó, 2016), 74–75.

3 Vö.: PILINSZKY János, *Összegyűjtött levelei*, szerk. HAFNER Zoltán, Osiris klasszikusok (Budapest: Osiris Kiadó, 1997), 114 [148. levél keltezése], 126 [168. levél datálása].

4 PILINSZKY János, *Beszélgetések*, szerk. HAFNER Zoltán (Budapest: Magvető Kiadó, 2016), 224. A visszaemlékezés más interjúbán: uo., 65.

5 BENDE József, „Kapcsolatok Pilinszky és Simone Weil életműve között”, *Vigilia* 61 (2000): 514–523.

6 Vö.: PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 141. [191. levél]

7 [sz. n.], „A küszöb misztikusa”, *Új Ember*, 1963. okt. 20., 2. – *Katolikus szemmel* című rovatban, szignálás nélkül.

8 PILINSZKY János, *Publicisztikai írások*, szerk. HAFNER Zoltán (Budapest: Osiris Kiadó, 1999), 863.

Egyrésztől kérdéses, hogy Pilinszky milyen francia vagy más nyelvű szövegeket ismerhetett. A költő hagyatékában (a jogutód, Kovács Péter tulajdonában) lévő könyvek között több Simone Weilrel kapcsolatos primer és szekunder könyv található (vö.: Függelék I.). Többek között egy német nyelvű fordítása is fellelhető az *Attente de Dieu* című válogatott kötetnek,⁹ amelyben számos ceruzás bejegyzés (lapszéli függőleges vonal, aláhúzás) bizonyítja, hogy valaki végigolvasta a könyvet. Az, hogy ezt a könyvet Pilinszky olvasta-e, nem lehet a bejegyzések alapján egyértelműen bizonyítani – nincs benne autográf bejegyzés –, bár meg kell jegyezni, hogy a szövegben található kiemelések megegyeznek a költő más könyveire jellemző kiemelési gyakorlattal. Az MTA Kézirattárban sem találtam eddig olyan fordítással kapcsolatos dokumentumot, amely Weil német nyelvű szövegeinek ismeretét támasztaná alá,¹⁰ noha Kovács Péter visszaemlékezése szerint Pilinszky először németül olvasta Weilt, Weil-fordításainak jegyzeteiből csak a francia nyelvű szöveg ismerete igazolható.¹¹

Lengyel Balázs visszaemlékezésének alátámasztására, miszerint Pilinszky Nemes Nagy Ágnessel már az 1940-es évek második felében „Weil-féle gondolati törmeléken” vitatkoztak, valamint „már abban az időben egy-egy [Weil] könyvvel jelent meg a hóna alatt”,¹² nem találtam bizonyítékot Pilinszky szövegei, hagyatékának dokumentumai között, s valószínűtlennek is tűnik, hiszen az első Weil-kötet 1947-ben,¹³ de többségük csak az 1950-es évektől kezdve jelent meg Franciaországban.

Pilinszky könyvtárának hagyatékában fellelhető Weil-korpusszal foglalkozó francia nyelvű másodlagos és Weil szövegeiből válogatást nyújtó kiadványok bejegyzései nem utalnak rendszeres olvasói gyakorlatra.¹⁴ Az MTA Kézirattárban folytatott kutatások nem erősítik meg, hogy 1963-ban, vagy korábban olvasott, fordított volna Pilinszky ezekből a művekből.

9 Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, Mit einer Einführung von T. S. Eliot (München: Kösel-Verlag Erste Auflage, 1961).

10 A kutatás során fény derült egy érdekességre, amelyről az (MTA KIK Kt) MS 5934/60 jelzetű füzet 1–7 lapjai tanúskodnak. Ezek szerint Pilinszky egy német nyelvű könyv segítségével kezdett újra franciául tanulni. Erre utalnak a német-francia kevert nyelvű nyelvtani feljegyzések, gyakorlatok (1–4. lap), és az ezt követő kétnyelvű (háromnyelvű) szótár (5–7. lap). Kovács Péter tulajdonában a német nyelvű nyelvtankönyv is megtalálható, amelyből Pilinszky tanult.

11 Pilinszky fordításait nem vettem össze egyszerre a német és francia szöveggel, bár ez a módszer választ adhatna a kérdésre.

12 Vö. LENGYEL Balázs, *Két Róma* (Budapest: Balassi Kiadó, 1995), 23.

13 A Vető Miklós kiváló Weil-könyvében található bibliográfia tévesen hozza, hogy az *Anthologia humana* 1947-es, első kiadásában már szerepelnek Weil-szövegek, mivel csak a 4. átdolgozott kiadásban Kemény Katalin fordításában találkozhatunk velük: HAMVAS Béla, *Anthologia humana*, Hamvas Béla művei 1 (Szombathely: Életünk Könyvek, 1990), 409–415. Ezzel kapcsolatban köszönettel tartozom Murányi Tibornak és Palkovics Tibornak. A *Korunk szellemi körképe* című figyelemreméltó kiadvány is hoz Weiltől szövegeket, de ez 1961-ben jelent meg magyarul (Washington: Occidental Press), s nem valószínű, hogy Pilinszky hozzáférhetett.

14 A kiadások dátuma miatt csak ez a két kötet jöhet szóba e tekintetben: E. PICCARD, *Simone Weil* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960) [tematikus szövegválogatás]; illetve M. M. DAVY *Simone Weil* című könyve, de ezt a címlap rektóján olvasható bejegyzés szerint 1965. március 17-én kapta Szigeti Endrétől (preface Gabriel MARCEL, Editions Universitaires, 1961). Hozzá kell tenni, hogy az 1970-es évek

Másfelől feltehető, hogy a korábban magyarul megjelent, kifejezetten Weilről szóló írások és az *Új Ember* szerkesztőségében folytatott beszélgetések alapján alakította ki Pilinszky azt a Weil-képet, amely *A küszöb misztikusa* című esszéjét jellemzi. Érdeemes komolyan fontolóra venni ezt a lehetőséget, mivel a szöveg nagyon kevés ismeretanyagot közöl Weilről, sokkal inkább Pilinszky alapvető benyomásainak ad hangot a francia gondolkodó személyével kapcsolatban. A kérdés azért is érdekfeszítő, mert nem tudunk arról, hogy 1963 előtt Pilinszky foglalkozott volna Weillel. Az 1963 őszén megjelent esszében azonban olyan Weil-interpretációval találkozunk, amely a költő egész életében meghatározó maradt. Ennek központi motívumai a következők: Weil gondolatvilágának közeledése az egyház világképéhez (az egymásnak megfeleltethető jegyek hangsúlyozása a különbségekkel szemben), illetve a francia gondolkodó elkötelezett igazságkereső magatartása, valamint az, hogy Weil misztikus.¹⁵ Pilinszky álláspontjának maradandó és specifikus kijelentései feltételezik a korábbi ismereteket.

Érvek az 1963-as vagy korábbi kezdő dátum mellett

1963 előtt az *Új Ember* hasábjain több cikk is megjelent Simone Weilről.¹⁶ Pilinszky 1957 ősztől az *Új Ember* szerkesztőjeként dolgozott, így a *Vigiliában* megjelent írásokról is tudnia kellett,¹⁷ hiszen a két szerkesztőség egy helyen működött. A költő akár a (római) *Katolikus Szemléből* is ismerhette Balla Borisz tanulmány-fordítását¹⁸ vagy a *Látóhatárban* megjelent rövid ismertetést.¹⁹ Balla és Szigeti Endre szövege szemléletbeli hasonlóságot mutat Pilinszky esszéjével. Mihelics Vid *Vigiliában* megjelent cikke azonban egy ponton mindenképp szoros rokonságban van Pilinszky írásával. Az alábbi táblázatban a párhuzamba állítható részleteket közlöm:

Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, <i>Vigilia</i>, 1959, 11. sz., 670–675.	Pilinszky János, <i>A küszöb misztikusa</i>, <i>Publicisztika</i> 1999, 316.
„vette gondozásba egy kenti szanatórium” (670)	„Húsz éve halt meg egy kenti kórházban”
Weil „szociális próféta és vallási misztikus volt” (670)	„keresztény misztika” „misztikusok szomjúságával kereste Istent”

végén keletkezett eladási jegyzéken több Weillel foglalkozó kötet is szerepel: Rees *Simone Weil*, Davy *Weil* [2. lap], Cabaud *Simone Weil* [3. és 4. lapon is] című írások. Vö. MTA Kt MS 5945/16.

15 Vö. PILINSZKY János, „A küszöb misztikusa”, in PILINSZKY, *Publicisztika írások*, 316.

16 [R. P.], „Simone Weil”, *Új Ember*, 1958. jún. 01., 4; SZIGETI Endre, „Egy keresztleetlen Krisztushívő”, *Új Ember*, 1961. nov. 05., 3. Csak említi Simone Weil nevét: MIHELICS Vid, „Amit Heer professor kíván a Katolikusoktól”, *Új Ember*, 1961. dec. 24., 5. Az utóbbi két szöveget Pilinszkynek azért is ismernie kellett, mert az *Új Ember* vonatkozó számaiba ő is publikált.

17 FÜZESSÉRY Katalin, „Kegyelem és nehézkedési erő”, *Vigilia* 15 (1950): 614–618; MIHELICS Vid, „Eszmék és Tények”, *Vigilia* 24 (1959): 670–675.

18 BALLA Borisz, „Simone Weil az istenkereső I.”, *Katolikus Szemle* 3, 3. sz. (1951): 98–103; BALLA Borisz, „Simone Weil az istenkereső II.”, *Katolikus Szemle* 3, 4. sz. (1951): 144–148.

19 [KOMÁROMI István], „Francia politikai írások”, *Látóhatár* 4, 1. sz. (1953): 59–60.

Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, <i>Vigilia</i>, 1959, 11. sz., 670–675.	Pilinszky János, <i>A küszöb misztikusa</i>, Publicisztika 1999, 316.
„Weilt valamiféle nem kanonizált szentnek [tekintik], akinek az volt a küldetése, hogy bár nem lépett át rajta, dörömbölgjön az egyház kapuján” (670)	„Életével [...] egy különös mezsgyét szentelt meg, a közeledés útját.”
„amikor részesült bennük [vallási élményekben], ez egy várakozás, az „Isten-várás” következménye lett” (671)	„kereste Istent [...] e várakozásban haláláig megmaradt”
„külső keresztény” (671)	„keresztény a kereszténységen kívül”
„nem lett híve a keresztény ortodoxiának, mégis emellett tegeyen tanúságot” (672)	„eleven küszöbévé lett Isten házána, misztikus kapocs hívők és hitetlenek között”

Mihelics és Pilinszky szövegében Kent előfordulása azért tekinthető fontos kapcsolódási pontnak, mert Weilt nem Kent városban, hanem Kent megyében található Ashfordban kezelték utolsó hónapjaiban,²⁰ és itt is halt meg.²¹ A további egyezések nem feltétlenül kötik Mihelics szövegéhez Pilinszky írását, ha figyelembe vesszük, hogy Mihelics cikke a katolikus recepció Weilt elfogadó paradigmájához sorolható, s a kiemelt állítások szinte valamennyi, ehhez a megközelítési módhoz kapcsolható cikkben megtalálhatók.

Az 1963-as dátumhoz kapcsolható Pilinszky-szöveg és ez alapján felvetett pretextus(ok), valamint a biográfiai események arra utalnak, hogy Pilinszky már 1963 előtt hallott/olvasott Simone Weilről.²² Arra vonatkozóan, hogy pontosan mit tudott róla *A küszöb misztikusa* című esszé tartalmán kívül, illetve olvasta-e szövegét, nincs filológiailag alátámasztható információnk, azonban az 1963-as mű alapján feltételezhetjük a korábbi ismereteket.

Érvek az 1964-es kezdő dátum mellett

1964-ben egy intenzív olvasási periódus veszi kezdetét, amelyet az idézett Czjczeklevélen kívül²³ (még ebben az évben) három publicisztika és kéziratos fordítástörödékek bizonyítanak. Köztudottan a *La pesanteur et la grâce* és az *Attente de Dieu* válogatott köteteket olvassa először Pilinszky, amelyekről három szöveg született 1964-ben: két

20 A tágabb szöveggörnyezet azt is sugallhatja, hogy itt halt meg Weil. Lásd a táblázat bal oszlopának 1. sorát.

21 Egy későbbi szövegben (1965-ben) Pilinszky már a város nevét közli: PILINSZKY János, „Simone Weilről”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 419–422. Más cikkfogalmazványban viszont pontatlanul Londont jelöli meg a halál helyszínéül. Vö. PILINSZKY János, „Nehézkedés és kegyelem”, in *uo.*, 375.

22 Érdekes dokumentumnak tűnik ennek kapcsán egy, az Írószövetségben, 1961-ben készült fénykép, amin Pilinszky és Pierre Emmanuel beszélget (vö. *Irodalmi Magazin* 6, 2. sz. (2018): 133. Bár elképzelhető, hogy a kép datálása pontatlan). Emmanuel költészete közzismert módon többek között Weil szövegeinek hatására újul meg. Lehetséges, hogy Weil életműve is szóba került közöttük.

23 Egy másik levél Makay Idának (1964. július–augusztus): PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 142, 192. levél. A levélben szerepel egy idézet a *La pesanteur et la grâce*, *La croix* című fejezetből.

esetben a francia gondolkodó szövegeinek kivonatát írta meg a költő,²⁴ a *Felebarátunk a világban*²⁵ pedig saját gondolatmenetének alátámasztására idézi Weilt. Az 1965-ös publicisztikák Weil említett műveinek egyre mélyebb ismeretéről tanúskodnak, amely 1966-tól újabb kötetek ismeretét bizonyító esszékkel gazdagodik. 1964-ből még hírt kapunk egy bécsi előadásról, amelyen Simone Weil esztétikájáról beszélt volna Pilinszky, azonban a felolvasás elmaradt, a szöveg nem készült el.²⁶ A kivonatokat közlő publicisztikák alapján feltételezhető, hogy Pilinszky intenzív fordítási gyakorlatba kezd, vagyis 1964-ben (illetve ettől kezdve) igen nagy figyelmet fordít Weil szövegeinek megismerésére.

A fentiek alapján akár azt is állíthatnánk, hogy az 1964-es évet, szűkebben a május–júniusi dátumot tekinthetjük a Pilinszky–Weil kapcsolat kezdőpontjának. Egyfelől azért, mert a magyar költő ebben az évben, ezekben a hónapokban kezd el behatóan foglalkozni a francia gondolkodó szövegeivel, oly módon, hogy a Weil-életmű súlya egyértelműen érzékelhetővé válik (mármint az olvasás, fordítás, kivonatolás tekintetében). Másfelől az 1963-ban publikált szöveg nem a kapcsolatot kezdő retorikával születik, hanem annak előkészítőjeként. Ahogy Pilinszky írja: „egyszer talán többet és tisztábban fogunk látni belőle [ti. Weil életművéből, alakjából]”.²⁷ *A küszöb misztikusa* nem alkalmas Weil megismerésének datálására, sokkal inkább a megismerés kezdetének meghatározhatatlanságára utal. Érdemes arra is felfigyelni, hogy habár 1964-től vannak adataink Pilinszky Weil iránti elköteleződésére vonatkozóan, az 1963-as esszé (*A küszöb misztikusa*) már egy (a későbbi szövegek ismerete alapján) meghatározó szemléletmódot közöl. Vagyis feltehetően Pilinszky már ezzel a befogadói attitűddel kezdi el olvasni Weilt. Ennek értelmében 1964 előtt már megszületett az a szempontrendszer, amely megalapozta a hatás módját. Tehát a kezdőpont kijelölésekor érdemes különbséget tenni aközött, hogy Pilinszky mikor hallott először Weilről, illetve hogy mikortól vannak filológiai bizonyítékaink arra vonatkozóan, hogy a kapcsolat nyomai detektálhatók a költő szövegeiben. Így egyszerre beszélhetünk az 1960-as évek környékén élő befogadás-történeti iskoláról, amely Pilinszky szemléletét alakította, s arról, hogy a költő 1964 nyaratól intenzív Weil-olvasásba kezd. Már most érdemes leszögezni, hogy kérdésesnek kell tartanunk Weil „elementáris” hatásának feltevését, ugyanis nem tűnik feltétlen egyértelműnek, hogy Pilinszky olyasmit tanult el Weiltől, amit korábban nem gondolt volna.

24 PILINSZKY János, *A figyelem megszenteléséről*, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 378. A szöveg szisztematikusan kivonatolja az alábbi szöveget: Simone WEIL, „Reflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l’Amour de Dieu”, in Simone WEIL, *Attente de Dieu*, ed. Joseph-Marie PERRIN (Paris: Edition Fayard, 1966), 67–75. PILINSZKY, „Nehézkedés és kegyelem...”. (*Kegyelem és nehézkedés*, 123–130. Ez utóbbi nem jelent meg nyomtatásban. Az MTA KIK Kt Ms 5934/60 7–19 lapjai között olvashatók a cikk feltételezhetően egyik előmunkálatának fordítástörédékei.)

25 PILINSZKY János, „Felebarátunk a világ”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 369. Az itt szereplő idézetek is *La pesanteur et la grâce*-ből származnak (a *La nécessité et l’obéissance* című fejezetből).

26 Vö. Czjzek Évának írt levéllel: PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 144, 196. levél; valamint: uo., 534, 196. levél, 3. jegyzete.

27 PILINSZKY János, „A küszöb misztikusa”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 316.

A cikkek és fordítások alapján úgy tűnik, hogy Pilinszky 1964–1969 és 1976–1977 között került kimutathatóan szoros kapcsolatba Weil szövegeivel (vö. Függelék II.).²⁸ A két időszak motiváltsága eltérő okokra vezethető vissza.

Az 1964–1969-es évek, amelyek a Weil-hatás első „korszakának” tekinthetők, spirituális és esztétikai dilemmákra vezethetők vissza. Pilinszky az 1960-as években a francia egzisztencializmus abszurd-értelmezésével (Camus, Sartre) szembehelyezkedve, Dosztojevszkij, Keresztes Szent János, Kierkegaard, Weil és mások műveire támaszkodva kezdi el kidolgozni az evangéliumi esztétikát mint a szeretet esztétikáját.²⁹ Pilinszky Weil szövegeit lelki olvasmánnyként és esztétikai meglátásait megerősítő forrásként egyaránt olvasta. 1964-ben még vitathatatlan módon jelen van az – egymással szorosan összefüggő – „abszurd kísértésének” problémája, és az evangéliumi esztétika körvonalazásának feladata.³⁰ Weil írásai a kritika egyhangú véleménye szerint nagy hatással voltak az 1960-as évek említett kihívásaira is.³¹ Kérdéses azonban, hogy a publicisztika és a fordítások által elénk tárt kép alapján mi motiválja az 1969-es év határjellegét. Hankovszky Tamás hivatkozott szövege utal rá, Szávai Dorottya *Bűn és imádság* című könyve pedig meggyőzően bizonyítja, hogy az abszurd kérdése az 1970-es években is hangsúlyos szerepet kap a költő életművében, igaz, már más értelemben, mint az 1960-as években, s Pilinszky esztétikai fejtegetései sem zárulnak le 1969-ben. Figyelemfelkeltő azonban, hogy a költő utolsó lírai korszakának igen termékeny szakaszával párhuzamosan (1970–1974) csökken a Weil-idézetek száma Pilinszky írásaiban. E fejlemény azt az egyébként közkeletű megközelítést támasztja alá, hogy Pilinszky valamiféle (esztétikai, poétikai, spirituális) krízisben fordul a francia gondolkodó művei felé. Vagyis úgy tűnik, hogy 1970-re körvonalazódott valamiféle válasz Pilinszkyben az őt érintő problémákra, amelynek hatására egy „új” lírai korszak vehette kezdetét. Pilinszky és Weil kapcsolatának hatástörténeti elemzése fontos meglátásokkal szolgálhat ennek az új/megújuló lírai programnak a megértésében.³²

28 A naplók, a levelezés, a prózai művek vizsgálata nem mond ennek ellent. A prózai művek közül az 1977-es *Beszélgetés Sheryl Suttonnal* tartalmaz explicit Weil-utalásokat, amelyek a korábban visszatérően idézett szakaszokat erősítik meg újra. A naplók és levelek feldolgozatlanságuk miatt nem bírnak evidencia értékű meggyőző erővel.

29 Hankovszky korszakolása: HANKOVSKY Tamás, *A megváltott lét hermeneutikája* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2015), 254–258.

30 Vö. HANKOVSKY Tamás, „Krisztus és Sziszüphosz”, in *Merre, hogyan?: Tanulmányok Pilinszky Jánosról*, szerk. TASI József, 121–131 (Budapest: Petőfi Irodalmi Múzeum, 1997). SZÁVAI Dorottya, *Bűn és imádság* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2005), 73–89.

31 HANKOVSKY, „Krisztus és Sziszüphosz”, 125–128. „[A] költő Camus-élménye mellett a legerőteljesebben épp Simone Weil filozófiájának hatására integrálja az abszurd elemet a hittapasztalatba” SZÁVAI, *Bűn és imádság*, 79.

32 Fontos adalék ehhez a következő interjú részlet: „Nézd, azt hiszem, hogy az elnémulásban, a mélyebb elnémulásban nagyon nagy szerepe volt éppen a Weillel való megismerkedésemnek. A legkevesebbet én 64 és 70 között írtam. És amikor ennek a rettenetes konzekvenciáit, nem azt mondom, hogy eloltam magamtól, hanem elfáradtam tőlük... érted?... Akkor jöttek föl ezek a bizonyos versek.”

Az 1976–1977-es években újra fellángoló Weil-olvasás háttérében biográfiai indítatás feltételezhető. Ismeretes, hogy 1975. december 14-én lett öngyilkos Pilinszky nővére, s 1976. február elején Jutta Scherrer látogatása kapcsolatuk megszakadásával végződött.³³ Pilinszky ezt követően (február végén) idegösszeomlást kapott. Töröcsik Marinak írt levelében (1976. március) olvashatjuk:

Dolgozni [...] nem tudok még. [...] Nem folytathatom ott, ahol abbahagytam, s mégis úgy kell folytatnom, és ott, ahol abbahagytam. Ez tiszta ellentmondás, amit csak egy belső fejlődés oldhat fel, láthat ismét egyben és változásában is ugyanannak. Olvasni egyedül Simone Weilt tudom.³⁴

Ebben az időszakban elsősorban a *Cahiers*-t forgatja a költő, amelyről megjelent fordításai is tanúskodnak.³⁵ Ez a gyakorlat hasonló az első periódus eljárásához, amelyben Weil művei a szövegek fordítása, kommentálása, kivonatolása mentén épült be az életmű különböző műfajú szövegeibe.

Pilinszky tehát Weil írásaival két hullámban került szorosabb kapcsolatba. A későbbiekben láthatóvá válik, hogy ezek – nem meglepő módon – a szorosabb szövegismeretről tanúskodó írásoktól a laza utalásokat tartalmazó cikkekig változó módon teremtenek kapcsolatot a francia gondolkodó korpuszával. Korszakokról szigorú értelemben nem lehet beszélni, sokkal inkább (újra)olvasó periódusokról, amelyekben Pilinszky Weil-képe legfeljebb mélyül, de lényegében nem változik.³⁶

„mindig örömmel láttam, hogy én tényleg mindent elolvastam”³⁷

Ahogy a fejezetcím is utal rá, Pilinszky magát alapos Weil-ismerőként aposztrofálja, ám ha a költő Weil-könyveit és a francia gondolkodót említő szövegeit vizsgáljuk, nem feltétlen jutunk Pilinszkyvel egyező álláspontra. Az alábbiakban a Weil-könyvek beszerzésének lehetséges sorrendjével, datálhatóságával, a kötetek bejegyzéseivel foglalkozom, és egy-két megjegyzést teszek a fordításokkal kapcsolatban.

PILINSZKY, *Beszélgetések*, 278. Érdekes módon a Dosztojevszkij idézések épp ellentétes módon kerülnek túlsúlyba, mint a Weil-idézések a költő életművében, vagyis az 1960–1970-es évek fordulóján.

33 PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 622, 611. levél, 1. jegyzet.

34 Uo., 380.

35 Vö. PILINSZKY János, „Balfi képeplap”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 678. A költő 1976–77-ben megjelent fordításai a *Cahiers* 2. kötetéből származnak. Vö. SIMONE WEIL, *Kegyelem és nehézkedés*, ford. PILINSZKY János, szerk., HAFNER Zoltán, jegyz. BENDE József (Budapest: Vigilia Kiadó, 1994), 131–137, 170–171. Pilinszky *Cahiers*-kötete rendszertelen, ötletszerű olvasási gyakorlatról tanúskodik (amiről a fent hivatkozott Töröcsik Marinak írt levél is tanúskodik).

36 Lásd például a költő *Pásztorlány és katona* című esszéjének (1979) Ciorannal kapcsolatos megjegyzéseit: PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 797–798.

37 PILINSZKY, *Beszélgetések*, 66.

A Weil-könyvek beszerzésének meghatározását segíti az MS 5938/6 jelzetű (MTA KIK Kt) füzet egyik érdekesítő bejegyzése.³⁸ Pilinszky különböző jelek kíséretében felsorolja a Weil-életműkiadás címeit a következő módon:

- + L'enracinement
 - La connaissance surnaturelle *
 - Lettre a un religieux
- + La condition ouvrière
 - La source grecque
 - Opression et liberté *
 - Venise sauvée *
 - Écrits de Londres et derniers lettres *
 - Écrits historiques et politiques *
- + Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu
- + Attente de Dieu
 - Intuitions pré-chrétiennes *
- + La pesanteur et la grace
- + Cahiers I., II., III.³⁹

E címek sorrendje megegyezik a *La Conditionnel ouvrière* 1951-es kiadásában (Paris: Gallimard) a 2. lapon található felsorolás konszekúciójával (a kötet egy példánya megtalálható Pilinszky könyvtári hagyatékában, Kovács Péter tulajdonában). A + jellel ellátott kötetek jelzik feltehetően azt, hogy ezek a példányok 1965 első felében már megvannak a költőnek, hiszen a megjelölt könyvek felének olvasásáról filológiai bizonyítékaink vannak, míg a csillaggal (*) jelölt kiadványok egyikének ismeretéről sincs (jelenleg) bizonyíték (1965-ig). Tudható, hogy Pilinszky 1965. október 4. és 15. között Svájcban tartózkodott, s Pierre Emmanuel meghívására egy hétre Párizsba utazott (október 16–23).⁴⁰ Feltehetően ebben az időszakban írhatta a fenti listát, s a csillaggal megjelölt kötetek jelezték azokat a darabokat, amelyekre szüksége volt, ezek beszerzéséről azonban nincs pontos információ.

A művek olvasási sorrendjét szinte lehetetlen megállapítani. Egy Czjzek Évának írt levél bizonyítja, hogy Pilinszky 1964. május–június környékén kezdi el olvasni a *La pesanteur et la grâce*-t,⁴¹ majd egy július–augusztus környékén kelt levél már idézetet is közöl a szövegből,⁴² s feltehetően ebben az időszakban keletkeznek az első fordítási gyakorlatok. 1964 és 1965 között keletkezett publicisztikák bizonyítják, hogy a költő

38 A füzet bejegyzései alapján az 1965-ös évre datálható, mivel a 11–21. lapokon a „Három találkozás” (*Új Ember*, 1965. dec. 25.) fogalmazványa olvasható.

39 Vö. MTAK KIK Kt, MS 5938/6, 5. lap, recto.

40 Vö. PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 157–160, 219–226. levél.

41 Uo., 141, 191. levél.

42 Uo., 142, 192. levél.

végigolvasta az *Attente de Dieu* fontosabb szövegeit.⁴³ Pierre Emmanuel 1965 februárjában kelt levele biztosítja Pilinszkyt, hogy megküldik neki a *Cahiers*-t, amelynek olvasása feltehetően „együtt jár művészetének fejlődésével, Simone Weil csodálatos műveinek közbenjárásával”.⁴⁴

Az *Écrits de Londres et derniers lettres* kötet egy, a költő számára igen fontossá vált esszéjének (*La Personne et le sacré*) olvasásáról van hírünk 1966-ból.⁴⁵ Érdekes módon a *L'Enracinement* a felsorolás értelmezése szerint 1965-ban már megvolt Pilinszkynek, de először csak egy 1969-es beszélgetés alkalmával idéz belőle.⁴⁶ További sajátossága e szövegnek, hogy a költő a könyv egyetlen oldaláról, különböző felvezetések után csak azt a szakaszt rekapitulálja, amely a hazaszeretet fogalmának tartalmaként a részvétet (*compassion*)⁴⁷ nevezi meg.⁴⁸ Pilinszky 1966-ban vagy 1967-ben kerül szoros kapcsolatba Weil amerikai naplójával,⁴⁹ amely – ahogy írja – Weil „gazdag terméséből is kiemelkedik”.⁵⁰

A *Cahiers* kötetének olvasásával, befogadásának mélységével kapcsolatban több okból nehéz erős állításokat tenni. Egyfelől Pilinszky többször nekikezd a *La pesanteur et la grâce* fordításának. Ismeretes, hogy ezt a kötetet, amely Weil marseille-i jegyzeteit válogatva, tematikusan csoportosítva tárja az olvasó elé, Gustave Thibon állította össze. Azonban a *Cahiers* tartalmazza a *La pesanteur et la grâce* szövegeit. Kérdéses, hogy ha mindkét helyen megjelenik egy szöveg, akkor melyik kötethez soroljuk. Másrészről Weil sokszor ismétli magát: amit a füzetekben olvasunk, azt más szövegeiben is megtaláljuk. Ez az előző pont dilemmájához irányít minket. Jó példa erre a Bartócz Ágnesnek írt levél (1965. július–augusztus):⁵¹ az ebben szereplő Weil-idézet a *Reflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu* című esszében és a *Cahiers*-ben is megtalálható. Az esszét 1964-ben kivonatolja Pilinszky (*A figyelem megszenteléséről*),

43 „A figyelem megszenteléséről”, *Új Ember*, 1964. aug. 30. [Simone WEIL, „Reflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu”, in WEIL, *Attendr...*, 67–75.]; „Az Egyház küszöbén”, *Új Ember*, 1965. aug. 1. [Simone WEIL, *Lettres*, 1–6, in WEIL, *Attendr...*, 15–65.]; „Egyetlen pillanat kegyelme”, *Új Ember*, 1965. szept. 5. [Simone WEIL, „Formes de l'amour implicite de Dieu”, in WEIL, *Attendr...*, 91–107. Pilinszky valószínűleg csak az első alfejezetet ismeri (*L'amour du prochain*).]

44 HAFNER Zoltán, szerk., *Levelek Pilinszkynek* (Tatabánya: Új Forrás Kiadó, 2012), 74, 88. levél. A kötet megérkezését bizonyítja: PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 149, 206. levél. Az olvasásról ad hírt: uo., 153–154, 214. levél.

45 Uo., 169–170, 245. levél.

46 Vö. PILINSZKY, *Beszélgetések*, 91.

47 Uo. Simone WEIL, *L'Enracinement* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1949), 114; Simone WEIL, *Begyökerezettség*, ford. GUTBROD Gizella (Budapest: Gondolat Kiadó, 2012), 180. A hivatkozás helyére Hankovszky Tamás hívta fel a figyelmet a magyar fordításhoz írt kritikájában: HANKOVSKY Tamás, *Egy premodern értelmiségi végrendelete: Simone Weil: Begyökerezettség, hozzáférés: 2021.10.21.*, <http://www.kuk.hu/hu/content/egy-premodern-%C3%A9rtelmis%C3%A9gi-v%C3%A9grendelete>.

48 Pilinszky egy interjú során ki is tér a fordítási dilemmára: PILINSZKY, *Beszélgetések*, 244–245.

49 Nem J. Kaelin cikkének kivonatolásával foglalkozó *Simone Weil imája* (hiszen ez csak közvetve idézi Weil szövegét a 79. oldalon), hanem a *Fiat* című publicisztikában szereplő idézet beazonosításának problémája teszi ezt kérdésessé. Egyébként Pilinszkynek annyira megtetszett Weil imája, hogy kimásolta egy félbehajtott A/5-ös lapra (megtalálható a Kaelin-cikk után).

50 PILINSZKY János, „Életem legfontosabb könyve”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 539.

51 PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 153–154, 214. levél.

de a levélben idézett szakaszt nem idézi. Kérdéses, hogy melyik kötetre hivatkozzunk az idézet azonosításakor.⁵² Ugyanakkor – ahogy később láthatjuk – Pilinszkynek sajátos olvasói gyakorlata is megfigyelhető a *Cahiers*-vel kapcsolatban, amely a nem-szisztematikus megismerést támasztja alá. Ehhez kapcsolódnak az 1976-ban megjelent rövid fordítások, amelyeket a *Cahiers* második kötetének különböző helyeiről vesz a költő (számos esetben a hagyatékban meglévő kötetben nincs is kiemelve a fordított szakasz).

Pilinszky sajnos nem feltétlenül ragaszkodott Weil-könyveire: több esetben tudunk ajándékozásról,⁵³ feltételezhető duplumok⁵⁴ vagy elhagyott könyvek.⁵⁵ Mindenesetre a meglévő és Pilinszky kézjegyét viselő kötetek is tanulsággal szolgálhatnak. Egy jól körülhatárolható csoportot alkotnak azok az egyetemi éveinkre emlékeztető olvasási gyakorlatról hírt adó kötetek, amelyek láthatóan nagy lendülettel, tervezettséggel indultak, majd olvasásuk hamar abba is maradt. Kiemelten jó példa erre a *Cahiers* első kötete, amelynek első 27 oldala szorgalmas (bár egyre csökkenő) szótárzási gyakorlatra utal, sőt az első 5 lap sarkában még dátumokat is felfedezünk, mintha egy-egy napi szakasz lenne így meghatározva (Függelék IV.). A következő bő 200 oldalon azonban alig találunk olvasási nyomot (aláhúzás, kiemelés, szótárzás). A *Cahiers* kötetekben található bejegyzések szétszóródó jellege, valamint a különböző színű tollak használata alapján többszöri kézbevétele, de ötletszerű olvasást feltételezhetünk. Hasonlóan érdeklődő, tapogatózó olvasói gyakorlatot mutat a *Lettre a un religieux* és a *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* kötetek.

Más csoportba tartozik a *La Conditionnel ouvrière*, az *Écrits historique et politiques* és az *Intuition pre-chretiennes*, amelyek csupán 1–2 olvasói bejegyzést, nyomot tartalmaznak. A *La Conditionnel ouvrière* kiemelkedik ezek közül azzal a jellegzetességével, miszerint ez a kötet a 97–273. oldalak között nincs felvágva. Nem véletlen, hogy Pilinszky életművében egyedül az *Intuition pre-chretiennes*-ből találunk 1–2 idézetet.

Pilinszky Weil-könyvei között érdekes helyet foglal el az *Écrits de Londres et derniers lettres*-ben található *La personne et le sacré* című tanulmány, amelynek szisztematikus végigolvasását bejegyzések bizonyítják, amelyek ráadásul ugyanazzal a kékszínű tollal készülhettek. A tanulmányban olyan érdekes autográf bejegyzések is vannak a főszöveg egyes helyein, mint például „Ker.Sz.J.” [Keresztes Szent János] (35), és „*Ars Poetica*”

52 Bende József az 1999-es Publicisztikai írásokban a *Cahiers*-hez kapcsolja.

53 A *La pesanteur et la grâce* egy példányát Németh Lászlónak ajándékozta 1966-ban: HAFNER, szerk., *Levelek Pilinszkynek*, 76–77, 92. levél.

54 Ezzel kapcsolatban érdekes, hogy míg a Kovács Péter tulajdonában levő *La pesanteur et la grâce*-ben nincs jegyzet, addig a Mispál Attila rendezésében megjelent *Csillaghálóban* 1. részében Bartóczi Ágnes bemutatja (15:27–16:07) a *La pesanteur et la grâce* egy példányát, amelynek szótárzásában ő segített a költőnek, MISPÁL Attila, *Csillaghálóban* 1., 2015, hozzáférés: 2021. 10. 21., <https://www.youtube.com/watch?v=gxRo9zgpz2E>. Érdemes e kapcsán arra is felhívni a figyelmet, hogy a filmben alaposan megjegyzetelt könyv zöld tintája megegyezik az MTA Kt-ben található MS 5934/60 jelzetű füzet (1–19.) tollszínével, amely a vonatkozó kötetből fordít részleteket. Feltételezhetően Bartóczi Ágnes példánya és e füzet szoros kapcsolatban van egymással.

55 A hagyatékban nem található meg: *Attente de Dieu*, *La connaissance surnaturelle* (csak a borító és a hátlap van meg), *L'Enracinement*. Valamint a *La pesanteur et la grâce* meglévő példányában 1 db szótárzás van, amely ellentmond a többi könyvben előkerülő olvasói gyakorlatnak, így valószínűleg ez nem az 1963-as példány.

(37) – más kötetekben ilyen jellegű bejegyzésekkel nem találkozunk. Ez utóbbi bejegyzés egy, a weili esztétika szempontjából kulcsszerepet játszó rész mellett található, ahol a szerencsétlenség szépként való ábrázolásáról ír a francia gondolkodó. Pilinszky a szakasz fordítását 1968-ban közli az *Új Ember*ben.⁵⁶ A Weil-kötetben, a szerkesztői megjegyzések első lapján az olvasás helyszíne is fel van tüntetve „Olvasni kezdtem 1968 febr. 14-én/ Széher út”. Azonban az autográf bejegyzések nem hasonlítanak Pilinszky ‘60-as évekre jellemző kézírására, s a kötet elején a következő bejegyzések olvashatók: „Bandinak / nagy-nagy szeretettel / Jancsi / 1968, jan. 9-én // 1974 jul. 15.”⁵⁷ Hafner Zoltán segítségével sikerült beazonosítani a név (Bandi) és a kézírás alapján, hogy Szigeti Endréről van szó, akinek egy 1968. március 26-án kelt, Pilinszkynek szóló levele alapján megfejtettük a történeteket.⁵⁸ Szigeti szívroham következtében került a Széher úti kórházba. Innen írja említett levelét, amely arról tudósít, hogy két könyvet kapott ajándékba Pilinszkytól (*Écrits de Londres et derniers lettres-t és az Oppression et liberté*), s már a kórházban elolvasta a *La personne et la sacré*t és az azt követő *Luttons-nous pour la justice*-t. Felajánlja, hogy szívesen beszélget a költővel az olvasottakról, s elképzelhető, hogy az ő hatására fordítja le a költő a szöveget.⁵⁹

Ha a többet olvasott könyveket összevetjük azokkal, amelyek Pilinszkynek feltételezhetően megvoltak (vö. Függelék I.), akkor 13 kötetből 7-ről tudjuk szinte biztosan állítani, hogy a költő alaposabban beleolvasott. Úgy tűnik, Pilinszky „gondosan” megrostálta, hogy mit olvas el, azonban tévedés lenne azt gondolni, hogy ne fordított volna hihetetlen mennyiségű energiát a Weil-szövegek megértésére, a francia nyelv elsajátítására. Az MTA kéziratárban füzetek tucatjai vannak teleírva francia nyelvteni gyakorlatokkal, szótármásolással, fordítási gyakorlatokkal. Könyvtári hagyatékában megtalálható egy kitöltött, kétkötetes németnyelvű francia nyelvkönyv. Tudható, hogy a másodlagos szövegeket is igyekezett figyelemmel kíséreni, tájékozódni a Weilszakirodalomban. S látni kell, hogy ezt sajátos költői érzékenységének határozott, céltudatos eljárás módjának megfelelően tette. Ezen a ponton is hasznosíthatónak vélem Angyalosi Gergely meglátását a költő publicisztikájának olvasása kapcsán: „Mintha a negyvenes évek elején írt recenziókban már ugyanaz a hang szólalna meg, mint az 1981-es évből származó utolsó írásokban.”⁶⁰

Pilinszky összefüggőbb Weil-fordításainak gyűjteménye csak halála után, 1994-ben jelent meg. A fordítások feltehetően az 1960-as évek második felében keletkeztek, s

56 „Simone Weil a szépségről és a büntetésről”, *Új Ember*, 1968. dec. 22., 7.

57 Az „1974 jul” bejegyzés is Pilinszky kézírása, de már jól kivehetően az 1970-es évekre jellemző szállkás, dőlt betűk jelennek meg. Feltehetően ekkor kapta vissza, vagy ekkor olvasta újra a szöveget.

58 Szigeti levele: MTA Kt MS 5954/191. Szigeti Endre ismerte Weil munkásságát: az *Új Ember* 1961. november 5-ei (41. sz.) számába publikálta *Egy keresztleetlen Krisztushívó* című tanulmányát. (A szöveg tanúsága szerint E. Piccard gyűjteményes kötetét használta, amely egyébként Pilinszky könyvei között is megvan. Elképzelhető, hogy Szigetitől kapta a költő).

59 „Simone Weil a szépségről és a büntetésről”, *Új Ember*, 1968. dec. 22., 7. Pilinszky 1968-ban április–május között van Párizsban, így elképzelhető, hogy még december előtt találkozott Szigetivel.

60 ANGYALOSI Gergely, „Pilinszky találkozásai: Pilinszky János: *Publicisztikai írások*”, in *Senkiföldjén: In memoriam Pilinszky János*, szerk. HAFNER Zoltán, 252–255 (Budapest: Nap Kiadó, 2000), 253.

kéz- és gépiratos formában terjedtek.⁶¹ Minden esetben van több eltérő szövegváltozat, vagyis Pilinszky többször újrarendelt azonos részeket. Az 1994-es kiadás az *Attente de Dieu* második esszéjének (*Szerencsétlenség és istenszeretet*) és az *Écrits de Londres et derniers lettres* első szövegének (*Ami személyes és ami szent*), valamint a *La pesanteur et la grâce* (*Kegyelem és nehézkedés*) szinte teljes fordításával találkozunk. De bekerültek az összefüggőbb fordítástörödékek is: *A nehézkedés és a kegyelem*, az 1976–77-ben fordított részletek a *Cahiers*-ből és a *Szerencsétlenség és istenszeretet* folytatásának első két oldala. Természetesen a publicisztikában, a naplóként kiadott töredékekben, levelekben és egyéb szövegekben a Pilinszky-életműben sok szövegtörödédek van szétszórva (vö. Függelék II, III). Ez alapján egyértelműen látható, hogy Pilinszkyt kizárólag Weil 1939 után keletkezett, a spiritualitás útkereséshez kapcsolódó szövegeivel került kapcsolatba. Ebben az időszakban is foglalkoztatta Weilt a társadalmi igazságosság kérdése, s érdekes, hogy az antipolitikusnak tartott Pilinszky az erősen politikafilozófiai vonatkozásokat is tartalmazó *La personne et le sacré* is lefordította,⁶² s visszatérően idéz belőle egy mondatot, amely saját kontextusában a munkások embertelen munkakörülményeire, s ezen keresztül a politikai vezetés bírálataira vonatkozik.⁶³

Pilinszky Weil-fordításaival kapcsolatban a pontatlan, válogató, de rendkívül érzékeny viszonyulást szokás emlegetni. Válóczy József Pilinszky Weil-fordításainak gyűjteményes kötete kapcsán felhívja a figyelmet arra – amire a kötet szerkesztői is visszatérően utalnak a függelékben –, hogy Pilinszky gyakran félrefordít, kihagy szavakat, mondatokat vagy akár bekezdéseket, de előfordul az is, hogy hozzáír a szöveghez. Pilinszky fordítói gyakorlatával kapcsolatban elsősorban nem olyan jellegű kérdéseink adódnak, mint például Hamvas Béla nagyon erős preconcepciót tartalmazó fordításával kapcsolatban. Benyomásaim szerint Pilinszky feltételezhető preconcepciója elsősorban nem a szöveg fordításakor, hanem előbb, a szövegrész kiválasztásánál mutatkozik meg (s így nem is fordításelméleti kérdés). Vagyis komoly figyelmet igényelne annak vizsgálata, hogy mit nem fordít Pilinszky. Ennek a szempontnak a kiaknázása azért is lehet izgalmas, mert így a költő ízléséről, érdeklődési köréről, illetve Weiltől való elhatárolódásáról is érdekes információkat kaphatunk. A teljesség igénye nélkül em-

61 Elgondolkodtató, hogy Pilinszky miért fordított le teljes szövegeket. A fordítások variánsai arra engednek következtetni, hogy a költő az adott célra újrarendelt (vagy emlékeztetőből idézi) a megfelelő szakaszokat. Hafner Zoltán hívta fel a figyelmemet, hogy 1967-ben Török Jenővel (Sch. P.) beszél a költő egy bizonyos fordításról. Levélben írja: „máris elvállaltam 5 francia könyv fordítását (franciáról magyarra) egy katolikus bécsi kiadó megbízásából”, PILINSZKY, *Összegyűjtött levelei*, 183. (267. levél). S a Török atya által vezetett bécsi kiadó (Opus Mystici Corporis) kiadványait szemlélve úgy tűnik, Weil könyvei beleillegnek a kor lelkiségi irányzataival foglalkozó kötetek közé. További levelek tanúsága szerint Pilinszky halad egy ideig a munkával (uo., 196 [284. levél], 212 [319. levél]), majd a befejezetlenségről ad hírt (uo., 224 [344. levél]). Elképzelhető, hogy egy fordításkötet részben elkészült szövegeit tartalmazza az 1994-es kötet.

62 Weil politikafilozófiai, munkásmozgalomhoz kapcsolódó szövegeiből egyébként más, publikált fordítás is készült: Simone WEIL, *Vasmunkás-élet és vasmunkás-sztrájk (gyármegszállással)*, ford. JUSTUS Pál, in *Magvető 1966*, szerk. SIK Csaba és MURÁNYI István, 3 köt. (Budapest: Magvető Kiadó, 1966), 1:269–281.

63 „Az embernek meleg csend kell és jeges tumultust adnak neki.” WEIL, *Kegyelem és nehézkedés...*, 36. Vö. „Il faut à l’homme du silence chaleureux, on lui donne un tumulte glacé.” Simone WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Éditions Gallimard, 1957), 20.

lítem meg, hogy az ind filozófia szövegeit (*Védák, Upanisadok*), a germán és görög mitológiát vagy a csillagjósást jegyzeteiben behatóan tanulmányozó Weilről semmit sem tudunk meg Pilinszkytól. A koncepciózusan nem vitatkozó, s ezért is mély azonosulásról hírt adó Pilinszky-kép, amely a kapcsolatról kialakult, talán annak köszönhető, hogy a magyarországi Weil-kép elsősorban Pilinszky nyugszik, s így csak keveseknek feltűnő Pilinszky Weil-képének hiányossága.

Vannak jelek, amelyek egyértelműen mutatják, hogy Pilinszky munkája közben igyekezett pontosságra törekedni. Két pozitív példát mindenképp érdemes megemlíteni. A közismertebb, szembeötlő előfordulás a francia *compassion* kifejezés magyarításával kapcsolatos: Mezei András kérdése kapcsán a költő kifejti a szó fordítási nehézségeinek összefüggését a Weil-életművel.⁶⁴ A Pilinszky–Weil kapcsolatot jól ismerőknek az sem új információ, hogy a francia gondolkodó életművében előkelő helyet elfoglaló *malheur* fogalom fordításán – amely Pilinszkynek is fontossá vált – hozzávetőlegesen koncepciózusan változtatott (bajról szerencsétlenségre). Azonban olyan fogalmak kapcsán, amelyek nem kerültek figyelme középpontjába, nem fordít egységesen (pl.: *vide* [üresség], *action non-agissante* [cselekvés nélküli cselekvés]).⁶⁵

Az eddigiek alapján az válik világossá, hogy nem érthetünk egyet Pilinszky azon kijelentésével, hogy mindent olvasott, abban az értelemben, hogy jól ismerte volna Weil szövegeit. Úgy tűnik, „csupán” átfogó képe volt az 1939 utáni Weil-életmű (elsősorban) misztikus orientációjú szövegeiről, amelyeket a Weil-hatás első periódusában – 1964 és 1969 között – olvasott el. Ez az irány messzemenően megalapozta a magyar Weil-recepciót. Jól példázza ezt, hogy alig van olyan magyarra lefordított Weil-szöveg, amelyből Pilinszky nem idézett volna, és többnyire a másodlagos irodalmak is Pilinszky perspektívájához kapcsolhatók. A korán kialakult Weil-képről származó retorikai alakzatok nem változnak a későbbiekben, hacsak az 1970-es években – kivéve 1976–77-et – visszaszoruló említéseket, mint az érdektelenségből fakadó hallgatás alakzatait nem tekintjük jelértékűnek (amiről nem lenne érdemes lemondani). Így megkockáztathatjuk azt is, hogy Pilinszky az 1970-es években főként az első (1960-as évekbeli) periódus élményeiből táplálkozott. E korszakában – ahogy a következő fejezetben látni fogjuk – felfedezhető egy fokozatos eltávolodás a francia gondolkodó műveitől. Amely

64 „[Mezei András]: Mi a te szóhasználatodban a részvét értelme? [Pilinszky János]: Ezt a szót a francia *compassion* szóból fordítottam, ami együttszenvedést, együttérzést jelent. Én a magyar részvét szóban talán valamivel több tárgyilagosságot érzek, mint a francia *compassion*-ban, de ugyanakkor több aktivitást is. A Simone Weil-i koncepció szerint igazi szeretetre csak kiművelt figyelem képes. Ő ebben látja a felebaráti szeretet szinte egyetlen föltételét is. Az árokparton heverő szerencsétlen, mint minden szerencsétlen, csak a tökéletes diagnózisnak hajlandó engedni. Minden egyéb segítséget ellenségesen visszautasít magától. De a tökéletes diagnózisnak nem tud ellenállni, mint ahogy a segítő fél se tud nem segíteni, ha egyszer már a szerencsétlenséget a maga igaz mivoltában felismerte. Azt kell mondani, hogy ilyen esetben segítő és megsegített, megértő és megértett tökéletesen egy, és automatikusan és ellenállhatatlanul cselekszik. Ezért maradtam meg a részvét szónál, vállalva annak a franciánál objektívabb és ugyanakkor cselekvőbb árnyalatát.” PILINSZKY, *Beszélgetések*, 244–245.

65 Hozzá kell tenni, hogy más magyar Weil-fordítók – akár egy fordításon belül – sem használnak feltétlen egységes terminológiát, és tudtommal arról sincsen érdemi vita, hogy a bevettnek tűnő magyar terminusok mennyire tekinthetők a legjobb választásnak.

elősegíti, hogy Pilinszky megerősítse saját világlátását, esztétikáját. Mindeközben természetesen nem a filológust, vagy a filozófust, sem pedig egy kutatói attitűdöt szeretnék számon kérni a költő Weil-szövegekhez való viszonyulásán. Azonban a szoros hatástörténeti elemzés megalapozásakor fontosnak tűnik meghatározni azt a korpuszt, amivel a költő foglalkozik, s amit – egyébként tipikus és várható módon – saját világleképe, esztétikai szempontjai alá rendelve dolgozott fel.

A Weil-szövegek idézési módjai

Kulcsár Szabó Ernő különbséget tesz a klasszikus modernség, az avantgárd és a posztmodern idézési formák, szöveghatárok között. A klasszikus modernség a szöveg szerzőjének tekintélyére támaszkodik, míg a posztmodern a szubjektum egységességének és a szöveg autonómiájának megkérdőjelezéséből fakadóan a szöveggel kialakított kapcsolatra fókuszál.⁶⁶ Pilinszky idézési módjai egyértelműen az első kategóriába tartoznak, ha arra tekintünk, hogy Weil mindenek felett álló tekintélyként idézi. Weil nevének árnyékában háttérbe szorulnak az idézett szövegek. Ezt támasztja alá az a statisztikai adat, miszerint a Weil névvel közösen szereplő idézetek több mint 30%-a beazonosíthatatlan helyről származik (vö.: Függelék III.). Pilinszky olyan általános összefoglalásokat használ ezen esetek többségében, amelyek nem azonosíthatók be egyetlen szövegrészlettel, hanem Weil gondolkodását átfogóan jellemzik. Szintén ezt a kategorizálást erősíti az a tendencia, amely a szövegek fordításától a különböző formájú rekapitulációk felé közelít. 1964 és 1965-ben fordít a legtöbbet a költő, ha erre az időszakra datáljuk a nagyobb terjedelmű fordításokat is, de már ezekben az években is megjelenik a fordítást és kivonatolást egyszerre tartalmazó közlési forma.

Egy lépéssel távolabb kerülnek a Weil-szövegektől azok a megoldások, amelyek 2–5, illetve egyetlen mondatot emelnek ki a francia gondolkodó szövegéből, s illeszkednek Pilinszky gondolatmenetébe. Ezek jellemzően vagy egy gondolatmenet elején vagy végén mint illusztrációk, avagy tekintélyre való hivatkozások (*argumentum ad verecundiam*) formájában jelennek meg. Külön tanulmányt kíván annak bemutatása, hogy a Weil-idézetek mennyire épülnek be Pilinszky szövegeibe, s ha beépülnek, milyen kapcsolatot tartanak fenn az eredeti szöveghellyel. Nagy lehetőség rejlik a kultusz kutatás irányelveinek alkalmazásában.⁶⁷ Ugyanis Pilinszky mint Weil-olvasó nagyon erős szempontrendszer szerint fordul a francia gondolkodó életművéhez,⁶⁸ amely nem pusztán a saját Weil-értelmezését, hanem a magyarországi Weil-recepciót is meghatározta.

66 KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Beszédmód és horizont* (Budapest: Argumentum Kiadó, 1996), 272–273.

67 Pilinszky Weil-olvasásával kapcsolatos meglátásaim a *Kánon és komparatiztika* konferencián már előadtam. Lásd: SZMESKÓ Gábor, „Pilinszky Weil-t olvas”, in *Kánon és komparatiztika: A kánonok többszólamúsága kelet-közép-európai kontextusban*, szerk. SZÁVAI Dorottya és FÖLDES Györgyi, 226–235 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2020).

68 A kultikus olvasat problémáját Pilinszky publicisztikájának alábbi szövegei explicit tárgyalják: *A küszöb misztikusa* (1963), *Simone Weiről* (1965), *Az Egyház küszöbén* (1965), *Simone Weil a szerencsétlenség és istenszere-tetről* (1965), *Simone Weil imája* (1966), *Simone Weiről* (1967), *A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról* (1972).

A rövid fordítást és/vagy kivonatolást tartalmazó szövegek fordulnak elő legtöbbször az életműben. Ezekben a szövegekben Weil megkérdőjelezhetetlen tekintélyként áll az olvasó előtt, olyan hivatkozási pontként, amely alátámasztja Pilinszky mondanivalóját. Jól látszik az idézési mód kapcsán, hogy elsősorban az számít, hogy a vonatkozó szakaszt Weil mondja (legalábbis Pilinszky állítása szerint), nem pedig a weil-i szöveg kontextusa. Pilinszky életművében – az eddig kiadott és az általam olvasott kéziratban – nincs olyan szöveghely, ahol Pilinszky Weillel tételesen, szövegszerűen vitatkozna. Az *Egyház küszöbén* és a Simone Weilről című cikkekben említi, hogy vannak Weilnek tévedései, önellentmondásai, de azt is megtudjuk, hogy Pilinszky Weil-olvasásának stratégiája ellenkezik azzal, hogy kritizálja a francia gondolkodót. A Pilinszky–Weil-vita így belső marad, amelyről leginkább talán az adhat hírt, hogy mit, illetve milyen jellegű tartalmakat nem idéz a költő.

A publicisztikában, levelek között, töredékekben, interjúkban használt retorikailag egységes hivatkozási forma azért érdekes, mert a hatástörténeti elemzések – a figyelem fogalma kapcsán – nem erősítették meg a nagyfokú Weil-hatást, sokkal inkább egy korábbi álláspont megerősítőjeként tüntették fel a Weil-œuvre-t. Ha a dekreációval összefüggő személytelenség kérdését lírapoétikai szempontból vizsgáljuk, akkor sem vagyunk tanúi annak, hogy Weil elképzeléseit Pilinszky végletesen követné. A problematika elemzése nyilvánvalóan önálló elemzést kíván. Egy pillanatra azonban érdemes arra irányítani a figyelmünket, hogy az a személytelenséget radikálisan megvalósító lírapoétikai megoldás, amely a versszövegből származó grammatikailag jelölt lírai ént, nem válik uralkodóvá a kései Pilinszky-lírában. Sőt úgy tűnik, mintha megoldatlanságában állna előttünk a hol megjelenővé váló, hol eltűnő, vagy meg sem jelenő, vagy éppenséggel magát nagyon erősen konstruáló lírai én. Ez a sokféleség arra utal, hogy a Pilinszky-lírának grammatikai szinten nincs egységes válasza a személytelenség ábrázolására. Ez megjelenik a prózában is: legerőteljesebben az *Önéletrajzaim* megírásának kudarcra példázza, hogy az a vállalkozás, amely a költő figyelmének természetét követi – és amely a személy történetét nem lebontja, hanem elmondhatóságát kísérli meg újraalkotni –, nem ért révbé Pilinszky életében.⁶⁹

Ezzel a rövid kitéréssel arra szerettem volna utalni, hogy Weil nevének előfordulásai kapcsán Pilinszky talán túlzottan erős állításokat tesz. Az egyre csökkenő terjedelmű idézetek, a puszta név említésének a megszorodása egyre inkább megkérdőjelezi azt, hogy itt valóban Weil-ről van-e szó. Ezen a ponton érdemes újra arra gondolnunk, hogy egy autonóm költői alkat viszonyulásával találkozunk.

Az idézések kapcsán még két érdekességre szeretném felhívni a figyelmet. Egyfelől csupán utalok egy T. S. Eliot kapcsán felmerülő jelenségre, amelynek súlyos elbizonytalanító következménye lehet. Weil figyelem-fogalmának hatását elemezve tűnt fel, hogy a figyelem meghatározásában már 1962-ben megjelennek olyan tartalmak – Eliotra hivatkozva –, amelyek 1964-től Weilhez is kapcsolódnak. Az elemzésből azonban

69 A 2021-es kiadás – Bende József gondos szerkesztői munkájának köszönhetően – nagyon jól kiemeli ezt a sajátosságot. Bende a PIM szervezésében szervezett előadás-sorozatban felhívta arra a figyelmet, hogy az én történetének elbeszélésében már az 1960-as évek környéki, háborús tematikájú karcolatokban megjelenik a 3. személyű elbeszélő külső nézőpontja.

az válik világossá, hogy az Eliotot rekapituláló Pilinszky alig-alig van kapcsolatban Eliot elképzelésével (pusztán a költő mint médium személytelen dimenziója rokonítható, de hogy ez pontosan mit is jelent, az már kevésbé).⁷⁰ Felmerül a gyanú, hogy nem válhat-e bevett gyakorlattá ez az idézési mód, vagyis az, hogy Pilinszky úgy emleget neveket, hogy a név mögött rejtlő gondolatrendszerrel kevésbé van kapcsolatban.

Másfelől igen figyelemfelkeltő az, amikor Pilinszky francia terminusokra hivatkozik. Puskán egyetlen példát emelek ki. Sepsi Enikő felhívja rá a figyelmet, hogy az *Ars Poetica helyett* című, a *Nagyvárosi ikonok* kötetbe felvett esszéjében, már francia nyelvű kifejezések szerepelnek, s az egyik szókapcsolat – *engagement immobile* [mozdulatlan elkötelezettség] – egyértelműen bizonyítja a mély kapcsolatot a francia nyelvvel, amely Pilinszkyknél elsősorban Weil-nyelvét jelenti.⁷¹ Ezt a meglátást nem vonnám kétségbe, azonban figyelemre méltó, hogy ez a szóösszetétel tudtommal egyszer sem fordul elő Weil életművében, igaz, Pilinszky sem állítja, hogy tőle vette volna. Ugyanakkor, amikor a költő az *engagement immobile* kifejezés kapcsán a *drame immobile* szókapcsolatot teljesen egyértelműen köti Weilhez,⁷² akkor sem pontosan idézi Weilt, mert Weil a *théâtre*- [színház] vagy a *tragédie* [tragédia] *immobile* [mozdulatlan] és nem a *drame immobile* kifejezést használja.⁷³ Ráadásul egy nem túl reprezentatív összetételről van szó: a két forma mindössze egyszer-egyszer fordul elő Weil bő 2000 oldalas jegyzetei között (s máshol nem is találtam). A szövegkörnyezet alapján (Pilinszky és Weil esetében egyaránt) a *théâtre immobile* összetétel feltételezhető, ha egyáltalán volt eredeti alak. Az *immobile* kifejezés jóval többször és változatos összetételekben jelenik meg Weilnél, s Pilinszky vonatkozó szövegeihez is közelebb áll,⁷⁴ mint a szóösszetételek. Feltételezhető, hogy Pilinszky egyszerűen emlékezetből fordítja vissza a szavakat, s elsősorban arra koncentrál, hogy saját elképzeléseit adja elő. Ugyanakkor megközelítése háttérben – ahogy Szigeti Istvánnak adott interjújában is – érzékelhető a weili szövegek ismerete.⁷⁵

Tanulmányom végén sem tudom megnevezni a pontos jelzőt, amely megfelelően jellemezheti a Pilinszky–Weil-kapcsolatot. Illetve, ha állításokat kellene tennem, akkor olyan lényegében tartalmatlan kifejezéseket használnék, amelyek a homályosságot erősítenék. Nyilvánvalóan fontossá vált Pilinszky számára a Weil-oeuvre, hiszen bizonyos részeit jól ismerte, sokat idézte, láthatóan óriási energiákat szánt megismerésé-

70 SZMESKÓ Gábor, „Simone Weil figyelem-fogalmának hatása Pilinszky Jánosra”, *Tiszatáj* 75, 11. sz. (2021), 65–74.

71 SEPSI Enikő, „Attention and Creative Imagination in the Work of Simone Weil and János Pilinszky”, in *The Arts of Attention*, eds. Katalin KÁLLAY G., Mátyás BÁNHEGYI, Ádám BOGÁR, Géza KÁLLAY, Judit NAGY and Balázs SZIGETI, 35–53 (Budapest–Paris: KRE–L’Harmattan Kiadó, 2016), 36.

72 „Kedvenc gondolatom, hogy a művészet engagement immobile, mozdulatlan elkötelezettség, s a valódi dráma (ezt később Weilnél olvastam) drame immobile, mozdulatlan dráma.” PILINSZKY János, „Egy lírikus naplójából”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 760.

73 Lásd: théâtre immobile: Simone WEIL, *Oeuvres complètes*, tom. VI, vol. 3 (Paris: Gallimard, 2002), 3:349. (Ez a szakasz olvasható a *La pesanteur et la grace – Beauté* fejezetében is, amit Pilinszky feltehetően olvasott.) Illetve: tragédie immobile: uo., tom. VI, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1997), 2:329.

74 PILINSZKY János, „Szakrális színház?” (1967), „Egy lírikus naplójából” (1977), in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 533–535, 760–761; „Az univerzum polgára”, in PILINSZKY, *Beszélgetések*, 332.

75 Vö. „Pilinszky János mozdulatlan színháza”, in PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 327.

re (például toronymagasan tőle fordított a legtöbbet egész életében), azonban Pilinszky szövegei alapján már a hatás első periódusában is a weili szövegek határozott integrálása figyelhető meg, amely első olvasói benyomásra nélkülözi a kritikai viszonyt (hott csak arról van szó, hogy a távolságtartás kimondásától tekint csak el a költő). Nyilvánvaló tehát, hogy sok kutatási lehetőséget tartogat még a kapcsolat leírása, amely nem nélkülözheti az prózói filológiai mélyfúrásokat sem.

Függelék

I. Pilinszky János Simone Weil könyvei (a jogutód, Kovács Péter Pilinszky-könyvtára alapján). A félkövéren kiemelt kötetek mélyebb ismerete bizonyítható.

Cahiers 1, Paris, Plon, 1951.

Cahiers 2, Paris, Plon, 1953.

Cahiers 3, Paris, Plon, 1956.

Écrits de Londres et derniers lettres, Paris, Gallimard, 1957.

Écrits historiques et politiques, Paris, Gallimard, 1960.

La conditionnel ouvriere, fondée par Albert Camus, Paris, Gallimard, 1951. [nincs felvágva: 97–273.]

La pesanteur et la grace, avec une postface par Gustave Thibon, Paris, Plon, 1948.

Lettre a un religieux, fondée par Albert Camus, Paris, Gallimard, 1951.

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, fondée par Albert Camus, Paris, Gallimard, 1962.

Sur la science, fondée par Albert Camus, Paris, Gallimard, 1966.

Nincs meg, de Pilinszky szövegei alapján a költő bizonyosan ismerte:

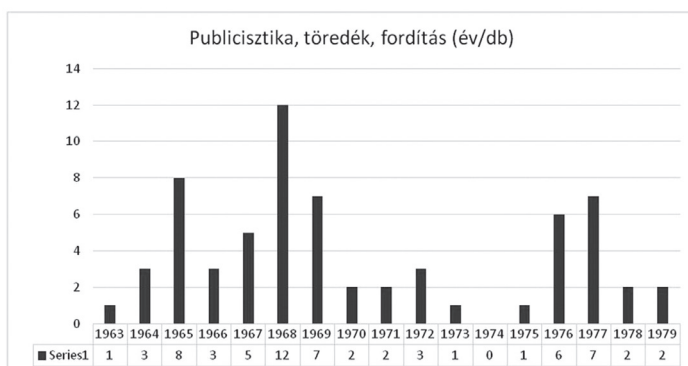
Attente de Dieu

La connaissance surnaturelle [csak a borító és a hátlap van meg]

L'Enracinement

II. Simone Weil nevének előfordulása Pilinszky prózai életművében

A diagramon olyan szövegek (év/db) szerepelnek, amelyekben legalább egyszer megjelenik Weil neve. Felhasznált kiadványok: *Publicisztikája* (1999), *Naplók, töredékek* (1995), *Kegyelem és nehézkedés* [csak a folyóiratokban megjelent fordítások]

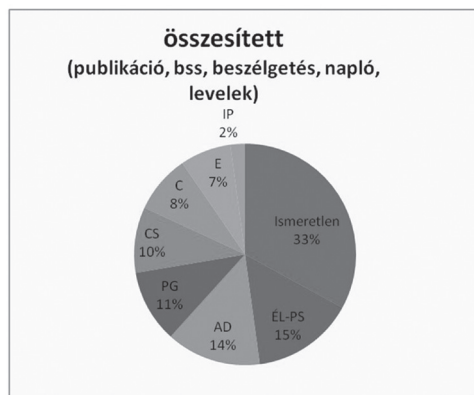


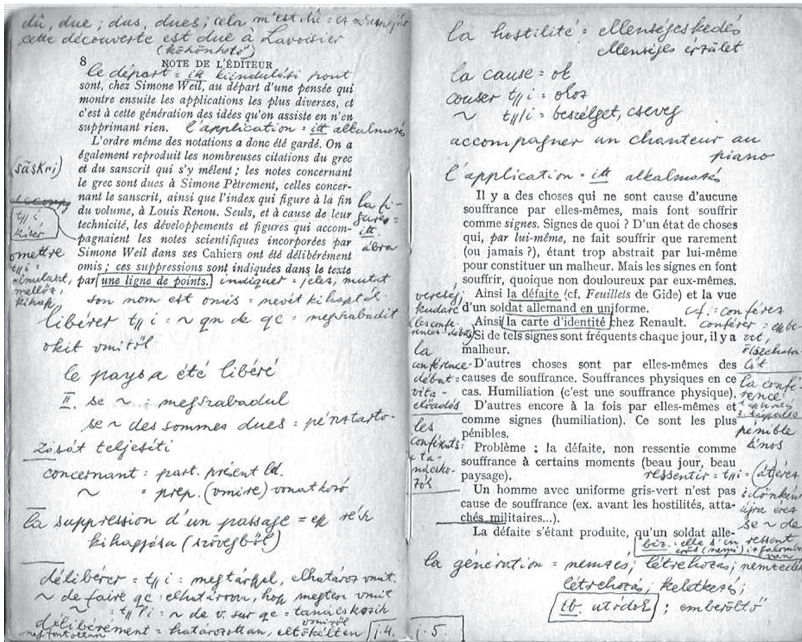
II.1. Kontrolltábla a II. melléklethez



III. Weil nevének előfordulásai Pilinszky publikált életművében

Rövidítés	Feloldás	Rövidítés	Feloldás
Simone Weil:			
AD	<i>Attente de Dieu</i>	ÉL-PS	<i>La personne et le sacré, in Écrits de Londres et derniers lettres</i>
C	<i>Cahiers I-III</i>	IP	<i>Intuition pré-chrétiennes</i>
CS	<i>Connaissance surnaturelle</i>	PG	<i>La pesanteur et la grâce</i>
E	<i>L'enracinement</i>		
Pilinszky János:			
publikáció	<i>Publicisztikai írások</i>	napló	<i>Naplók, töredékek</i>
bss	<i>Beszélgetések Sheryl Suttonnal</i>	levelek	<i>Pilinszky János összegyűjtött levelei, Levelek Pilinszkynek</i>
beszélgetés	<i>Beszélgetések</i>		





Summary

GÁBOR SZMESKÓ

A philological analysis of the link between Simone Weil and János Pilinszky

The texts of the French-born thinker Simone Weil (1909–1943) are mostly known to the Hungarian reading public through the work of János Pilinszky (1921–1981). Even in the Hungarian poet's lifetime, it was clear that Weil's life and oeuvre were very important to Pilinszky. The aim of this study is to contribute to a philological grounding of Weil's influence on Pilinszky. The paper begins with four details of Pilinszky's complex link with Weil. First, the study will deal with the determinability of the beginning of the Weil effect, and then with the periods of the Weil effect, in which the study will rely mainly on explicit Weil references. The third chapter will focus on the order of acquisition of Pilinszky's Weil books, his notes, and (very briefly) Pilinszky's translation practice. Finally, the paper have published some of the results on Pilinszky's citation methods.

TUSOR PÉTER

Új adatok és szempontok a költő Gyöngyösi István biográfiájához

Jankovics József emlékének

1. A Gyöngyösi-levelezésprojekt és eredményei

Az újabb kutatásoknak köszönhetően a költő Gyöngyösi István személye és életművének megítélése a korábbtól eltérő megvilágításban áll előttünk. Ez a kép adatokban jóval szegényebb, ám letisztultabb és koherensebb lett.¹ A költő történeti személyének pontos azonosítása már-már hihetetlen módon a 21. századra maradt, világos bizonyítékeként annak, hogy nem tanácsos szilárd alapként építeni még a pozitivista és posztpozitivisták kutatás eredményeire sem.² Ugyan lehetséges, de az nem nevezhető tudománynak, hanem valami másnak: mondhatni „szövegtermésnek”, rosszabb esetben „szövegtermelésnek”. A közelmúltig tartó vizsgálatok minden olyan eredménye, mely Gyöngyösi Istvánt és életművét a radvánci-ungvári kisnemessel hozta kapcsolatba, annak *curriculumán* keresztül definiálta és interpretálta: mind-mind irodalomtörténeti kuriózum. Sok tekintetben inkább történeti *science fiction*, mintsem *science*.³

A költő Gyöngyösi személye a Szepesi Kamara archívumában őrzött levelezése feltárásának és kiadásának köszönhetően vált azonosíthatóvá. A kutatás során fontos és eredményes szempont volt a *correspondentia* vizsgálata. Az anyag 1995-ös alapfeltárását 2008-ban követő pótkutatásom során a – 17. századi viszonyok közepette szinte elképzelhető iratbőségű – fondokból a kutatástechnikai kihívások ellenére⁴ a Kamara köl-

* A szerző tudományos tanácsadó (ELKH, BTK Moravcsik Gyula Intézet), kutatócsoport-vezető (MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római történeti Kutatócsoport; ELKH).

1 Tusor Péter, „A gömöri prókátor és az ungi fiskális: Megoldott problémák Gyöngyösi István életrajzában?”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 121 (2017): 85–98. Az eredményeket szóban 2016. november 29-én ismerttettem előzetesen: *Előadás az Irodalomtudományi Intézetben*, hozzáférés: 2021.06.26, https://institutumfraknoi.hu/eloadas_az_mta_irodalomtudomanyi_intezetben.

2 Lásd mindenképp a költő „életét” rendbe tenni hivatott alapközleményeket, és az állításait kanonizáló monográfia életrajzi részeit: NAGY Iván, „Gyöngyösi István életrajzi adatainak s származásának megállapítása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 7 (1897): 424–448. Dokumentumközlései: „Oklevelek Gyöngyösi István életéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 8 (1898): 81–88, 202–214, 362–368, 481–488; BADICS Ferenc, *Megoldott problémák Gyöngyösi István életrajzában*, Irodalomtörténeti füzetek 27 (Budapest: Pallas Kiadó, 1928); BADICS Ferenc, *Gyöngyösi István élete és költészete* (Budapest: Gyöngyösi István Társaság, 1939).

3 Ezek néhány újabb munka kivételével megtalálhatók itt: NYERGES Judit, szerk., *Gyöngyösi István (1629–1704): Bibliográfia* (Budapest: Magyar Elektronikus Könyvtár, 2006), hozzáférés: 2021.06.26, <http://mek.niif.hu/03800/03890/03890.htm>. Lásd még alább a 17. jegyzetnél mondottakat is.

4 Az egyes fogalmazványok visszakeresése a vasok iratcsomókból a szolgálattevő Kalmár János levéltárost is próbára tette. Az anyag feltárását meghatározóan az ún. „zöld cédulamutató” és a korábbi lajstromkönyvek alapján végeztem.

tőhöz intézett leveleinek fogalmazványait is bevontam a vizsgálatok körébe. A gömri és az ungi Gyöngyösi személyének különbözőségére az egyik ilyen latin nyelvű iromány ákombákomjai irányították rá figyelmemet.⁵ Munkám a Jankovics Józseffel és Nyerges Judittal 2006-tól közösen végzett Gyöngyösi levélfilológiai „magánprojekt” keretei közé illeszkedtek, ahová kora újkori archivisztikai és latin paleográfiai-filológiai ismereteim okán érkeztem. Magánprojektről beszélhetünk, hiszen sem OTKA, sem más tudományfinanszírozó szervezet nem állt e forrásfeltárás mögött. Ami az én közreműködésemet illeti, egész biztosan nem. Magam egyetemi oktatói tevékenységem és a Lendület/Fraknoi Kutatócsoport keretein belül folytatott vatikáni kutatásaim mellett a még az 1990-es évek derekán összegyűjtött szepesi kamarai levelezéskorpusz okán foglalkoztam e dokumentumokkal Jankovics József baráti és kollegiális invitálására.⁶ A többször újraindult munkálatok az ő grandiózus, szívvel-lélekkel épített, léptékében és jelentőségében önmagáért beszélő vállalkozása, a Gyöngyösi kritikai kiadás záró akkordját jelentették.⁷

5 A Szepesi Kamara Gyöngyösihez, Kassa, 1693. október 11. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL-OL), Magyar Kincstári Levéltárak, Szepesi Kamarai Levéltár (A Szepesi Kamara Regisztratúrája), Minutae (Expeditiones Camerales), fasc. Oct., fol. 60 (81. cs.). Az irat, ami *expresse* leírja, hogy az ungi Gyöngyösi (*alter Unghvariensis*) nem azonos a Krasznahorkán lakó költővel, válasz Gyöngyösi október 3-ai értetlenkedő levelére: uo., Repraesentationes, informationes et instantiae (E 254), fasc. Oct. 1693, n. 115. A fontos adatot feltáró módszeres kutatás arányait érzékelteti, hogy ugyanott, a Minutae (Expeditiones Camerales) (E 244) c. állagban 1685–1704 közöttől 56–114, azaz 54 vaskos iratsomót vizsgáltam át a nem teljesen megbízható, mutatószerű, illetve rendes lajstromkönyvek részleges segítségével (n. 330–337 és 383–385). Érdemes volt a Minutae Neo-regestratae (E 245) bevonása a kutatásba (a 28–29. sz. lajstromkönyvek és a 31. sz. családnévmutató segítségével), hiszen több mint egy tucatnyi iratot hozott a költőnek írt kamarai levelekből. A Gyöngyösinek a hivatalhoz intézett leveleit őrző állaghoz (E 254) csupán 1700-ig, a 200. csomóig állt rendelkezésre cédulamutató, a keltezés nélkülieket (201–202) és az 1704-ig következő kötegeket (203–213) darabonkénti átvizsgálással kellett kutatnom, bár ez csupán negatív eredménnyel járt. A forrásanyagról: Szűcs Jenő, *A szepesi kamarai levéltár 1567–1813*, A Magyar Országos Levéltár Kiadványai I.: Levéltári leltárak: Kincstári levéltárak 7 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), különösen: 212–216, 174–189, 216–221.

6 Az első projektmegbeszélésünkre 2006. január végén került sor a Ménési úton. Gyöngyösi saját kamarai latin leveleit már ezt követően átírtam, és elláttam rövidke regesztákkal. Érdekességként hadd jegyezzem meg, hogy összeolvasásra, ellenőrzésre az anyagot 2006. júniusban magammal vittem Rómába. A nem másoltatott, hanem külön cédulákra írt külcímzések azonban máig nem tudom hogyan, de ekkor elvesztek. Mivel a levelek újbóli kikéregtetése elég nagy és felesleges munka lett volna, ezért folyamodtam az egyébiránt sematikus címzések csupán összegző leírásához a kötetben. Vö. GYÖNGYÖSI István, *Levelei és iratai*, szövegmond. JANKOVICS József és NYERGES Judit, latin szövegmond., jegyz. TUSOR Péter, *Régi magyar könyvtár: Források 15* (Budapest: Balassi Kiadó, 2017), 444, hozzáférés: 2021.06.26, <http://real-eod.mtak.hu/4216/1/Gyongyos%20nyomdamtmt.pdf>.

7 A Balassi Kiadó *Régi magyar könyvtár: Források* sorozatában 1998–2005 között, részben Nyerges Judit közreműködésével megjelent kötetek: GYÖNGYÖSI István, *Márssal társalkodó Murányi Vénus*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, *Régi magyar könyvtár: Források 8* (Budapest: Balassi Kiadó, 1998); GYÖNGYÖSI István, *Porából megelégedett fönix avagy Kemény János emlékezete*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, *Régi magyar könyvtár: Források 10* (Budapest: Balassi Kiadó, 1999); GYÖNGYÖSI István, *Thököly Imre és Zrínyi Ilona házassága; Palinódia*, *Régi magyar könyvtár: Források 11*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit (Budapest: Balassi Kiadó, 2000); GYÖNGYÖSI István, *Rózsakoszorú*, kiad. JANKOVICS József, *Régi magyar könyvtár: Források 12* (Budapest: Balassi Kiadó, 2002); GYÖNGYÖSI

Utólag toldom be itt e bekezdést, s jegyzem meg, hogy írásom 2020. március 14-én gyakorlatilag már készen állt, kisebb pótlásokra, szöveggondozásra és egy áprilisi műhelykonferencia eredményeinek beépítésére várt. S leginkább arra, hogy mielőtt folyóirat-szerkesztőség asztalára kerülne, Jankovics József elolvashassa. A közös munka során korábban többször felmerült, hogy a kutatás krónikáját semmiképpen ne hagyjuk majd a feledés homályába elveszni. A kötet, pontosabban a könyvkiadói sorozat némi- leg népszerűsítő jellege tudniillik nem engedett teret ennek. A gyász heteiben lezárva tanulmányomat fájó szívvel ajánlom azt a Mesternek, immár nem olvasásra, hanem jó emlékezetének. Hiszen a közös alkotásra nemcsak imént említett invitálása ösztönzött, egyaránt vonzott személyiségnek, tudósi attitűdjének hatása.

A 2015–2016 folyamán tetőző erőfeszítések eredménye 2017-ben önálló kötetként látott napvilágot, *Gyöngyösi István levelei és iratai* címmel.⁸ A Balassi Kiadó kiadványa a szerzők közötti generációs különbség ellenére klasszikus értelmében vett csapatmunka eredménye. Az egyenrangú, kölcsönös és interaktív szakmai együttműködés szerencsésen túllépett a magyar tudományosság régi rossz beidegződésein.⁹ A forráskiadvány annak a szabad alkotó szellemiségnek eredménye és megvalósult formájában hirdetője, ami Klaniczay Tibor és az általa alapított ReBaKuCs sajátja volt.¹⁰ A vállalkozás *ars poeticáját* szintén Klaniczay munkásságának *principiuma* határozta meg: a kora újkori szövegek a történeti kontextusok és azok kutatása nélkül értelmezhetetlenek, elemzésük öncélú.

István, *Csalárd Cupidó; Proserpina elragadtatása; Cuma városában épített Dédalus temploma; Heroida-fordítások*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, Régi magyar könyvtár: Források 13 (Budapest: Balassi Kiadó, 2003); GYÖNGYÖSI István, *Új életre hozott Chariclia*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, Régi magyar könyvtár: Források 14 (Budapest: Balassi Kiadó, 2005).

- 8 Gyöngyösi, *Levelei és iratai*. A 4. oldal szerzői „munkaleírása” némi értelmezése szorul: ugyanis egészen pontosan szövegátírásuk mellett a latin nyelvű iratok jegyzetelését végeztem, illetve a magyar nyelvűek esetében csak a latin szavakét és kifejezéseiket. Megjegyzem még, hogy néhány korábban már publikált latin nyelvű oklevél szedése a kiadás pdf-változatán alapult.
- 9 Ezzel összhangban mind az MTMT-n, mind pedig a Balassi Kiadó honlapján három egyenrangú szerző került feltüntetésre, vö. <https://balassikiado.hu/regi-magyar-irodalom/1160-gyongyosi-istvan-levelek-es-iratok.html>.
- 10 Saját alap kutatási kontribúcióm dimenzióit a következő adatok érzékeltetik. Az 1–103. számú (pontosabban csupán 100 db, lásd alább 18–21. jegyzetet, s ugyanott a főszövegben is), kötetben publikált Gyöngyösi-levelekből mintegy 50 db vegyesen magyar és latin irat került feltárássra a Szepesi Kamarában 1995–1996-ban, majd 2008–2009-ben végzett önálló kutatásaim során. Valamennyi kiadatlan volt korábban, a maradék félszáz levélnek csupán töredékéről mondható ez el. – A 104–185. szám alatt található Gyöngyösi-iratok közül (de nem 81, hanem csak 79 db, lásd szintén 18skk j.) javarészt szintén a szepesi kamarai levéltárból származó anyag jelent meg itt először nyomtatásban. Meghatározóan a költőhöz intézett latin nyelvű levelek fogalmazványai, mintegy 32 db. További egy itt közölt dokumentumot a pozsonyi kamarai levéltárban leltem fel (124. sz.). A Máriássy család levéltárában (P 491) folytatott vizsgálatom (10–11 és 14. cs.) egyetlen, ám annál jelentősebb forrást, a Csáky István országbíró által Gyöngyösi hosszas Máriássy-perében kiadott egyezséglevél kivonatos közlését eredményezte a kötet 351–358. oldalain (171. sz.). – A Gyöngyösi-levelek, majd az iratok kapcsán itt elősorolt számadatok egyúttal jól illusztrálják a szerkesztőtársak munkájának imponáló volumenét. A kötet összesen 185 + 22 db forrás kiadását tartalmazza.

A Jankovics Józseffel és Nyerges Judittal közösen jegyzett levelezéskötet, illetve a projekthez kapcsolódó, Gyöngyösi István történeti személyét reidentifikáló tanulmányom¹¹ megjelenése után szinte azonnal megindult az eredmények hasznosítása. Mindenekelőtt az „apostzata protestáns” múltja helyett egészen más pályakezdetű, Esterházy Pállal együtt a nagyszombati egyetemen együtt tanuló Gyöngyösi életművének beillesztése a kora újkori jezsuita–barokk–katolikus művelődés homogén keretei közé.¹² Ugyancsak a gyors szakmai recepcióra utalnak a levelezéskötetről sorjában napvilágot látó ismertetések.¹³

2. A levelezéskötet kritikai emendálása

Szabó András Péternek köszönhetően nem hiányzott az azonnali kontrolláló és korrigáló reflexió sem, úgy a közreadott levelezés és iratok, mint a történeti személy *IK*-beli újraalkotása vonatkozásában.¹⁴ A Gyöngyösi-biográfiának a levelezés-projekt munkálataihoz kapcsolódó radikális átírása, az ungi historiográfiai hasonmás leválasztása és számos adat felülvizsgálata valóban tekinthető annyira fontos alapkutatási eredménynek, hogy érdemes volt a szinte azonnali ellenőrzés: nem lett-e „elnézve” akarva-akaratlan valami, netalán éppenséggel nincs-e szó keresetlen szenzációról? stb. Ami kiváltképpen a Gyöngyösi-kutatás kapcsán különösen indokolt, tekintve a már Dugonics Andrástól Nagy Ivánon keresztül egészen Badics Ferencig húzódó szakmai zsákutcákat, melyeket Gyöngyösi László családfényező hamisításai színesítenek...¹⁵ Szabó

11 Vö. fentebb, az 1. számú lábjegyzetet

12 PÁLFY Eszter, „Barokk udvariság, jezsuita hagyomány, Gyöngyösi István *Murányi Vénusának* eszméletörténeti háttéréről”, *Verso – Irodalomtörténeti folyóirat* 1, 1. sz. (2018): 11–24, 13–14; BARTÓK István, „...rút genyetség az esesült sebekből...»: Gyöngyösi István naturalizmusa”, in *Imitáció és parafrázis: Szövegváltozatok a magyar régiségben. Tudományos konferencia: Pécs, 2019. május 23–25.*, szerk. BARTÓK István, JANKOVITS László és PAP Balázs, 273–284 (Pécs: Pécsi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet Klasszikus Irodalomtörténeti és Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke–Verso irodalomtörténeti folyóirat, 2019), 283; PÁLFY Eszter, *(Szöveg) változatok egy történetre: Gyöngyösi István Márssal társolkodó Murányi Vénusának történeti hagyománya és a tárgy 19. századi feldolgozásai*, Doktori disszertáció (Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 2018), 43, 88.

13 SZILÁGYI Emőke, *Új életre hozott Gyöngyösi István*, hozzáférés: 2021.07.01, <http://reciti.hu/2017/4402>; MIHALIK Béla Vilmos, „Gyöngyösi István levelei és iratai. A magyar nyelvű szövegeket gondozta: Jankovics József és Nyerges Judit. A latin nyelvű szövegeket gondozta és a jegyzeteket írta: Tusor Péter. A tanulmányt írta: Jankovics József. Budapest, Balassi, 2017. 492 old.”, *Egyháztörténeti Szemle* 19, 2. sz. (2018): 137–140; BALOGH Zsuzsánna, „Gyöngyösi István levelei és iratai, s. a. r. Jankovics József, Nyerges Judit és Tusor Péter, Régi Magyar Könyvtár, Források 15 (Budapest: Balassi Kiadó, 2017)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 679–680.

14 SZABÓ András Péter, „A költő három élete – gondolatok Gyöngyösi István leveleinek és iratainak kiadása kapcsán”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 649–678.

15 Lásd fentebb a 2. sz. jegyzetben idézett irodalmat, illetve NYERGES, *Gyöngyösi-bibliográfia*. – Gyöngyösi László idővel számos tekintetben hiteltelenné bizonyult kutatásának gyors korabeli recepciójára szemléletes megfogalmazás: „Mióta Gyöngyösi László megírta a költő Gyöngyösi életrajzát (Gyöngyösi István élete és munkái. Bpest, 1905.) s főleg tisztázta a család eredetének és a költő leszármazásának ed-

András Péter alapos tanulmányában ellenőrzi, majd elfogadja, és ezzel kanonizálja az előzetesen külön tanulmányomban megfogalmazott központi és új tézisemet, miszerint a költő Gyöngyösinek semmi köze nem lehetett a radvánci illetőségű ungi névkonához.¹⁶ Igen ritka jelenség, hogy több mint 120 év életrajzi szakirodalmát (legyen az primer vagy szekunder, lexikoncikk vagy kézikönyvrészlet), keletkezésének idejétől, aktuális szemlélettől, kurrens metódustól avagy éppen ideológiától függetlenül jórészt sutba lehet dobni, írta azt akár tekintélyes akadémikus, netalán szorgos dilettáns.¹⁷

A reidentifikáció szemlézését a levelezéskötet korrekciója, pontosabban korrekciói követték. Szabó gondos és inspiráló kritikájának érdeme, hogy mindössze egy éven belül beteljesítette a forráskiadvány végzetét, pontosabban küldetését. Elavulttá és res-taurálandóvá tette azt. A *Régi magyar könyvtár – Források* 15. kötete nemcsak előmunkálatai során adott alkalmat az elmélyültebb levélfilológiának, hanem megjelenésével további reflexiókra ösztönözte a kutatást. E reflexiók nyilván nem születnek meg a kötet és az általa nyújtott kutatási *punctum stabile* nélkül.

A recenzens a kötet négy dokumentumáról bizonyítja, hogy azok nem a költőhöz köthetők.¹⁸ Belső szöveggkritikai érvek alapján háromról magam is jeleztem, hogy nem lehet-

digélé homályos kérdéseit, egyszersmind megszabta az irányt is, a merre a költő és leszármazottainak életére vonatkozó további kutatásnak haladnia kell...”. Csűrös Ferencz, „Adalékok Gyöngyösi István és a Gyöngyösi-család történetéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 17 (1907): 193–206, 193.

16 „Nagy Iván úttörőnek szánt tanulmánya tényleg vitte a kutatást: Gyöngyösi életrajzába óvatlanul egy Ung megyében tevékenykedő azonos nevű, református nemes adatait elegyítette.” Szabó, „A költő három élete...”, 649.

17 Az 1670-es évekig az eddig vélelmezett teljes életrajz jószerével eltűnik, és bár az életpálya utolsó harmadában előtérbe kerülnek a valóban a költőhöz köthető tények, az ungi adatok mindvégig jelen vannak, és egy sosem létezett életpályát jelölnek ki magabiztosan, ami teljesen tudománytalan. Vö. a 2–3. sz. jegyzettel. Végső soron az akadémikus Badics Ferenc már-már aggályos óvatossága és eruditív kritikái ellenére ugyanúgy nem létező történelmet kreált, mint az általa gyakran és joggal kritizált, s az MTA levelező tagságától elutasított Gyöngyösi László, legfeljebb a lépték más. Utóbbira: JANKOVICS József, „Gyöngyösi István családi irodalomtörténete: Gyöngyösi László”, in „*Nem súlyed az emberiség...*”: *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, főszerk. JANKOVICS József, 753–766 (Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007).

18 Valamint egy további iratról mutatja ki, hogy az nem kapcsolódhat hozzá. – A korrekciók sora folytatható. A kötetet forgatva tűnik fel, hogy a 16. sz. levél datálását annak idején Thaly félreolvasa, és az nem 1674-ban, hanem húsz évvel később, 1694. október 21-én íródott. JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 62–53. Belső tartalmi érvek alapján teljesen világos, hogy a Nyírő-féle birtokok körüli jogi procedúráról van benne szó. Az előforduló személyek következésképpen nem Szelepcshény György, hanem Széchenyi György esztergomi érsek, nem Pálffy Tamás, hanem Jaklin Balázs kancellár, és nem Forgách Ádám, hanem Csáky István országbíró. – Bár a Nyerges-féle bibliográfia tartalmazza a közlés adatait, vélhetően a munkálatok elhúzódozó újra- és újrakezdései miatt maradt ki a kötetből a Csetnekről, 1703. október 2-án Máriássy Miklóshoz és Rádeki Horváth Boldizsárhoz, mint Sáros vármege első esküdtjeihez (*primariis assessoribus*) intézett magyar nyelvű levél. Kiadva korábban: SZILÁGYI Ferenc, „Elfeledett és ismeretlen magyar írólevelek I. Zrínyi, Gyöngyösi levelesládájából”, *Irodalomtörténet* 18 (1986): 743–747, 744–746. A 278–279. oldalakon található 131. sz. levél sem származhat 1690-ből, a benne tárgyaltak nem konvergálnak a költő gyermekeinek valós életadataival (vö. alább, 78. j.). Inkább 1703–1704 körülre, az utolsó életévekre tehető (az egyik legkisebb fiú Zsigmond [1686?] már önállóan utazik; már Badics is 1701-re javítja a dátumot: *Gyöngyösi István élete és költészete*, 114. és uo., 38. j. Ha jól

nek az övé.¹⁹ A Thaly Kálmán óta legkorábbi Gyöngyösi-levélnek vélt, 1658. március 24-ei „seregbíró” levelet (1. sz.) azonban inkább hitelesnek fogadtam el, mint nem. Csupán annak kapcsán fogalmaztam meg gyanúmat, hogy életkora miatt írója mindenképpen túl fiatal lehetett ilyen tisztség betöltésére. A 2. (Fülek, 1663. május 7.) és 3. sz. levél (Fülek, 1668. június 8.), illetve a 104. sz. irat (Fülek, 1665. november 14.)²⁰ szerzőségét meghatározóan konjekturális alapon vontam kétségbe, a 2. esetében – miként Szabó adataiból immár világos – történetileg ingatag szillogizmussal jutva helyes következtetésre.²¹ Lásuk be: ez így vajmi kevés volt arra, hogy megkérdőjelezzék a másfél évszázados, Nagy Iván, Thaly Kálmán, a *Századok* és az *Irodalomtörténeti Közlemények* tekintélyével bíró korábbi közlések hitelét. A magyar nyelvű Gyöngyösi-levelek és iratok kötetbeli szerkesztője, Jankovics József tehát érthető módon nem hagyta még el ezeket a korpuszból, hiába publikáltam kételyeimet még jóval a kézirat lezárása előtt. Megjegyzem, a gömöri és ungi historiográfiai hasonmások szétválasztásakor is csak hosszas tudományos diskurzus során, erős viták után sikerült rést ütnöm a Dugonics, Nagy Iván és Badics által alapkitatási szinten felépített, majd a szekunder irodalomban számtalan szaktekintély – Trencsényi-Waldapfel Imrétől kezdve Bán Imrén s másokon át egészen R. Várkonyi Ágnesig és Kovács Sándor Ivánig – által megerősített életrajzi kánon bástyáján. Perdöntőnek végül az bizonyult, hogy sikerült előtalálnom az ungi Gyöngyösi autográf, kézírásos nyugtáját a leleszi káptalan levéltárból, melyet most Pozsonyban őriznek.²²

Szabó András Péter a külső és belső érvek mellett szintén chirografikus, sőt szfragisztkai szemléltetéssel bizonyítja, hogy a költő Gyöngyösi István füleki seregbíró sem lehetett. Az erről tudósító, már említett 1658. március 24-ei levél más kéz írása, s pecsét-címere is eltérő.²³ A recenzens Gömör vármegyei protokollumokra is kiterjedő gondos

értelmezem, kiderül e levélből, hogy Gyöngyösinek Rozália lányától volt egy Julianna unokája az azonos nevű leánya mellett. A gyermekek különféle házasságaira és leszármazottjaikra: uo., 113–119.

19 TUSOR, „A gömöri prókator...”, 90–91, 26. j. Idézi: SZABÓ, „A költő három élete...”, 653, 34. j. (vö. uo. a 33. j. végével is.)

20 JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 9–13, 231–234.

21 Az egy másik kérdés, hogy alaposan elmélyedve pozitivista kutatás különféle kalászataiban, lehetett volna tudni, hogy a kötetbeli 1. és 2. sz. levél szerzője ugyanaz, mivel a pecséteken szereplő címerek egyezését jelzi: THALY Kálmán: *Adalékok a Thököly- és Rákóczi-kor irodalomtörténetéhez. Első kötet: A bujdosók és Thököly kora (1670–1700): Toldalék: XVI. levél Gyöngyösi Istvántól (1663–1703)* (Pest: Ráth Mór kiadása, 1872), 328. és THALY Kálmán, „Három újabb levél Gyöngyösitől”, *Századok* 7 (1873): 506–510. Thaly ugyanezen közleményében ad ki autográfokat a költő Gyöngyösitől is, ismertetve az ezek pecsétjein található eltérő címereket. Legkétségteljesen ekkor gyanút kellett volna fognia, hiszen az eltérő kézírásokat is ismételten saját szemével láthatta, méghozzá egy közleményhez kapcsolódóan, viszonylag kis időbeli eltéréssel. Vö. alább, 66. és 72. j.

22 Facsimiléje: TUSOR, „A gömöri prókator...”, 94. A másik chirografikus bizonyíték, az 1663-as *Divisio Bonorum* azonosítása a lőcsei Andrassy-levéltárban egyelőre még várat magára. Vö. uo., 91–93. A 20. századi (és korábbi) recepció hullámzó folyamatának, és az életrajzi kanonizációnak, pontosabban „pszeudokanonizációnak” áttekintése: JANKOVICS József, „Az »új életre hozatott« Gyöngyösi István”, in *A szerelem költői: Konferencia Balassi Bálint születésének ötödfélszázadik, Gyöngyösi István halálának háromszázadik évfordulóján: Sárospatak, 2004. május 26–29.*, szerk. SZENTMÁRTONI Szabó Géza, 39–56 (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2007), 49.

23 SZABÓ, „A költő három élete...”, 655, 661, 665. – Következésképpen nem a költő személye pótlandó Gyöngyösi István néven a kora újkori hadbíráskodás archontológiájában. Vö. PÁLFFY Géza, *Katonai igazság-*

gyomlálását követően megállapítja, hogy 1664 januárja előtről „egyetlen biztos adatkunk sincsen a költőre”. Ez az adat maga a *Murányi Vénus* kiadása, illetve az előszavában említett komornyiki alkalmazás.²⁴ Az előszó ugyanis a nyomtatásban datálva van, eszerint 1664. január 27-én kelt a „stubbyai hév vízben” – amely kerek két év múlva a Wesselényi-összeesküvés kezdő értekezletének helyéül szolgált.²⁵

Illő méltatni kollégám azon eredményét is, hogy a Szepesi Kamarához intézett, életrajzi adatok szempontjából is értékes levelek, emlékiratok sorát egy továbbival, a költői alkotómunkájára is reflektáló, 1694. június 1-jén regisztrált kiadatlan beadvánnyal gazdagítja,²⁶ melynek megírására a Kamara 1694. május 22-én szólította fel Gyöngyösit.²⁷ A költő kamarai levelezéséből lehetett tudni, hogy birtokügye-pere az Udvari Kamara, majd a Pozsonyi Kamara elé került.²⁸ Utóbbi állagaiban mindazonáltal hiába kerestem a vonatkozó iratokat.²⁹ Ezek valamiképpen a *Neoregistrata Acta* közé keveredtek, melynek vizsgálatát feleslegesnek véltem, lévén ez a levéltári állag jól kutatott. De a jelek szerint Thaly Kálmán, Nagy Iván és utódaik még az Országos Levéltár közkeletű irategyütteseit sem nézték át teljes alaposággal Gyöngyösire,³⁰ beleértve a *Libri Regii* is.³¹

szolgáltatás a királyi Magyarországon a XVI–XVII. században (Győr: Győr-Moson-Sopron Megye Győri Levéltár, 1995), 201–260, 228.

24 SZABÓ, „A költő három élete...”, 655, 670. – E titkári feladatokat is ellátó kamarási jellegére, feladataira („murányi szolga”): BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 37–38, 42, 10. j., valamint legújabban TUSOR Péter, „»Sieur Secretaire du Palatin d’Hongrie«: Gyöngyösi István, a magyar Ovidius szerepe, helye a murányi udvarban és a rendi szervezkedésben”, *Magyar Könyvszemle* 137, 2. sz. (2021), megjelenés alatt.

25 Vö. 1998. évi modern kiadását: GYÖNGYÖSI István, *Márssal társalkodó Murányi Vénus*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit (Budapest: Balassi Kiadó, 1998), hozzáférés: 2021.01.29, <https://mek.oszk.hu/06000/06075/html/>. Vö. azonban TUSOR, „»Sieur Secretaire du Palatin d’Hongrie«...”, ahol ez az állítás némileg pontosításra kerül.

26 SZABÓ, „A költő három élete...”, 662, 49. j.

27 Kiadva: JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 314, 146. sz.

28 Vö. uo., 315, 147 és 156–159, 70–71. sz.

29 Ezek eredménye mindössze az előbb már említett 124. sz. irat lett (vö. 10. j.). A további levéltári kutatás távlataira: uo., 444. Itt jegyzem meg, hogy szepesi kamarai anyagból az E 250 (Litterae Camerae Posoniensis et aliorum) tartalmaz még adatot Gyöngyösi birtokviszonyaira (fasc. 80, n. 2 [66. cs.]): „11 Sept. 1701 Litterae Camerae eiusdem circa bona Andreae Jelenik in oppido Rosnó Comitatus Gómöriensi ingremiato degentis sine haerede et testamento demortui sequestranda et Fisco Regio applicanda ad Administrationem exaratae”. Ugyanez mondható el a Nyírő-féle birtokok kapcsán a következő, a levelezéskötetben nem idézett és 1693–1697 között kelt kamarai fogalmazványokra: E 244 (Exped. Camer.), n. 6766, 6775, 6787, 6807, 6846, 6853, 6855, 6864, 7005, 7680.

30 Annak ellenére nem, hogy a Gömör, Csetnek, Berzété, Rudna és Felsősjajtó Gyöngyösi által perelt birtokrészeire vonatkozó iratokra Illésy János allelvéltárnok 1900 körül készített családtörténeti cédulagyűjteménye megadja a pontos jelzetet (fasc. 1325), a hozzávetőleges évkört (1693), sőt azt is, hogy 1–10. numerussal jelölt irategyüttesről van szó. MNL-OL Magyar Kancelláriai Levéltár (MKL), Családtörténeti cédulagyűjtemény (A 131), 1/a (Illésy-féle gyűjtemény), 13. cs., betűrend. Vö. *Illyési-féle családtörténeti bázis*, hozzáférés: 2021.01.08, <https://adatbazisokonline.hu/adatbazis/a-131-illesy-fele-csaladtortenet-i-adatbazis/adatlap/14879>. A *Királyi Könyvek* adatbázisával összekötött gyűjteményi azonosító: MNL-OL-A 130-Illésy-1g-0940.

31 Mint már írtam, magam a projekten belül 2016–2017-ben kizárólag a már korábban feltárt anyag kiadásra történő előkészítésével foglalkoztam. Ennek során a költő pap fiának, a sírfelirata szerint 1690-ben született és 1760. július 26-án elhunyt, a pozsonyi prépostágra is esélyes Gyöngyösi Györgynek Bunyitay által megírt rövid életrajzát ugyanakkor ellenőrizni akartam. Egészen pontosan a *Libri*

3. A költő Gyöngyösi gimnáziumi tanulmányai, kapcsolatai

Szabó András Péter a levelezéskötet emendálásán túl alaposan reflektál tanulmányom azon részére, mely a *Murányi Vénus* szerzőjének Esterházy Pállal közös egyetemjárásával foglalkozik. Ez a reidentifikáció mellett másik fontos korrekció, hozzátételem a költő *curriculumához*.³² Az eredményeimet tovább gondoló közleményében a recenzens ugyan nem veti el teljesen Gyöngyösi nagyszombati tanulmányait, ám kétségkívül komoly kételyeket fogalmaz meg velük kapcsolatban. Ezek leginkább a források Gyöngyösi életkora körüli bizonytalankodására alapulnak.³³

A megfontolásra érdemes kifogásokkal szemben már több érvet is felsorakoztattam Esterházy szentszéki levelezését közreadó közleményem egyik jegyzetében. Esterházy Pál nádor kitüntetető látogatása a költő csetneki házánál ugyanis világos magyarázatot nyer a közös egyetemjárás okán.³⁴ Arról nem beszélve, hogy Gyöngyösi vajon hol máshol szerezhette műveiből áradó barokk, katolikus s klasszikus latin műveltségét?³⁵ További meglátásom volt, hogy a költőnek a Wesselényi-összeesküvést követő kihallgatások során, 1670. szeptember elején tett tanúvallomása kezdetén bemondott 33 éves

Regiüből ebben idézett zselicszentjakabi apáti kinevezését kívántam visszakeresni az internetes adatbázisban (<https://archives.hungaricana.hu/hu/libriregii/>). Nem találtam, és csupán az 1661-es végrendeleti végrehajtás iratát leltem meg (lásd alább, 92. j.). Vö. BUNYITAY Vince, „Két kanonok, Gyöngyösy és Alapy”, BUNYITAY Vince, *A váradi püspökök története az alapítástól a jelenkorig IV.: A váradi püspökök a száműzetés és az újrualapítás korában 1566–1780*, 359–362 (Debrecen: ny. n., 1935), 359–362; vö. JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 377, 1. j. Ekkor más, magára a költőre (Gyöngyösi) vonatkozó adatra sem lettem figyelmes. Nos, szemléltömást nem voltam elég alapos, és nem számoltam akár az adatbevétel, akár a keresőmotor esendőségével. Ha ugyanis a regisztrumokban egyéb változatokkal együtt valóban gyakran előforduló, de a költő által sosem használt Gyöngyösy alakot gépeltem volna be, teljesen más eredményre jutottam volna. Ez ugyanis nemcsak az egybekapcsolt Illésy-gyűjteményből hozza az előző jegyzetben idézett *Neoregistrata Acta* pontos jelzetét, hanem az Esterházy-féle nádori adományhoz 1695. augusztus 9-én adott, többek között két szepesi kamarai dekrétum átírását is magában foglaló királyi konszenzus szövegét is elöadja. Az irat fájlján hiányzik a kötet oklevelei közül (*Consensus cum Iure Regio pro Stephano Gyöngyösy super bonis subinsertis primo per Palatinum eidem collatis, ex post vero per Cameram Scepusiensem dividendis per defectum Iosephi Nyíró et notam Stephani Mariassy*). MNL-OL MKL Libri Regii (A 57), vol. 22, fol. 341–345.

32 Emellett imponáló adatgazdagsággal és metodikával foglalkozik a historiográfia által az ungi sors-társhoz hasonlatosan költő-epigonná tett füleki Gyöngyösi István azonosításával. Számos értékes adat feltárása közben Badics Ferencsel ellentétben úgy véli, hogy sokkal inkább egy, mintsem két további történeti szereplőről lehet szó. Magam ezt a kérdést korábban érdemben nem érintettem, ezért itt nem is térek ki rá. A költő tényleges curriculumára nézve tudniillik nincs valós relevanciája. Historiográfiai-lag viszont kétségkívül izgalmas probléma. Néhány vonatkozó észrevételemet kisebb közleményben, a költő biográfiájára vonatkozó kutatásaimtól elkülönítve fogalmazom meg. Lásd „Főlekiensis, pauper»: A költő Gyöngyösi négy – historiográfiai – élete?”, előkészületben.

33 Vö. SZABÓ, „A költő három élete...”, 674–677.

34 TUSOR Péter, „Esterházy Pál levelezése a római Szentszékkal”, *Magyar Könyvszemle* 135, 2. sz. (2019): 125–137, 125, 2. j. Az életkorral kapcsolatban itt szereplő két járulékos érveket jelen közlemény eredményei felül fogják írni.

35 PÁLFY, „Barokk udvariság, jezsuita hagyomány...”, 11–24, 13–14; BARTÓK, „...rút genyetség az évesült sebekből...», 273–284; PÁLFY Eszter, *(Szöveg)változatok egy történetre...*, 43. 88.

életadata (ami 1636. szeptemberi–decemberi, illetve 1637. januári–szeptemberi születési dátumra utal)³⁶ kevésbé tekinthető megbízhatónak, mint a rozsnyói halotti matrikula 1629 körülre utaló bejegyzése.³⁷ Utóbbi állításom mellett felhozható érv, hogy Gyöngyösinek – felelőssége bizonyos mérvű csökkentése érdekében – kifejezetten akár érdekében is állhatott jócskán fiatalítani magát kihallgatása alkalmával.³⁸ Esetleg azért, mert a véltnél talán közelebről érintett lehetett Wesselényi-összeesküvésben.³⁹ Ugyanakkor a hét-nyolc évnvi eltérés a halotti matrikula adatától meglehetősen sok, és szándékos félreinformálásnak igen merész. Így az egyszerű adminisztrációs hibát is valószínűsíthetjük. Kiváltképpen, hogy az információt közlő forrás másolat.⁴⁰ Az esetleges lejegyzési *lapsust* a kihallgatási jegyzőkönyvben szereplő egyéb adatok bizonyított hitelessége sem zárja ki feltétlenül.

Szögezzük azonban le: az életkorra vonatkozó eme megfontolások legfeljebb csak arra alkalmasak, hogy ellensúlyozzák, de semmiképpen sem cáfolják azokat a gondos és alapos forráskritikai érveket, amelyeket Szabó András Péter a rozsnyói halotti matrikula megbízhatósága ellen, illetve a két, egykorúnak látszó másolati példányban (Egerben és a *Neorestraga Actában*) fennmaradt tanúvallomási életadatok megbízható-

36 Kiadva: JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 242–246, 109. sz.

37 „1704. 24 Iulii Dominus Steph. Gyöngyösi vice-Comes annorum 75”. Idézi Badics az általa 1911-ben tanulmányozott rozsnyói halotti anyakönyvet (*Megoldott problémák...*, 9. 3. j.), aláhúzva, hogy a költő esetében hiányzik a többi elhunynál rendre feltűnő *circiter* jelző. Az adatot valóban nem érdemes túlságosan filologizálni, de annyit jegyezzünk meg, hogy elsődleges szemantikai értelmezésben betöltött 75 életévvel számolva 1628. második fele is szóba jöhet a születés dátumaként. Ha pedig másodlagos értelmezésben a megkezdett életévekkel számolunk, akkor 1630 első fele is. – A bejegyzés hitelessége azonban valóban kétségbe vonható, lásd a következő bekezdésben és a konklúziók 4. pontjában mondanókat (100–101. j.). – A költő Gábor fiának kijelentése, mely atyját „*plus quam septuaginarium*”-ként említi, szövegkörnyezete alapján aligha tekinthető hiteles életkori adatnak. BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 17, 20. j. és 116, 46. j.

38 A kora újkori tanúvallomásokban közölt életkor adatok megbízhatósága igen összetett kérdés, a kánoni kivizsgálási jegyzőkönyvek kapcsán korábban megpróbáltam némileg körül járni a problémát: TUSOR Péter, *Kánoni kivizsgálás Pázmány Péterről (Családja, katolizálása, misszionálása): A Pázmány–Tholdy-archívum irataival*, Collectanea Vaticana Hungariae II/6 (Budapest–Róma: Gondolat Kiadó, 2017), 192–200. Hadd idézzem itt csupán a korszak primásának, Szelepcény Györgynek a példáját, akit 1649 júniusában kánoni kivizsgálásának tanúi 45 évesnek vallottak; ő maga 1631 októberében 26, 1643 februárjában 39, ugyanakkor 1672 augusztusában 70 évesnek mondta magát, kerekítve és szemlátomást öregítve életkorát a Wesselényi–Lippay-féle összeesküvés utáni években. Uo., 195, 200. j. Lásd még TÓTH István György, „Harangkongás és órakettyegés: A parasztk és kisnemesek időfogalma a 17–18. században”, in *Óra, szabalya, nyoszolya: Életmód és anyagi kultúra Magyarországon a 17–18. században*, szerk. ZIMÁNYI Vera, Társadalom és Művelődéstörténeti Tanulmányok 9, 115–132 (Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994).

39 Különös, hogy Badics, aki behatóan ismerteti Gyöngyösi vallomását a *Neorestrata Actában* található jegyzőkönyv alapján (és annak pontos jelzetét is megadja, javítva Paulert), meg sem említi az ott található, a költő saját bemondásán alapuló életkoradatot. BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 53, 26. j. Az életrajzi monográfiában összegzett összeesküvésbeli szerep (uo., 43skk és 51–58) újragondolása: TUSOR, „»Sieur Secretaire du Palatin d’Hongrie«...”.

40 Tudjuk, hogy alakilag hitelesnek látszó egykorú dokumentumok is tartalmazhatnak jókora meglepetéseket. Vö. például: TUSOR Péter, „I. Lipót Szelepcény primás bécsi házában kirablója?: Forráskritika, textuselemzés, archivisztikai és történeti kontextus”, *Magyar Könyvszemle* 136, 2. sz. (2020): 146–151.

sága mellett elősorolt. A legfontosabb tanulság számomra mindebből az, hogy a kora újkorban a jelek szerint még a biográfiai primér kútfőkben sem bízhatunk meg mara-déktalanul. A költő egyetemi tanulmányaira nézve ugyanakkor az életkor kérdésének, mint legeslegújabbán kiderült, szerencsére egyáltalán nincsen relevanciája! Egy 1637 körül világra jött Gyöngyösi István életkorát tekintve tudniillik ugyanúgy lehetett 1651 őszén Esterházy Pál elsőéves egyetemi kurzustársa Nagyszombatban, mint egy 1629 környékén született. Mindkét születési dátum egyaránt igazodhat az egyetemlá-togatás kezdetéhez, miként számos egyéb tanulmányi adathoz is – rögvest látni fogjuk.

A Fazekas István által irányított *Katolikus iskoláztatás a kora újkori Magyaror-szágon* című nagyszabású kutatási projektnek köszönhetően immár hozzáférhetők a nagyszombati, győri és pozsonyi jezsuita gimnázium matrikulái. Az anyakönyvi be-jegyzések nemcsak további fontos adatokkal fognak szolgálni a költőre,⁴¹ hanem mód-szeres vizsgálatuk egyúttal kimutatta: a tanulmányok rendje nem kötött annyira determinatívan az életkorhoz, mint manapság; sokkal inkább a megfelelő tudásszint számított meghatározónak. A középiskola megkezdésére egyaránt adódnak példák 5 és 20 éves korban is a 17. század folyamán! Az ifjabb kori gimnáziumlátogatás lehető-sége nyomán az egyetemi tanulmányok a mostaninál jóval korábban kezdetüket ve-hették. Ez nagyon fontos és gyökeresen új eredmény a korábbi állásponthez képest – a mi szempontunkból különösen az.⁴² Bocsássuk már most előre az értékelést: Fazekas és kutatócsoportja új dimenziókat nyitott meg. A jezsuita matrikuláknak köszönhetően a költő Gyöngyösi István tanulmányaira, társadalmi kapcsolataira, mi több, biográfiája más fontos fejezeteire, így születésének imént vitatott időpontjára, családjára, fiatalko-ri életkörülményeire és -helyszíneire szintén további támpontokat nyerhetünk, s újabb következtéseket vonhatunk le.⁴³

41 FAZEKAS István, KÁDÁR Zsófia, KÖKÉNYESI Zsolt és TERHOVÁZ Bálint, szerk., *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század)*, 3 köt., online adatbázis, hozzáférés: 2021.06.26, 2020, https://library.hungaricana.hu/hu/collection/iskolai_ertesitok_JezsuitaGimnaziumokDiakjai. NKFIH K-116116.

42 Fazekas István, illetve Kádár Zsófia, Kökényesi Zsolt több tízezer [!] anyakönyvi rekord rögzítése nyomán tett közlései. Vö. *A Jezsuita oktatás Közép-Európában a nagyszombati egyetem és gimnázium példáján* c. műhelykonferencia vonatkozó diskuszióját: https://institutumfraknoi.hu/hirek/tusor_peter_jezsuita_gimnaziumi_adatbazis_es_kora_ujkor_kutatas_uj_tavlatai. Az itteni eszmecsere nyomán az előadásom alapjául szolgáló kéziratomat érdemben átdolgoztam. Aláhúzendő, hogy a gimnáziumi be-iratkozások e kurrens vizsgálata előtt a kutatás rendre 18-19 évvel számolt az egyetemi tanulmányok kezdeteként (vö. például SZABÓ, „A költő három élete...”, 676, 11. j.). Magam szintén ezt tekintettem korábban axiómaként, és perdöntő érvként az 1629 körüli születés mellett, amit az alábbiakban lépés-ről-lépésre revideálni fogok.

43 Fontos megjegyezni, hogy a projekt adatbevitelében az anyakönyvek bejegyzési gyakorlatát követve a tanév „főéve” szerepel, a beiratkozás rendszerint már az előző év novemberében történt. Vö. FAZEKAS, KÁDÁR, KÖKÉNYESI és TERHOVÁZ, *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század): Útmutató*, 3. Ugyanitt találhatóak az évfolyam-rövidítések feloldásai: hozzáférés: 2021.06.26, https://library.hungaricana.hu/hu/view/JezsuitaGimnaziumokDiakjai_0_Utmutato/?pg=2&layout=s. Az alább előforduló gimnáziumi iskolázottsági adatokat tehát a közreadókat követve a kora újkori tanévszámítás (november közepe/ vége–augusztus vége/szeptember eleje) szerint idézem. A mai gyakorlat szerinti átirás tanulmányomban ugyancsak indokolatlan lett volna, s óhatatlanul összemósódna a szeptember–június közötti modern tanévgyakorlattal.

A nagyszombati jezsuita iskola parvistái között 1644-ben tűnik fel Gyöngyösi István, ami első pillantásra inkább az 1629 körüli születés mellett szól. Megfelelő előképzettséget biztosító szellemi környezet, illetve családi háttér esetén azonban illeszkedhet az 1636–1637-es adathoz is!⁴⁴ 1650-ben pedig ugyanő az utolsó, retorikai osztály hallgatója.⁴⁵ Hogy merre járhatott a köztes időben, csak találgathatjuk. Elképzelhető, hogy egy évet még itt tanult, csak valamilyen oknál fogva nem jegyezték be az anyakönyvbe. A korszakban egyáltalán nem rendhagyó módon a közbülső osztályokat máshol kellett végeznie. Az első pillantásra leginkább szóba jöhető helyek Pozsony, Győr, Bécs, és talán Sopron; a messzi Szepes aligha valószínű. A pozsonyi matrikulák csak 1650-től ismeretesek, a soproni 1707-től. Győrben nem maradt fel bejegyzés róla.⁴⁶ Bécs további kutatást igényelne. E helyekről tehát nincsen kontrolladatunk.

Az 1650-es retorikai tanulmányok adataiból az mindenesetre bizonyos, hogy az 1644-es parvista (major) nagyszombati iskolakezdést követően a principista, grammatikai, majd a szintaxista és poétikai osztályokat nem négy, hanem öt év alatt végezte el. A jelenség nem számított kivételesnek a korszakban, kiváltképpen a háború közbejöttével nem. Ahogyan olykor egy-egy tanév összevonása sem volt rendhagyó. Ugyancsak bevett szokásnak tekinthető, hogy az utolsó egy-két évet, a poétikát és a retorikát az egyetemen továbbtanulni szándékozók már Nagyszombatba visszatérve fejezték be. Ez Gyöngyösinél is megvalósult a retorika esetében.⁴⁷ A filozófiát, mint tudjuk, ezt követően, 1651 késő ősztől kezdte el.⁴⁸

Akár az 1629 körül, illetve – megfelelő háttér esetén – akár az 1636–1637-ben született, Wesselényi–Széchy–Andrássy-familiáris, gömöri alispán Gyöngyösi István-

44 „Gyöngyösi, Stephanus 1644 parv. (Cat. Tyrn., I, 165r)”, in *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század). A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága: Anyakönyvi adattár (1616–1772)*, szerk. FAZEKAS István, KÁDÁR Zsófia, KÖKÉNYESI Zsolt és TERHOVÁZ Bálint, online adatbázis, 6082 sz., hozzáférés: 2021.06.26, https://library.hungaricana.hu/hu/view/JezsuitaGimnaziumokDiakjai_2_Nagyszombat.

45 „Gyeöngyesy, 1650 rhet. (Cat. Tyrn., I, 216r)”, in *uo.*, 7465 sz.

46 Lásd az imént, a 43. jegyzetben említett adatbázis győri részét, illetve könyvváltozatát: *A győri jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1630–1773)*, szerk. FAZEKAS István, KÁDÁR Zsófia, KÖKÉNYESI Zsolt és TERHOVÁZ Bálint, online adatbázis, hozzáférés: 2021.06.26, https://library.hungaricana.hu/hu/view/JezsuitaGimnaziumokDiakjai_1_Gyor/?pg=0&layout=s.

47 Itt is megköszönöm Fazekas Istvánnak, egykoron tanáromnak az adatbázis időközben javított változatából az adatok rendelkezésre bocsátását, illetve az értelmezésükben nyújtott segítségét. A fentieket részben a vele folytatott konzultáció alapján fogalmaztam. – A jezsuita oktatás sajátosságaira újabban lásd: KÖKÉNYESI Zsolt, „A pozsonyi jezsuita kollégium diáklétszám-változásai a 17–18. században”, *Történelmi Szemle* 60 (2018): 283–298, 285–287; KÁDÁR Zsófia, *Jezsuita kollégium és helyi társadalom a 17. századi Nyugat-Magyarországon (Pozsony, Győr, Sopron)*, Doktori disszertáció (Budapest: ELTE, 2016), 122, 175. Ugyanez könyvként: KÖKÉNYESI Zsolt, *Jezsuiták Nyugat-Magyarországon a 17. században*, Magyar történelmi emlékek: Értekezések (Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2020).

48 ZSOLDOS Attila, *Matricula Universitatis Tyrnaviensis 1635–1701: A nagyszombati egyetem anyakönyve 1635–1701*, Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből 11 (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, 1990), 72–73. A fenti adatok fényében kiváltképpen ironikus Badics monográfiájának azon része, ahol a sárospataki tanulmányokat részletezi, mi több, Comenius személyes pedagógiai hatását vélelmezi. BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 19–22.

hoz mindvégig megfelelően illeszkedik egy azonos nevű nagyszombati jezsuita diák szemlátomást koherens tanulmányi előmenetele. Aki a jelek szerint nemcsak egyetemkezdő évfolyamtársa volt 1651/1652-ben Esterházy Pálnak, hanem az akadémiai időszakot közös középiskolába járás előzte meg. 1650-ben mindketten bizonyíthatóan Nagyszombatban tanultak. A leendő nádor tudniillik ekkor kezdte el a poétikát.⁴⁹ Az a kétségkívül meglévő elméleti esély, miszerint mások is használhatták ezt a nevet az ungi névrokonon és a füleki Gyöngyösi(eke?)n s a költőn kívül, most végképp erősen lecsökken. Megtámogatásához tudniillik a történeti forrásokból „produkálni” kellene egy olyan újabb katolikus Gyöngyösi Istvánt, akinek életkoradatai konvergálnak ezekhez a tanulmányi és életkori adatokhoz, s későbbi pályarajza egy egyetemet járt nemeséhez illeszkedik. Ilyen azonban nincsen. Továbbá mind Wesselényi nádor (akinek fivére, Miklós [1608–1666] jezsuita szerzetes volt), mind fiai, mind pedig udvarának összes vezető tisztviselője kivétel nélkül bizonyíthatóan a jezsuitáknál tanult! A saját fiait majd szintén a Társaság atyáinál taníttató, az 1690-es években a rozsnyói rendházat rendszeres anyagi támogatásban részesítő Gyöngyösi neve ugyanazon anyakönyvekben található meg, mint nádori udvarbéli kollégáié.⁵⁰ Alapos kétség, hogy itt nem a költőről van szó, akkor merülhetne csupán fel, ha előtűnne egy másik azonos nevű személy bejegyzése valamelyik jezsuita tanintézményben, mely életkorilag is megfeleltethető, az esetleges peregrináció pedig adatütközés miatt biztosan kizárható lenne. Ám ilyen bejegyzés egyelőre nincsen, és reálisan nem is várha-

49 Esterházy gimnáziumi tanulmányai: 1647 grammatika, 1648 és 1649 syntaxis, 1650 poetika, 1651. retorika. FAZEKAS, KÁDÁR, KÖKÉNYESI és TERHOVÁZ, *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század). A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1616–1772)*, 5478. sz. A majdani nádor 1635-ben született, a fentebb mondottak alapján egyáltalán nem renthagyó tanulmányi előmenetelét főiri származásának köszönhetően magánúton megszerzett képzettsége magyarázhatja. Ebben szerepet játszhatott az Esterházy Miklós udvarában működő jezsuita *Missio Palatinalis*.

50 A nádor, fiai, illetve a nádori udvar vezető tisztviselői (Bory, Lessenyei, Makay, Tenturich) jezsuita iskolázottsági adatainak elősorolását lásd az 52. j.-ben idézendő tanulmányban, valamint: TUSOR, „»Sieur Secretaire du Palatin d’Hongrie«...”. Gyöngyösi 1694-ben írja, hogy öt fia közül az egyik Nagyszombatban logikát, a másik Kassán szintaxist tanul, a maradék három („*reliqui tres adhuc in statu innocentiae existentes*”) oktatása pedig otthon, „*sub privato praeceptore*” folyik. JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 145–149, 66, 148 sz.; lásd alább 78. j. is. A legidősebb fiú, Gyöngyösi Gábor nevét hiába keressük az egyetemi matrikulában, ami nyilvánvaló bizonyítéka a regisztrációs hiányosságoknak. ZSOLDOS, *Matricula...*, 267. A logika előtt a poetikát (1692) és retorikát (1693) végezte Nagyszombatban. *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század). A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1616–1772)*, n. 17027. A korábbiakat nyilvánvalóan Kassán tanulta, és szemlátomást az apai mintát követhette abban, hogy a gimnáziumot már Nagyszombatban fejezte be. Feltétlen megemlítendő még, hogy Zsigmond 1700–1703 között ugyancsak Nagyszombatban tanult (synt., poet., rhet. 2×); György neve pedig a retorikai osztályban tűnik fel ugyanott 1703-ban, utóbbit tehát a két testvér együtt tanulta. Uo., 18939 és 19786 sz. BADICS szerint Gyöngyösi György 1715-ben szerzett seminaristaként filozófiai magiszteri címet a nagyszombati egyetemen. BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 118. A csetneki születésű „Georgius Adalbert Gyöngyössy de Poroszló” 1716–1717-ben mint bécsi teológushallgató tűnik fel. KISSNÉ BOGNÁR Krisztina, *Magyarországi diákok a bécsi tanintézetekben 1526–1789*, Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 13 (Budapest: ELTE Egyetemi Levéltár, 2004) 204, n. 3160. – A rozsnyói rezidencia támogatására lásd alább, 98. j.

tó az ekkortájt folyamatosan működő többi, csekély számú és kisebb intézmény részéről. Az 1644-es parvista, 1650-es rhétor, 1651 őszén filozófia-hallgató Gyöngyösi István Nagyszombatból a költő Gyöngyösi.

A nagyszombati matrikulák nemcsak a kora újkori magyar katolicizmus fővárosához kötik immár serdülő korától az ízig-vérig barokk költőt. Nem csupán barokk klasszikus, latin műveltségének, a *Rózsakoszorúban* kicsúcsosodó katolikus lelkiségnek magyarázatát és egyben korai genezisét tárják elének, mely az irodalmi életmű egészének ismeretében korántsem meglepő – inkább a hiánya volt, illetve lenne érthetetlen. Ám mindezen túl olyan adatokkal is szolgálnak, amelyek Gyöngyösi életútjának megértéséhez is fontos támpontokat nyújtanak. 1644-ben parvista osztálytársa nem más, mint a különféle lexikonok által rendre 1630-as születésűnek feltüntetett báró Wesselényi Ádám. Wesselényi Ferenc Bosnyák Zsófiától született idősebbik fia már egy évvel korábban megkezdte tanulmányait Nagyszombatban mint *parvista minor*. 1648-ban tűnik fel ismét, amikor összevontan végezte a szintaxist és a grammatikát, 1649-ben pedig poétikát tanult.⁵¹ Ekkor játszik Esterházy Pállal együtt egy szindarabban, méghozzá a Lippay György primás által alapított *Collegium Rubrorum* megnyitása alkalmából 1649. szeptember 1-jén.⁵²

Wesselényi Ádám ezt követően eltűnik a nagyszombati matrikulákból, s füleki kapitányként hal majd meg fiatalon 1656. január elején.⁵³ A közös iskolalátogatás, sőt az igazolható parvista kurzustársaság okán nagyon óvatosan mégis feltehetjük a kérdést: vajon nem azt a hiányzó láncszemet találtuk-e meg, ami Gyöngyösit az apa, Wesselényi Ferenc nádor udvarába juttatta? Vagy közvetlenül, vagy Ádám füleki környezetéből, a nádorfi korai halála után. Így a bizalmas és a titkárinál előkelőbb kamarási beosztás szintén magyarázatot kap, melyet az ifjan elhalt idősebbik fiú iskolatársa, barátja mindenki másnál könnyebben és indokoltabban nyerhetett el a murányi udvarban, viselve esetleg ezt a tisztséget már Wesselényi Ádám mellett is.

Arra, hogy ez az okoskodás nem tart feltétlenül rossz irányba, további támpontul szolgál, hogy Andrassy Miklós, akinek a költő 1672-től – Bécsből, Széchy Mária mellől történt szabadulását követően – szolgálatában áll, és fő familiárisa,⁵⁴ ugyancsak nagyszombati gimnazista volt. Adatolhatóan ugyan csupán 1643-ig, ám ekkor még csak a szintaxisnál tartott. Nem zárhatjuk ki tehát a korai személyes érintkezést az 1644-ben parvista Gyöngyösivel, a közös *alma mater* pedig kifejezetten igazolható.⁵⁵ Így máris érthetővé válik, hogyan kerülhetett Andrassy szolgálatába a *civiliter mortua* Széchy

51 *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század): A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1616–1772)*, 5478. sz. Ha viszont elvégezte a retorikát is, csak valamilyen oknál fogva hiányzik az anyakönyvi bejegyzés, akkor ismételt osztálytársa lehetett a költőnek.

52 JANKOVICS József, „Wesselényi Ferenc nádor és a festő Spillenberger János: Egy főrangú temetés művészeti vonatkozásai és utóélete”, *Ars Hungarica* 35, 2. sz. (2007): 239–254, 240.

53 Uo.

54 Lásd részletesen BADICS Ferenc, „Gyöngyösi István ismeretlen levelei”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 23 (1913): 65–98, 65–67 (az ungi adatok negligálandók).

55 Andrassy tanulmányi adatai: 1640 principista, 1641 grammatista, 1642–1643 syntaxista. *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század): A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága: Anyakönyvi adattár (1616–*

Máriáié után. Plasztikusabb lesz az a bizalmi viszony is, ami közte és Andrássy között nemcsak publikált levelezésük, hanem újabb adatok alapján szintén kimutatható:⁵⁶ utóbbi miatt támogatja alispánságát, miért ad a költőnek házat Csetneken, majd Krasznahorkán stb.

A szemünk előtt felsejlő, közös jezsuita iskoláztatáson alapuló katolikus nemesi *Netzwerk*, illetve a familiárisi rendszernek a tanulmányok során kialakult kapcsolatokra visszavezethető rendezőelve: mind-mind olyan szempontok, melyek a módszeres matrikula-kutatás alapján váltak megfogalmazhatóvá. Jelen esetben a költő Gyöngyösi vonatkozásában, ám az ő esete nyilván nem rendkívüli. A példa azt mutatja, hogy az adatok szisztematikus vizsgálatával a 17. századi rendi társadalom szerveződése a korábnál sokkal áttetszőbbé válhat.

4. Gyöngyösi István származásáról, családi viszonyairól

A matrikulák a magyar Ovidius családjának azonosítására szintén kiindulópontot adnak. Személyének ungi névrokonáról történő leválasztása közben, némi túlbuzgalommal nemcsak működésének súlypontját, hanem egy rövid exklamáció erejéig eredetét: családját és származását is Gömörhöz kötöttem. Szabó András Péter azonban meggyőzően kimutatja, hogy nincs nyoma Gyöngyösieknek Gömör vármegye nemességének sorában. Aláhúzza, miszerint a család később sem tudott gyökeret ereszteni, és miután mind az 1674-ben Csetneken, mind az 1684-ben Krasznahorkán az Andrássyaktól zálogjogon kapott házat és részbirtokot a költő halála utáni években, illetve már 1697-ben Andrássy Péter visszaváltotta, eltűnt Gömör életéből.⁵⁷ Leszámítva persze a Gyöngyösi György váradi kanonok által 1753-ben Csetneken építtetett, máig álló katolikus templomot.⁵⁸

Honnan származtak a Gyöngyösiek? Valamikor nyilván Gyöngyösről, a Mátra aljáról. A nem túl ötletdús válasz rögtön izgalmassá válik, ha azt látjuk, hogy a nagyszombati gimnázium hallgatósága sorában 1626-tól kezdve sorban három, egyaránt Gyön-

1772), 4654. sz. A vissza-visszatérő állítás, hogy konvertita lett volna, így erősen megkérdőjelezhető, sőt már székelyföldi származása okán is az.

56 Vö. SZABÓ, „A költő három élete...”, 668.

57 Uo., 677.

58 A nőági vonatkozások a gömöri továbbélés szempontjából nem meghatározóak. Érdeemes mégis megemlíteni, hogy Julianna lánya mellett (rá és férjére, Pletrich Jánosra lásd MNL-OL MKL Libr. reg. [A 57], vol. 36, fol. 472–473.) Gyöngyösi oldalági nőrokonának létezése is ismert Gömörben vagy annak környékén, aki Banis Gáspár felesége volt. Vö. JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 333–334, 161 és 450 sz. Lásd még: BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 113–119.

györsről származó nemes magyar ifjú tűnik fel: Gyöngyösi András,⁵⁹ Gyöngyösi János⁶⁰ és Gyöngyösi Ferenc.⁶¹ Kijövetelüket a Hódoltságból magasabb tanulmányok végzésére az 1622-ben felállított katolikus iskola alapozhatta meg. Katolicizmusuk hátterét a Hódoltság egyik egyházigazgatási központjának számító virágzó gyöngyösi plébánia, a helybéli ferences kolostor képezte. Nagyszombati megjelenésük annak a pezsgésnek a folyamatába illeszkedik, amely Gyöngyösön az 1630-as évek derekán jezsuita rezidencia, illetve népszerű és látogatott jezsuita középiskola megalapításához vezetett.⁶²

A kora újkori társadalmi mobilitás vizsgálata azt mutatja, hogy egy család több tagjának együttes felemelkedése mögött rendszerint ott áll egy egyházi javadalommal bíró pártfogó: *compatriota*, azaz földi, családi barát stb., netalán egy rokon az előző generációból.⁶³ Nos, éppen találunk ekkoriban egy ilyen szóba jöhető, az egri egyházmegye területéről származó nyitrai kanonokot, Gyöngyösi Mihályt. Rómában a kora újkori magyar művelődéstörténetben páratlan jelentőségű *Collegium Germanicum et Hungaricum* növendékeként tanult 1614–1618 között.⁶⁴ 1625. szeptember 22-én káptalanbéli tár-

59 1626–1629 között (gram., synt., poet., rhet.) „nobilis ex Gyöngyös” (i.h., n. 1112). – Gyöngyösi Andrást megelőzően az első gyöngyösi hallgató az előző évben, 1625-ben tűnt fel Nagyszombatban, méghozzá Széchenyi György személyében (poet.), akit ugyanakkor Thassy Gáspár (gram.), Gottmann Jakab/János (gram.), Járphás Demeter (synt.), Czoma Márton (gram.) és Jászladányi Márton (synt.), majd 1626-ban Király András (rhet.) követett. Uo., 739, 748, 768, 788, 829, 841 (vö. 841 is, Gyöngyösi Gergely/György, de származási hely nélkül), 1048. sz.

60 1626 (parv.) (1284. sz.), vélhetően azonos vele az adattárba külön szám alá felvett Gyöngyösi János, 1628–1632 (princ., gram., synt., az utóbbit háromszor végezte), 1628-ban és 1630-ban gyöngyösi polgár, a többi évben gyöngyösi nemes megjelöléssel (uo., 1705. sz.).

61 1628–1630 (gram., synt., poet.), nobilis de Gyöngyös (1641. sz.). Lásd még: uo., 2690 sz. is (1632, parv., Gyöngyösi Márton Gyöngyösről). Vö. MNL-OL-A 130-Illésy-1g-0939.

62 MOLNÁR Antal, *Mezőváros és katolicizmus: Katolikus egyház az egri püspökség hódoltsági területein a 17. században*, METEM könyvek 49 (Budapest: METEM, 2005). – További kutatásnak kell majd kideríteni, hogy mire vezethető vissza a családnak a költő gyerekeinél feltűnő „de Poroszló” nemesi előneve. A falu Gyöngyöstől jó 60 km-re található. Újonnan kínálkozó lehetőség, avagy valami régi jog folyománya volt-e, jelenleg nem eldönthető, miként az sem, hogy Gyöngyösi vajon használta-e már.

63 A vonatkozó bőséges irodalomból lásd leginkább további irodalommal: Wolfgang REINHARD, *Freunde und Kreaturen: „Verflechtung” als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Die römische Oligarchie um 1600*, Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg 14 (München: Ernst Vögel, 1979), 45–49; Wolfgang REINHARD, „Ämterlaufbahn und Familienstatus: Der Aufstieg des Hauses Borghese 1537–1621”, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 54 (1974): 328–427; Wolfgang REINHARD, „Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft”, in *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, Hg. Winfried SCHULZE, Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 12, 333–351 (München: R. Oldenbourg Verlag, 1988), 335–340.

64 VERESS Endre, *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex regno Hungariae oriundorum 1599–1917*, *Fontes Rerum Hungaricarum* 2 (Budapest: Stephaneum Nyomda, 1917), 21. „Michael Gyöngyössi (Ungarus)”. Itt említve a származás helyéül az egri egyházmegye, ami aligha jelenthet mást, mint Gyöngyöst. Az anyakönyvi bejegyzés szerint harmadmagával 1614. december 1-jén érkezett a nyitrai káptalan jóvoltából, katolikus származású (a *nobilis* jelző viszont hiányzik neve mellől), még a kisebb egyházi rendek sem voltak feladva számára, tanulmányait a logikával kezdte (*destinatus ad logicam*). 1618. április 30-án távozott, negyedéves teológusként és felszentelt papként. Korábbi tanulmányai helyeként Olmütz van megjelölve. Az olmützi matrikulákban 1612-ben „Michael Siro de Geongieos Ungarus”-ként szerepel, és az ugyancsak gyöngyösi születésű Simándi István majdani erdélyi püs-

sa, Kecskeméthy Végh Benedek örkanonok előtt tett 1000 forint értékben alapítványt a nagyszombati jezsuitáknál szegény diákok (*pauperes studentes*) tartására.⁶⁵ Igazolhatatlan, de szembeötlő egybeesés, hogy éppen ezt követően, az 1626-os tanévben jelenik meg egyszerre a három említett fiatal nemes gyöngyösi Gyöngyösi a matrikulákban.⁶⁶

A Mátra aljáról Nagyszombatba érkezett gimnazisták közül Gyöngyösi András kelti fel leginkább érdeklődésünket. Azonos nevű személy 1637-ben Homonnai Drugeth János országbíró, ungi főispán és felső-magyarországi főkapitány „udvari sekretáriusa”-ként tűnik fel. A névegyezés aligha a véletlen műve, s nemcsak a névalak viszonylagos ritkasága miatt. Az 1640-ben Ungváron jezsuita kollégiumot alapító főúr titkárának katolikusnak és iskolázottnak kellett lennie, utóbbi kritérium teljesítésére pedig megelőzően leginkább Nagyszombatban nyílt lehetőség. A Pázmány Pétert és Esterházy Miklóst gyámjául tudó, a grazi jezsuita egyetemet látogató Drugeth János apja,

pökkel syntaxist tanult. Szógi László, „Az olmtüzi egyetemen tanult magyarországi, erdélyi és horvátországi születésű hallgatók 1576–1850 (Forrásközlés)”, in *Emlékkönyv Unger Mátyás negyedszázados egyetemi történeti munkájára emlékére, és születésének hetvenedik évfordulója alkalmából*, szerk. E. Kovács Péter, KALMÁR János és V. MOLNÁR László, 191–225 (Budapest: ELTE Bölcsészettudományi Kar, 1991), 202. Mind olmtüzi, mind római tanulmányait szemlátomást összevonva, különbözőzeti vizsgákkal végezhetette.

- 65 A teljes irat kiadva: VAGNER József, *Adalékok a nyitrai székes-káptalan történetéhez* (Nyitra: Huszár István Könyvnyomdája, 1896), 196–197. Az összeget a kollégium rektorának kellett behajtania kamatostul a nagyszombati Paxy János nagyszombati polgártól, erre minden szükséges felhatalmazást megkapott. – A nyitraiak igazolhatóan közvetlen kapcsolatban álltak a gyöngyösi ferencesekkel. Kecskeméthy kanonok 1630-as végrendeletében többször megemlékezik róluk. Uo., 199. Érdemes itt felidézni Keresztesi Máté nyitrai helynök, 1631-től gyöngyösi plébános közismert példáját is. PÁZMÁNY Péter, *Összegyűjtött levelei*, kiad. HANUY Ferenc, 2 kötet. (Budapest: Magyar Királyi Tudományegyetemi Nyomda, 1911), 2:166–167, 643. sz. Már Gyöngyösi Mihály külhoni tanulmányai mögött is vélelmezhető egy (rokon, földi) pártfogó Gyöngyösi János nyitrai kanonok (1600–1615 k.) személyében. Őt Vagner kifejezetten gyöngyösi születésűnek mondja, Rómából hazatérve tulajdonképpen patrónusa megürült javadalmát foglalhatta el „Mihály pap”, ahogy Pázmány nevezte. VAGNER, *Adalékok...*, 208.
- 66 Az viszont igazolható, hogy az eredetileg Síró családnevű (vö. imént, 64. j.) Gyöngyösi Mihály kanonok és a költő családja két különböző nemesi család. Előbbinek tudniillik fennmaradt Pázmányhoz 1633. október 2-án írt levele (előzményére vö. *Pázmány Péter összegyűjtött...*, 2:448–449, n. 851), rajta papírfelzetes pecséttel. A címerpajzson faágon álló, jobbra forduló madár található, amely csőrében leveles ágat tart. Felette egy hatágú csillag. A sisakdísz megismétli a címerképet. Prímási Levéltár (PL), Archivum Saeculare (AS), Acta radicalia, Classis X, Nr. 196, 244–245; itt is köszönöm Hegedűs András szíves segítségét). Ez szemlátomást nem egyezik a költő unikornisos címerével, és már a negyedik Gyöngyösi család jelvénye, amit ismerünk. Vö. fentebb 21. jegyzet és alább, 72. j. – Gyöngyösi Mihály biogramjai, téves halálzási adatokkal: WAGNER, *Adalékok...*, 208–209; KOLLÁNYI Ferenc, *Esztergomi kanonokok 1100–1900* (Esztergom: Buzárovits Gusztáv Könyvnyomdája, 1900), 250. Utóbbi 1638-tól említi esztergomi kanonokságát, a *Királyi Könyvek* szerint azonban még ebben az évben meghalt, zselicszentjakabi apátságát november 20-án elhunytja miatt adományozták tovább. MNL-OL MKL Libr. reg. (A 57), vol. 9, fol. 175–176. A kinevező irat tévesen említi veszprémi kanonoknak. Ezt nyitrai, majd esztergomi dignitása kizárja, a veszprémi egyházmegye proszopográfiájában sem találjuk. PFEIFFER János, *A veszprémi egyházmegye történelmi névtára (1630–1950)*, Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae 8 (München: Görres Gesellschaft, 1987), *ord. alph.* – Vélhetően a véletlen műve, hogy a költő fia, Gyöngyösi György is éppen zselicszentjakabi apát lett, kerek egy évszázad múlva. Lásd fentebb 66., és alább 92. j.

Drugeth György nyomdokaiban járva, mind birtokait, mind rangját és tisztségeit tekintve a Habsburg-uralom első számú exponense volt Felső-Magyarországon, az erdélyi határ mentén.⁶⁷ Udvari titkári tisztségének elnyerése bizonyos rangot jelentett.

Nem tudható, hogy Gyöngyösi András, miután 1629 szeptemberére befejezte Nagyszombatban a rétori osztályt, hogyan került Homonnai Drugeth János familiárisai közé, de 1637-ben már huzamosabb ideje a felső-magyarországi mágnás mellett lehetett. Az országbíró Varannón házat és hozzá tartozó birtokrészeket ugyanis „jámborul, híven és tökéletesen szolgálta szolgálattya, reá bízott dolgainkban hívségét és dexteritását” említve juttatott neki, továbbá „maradékainak, successorinak és Legatariussinak” – zálogjogon. Az ingatlant és tartozékait ő és utódai csak a 300 magyar forintnyi zálogösszeg lefizetése fejében válthatták vissza, kiegészítve az esetleges hozzáépítések árával, melyek lehetőségeit szintén szabályozták. A formulaszerű meghatározásból, valamint abból, hogy hasonló feltételekkel szintén lehetőséget („előbérleti jogot”) kapott alkalomadtán a szomszédos ház birtokbavételére, nem nyerünk közelebbi támpontot arra, hogy Gyöngyösi Andrásnak vajon ekkor már lehetett-e családja, vagy épp a családalapításról van-e szó? Az *inscriptio* formájában kapott juttatás, a familiárisi egzisztencia-alapítás jellege és ténye inkább az utóbbit valószínűsíti. Tudniillik nemcsak a szokásos különféle részirtokokat kapja fizetségül, hanem „egész hely épületét egy Háznak [...] szántó földével, rétejeivel, legeltető helyekkel, kertéivel, erdőivel, szőlőivel, halászó vizeivel”, aminek szükségét a házasságkötés és a gyerekszületés mindennél inkább indokoltá és sürgetővé teszi. A Kassán, 1637. október 6-án kiállított adománylevelével vállalta, hogy az esetleges visszaváltásra nem fog sor kerülni Gyöngyösi András életében. Ebből következik, hogy egy újbóli zálogba adási aktus egyúttal az ő elhalálózását is adatolja.⁶⁸

A fontos családörténeti dokumentumot a szepesi káptalani levéltárból Nagy Iván adta közre nyitó darabként 1897-es inkriminált közleményében, melyben a radvánci Gyöngyösi István életét a költővel elegyítette.⁶⁹ A tudományt kacskaringós tévútra vivő forrásközlésében és azt megelőző elemzésében Nagy Iván – a 21. századra végül tévesnek bizonyult – magabiztossága az adatok 1652-vel kezdődő sorolásával indul, előtte szemlátomást nem nagyon tud mit kezdeni Gyöngyösi Andrással. Őt ugyanakkor a költő apjának vagy nagybátyjának tartja, sőt a Homonnai-Széchy rokonság révén e szálon juttatja el őt a murányi udvarba is, lévén hogy Homonnai Drugeth János Széchy Mária anyai nagybátyja volt.⁷⁰

Nagy Iván bizonytalanságát talán az magyarázhatja, hogy nem igazán érthette: a magát radváncinak valló és arrafelé birtokos Gyöngyösi István – ő, már tudjuk, nem a

67 BORBÉLY Zoltán, *A Homonnai Drugethek Felső-Magyarországon a 17. század első évtizedeiben*, Doktori disszertáció (Eger: Eszterházy Károly Főiskola, 2015), 173–176. Drugeth János országbírói kinevezésére 1636. április 29-én, kassai főkapitányi beiktatására 1636. július 21-én került sor. SZÖGI László, „Fejezetek a magyar világi és egyházi archontológiából”, in *A kronológia kézikönyve (Tudománytár)*, szerk. GAZDA István, 93–117 [Archontológia] (Budapest: Könyvtérképesítő Vállalat, 1985), 111; Kassa Város Levéltára (Archív Mesta Košice), Collectio Schwarzenbachiana AMK Coll. Swarzenbach., n. 6589.

68 A magyar nyelvű inskripció oklevél kiadási adatait lásd a következő jegyzetben.

69 NAGY, „Oklevelek Gyöngyösi...”, 81–88, 202–214, 362–368, 481–488. Az *inscriptio* közlése: 81–82, I. sz.

70 NAGY, „Gyöngyösi István életrajzi...”, 424–448, 429.

költő – családja vajon mit keresett Varannón. Az Ung vármegyei törzsökös Gyöngyösyek és az országbírótól házat kapó Gyöngyösi András a nagyszombati jezsuita matrikulák gyöngyösi származás-bejegyzéséből következőleg azonban bizonyosan két különböző családhoz tartoznak. Habár a részint dilettáns, részint szorgos Gyöngyösy László által időközben közreadott ungi családtörténeti dokumentumokból is kiáltóan hiányzik az országbírói titkár személye,⁷¹ e különbözőséget Badics mindvégig csupán gyanítja, miközben igyekezett cáfolni, hogy Gyöngyösi Andrásnak és a Homonnaiaknak szerepe lehetett a költő Murányba kerülésében. Leginkább az ütött szöveget a fejébe, hogy az Ung vármegyében honos (eredetileg Horváth vezetéknevű) Gyöngyösyek korábban heves birtokperbe kerültek a grófi családdal, mely tény nyilvánvalóan ellentétben állt az egyik családtag bizalmas familiárisi/titkári beosztásával. Kimondani ugyanakkor nem meri, miszerint a Varannón zálogbirtokos Gyöngyösi András nem rokon velük. Végül Nagy Ivánt, majd ebben az irányban Gyöngyösy Lászlót követve a költő származását hosszas habozás után tévesen épp az ungi családhoz köti. Gyöngyösi András kezdetben általa is nyitva hagyott apaságát végül elveti, inkább rokonnak vagy névrokon támogatónak tartja őt. A személyével kapcsolatos bizonytalanságot végül úgy oldja fel, hogy a biográfiai pszeudokánont mintegy nyolc évtizedre rögzítő 1939-es monográfiában még csak meg sem említi Gyöngyösi András nevét.⁷²

Kutatásai közben Badics két fontos új adatot hoz az országbírói titkárra. Egy Homonnai-féle újabb záloglevelet 1640-ből, melyben szerepel Gyöngyösi András felesége is, „nemzetes Haczkai Judit asszony”. Kimutatja továbbá, hogy a már 1645-ben elhunyt

71 GyöNGYÖSI László, „Adatok a Gyöngyösi-család történetéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 15 (1905): 59–65, 206–230; GyöNGYÖSI László, „Adatok Gyöngyösi István életéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 18 (1908): 194–204, 338–346; GyöNGYÖSI László, „Adatok Gyöngyösi István életéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 21 (1911): 90–109, 212–231, 341–357, 470–485.

72 Badics álláspontjának evolúciója jól nyomon követhető. 1908-ban még nem foglal állást, vajon ki lehetett a költő apja. Gyöngyösi Andrásal Nagy Iván és a saját adatai nyomán ugyan kezdetben még számol esetleges szülőként is, igaz, inkább rokonnak, illetve közelben élő, sőt nevelő hatást gyakorló névrokonnak tartja őt. Ekkor még némi gyanúval tekint a Nagy Iván által „felfedezett” és Gyöngyösy László által buzgón kultivált ungi vonalra: „Eszerint költőnk a Gyöngyösi-Horváth családból származott. Ez a származtatás azonban még nem egészen világos...”. És indoklásszerűen felhívja a figyelmet a címerek eltérő voltára! Ismeri az oroszlános, a vitézes és az unikornisos változatot is, vö. SZABÓ, „A költő három élete...”, 664–665. A megoldás kapujában (mármint hogy három teljesen különböző családról van szó) azonban tanácstalanul toporogni kezd, majd narratívájában az ungi vonalon halad tovább. A három különböző család azonosítása ezután egészen a 21. századig várható magára. BADICS Ferenc, „Jegyzetek Gyöngyösi István életrajzához”, in *Emlékkönyv Beöthy Zsolt születésének hatvanadik fordulójára*, szerk. RADÓ Antal, 202–210 (Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat, 1908), 203–204, 206. 1928-as kritikai összegzésében Badics bár több helyen helyre teszi Dugonicsot, Nagy Ivánt és Gyöngyösy Lászlót, végül enged utóbbi kritikájának, forráspublikáció-özönének, ami kitölteni látszott a biográfia korai éveinek hiányát. Végérvényesen az ungi vonal mellett teszi le a voksát, elfogadva, hogy Gyöngyösi János az apa, ami valóban igaz, de az ungi fiskális Gyöngyösi Istvánra és nem a költőre. GyöNGYÖSY László viszontkritikája: „Adatok Gyöngyösi István életéhez (Második közl.)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 21 (1911): 212–231, 217; BADICS, *Megoldott problémák...*, 5–6, 8. A kutatásait szintetizáló életrajzi monográfiában Gyöngyösi András már hiába keressük. A részletes, élvezetes, ám teljesen hamis „ungyi” narratívába valóban nem illett bele az ő személye. BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 9–22.

Homonnai Drugeth János országbíró titkára sem éli túl (sokkal) a század derekát. 1651. október 23-án varannói házát már másvalaki kapta meg.⁷³ Bár az 1637-es záloglevél csupán egy hónap felmondási időt ír elő, Gyöngyösi András – mintegy 40 éves kora körül bekövetkezett – halála ennél hónapokkal, sőt akár egy évvel korábbra tehető. A zálogösszeg letétele a tulajdonos Homonnaiak részéről, a visszaváltás folyamata, a *fructus non exacti* szokásos problémái, majd az újbóli bérbeadás, mindeközben az előírt határidők betartása, az okiratok kiállíttatása, bejegyeztetése hosszabb időbe telt. Az elhalálozás akár már 1651 előtt bekövetkezhetett.⁷⁴

A megfelelő helyi értékükre kerülő adatokból *puzzleszerűen* összeálló, koherens kép rajzolódik ki. Úgy tűnik, hogy Nagy Ivánnak Gyöngyösi Andrásban a költő apját sejtő intuíciója a számos alaptalan találgatás és zsácutca közepette esetleg mégis a megoldás kulcsát adja. Az országbírói titkár életadatait tekintve ez lehetséges. Nagyszombati tanulmányait épp 1629-re fejezte be a retorikai osztállyal. Házasodása elvileg ekkor is elképzelhető, sokkal inkább reális azonban nyolc évvel később, a familiárisi zálogbirtok és lakóház inskribálása időszakában. A varannói egzisztencia-alapítás 1637. évi dátuma pedig már-már kísértetiesen egybeesik a költő 1670. szeptemberi 33 éves önbevállalásán alapuló születési dátummal! Emlékszünk, Gyöngyösi András 1637. október 6-án kapott lakóházat Varannón. A költőéhez hasonló, korban hozzá közel álló esetleges családtag iskoláztatásával kapcsolatos adatra nem lehetünk figyelmesek. 1644-ben csak István neve tűnik fel a nagyszombati matrikulákban, következésképpen idősebb fűtestvére nem igazán lehetett. (Fiatalabb igen, de az már nem Nagyszombatban kezdhetett, a homonnai-ungvári, illetve kassai kollégium diáksága viszont jórészt még *terra incognita*.) Minden jel szerint az elsőszülött fiú megérkezése Gyöngyösiékhez lehetett a ház „adományozásának” közvetlen előzménye. E meglátások mentén egy lépéssel tovább lépve a születési évet 1637-re szűkíthetjük.

Nos, ha Gyöngyösi András apasága vonatkozásában igaza van Nagy Ivánnak, akkor a költő Gyöngyösi gyermekkorának jó részét Varannón tölthette, alkalmanként talán az onnan mindössze 50 km-re fekvő Kassán is, Homonnai Drugeth János főkapitányi székhelyén, illetve a Laborc-parti Homonnán, olykor pedig Ungváron. Amikor tehát Nagy Iván ötletszerűen Ungvárra és Kassára teszi a költő alsóbb tanulmányait, nem járt messze a valóságtól.⁷⁵ Amennyiben ugyanis Gyöngyösi András a költő apja, és Varannó a család lakhelye, úgy felfejthető a 7-8 éves iskolakezdés háttere, valamint beazonosítható a közbülső gimnáziumi osztályok (princ., gramm., synt., poet.) öt év alatti végzésének fentebb megfelelő kontrolladatok híján homályban maradt helyszíne.

A megoldás kulcsát a homonnai-ungvári jezsuita kollégium nyújtja. Az 1610-es évek derekán még Homonnai Drugeth György által fundált, viszontagságos történetű intézmény és a mellette működő gimnázium csak 1646-ban költözött át Ungvár-

73 BADICS, *Megoldott problémák...*, 5–6.

74 Badics kizárólag 1651 őszét feltételezi Gyöngyösi András halálának dátumaként. Uo.

75 NAGY, *Gyöngyösi István életrajzi...*, 429. A jezsuitáknál végzett tanulmányokat – leginkább annak Kassára vonatkozó – részét kritizálja: BADICS, *Megoldott problémák...*, 5; BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 18, 21. j.

ra.⁷⁶ Megelőzően 1629–1644 között folyamatosan működött Homonnán, a Tapoly-menti Varannótól mindössze 25 km-re. Következésképpen az 1640-es évek elejétől figyelembe lehet venni a homonnai kollégium tagjai közül Homonnai Drugeth János országbíró udvarában, illetve Kassán működő missziót is, amennyiben rekonstruálni akarjuk azt a katolikus spirituális és szellemi környezetet, amiben Gyöngyösi korai formatív éveit tölthette.⁷⁷ Olvasni, írni megtanulhatott, s a latin nyelvi alapokat saját gyermekeihez hasonlóan magántanulóként is megszerezte.⁷⁸ Ez a szellemi, spirituális környezet és családi háttér: állandó jezsuita jelenléttel, nagyszombati tanulmányokat maga mögött tudó, a katolikus országbíró udvarában titkárkodó apával valóban biztosíthatta a korai

76 Ungvár vonatkozásában tudunk egy 1640-es, majd egy 1646-os újraalapításról, a szakirodalom általában nem ad egyértelmű támpontokat a költözés részleteire, sőt többségében 1640-től leginkább már ungvári működésről szól (ezeket tételesen nem idézem, vö. például KÁDÁR, *Jezsuita kollégium...*, 232). Ez azonban téves lehet, hiszen az ungvári építkezések több mint egy évtizedig elhúzódtak, kezdetben mindössze két jezsuita tartózkodott Ungváron irányításukra. A homonnai kollégium más célra történő hasznosítása pedig 1646-tól valószínűsíthető. Erre az évre jutottak az ungvári épületek olyan készültségi szintre, hogy a páterek átköltözhettek és az oktatás is megindulhatott. A *fundatio* királyi megerősítése pedig csupán 1649-ben kelt. Vö. TERDIK Szilveszter, „Ungvár (Ужгород), egykori jezsuita templom, görögkatolikus székesegyház”, in *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig: Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján*, 2 köt. szerk. KOLLÁR Tibor, 2:400–404 (Nyíregyháza: Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Területfejlesztési és Környezetgazdálkodási Ügynökség Nonprofit Kft, 2013), 2:400–401; VÉGHSEŐ Tamás, „Jezsuiták és görögkatolikusok Északkelet-Magyarországon a 17. század második felében”, in *Katolikus megújulás Északkelet-Magyarországon: Művelődéstörténeti konferencia a jezsuita rend sárospataki megtelepedésének 350. évfordulója alkalmából*, szerk. SZABÓ Irén, *Folia Collecta* 2, 214–226 (Sárospatak: Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, 2014) 216; TERDIK Szilveszter, „Az egykori jezsuita templom székesegyházzá alakítása Ungváron, Bacsinszky András püspök (1773–1809) idejében”, in *Bacsinszky András munkácsi püspök: A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2009. november 12–14.*, szerk. VÉGHSEŐ Tamás, *Collectanea Athanasiana* I/6, 198–243 (Nyíregyháza: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014), 203; BUJDOSÓ István, „Az Ungvári Drugeth Gimnázium története”, *Acta Beregsasiensis* 10, 1. sz. (2011): 101–112, 104–107. (*Együtt* 13, 3. sz. [2011]: 70–81.) Bár utóbbi cikk sok kívánnivalót hagy maga után, amellet mégis meggyőzően érvel, hogy az oktatás 1629–1644 között végig Homonnán folyt, sőt a linzi békét követő hónapokban is ott indult újra, s a tényleges ungvári oktatás kezdete így 1646 ősze lehet. Vö. TERDIK Szilveszter, „Az ungvári jezsuiták Mária-kongregációjának albuma: (Részleges) forrásközlés”, in *Barokk vallásos közösségek*, szerk. BOGÁR Judit és DÉRI Eszter, Pázmány Irodalmi Műhely: Lelkiségtörténeti tanulmányok 15 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2017), 213, 7. j.

77 A kollégium tagjai közül egy-két páter rendre a Homonnaiak udvarában tartózkodott. Vö. KÁDÁR, *Jezsuita kollégium...*, 22, 68. j. Az egyes jezsuiták személye és feladatköre: Ladislaus LUKÁCS, *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae*, 11 köt., Monumenta Historica Societatis Iesu 125 (Roma: Institutum Historicum S.I., 1982), 2:482, 503, 520–521; Uo., 3:13–14, 35–36, 64–65, 105 141–152, 152, 178, 221–222, 251, 280–281. A felsorolásból kitűnik, hogy az 1638-as (nyilvánvalóan elírás, másolási) hiba kivételével mindvégig Homonna szerepel a kollégium megnevezéseként, Ungvár csak 1647-ben tűnik fel, először mint *Collegium Ungvariense olim Homonnense*, majd már kizárólag mint *Collegium Ungvariense*. Uo., 178, 221–222, 251, 280–281.

78 A költő Kassán 1694 februárjában írja, hogy öt fia közül egy Nagyszombatban filozófiát, egy Kassán szintaxist, a maradék három pedig otthon tanul, magántanító felügyelete alatt: „Et successunt mihi filii etiam quinque, quorum primus Tyrnaviae philosophiae, alter hic syntaxi, reliqui tres adhuc in statu innocentiae existentes domi meae sub privato praeceptore studiis navant operam.” JANKOVICS, NYERGES és TUSOR, *Gyöngyösi István levelei és iratai*, 145–149, 66 sz.

iskolakezds tudásbeli feltételeit 7-8 éves korban. Gyöngyösi András apasága és ezzel az 1637-es születési dátum egyre nagyobb valószínűséget nyer.

Ami biztos: Gyöngyösi 1644-ben még nem volt azon a szinten, hogy a rendes gimnáziumi első osztályt, a *principaliát* megkezdhette volna. A homonnai intézmény pedig 1644-ben Rákóczi György támadása miatt bezárta kapuit, és a jezsuiták egész Felső-Magyarországról távozni kényszerültek.⁷⁹ Itt jön az említett *puzzle* következő fontos, adatolt darabja, ami nagyban növeli az elmondottak valószínűségét. Ezzel tudniillik magyarázatot nyer, hogy Gyöngyösi miért Nagyszombatban tűnik fel 1644 folyamán mint a parvista osztály tanulója. Tudjuk, hogy az erdélyi fejedelem csapatai elfoglalták Homonnát is, előzőleg Drugeth János országbíró szintén menekülni kényszerült a támadás hírére, 1644. március első napjaiban már Csejten találjuk.⁸⁰ Nem túl merész a feltevés, hogy fontosabb familiárisai vele tartottak, titkára mindenképpen. A költő 1644-es nagyszombati tanulmányait tehát családi viszonyainak alakulása, biztonsági szempontok is indokolták, nem csupán a lakóhelyéhez közeli homonnai-ungvári iskola bezárása.⁸¹ Érthetővé válik továbbá, hogy miért tűnik el Nagyszombatból ezt követően évekre. A linzi béke megkötése után ugyanis ismét megindult az oktatás Homonnán, majd Ungváron, ahol 1646-ban hivatalosan újraalapították a kollégiumot.⁸²

Az 1650. tanévi nagyszombati gimnáziumi visszatéréshez illeszkedik a következő *puzzle*-darab. Azt, hogy Gyöngyösi a felsőfokú tanulmányokat megelőzően elvégezte a retorikai osztályt az 1650-es tanévben, nemcsak az egyetemre menetel előkészítésével magyarázhatjuk. A rendi katalógusok szerint ugyanis a már 11 főre gyarapodott ungvári kollégium tagjai közül 1650-ben még mindig hiányzik a retorika tanára! A *principalia*,

79 A rendi katalógusokban „Collegium Homonnense cum dispersis” és „cum missionibus dispersis” megjelöléssel. Uo., 141–142, 152 (az 1645. és az 1646. évre, az 1644. év teljes létszámmal van jelölve [uo., 105]. A magyarázatot az adja, hogy a katalógusok az előző év végi, ill. év eleji rendi diszpozíciók adatait tartalmazzák). Lásd még az imént, a 76. j.-ben idézett irodalmat.

80 1644. január 24-én még Homonnáról, március 2-án már Csejteről (anyja Nádasdy Katalin, Báthory Erzsébet lánya volt) ír Lippay György primásnak. PL AS Act. rad., Arch. saec., Nr. 196, 13. cs., 23 és 223. fol. Nyáron viszont már részese volt a harcoknak. A hadjáratra további irodalom: CSEH-SZOMBATHY László, „I. Rákóczi György 1644-es hadjárata”, *Hadtörténelmi Közlemények* 3 (1957): 43–76; CZIGÁNY István, „I. Rákóczi György erdélyi fejedelem királyellenes hadjárata a harmincéves háborúban (1644–1645)”, *Acta Academiae Agriensis, Sectio Historiae* 44 (2017): 75–96.

81 Átmenetileg még Nagyszombat is bezárt, 1644. febr. 11-én Lippay primás utasítást adott a fejedelem küszöbön álló támadása miatt az oktatás beszüntetésére, és hallgatók elbocsátására. MNL-OL MKA Act. Ies. (E 152), Coll. Tyrn., Irreg., 10. t., 18. sz. Erre végül a húsvéti szünetben került sor, de a tanítás nyárra újraindult. (Lásd az 1644-es tanév krónikáját: *Acta Jesuitarum in Hungaria ab anno 1599 usque 1647*, Turócszentmárton, Matica Slovenská, RKHS 1425a, fol. 1–398, 345r–363v; a felvételeket Fazekas István bocsátotta rendelkezésemre.) A várost végül messze elkerülték a hadmozdulatok, ősztől itt kezdődtek meg a békealkudozások. Lásd az előző jegyzetben idézett irodalmat. – Bár az 1644-es tanév 1643 novemberében indult, a lehetőség adott volt az év közbeni beiratkozásra. Szemléletes példa erre, hogy Sopronban az iskola indulásakor beiratkozó 32 diák létszáma még az első tanévben közel 100-ra emelkedett. KÁDÁR, *Jezsuita kollégium...*, 180. Az anyakönyvek forrásértékére: uo., 173, 177.

82 Lásd az imént idézett vonatkozó irodalmat a 76. jegyzetben. Pozitív adatot egyelőre hiába keresünk a költő ungvári tanulmányaira, a töredékesen fennmaradt kongregációs bejegyzések sem segítenek. TERDIK, „Az ungvári jezsuiták...”, 211–238, 223–237.

grammatika, poetika és szintaxis rendelkezett oktatóval, a retorika viszont nem került feltüntetésre. Ennek tanára, P. Stanislaus Ziveczki csak a következő évben, 1651 során érkezett meg Ungvárra.⁸³ Ha tehát valaki az 1650-es tanévben tanulmányait a retorikával be kívánta fejezni, annak peregrinálnia kellett egy másik intézménybe.

Az 1644-es tanévben Homonnán megszűnik a tanítás az erdélyi támadás miatt, feltűnik Nagyszombatban egy parvista Gyöngyösi István. 1650-ben nincsen még retorikaoktatás Ungváron, megjelenik megint csak *in civitate Tyrnaviensi* Gyöngyösi István, épp mint rétor-hallgató. A hagyományos történeti adatok sötétjéből az elveszett Gyöngyösi-biográfia kontúrjai kezdenek mind élesebben előtűnni, főként a kutatás számára újonnan hozzáférhetővé vált gimnáziumi adatbázisnak köszönhetően. A jelek szerint a jezsuita rendi és iskolai katalógusok nemcsak az egyházi és világi proszopográfia, a regionális művelődésmonopolizálás és társadalomformálás feltárásának elsőrendű forrásai, hanem a magyar történettudomány és irodalomtörténet megoldatlan és más források alapján megoldhatatlan(nak tűnő) kérdéseire is válasz adhatnak. Ráadásul Gyöngyösi vonatkozásában egy további személyes támponttal is szolgálnak. 1638–1639-ben Jászberényi Tamás a homonnai rektor, majd egy rövid erdélyi kitérő után 1641-ben Homonnai Drugeth János gyóntatója; 1642–1645 között Esterházy Miklós nádor mellett működik misszióban, 1646-ban Nagyszombatban tartózkodik ugyancsak misszionáriusi beosztásban, majd 1647–1650 között ő az ungvári kollégium rektora, 1651–1652-ben pedig visszatér Nagyszombatba, ahol számos feladata egyikeként az egyetemen tanít kazuisztikát.⁸⁴ Nem elképzelhetetlen, hogy Jászberényi állhat Gyöngyösi István tanulmányainak segítése, szervezése mögött, azon egyszerű oknál fogva, hogy 1597-ben maga is Gyöngyösön született. Aligha szorul különösebb magyarázatra közelebbi kapcsolata homonnai rektorként, illetve Drugeth János gyóntatójaként az országbíró szintén gyöngyösi származású, volt jezsuita diák udvari titkárával, Gyöngyösi Andrással, valamint családjával.

Mindezekén túl Gyöngyösi tanulmányi peregrinációjának ütemezése Ungvárról a magyar barokk fővárosába szintén kapcsolatba hozható apja halálával és a varannói egzisztencia megszűnésével. A kritikus olvasó figyelmét bizonyára nem kerülte el, hogy noha Gyöngyösi István 1650-ben végezte retorikai tanulmányait – ami azt jelenti, hogy ezeket korabeli tanévbeosztás szerint 1649. novemberben kezdte, és 1650 szeptemberére befejezte –, az egyetemre viszont csak 1651 novemberében iratkozott be.⁸⁵ Vagyis pontosan azt követően, hogy Gyöngyösi András varannói háza és zálogbirtoka már új bérlő kezén volt október 23-ától. Az egy év kihagyást a tanulmányokban apja halála, netalán előtte betegeskedése, illetve a varannói egzisztencia felszámolása éppen és elégségesen indokolni látszik.

83 LUKÁCS, *Catalogi personarum...*, 3:280–281 és 309–310.

84 Uo., 2:629. – Jegyezzük meg, hogy Jászberényi korábbi praxisa alapján (1631–1632 között *praeceptor rhetoricae* volt Nagyszombatban) elvileg taníthatott volna retorikát Ungváron 1650-ben, rektori funkciója mellett azonban mindössze annyi került feltüntetésre nevénél, hogy ő volt az alapító gróf özvegyének gyóntatója. Uo., 3:280–281.

85 Hadd emlékeztessenek itt is rá, hogy a gimnáziumi matrikulák adatbázisa a tanév „főévének” dátumát, míg az egyetemi matrikulák kiadása a beiratkozás évét adja meg. Vö. fentebb, 43. j.

Mindez talán már túl sok egybeesés ahhoz, hogy teljesen tévúton járjunk. Nem hiszem ugyanakkor, hogy a szemeink előtt kirajzolódó pályáiv az aktuális forrásfeltételek között pontosabban meghatározható lenne. Mint ahogy az sem tudható már meg, hogy a zálogbirto(kok)kért kapott összeg örökségként a költőre eső része milyen mértékben fedezhette a tanulmányok és a megélhetés költségeit Nagyszombatban. Szintén eldöntetlen, hogy a következő években a matrikulák hiányosságai miatt nem szerepel-e neve a későbbiekben a nagyszombati egyetemisták között, avagy épp családi, anyagi viszonyainak kedvezőtlen alakulása miatt volt kénytelen tanulmányait abbahagyni, és szolgálatba szegődni.⁸⁶ A szűkebb családra nézve nem látunk támpontot, s a csupán 1640-es említés miatt abban sem lehetünk biztosak, hogy amennyiben Gyöngyösi András a költő apja, az említett Haczkai Judit lehetett az anyja, bár igen valószínű.⁸⁷

Az elmondottak nyomán úgy tűnik, hogy amikor az egyre inkább az ungi leszármaszás vonalán haladó Badics Ferenc, aki a költő „szimpatikus” tulajdonságait emlegeti, s egy (premisszáinak valós voltát tekintve egészen fantasztikus) kombináció keretében Nagy Iván nyomán, illetve a földrajzi közelség okán csak-csak összehozza hosszú évekre az országbírói titkár – a korábbiaknál most alaposabban – vélelmezett fiával, korántsem jár teljesen a fellegekben. „Nem lehetetlen, hogy éppen az őt kedvelő Gyöngyösi András mellett volt pár évig, mert a főispán és országbíró secretariusus oldalán mindenesetre sokat tanulhatott (s ennek később jó hasznát vehette, mikor Wesselényi mellett ő is afféle hivatalt viselt)” – írja a költőről.⁸⁸ Amennyiben az én következtetésem helyesek Gyöngyösi Andrásra nézve, Badics e kijelentése meggyőző bizonyítéka a magyar irodalomtörténetben megbúvó mágikus realizmusnak.

Végére értünk annak a *puzzleszerű*, tulajdonképpen *a posteriori* jellegű igazolásnak, amely a jezsuita szeriális források nyomán tisztázta Nagy Iván és részben Badics Ferenc vízióit Gyöngyösi András országbírói titkár és a költő közelebbi-távolabbi rokonságáról, kapcsolatairól. E ponton feltétlenül le kell szögezni, hogy a neves elődök sor-

86 A visszafizetendő pénz mennyisége több lehetett, mint az eredeti 300 forint, és az 1637-es megállapodásban foglaltak szerint beszámításra kerülhetett az értéknövelő beruházások összege is. 1651-ben a zálogösszeg már 500 magyar forint volt. Ugyancsak számításba lehet venni az 1640-es zálogszerződés alapján a családnak járó 500 forintot. – A bejegyzések korban megfigyelhető bizonyos esetlegessége mellett a nagyszombati egyetemi matrikulák hiányosságainak fő oka, hogy a filozófiai fakultásnak az 1950-es évek elején az ELTE levéltárából az Országos Levéltárba szállított eredeti anyakönyvei megsemmisültek 1956-ban. Abból tehát, hogy csupán 1651/52-ben szerepel Gyöngyösi neve, nem következik feltétlenül, hogy csak egy évet végzett el. Fia, Gábor meg sem jelenik a matrikulákban, vö. fentebb, 50. fejezettel. Ugyanakkor a költővel együtt kezdő Esterházy Pál további tanulási adatai megőrződtek. ZSOLDOS, *Matricula...*, 72–73. Ez mintha arra utalna, hogy az adott évkör bejegyzéseiről fennmaradt másolat pontos és részletes, s Gyöngyösi tényleg csupán a logikát végezte el. Ami egybevághat azzal a korábbi meglátással, hogy pályájának origója a nádori udvarban az 1644-es parvista osztálytárs Wesselényi Ádám melletti szolgálat lehetett 1652–1656 között. E szolgálat nem kizárt, de jóval csekélyebb mértékű lett volna a hároméves akadémiai kurzus 1654-beli befejezésével.

87 Vö. fentebb, a 73. j. Véltetően az ekkor Zemplén vármegyében honos Háczykay közül származhatott, rájuk lásd III. Ferdinánd Regensburg, 1653. december 18-ai oklevelét. MNL-OL-A 130-III.évsz.1H7-0007. Ez a zempléni illetőségű család-adat egyaránt utalhat egy első vagy egy második házasságra.

88 BADICS, „Jegyzetek...”, 206.

sán okulva – átadva a szót egy mondat erejéig az *advocatus diabolin*ak – nem zárható ki teljesen, hogy a Gyöngyösi-adatok Dugonicstól kezdve kísértő bűbája láttat újabb, már-már delejes délibábokat. Annak ellenére őrlágon kell tartani a gyanút, hogy a jelen tanulmányban kibontakozó pályarajzzal sok minden érthetővé, érthetőbbé válik. A Hódoltságból áttelepüléssel az 1620-as években először is az nyer magyarázatot, hogy a költő családjának miért nincsen korábban nyoma a forrásokban. Így az egész egzisztencia jellege elhelyezhetővé válik a korabeli rendi társadalom struktúrájában. A meghatározó elem a nemesi értelmiségi léten alapuló főúri tisztviselősök, mely a család eltartása és zálogbirtok szerzése mellett a gyerekek taníttatására is alkalmas, de rendes birtokszerzésre már nem. Zálogbirtokosként élnek Ungban, majd Gömörben. Íme a költő saját jogon bírt birtok utáni vágyának háttere, ami hosszas pereskedés után sem teljesül,⁸⁹ hiába Esterházy Pál nádori adománya 1693-ban.

Feltárulkozni látszik továbbá a költő műveltségének, társadalmi rangjának háttere. Részint az adatoltan, illetve hipotetikusán azonosított jezsuita oktatási intézményeknek köszönhetően. Részint pedig a már a pozitivisták kutatás által gyanított, s most újabb adatokkal erősebben valószínűsített apja, Gyöngyösi András nagyszombati gimnáziumi végzettségének, illetve országbírói és főkapitányi udvari hivatalnokai beosztásának ismeretében. Ezek szerint *Gyöngyösi István másodgenerációs értelmiségi*, költészet mögött nemcsak egyéni talentuma, iskolái, hanem a felsejleni látszó családi milió is ott áll a Nagyszombatban iskolázott apának köszönhetően. (Mindez a korábban is csak metaforaként alkalmazott honorációr hasonlatot némileg elhalványítja.)⁹⁰ Gyöngyösi apja országbírói udvari titkár, ő maga már titkári feladatokat is ellátó nádori kamarás, alispán, egyik fia szepesi, majd udvari kamarai tanácsos,⁹¹ másik fia nagyváradi olvasókanonok és zselicszentjakabi apát; lányai jómódú birtokos nemesekhez mentek feleségül.⁹² A kora újkori társadalmi mobilitás tipizálható lépcsőfokai tárulnak elénk.

89 Az okokra lásd: TUSOR Anna, „Máriássy vs. Gyöngyösi: Egy nádori adomány sora a 17. század végi Felső-Magyarországon: A költő Gyöngyösi István életrajzához”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 634–648. A költő nem csak a Máriássyakkal különbözött össze: „Az örökösök az ő kezükből kivett egyéb – nem a Máriássyaktól zálogjogon szerzett – Nyíró-féle birtokrészek miatt külön pereskedésbe kezdtek Gyöngyösiével. Ennek bemutatására az alábbiakban nem kerül sor.” Uo., 637, 25. j. A gyermektelenül elhunyt Nyíró József, akinek különféle birtokaira a költő nádori adományt kapott, nemesként rozsnói lakos volt, ez magyarázza a városi földesúr Széchenyi György esztergomi érsek érdekltségét és fellépését Gyöngyösiével szemben. Lásd Gyöngyösi 1694. (!) október 21-ei levelét Koháry Istvánnak. Vö. fentebb 18. j.

90 TUSOR, „A gömöri prókátor...”, 98.

91 A pályáját Gömör vármegyei jegyzőként és levéltárosként kezdő Gáborra a már idézett Gyöngyösi-szakirodalom mellett: FALLENBÜCHL Zoltán, „A Szepesi Kamara tisztviselői a XVII–XVIII. században”, *Levéltári Közlemények* 38 (1967): 193–236, 207, 211–222. – Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a többi fiúgyermek, Ignác, Zsigmond és a legfiatalabb György (rá lásd a következő jegyzetet) közül Ignác csak Nagy Iván nemzékrendi családfáján tűnik fel. Egy levéltári forrásban ugyanakkor Ferenc és Zsigmond szerepel. MNL-OL MKL Libr. reg. (A 57), vo. 24, fol. 611, n. 588: „Mortatorium ad tres annos pro Sigismundo et Francisco Gyöngyössy pupillis, die 4 mensis Septembris 1699 expeditum” (1699. szeptember 4.).

92 A kinevező irat szerint korábban misszionáriusként működő Gyöngyösi György egri kanonok, jászberényi plébános 1733. június 23-án nyerte el a váradi egyházmegyei gáborjáni prépostságot. Immáron a váradi káptalan tagjaként 1738. március 8-án, 18 évi plébániai szolgálatát, a kálvinisták körében végzett nagyszámú térítéseit felemlítve lett zselicszentjakabi apátúr: „consideratis multifariis eiusdem labo-

A tévedés jogának fenntartása ellenére sem hiszem, hogy a feltárt kapcsolódási pontok egész sora a véletlenek csalfa játéka lenne. Gyöngyösi András és a költő életadatai, az 1637-es varannói „házadomány” és a születés időpontjának egyezése számomra meggyőző. Miként az is, hogy épp 1644-ben, az I. Rákóczi György-féle támadás előli meneküléskor tűnik fel egy Gyöngyösi István Nagyszombatban, hogy megkezdje középfokú tanulmányait; majd 1650-ben ismét, hogy befejezze azokat. Abban az évben, amikor még éppen nincs retorikatanár Ungváron. Nem beszélve arról, hogy az országbírói titkár adatolható halála éppen egybevág a magyar Ovidius egyetemi tanulmányai megkezdésével (még pontosabban egy évvel történt elhalasztásával). A nagyszombati parvistaként a történeti források lapjain első ízben megjelenő Gyöngyösi István *alma matere* közös Andrassy Miklóséval, már a gimnáziumban bizonyíthatóan együtt tanul Esterházy Pállal, előtte Wesselényi Ádámmal: ez a Gyöngyösi István a költő Gyöngyösi, ennyi véletlen egyezés egyszerűen nincs.

Wesselényi Ádámhoz – és rajta keresztül a murányi udvarhoz – ráadásul a közös tanulmányokon túl még egy kapcsolódási pontot azonosíthatunk. Ádám felesége ugyanis az 1645 decemberében elhunyt Homonnai Drugeth János országbíró lánya, Drugeth Kata lett.⁹³ A frigy nemcsak erősítette a mostohafiú kötődését Széchy Máriához, hanem a Nagy Iván által elképzelnél konkrétabb fogódzót ad arra nézve, milyen további körülmény segíthette még a néhai országbíró titkára fiának útját a Wesselényiek udvarába.⁹⁴

ribus a decursu annorum 18 in diversis parochiis haeresi Calviniana circa solertem animarum curam, verbiq; Divini magna populi aedificatione et numerosorum a via recta aberrantium acatholicorum ad ovile Christi reductione”. MNL-OL MKL Libr. Reg. (A 57), vol. 37, fol. 100–101 és vol. 38, fol. 34–35. (Némi adminisztratív zavarra utal, hogy gaborjáni utódát a zselici apáti promócióra hivatkozva már január 30-án kinevezték. Uo., vol. 38, fol. 54.) 1649. december 31-én mint váradi székesegyházi főesperes és soproni *beneficiatus* kerül szem elé. Uo., vol. 42, fol. 389–391. A zselicszentjakabi apátként és váradi olvasókanonokként elhunyt Gyöngyösi 1760. július 21-ei végrendeletének végrehajtása és megerősítése számos részlet (ingóságok, pénzbeli kintlévőségek, például 10 000 Ft. az Andrassyaknál) felsorolásával: uo., vol. 45, fol. 634–638. A végrendelet 25 000 forintot és egy allódiomot adott 5 irgalmasrendi szerzetes váradolaszi letelepedésére, az alapítást Mária Terézia Bécsben 1761. július 7-én erősítette meg (uo.). Lásd még fentebb, 31. j. További adatok (például plébánosi helyei: Vágszerdahely, Nagyfödemes, Jóka): BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 118–119; újabban MIHALIK Béla Vilmos, „Konfliktus és megújulás: Az egri székeskáptalan a 18. század első felében (1699–1744)”, in *Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 18. században*, szerk. FORGÓ András és GÓZSY Zoltán, Pécsi Egyháztörténeti Műhely 11, 133–170 (Pécs: META Egyesület, 2019), 148. – A Gyöngyösi lányok férjhezmenetelére lásd: BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 113–119.

93 NAGY Iván, *Magyarország családai czímerekkel és nemzékrendi táblákkal*, 13 köt. (Budapest: Helikon, 1987–1988), 3:400, 404.

94 A Wesselényi Ádám 1656. január 7-ei halálával rövidre sikerült házasság vagyoni és egyéb dimenzióit mutatja az a nyilvánvalóan a hozomány összefüggésében adott nádori megbízás, melyet 1655. december 14-én kapott Makay György és Szirmay Péter királyi táblai bíró. Az volt a feladatuk, hogy tárgyaljanak Homonnai Drugeth János özvegyével és Homonnai Drugeth Györggyel a zemplényi, abaúji és borsodi birtokok, illetve Varannó és a csicsvai vár kapcsán tett osztályról. MAKAY Dezső, „A Csanád nemzetség Waffa és Bogyoszló vonala (Második közlemény)”, *Turul* 14, 2. sz. (1896): 75–85, 79. A nádori udvarba kerülésre az „ungi narratíva” téves koordinátáin: BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 34–36.

5. Utóhang – Konklúziók

Arra, hogy rövid időre félretegyem vatikáni munkálataimat, és ismét foglalkozzam Gyöngyösivel, termékeny inspirációt jelentettek Szabó András Péter kritikai észrevételei, még inkább szempontjai, adatai.⁹⁵ Meglátásaim részbeni-egészbeni igazolását, cáfolatát, finomításait további kutatásokra bízom. Persze módszeresen kutatni a témára rendkívül nehéz, már-már tükeresgélés a szénakazalban. Észrevételeim, következtetéseim reményeim szerint ugyanakkor hasznos támpontokat jelenthetnek. Akár igazolásuk, akár elvetésük vezérfonal lehet az előrelépéshez. A további kutatás számára leginkább a figyelem (újbóli) ráirányítása Gyöngyösi Andrásra szolgálhat problémafelvetésként. Tőle egy címerképes pecsét fellelése és ezzel genealógiai identifikációja óriási előrelépés lenne, bármilyen irányban. A nagy és izgalmas kérdés voltaképpen az, hogy hol húzódnak a kora újkori magyar történelem történeti megismerhetőségének határai. A jezsuita gimnáziumok matrikulái kétségkívül új perspektívákat nyitottak meg „felülről”, ám ezeket „alulról” is ellenpontoszni kell. A kontraszt nélküli témaexpozió önmagában még nem műalkotás, csupán annak kezdeménye, lehetősége. Az, hogy az ellenszólam diatonikus, vagy inkább diszharmonikus lesz, tulajdonképpen lényegtelen, az igazán fontos a zárlat és annak megfelelő előkészítése. A tudomány nyelvére fordítva: egy, a korábbiaknál mélyebb, megnyugtatóbb eredmény konstrukciója a költőről és családjáról.

Már Nagy Iván világosan látta és be is mutatta, hogy Gyöngyösi István biográfiájának megírása összetett kihívás a historiográfia számára.⁹⁶ Ő és Badics Ferenc ráadásul még komplikáltabbá tette az életutat. De hogy tényleg milyen nehéz dolguk volt a kutatásban, és a történeti helyzet mennyire bonyolult volt, most látszik csak igazán. Mert a fentiek alapján mégiscsak megfordult a költő és családja Ungban, csak éppen nem azonos az ott honos Gyöngyösi családdal. És ha tényleg Wesselényi Ádám révén került a nádori udvarba a költő, akkor ő is élhetett bizony egy ideig Füleken (egy-két?) másik névrokonával egyetemben. Nem kizárt, hogy a pozitivisták tudomány egy tulajdonképpen helyes látens hagyományt próbált meg dokumentálni és forrásokkal igazolni, és így került tévútra, pontosabban tévutakra.

A fontosabb eredmények összefoglalása:

1) Előljáróban röviden áttekintettem a 2018-ban Klaniczay-díjat nyert Gyöngyösi-levelezéskötetben⁹⁷ végzett társszerzői munkámat, kiegészítve néhány kutatási megfigyelés-

95 Itt is megköszönöm hasznos észrevételeit, kollegiális tanácsait, melyekkel hozzájárult kéziratomban jobbításához. Mindez nem jelenti azt, hogy mindenben egyetértenék. Csak remélni merem, hogy az én írásom is olyan gondolatébresztő lesz számára, mint amilyen az övé volt számomra. Megjegyzem még, hogy a halotti matrikulán alapuló régi életkor adatot meghatározóan azért tartottam korábban hitelesebbnek, mert ez tűnt alapértelmezésben összeegyeztethetőnek az egyetemi tanulmányok általam biztosra vett adatával. Mivel az újabb jezsuita kutatások ezt a problémát tisztázták (vö. fentebb 42. j.), helytállóan tartom és hasznosítom az életkorral kapcsolatos egyéb észrevételeit is, vö. SZABÓ, „A költő három élete...”, 675).

96 NAGY, *Gyöngyösi István életrajzi...*, 424–428.

97 Vö. *Klaniczay-díj: 2018*, hozzáférés: 2021.07.02, <https://iti.btk.mta.hu/hu/osztalyok/reneszansz-osztaly/520-klaniczay-dij-2018>; JANKOVICS József: *Laudáció Monok István tiszteletére a Klaniczay-díj átadása alkalmából*, hozzáférés: 2021.07.02, <http://hungarologia.net/laudacio-monok-istvan-tiszteletere-a-klaniczay-dij-atadasa-alkalmabol/>.

sel, adattal. Ezt követően mérlegre tettem a kritikát, sőt igyekeztem egy-két kisebb észrevétellel mélyíteni azt. A Balassi Kiadó kötetét legalább online változatában máris érdemes volna javított és bővített formában újra kiadni, megakadályozandó, hogy a szakirodalmi vérkeringést továbbra is téves adatok mérgezzék, illetve hogy az újonnan felfedezett dokumentumok (fél)homályban maradjanak. E második kiadásból a pozitivisták kutatás által tévesen attribuírt iratok kötetvégi, számozatlan gyűjteménye már elhagyható.

2) A nagyszombati jezsuita gimnáziumi anyakönyvek segítségével sikerült a kora újkori iskolázottság forrásadottsági szintjén körülbástyázni a kritika által erősen megkérdőjelezett korábbi állításomat, miszerint a költő Gyöngyösi István 1651/52-ben a nagyszombati akadémia filozófia hallgatója volt. Az adat ugyanis egyaránt illeszkedhet az 1629 körüli, illetve 1637-es születési dátumhoz. Ugyanez mondható el az 1644-es (parvista), majd 1650-es (retorika) nagyszombati diákoskodás szemlátomást egyazon személy koherens tanulmányi előmenetelét mutató, Fazekas István kutatócsoportjának köszönhetően újonnan feltárt anyakönyvi bejegyzéseiről. Fontos szempont, hogy a nádori udvarban Wesselényivel az élen az összes fontos szereplő igazolhatóan a jezsuita intézményekben tett szert műveltségére. A matrikulákból továbbá megismerhetővé vált, hogy a nagyszombati tanulmányok alatt nemcsak Esterházy Pállal, hanem a majdani nádorfi Wesselényi Ádámmal is együtt tanult, s iskolatársa volt Andrassy Miklós is. Valószínűsíthető, hogy a költőnek mind Wesselényi-, mind pedig Andrassy-familiáris léte ide, a közös jezsuita iskolázottságra vezethető vissza. A Gyöngyösire, illetve társágában a murányi udvar valamennyi ismert prominensére egyaránt vonatkozó matrikula-adatok, kiegészülve a műveiben Pálffy Eszter által sokszorosan kimutatott jezsuita, barokk szellemi hatással többszörös és meggyőző adatkeresztmetszetet jelent személyének történeti identifikációjában.⁹⁸ E háromdimenziós képet tovább árnyalja az akadémiai kurzustárs Esterházyhoz fűződő közvetlen viszony adatoltsága, a rozsnói jezsuita rezidencia rendszeres támogatása, és a költő fiainak szintén jezsuita taníttatása.⁹⁹

A nagyszombati matrikulákban feltűnő Gyöngyösi István a költő Gyöngyösi.

3) Ugyancsak a nagyszombati gimnáziumi anyakönyvekből kiindulva következtethető ki, hogy a költő apja valóban Gyöngyösi András, Homonnai Drugeth János országbíró udvari titkára lehetett, ahogyan azt már Nagy Iván felvetette. Sem ő, sem pedig Badics Ferenc nem ismerte fel azonban, hogy ez a gyöngyösi eredetű család nem állt rokonságban az ungi Gyöngyösiekkel. A magyar Ovidius családjának Ung vármegyei élete a varannói szolgálati zálogbirtok és ház 1651 őszi visszaváltásával véget ért.¹⁰⁰ A varannói lakhely nyomán elképzelhető, hogy a költő a parvista kurzus és a retorika közötti, a

98 Lásd fentebb: 12. és 35. j.

99 Esterházy látogatására Gyöngyösinél, illetve fiai jezsuita iskoláztatásának tényére lásd fentebb 34. és 50. j. A rozsnói jezsuitáknak általa évről évre rendszeresen juttatott természetbeni adományokra, melyek többnek tűnnek, mint amit az alkalmi felekezeti gondoskodás diktálna: SZABÓ, „A költő három élete...”, 672 (a *Literae Annuae* alapján, 99. j.).

100 Arra, hogy valóban egy messzi földről Ungba érkezett főúri familiárisról lehet szó, további támpontul szolgál, hogy Gyöngyösi András neve az ungi fiskális Gyöngyösi Istvánnal, valamint annak apjával és fiával, illetve egy-két rokonával ellentétben egyetlen egyszer sem tűnik fel a vármegyei iratokban. Vö. Csűrös, „Adalékok...”, 193–206.

nagyszombati anyakönyvekből hiányzó osztályokat a homonnai-ungvári jezsuitáknál végezte az 1640-es évek második felében. A Társasághoz közelebbi kapcsolatot jelenített a szintén gyöngyösi születésű P. Jászberényi Tamás ungvári rektor személye.

4) Gyöngyösi András levéltári adatolásra váró apasága¹⁰¹ esetén a *fortiori* támogató érveket találunk a mellett, hogy a költő 1670. évi vallomásában közölt 33 éves életadat hiteles lehet. Az országbírói titkár épp 1637-es egzisztenciaalapítása fontos támpont ehhez. A Homonnai Drugethek udvarának jezsuita közege, az apa bizonyítható iskolázottsága pedig elégséges háttérül és egyben magyarázatul szolgál a parvista tanulmányok megkezdésére 7–8 éves korban.¹⁰² Igaza lehet hát Szabó Péter András gondos forráskritikájának: a jó rozsnói jezsuita atyák valóban nem tudták pártfogójuk pontos életkorát, illetve hanyagul vezették anyakönyveiket, s bizony a költő már 59–60 éves korában rendre „beteges öregsége” miatt panaszkodott. Így az is érthetőbbé válik, hogy miért csak 1663–1664-től, vagyis 26–27 éves korától tűnik fel a források lapjain, miért kapja a familiárisi birtokadományokat csupán az 1660-as évek végén. 1674. évi házasságkötése,¹⁰³ élete utolsó éveinek alispánkodása sem annyira extrém késő életkorilag, mint eddig tűnhetett.¹⁰⁴ Következésképp a költő Gyöngyösi István neve mellé az 1637–1704 életadatok illeszthetők ezentúl. A születési hely viszonylatában pedig feltételesen

101 A levéltári kutatást egy információval tudom most megelőlegezni. Gyöngyösi András már 1639-ben feljebb kívánt lépni az anyagilag jövedelmezőbb eperjesi harmincadosságba. (A Varannó-Eperjes távolság mindössze 46 km.) Az Udvari Kamara 1639. május 10-én kért információt az ügyben a Magyar Kamarától, hozzá továbbítva a kérvényt is. Az állást 1640. május 7-én azonban másvalaki kapta meg. Österreichisches Staatsarchiv, Hofkammerarchiv, Hoffinanz Ungarn, r. Nr. 159, Konv. Mai 1639, fol. 101–102; r. Nr. 161, Konv. Mai 1640, fol. 11. – A Gyöngyösi Andrásnak adott újabb országbírói birtokadomány kísértetiesen egybeeső dátuma (1640. május 6.) arra utal, hogy egyfajta kompenzációról lehet szó a jövedelmező állásért cserébe. Vö. BADIĆ, *Megoldott problémák...*, 5–6; s fentebb 18–19 (73. j.).

102 Mindezen érvek nagyobb súllyal esnek latba, mint az 1629 körüli születés mellett tett korábbi megfigyelések (vö. fentebb 33–40. j. és az ott idézett irodalom). Ebben az összefüggésben egészen különlegesen azok a korábban még kétkedésre okot adó tények, hogy Gyöngyösi ezek szerint 26–27 éves köznemes kamarásként képviselte Wesselényi nádort a bécsi udvarban 1664 elején, s többek között két ízben tárgyalt Girolamo Porzia főminiszterrel (vö. TUSOR, „»Sieur Secretaire du Palatin d’Hongrie«...”), illetve hogy mindössze 32 évesen lett balogvári kapitány. Egyébiránt annak ismeretében, hogy a költő nem *homo novus* a rendi-fiskális állam közigazgatásában, hanem a korábbi országbírói titkárnak családtagjaként azonosították őt a származást első számú identításelemként számontartó feudális társadalom legkülönbözőbb szintjein, már nem is annyira meglepő az említett bécsi szerepvállalás.

103 A kora újkori házasodási gyakorlat az életkorok és a különféle társadalmi rétegek tekintetében nagy változatosságot mutat. A 30 év feletti első házasság mindenképpen rendhagyónak számított a korban, de nyilván nem annyira, mint egy jócskán 40 év feletti, ami az 1629 körüli születésből adódna. Vö. PÉTER Katalin, *Házasság a régi Magyarországon (16–17. század)*, Múltidéző zsebkönyvtár (Budapest: LHarmattan Kiadó, 2008), 77. A fentiekre vö. SZABÓ, „A költő három élete...”, 670–675 (különösen a 675. alján tett megállapítások).

104 Fűzzük hozzá kiegészítő jelleggel a fenti pontban foglaltakhoz, hogy Gyöngyösi fiatal kora magyarázhatja részben azt is, miért nincsen tevőlegesebb szerepe a Wesselényi-összeesküvésben. Amögött viszont, hogy már huszonévesen, vagyontalan nemesként nádori kamarás, udvari „főember szolga” lehetett, különleges okot kell keresnünk. Önmagában a kutatás által rendre hangoztatott költői munkássága ehhez nem tűnik elégségesnek, hiszen már a fő érdemszerző költemény, a *Murányi Vénus* megjelenése előtt komornyik volt Murányban. Kézenfekvőbb érvként kínálkozik a fiatalon elhunyt Wesselényi Ádámhoz fűződő, az 1644-es közös gimnáziumi tanulmányok révén adatolható kapcsolat – húzzuk alá.

az apát titkárként foglalkoztató országbíró, felső-magyarországi főkapitány Homonnai Drugeth János udvarának fő helyszínei: Kassa (ahol az 1637-es egzisztencialapító oklevél is kiadásra került), Homonna, netalán Varannó vélelmezhető leginkább.¹⁰⁵

5) Az ungi historiográfiai hasonmás leválasztásával hirtelen a „semmitől jött” költő személyét, s mind koherensebb pályáját elhelyezhettük a korabeli katolikus barokk művelődés keretei közé, családja három generáción átívelő visszafogott emelkedése beilleszkedett a kora újkori társadalmi mobilitás magyarországi folyamataiba.

Vizsgálódásunk remélhetőleg segít átértékelni Gyöngyösi korábban ellentmondásosnak vélt pályáját, illetve a művei alapján kialakított politikai, nemesi rendi-nemzeti karakterét¹⁰⁶ is egy valós, vagy legalább „valósabb” és nem egy – számos életrajzi adatában kontanimált – voltaképpen fiktív történeti alakhoz lehet végre kötni.¹⁰⁷

Summary

PÉTER TUSOR

New data and aspects for the poet István Gyöngyösi's biography

The paper overviews the preparatory work of the letter collection of the “Hungarian Ovid”, István Gyöngyösi (†1704) published in 2017, complemented by some research observations and by some data. It describes the thorough review of the book, then, on the one hand as an answer to the critique and on the other hand based on new data and viewpoints, it puts the biographical *deconstruction* done in the 2017 collection in parallel with the historical *reconstruction* of the earlier stages of the poet's life.

With the help of the Alumni-Registers of the Jesuit Secondary School of Nagyszombat, which lately have been made available again, the paper confirms the formerly doubted statement that the poet Gyöngyösi was a philosophy student at the Nagyszombat Academy from 1651 until 1652. This data of studying at the university fits in with both the 1629 and the 1937 birth date. The same is true about the 1644 (parvist, lower level Latin) and the 1650 (rhetoric, higher level Latin) registrations. There is an important aspect of Gyöngyösi's studies, regarding that he later got into the palatine's courtyard: there, starting with Palatine Ferenc Wesselényi (1655–1666) all the important figures verifiably received their education in Jesuit institutions. It is also via the help of the Jesuit Secondary School's Alumni-Registers and of other sources that the paper concludes that the poet's father must have been András Gyöngyösi, who was János Homonnai Drugeth's court secretary. The data about his current age being 33 at the time of the poet's 1670 confessions could be authentic as well, consequently he was born in 1637.

105 A születési hely változatos és téves elképzelései: BADICS, *Gyöngyösi István élete és költészete*, 17, 18. j.

106 Minderre a korábbi irodalom számbavételével: LACZHÁZI Gyula, „Politikum és allegorikusság Gyöngyösi István költészetében”, *Szépirodalmi Figyelő* 15, 1. sz. (2016): 30–40.

107 Miként ezt másik tanulmányomban is remélni vélem. TUSOR, „»Sieur Secretaire du Palatin d'Hongrie«....”.

RÓZSA MÁRIA

Néhány adalék Frankenburg Adolf kultúraközvetítő tevékenységéhez a német nyelvű sajtóban

Frankenburg Adolf korának nem jelentős írója, hiányosságait már kortársai is látták; inkább szerkesztői, tárcaírói, színi kritikusi és fordítói tevékenysége volt ismert. *A magyar irodalom történetében* „csak a „kisebb prózairók” között kapott helyet, illetve említészerűen került elő neve, Kossuthal kapcsolatban a *Pesti Hírlap* „Fővárosi Újdonságok” című rovatának vezetőjeként, az *Életképek* című folyóirat szerkesztőjeként, továbbá több más író mellett felsorolásszerűen satirikus, humorisztikus novellák írójaként.¹ Az *Új magyar irodalmi lexikon*ban szintén Wéber Antal szócikke foglalja össze tömören munkásságát.² Életének és írói működésének egyetlen monografikus feldolgozása, Machatsek Lucia munkája a német nyelvű sajtóbeli tevékenységét nem tárgyalja részletesen.³

Frankenburg Adolf (Németkeresztúr, Sopron vármegye, ma: Deuschkreutz, Ausztaria, 1811. november 11. – Ebbenberg, Graz mellett, 1884. július 3.) a reformkor azon magyarországi írói közé tartozik, akik német nyelvű, de magyar érzelmű családba születtek. Frankenburg Antal gazdatiszt és Grill Anna gyermekeként jött a világra, de iskoláit már magyar nyelven végezte. Érdekesség, hogy keresztszülei Liszt Ferenc szülei voltak. A bencéseknel járt gimnáziumba Sopronban, majd Pécsen és Győrben tanult, végül Szombathelyen fejezte be a gimnáziumot. Az érettségi után színész volt, majd a keszthelyi Georgikon diákja, ezt követve fizikát tanult Szombathelyen, majd jogot hallgatott Egerben. Az 1833 áprilisában megindult első szépirodalmi lapban, a *Regélő: Pesti Divatlapban* (a *Regélő: Első szépművészeti magyar folyóirat* folytatása) lett a fővárosi tárcának tulajdonképpeni megteremtője. „Munkaköréül jelölték ki, hogy a Nemzeti Színházról bírálatokat írjon, ezt azonban hálátlan mesterségnek tartva inkább a főváros eseményeit ismertette a satirikus Budapesti levelekben [...]”⁴ Volt Széchenyi titkára, gazdálkodó a Somogy megyei Gombán (Nagygomba [!]) települést egyébként 1926-ban Marcalihoz csatolták), 1834-ben kadét Sopronban. E városban még mint német vigjá-

* A szerző az Országos Széchényi Könyvtár nyugalmazott tudományos főmunkatársa.

1 W[ÉBER] A[ntal], „Kisebb prózairók a negyvenes években: Frankenburg Adolf”, in *A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, szerk. PÁNDI Pál, 645 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965), 645.

2 W[ÉBER] A[ntal], „Frankenburg Adolf”, in *Új magyar irodalmi lexikon*, 3 köt., 1:622 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1994), 1:622.

3 MACHATSEK Lucia, *Frankenburg Adolf* (Sopron: Frankenburg Irodalmi Kör, 1938).

4 Uo., 29.

tékíró lépett színre (1834-ben mutatták be *Der erste April* című darabját), majd Pestre kerülve 1839 és 1840 között négy darabját vette meg a Pesti Német Színház.⁵

Frankenburgnak a *Honművészen* versei és adomái jelentek meg, később a *Rajzolatok*, majd 1836-tól a *Koszorú* munkatársa volt. 1837-ben az Akadémia írnoka lett, de özszeütközései voltak Toldy Ferencel, és beadta lemondását. Frankenburg *Emlékiratok* című művében megemlíti az Akadémia vezetésével kapcsolatos ellentéteit is:

Hogy állásom ily körülmények közt, melyek az academiának melynek kenyerét ettem, főembereivel folytonos s mindinkább növekedő ellenségeskedésbe hoztak, utóbb tartahatatlan lesz, igen sokáig nem akartam belátni; mert az academiát, melynek eredetileg kitűzött célja előttem mindig szent volt, nem képzelhettem azonosíthatónak annak egyes bármily befolyásos tagjaival, sem ezeknek érdekeit amannak földatával öszszeforraszthatóknak.⁶

1838-tól kincstári fogalmazó gyakornok. 1839–1840-ben a hetente hatszor megjelenő, Saphir Zsigmond által szerkesztett szépirodalmi-enciklopédikus *Pesther Tageblatt* (1839–1845) munkatársa, sőt rovatvezetője volt:⁷

Hazafias szellemű cikkeivel a magyarok iránti ellenszenvet igyekezett elsimítani. Írt tárcákat, bírálatokat az előadott magyar darabokról, kivonatokat közölt hírlapjainkból, németre fordította egy-egy kiválóbb költőnk néhány művét.⁸

Frankenburg Adolf állandó rovata, a tárcarovat, a *Pesther Tageblatt*-ban a „Feuilleton magyarischer Erheblichkeiten” címet viselte, ebben zömében más lapok alapján (például *Társalkodó*, *Századunk*) közölt tudományos híreket. Ő így ír emlékirataiban a lapról:

E német lap az első volt hazánkban, mely mindennap megjelent, s nagy pártfogásnak örvendett nem csak a közönség, hanem az írók, s ezek közt a jobbnévű magyar írók, például Lauka, Trefort, Schedius, Kállay Ferencz, Pulszky, Bloch (most Ballagi) stb. részéről is. Ily érdemes úri emberek társaságában nem tartottam hazafiúi bűnnek idegen nyelven debutirozni a haza javára, s a kiadó fölszólítására beálltam rendes dolgozótársul huszonöt pengő forint havi fizetésért s egy ingyenjegyért a nemzeti színházba. – Írtam bírálatokat az előadott eredeti magyar darabokról; megismerttettem a sógorokat irodalmunk

5 PUKÁNSZKY, Béla, *Német polgárság magyar földön*, Kisebbségkutatás könyvek (Budapest: Lucidus Kiadó, 2000), 61; PUKÁNSZKY, Béla, *A magyarországi német irodalom története: A legrégebb időktől 1848-ig* (Budapest: Budavári Tudományos Társaság, 1926), 515.

6 FRANKENBURG Adolf, *Emlékiratok*, 2 köt. (Pest: Emich Gusztáv, 1868), 2:20.

7 Frankenburg német írói tevékenységére később visszaemlékezéseiben némileg ségénykezve gondolt vissza, akárcsak Toldy Ferenc. Lásd ehhez: István FRIED, „Die Kultur des Bürgertums deutscher Muttersprache in Pest-Ofen zur Zeit des Vormärz”, in *Methodologische und literarhistorische Studien zur deutschen Literatur Ostmittel- und Südosteuropas*, Hg. Anton SCHWOB, Mitarbeit von Carla CARNEVALE und Friedrunn RINNER, 81–94 (München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1994), 86.

8 MACHATSEK, *Frankenburg Adolf*, 27–28.

legérdekesebb termékeivel; kivonatokat készítettem a magyar hírlapokból; kitűnőbb költőink (Vörösmarty, Garay) néhány művét németre fordítottam, s toltam, a hogy a telivér német szerkesztő kegyelméből lehetett, nemzeti ügyünket előre, bátran, elszántan – számitás nélkül köszönet- és elismerésre.⁹

A tárcarovat vezetőjeként Frankenburg programként is felfogható írásában azt ígéri, hogy „a magyar művészet és ipar legújabb nevezetes eseményeiről” ad majd tájékoztatást:

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, wollen wir alle in dem geistigen sowohl als materiellen Gebiet der ungarischen Kunst und Industrie auftauchende namhaftere Erscheinungen besprechen; ganz besonders soll aber das Augenmerk des denkenden Publicums auf die wissenschaftlichen und belletristischen Erzeugnisse unserer magyarischen Schriftsteller, auf Wirken, ihre Verhältnisse zu ihren Mitgenossen und Einfluß auf ihr literarisches Publicum gerichtet werden.¹⁰

Arról, amikor 1840-ben befejezte munkáját a lapnál, ezt írja az *Emlékiratok*ban:

Ha valaki érdemesnek találná a „Pesther Tageblatt”-nak 1839–1840-diki évfolyamát átlapozni, meggyőződhetnék állításom igazságáról, valamint arról is, hogy nincs mit pirulnom egyetlen sorért sem, melyet akkor – jobb szándékkal mint tehetséggel – hazai mozgalmainkról írtam, s hogy, ha egyes személyekkel néha nem a legkíméletesebben bántam is, vagy kevesebb méltánylattal viseltem érdemeik iránt, mint a mennyire igényt tarthattak, vagy tarthatni véltek, ezt soha sem cselekedtem a közérdek hátrányára vagy nemzeti törekvéseink lealacsonyítására. Viszszaléptemmel a „Tageblatt” tökéletes német lap-pá változott, s pedig nemcsak nyelvre, hanem szellemre nézve is; azonkívül meg csak oly részrehajló és megvesztegethető lett, mint a többi német collegai Pesten és – Bécsben.¹¹

Frankenburg újságírói pályafutásának korai szakaszában a német nyelvű lap rovatvezetői feladata kétségtelenül csak egy epizód volt. Ő másra vágyott, magyar nyelvű szépirodalmi lap szerkesztője szeretett volna lenni, de fordításaiival, írásaival így is hozzájárult a német–magyar kulturális transzferhez. A kor másik jelentős magyarbarát német nyelvű orgánumának, a Hermann Klein szerkesztette *Der Ungarnak* 1842 és 1848 közti éveiben nem találtam Frankenburgnak egyetlen munkáját sem. Szinyeyei szerint Frankenburg a *Pesther Tageblatt* mellett verseket közölt a *Der Spiegel*ben, a kor legszínvonalasabb irodalmi divatlapjában.¹² A digitálisan hézagosan hozzáférhe-

9 FRANKENBURG, *Emlékiratok*, 104–105.

10 Adolf FRANKENBURG, „Feuilleton magyarischer Erheblichkeiten”, *Pesther Tageblatt*, 1. Jan. 1839, 10. „Ebből a szempontból nézve kívánunk minden a magyar művészet és ipar szellemi és anyagi terén feltűnő fontosabb jelenséget tárgyalni, a gondolkodó közönség figyelmét különösen a magyar írók tudományos és szépirodalmi termékeire, tevékenységükre, író társaikhoz való viszonyukra és irodalmi közönségükre kifejtett hatására irányítani.”

11 FRANKENBURG, *Emlékiratok*, 116–117.

12 SZINNYEI, József, *Magyar írók élete és munkái*, 14 köt. (Budapest: Hornyánszky Viktor, 1891–1914), 3:736.

tő, és általam átnézett 1829–1852¹³ évfolyamokban mindössze Császár Ferencnek egy Frankenburg által fordított, 1840-ben publikált elbeszélését találtam.¹⁴ Hacsak az Adolf aláírással megjelent és Saphir modorában írt vicces versike a kritikus Istenhez intézett kéréséről nem tőle származik.¹⁵ Lehetséges, hogy nevének feltüntetése nélkül jelentek meg saját publikációi, illetve fordításai a lapban. Ugyanakkor a Haaser–Ananieva-féle segédlet Frankenburgot a lap munkatársaként, nem szerzőjeként említi.¹⁶

Toldyn kívül Bajzával is több ízben került konfliktusba. A *Koszorúban* (alcíme: *Szépliteratúrai Ajándék a Tudományos Gyűjteményhez*) paródiát írt név nélkül Bajza lenygel szabadságharcban elesett hősök emlékére írt „Apotheosis”-áról („Nyugosznak ők, a hősiak, / Dúló csaták után”). Az *Athenaeum* szerkesztői, akiket az *Emlékiratokban* csak az „Atheaeum urai”-ként emleget, aztán nyilvánosságra hozták Frankenburg nevét.¹⁷ De Toldy is kritikával illette Frankenburg egy novelláját a *Figyelmezőben*.¹⁸

1841-től Kossuth *Pesti Hírlapjában* dolgozott, de ezt 1843-ban abbahagyni kényszerült. Kossuth, mielőtt meghívta Frankenburgot lapjához, már évek óta ismerte. Tudatában volt Frankenburg polemizáló, csipkelődő, gúnyolódó természetének, melynek jó hasznát vette az olvasók által kedvelt „Fővárosi újdonságok” című rovatban. Itt témái a társasági élet pletykái, bálók, multságok, a hatóságok túlkapásai voltak, tudósításokat közölt a főváros mindennapi életéről. Frankenburg nem politikai újságíró, hanem tárcaíró volt. Amikor 1843-ban azzal a feltétellel léptették elő kamarai állásából levéltári tisztté, hogy felhagy a Kossuth lapjába való írással, ő elfogadta ezt az ajánlatot.¹⁹ Kossuth a *Pesti Hírlapban* nagy cikkben méltatta érdemeit, és vett búcsút tőle:

Komoly lapjaink fűszere az ő tolla volt; ő vala fővárosunk fonákságainak, visszaéléseinek, hiányainak rettenthetetlen ostora; sokaktól gyűlölvé lépett le pályájáról, de magával vivé az elnyomottaknak, az általa oly férfiasan védelmezetteknek háláját, s magával az olvasó közönség szeretetét [...].²⁰

13 A *Der Spiegel* feldolgozásakor az 1830-as évekből néhány év átnézéséhez, valamint az 1839-től 1852-ig terjedő időszakhoz az OSZK mikrofilmjéről készített digitalizált változatot használtam, a többi évfolyam, gyakran a *Schmetterling* (a *Spiegel* melléklapja) nélküli online eléréséhez sok segítséget nyújtott: Rolf HAASER und Anna ANANIEVA, *Der Pester „Spiegel“: Bibliografie, Autoren, Programme: Ein Überblick* (Tübingen: Universitätsbibliothek, 2016), hozzáférés: 2021.09.21, https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/70819/Ananieva_Haaser_Pester_Spiegel_Portalbeitrag.pdf?sequence=2&isAllowed=y; *Der Spiegel*, hozzáférés: 2021.09.21, https://adt.arcanum.com/hu/collection/MTA_DerSpiegel/.

14 Franz von Császár, „Elvira”, [übs.?] Adolph v. FRANKENBURG, *Der Spiegel* 13 (1840): 693–695, 701–704, 709–710, 718–720, 725–727.

15 Adolf: Gebet eines Kritikers, *Der Spiegel* 1 (1829): 581–582.

16 HAASER und ANANIEVA, *Der Pester „Spiegel“*.

17 FRANKENBURG, *Emlékiratok*, 24.

18 Uo., 55.

19 Lásd ehhez: ZSIDAI József, „Gondolatok Frankenburg Adolf marxista megítéléséhez”, *Soproni Szemle* 1 (1962): 9–16, 1–4, 11–13.

20 [KOSSUTH Lajos], „Fővárosi újdonságok”, *Pesti Hírlap* [!], 1843. febr. [!] 5., 81. Idézi MACHATSEK, *Frankenburg Adolf*, 29. Machatsek hibásan 1841-ben jelöli meg Kossuth búcsúcikkének megjelenését.

Frankenburg 1843-tól szerkesztette a *Magyar Életképek*, majd *Életképek* című havi, később hetilapot. Vahot Imrével, a *Regélő* szerkesztőjével folytatott sokszor személyeskedő vitáinak kiváltó oka általában ízlésbeli különbségeik voltak.²¹ Frankenburg hiányosságai megmutatkoznak abban is, amikor – saját korlátait nem felismerve – az *Életképek* kritikai mellékleteként 1845 júliusában megindította az *Irodalmi Órt*, amely azonban hamarosan, 1846 decemberében meg is szűnt. „Frankenburg jó lehetett divatlap-szerkesztőnek, de kritikai folyóirat irányítására, egy kritikai orgánus szellemi arculatának kialakítására nem futotta erejéből.”²²

1845. november 22-én a Magyar Tudományos Akadémia Frankenburgot a Nyelv- és Széptudományi Osztály levelező tagjává választotta.²³ Az *Ost und West* című prágai lapban Rummy Károly György adott hírt Frankenburg 1845. december 29-ei akadémiai székfoglaló beszédéről.²⁴ Frankenburgot, aki kamarai tisztviselő volt, felettesei az 1846-os év folyamán többször figyelmeztették, hogy hagyjon fel az ellenzéki *Életképek* szerkesztésével.²⁵ Ennek lett aztán következménye, hogy a kormány legjobbnak vélte eltávolítani Frankenburgot a magyar irodalom központjából. Gróf Szécsen Miklós 1847 tavaszán adta tudtára, hogy udvari tolmácsnak nevezik ki a bécsi kancelláriához, és ekkor Bécsbe települt át. Az *Életképek* szerkesztését Frankenburg Bécsbe távozta után 1847-től Jókai Mór vette át, aki 1848-ban Petőfivel együtt szerkesztette egészen a két íróbarát 1848 nyár végi összekülönbözéséig többek között Vörösmarty kapcsán.²⁶ Frankenburg munkatársa volt még az 1849 novemberében megindult *Hölgyfutárnak*, s leveleket írt a *Pesti Naplónak* Bécsből. 1848 novemberétől 1849 januárjáig a bécsi magyar minisztérium tagjaival való érintkezése miatt a bécsi forradalom leverése után letartóztatták. Első felesége 1850-ben elhunyt, őt ugyanebben az évben fogalmazónak nevezték ki a bécsi Törvényszékhez, 1855-ben az úrbéri legfőbb törvényszék elnöki titkárának, majd 1860-tól a Magyar Udvari Kamarához titkárnak.²⁷ Írásait közölte a *Hölgyfutár*, írt a *Bolond Miskában* (1860-tól), a bécsi *Fremdenblatt*-ban és a *Wanderer*-ben.²⁸ 1866-os nyugdíja-

21 T. ERDÉLYI Ilona, „A negyvenes évek divatlapjai”, in *A magyar sajtó története I: 1705–1848*, szerk. KÓKAY György, 600–602 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979).

22 Uo., 639.

23 FEKETE Gézánné, *A Magyar Tudományos Akadémia tagjai 1825–1973* (Budapest: MTA Könyvtára, 1975), 80.

24 RÓZSA Mária, „Ungarische Bezüge in der Prager Zeitschrift *Ost und West* 1837–1848”, *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 63 (2018): 437–454, 445.

25 T. ERDÉLYI, „A negyvenes évek...”, 624.

26 BUZINKAY, Géza, *A magyar sajtó és újságírás története a kezdetektől a rendszerváltásig* (Budapest: Wolters Kluwer: 2016), 137.

27 Lásd ehhez: VADNAI, Károly, „Frankenburg Adolf emlékezete”, *A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek* 4, 3. sz. (1887): 1–26, 20.

28 Magam a *Wanderer*-ben, melynek évfolyamait magyar szempontból feldolgoztam, nem találtam Frankenburg nevével jelzett közleményt, de Falk baráti köréhez tartozott, emlékirataiban sok adatot közöl Falk bécsi életével kapcsolatban. Feltehető, hogy dolgozott vagy fordított a *Wanderer* számára. Lásd: RÓZSA Mária, „A bécsi »Wanderer« magyar munkatársai 1814–1873”, in „Azok a szép napok...”: *Tanulmányok a Monarchia irodalmairól*, szerk. FRIED István, 62–70 (Szeged: JATE, 1996), 66. Falkhoz lásd még: FRANKENBURG, *Emlékiratok*, 177–184.

zása után Pestre vonult vissza. Rövid ideig a *Budapesti Hírlapban*²⁹ is publikált, 1868-ban Sopronba költözött, majd 1881-ben, új házasságát követően vissza Budapestre. Betegsége miatt tartózkodott Ebbenbergben, itt érte a halál.³⁰

Röviden szólunk kell a korszak meghatározó irodalmi-kritikai lapjáról, az 1837 és 1843 között hetente kétszer megjelenő *Athenaeumról* *Figyelmező* című kritikai melléklapjával együtt. Szerkesztői Bajza József, Toldy Ferenc és Vörösmarty Mihály voltak, munkatársai közé tartoztak a haladó, liberális gondolatok, a polgári átalakulás képviselői Kölcseytől és Kossuthtól Eötvös Józsefen át Petőfiig. 1841-től, Kossuth *Pesti Hírlapjának* megalapításától kezdve az *Athenaeum* egyre kevésbé bírta vele a versenyt, vesztett népszerűségéből és előfizetőiből, majd megszűnt.³¹ Frankenburg több ügyben hangsúlyosan kiállt az *Athenaeum* szerkesztői triumvirátusának a véleményével szemben. Egyik írása a Kisfaludy Károly halála után vele kapcsolatban kibontakozott irodalmi polémiaába enged bepillantást.³² Frankenburg a Pozsonyan megjelenő *Hírnök* alapján Csató Pált idézi, aki a Kisfaludy Társasággal kapcsolatban megemlíti magát Kisfaludyt érő kritikáját. Velük ellentétben Frankenburg véleménye szerint Kisfaludy mindenképpen magasabb szellem volt; körének központja és vezéregyénisége, kollégáit is az ügy érdekét és képességeiket nézve válaszotta ki, nem a személy számított neki. Szontagh Pál is igen helyesen jegyzi meg Frankenburg szerint, hogy Kisfaludy „megújította költészetünket és szépirodalmunkat, mert művészi öntudatra emelte” azokat. Halála után minden rossz irányba kezdett fordulni, nincs egyetlen méltó követője sem a dráma- és regényirodalmat kivéve, melyekben Jósika, Eötvös, Kuthy és Vajda nevét emeli ki, de ez sem az *Athenaeum* „urainak”, hanem Kisfaludy Károlynak köszönhető. Véleményem szerint ez a kritika az *Athenaeum* szerkesztőit annak ellenére éri, hogy ők folytatták Kisfaludy irodalmi örökségét (Bajza átvette az *Aurora* szerkesztését), illetve gondozták irodalmi hagyatékát. Toldy Ferenc 1831-ben sajtó alá rendezte és kiadta tíz kötetben munkáit, 1832-ben életrajzát is megjelentette, s az 1830-ban elhunyt Kisfaludy szobrára, melyet Ferenczy István készített el, gyűjtést indítottak. Az ez után megmaradt összeget pályadíjakra kívánták fordítani, s e célból és Kisfaludy emlékének ápolására létrehozták a Kisfaludy-Társaságot, melynek fontos irányító szerepe lett később az irodalmi életben.³³

A másik alkalom a *Pesther Tageblatt* „Feuilleton magyarischer Erheblichkeiten” rovatában volt, amikor Frankenburg a Pesti Magyar Színház (1840-től Nemzeti Színház) és a Pesti Német Színház körül kialakult vitában állást foglalt a német nyelvű színjátszás és ezáltal a német nyelv fontos közvetítő szerepe mellett, melyet előtérbe helyez a „fertőző és semmilyen valós felvilágosodást és képzést nem jelentő” szláv nyelv-

29 BUZINKAY Géza, „A 67-es ellenzékiséget képviselő *Budapesti Hírlap*”, in *A magyar sajtó története II/2: 1867–1892*, szerk. KOSÁRY Domokos és NÉMETH G. Béla, 351–357 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985), 353.

30 SZINNYEI, *Magyar írók...*, 732–738.

31 BUZINKAY, *A magyar sajtó és újságírás...*, 104.

32 „Feuilleton magyarischer Erheblichkeiten von Frankenburg”, *Pesther Tageblatt*, 20. März. 1839, 612.

33 RÓZSA Mária, *Pesti német nyelvű folyóiratok a kultúraközvetítés szolgálatában a reformkorban és az 1850-es években*, Irodalomtörténeti füzetek 173 (Budapest: Argumentum Kiadó, 2013), 68–69.

vel szemben.³⁴ A vita kiváltója a *Hazai 's külföldi Tudósítások* melléklapjában, a *Hasznos Multságok*ban megjelent írás volt, melyben a két színház közti párhuzamosságról volt szó. Mint Frankenburg írja, ezt a cikket figyelmen kívül is hagyná, ha Csató Pál, aki 1838 második felétől ellentétbe került az *Athenaeum* körével, a kormánypárti pozsonyi *Hírnök*ben nem intézett volna ellenük támadásokat. Ez a válaszként keletkezett írása is a pozsonyi lapban jelent meg. Míg a magyar színház vidám színkavalkád, és fiatalságot áraszt magából, a másik egy sötét barlang, melyből minden nagyszerűség hiányzik. Az előbbiben a publikum is tüzzel és léttel teli, megfiatalodva érzi magát, a másikban a közömbös, a megszokottat kedvelő tömeg. A közönségről a játékra áttérve: a német színházban a játék korrekt, de lassú, a magyar színházban vannak ugyan hibák, de azok a fiatalos tűz jelei. A magyar színházat „tüzes ábrázolás”, a németet a „betanult deklamálás” jellemzi. Végkövetkeztetés, hogy a magyar színházban az izlés sokkal nemesebb, míg a német izléstelen, míg a magyarban egy ébredő nemzet minden reménye, akarata, érzése testesül meg, a németben a lelket semmi magasabb és nemesebb utáni vágy nem tölti el, hanem buta, érzéketlen állapotban leledzik, semmi lelkesültségnek nem adná át magát, mert az talán elfárasztaná. Csató megemlíti, hogy a hivatkozott cikk szerzője igazságtalan a német közönséggel szemben, és megszólítja a *Pesther Tageblatt* mint az egyetlen, naponta megjelenő német nyelvű lap szerkesztőségét, nem tekintve hazafiatlanságnak, mint az „egzaltált” Schedel, hogy vannak, akik német nyelvű lapot olvasnak, sőt írnak, mert a német nyelv a képzés legerősebb eszköze és feltétlen terjesztője.

A *Pesther Tageblatt* számos magyar vers fordítását közölte német nyelven Frankenburg Adolf, Kolbenheyer Móric és Steinacker Gusztáv tollából. Vörösmarty *Abschied von der Liebe*³⁵ címmel megjelent, Frankenburg fordította versének eredetijét nem sikerült megtalálnom; lehet, hogy szabad átköltésként fogta fel a fordító.

Szintén Frankenburg fordította Garay János kevésbé sikerült kis versét (*A patak-nál; Am Bache*),³⁶ melynek a szótagszám és a rím kedvéért átalakított, bár az almanachlírásban elfogadott, de némileg erőltetettnek ható szavait (*patakcsa*, azaz patakocska) Frankenburg kiegyenlítette, elsimította, gördülékennyé tette, és nála válik a vers tartalma világossá és érthetővé.³⁷

Frankenburg színi kritikák szerzője is volt a *Pesther Tageblatt*ban. Kuthy Lajos *Fejér és Fekete* című drámája Frankenburgtól szigorú bírálatot kapott, Victor Hugo utánzásának, a francia romantikus iskola követésének tartotta.³⁸

Frankenburg ezen kívül könyvismertetéseket is közölt a *Pesther Tageblatt*ban. Ő méltatta a „Repertoire für Literatur” rovatban az Eötvös József szerkesztésében 1839 és 1841 között megjelent, a pesti árvíz károsultjainak megsegítésére kiadott *Budapesti árvízkönyv* 1839-es első kötetét. A könyvet pompásnak nevezi tipográfiailag és művé-

34 „Feuilleton magyarischer Erheblichkeiten”, *Pesther Tageblatt*, 6. Jul. 1839, 1567–1569.

35 „Abschied von der Liebe: Aus dem Ungarischen des Vörösmarty”, *Pesther Tageblatt*, 1. Jan. 1839, 4.

36 „Am Bache: Aus dem Ungarischen des Garay, von Frankenburg”, *Pesther Tageblatt*, 22. Jan. 1839, 161.

37 RÓZSA, *Pesti német...*, 95–96.

38 Adolph von FRANKENBURG, „Perspectiv-Blicke ins Theater-Leben”, *Pesther Tageblatt*, 22. Febr. 1839, 388–390.

szileg is, a legelismertebb és legtehetségesebb írókat sikerült a szerzőnek a kötet számára megnyerni. Szerepel a kötetben részlet Eötvös *A karthauzijából*, melyet a kötet „koroná”-jának tart a recenzens. Pulszky Ferenc *Úti vázlatokja* a szerző éleslátásáról ad tanúbizonyságot, jók az ítéletei és a leírásai; Vörösmarty *A hű lovag* című balladája, melyben a költő nem vette túl szigorúan a „lehetséges lehető”; Fáy András *Szadvár és vidéke* című elbeszélése, melyet a legnagyobb dicséret illet, ami a felfogásra és a fejlődésre vonatkozik, nyelve tiszta és vonzó, a történeti ábrázolás hiteles; ezen kívül még versek Kunoss Endrétől, Vachott Sándortól, Kisfaludy Sándortól, Garay Jánostól és Erdélyi Jánostól, akinek a verseiből hazaszeretetet árad.³⁹

A „Repertoire für Literatur” rovatban Frankenburg ismertette az 1839-ben Heckenastnál megjelent *Emlény* almanachot. Bevezetésül a kor magyar irodalmáról tesz néhány fontos, összefoglaló megjegyzést. Szerinte a magyar irodalom az „érés” fázisában van, néhány kivételtől eltekintve, s az éretlen szellemek nagy része már létrejött pillanatában el is enyészik. Ugyanakkor azért tartja fontosnak a tárgyalt zsebkönyvet, mert ha mi magyarok erőnket egyesítjük és nem szétforgácsoljuk, tudunk sokat és nagyot is alkotni. Kiemeli Garay János, Csató Pál és Jósika Miklós elbeszélését, Kazinczy Ferenc *A' dal leánya* című versével kapcsolatban viszont megemlíti, hogy hiányzik belőle az eredetiség. A többi prózát alig a középszerűség szintjén felülinek tartja, és hiányolja Fáy, Eötvös és Kisfaludy Sándor munkáit a kötetből.⁴⁰

A „Vaterländische Literatur” rovatban ismertették Frankenburg 1844-ben *Estikék* címmel megjelent novelláskötetét. A novellák java részét korábban már publikálta az *Életképekben*, illetve más folyóiratokban, de a könyv formában való megjelenés mégis súlyt ad nekik. Frankenburg az egyetlen magyar író, akinek humora van – véli a recenzens.⁴¹

Frankenburg az 1840-es években barátai révén egyre közelebb került a szabadelvű magyar politikához. Magyarságának hangoztatásában az 1840-es években odáig ment, hogy mindent támadott, ami a németiséggel kapcsolatban volt. Így a Pest-Budai Hangász-egyesületet, a pesti dalárdát és a pesti „Műegyletet”, mert szerinte az mellőzi a honi művészetet. Frankenburg később a *Pesti Hírlapban* nyitott külön fővárosi rovatot, amelyben a „németes” város ellen harcolt, de megtámadta a pozsonyi „német kalmárokat” a boltok német feliratai miatt. Rendet akart teremteni a budai német kaszinóban is. A budai német színház ünnepségén parittyákat lőtt ki a „Willkommen” üdvözlő tábla körüli piros-fehér-zöld lámpásokra. Megtámadta Glatz Ede *Das deutsche Element in Ungarn* címmel 1846-ban megjelent röpiratát, valamint a *Jahrbuch des deutschen Elementes in Ungarn und seine Aufgaben* című évkönyvet (1846) is.⁴² „Frankenburg fejlődésében több homályos pont van, amely jellemére is árnyékot vet” – írja Pukánszky. „Annyi bizonyos, hogy liberalizmusának, szabadságszeretetének döntő szerepe volt

39 Adolph von FRANKENBURG, „Budapesti árvízkönyv. Szerkeszti B. EÖTVÖS József. Első kötet., Repertoire für Literatur”, *Pesther Tageblatt*, 22. Jan. 1839, 164–165. Lásd erről: RÓZSA, *Pesti német...*, 118–119.

40 Adolph v. FRANKENBURG, „Emlény: Karácsoni, ujesztendei és névnapi ajándék MDCCCXL, Repertoire für Literatur”, *Pesther Tageblatt*, 22. Nov. 1839, 3129–3130.

41 – M–, „Estikék von Adolph v. Frankenburg, Pesth, 1844”, *Pesther Tageblatt*, 18. Oct. 1843, 1016.

42 PUKÁNSZKY, *Német polgárság...*, 62.

magyarosodásában: és liberalizmusához minden csábítás meg nyomás ellenére mindig hű marad.⁴³ „Frankenburg szélsőségesen németellenes rohama a beolvadó szabadságittas polgárság tekintélyes részének hangulatát tolmácsolja. Minnél jobban közeledünk 48-hoz, annál gyakoribbak a polgárság soraiból feltörő németgyűlölő, a németiséget megtagadó hangok.”⁴⁴

A 19. század folyamán a magyarországi német nyelvű lakosság asszimilálódása fokozatosan ment végbe. Pest-Budán az erjesztő, a feudális múlttal szembeszálló polgárság nagy részt még német anyanyelvű volt.⁴⁵ Ugyanakkor gazdasági okok is közrejátszottak abban, hogy a német polgárság egy része csatlakozott a polgárosodó, árutermelő, reformokat, önálló magyar nemzeti piac létrejöttét követelő magyar köznemesi mozgalomhoz. Míg a század elején Debrecen kivételével az összes szabad királyi városnak még túlnyomóan német volt a lakossága, a német polgárság elmagyarosodása az 1830-as évekre jelentékenyen előrehaladt, elsősorban a magyar nyelvterületen fekvő városokban, Székesfehérvárott, Győrött, Pécsen, Szegeden, nemkülönben az ország központjában, Pest-Budán – írja Bellér Béla.⁴⁶ A német polgár egy másik típusa kifelé ugyan teljesen „behódol a magyar szellemnek, divatnak, kultúrájának”, de szűk családi körben még ragaszkodik német kultúrájához, ápolja hagyományait. A németek harmadik csoportját képezik a német öntudat képviselői, akik ugyan nem fordulnak szembe a magyar nemzeti mozgalommal, de a saját német nemzeti kultúrájuk ápolásával, terjesztésével vannak elfoglalva.⁴⁷ Most nem szólunk részletesen a rendkívül fejlett nemzeti öntudattal és kultúrával rendelkező, s amellet gazdaságilag is élen járó és zömében Habsburg-hű erdélyi szászokról.

A multinacionális városokban (Pest-Buda, Prága, Pozsony, Zágráb) a többnyelvűség mellett a német nyelv összekötő szerepe, *lingua franca*ként való működése volt jellemző. Ez különbözteti meg a német nyelvet a többi nemzetiségi nyelvtől ekkor és még nagyon sokáig, egészen a II. világháborúig. Ezekben a városokban nemcsak a német polgárság beszélt németül, hanem a polgárok általában, a nemesek, kereskedők (köztük sok zsidó származású) és az iparosok. Ezekre az emberekre a többnyelvűség volt jellemző; sok tudós, író vagy publicista pályája során fokozatosan hagyta el a kétnyelvűséget, és tért át a magyar nyelvű írásra.

A polgári átalakulással együtt indul meg a német anyanyelvű rétegek asszimilációja, magyarosodása. Ennek azonban kezdetben nem volt feltétele a magyar nyelv aktív ismerete. Természetesen a németek között is voltak liberálisok, konzervatív, udvarhű elemek, illetve radikálisok. Összefoglalóan elmondható, hogy az 1848/49-es magyar forradalom és szabadságharc eseményei a németiség asszimilációját felgyorsították.⁴⁸

43 Uo., 61.

44 Uo., 63.

45 Lásd ehhez: SZIKLAY László, *Pest-Buda nemzetiségi képe a 18–19. század fordulóján* (Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet–Argumentum Kiadó, 1991), 79.

46 BELLÉR Béla, *A magyarországi németek rövid története* (Budapest: Magvető Kiadó, 1988), 84.

47 Uo., 85–86.

48 SPIRA György, „A pesti németek és a magyar negyvennyolc”, in *Németek Budapesten*, szerk. HAMBACH Vendel, 41–55 (Budapest: Fővárosi Német Kisebbségi Önkormányzat, 1998), 44.

Frankenburg Adolf azon magyarországi német származású írók sorába tartozik, akik teljesen azonosultak a magyarsággal, magyar íróvá váltak. Életútja rokonítható azon más magyar újjáírókéval, írókéval, akik, mint Falk Miksa, Ágai Adolf, Ludassy (Gans) Mór, éveket éltek Bécsben, és vállalták fordításaikkal, szerkesztői tevékenységükkel a kultúrák közti közvetítés feladatát, majd pályájukat magyar íróként Magyarországon folytatták, és fejezték be.

Kritikai írásaival, műfordításaival, költeményeivel sokat tett a reformkori magyar törekvések megismertetése érdekében. Íróként Machatsek így összegzi róla véleményét „Mint író nem több, csak jó elbeszélő, de ez elég érdem”.⁴⁹ Mikszáth Kálmán is a Petőfi-Társaságban tartott szeretetteljes emlékbeszédében közepszerű írónak nevezi Frankenburgot, akinek stílusa németes volt, s a kor divatos, de sokat vitatott írójának, Moritz Gottlieb Saphirnak utánzását véli felfedezni humoros novelláiban.⁵⁰ Vadnai Károly is Saphir „magyar tanítványának” nevezi.⁵¹ Véleménye szerint Frankenburg azon írók közé tartozott, „kiknek emlékét nem maradandó fényű műalkotások, hanem hosszú ideig tartott és kitartó munkásság ösztönző hatása és haszna óvja meg a korai enyészettől”.⁵² Bár a kortárs *Pesti Napló* alkalmanként bírálta „Saphir-majmoló, humorban gyér, élcben idejétmúlt kalendáriumait [*Bolond Miska Naptára*], az udvari kancellária hivatalnokaként *másként*, s a beavatottak tájékozottságánál fogva *látszólag* bátrabban reagál a mindennapok tényeire”.⁵³ Frankenburg maga kritikával szemlélte a pesti német kultúrát, a német színház és egy német nyelvű lap szerkesztőségének belső világát *Jelenetek egy divatlapszerkesztő műhelyében* (1844) című írásában. Mindennek ellenére publikált németül még akkor is, amikor a Bajza, Toldy, Vörösmarty-féle triász hangosan elítélte, és a nemzeti irodalommal ellentétesnek nyilvánította a németül író szerzők (Pyrker, Romy) munkásságát, sőt korai írásaiban megvédte a német kultúra értékeit, mert a német nyelvet magasabb rendűnek tartotta például a szláv nyelveknél. Később azonban csatlakozott a németséget szélsőségesen elítélők táborához, hozzájárulva ezzel a hazai németség asszimilálódásához, bár maga a névmagyarosításig nem jutott el.

49 MACHATSEK, *Frankenburg Adolf*, 51.

50 MIKSZÁTH Kálmán, „A jó öreg Frankenburg”, *Koszoru: A Petőfi Társaság heti közlönye* 3, 2. sz. (1885): 1–22.

51 VADNAI, „Frankenburg Adolf...”, 14.

52 Uo., 4.

53 MIKLÓSSY János, „Élclapok”, in *A magyar sajtó története II/1: 1848–1867*, szerk. KOSÁRY Domokos és NÉMETH G. Béla, 664–675 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985), 672.

Summary

MÁRIA RÓZSA

Some additions to Adolf Frankenburg's culture mediating activity in the German language press

Adolf Frankenburg (1811–1814), who was born as a German speaker, through his work as a novelist and an editor became a Hungarian language author with Hungarian feelings. In 1839–1840 he was the columnist, article writer, theatre critic and translator of Hungarian poets to German at *Pesther Tageblatt*, which had friendly feelings towards Hungarians. He worked for Kossuth's *Pesti Hírlap* from 1841 until 1843 and he was the editor of *Hungarian Életképek*, later *Életképek* from 1843. As a representative of assimilating Germans in Hungary from the 40s he attacked everything and everybody that did not prefer German culture. Even his contemporaries considered him to be a bad writer who imitated Moritz Gottlieb Saphir's scoffing and critical style. Yet, his importance lies in his mediating and translating work: Frankenburg, while living in Vienna, took part in the work of mediating between cultures, then finally continued his career as a Hungarian writer in Hungary.

Molnár Péter: Garázda Péter sorsdöntő évei

Irodalomtörténeti füzetek 182
Budapest: Reciti, 2019, 238 l.

Nagy fába vágta a fejszét Molnár Péter, amikor az itt ismertetendő monográfia írásába belekezdett. Ugyanis senkit se tévesszen meg a szerény cím: a kötet címadó témája nem csupán önmagáért érdekes, sőt. Igazság szerint úgy tűnik, Garázda Péter curriculumának áttekintése egy önálló monográfia összeállítása a méltán vagy méltatlanul mellőzött humanista életéről, az 1471–72-es évek sajnálatos eseményeinek összegzése pompás lehetőséget ad a címben megfogalmazottnál sokkal izgalmasabb és fontosabb problémák feszegetésére. Több évtizedes berögzült félreértések, téves narratívák és korszakolási kérdések sorát tekinti át a szerző, s ahol tud, igyekszik feloldani a zavaró ellentmondásokat. A kisebb-nagyobb tévedések javításán túl nagyobb horizontra emeli a szemét a szerző, s az ilyen munkát mindig nagy öröm olvasni.

Molnár a *Bevezetés*ben rögzíti, hogy kötetét egy sokkal tágabb kontextusban érdemes elhelyezni, mert ez voltaképpen egy „esettanulmány a magyarországi humanizmus első korszakhatárának kérdéséről” (11). Itt kell azt is megjegyezni, hogy Molnár történészként jegyzi ezt a monográfiát. Ez azért lesz fontos szempont a továbbiakban, mivel az irodalomtörténeti kutatások Garázda curriculumát illetően rendre elakadtak, sokszor megalapozatlan eseménytörténeti rekonstrukcióik folytán ugyanazokat a köröket futották, és ezért nem voltak képesek a különböző állítások, források közti disszonanciát feloldani (47–48). Az utóbbi évtized történeti és kodikológiai kutatásai azonban olyan új adatokat tártak fel, melyek révén időszerűvé vált a korábbi nar-

ratívákat megkérdőjelezni, lebontani és elkezdeni újraépíteni.

Mindenekelőtt, jelentős változás történt Mátyás megítélését illetően. A „Mátyás, az igazságos”-képtől előbb eljutottunk oda, hogy az uralkodó dühkitörései és igazságtalanságai kerültek terítékre, mostanában pedig egy kiegyensúlyozottabb kép kezd körvonalazódni: bár az uralkodónak indulatkezelési problémái nyilvánvalóan akadtak, de bosszúállónak mégsem nevezhető. Az 1480-as évek elejére datált koncepciók perек mögött ugyanis nem az uralkodó személyes bosszúja bontakozik ki alapmotivációként, hanem az a törekvés, hogy fiának, Corvin Jánosnak akármilyen módon, de földet szerezzen. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert Garázda Péter kapcsán Ábel Jenő nyomán Huszti Jenő és V. Kovács Sándor egy olyan mártírnarratívát vázoltak fel, amely azóta se hagyja magát kitörölni az irodalomtörténeti diskurzusból. E szerint Garázda pártfogói, Vitéz János és Janus Pannonius bukása miatt nem tért haza már korábban Itáliából, és amikor hazatért, azért nem jutott magasabb rangra, mert patrónusai miatt rossz színben tűnt fel Mátyás szemében. Az elmélet alapját az adta, hogy Garázda elindult haza, azonban útközben rejtélyes lázbetegsége lett, s csak akkor folytatta útját, mikor már elült a vihar. A forrás mindehhez Bartolomeo della Fonte és Garázda levélváltása, mely épp ezekből a viharos hónapokból maradt fent. Molnár helyesen hívja fel a figyelmet a kronológiai problémákra, nevezetesen, hogy Garázda 1471 őszén még nem tudhatott támogatói bukásáról, illetve hogy Fonzio sem a legmegbízhatóbb forrás. Szintén viszonylag új felismerés, hogy Mátyás

erőszakos, de nem bosszúálló: a korábbi vélekedés, mely szerint a politikai forradalom kultúrharcba torkollott, kevésbé tartható. Sokat hivatkozott forrás Ludovico Carbo egy mondata, mely alapján a későbbi irodalomtörténészek tényként kezelték, hogy Mátyás az összeesküvés után tiltólistára tette volna az itáliai stúdiókat végzőket. Hogy ez mekkora tévedés, arra jó példa Handó György esete, akinek a karrierje épp Mátyás idején ível fel (80). A cezúra ugyan érezhető Vitéz és Janus bukása, majd halála után, de ez mindenekelőtt annak köszönhető, hogy az ország legnagyobb és leghíresebb mecénása, valamint az Itália-szerete is híres költő hagyott irt maga után. Garázda pedig minden jel szerint nem esett ki Mátyás kegyeiből – mert sosem volt ott (103). Summa summarum, a mártírnarratíva egyáltalán nem állja meg a helyét. Ráadásul C. Tóth Norbert kutatásai arra engednek következtetni, hogy nemhogy nem volt mártír, hanem egyenesen „javadalomhalmozó egyházi” személyt kell látnunk benne; s erre a legfrissebb kodikológiai kutatások szolgáltatták a legerősebb érveket.

A monográfia egyik legerősebb része az, ahol Molnár össze tudja kapcsolni Garázda itáliai éveit a későbbi itthoni javadalomszerzési stratégiájával. Ehhez a legfrissebb kodikológiai kutatási eredményeket (Pócs Dániel, Zsupán Edina) használja, melyeknek sikerült túllépni az elődök (Csapodiné Gárdonyi Klára, Körmeny Kinga) elakadásain. Molnár végigtekint mindazon kódexeket, melyek Garázdához köthetőek, s megakad a szeme a díszes müncheni Livius-kódexeken, melyek költsége nyilvánvalóan nem Garázda pénztárcájának volt való. A kódexben található címerek (Garázdáé, Vitézé és Janusé) és a proveniencia (Münchenbe Johann Beckensloer révén kerültek e kötetek) azt sugallják, hogy a díszes kéziratot Vitéznek, Vitéz megrendelésére készítette Garázda. Molnár elmélete szerint a har-

madik kötet elkészültét a főpap már nem élte meg, így Garázda mindhárom kötetet magánál tartotta, s amikor hazatért, Vitéz utódjának, Beckensloernek ajándékozta őket – megvásárolva így az esztergomi érsek illetékességi körébe tartozó nyitrai főesperesi javadalmat. Az elmélet nagyon tetszetős, de van egy érzékeny pontja: nevezetesen, hogy a Livius-kódexeket állítólag Vitéz emendálta saját kezűleg. A két állítás egyszerre nem lehet igaz. A kérdés egyelőre nyitva maradt, de mindenesetre az fontos lépés, hogy ez az elmélet végre össze tudja kötni az eddig teljesen szétartó szájakat.

A kötet számos egyéb, kisebb-nagyobb tévedést is kiigazít, vagy legalábbis leleplez. Pálosfalvi Tamás kutatásai alapján végleg leszámol azzal a feltételezéssel, hogy Garázda rokonságban állt Vitéz Jánossal, és egyéb adatok alapján Molnár azt a következtetést vonja le, hogy az ifjúnak előbb volt Janus a támogatója, s csak később Vitéz. Természetesen szó esik a görög nyelvű evangeliariumról is, melyet állítólag Garázda ajándékozott Janusnak. Három további téma rövid kidolgozását egy-egy függelékben közölte a szerző, mivel e témák nem köthetők nagyon szorosán a főbb csapáshoz, illetve nem sikerült maradéktalanul megoldani a bennük rejlő problémákat. Az elsőben Garázda Péter köszöntőversének címzettjét próbálja Molnár is megfejteni – egyelőre eredménytelenül. A másodikban Garázda sírverse kerül a vizsgálat homlokterébe, végül, de nem utolsósorban Garázda sosem volt kései itáliai útjáról rántja le a leplet a szerző.

Milyen elméleti és módszertani következtetéseket vonhatnak le az irodalomtörténészek ebből az esettanulmányból? Mindenekelőtt: érdemes a hazai és külföldi társudományok művelőivel együtt, közösen tevékenykedni a narratívák kidolgozásakor is. Továbbá, nem mindig szerencsés egy történelmi esemény (jelen esetben a Vitéz János és Janus Pannonius által szervezett összeesküvés

és annak bukása) alapján irodalmi korszakhatárt húzni. Nagyobb kritikával kell kezelni a kortárs szerzők megjegyzéseit is, mert egyéb, önös érdekek is vezérelhették őket. Végül, de nem utolsósorban fontos megállapítás, hogy meglévő narratívákból dolgozunk, de ez nem mindig vezet jó eredményre. Ezzel kapcsolatban szeretnék emlékeztetni Kecskeméti Gábor egy előadására, melyet *Az értelmezés hatalma* konferenciasorozat 2018. évi eseményén tartott, s melyben egy konkrét esettanulmánnyal (Paulus Rosa példáján) szemléletesen bemutatta, milyen humanista életpályákat szokás felrajzolni bizonyos kontextus ismeretében vagy épp annak hiányában – s ezek a narratívák sokszor milyen tévutakra csábítanak.

Garázda esetében, úgy tűnik, a jeles irodalomtörténész eleink sorra beleestek ezekbe a csapdába. Vitéz és Janus bukása óriási veszteség, de nem korszakhatár, nemhogy nem külföldön, de még a Magyar Királyság területén sem. Nem lett a bukás mártírja Garázda, és Joannész Argüropülösz sem Vitéz bukása miatt választotta inkább Rómát a Magyar Királyság helyett – hanem mert egyszerűen jobb ajánlatot kapott barátjától, a frissen kinevezett pápától (82–87). Bár Garázdát a fennmaradt források (Bartolomeo della Fonte, Filippo Bounnacorsi, Ugolino de Vieri) dicsérik, de egyelőre továbbra sem ismert olyan korpusz, amely igazolná tehetségét – lehetséges, hogy a dicsérő szavak mögött a dicséretet írók személyes ambícióit kell látnunk, vagy nosztalgiájukat az egyetemi éveik után. Nem arról van

tehát szó, hogy egy csodálatos tehetség politikai esemény áldozata lett volna. A dolgok néha nem többek annál, mint aminek látszódnak: Garázda Péter ugyan sajnos elvesztette legfőbb támogatóit, de ennek ellenére – minden jel szerint nem teljesen tiszta üzletek révén – sikerült magának biztos és kényelmes megélhetést biztosítania egész hátralevő életére. Azonkívül pedig nem látni annak a halvány nyomát sem, hogy az Itáliában megkezdett humanista szárnypróbálgatásokat itt hon folytatni kívánta volna. Ne vetítsük tehát pártfogóinak erejére rá, ahogyan ne akarjuk az ő bukásuk veszteseként se látni.

Molnár Péter monográfiája megvilágító erejű és a problematika továbbgondolására készítő munka. Mértéktartása és alázata dicséretes, okfejtése világos és meggyőző. Ami pedig a szöveg stílusát illeti, a rengeteg adatközlés és sokszor bonyolult okfejtés ellenére a kötet élvezetes olvasmány, a szerző helyenként némi humort vagy szójátékot is megenged magának, ami általában üdítőleg hat, néha azonban már soknak tűnt. Előbbire jó példa, amikor szellemesen megjegyzi, hogy Garázda már a kérdéses utazás előtt évekkal elhunyt, „így nem állt módjában később Itáliába utazni” (148). Utóbbira nem sok példát hozhatnánk, de talán a névvel való élcelődés ez a kategória: a Garázda és Johann Beckensloer közti simoniákus ügylet „a benne részes mindkét félre ráveti a »garázdaság« árnyékát” (127). Ám lássuk be, ez legyen a legnagyobb hiba, amit valaha egy monográfia szerzőjére ráolvasnak.

Szilágyi Emőke Rita

Vergil, Horaz und Ovid in der ungarischen Literatur 1750–1850

Singularia Vindobonensia Band 9

Hgg. Réka Lengyel, Gábor Tüskés

Wien: Praesens Verlag, 2020, 320.

A szép kiállítású német és angol nyelvű kötet a 2016. október 6–8. között Miskolcon rendezett *Roman Poets in the Hungarian Literature of the 18th and 19th centuries – Virgil, Horaz, Ovid / Római költők a 18–19. századi magyarországi irodalomban – Vergilius, Horatius, Ovidius* című konferencia válogatott előadásait tartalmazza, szám szerint tizenegyet, Lengyel Réka előszavával. Négy tanulmány foglalkozik a Horatius-recepcióval, egy a vergiliusival, kettő az ovidiusival, három az antik szerzők közül nem csupán eggyel, végül pedig egy a bordalokkal, melyeknek áttételesen természetesen Horatius-hoz is köziük van.

Wilhelm Kühlmann tanulmányának tárgya Johann Ladislaus Pyrker 1820-ban írt *Tunisiás* című eposza. Az egri érseki tisztet hosszú ideig betöltő Pyrker annak ellenére, hogy a 18. századi felfogás nyomán Homéroszt tette az első helyre, mégis sok vergiliusi elemet fogadott be művébe, s Tasso és Ariosto hatását sem lehet elhanyagolni. Már a mű beosztása is az *Aeneis* idézi: 12 énekből áll, s a recenzens megítélése szerint van még egy vonás, ami szintén a római eposzíróra utal. Pyrker ugyanis a témát, V. Károly észak-afrikai hadjáratát mint a könyörületes uralkodó embermentő cselekedetét mutatja be. Ez eszünkbe juttathatja a jámbor (pius) és könyörületes (clemens) Aeneas alakját is. Kühlmann épp a könyörületesség vonásának hangsúlyozása miatt nem tartja a művet koloniális propagandának. Ugyancsak vergiliusi vonás az eltérő korok kiemelkedő alakjainak V. Károlyval való párhuzamba állítása. Vergiliusnál a Saturnus–Aeneas–Augustus megfeleltetésre figyelhetünk fel, Pyrker Hannibált, Regulust,

Attilát, Mohamedet hozza fel, mely alakokat a Kelet és Nyugat konfliktusának kontextusába állítja. A háború célja humanisztikus-etikus, akárcsak Aeneas harcai. Pyrker nagyepikai eszközöket is kölcsönöz Homérosztól és Vergiliustól, természetesen a kontextus megváltoztatásával.

A *Tunisiás* szerkezete az *Aeneis* 2. felét idézi fel Kühlmann megfigyelése szerint, egyszerűen a 6. ének végét is, csakhogy Pyrkernél a kozmosz helyére valós történeti események megidézése lép. Az eposzból éppen történeti jellege miatt az istenapparátus is hiányzik, helyébe a jó és a gonosz harca lép. A jog, szabadság, megszabadulás gondolata végigvonul az egész művön, melyet Kühlmann úgy értelmez, hogy e gondolat jegyében Pyrker a német-osztrák–Habsburg univerzális monarchia álmát rekonstruálja.

Buda Attila és Tüskés Anna Horatius, Vergilius és Ovidius műveit kereste arisztokrata gyűjteményekben, a Festicsek Helikon Könyvtárában és a fői Károlyi-kastély bibliotékájában. Igen alaposan és szisztematikusan járják körbe a kérdést, áttekintik a két könyvtár kialakításának történetét, leírják és értékelik a különböző korokból származó katalógusokat, regisztrálják az eltéréseket, hiányokat és gyarapodásokat, s pontos leírást adnak a három szerző e gyűjteményekben megtalálható kiadásairól. Írásukban a bibliotékárius és művelődéstörténeti szempont egyaránt érvényesül, a kiadások feltérképezése pedig pontos, precíz munka. Külön csemege közlésük egy 2 lapból álló összeállításról: német és magyar nyelven „Virgilius ismeretes verseinek a magyar koronázásra való alkalmaztatása”. Az

appendixben jól áttekinthető táblázatot adnak közre a három antik költő e könyvtárakban fellelhető kiadásairól.

Knapp Éva Palingenius *Zodiacus vitae*-je magyar fordításai kapcsán vizsgálja a három antik költő recepcióját. Jó áttekintést ad a szerzőről és hosszú évszázadokon át népszerű morálfilozófiai nagyeposzáról, melyet a kereszténység neoplatonikus átértelmezéseként interpretál. Az eposz 12 énekre való felosztását a 12 csillagjegy határozza meg, ezekről röviden ír a szerző, és hangsúlyozza az antik auktorok, elsősorban Vergilius, Horatius és Ovidius (rajtuk kívül még sok másnak is) alkotó módon való felhasználását Palingenius művében. A morálfilozófiai tartalom, az egyházkritika, a feldolgozott nagy tudásanyag mellett a művet elegáns nyelvezete is népszerűvé tette, s poétikai, retorikai tankönyvként is használták. A művelődéstörténeti jelentőség mellett éppen a nyelvi-stilisztikai minőség miatt érdekes a magyar fordítások vizsgálata. Knapp Éva megfigyeléseit akár egy átfogóbb fordításelméleti áttekintésbe is be lehetne vonni, mert jól jellemzi a két taglalt fordítás elvi és gyakorlati szempontjainak különbözőségét. A három antik költőtől való idézetek felismerése magyar fordításban az előbbiektől fényében (fordítási elvek különbözősége) nehéz feladat, de az eredeti szöveg alapos ismerete – amit a szerző elmondhat magáról – megoldhatóvá teszi. Jó szemmel értékeli az idézetek és a nehezen felismerhető allúziók fordítását, s összeveti őket a két fordító eltérő fordítási elveinek szempontjából. Azt is megvizsgálja, hogy a két fordító közt mekkora a különbség az antikvitáshoz való közelségben.

Rédey János Agyich István (1730–1790) Pécs városa törököktől való felszabadulásának százéves évfordulójára írt (1786) *Saeculum*ával foglalkozik tanulmányában, sok érdekes kérdést felvetve és megválaszolva, s további kutatásoknak is utat mutatva. A katonacsalád-

ból származó Agyich pályaválasztása (a papi hivatás mellett dönt) és két életrajzírója, a kortárs Horányi Elek és a később élt Brüstzle József Agyich személyiségéről szóló jellemzése, valamint a magának a műnek kettős arculta közt Rédey összefüggést lát. Agyichot szelíd, békés emberként írják le biográfusai, aki mívés költeményeket ír, tehát a marsi származással szemben Minerva hatása érvényesül nála, s a műben ugyanúgy ez a két elv érvényesül az antik mintára istenek harcaként ábrázolt küzdelemben, illetve a segítségükkel megívott harcok leírásában. A minervai princípium meg tudja szelídíteni a marsi oldalt – a tanulmányíró szépen láttatja ezt a *Calamus*-fejezetben, a *calamus* kettős jelentéséből kiindulva –, a művészet és kultúra tehát pozitív hatóerő lehet. Ez a gondolat más megfogalmazásban megjelenik a tanulmány végén is: a kultúra meg tudja változtatni az események menetét. A *Saeculum* témája epikus – Agyich egyfelől egészen a mohácsi csatáig nyúl vissza a török elleni háborúk és a fő téma, a Pécsnél aratott győzelem kapcsán, másfelől antik költőktől átvett epikus eszközökkel él, formája ellenben elégikus, hiszen disztichonokban írt. A mérték mellett Rédey bizonyos elégiára jellemző, továbbá bukolikus vonásokra is rámutat, de ezek egybevetésének végső konklúziója az, hogy epikus alkotásról beszélhetünk. A műfajok keveredése korántsem szokatlan jelenség, Agyich két fő mintájánál, Vergiliusnál és Ovidiusnál is megfigyelhető: az *Aeneis*ben (lírai és drámaszerű részek), de legeklatánsabb példa talán a 6. ekloga lehetne (ami egyszerre filozófiai tanköltemény, mimus és bukolika, színezve epikus elemekkel), a *Metamorphoses*ben pedig szintén találkozunk más műfajra jellemző hangvétellel. A tanulmány gondolatgazdag: a valós élet, a biográfia és a mű összefüggései, műfaji kérdések, az antik tradícióhoz való viszony jó érveléssel és továbbgondolhatóan van kifejtve.

Balogh Piroska Horatius és a magyar művészetelméletek 18–19. századi kérdéskörét dolgozta fel írásában. Jó áttekintést ad a magyar művészetelméleti gondolkodás alakulásáról és azokról a hatásokról, melyeket a kortárs külföldi Horatius-recepció közvetít. Világosan felépített dolgozatában elkülöníti a közvetlen és a közvetítőkön keresztül érvényesülő Horatius-hatást. Először Baumgarten *Esztétikáján* mutatja be, milyen módon használta fel a német gondolkodó az *Ars poeticát*, s ez mennyiben határozta meg a magyar hozzáállást, mennyire nyúl vissza az első jelentős latin nyelvű mű, az *Aesthetica sive Doctrina Boni Gustus* szerzője, Szerdahely György Alajos közvetlenül a római költőhöz. A „fenséges” témájának kapcsán Burke és Szerdahely Horatiushoz való kapcsolódását veti egybe. Azzal is foglalkozik, mennyire meghatározó a „régiek” és „újak” vitája – ebben megítélése szerint Szerdahely kiegyensúlyozott álláspontot foglalt el.

Bentley Horatius-kommentárja (1711) és annak revíziója jelentős hatást gyakorolt a magyarországi esztétikai gondolkodásra is. A szerző Schedius alakját emeli ki, elméleti íróként és egyetemi oktatóként egyaránt. Horatius ars poeticájával természetesen mindenki szembesült, akárcsak Verseggy Ferenc vagy Greguss Mihály. A szerző mindöjüknél elemzi a Horatiushoz, illetve az őt közvetítőkhöz való kapcsolódásukat. Felméri a Horatius-idézetek számát is, s arra a megállapításra jut, hogy az idő előre haladtával az idézetek száma csökken, s a horatiusi ironia kérdése válik hangsúlyosabbá. Másképp fogalmazva: a magyarországi esztétikai gondolkodásban megindul egyfajta emancipáció, amire a záró szakaszban Balogh is utal a horatiusi hatás csökkenéséről szólva.

Doncsecz Etelka *A szkíta Horác* címmel Batsányi igen változatos életpályáját vázolja fel, benne Horatius sajátos szerepét, és természetesen választ keres a Batsányi jövődő felesé-

gétől, Gabriele Baumbergtől származó elnevezésre is. A latinus műveltségű költőnél érvényesülő antik hatást nem lehet pontosan felmérni Doncsecz szerint, mivel nem áll valamennyi kézirat rendelkezésünkre. Azt a meggyőző megoldást választja, hogy a Batsányinál olvasható mottók megoszlása alapján keresi a választ. E szerint Horatius áll az első helyen, a tőle származó idézetek egyenletesen oszlanak el Batsányi életművében. A tanulmányíró kimutatja, hogy Batsányi személyes élete szempontjából is van jelentősége a latin költőnek. Azon felül, hogy Batsányi a kiadásait is gyűjti, és rámutat eleven hatására (hazaszeretetre és az erények gyakorlására nevel, lelkesít), apológiaként olykor maga is horatiusi maszkot vesz magára – ezt a történeti, politikai események fényében mutatja ki a szerző. A baumbergi elnevezés okára részben rávilágít ez, konkrétan a Martinovics-összeesküvés vádjára válaszként megírt *Apológia* Batsányi tollából, ahol a megvádolt költő szól arról, hogy a költői mű szó szerinti olvasata nem mindig azonos a valódi jelentéssel, s itt horatiusi párhuzamok is megjelennek. Doncsecz az író további életútjában is meggyőzően mutatja ki a Horatiushoz való kapcsolódást, egyúttal irányt szab a további kutatásokhoz, a „szkíta Horác” elnevezés teljes feltárásához.

Laczházi Gyula három költő, Ányos Pál, Ludwig Hölty és Berzsenyi Dániel kapcsán vizsgálja a Horatius-recepció és a szentimentalizmus viszonyát. Míg a 19. századi Horatius-értelmezés a hazafiaságra, jó erkölcsre való nevelést emeli ki a római költőből, a 18–19. fordulója a derű, az ünnep, az életöröm és ellentettje, a melankólia és az elmúlás költőjeként tekint rá. Laczházi Ányos-olvasata szerint a derű, a barátság és a melankólia Horatius-színezte gondolatai jelennek meg a fiatalon elhunyt papköltőnél (Kölcsey vélekedésével szemben, aki szerint Ányosnál nem fedezhető fel idegen hatás). Höltynél a melan-

kolikus hang (ami összekapcsolja Ányossal) inkább a kordivatból ered, egyébként az életöröm, az idillikus lét megéneklője, Horatius mellett Anakreónból is táplálkozva.

Laczházi elemzésében Berzsényi költészetének központi témájaként írja le az elmúlás tudatát és a harmónia utáni vágyat. Különböző formákban ez az ellentétpár következetesen megjelenik verseiben, ellenben ő már túllép a szentimentalizmus megközelítésén, és a tanulmányíró szerint eljut a reális lehetőségek és a vágyképek közti konfrontáció ábrázolásáig, melyet történetfilozófiailag is értelmezhetővé tesz: a vágykép a harmónia, az elmúlt ifjúság, ez pedig egyszersmind az elmúlt világ-állapot is – szembe állítva a jelennel.

Vaderna Gábor fontos problémát vet fel egyfelől magának az utánzó költőnek a szemzőgéből, másfelől a visszapillantó értékelőéből. Berzsényi Kölcsey kritikájára reagálva valami olyasmit fogalmaz meg, ami részben megfelelője az antik *imitatio-aemulatio* elvének. Tehát amit művel, az nem szolgál utánzás, hanem újraalkotás; nem egyszerűen fordít, hanem más összefüggésbe helyez dolgokat. A tanulmány írója Kerényi Károly érvelésére is felhívja a figyelmet: Horatius és Berzsényi azonos emberi élethelyzetben abból eredő mitológiai formákat alkalmaznak. A hasonlóságok mellett meglévő különbségeket értő elemzésekkel mutatja ki Vaderna, s egy jól áttekinthető táblázatot is ad a Horatius ihlette helyekről. Szól arról is, hogy Berzsényi számára a különböző érzékelfajták nem összeegyeztethetők, ezzel Lessing *Laokoon*-ban kifejtett álláspontját követi. S ami a mából visszapillantó, fontos következtetése: a perpció összetettsége lehetetlenné teszi az antik világ maradéktalan utánzását.

Csörsz Rumen István a bordalok képeben könnyed témát választott, hogy annál komolyabb filológiai apparátust használva írjon a 18–19. századi magyarországi közköltészetben

előforduló latin eredetű magyar vagy kettős nyelvű (latin, magyar) bordalokról. Áttekinti azokat a hagyományozódási vonalakat, melyeken keresztül tetemes késéssel jutnak el a bordalok a magyar közegbe: írott formában csak a 18. században. A szerző utal a vágáns költészet kettős arculatára (az antik hagyomány és a Biblia népszerűsítése szemben a vallásos világkép fölött ironizáló vagy az azt elítélő ellenkultúrával), a *Carmina Burana* jelentőségére, Archipoétára (a 15. századi *Magyi-kódex*hez képest csak a 18. században jelenik meg magyarul), a haláltánc „mindenki egyenlő” gondolatának bordalban való megjelenésére, a latin nyelv magyarországi hivatalos használata okán a részbeni latin nyelvűsége, a diákság szerepére, majd áttekinti a honi gyűjteményeket s azokat a költőket, akiknek a fordításai szerepelnek ezekben. Utal arra, hogy Horatius és Anakreón is bekerül a magyar tradícióba részben közvetítés révén, részben közvetlenül, ahogyan Csokonainál is kimutatja ezt a tanulmányíró, s hangsúlyozza a rokokó költőnél felfedezhető hangvételváltást.

Czibula Katalin tanulmánya – fájdalom – csak posztumusz jelenhetett meg. *Naso virágok és zöldegek között* – ezzel a figyelmet megragadó címmel írt Ovidius hatásáról, illetve szerepéről a 18. századi protestáns drámairodalomban. Minthogy a protestáns iskoladrámák tanítási céllal íródtak bibliai és antik témákról, a 18. század második felére nyelvük latinról magyarra váltott. A szerző kiemelten érdekesnek tartja az amúgy sem nagyszámú történeti tárgyú iskoladrámák egyikét, a *Nasónak számkivettése* címűt. Ez ugyanis új adalékkal egészíti ki a magyar Ovidius-legendát: a római költő nem csupán járt Magyarországon, hanem itt is halt meg Itália felé tartva. Az iskolai előadók és a közönség miatt a darab különbséget tesz Ovidius szerelmi költészete és magánélete közt, utóbbit példaszerűen ábrázolva (ami egyébként meg is felel történeti tudásunknak). A szerző a drámát

az azt tartalmazó három gyűjtemény kontextusában is megvizsgálja, két témakört kiemelve: a gyászt és a honszeretet gondolatát. Ír Ovidius kitüntetett helyéről a korabeli műveltségben, s a két témáról, mely Ovidius életében meghatározó jelentőségű volt: a szerelem és a száműzetés. Utóbbival kapcsolatban az iskoladráma intő üzenetének megfogalmazásával zárja tanulmányát a szerző: a politikai hatalommal való szembezállás vagy konfliktus csak tragikusan végződhet a művész számára.

Lengyel Réka *Ovidius est magister vitae (et litterarum)* című tanulmánya zárja a kötetet. Röviden szól a középkoron át a legújabb korig átívelő Ovidius-recepcióról s annak szükségességéről, hogy a modern kor Ovidiushoz való viszonyának feldolgozása magyar részről is megtörténjen. A római költő a középkortól kezdve hasonló szerepet töltött be, mint Homérosz a hellenisztikus időtől fogva végig az ókoron át: mindennemű bölcsesség forrásának tartották. Lengyel áttekinti, hogy a 18–19. században mely művek, illetve műrészletek azok, amelyekről úgy tartották, hogy a tanuló ifjúság is haszonnal forgathatja őket nyelvi, retorikai, poétikai tanulmányai során. De az iskolai oktatáson túl is, ahogyan a szerző konkrét példákon bemutatja, vonatkozási pontokat fedezhetett fel a filológus, a történész, a filozó-

fus, a botanikus vagy a lélektanász is Ovidius műveiben. Kitér Naso szerelmi tematikájú műveinek recepciójára is (kiadások, fordítások beszerzése, illetve készítése), s külön Pálóczi Horváth Ádám Ovidius-értelmezésére-értékelésére: számára a Biblia mellett a *Metamorphoses* a legfontosabb mű a világ keletkezésének magyarázatával kapcsolatban. Horváth mintegy lezármazási sort vázol fel a mitikus költőtől, Orpheustól Ovidiuson át a jó barát Ányosig (és önmagáig) – Ovidius az ő számára a költők költője. Ahogyan a továbbiakban a 18. század végi és 19. századi Ovidius-értékelésekből látjuk, a verselési (és fordítási) kultúra fejlesztésében is nagy jelentőséget tulajdonítottak a római költőnek. De az – ahogyan összefoglaló értékelésében írja a szerző –, hogy a legkülönbözőbb tudományok művelői tudtak meríteni Ovidiusból, és az élni és szeretni művészetében is okulásul szolgált, hozzájárult az erudíció szintjének növeléséhez és természetesen a költő népszerűségéhez.

A kötet révén – és a tanulmányok minőségének köszönhetően – több oldalú megközelítésben árnyalt képet kapunk a három kiemelkedő római költő magyarországi recepciójáról. A szerkesztők munkáját dicséri a kötet makulátlan volta, s nem utolsósorban a kitűnően válogatott képanyag.

Tar Ibolya

Mártonffy Marcell: Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben

Budapest: Gondolat Kiadó, 2019, 216 l.

„Kellő stratégiával csupán kellő mederbe szeretném terelni a témát, mely lényegében engem is mélyen foglalkoztat” – írja Pilinszky *Az idő sürgetése* című esszéjében. Ugyanitt utal arra az elképzelésre, miszerint a mű írja önmagát: „[a]z író, amikor belekezd műve megírásába, inkább csak sejti annak végső értelmét – a legritkább esetben *tudja is*”. Ez a legritkább eset állhatott elő, amikor Mártonffy Marcell monografikus igényű összefoglaló kötete felépült, majd 2019-ben megjelent. Tematikája szerint a könyv Pilinszky János teológiai és filozófiai elgondolásait teszi mérlegre, majd a Pilinszky-hagyomány közegében formálódó szépirodalmi szövegeket értelmezi.

A szerző harmadik önálló kötete a megelőző *Folyamatos kezdet* című tanulmánykötet, majd a *Poétika és teológia* alcímmel megjelent monográfiát (*Az újszövetségi példázatok irodalma*) követi, s megelőzi az időközben már napvilágot látott „*Ki az az én és melyik én?*” című tanulmánygyűjteményt. Megállapítható: Mártonffy mindegyik könyve irodalom, filozófia és teológia vonzaskörében formálódott. Az utóbbi két kötet nem leplezett törekvése, hogy egy, a művek és az olvasó dialógusában kiforrott gondolkodás változásait felmutassa.

A *Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben* című könyv fejezeteit több mint egy évtized alatt született tanulmányok alkotják. Míg az előszó és az első fejezet a megjelenés idejéhez, 2019-hez köthető, a második fejezetben közölt szöveg egy 2002-es kötet részeként volt olvasható. Azonban még ennél is szélesebb időintervallumról lehet szó, hiszen Mártonffy már jóval az első tanulmány megjelenése előtt foglalkozott Pilinszky esszéivel, s összegző írásainak fontos alapzata

ez a folyamatosság. Mint írja, „[a] költő esszéinek olvasása döntően hozzájárult irodalmi és teológiai érdeklődésem formálódásához” (11). A több évtizednyi idő távlatából eredő változás és a módszertan több visszatérő jellegzetességéből eredő *hűség* ezért egyszerre jellemzi ezt a könyvet.

A hosszú várakozási idő következménye az is, hogy nem csupán Pilinszky elméleteinek összefoglalása miatt izgalmas a kötet, de a téma apropóján a szerző egyéni teoretikus irányvonalait és irányváltásait is felmutatja. Erre a bevezető is utal: „A munkámban ismétlődő felvetések talán nemcsak a maradandó problémák vonzását jelzi, hanem a válaszkísérletek személyes történetét is érzékeltetik.” (11.) Olyan irodalomfelfogás áll mindezek hátterében, mely szerint a gondolkodás termékenységét „az újraolvasás fázisaiban” (11) a gyarapodó szellemi inspirációk eredményeként kibontakozó párbeszédlehetőségek szavatolhatják. A párbeszéd kulcsmotívumként rendezi össze a tematikájukban gyakran összekapcsolódó és egymást átfedő, de kérdés-horizontjukban eltérő tanulmányokat. Az olvasónak mégsem az a benyomása, hogy a kötet ott is erőltetné a dialógust, ahol megakadt a kommunikáció. A tanulmányok inkább a problémák gyökerét feltárva mutatják fel a párbeszéd lehetőségeit, és a közös kiindulópontokat keresik. Másfelől pedig a már megfogalmazott gondolatok időközben keletkező jelentésmódosulásait is készek elébe helyezni a saját gondolat rögzítettségének. Ez utóbbi jellegzetességre példa a *jóvátehetetlen jóvátételének* új és új szemrevétele: a megközelítés nem változik lényegileg az újabb keletű írásokban, ám más fénytörésbe kerül: hangsú-

lyosabbá válik a paradoxon jelenvalósága kortárs szerzőknél, s eredete, mely a Pilinszkyre nagy szellemi hatást gyakorló Gabriel Marcelhez, tágabb szövegkörnyezetében (és főként napjainkból olvasva) pedig az Auschwitz utáni teológiai áramlatokhoz kapcsolható.

Ez a viszonyulás, a szövegjelentések rögzíthetlenségére való törekvés alapoz meg egy olyan, a *folyamatos kezdet* állapotában meggyökeresedő szemléletmódot, mely kész a megfontolások sokszínűségéből adódó szemléleti változások megfogalmazására, ám nem felejtí a korábbi összegzések tanulságainak kötelező érvényű konzekvenciáit. Az előbbi készségből olyan, a mondatokon belül is kitapintható irányváltások erednek, melyek a megállapodott belátás elé helyezik a gondolkodás autonómiáját és szabadságát. Utóbbiból pedig a mondatok telítettségének végpontjaiig eljutó pontosítások következnek, melyek nem ritkán próbára teszik a mondatkonstrukció teherbíró képességét, noha a logikai összefüggések irányvonalait sosem tévesztik szem elől. A *kellő stratégiával* mederbe terelt írások maguk is a „statikus emlékezet” (9) fékező tendenciáját kísérik meg átfordítani egy valóságban gyökerező, a változást és fogalmi átrendeződést magába építő esszényelvre. A kötetnek ez az egyik teológiai indítatása, a másik pedig egy olyan hatásvonal kidolgozását mozditja elő, mely Pilinszky művészet-teológiai elképzeléseivel számot vetve a „tanúság történeti sűrűségét” (130) vizsgálja elsősorban Borbély Szilárd, Kertész Imre és Esterházy Péter szövegeinek bevonásával.

A vizsgált szövegek valósághoz fűződő viszonyát, igazságértékét és lehetőségét teszi mérlegre a szerző, akinek alaptézise szerint az esszé Pilinszky-nél egyenrangú társa a lírai daraboknak: „Csak fenntartásokkal hagyható tehát jóvá az életmű irodalomtudományi recepciójának toposza, mely szerint az újság-cikkek és esszék jelentősége elmarad az al-

kotó lírai teljesítménye mögött” (34). Mindez nemcsak esztétikai értelemben érvényes, hanem teológiai vonatkozásait figyelembe véve is. Bár „[Pilinszky] a nagy keresztény szimbólumok konvencionális [...] magyarázataihoz kapcsolódik, ezek alkalmazási lehetőségeit aktualizálja saját [...] gondolatmeneteiben”, mégis „teológiai relevanciájú együttállást hív létre lírájában és esszéisztikájában” (27).

A kérdés hangsúlya nem a Pilinszky-publicisztika nyelvi megformálásán, hanem az elméleti belátásokon nyugszik, ezért a kutatás javarészt Pilinszky teológiai elgondolásainak rekonstrukcióját célozza meg. Visszatérően az Auschwitz botránya, a második világháború népirtása után elinduló keresztény útkeresés teológiai vonzatait vizsgálja, amelyek a történelem lenyomatait és a múlt árnyékát magán viselő nyelvhez való viszonyban közvetlenül is tetten érhetőek. Másfelől a szövegek különbséget tesznek a „kereszténység eszményképe”, valamint „a vallás mint merőben értékörző hagyományviszony” (36) és ennek nyitottsága között.

A teológiai nyelv útkeresésében és a magyarországi keresztény önismereti munkában Pilinszky írásai alapvető jelentőségűek, hiszen mint Johann Baptist Metz szavaival Mártonffy Marcell hangsúlyozza, „a vallás világába nem a vallásról szóló tanítás nyújt bevezetést, az erkölcs világába nem az etika révén jutunk el. Mindkét területre gyakorlás útján jutunk el, mindkettőbe úgyszólván életünk szálaival kell »beleszövdnünk«.” (100) Ez Pilinszky elméleti szövegeire is vonatkozik, melyeknek nem lehetett csupán megfigyelői perspektívája, mögöttük rejtélyes módon önnön élete állt.

Az időben legkésőbb írt fejezet is e kérdés nyomvonalán indul útjára: megújítható-e a vallásos beszéd, illetőleg Pilinszky milyen válaszokat adott erre a döntő kérdésre, melyet a második világháború következményeivel szá-

mot vető korszak görgetett maga előtt. A *Botrány és elképzelt katarzis* fejezetcím már magában foglalja azt a szerzői szkepszist, miszerint elképezhető lehetne a népirtás bármiféle humanus vagy művészi feloldása, másfelől azonban Pilinszky „tanúsításának hitelessége múlik azon, képes-e magába építeni Auschwitz emlékezetét” (10). E kérdésben is megnyilvánul a kötet egészét jellemző módszertan, mely szerint kevésnek bizonyul az a tér, melyet a téma rekonstrukciója Pilinszky életművében lehetővé tenne. Mártonffy Marcell „a gondolkodás affektív energiáját” (20) mozgósító állítások bizonyosságával gondolja tovább a költőt foglalkoztató, „a hit vagy a dologhoz való odatartozás hermeneutikai előzetességét feltételező” (20) teológiai vonatkozásokat is magukon viselő elképzéseket.

Visszatérő témakör a szemlélődés imahagyományának irodalmi átvitele, melyet Pilinszky esszéiben is felhasznált az irodalmi alkotásfolyamat megfogalmazásához: „[k]öztudott, hogy a lírikus az írást [mint alkotófolyamatot] egy, a Krisztus-követés eszményéből levezetett s a személyiség egészének átformálását célzó program részeként fogja fel, amelyben az írás és a test médiuma szoros kölcsönösségben hivatott teljesíteni közvetítő feladatát: az én kenotikus leépítését és maradéktalan átengedését a transzcendens teremtő működésének” (196). Ezt Mártonffy szintén beépíti az összefüggérendszerbe, hiszen vele visszakanyarodik a jóvátétel kérdéséhez, amikor ennek az alkotófolyamatnak társadalmi konfrontációjáról számol be: „Pilinszky [...] azt a keresztény gondolatformát idézi fel, amely nem a tömeggyilkosság vallásos emlékezetének katalizátoraként, hanem ellenkezőleg, a felejtés igazolásaként áll rendelkezésre a teológiai hagyományban: a jót feltétel nélkül véghez vinni képes isteni mindenhatóság magyarázóelvét.” (134.)

Miként Adorno szerint Kant nyomán a második világháború után előálló kategorikus im-

peratívusz diktálja, úgy kell gondolkodnunk és cselekednünk, hogy a népirtás ne ismétlődhessen meg, és hasonló se történhessen.

Ez a szellemi környezet vezet a kötetben az evangéliumi esztétika körvonalainak új felvázolásához, melyben hiányként érzékelhető az Őszövetség olvasástapasztalata (ez néhány esszét leszámítva kevésbé jelenik meg Pilinszky gondolatvilágában), valamint az Őszövetség háttere előtt megformált, összetettebb Jézus-kép: Pilinszky sokkal inkább az Újszövetségre és azon belül is Jézus kereszthalálára koncentrálna. Ekképp esztétikája is inkább ösztönzést, mint szilárd tanokat ad az olvasó kezébe, lévén „lényegre törő, de önmagába záruló teoretikus vázlat” (166), amely ugyanakkor egyedülálló kísérlet egy késő modern keresztény poétika megfogalmazására.

A kötet tudományos alapvetésének és következetes gondolatmeneteinek van egy jellegzetes stílusbeli következménye, mely eltérő intenzitással, de folyamatosan jelen van: *a megfontolt radikalitás*. A tanulmányok ugyanis olyan megállapítások köré épülnek fel, melyek a korábbi olvasatokat – a szerző egyszerre irodalomelméleti és teológiai műveltségéből, összefüggéseket kereső és egyidejűségeket kutató szemléletmódjából fakadóan – új szemzőgből láttatják. A mondatok azonban a megtámadhatatlan, végsőkéig vitt igazságra törekednek, s ezt úgy érik el, hogy leszűkítik a mondatjelentést: minél szűkebb korlátok közé kerülnek komplex állítások, annál nagyobb lesz az igazságértékük. Ez azonban a jelentéseket is bonyolulttá teszi, vagyis további két összetevő ékelődik a szövegekbe: egyrészt a szépirodalmi igényességgel mérhető választékosság, másfelől az összetett mondatok és sokszorosan bővített mondatszerkezetek halmozása. Ez visszafogja ugyan a kijelentések radikalitását, ám jellegzetes stílust teremt. A kötet megfontolva haladó előadásmódja a fentiek következményeként állít, miközben a

mondatjelentés egy részét visszavonja, így törekedve egy kikristályosodott szövegalakzat létrehozására. A koncentrált olvasói figyelem folytonosságára építő szerző korábbi szövegeiben kevésbé él a példák megvilágosító erejével és a szöveg tartósan magas feszültségét lazító oldásokkal. Az ennek következtében előálló jellegzetesség, a nagy mondattani feszültség az összegzés állandó késztetését jelzik.

A kötet integratív szempontrendszere a teológia, irodalom és művészetfilozófia egységében vizsgálja a Pilinszky-életművet, az esszékre vetett fókusszal: mi a művészet és hol a helye a század múltjának filozófiai és teológiai feldolgozásában, hol van esélyünk olyan párbeszédbe kerülni önmagunkkal és a múlt eseményeivel, melyben a múlt árnyaival való szembenézés gyógyító erejű lehet. *A jóvátehetetlen jóvátételét* visszatérően mérlegre tevő gondolkodás nem ebben látja Pilinszky modernségét, a teremtő képzelet megváltozó cselekvésének inkább a veszélyére, megtevesztő, mert félreértelhető voltára irányítja a figyelmet a kortárs teológia horizontjában.

Pilinszky esszéit a versek felől olvasva felmerülhet a kérdés, vajon korrektúrázták-e Pi-

linszky esszéit az *Új Emberben*? Segítette-e valaki a szerkesztőségben szövegeinek áttetsző világosságát érvényre jutni, ugyanakkor az esszéket beilleszteni a korszak spirituális irodalmába – azaz megalkotni azt a nyelvi formát, amely egészében, a költemények összetettsége és sűrített versbeszéde felől nézve ezt a másik, a lírai daraboktól eltérő, ám jellegzetes beszédmódot eredményezte, és amelyeknek révén ez a spirituális prózanyelv létrejöhett. Másfelől ugyancsak adódik a kérdés Mártonffy Marcell kötetét olvasva, hogy amikor a vallásos nyelvet, a prédikációk és jámbor elmélkedések nyelvét történelmi és irodalmi kontextusba helyezte, volt-e Pilinszkynek olyan radikális elképzelése, melyet a hetilap nem engedett eredeti formájában megjelenni, és mellyel még megjelenés előtt vitába szállt, az olvasók és az utókor számára láthatatlanul. De ezek a kérdések is azért merülhetnek fel, mert a szövegek mélyebb alapzatának feltárására, egy összefüggő olvasatra, az esszék életműben való elhelyezhetőségének rekonstrukciójára számtalan érvényes javaslat született ebben a széles szellemi távlatokat felmutató, hiánypótló monográfiában.

Szalagyi Csilla

Kálmán C. György (1954–2021)

2021. október 17-én meghalt Kálmán C. György. Régi egyetemista barátainak és munkatársainak „Kalogány”, egykori tanítványainak és szakmabeli ismerőseinek „Kálmáncé”, sokunknak, akik régről, de nem elég régről ismertük és dolgoztunk vele, csak „Gyuri”. Amikor egy nappal korábban, kórházba kerülésén viccelődött az egyik közösségi oldalon, valószínűtlen perspektívának tűnt, hogy másnap már nem lesz velünk, mint ahogy utána sem, és most már így örökre.

Gyurit még az 1990-es évek elején ismertem meg Pécsen, egyetemi hallgatóként. Akkoriban a pécsi egyetem magyar tanszéke az ország egyik legizgalmasabb szellemi műhelye volt, ahol a klasszikus irodalomtörténeti stúdiók mellett hangsúlyosan szerepelt a tananyagban az irodalomelmélet, az esztétika, a nyelvészeti képzésben pedig erős generatív irány dominált. Gyuri az ITI-s kontingens tagja volt, és az egyetemen hamar híre ment, hogy kiválóan ismeri az irodalomelmélet és nyelvészet határvidékeit. Szinte minden órájára jártam, tőle hallottam először Stanley Fishről és Genette-ről, narratológiáról és a beszédaktus-elmélet irodalmi továbbgondolásairól. A szemináriumok dialógusra építő közegében mozgott otthonosan, óráin könnyű volt megszólalni. Minden vélemény érdekelte, figyelme és lazasága érezte, hogy nem kell erőltetetten intelligens hozzászólásokat kipréselni magunkból, mert mindenféle szempontot be tudott építeni az éppen tárgyalt irodalmi problémába, hallgatóit pedig be tudta vonni a közös munkába. Szemináriumai közül számomra azok voltak a legemlékezetesebbek, amikor markáns módszertani elvekkel dolgozó elméleteket próbáltunk ki együtt szövegértelmezés során, vagy az irodalomtudomány nagy alakjainak interpretációit vizsgáltuk azok sajátosságait és korlátait kutatva.

Az egyetemi előadásai során megismert „tézisellenessége” szövegeiben is visszaköszön. Problémaközpontú megközelítésmódja, szövegértelmezéseinek gyakorlatias megfontolásai a „józan ész” hangját képviselték az 1990-es évek sokszor zártnak és önműködőnek ható teoretikus diskurzusaiban, cikkeinek lényegre törő és könnyed nyelve pedig azt bizonyította, hogy összetett kérdésekről is lehet közérthető nyelven értekezni. Mivel soha nem ragadta el valamely kizárólagosnak hitt elméleti tan, így kvázi kívülállóként tudott rámutatni tetszetős rendszerelméletek vakfoltjaira, éleslátó megfigyeléseivel és páratlan humorérzékével látszólag hermetikus elméleti problémákat is meg tudott nyitni olvasói előtt. Pragmatikus hozzáállása az angolszász elméleti hagyományt idézte, invenciózus interpretációi ellenben a francia irodalomkritikához kapcsolódtak, hiszen önálló művészetnek tekintette a szövegértelmezést, melynek művelése nem szűkülte irodalomtörténeti szakterületére, a modern és kortárs magyar irodalom-

ra. Az interpretáció és az elmélet összefüggéseinek kutatása végigkísérte pályáját, műelemzéseiben virtuóz módon tárta fel a szövegek poliszémikus jelentéshálózatait, sokrétű kulturális és társadalmi beágyazottságait. A *Megy a juhász a számaronról* vagy Charles Bovary sapkájáról adott fergeteges humorú, felejthetetlen értelmezései példák arra, hogy az alkalmiság és az érvényes olvasat nem zárja ki egymást.

Gyurit szerzőként és tanárként sokan ismerték, közvetlen munkatársként persze kevesebben, ám aligha lepődnek meg, ezen a téren is csak jót tudok mondani róla. Csupa szív embernek ismertem, akit tanszékvezetőként, pályázatvezetőként és osztálytársként is támogatta kollégáit, megkönnyítette mások előmenetelét és életét. Sokakat segített, önzetlen volt, mindig elérhető, a legnyűgösebb adminisztratív feladatot is zúgolódás nélkül teljesítette.

Leghosszabb ideig szolgált munkahelye, az Irodalomtudományi Intézet iránt mindig lojális és elkötelezett maradt, az intézet ikonikus figurája volt (és nem melleleg az intézeti gyerekek Mikulása, a farsangok humorfelelőse). Intellektusa és vitakultúrája a szabadság és szellem szigetének az „ántivilágban” e különleges környezetében formálódott. Az Irodalomelméleti Osztály – és persze a pécsi Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszék oktatójaként – sokat tett érte, hogy az 1990-es évek az irodalomelmélet évtizedeként vonuljon be a magyar irodalomtudomány történetébe. Az intézeti vitakultúrát, a megalkuvást nem ismerő kritikai szellemet tudományos és közírói munkásságában is képviselte, ugyanakkor a vitákban tárgyyszerű maradt, bírálatait személyeskedés nélkül fogalmazta meg.

Utolsó kötetét újra fellapozva akadt meg szemem az ajánlás finom melankóliáján és iróniáján: „Feleségem, Weisz Juli emlékének, aki gyakran mondogatta, hogy soha nem írok semmi komolyat. És van is ebben valami.” Gyuri emlékének adózva az jut eszembe, hogy ez így volt jó, hiszen szövegei könnyedségük mellett elgondolkodtatók, s nagy tézis helyett stílusukkal, játékosságukkal tanítottak a figyelem formáira. Csekély vigasz most, hogy a mű velünk maradt, hogy nem feledjük őt, mert azért hiányozni fog. Nagyon.

Z. Varga Zoltán

Nyerges Judit (1947–2021)

Van, aki minden képen az előtérben áll, és van, aki a háttérben. Félárnyékban, takarásban; olykor hiányzik is róla. Nélküle mégsem állt volna össze a kép. A szereplőket ő terelte össze, ő mutatta meg, hova álljanak, és a fotóst is ő állította a helyére. Nyerges Judit a szó szoros és átvitt értelmében is számtalan csoportkép gazdája volt. Konferenciák szervezője, az előadásokat közlő kötetek olvasószerkesztője, régi magyar szövegek gondozója és a szövegeket közlő filológusok nélkülözhetetlen támasza.

A Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság (utóbb és ma: Nemzetközi Magyarstudományi Társaság) szervezőtitkáraként dolgozott három évtizeden át, 1982-től 2012-es nyugdíjba vonulásáig. Klaniczay Tibor, Béládi Miklós, Jankovics József munkájának háttérében, a sok száz résztvevős világkongresszusok, az első doktorandusz-konferenciák szervezőbizottságaiban, a választmányi ülések, a kiadványok, a körlevelek, a napi adminisztráció robotosaként mindig őt találtuk meg. Tőle kaptuk a vonat- és repülőjegyeket, és tőle érkeztek vissza kézirataink javított változatai is. Ő vezette az autót, ha Zrínyi Miklós vagy Gyöngyösi István síremlékére vittünk koszorút, és ő korrigálta, gyarapította a jegyzetanyagot műveik kiadásaihoz. Bécs (1986), Szeged (1991), Róma (1996), Jyväskylä (2001), Debrecen (2006), Kolozsvár (2011) – minden hungarológiai kongresszuson ott volt, még akkor is, amikor már csak kívülről, nyugdíjasként segíthetett, mint Pécsen, 2016-ban. Mindenkit személyesen ismert a magyarságtudományi kutatások hazai és nemzetközi műhelyeiben, elmaradhatatlan résztvevője volt a Társasággal szorosán összefonódott Irodalomtudományi Intézet konferenciáinak. A *Hungarológiai Értesítő* szerkesztésében éppúgy részt vett, mint ahogy – talán kevesen tartják számon – az *Irodalomtörténeti Közlemények* sokáig nélkülözhetetlen névmutatójának készítésében is. Utolsó éveiben az egyre nagyobb tekintélyt szerző (és egyre terjedelmesebb) *Lymbus: Magyarságtudományi Közlemények* olvasószerkesztését is ő vállalta és végezte a tőle megszokott pontossággal, lelkiismeretességgel.

A hungarológia nemzetközi hálózata az ő számára nem intézmények absztrakt együttműködése, hanem élő emberi kapcsolatok sokasága volt. Nem szerette a levelezést: felhívta, akivel dolga akadt, és karcos humorát, néhol a tapintat határát súroló, de mindig a lényegre tapintó megjegyzéseit sosem felejtette el, akinek vele akadt dolga. Sokan voltak, voltunk ilyenek: a Társaság titkárságán évtizedekig az is feladata volt, hogy a szegényebb tájakról betévedő kutatókat ellássa szakirodalommal, amit a hazai vagy nyugati műhelyekből érkező szerzők hordtak oda (az alapszabály értelmében). A két irányt sosem keverte össze, s ha valaki megtévedt volna, akár saját főnökei közül, rávert a polcon matató kezére: „Te hozod a könyveket, nem viszed!” Utasítást, parancsot nem ismert, a szakmai tekintélyt viszont sokszoros, önként vállalt munkával ismerte el. Igazi háttéremberre csak erős egyéniséggel tud válni valaki. Ő az volt. Magányos, zárkózott és áldozatkész. Sokaknak segített, szeretettel, szerényen. Most a félárnyékból egy lépéssel még hátrébb húzódott. A kép még velünk van. Neki is tartozunk vele, hogy vigyázunk rá.

Bene Sándor

Megjelent számaink teljes szövege az Interneten!



Az **ItK 2001 óta** megjelent számainak teljes tartalma folyamatosan elérhetővé válik honlapunkon a nyomtatott kiadással megegyező, szövegesen kereshető PDF fájlokban!
(Az online megjelenés néhány hónappal késleltetett.)



Honlapunkon a magyarországi latin nyelvű irodalommal foglalkozó testvérkiadványunk, a **Camoenae Hungaricae** megjelent számai is egészükben elérhetők.

Honlapunk címe:

<http://itk.iti.mta.hu>



Tájékoztatjuk továbbá arról, hogy az **ItK** alapításától, **1891-től 2000-ig** megjelent teljes tartalmát ugyancsak digitalizálták. E korábbi lapszámok kétrétegű (fakszimile és automatikus OCR) PDF formátumban a következő címen érhetők el:

<http://epa.oszk.hu/00000/00001>

Az Universitas Kiadó mintegy 160 féle, még kapható könyvét az interneten lehet megrendelni kedvezményesen. A megrendelt könyvek egy-két napon belül megérkeznek.

Nyissa meg az alábbi oldalt:

www.prosperod.hu

A felül látható keresőbe írja be a keresett szerző nevét vagy az Universitas szót. Ezt követően a képernyőn megjelenik a Kiadó összes, még kapható könyve. Válogathat 16–20. századi magyar szerzők művei között, megtalálja a róluk szóló legfrissebb elemzéseket, a Kiadó által megjelentetett sorozatokat.

A legértékesebb ajándék a könyv!

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.



A folyóirat megjelenését támogatta:

Nemzeti Kulturális Alap

www.nka.hu



Nemzeti Kulturális Alap

A folyóiratot az MTMT indexeli és a REAL archiválja.



A kiadásért felel az Universitas Könyvkiadó igazgatója, Hargittay Emil
(Universitas Kulturális Alapítvány, 1193 Bp., Csokonai u. 12.)

A folyóirat főszerkesztője: Kecskeméti Gábor, felelős szerkesztője: Csörsz Rumen István

Korrektor: Káli Anita

Tördelte: Szilágyi N. Zsuzsa

Borítóterv: Szentés Éva

A folyóirat megjelenik évente hatszor.

Budapest, 2021.

A nyomdai munkálatokat a Kódex Könyvgyártó Kft. nyomdaüzeme végezte.

HU ISSN 0021-1486 (Nyomtatott kiadás)

HU ISSN 1588-0834 (Online)

Az ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének folyóirata.

Terjeszti az Universitas Könyvkiadó.

Előfizethető a kiadó által kiállított átutalási számla kiegyenlítésével (számla a szerkesztőség címén kérhető: 1118 Budapest, Ménesi út 11–13.).

Példányonként megvásárolható a jelentős tudományos könyvesboltokban és az egyetemi jegyzetboltokban (pl. Írók Boltja, Penna Könyvesbolt).

Egy szám ára: 1575 Ft

Éves előfizetési díj: 9450 Ft