

Politikai nyelvek
a 17. század első felének
Magyarországon

Szerkesztette

KÁRMÁN GÁBOR

ZÁSZKALICZKY MÁRTON

reciti

Budapest, 2019



Könyvünk a Creative Commons

Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>)

feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.

A kötetünk honlapunkról letölthető. Éljen jogaival!

ISBN 978-615-5478-82-6

Kiadja a reciti,

a MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének
tartalomszolgáltató portálja • www.reciti.hu

Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa

Nyomda és kötetzet: Kódex Könyvgyártó Kft.

Tartalom

Bevezetés	7
ZÁSZKALICZKY MÁRTON A Bocskai-felkelés politikai nyelvei: Vázlat	11
KRUPPA TAMÁS Giovanni Giacomo Belgioioso tábornok jelentései és a prágai nunciatúra iratai a Bocskai-felkelésről: Adalékok a Bocskai-felkelés előtörténetéhez	85
TÓTH GERGELY „Iure electionis”: Az 1608-as világi elit politikai programjának megfogalmazódása Révay Péter <i>De monarchia...</i> című munkájában	119
KÁRMÁN GÁBOR Bethlen Gábor soha meg nem írt manifestuma: A II. Ferdinánd elleni magyarországi háború legitimációja 1619–1620-ban	155
BÁTHORY ORSOLYA Pázmány <i>Vindiciae</i> -je és Balásfi <i>Refutatiója</i> : Két röpirat a beszercebányai országgyűlés végzése ellen	197

SZABÓ ANDRÁS PÉTER	
Eszmék a nádori politika szolgálatában: Esterházy Miklós levelei a vármegyéknek (1626–1645)	223
G. ETÉNYI NÓRA	
Erdély politikai imázsa a Német-római Birodalom propagandájában a harmincéves háború idején	285
BENE SÁNDOR	
Szinkretisták és szamaritánusok: Címszavak a kora újkori magyar politikai szótárból	327
Szerzőink	381

Szinkretisták és szamaritánusok Címszavak a kora újkori magyar politikai szótárból*

Politika és teológia

Magyarországon a kilencvenes évek óta nyitott program a politikai nyelv valamiféle „szótárának”, közös ideológiai minimumának megteremtése. Az ezt megalapozni kívánó eszmetörténeti kutatás számtalan tehertétellel küzdött, különösen az elvileg konszenzuális fogalmak, a közösségi identitás ún. „kulcsszavainak” a definiálásában.¹ Maga a kulcsszókutatás igénye is egy olyan liberális politikai környezetben fogalmazódott meg, amely a nemzet, a haza és hasonló identitásfogalmak erősen korlátozó, modernista megközelítéséből indult ki, a deskripciót tehát eleve preskripcióval kezdte. Hogy ne rejtélyeskedjek: Gellner és Anderson agyonhivatkozott munkáinak alaptételei, a nemzet mint a polgári társadalom ideológiája, illetve mint „elképzelt”, kitalált közösség,² a hazai tudományosságban igen jól il-

* Jankovics Józsefnek ajánlom ezt az írást, szeretettel.

- 1 BENCE György, „Márkus és a kulcsszavak”, in *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek tanítványai*, szerk. HÁY János, ERDÉLYI Ágnes és LAKATOS András (Budapest: Atlantisz, 1993), 81–97.
- 2 A keretekhez: BENE Sándor, „Eszmetörténet és irodalomtörténet: A magyar politikai hagyomány kutatása”, *Budapesti Könyvszemle* 19 (2007/1): 50–64. A kérdés hazai historiográfiájának és nemzetközi szakirodalmának kimerítő bibliográfiáját nyújtja az a tanulmány, ami saját gondolatmenetem indíttatását is adta: SZABÓ András Péter, „»De profundis«: Nemzeteszmék az 1657 utáni évek erdélyi válságában”, *Századok* 146 (2012): 1085–1160. A szerző példamutató alaposással, nagy forrásanyagban szálazza szét a 17. század közepi politikai nyelvek „szintaxisait” (1150), bontja szemantikai rétegekre a politikai szótár anyagát. Következtetései közül egyetértek azzal, hogy sok általa megfigyelt jelenség előzménye a Bocskai-mozgalom körüli vitákban jelenik meg először a politikai diskurzusban (1089, 1119, 1112). Saját megközelítem módszertanilag más utat jár, az egyesítő fogalmak helyett a szétválasztó, határt kijelölő elemekkel foglalkozom, illetve a dolgozatban alaposan elemzett puritán prédikatori nyelv előzményeit, a belső ütközéseket vizsgálom. A korábbi módszertani vitákhoz lásd Trencsényi Balázs, „Kulcsszavak és politikai nyelvek: Gondolatok a

lesztek a Molnár Erik-iskola haladó hagyományaihoz, a magyar nacionalizmus történeti kritikájához³ – noha annak már egy újhullámos, toleráns változatát képviselték. (Valóban, a preskripció mégsem proskripció.) Kulcsszavaink kutatásában a kilencvenes évek varázsszavai a „politikai nyelvek”, illetve a „politikai fogalomtörténet” voltak; az egyik az angolszász nyelvészeti pragmatika, a másik a német hermeneutika bázisán bontakozott ki az „új eszmetörténet” üdvöztető módszertanaként.⁴ Fogalmak és ideák persze nem léteznek történeti kontextusok és nyelvi kódok nélkül, másfelől pedig a folyamatos és folyton változó használat évszázados rétegeiből mégiscsak lerakódik minden kultúrában a politikai „szótár” nagyobb történeti fesztávú, diakron elemzésre is alkalmas anyaga. Ennek az evidenciának a belátásáig azonban parázs metodológiai viták vezettek, a csatazajban pedig lassan elfelejtődtek olyan alapvető régebbi felismerések, amelyek tartalmi kérdésekre koncentráltak, új szempontokat kínálva a magyar, illetve a közép-európai politikai gondolkodás történetének vizsgálatához.

Ilyen volt például Arany László ragyogó dolgozata (akadémiai székfoglaló előadása), *A magyar politikai költészetéről* (1874), amely nagyon élesen vetette fel a számára sajátosan magyarnak tűnő problémát: jöllehet régi irodalmunkban alaphang a panaszos honfibú („a hazafias bánat ömledezése”), tulajdonképpeni politikai tárgyú, tisztán politikai terminusokban érvelő vers ebből a korból alig akad. Régi politikai költészetünket olyan mértékben itatta át a hitviták teológiai nyelve és gondolatvilága, hogy azzal talán csak vallásos költészetünk politizáló hajlama vetekszik. Arany László veretes megfogalmazásában: „... a XVII. század végéig a hazafias érzelm többnyire a vallással vegyült [...] A hit és a haza szerelme egymással a lélekben összeolvadt”.⁵ Ő ezt fájlalta, s feladatnak (saját kora feladatának) tartotta a hiány pótlását, a világos distinkciók irodalmi érvényesítését. A kutató számára ugyanakkor ma már (a lényeg helyett a módszerről szóló viták lecsengése és a forrásanyag Arany idejében még elkép-

kontextualista-konceptualista eszmetörténeti módszertan kelet-közép-európai adaptációjáról”, in: *A történész számszámolójátéka: A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa*, szerk. SZEKERES András (Budapest: L'Harmattan–Atelier, 2002), 117–158; valamint SZABÓ Márton, „Az összehasonlító politikai fogalomtörténet-írás lehetőségei”, uo., 159–171.

- 3 R. VÁRKONYI Ágnes, „A nemzet, a haza fogalma a török harcok és a Habsburg-ellenes küzdelmek idején”, in *A magyar nacionalizmus kialakulása és története*, szerk. ANDICS Erzsébet (Budapest: Kosuth, 1964), 28–78; értékeléséhez lásd Sándor BENE, „Miklós Zrínyi in Post-World War II Scholarly Literature in Hungary”, in *Militia et Litterae: die beiden Nikolaus Zrínyi und Europa*, hg. von Wilhelm KÜHLMANN, Gábor TÜSKÉS und Sándor BENE, *Frühe Neuzeit* 141, 411–436 (Tübingen: Niemeyer, 2009), 422–423.
- 4 Bibliográfiával lásd BENE Sándor, „A politika műfajai”, in *Az Eötvös Collegium és a magyar irodalomtörténet: Tanulmányok*, szerk. VARGA László (Budapest: Argumentum, 2003), 87–113.
- 5 ARANY László, „A magyar politikai költészetéről”, in ARANY László, *Válogatott művei*, szerk. NÉMETH G. Béla, *Magyar klasszikusok*, 248–289 (Budapest: Szépirodalmi, 1960), 249–250.

zelhetetlen megnövekedése után) éppen ez az összefonódás a legizgalmasabb kihívás. A kölcsönös kontaminációban, politika és teológia átszüremléseiben lehet, hogy nem az elmaradottság és megkésetttség nyomait, a törzsi gondolkodás rekvizitumait érdemes látni. Az egymásba fonódó diskurzusok mintázatainak feltárása a térség modernizálódásának olyan sajátosságaira irányíthatja a figyelmet, amelyek fölött elsiklanak a más (nyugat-európai) forrásbázison kidolgozott módszertanok. A megfelelő óvatossággal olyan eszmetörténeti szálak is azonosíthatók és nyomon követhetők a hagyományból, amelyek talán napjainkig is elvezetnek, s közelebb visznek annak megértéséhez, miért emlékeztetnek mai politikai vitáink még mindig a hitvitákra, miért folyik még ma is (és miért folyik oly kevés sikerrel) az Arany által szorgalmazott irodalmi hibajavítás, a tiszta politikai költészet megvalósítása.

Az alább következő vázlat, néhány példa segítségével, a fogalomtörténeti kutatás szokásos irányával szemben halad, nem a konszenzusteremtő terminusok (nemzet, haza, közösség) jelentésváltozásait igyekszik fejlődéstörténeti narratívába rendezni, hanem mintegy visszajukról közelíti meg a politikai nyelv kulcsszavait, és a békétlenség, az egyet nem értés, az elhatárolódás kifejezőkészletének hálózat-jellegére irányítja a figyelmet. Hiszen a szitokszavak is kulcsszavak, azok is az identitásdiskurzus részei. A vágyott, elképzelt „tiszta” közösség retorikai megképzésében döntő szerepe van a kirekesztésnek, a saját és a más megkülönböztetésének. Mi az ellenség neve? Történetire hangolva a kérdést: mi volt az ellenség neve a 17. század első harmadában?

A példák elemzésének módszertani előfeltevése pedig némi óvatos szkepszis lesz a saját korábbi meggyőződéseinkkel kapcsolatban. A történeti kommunikációkutatásnak és a politikai nyelvek és fogalmak vizsgálatának, az első virágzás, a kilencvenes évek óta szinte általánosan elfogadott premisszája volt, hogy a 16–17. század fordulóján már a teológia is hatalmi eszköz, *instrumentum regni*. A vallásos érvelés (akár dogmatikai argumentumokat, akár felekezeti szempontokat követett) ilyen módon tulajdonképpen politikai érdekeket, meggyőződéseket leplezett volna; hiszen a viták résztvevői – mint számos példa mutatja – maguk is ezt vették egymás szemére. De mi van akkor, ha ennek az ellenkezője (de legalább az ellenkezője is) igaz? Vajon nem túlzott, kritikátlanul modernista gesztus a saját sémáinkat visszaolvasni egy olyan korba, amelyben azok éppen csak formálódni kezdtek? Nem lehetséges, legalább bizonyos esetekben és bizonyos mértékig, hogy éppenséggel a vallási, felekezeti meggyőzések vagy lelkiségi programok „instrumentalizáltak” a politikai argumentumokat? Bocskai István, amikor fegyverfogását indokolja az 1604-es kassai országgyűlésen („az kardot azért kötöttem fel oldalomra”), akkor időrendben és kauzálisan is minden politikai megfontolás *elé* helyezi a sorban az öt cselekvésre felindító isteni szándékot („az felséges isten-

nek bölcs tanácsa indétott”). A rendek válasza ugyanezt a sorrendiséget mutatja: Bocskai „jött közinkben [...] az úristennek nevének dicsiretíre *elsőben, annakutána* romlott és megnyomorodott hazánkknak megmaradására [...], hogy az idegen nemzetnek kemény igájából kiszabadulván örülhessünk édes hazánkknak régi szabadságának”.⁶ Miért ne hinnénk el nekik, hogy valóban úgy gondolták: az *elsőben* előbb van, mint az *annakutána*?

„... hallottam egy dologrul, mellyet Syncretismusnak hínak...”

Az idézet Pázmány Pétertől származik, és egyértelműen politikai összefüggésben íródott le. Az érsek 1633 végén bizalmi emberének, Jakusith György esztergomi kanonoknak diktálta le, aki közvetíteni próbált közte és Esterházy Miklós nádor között, ekkor már nem is első alkalommal.⁷ Közismert Pázmány és Esterházy rossz viszonya, főként pályájuk utolsó éveiből. Péter Katalin szellemesen malíciózus megfigyelése szerint valószínűleg akkor is utálták volna egymást, pusztán személyes okokból, ha nem lettek volna eltérő érdekeik.⁸ De voltak. Az érsek nem értett egyet a nádornak a nemzet virtuális egységét, a rendi jogokat, s benne a protestánsok jogait is védelmező, a bécsi béke rendelkezéseit évtizedek múltán is érvényesíteni akaró politikájával, amelyet a klérus (és vele az igaz hit) elleni fellépésként értelmezett. Lássuk az instrukció idevágó részét:

„... megtapasztaltam, hogy miolta ő kegyelmét Palatinussá választók, minden occasionál sok és nagy praejudiciumot tett a Clerusnak, soha pedig csak legkisebb dologba sem mutatta favorát hozzájok; e mellett eszembe jutván az is, a mit Palatinus Uram szájából hallottam egy dologrul, mellyet Syncretismusnak hínak: úgy tetszik, adtam valami hitelt a dolognak. Kívánom azért, hogy ugy ne legyen, és én is örömet leteszem az ilyen mondások hitelét, ha látom ellenkezni a valósággal.”⁹

- 6 FRAKNÓI Vilmos és KÁROLYI Árpád, kiad., *Magyar országgyűlési emlékek*, Magyar történelmi emlékek: Harmadik osztály, Magyar országgyűlési emlékek (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, I–XXI, 1874–1917), 10 (1890): 606–608 (a felső-magyarországi rendek 1604. november 12-i kassai gyűlésén elhangzott Bocskai-előterjesztés és a rendek válasza).
- 7 BITSKEY István, „Esterházy Miklós, a hitvitázó nádor”, in BITSKEY István, *Eszmék, művek, hagyományok: Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról*, Csokonai könyvtár 7, 204–218 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1996), 212.
- 8 PÉTER Katalin, *Esterházy Miklós*, Magyar história: Életrajzok (Budapest: Gondolat, 1985), 180.
- 9 PÁZMÁNY Péter, *Összegyűjtött levelei*, kiad. HANUY Ferenc (Budapest: Egyetemi Nyomda, 1911), 2: 462.

Kérdésem: mit jelent itt a „szinkretizmus”? Közelebbről: mit jelentett a fogalom abban a kontextusban, amiben Esterházy használta? Az ugyanis világos, hogy az érsek szerint a nádor két félnek akar egyszerre a kedvében járni, két összeegyeztethetetlen érdeknek kíván egyszerre szolgálni – Pázmány éppen arra hívja fel a figyelmét, hogy csak azzal tudja a szinkretizmus vádját elhárítani, ha egyértelműen a természetes szövetséges, a katolikus klérus mellett teszi le a voksot. De vajon Esterházy mire értette a jelzöt annak idején? Hiszen Pázmány nyilvánvalóan egy korábbi beszélgetésükre, talán vitájukra hivatkozik. Használhatta-e a kifejezést Esterházy saját magára nézve pozitív értelemben? Vagy már akkor is mint vádat igyekezett elhárítani? Esetleg azzal, hogy másokra tolt a szinkretizmus ódiúmat? Netalántán magára az érsekre? Ez sem lett volna elképzelhetetlen. Elég felidézni Pázmány pályafutásának két emlékezetes momentumát. Fiatal jezsuitaként Bellarmino oldalán kapcsolódott be a velencei *interdictum*-vitába,¹⁰ amellett érvelve, hogy egyházi emberek (az adott esetben jezsuita szerzetesek) fölött akkor sem lehet illetékes bírászkodni a világi hatóság, ha azok köztörvényes bűnt követtek el. Hogyan hihetnének el, hogy magyar zászlósúrként ne ugyanebben a szellemben járt volna el, hogy az ország, a *regnum* helyett (melynek tagjai voltak a protestáns rendek, sőt, Rákóczi esetében maga az erdélyi fejedelem is) ne a római világegyház érdekeire tekintett volna? A katolikus klérus érdekei nem estek egybe mindenütt a rendi érdekekkel, Pázmány éppúgy szinkretista módon egyensúlyozhatott Róma és a *regnum* között, mint Esterházy a klérus és a rendek között.

A másik eset Kemény János emlékezéséből ismert, még a Rákóczi érája előtti Bethlen-korszakból. A fiatal főembert Bethlen Gábor azért küldte a fejedelemség és a rendek közötti együttműködésről az érsekhez és nem a nádorhoz tárgyalni, mert Esterházyban joggal nem bízott: az ugyanis egy ilyen tárgyú levelét a legkínosabb helyre, a Portára továbbította – alig sikerült az erdélyi diplomáciának kimentenie a fejedelmet a kellemetlen helyzetből.¹¹ Esterházy, ha igaz a történet, igazán elvű (az országhoz hű) módon járt el, míg aki a politikai szinkretizmus vétkébe esett, az éppen ellenfele, a fejedelemséggel együttműködő, a királyt és Bethlent egyszerre szolgáló Pázmány volt. Bagoly mondja itt verébnék, hogy „szinkretista”, hangozhatott Esterházy érve azon a valahai vitán, aminek pontos körülményeiről talán

10 HARGITTAY Emil, „Péter Pázmány: De ecclesiastica libertate circa causam Veneti interdicti (1606)”, *Camoenae Hungaricae* 3 (2006): 105–112; Stefania TUTINO, *Empire of Souls: Robert Bellarmin and the Christian Commonwealth*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2010), 81–117 („The Controversy over the Interdetto and the Attacks against Bellarmine’s Theory” című fejezet).

11 KEMÉNY János, „Önéletírása”, in KEMÉNY János és BETHLEN Miklós, *Művei*, kiad. V. WINDISCH Éva, Magyar remekírók, 11–310 (Budapest: Szépirodalmi, 1980), 85.

sosem fogunk már megtudni semmit. S tekintsünk el most a valódi különbségtől, nevezetesen attól, hogy mit értett egyikük és másikuk az „ország”, a „magyarság” alatt. Vagy a Kemény János által jól érzékelt eltéréstől a „religio dolgában”, az elvi toleráns és gyakorlati intoleráns nádor és az elvi intoleranciát gyakorlati hajlékonysággal ellensúlyozó érsek között, ami végső soron az erdélyi kényszerű „törökösség” eltérő megítélésben csapódott le. (Kemény János persze itt a Bethlennel szemben megértő Pázmányt láttatja rokonszenvesebbnek.)¹² A szinkretizmus vádjának ide-oda tologatását elegendően indokolja személyes ellentétük, az erdélyi kapcsolat kézbentartásáért folytatott presztízsharcuk is.

Ami a politikai terminus történetének szempontjából fontosabb kérdés, az az, hogy miként és miért válik a szinkretizmus pozitívól negatív kategóriává. A humanista hagyomány ugyanis sokáig pozitív jelentésben használja. Erasmus *Adagiájában* a „barátság” gyűjtőkörében szerepel, és Plutarkhosz nyomán a kréataiak azon tulajdonságának megnevezésére szolgál, hogy bármely belviszályukkal felhagytak, ha külső veszély fenyegette őket. Συγκρητισμός-uk, a „kréataiak összetartása”, azt jelentette, hogy közös erővel fordultak a fenyegetés ellen – Erasmus innen vezeti le az általánosabb jelentést: a kifejezés olyan emberek barátságát is alkalmasan jelöli, akik ugyan szívből nem szeretik egymást, de valamilyen szempontból szükségük van egymásra („... qui modo videbantur hostes acerrimi, repente in summam concordiam redigerentur”).¹³ A hosszú magyarázatot Baranyai Decsi János így tömöríti: „Syncretismus – Haragton haragszik, békéltőn békélik”.¹⁴ A szó Szenci Molnár szótárából hiányzik, de Pápai Páriz Ferenc a 18. század elején még mindig ebben a pozitív alapjelentésben rögzíti: „Egyet értés, meg-egyezés valamelly dologban”.¹⁵ Ez a morálfilozófiai (s ily módon egyszersmind politikai) szinkretizmus-értelmezés a humanista és későhumanista világgép tengelyében állt: Pico della Mirandola 900 téziséstől a velencei ferences Francesco Zorzi *Harmonia mundi*jáig,

12 Uo, 99–100. A szakirodalom szintén megértőbbnek mutatkozott a modern, politikai (nemzeti) nézőponthoz közelebb álló érsek iránt; Pázmány kapcsolatáról az erdélyi fejedelmekhez lásd BITSKEY István, *Pázmány Péter*, Magyar história: Életrajzok (Budapest: Gondolat, 1986), 146–156; HARGITTAY Emil és VARGA Ágnes, „A hitvitáktól a gyakorlati politikáig (Pázmány Péter politikai pályájának alakulása)”, in *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. VARJAS Béla, Memoria saeculorum Hungariae 5, 311–335 (Budapest: Akadémiai, 1987), 324–326; vö. még 24–25. lj.

13 ERASMUS ROTERODAMUS, *Adagiorum opus* (Basileae: Joannes Frobenius, 1526), 26–27. (Chil. I, cent. 1).

14 Joannes DECIUS BARONIUS, *Adagiorum Gracolatinoungaricorum chiliades quinque* (Bartphae: Jacobus Klösz, 1598), sztlán (chil. 1:cent. 1, nr. 9), RMK I. 298. (Hálózati hozzáférés, 2019. február 26.: https://mek.oszk.hu/12500/12550/html/RMK_I_0298_0026.html).

15 PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Dictionarium Latino–Hungaricum et Hungarico–Latino–Germanicum*, kiad. HARGITTAY Emil, KECSKEMÉTI Gábor és THIMÁR Attila (Budapest: Universitas, 1995), 549.

az ősnépek mitológiai hagyományait a keresztény kinyilatkoztatással egyeztetni próbáló „prisca theologia”-kísérletekig, Ficino *Theologia Platonica*-jától Francesco Patrizi platonizáló hermetizmusáig, Francis Bacon mitográfijáig és Athanasius Kircher pánszófiájáig (s a példák még hosszan sorolhatók volnának) az antikvitás és a modernség harmonizálásának teológiai és főként filozófiai törekvései egyaránt szinkretistának tekinthetők, még ha magát a kifejezést csak az utókor is aggatta rájuk, pozitív vagy – gyakrabban – negatív értelel.¹⁶

A politikai praxisban való alkalmazásra a magyar 17. századból a legjobb példát talán éppen Esterházy híres nyílt levelei képviselik, amelyeket nyomtatásban is közölve a harmincéves háború utolsó szakaszában Magyarországra bevonuló erdélyi fejedelemhez, I. Rákóczi Györgyhez intézett. A vitázó felek argumentációs stratégiáját alaposan rekonstruálta már a kutatás. Rákóczi az 1644-es „kitámadásához” a fejedelmi elődei publicisztikájában is hangsúlyos motívumokat használta ideológiai igazolásul. 1644-es nagykallói kiáltványa ugyanúgy egyensúlyozik a rendi szabadságjogok védelme és a vallási sérelmek orvoslása között, mint Bocskai és Bethlen hasonló manifesztumai. Az is a hagyományra hajaz, hogy az utóbbi törekvés alkotja az előbbi (a politikai) célok ideológiai fedezetét: a vallást hatalmi érdekek érvényesítésére használó, az igaz Istent megtagadó, az eklézsiát jobbagyótól nemesig háborgató pápisták ellenében azért kell fellépni, „mivel az lelkiismereten való uralkodás nem embereket, hanem istent illeti”. A fejedelem jeleket kapott arra, hogy szándéka helyes; mint írja: „elhittük, hogy istennek is ez akarata és rendelése, hogy szolgáljunk az ő tiszteletnek, hazánk szabadságának, elhittük kétség nélkül, hogy ő szent fölsége bódog és kívánatos kimenetellel áld meg, és örvendetes véggel koronáz meg”.¹⁷ Az Úr tehát maga küldötte szabadítóként Rákóczit (akárcsak korábban Bocskait és Bethlent) a magyarországi hittestvérek megsegítésére. A politizáló közvélemény persze tudni vélte, hogy a protestáns fejedelmet nemcsak a vallás szempontjai mozgatták, hanem pontosan körvonalazható gazdasági és politikai érdekek mentén kapcsolódott be a nagy európai háború utolsó szakaszába.¹⁸ Esterházy Miklós jól érzékeli ezt a kettősséget, ezért leveleiben a nemzeti egység nevében fordul ellen-

16 Martin MULSOW, „«Nuove terre» e «nuovi cieli»: La filosofia della natura”, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare VASOLI e Paolo Costantino PISSAVINO, 416–433 (Milano: Bruno Mondadori, 2002), 429–431.

17 TOLDY Ferenc, szerk., *Galántai gróf Esterházy Miklós munkái* (Pest: Emich és Eisenfels, 1852), c. 409.

18 A fejedelem összetett karakterének és számos gyakorlati szempont által is alakított politikájának árnyalt elemzésére itt nincs tér. A fentiekhez lásd a Rákóczi vallásosságát komolyan vevő, az annak „korszerűtlenségét” evidenciaként kezelő, előítéletektől mentes, kiegyensúlyozott rekonstrukciót: KÁRMÁN Gábor, *Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után* (Budapest: L'Harmattan, 2011), 33–72.

feléhez, akit mint „jó magyart” egyszersmind potenciális szövetségesnek is tekint: „... nézhetné talám az ország javát és nemzetünknek szabadságát kegyelmed, mely talám magában gonosz nem volna [...] mind a feljül megírt dolgok és módok nem egyebet néznének e szegény hazánk és megkevesedett s talám keseredett nemzetünk veszedelménél”.¹⁹ A hagyományos hangsúlyok ezzel módosulnak, az érvelés nem a politikai diskurzust integrálja a vallásiba, hanem fordítva jár el, a nemzet érdekeire hivatkozó politikai diskurzus alá rendeli a felekezeti szempontokat. A vallási viszályok orvoslása nem előfeltétel, hanem következmény: a dolgok fontossági sorrendjére felhozott példa szemléletes: „... megmaradván a ház és annak fundamentoma, sepregethetünk abban, és igazgathatunk is; de ha az eldől, haszontalan minden munkánk és orvoslásunk, s holmi mediomoknak keresése.”²⁰

A nádor, legalábbis ami érvelésének felszínét, a kimondott szavakat illeti, az erasmusi *syncretismus* példaszzerű megvalósítója szeretne lenni. A nemzetet fenyegető veszélyben az együttműködés szükségére figyelmeztet. Kielezett vitahelyzetben erre ritkán volt példa korábban. A harmincéves háború elejének egyik nagy kommunikációs újítása volt a szatirikus alaphangon szóló tényfeltáró propagandairódalom.²¹ A gazdag műfaji regiszterben (a prózai pamfletektől a verses paszkvillusig, az elit közönséghez forduló, kifinomultan érvelő értekezéstől az illusztrált röplapig) megjelenő szövegek mindegyike valamely titkos dokumentumot leplezett le, szivárogtatott ki (ezek olykor valódiak, olykor hamisítottak voltak, az anyagot leggyakrabban a kettő keveréke alkotta) – s ezzel mintegy leplezte a magasztos szándékokra és ideákra hivatkozó ellenfél „valódi” célját, a pusztá hatalomvágyat. A műfajteremtő minta a téli királynak, a cseh trónt elfoglaló pfalzi Frigyes választófejedelemnek adott *Legtitkosabb tanítás, a Secretissima instructio* (1620) volt, amely a francia, a brit és a holland hatalmi törekvések képviselőjeként igyekezett diszkreditálni a reformáció ügyének magyar európai reményességét.²²

A pamfletháború magyarországi, sőt magyar nyelvű darabjai olykor komoly irodalmi értéket képviseltek, előállításukba néha maga Pázmány is bekapcsolódott, más-kor segéderőket küldött a harcba (mint Balásfi Tamást), de a másik oldal sem maradt adósa. Alvinczi Péter 1620-ban névtelenül megjelent írásának címe jól összefoglalja a vita lényegét: *Machiavellizatio, qua unitorum animos Iesuaster quidam dissociare*

19 ESTERHÁZY, *Galántai gróf Esterházy...*, cc. 208–209.

20 Uo., c. 239.

21 ALMÁSI Gábor, „Bevezetés”, in ALMÁSI Gábor, *A Secretissima instructio (1620)*, 9–123 (Budapest: ELTE BTK Középkori és Kora Újkori Tanszék–Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2014), 19–24.

22 Kiadása és alapos elemzése (a szerzőség Kaspar Schoppének tulajdonításával): ALMÁSI, *A Secretissima instructio...*

nititur.²³ Az ilyen és hasonló iratok közös jellemzője ugyanis az, hogy a feltételezett olvasóközönség hiedelmeinek mintegy elébe menve, az aktuális ellenfél minden politikai lépését mint pusztá hatalomtechnikai eljárást igyekszik hitelteleníteni (ezt jelöli Alvinczi a *Fejedelem* szerzőjének nevével). Ismerős technika a mai publicisztika világában is. Aki azonban szelet vet, vihart arat. A leleplező iratok szerzői, függetlenül attól, hogy maguk valamely magasztosabb eszmére (az igaz vallásra, a rendi szabadság[ok] védelmére) hivatkoznak, ugyanezzel az érvrendszerrel támadhatók. A röpiratváltások ezért húzódnak a végtelenbe: mindenki ugyanazzal vádol mindenkit, a közönség pedig meg van győződve róla, hogy senki sem mond igazat – másfelől meg mindenki igazat mond, ha magáról nem is, a másikról mindenképpen. A politikai diffamálás politikai célokat követ, ezért igyekszik morálisan megsemmisíteni az ellenfelet.

Esterházy Miklós konszenzuskereső politikai szinkretizmusa ebben a kommunikációs közegben igencsak eredeti invenciónak minősül. Ő ugyanis fordítva jár el mint a többség: nem vádolható rejtett politikai törekvésekkel, hiszen politikailag érvel; elkerüli a korban dömpingjelenséggé váló lelepleződés veszélyét. Másfelől viszont, ha egyáltalán leplez valamit, akkor az nem (vagy nem kizárólag) politikai szándék. Gondoljunk vejeinek, a lutheránus Nádasdy Ferencnek címzett *Értekező levelére*: a térítés az ő számára elsődleges szempont, ilyen teológiai érvanyagot nem érdemes pusztán anyagi előnyökért, hatalmi célokért megmozgatni.²⁴ Mintha komolyan gondolta volna, amit Rákóczinak mondott: ha a rendi jogok által garantált politikai béke helyreáll, akkor majd lehet foglalkozni a lelkekért folyó háborúval. És ő foglalkozott is, a következőkben immár vejeivel közösen térítve tovább – persze nem mindig olyan szelíd módon, mint amit leveleiben sejtett.²⁵

Kevés jobb példa van arra a korban, amikor valaki nem vallási indokokkal támogatja meg és leplezi el politikai céljait, hanem politikaiakkal a vallás(politika)iakat.

23 RMNy 1207. Elemzését lásd HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Humanizmus és reformáció 21 (Budapest: Balassi, 1994), 135–137.

24 TOLDY, *Galántai gróf Esterházy...*, cc. 6–190. Lásd róla BITSKEY, *Eszmék, művek, hagyományok...*, 204–218.

25 A nádor és az érsek térítő buzgalmanak eltérését Bethlen Péter kapcsán hasonló szellemben jellemzi Heltai János (Pázmány politikai szempontoktól vezetettve lemondott a meggyőzésről, Esterházy politikai veszélyt is vállalva sürgette volna a konvertálást); lásd HELTAI János, „Bethlen Péter és Pázmány”, *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*, 1982, 411–422, 418–419. Az ilyen, mélyebbre hatoló elemzések más fényben (hiteles kijelentésnek és nem pusztá diplomáciai vagy retorikai fordulatnak) tüntetik fel a nádor olyan kijelentéseit, mint amivel például útjára eresztette lengyelországi követét, Csáky Istvánt, 1644-ben: „Azon legyen Kegyelmed, hogy totaliter jóakarókká és fontosokká tegye az lengyel urakat, ha álamegyünk. Mi sem mulatunk el semmit, amit megselekedtünk, úgymint az Isten tisztességéért az catholica religioért és szegény hazánkért”. Idézi HILLER István, „Csáky István lengyelországi követjárása 1644-ben”, *Történelmi Szemle* 31 (1989): 192–207, 192. A sorrend itt is éppen olyan fontos, mint Bocskainál volt.

Nem tartom tehát lehetetlennek, hogy azon a régmúlt kódébe vesző első beszélgetésen vagy vitán Esterházy éppenséggel a maga szinkretizmusát vetette ellenébe a szerinte széthúzást szító Pázmánynak. Kettejük közül mégis az érvet idők múltán visszafordító érsek használja a modern, pejoratív értelemben a kifejezést. Nyilván vitapartnere is tudott róla, hogy ekkor már ez az elsődleges jelentés, és arról is, hogy ez a jelentés nem a politikában formálódott, hanem a felekezeti viták közegeiből szivárgott át a politikai diskurzusba. Ha európai horizontban szemléljük a jelentésváltozást, akkor érdemes a harmincéves háborút letűnt korként kritizáló Leibnizhez fordulni – ő ugyanis éppen erre a korszakra és ennek uralkodó mentalitására vezeti vissza a terminus előjelének megfordulását. A császári udvar számára készített jelentésében (1700) a német vallásbéke, s vele a német politikai stabilitás megteremtésének lehetőségeit történeti visszatekintéssel fejt ki. A gyűlölködés és gyanakvás eltávoztatásának első lehetőségét a vesztfáliai béke hozta – az ezt megelőző korszak hitvitáiról írja le a következő mondatot: „a protestáns fejedelmek a pápai küldötteket nem fogadták és nem hallgatták meg őket. A pápa neve Antikrisztus, Rómáé Babilon volt. A gorombaság mindkét oldalról dicsőség- és buzgalomszámba ment, és aki csak egy hanggal is jelét adta a mérsékletnek, azt szinkretistának tartották, és hitehagyással is meggyanúsították”.²⁶

Ami tehát nem a miénk, ami Máshoz tartozik, annak szinkretista a neve. De nem az egyetlen neve. Leibniz a másik táborba, a protestáns világba utalja azt, aki a jelentés átmenetei iránt érdeklődik. Lássuk, milyen fogalomhálóba illeszkedik ott a szinkretizmus terminusa.

Disznó, majom, szamaritánus és tekenyős béka: szinkretizmus a protestáns oldalon

Elemzésem itt is csak egy példára szorítkozik – azt azonban hosszabban tárgyalom, mivel értelmezéséhez a félreértelműségek történetén át vezet az út. Régi irodalmunk történetében sok a kontextushíányos szöveg. Nem ismerjük a szerzőt, homályosak a keletkezés körülményei, hiányoznak a műfaji analógiák, s mindennek következtében felfejthetetlen, vagy éppen talányosan többértelmű még a szöveg betű szerinti

26 „... principes protestantes Nuntios Pontificios neque audiebant, neque admittebant. Papa Antichristus et Roma Babylon proclamabatur; utrobique acerbitas laudi ducebatur ac zelo, et qui vocem mittebat, moderati animi indicem, pro Syncretista habebatur, aut etiam Apostasiae suspicione laborabat”. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel: September 1700–Mai 1701*, hg. von Nora GÄDEKE, *Sämtliche Schriften und Briefe*, 1:19 (Berlin: Akademie, 2005), 252–253.

jelentése is – hogy magasabb értelmezési szintekről már ne is beszéljünk. Közülük azonban akad néhány, amelyek különös jelentőségre tesznek szert a recepció folyamatában, általában teljesen függetlenül retorikai megformáltságuktól, poétikai minőségüktől vagy egyszerűbben fogalmazva: élvezeti értéküktől. Ideális illusztrációs anyagként szolgálnak ugyanis nagyívű elméletek alátámasztására, olyan (irodalom) történeti konstrukciók pilléreivé válva, amelyek mintegy maguk értelmezik őket, tulajdonítanak nekik sokszor önkényes „jelentést”. Balassa János pornográfiát és udvari galantériát rafináltan ötvöző sólymocska-éneke, Telegdi Kata (az „első magyar költőnő”) verses levele és egyéb hasonló művek mellett kitűnő példája az értelmezői mechanizmus (vagy automatizmus) ilyen működésének a *Sebes agynak késő sisak* című versciklus is, a 17. századi magyar nyelvű politikai költészet reprezentatív, de egyszersmind igen problematikus darabja.²⁷

Az értelmezői hagyomány

A *Sisak* önmagában nem kimagasló költői teljesítmény (bár akad benne figyelemre méltó poétikai újítás, tetszetős formai megoldás), ám mivel több korabeli eszmearamlat – és ennek megfelelően több modern kutatási paradigma – metszéspontján helyezkedik el, számos kísérlet történt értékelésére, s ma is viták középpontjában áll. Az egyetlen megmaradt kézirat tanúsága szerint „deákbold fordított” versek álltak össze egy ciklusba – de a forrás nem került elő; sokáig kérdéses maradt a szerző-átdolgozó személye; nem lehetett tudni, hogy önálló kezdeményezés eredménye a ciklus vagy megbízásra született, az utóbbi esetben mi lehetett a megbízás célja, s végül miért nem jelent meg nyomtatásban. A szövegben a harmincéves háború szereplői – uralkodók, hadvezérek, miniszterek – számoltak be saját életükről, igyekezhén morális igazolást találni tetteik számára, a fiktív verses monológok előadói között feltűntek allegorikus országalakok, maga Európa, majd végül maga a nőalakban megszemélyesített Vallás (*Religio*) is; s jöllehet nyomokban megragadható benne egy késő-humanista, sztoikus, a felekezetiiséget háttérbe szorító értékrend, ám azon újra és újra átüt egy erőteljesen propagandisztikus kálvinista szólam. A gyanítható keletkezési időpont (az 1620-as és 1630-as évek fordulója) egyszerre volt fordulópontra a nagy európai háborúban (Gusztáv Adolf és a svédek bekapcsolódásával), valamint a magyar politikában (Bethlen Gábor halálával, majd Branden-

27 Kiadása: KOMLOVSZKI Tibor és STOLL Béla, s. a. r., *Bethlen Gábor korának költészete*, Régi magyar költők tára, XVII. század 8 (Budapest: Akadémiai, 1976), 36–107. Újabb kiadás: FAZEKAS Sándor és JUHÁSZ Levente, s. a. r., *A harmincéves háború verses arcképcsarnoka: A Sebes agynak késő sisak és latin forrása*, Fiala filológusok füzetek: Korai újkor 6 (Szeged: SZTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2010), 103–158. Az alábbiakban a szövegeket a könnyebb olvashatóság kedvéért hangzashű, de modernizált átírással adom, mindkét kiadás vonatkozó helyeinek jelölésével.

burgi Katalin, Bethlen István és Rákóczi György küzdelmével a hatalomért),²⁸ ami érthetően csak bonyolította a ciklus eszmetörténeti és politikatörténeti kontextusának megrajzolását. Annál is inkább, mert a cikluson belül egyes szereplők élőként szerepelnek (Bethlen Gábor, Gusztáv Adolf), holott magukban a szövegekben már a haláluk utáni helyzetre való utalások is feltűnnek – ami a legóvatosabb feltételezés szerint is annyit jelent, hogy vagy két fázisban készült a kompozíció, vagy éveken keresztül csiszolódott, majd a helyzet változásával végleg félretették, ezért nem került sor a kiadására.

A zűrzavarban Komlowszki Tibor próbált rendet teremteni, aki emlékezetes 1966-os tanulmányával hosszú időre meghatározta az értelmezés kereteit.²⁹ Itt csak legfontosabb állításaira emlékeztetnék. Komlowszki egyértelműen a sztoikus szólamot tartotta dominánsnak, kiemelte a vallási szempontból türelmes, *status quo*-párti szemléletet, a szöveg szervezőelvét a korban igen elterjedt *theatrum*-toposban jelölte meg, a stílust manieristának látta, a fordítás háttérében pedig I. Rákóczi György politikai céljait gyanította. Úgy vélte, a *Sisak* sztoikus-manierista politikusi erénykatalógust felvonultató fejedelmi tükör, Rákóczi erdélyi hatalomra kerülését lett volna hivatva előkészíteni. A szerzői attribúálás ezek után szinte magától kínálkozott: Komlowszki stíluskritikai érvekkel valószínűsítette, hogy az Antonio Guevara-féle *Relox*, a „Fejedelmi óra” sztoikus-keresztény uralkodói erénykatalógusának magyar fordítója, illetve a *Sisak* átdolgozója-fordítója egy és ugyanazon személy, Prágai András, Rákóczi szerencsi prédikátora lehetett. Komlowszki koncepciója szinte azonnal kanonizálódott, Tarnóc Márton, Kovács Sándor Iván, Heltai János és Szőnyi György Endre írásai³⁰ elfogadták és hitelesítették az attribúciót,

28 Máig alapvető Szilágyi Sándor forráskommentárja és feldolgozása: SZILÁGYI Sándor, szerk., *Erdélyi országgyűlési emlékek*, Magyar történelmi emlékek: Harmadik osztály, Országgyűlési emlékek (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, I–XXI, 1875–1898), 9 (1883: 1629–1637): 3–60; 159–180.

29 KOMLOVSZKI Tibor, „Egy manierista »Theatrum Europaeum« és szerzője”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 70 (1966): 85–105.

30 TARNÓC Márton, *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában* (Budapest: Gondolat, 1978), 177–178; SZŐNYI György Endre, „Ideológia és stíluseszmény Prágai András prózájában”, in *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. VARJAS Béla, *Memoria saeculorum Hungariae* 5, 295–309 (Budapest: Akadémiai, 1987), 295; HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, *Historia litteraria* 10 (Budapest: Universitas, 2001), 60 (138. sz. lj.); HELTAI János, „Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról”, *Az Országos Széchényi Könyvtár évkönyve*, 1980, 243–347, 313; HELTAI, *Alvinczi Péter...*, 22; KOVÁCS Sándor Iván, szerk., *Késő-reneszánsz manierizmus és kora-barokk*, Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalomból I (Budapest: Osiris, 1998), 192–197; lásd még PETRŐCZI Éva, „I. (VI.) Jakab és Magyarország”, *Egyháztörténeti Szemle* 13 (2012): 46–54.

az RMKT XVII. századi sorozatának nyolcadik, ugyancsak Komlowszki által gondozott kötete 1976-ban Prágai versei között közölte a *Sisak* kritikai kiadását. A kontextushányos szöveg tehát megtalálta a maga eszmetörténeti és irodalomtörténeti koordinátáit.

Kétélyre csak az adott némi okot, hogy Komlowszki erős interpretációja szorosan kötődött Klaniczay Tibor ugyancsak erős sztoicizmus-manierizmus koncepciójához³¹ (nyilván nem véletlen, hogy az irodalomtörténeti kézikönyv már két évvel Komlowszki cikkének megjelente előtt a manierista stíluskorszak zárófejezetében, közvetlenül a barokk nagyfejezet előtt szerepeltette a *Sisakot*).³² Az embernek már-már az a benyomása, hogy nem a kontextus elemzésére épült a koncepció, hanem egyenesen a koncepció teremtett kontextust a szöveg köré. A szöveg értelmezése a Klaniczay-elképzelés tökéletes, szinte túlzottan is tökéletes illusztrációjául szolgált. Talán ez is oka annak, hogy az utóbbi években többen hangoztatták fenntartásait az attribúcióval kapcsolatban. A kételyek részben a kronológiai problémákhoz kapcsolódtak (Prágai éppen a *Sisak* feltételezett keletkezési idején keveredett súlyos, átmeneti elzárásával végződő személyes konfliktusba Rákóczi Györggyel),³³ részben pedig a ciklusban erőteljesen jelenlévő, érezhetően intranzigens kálvinista gondolatok Komlowszki által történt mellőzésére reflektáltak.³⁴ Azáltal, hogy az értelmező irodalomtörténész háttérbe szorította a vallási propagandaszólamot, és a magyar átdolgozás elemzése során a feltehetően már a forrásban is meglévő eruditus műveltséganyag demonstrálására koncentrált, a befogadói oldalt sem tudta megfelelően bemérni; így szűkült lényegében egyetlen személyre – a leendő fejedelemre – az olvasók köre, holott az egész szövegből érezhető a populáris hangvétel, a széles közönséghez fordulás igénye.

A kutatástörténet komoly eredménye volt a *Sisak* forrásának – pontosabban a háttérében álló forráscsoportnak – a megtalálása. Fazekas Sándor és Juhász Levente

31 Kiindulópontja: KLANICZAY Tibor, „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus (1959)”, in KLANICZAY Tibor, *Reneszánsz és barokk* (Szeged: Szukits, 1997), 241–269; további alakulásáról lásd BENE Sándor, „Rimay vindicatus: Rimay János Justus Lipsiushoz írott leveléről”, in *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor és TASI Réka (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK, 2012), 139–188.

32 STOLL Béla, „A politikai költészet kezdetei”, in *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig.*, szerk. KLANICZAY Tibor, *A magyar irodalom története 2* (Budapest: Akadémiai, 1964), 99. A „manierista Prágai” koncepció alapja: BÁN Imre, „Fejedelmeknek serkentő órája (1958)”, in BÁN Imre, *Eszmék és stílusok: Irodalmi tanulmányok* (Budapest: Akadémiai, 1976), 140–156.

33 SZILÁGYI Sándor, „A tarcali generális zsinat levele I. Rákóczy Györgyhöz Prágai András szerencsi pap ügyében”, *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező*, 1875, 525–526; [ANONIM], „Prágai András életéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 6 (1896): 67–69; lásd még Komlowszki Tibor jegyzetét: *Bethlen Gábor korának...*, 455–456.

34 KESERŰ Bálint, „Utószó”, in: *A harmincéves háború...*, 193–194.

először a szegedi verstörténeti konferencián³⁵ számoltak be arról, hogy az Apponyi-gyűjtemény IV/2024 sz. darabja a megszólaló történelmi alakok portréival ékesített disztichonos versgyűjtemény a *Sisak* legközelebbi előzményének tekinthető. Az *Elegidia et poetica epidictica una cum ad vivum expressis personarum iconibus* (Uppsala, 1631) új, a latin szöveget, a metszeteket magyar fordításokkal, illetve a *Sisak* jegyzetelt szövegével együtt közlő kiadása azóta meg is jelent a szerzőpáros gondozásában.³⁶

A forrás és szerzője

A gyűjtemény közvetett bizonyítékokból egyértelműen megállapítható szerzője az a Johann Joachim Rusdorf (1589–1640), aki a harmincéves háború sok egyéb forrásból is ismert „szuperdiplomátáinak” egyike volt. Műveltségét, tehetségét, írói vénáját tekintve Richelieu, Mazarin, Oxiensterna színvonalán állt – lehetőségei azonban náluk sokkal korlátozottabbak voltak, talán ezért is felejtődött el lassan, és esett ki hosszú időre a történeti köztudatból. V. Frigyes pfalzi fejedelem, a „téli király” tanácsosa már az 1610-es évek végén Heidelbergben, majd sok éven át Angliából, halála előtt pedig Németalföldről, Hágából segítette Frigyes és az európai protestáns koalíció ügyét. Vásárhelyi Judit már több mint negyedszázada kiadta válogatott, magyar vonatkozású leveleit a *Lymbus*ban, és ismertette Bethlen Gáborhoz, Szenci Molnár Alberthez, Bethlen Istvánhoz és Bethlen Péterhez fűződő kapcsolatait.³⁷ Az *Elegidia* nem is az első próbálkozása volt a lassan szélesedő művelt európai közvélemény populáris igényű, a lipsiusi nyelvet a protestáns irénikummal ötvöző megszólítására: *Scena Europaea personis suis instructa* címmel már 1629-ben hasonló, az *Elegidiával* átfedéseket is mutató versgyűjteménye jelent meg.³⁸ Levelezése mellett

35 FAZEKAS Sándor és JUHÁSZ Levente, „A kaméleon színeváltozása”, in *A magyar költészet műfajai és formatípusai a 17. században: A Szegeden 2003-ban megrendezett régi magyar irodalmi konferencia előadásai*, szerk. ÖTVÖS Péter és mások (Szeged: Szegedi Tudományegyetem, 2005), 9–22; már korábban megjelent az írás hosszabb változata: FAZEKAS Sándor és JUHÁSZ Levente, „Az ezerszínű kaméleon: A Sebes agynak késő sisak forrásai”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 108 (2004): 267–291.

36 A latin eredeti hasonmása és Kasza Péter által készített fordítása: *A harmincéves háború...*, 11–102.

37 P. VÁSÁRHELYI Judit, „Molnár Albert és Johann Joachim von Rusdorf”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 84 (1980): 335–342; lásd még P. VÁSÁRHELYI Judit, „Johann Joachim von Rusdorf válogatott levelei”, *Lymbus: Magyarságtudományi Forrásközlemények* 3 (1991): 99–172. Az életrajzhoz és a kapcsolatrendszerhez lásd még azóta: FAZEKAS Sándor, „Johann Joachim Rusdorf pfalzi diplomata erdélyi kapcsolatai”, *Századok* 142 (2008): 999–1020.

38 Digitálisan elérhető a wolfenbütteli könyvtár példánya: [Johann Joachim RUSDORF], *Scena Europaea Personis suis instructa: Sine furo et morsu et publico bono vulgata* (Augustae Vindelicorum: [s. e.], 1629); <http://diglib.hab.de/drucke/102-3-pol-1s/start.htm> (hozzáférés: 2019. február 24.). Valójában egy több helyütt, különböző időben, azonos vagy hasonló címmel megjelent kiadványcsoportról van szó, a ma ismert kiadásokról és példányokról tájékoztató bibliográfia: *A harmincéves háború...*, 187–188.

én most csak a *Metamorphosis Europae* című 1627-i memorandumának vezérgondolataira emlékeztetnék: a katolikus front törekvése az európai béke felforgatása (*eversio Europae*), az erőltetett konverzió mellett a ravasz vallási propaganda fogások alkalmazása az ingadozók meggyőzésére, majd a politikai haszon begyűjtése a hitében megingott, belső ellentétektől szenvedő protestáns tábor gyengüléséből. Rusdorf szerint erre az orvosság a rejtett vagy nyílt machiavellizmus elleni ideológiai harc, első renden egy új politikai éthosz s vele egy új politikai nyelv kidolgozása, amelynek kulcsfogalmai az egyetértés, a szövetség és a hűség. A fogalmak nem véletlenül rendelkeznek a politikai mellett erős teológiai implikációval is: a *foedus*, a *consensus* és a *fides* csak egy új kegyesség (*pietas*) jegyében képesek megfelelő közös platformot biztosítani a katolikus törekvések feltartóztatására.³⁹

Fontos ebben a szokványosnak tűnő konstrukcióban felhívni a figyelmet az eredeti vonásra. Rusdorf szerint a Habsburg hatalom sikerének oka a vallás előtérbe toléása – ám a katolikus tábor ezt csak színleg teszi, ezért a protestánsok akkor hibáznak, ha átveszik a technikát, és akkor érhetnek el sikert, ha ők viszont komolyan és valódi hittel szállnak szembe a politikai machiavellizmussal. Más szóval: a meggyőződését sok éves politikai tapasztalattal hitelesítő szerző a politika fölé helyezi a vallást, szerinte előbb abban kell egyezsre jutni, mert az üdvösség kérdésének rendezése az alapja és előfeltétele a politikai ellentétek rendezésének és az európai béketeremtésnek. Mintha csak Esterházy érvelésének inverzét olvasnánk a könyv terjedelmű értekezésben. Íme egy jellemző idézet: „Ily módon a kegyesség és a vallás a politikai irányítást és az állam igazgatását a legnehezebb és legsiralmasabb helyzetben is erősíti és igazgatja, s nem hagyja, hogy letérjenek az igaz útról, akik arra irányozzák lelküket. [...] Ha a sors úgy hozná, hogy fejedelmeinknek és népeinknek meg kellene szabadítaniuk magukat és országaikat a fenyegető felfordulástól és az ausztriai járomtól, kétségkívül nagyobb buzgalmat és gondosságot mutatnának a vallás iránt, és elszántabban terjesztenék, védelmeznék és mentenék a kegyességet...”⁴⁰

39 Johann Joachim RUSDORF, „Metamorphosis Europae seu speculum in quo demonstratur quam certa et propinqua eversio et conversio omnibus in Europa imperiis, regnis et rebus publicis imminet, et quam verisimile sit Austriacae domui fato, sponderi dominationem et monarchiam Europae”, in Johann Joachim RUSDORF, *Consilia et negotia politica*, ed. Johann Michael LOEN et Peter FEHR (Francofurti ad Moenum: Joannes Maximilianus a Sande, 1725), 219–306.

40 „Ita pietas et religio cursum consiliorum et Reipublicae administrationis, vel in difficillimo et defleto rerum statu firmat ac regit, nec permittit ut a vera via deflectant, qui ad eam animum convertunt. [...] Si in fatis esset, ut nostri Principes et populi se suaque regna ab impendenti eversione et jugo Austriaco liberare debent, procul dubio religionis curam et zelum ostenderent et testarentur majorem, essentque ardentiores in propaganda, defendenda et vindicanda pietate...” RUSDORF, „Metamorphosis Europae seu...”, 280–281.

A lelki megújulás ilyen módon mellékes kérdésből fő szemponttá válik: a kegyesség az érzelmi köteléket, a bizalmat és a szeretet erősíti az államon belül és az államok, illetve vezetőik között is. Rusdorf a célt, mint utaltam rá, az együttműködés terminológiájának (a barátság, a szolidaritás, a szövetség) lipsiusi interpretációjával véli elérhetőnek, vagyis politikai „ajánlatának” lényege az új kegyesség és az újsztoicizmus diskurzusainak fúziója, amely nemcsak a vallásháború, hanem végső soron még a katolikus hívők megnyerésére is alkalmas lehet. Nem véletlen, hogy a Justus Lipsius műveiből összeállított antológiája felveszi a németalföldi filozófus rekatolizálás után írott munkáját a szent kereszt történetéről.⁴¹

A *Sisak* forrásai, a *Scena* és az *Elegidia* a praxis, a közvélemény megnyeréséért folytatott propagandaharc terepére viszik át az emlékirat elméleti általánosításait. Céljuk az új politikusideál felmutatása a képes ábrázoláshoz csatlakozó verses *prosopopeiák* sorában, ahol a történelem formálói mintegy önmagukat viszik színre a közvélemény teátrumában, magyarázva sikereiket, mentegelve kudarcaikat, megfogalmazva lépéseik és viselkedésük morális igazolását. A műfaj humanista előzményekre, főként Paulus Jovius püspök és történetíró comói „hírnév-múzeumának” feiratos képeire, a kötetsorozatban is publikált verses elogiumsorozatokra megy vissza.⁴² A statikus *gloria*-ábrázolások modern változata azonban Rusdorf gyűjteményeiben már a politikai siker technikai receptjeit vagy éppen az új technikák morális kritikáját kínálja. A nagy háború katolikus hősei a vallást csak színlelő, machiavellista tanítás követői.⁴³ Vegyünk példaként két „mellékszereplőt”, IV. Fülöp spanyol királyt és sokáig Angliában tevékenykedő diplomatáját, Diego Sarmiento de Acugnát (1567–1626): az előbbi világalomra tör, az idő és az alkalom megragadásával hajlítja a sorsot és a szerencsét a maga akaratához, az utóbbi a modern idők politikai fegyvertárának legsikeresebb eszközével, a színészkedéssel, az álarcok változtatásával, a szerepjáttékkal tudja befolyásolni egy idegen udvar döntéseit.⁴⁴ Sikerük azonban csak átmeneti, mulandó lehet. Szemben áll ugyanis velük a kegyes, a harcban erős ám legyőzött ellenségeivel türelmes, a belső meggyőződések iránt toleráns protestáns politikusok (hadvezérek, diplomaták, uralkodók) gárdája, min-

41 [Johann Joachim RUSDORF], *Facis historicae compendium ex Iusti Lipsii operibus summo studio concinnatum* (Pataviae: Thuilius, 1628) (A *De cruce* kivonatolt kiadásával).

42 A Jovius-féle múzeumról: BENE SÁNDOR, *Theatrum politicum: Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Csokonai könyvtár 19 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999), 62–66.

43 Az alábbiakhoz, a machiavellista és a hívő politika szembeállításáról a *Sisak* kapcsán: Uo., 367–368.

44 *A harmincéves háború...*, 51, 79. Az utóbbi szájába adott szavak különösen jellemzik a korabeli modern politikai morált: „Discite legati mores assumere mimi, / Pondus apud Reges nobile mimus habet. / Qui solet, est gratus, personam ludere scurrae / Plus oratoris munere larva valet. / Non proceres hodie delectant seria rerum, / Futilitas magnis plus probitate placet.”

denekelőtt az Európa megmentésére hivatott svéd király, Gusztáv Adolf,⁴⁵ aki táborában tudhatja Bellona hőstét, a hírnévvel, érdemekkel és világraszóló győzelmekkel büszkélkedő, a királyi címet mégis szerényen elhárító Bethlen Gábort.⁴⁶ E koszorún belül még a szövetségeseitől és barátaitól elhagyott dán uralkodó, IV. Keresztély szomorú sorsa is csak olyan értelemben intő példa, hogy kivételt képez a portréja felett olvasható jelmondat általános érvényű szabálya alól: „A kegyes hit megerősíti az országokat” (*Regna firmit pietas*).⁴⁷

A lipsiusi *amicitia*-eszmény tehát, vallásos meggyőződéssel telítődve, a hatalmas érdekekkel, az erkölcs nélküli államrezonnal szembenálló, alternatív politikaideált alapozza meg, egyszersmind kidolgozza annak nyelvi építőelemeit, szótárát, szintaxisát és stílusát is. Ez a stílus az archaikus és ezüstkori példákából új normát állít, a klasszikus aranykori ideállal szembeforduló lipsiusi stílus – Vásárhelyi Judit számos példát hoz fel Rusdorf levelezéséből a németalföldi filológus episztolográfiai alapelveinek szoros követésére.⁴⁸ A példatár a költői művek alapján is gazdagítható lenne. A Rusdorf verseit álneven közlő *Tyrocinia poetica* című versgyűjtemény élén Lipsius-idézet áll, s a szerző külön verset is szentel a Cicerót fölülmúló lipsiusi *facunditas* dicséretének.⁴⁹ Komlovszki Tibor tehát nem tévedett, amikor a *Sisak*-ban az újsztoikus morálfilozófia, politika és poétika rétegét azonosította,⁵⁰ s ha ezt „manieristának” nevezte, azzal a legitim elnevezések egyikét akasztotta rá – csak ő még nem tudhatta, hogy a magyar versciklusban ez a sztoikus-manierista árnyalat mindössze a forrás visszfénye, és a fordító-átdolgozó eredetisége éppen az alapszöveg-től való eltérésben mutatkozik meg igazán. Ha a magyar irodalomtörténeti narratívában már bevettnek számító Komlovszki-értelmezés alapján keresnénk szerzőt a versciklusnak, akkor Prágai Andrásnál sokkal alkalmasabb jelölt lehetne a szerepre Laskai János, aki valóban elmélyülten foglalkozott Lipsius honosításával, s éppen a *Sisak* utáni évtizedben készítette el a két alapmű, a *De Constantia* és a *Politica* magyar fordítását.⁵¹ Az is mellette szólna, hogy a Rákóczi-korszakban a Bethlen-

45 Uo., 56–57.

46 Uo., 46–47.

47 Uo., 48.

48 P. VÁSÁRHELYI, „Molnár Albert...”, 104–106.

49 „In laudem facundiae Lipsianae”, in: [Johann Joachim RUSDORF], *Anastasio De Valle Quietis nobilis Germani tyrocinia poetica* ([s. l.]: [s. ed.], 1628), 150–151.

50 „Prágai versciklusa is egy versbeszedett sztoikus fejedelmi tükör, Guevara fejedelmi órája etikai tanulságainak Balassi-strófiákban megfogalmazott kompilációja, kiemelve a harmincéves háború viszontagságai idején követendő erkölcsi tulajdonságokat”. KOMLOVSZKI, „Egy manierista »Theatrum...«”, 100.

51 A Lipsius-fordítások (*Politica*: Bártfa, 1641, RMNY 1867; *De Constantia*: Debrecen, 1641, RMNY 1876) modern kiadása: LASKAI János, *Válogatott művei*, szerk. TARNÓC Márton, Régi magyar pró-

örökség dicsérete szól a magyar versekből: a magyar deák az öreg Bethlen István belső embere volt, akivel Rusdorf bizalmas levelezésben állt.⁵² Bethlen kapcsolatának megromlása Rákóczi Györggyel sokkal természetesebb magyarázat volna Rákóczi György kimaradására a *Sisak*ból, mint Komlovszkinak az az erőltetett érve, hogy a ciklus mintegy királytükörként készült volna az abban nem is szereplő leendő fejedelem számára.⁵³

A Sisak szótára

Ez ellen a feltételezés ellen csak az szól, ha az értelmezés helyett a *Sisak*ot magát, és a szakirodalom „manierista Prágai”-fantomja helyett a valódi Prágait próbáljuk olvasni. A forrás azonosítása lehetővé teszi, hogy az attól való eltéréseket állítsuk a figyelem középpontjába; valójában ez az egyetlen lehetséges módja a szerző-átdolgozó által használt politikai nyelv rekonstrukciójának. Bontsuk először elemeire a diskurzust, szótárazzuk ki a *Sisak*ot. A kifejezőkészlet alapterminusai közül egyesek önálló címszavak (a szerencse, a tanács), mások bokrokba rendeződnek („haszon-okosság-alkalom-érdem”; „haza-igazság-szabadság-hit”; „tettetés-képmutatás-csalárdság-ravaszság”; „frigy-szövetség-barátság”). A hozzájuk társuló jelzők, metaforák, mitologikus és valós megszemélyesítő alakok (színes / igaz; okos / gonosz; titkos / köz; tettetett, állhatatlan / igaz, állandó; Merkur, Machiavelli, stb.) a fogalmak kétértékűségét jelölik: I. János György szász választót a „színes tanács” vitte tévútra,⁵⁴ Frigyes cseh király a „tudatlan tanáccsal” indul veszte felé,⁵⁵ míg Braunschweigi Keresztély határozott elszántságának jele az „elvégzett tanács”,⁵⁶ Bethlen Gábor pedig, bár maga a kifejezés nem fordul elő jellemzésében, de az egész róla szóló vers alapján az Istentől kap közvetlen és folyamatos „tanácsot”, vagyis a szöveg maga az *Elegidiá*ban a portréja fölött olvasható latin jelmondatot fejt ki: „Consilio firmata Dei” (Isten tanácsa által megerősítve).⁵⁷ Alapjában véve a fogalmak a Rusdorfnál is érvényesülő „két tábor”-logika alapján oszlanak meg.

zai emlékek 2 (Budapest: Akadémiai, 1970), 65–413. Versei kiadva: VARGA Imre, s. a. r., *A két Rákóczi György korának költészete (1630–1660)*, Régi magyar költők tára, XVII. század 9 (Budapest: Akadémiai, 1977), 9–29; életéhez lásd még uo: 568–569.

52 „Rusdorf Bethlen Gábor politikájának folytatóját látta a fejedelem unokaöccsében”: P. VÁSÁRHELYI, „Molnár Albert...”, 335. Vö. P. VÁSÁRHELYI, „Johann Joachim von Rusdorf...”, 102–105.

53 „... nem lehetetlen, hogy szerzőnk a vesciklus írása közben az új fejedelem intencióira is ügyelt”. KOMLOVSZKI, „Egy manierista »Theatrum...«”, 87–88.

54 *Bethlen Gábor korának...*, 78; *A harmincéves háború...*, 136. Rusdorfnál „consilia caeca”, uo., 65.

55 *Bethlen Gábor korának...*, 37; *A harmincéves háború...*, 105.

56 *Bethlen Gábor korának...*, 46; *A harmincéves háború...*, 111.

57 *Bethlen Gábor korának...*, 46.

A szerencséről végig vita folyik a negatív oldal szereplői között.⁵⁸ A reneszánsz vak szerencse, az önálló hatalomnak képzelt Fortuna ideje lejárt;⁵⁹ a „róka-hájjal megkent szerencse tengelye”, a „két-szemű szerencse”, a „kétfelé mosolygó” szerencse, a szerencse „vak kockája”, a „szerencse kereke”, a „változó szerencse” – olcsó magyarázatok. A kérdés az, hogy vajon az eszeség, a vitézség, a bölcsesség irányítja a Fortunát, vagy a végzet, a sors, a fátum hatalma alá esik. A fehérhegyi csatában még a protestáns oldalon harcoló, később azonban a nyilvános szerepvállalástól visszavonuló Anhalti Keresztély a maga sorsán az utóbbit példázza – a katolikus oldal igazán nagy alakjai, mint a már említett Fülöp spanyol király, Ferdinánd császár, Wallenstein és társaik viszont részint saját machiavellista erényeiknek (az „alkalmatosság” megragadásának),⁶⁰ részint pedig hatalmuknak, erejüknek tulajdonítják kockája perdülését. Az alárendeltek számára uruk „szerelme”, azaz kedvezése biztosítja, mint Buckingham herceg mondja magáról,⁶¹ a hatalmasok pedig olykor még tovább testálják. E negatív Fortuna szimbolikus figurája maga a pápa (a név szerint meg nem jelölt VIII. Orbán), aki magára veszi a szerencse legfőbb attribútumát, a forgást és változást, amely végső soron a világi uralkodóktól rá származtatott hatalom állandósága: „Hogyha az császárok / És minden királyok / Magokat nékem adták, / És mint fő pásztorra, / Menyország kulcsára / Lölköket reám bízták, / Az én tengelyemen / Forduljon kereke / Minden birodalomnak”.⁶²

A protestáns oldalon ezzel szemben a Fortuna nem az intellektuális, anyagi vagy fegyveres hatalomból származtatott emberi erő, hanem Isten rendelése (végzése, dekrétuma). Gusztáv Adolf világosan fogalmazza meg: „Valamely nemzetet az Úr Isten végzett / Szerencsékkel meglátni, / Azt kegyes királlyal, / És jeles urakkal / Szokta volt megáldani.”⁶³ Természetesen Bethlen Gábor és a többiek győzelmei is ebből a predesztinált „szerencséből” azaz a gondviselés erejéből fakadnak. Ugyanez az erő a vesztesek sorsában is megmutatkozik: Mansfeld gróf, a protestáns seregek jeles vezére már az *Elegidia* írása idején is halott, Rusdorf epigrammája csupán a

58 Az alábbiakhoz lásd FAZEKAS Sándor, „Kutatásra serkentő óra. Sors-, szerencse-, végzet-toposzok a *Fejedelmeknek serkentő órájában* és a *Sebes agynak késő sisakban*”, in: *Köszöntő írások Szörényi László 70. születésnapjára*, hálózati cím: https://iti.btk.mta.hu/images/szorenyi/irasok/FazekasSandor_Szorenyi70.pdf (hozzáférés 2019. február 24.).

59 A fortuna-toposz paradigmaváltásáról a korszakban: VOGT, Peter, „The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to Any Future Theory of Modernity”, in *The End of Fortuna and the Rise of Modernity*, eds. Arndt BRENDECKE and Peter VOGT (Berlin–Boston: Walter De Gruyter, 2017), 125–150.

60 *Bethlen Gábor korának...*, 55–57; *A harmincéves háború...*, 119.

61 *Bethlen Gábor korának...*, 58; *A harmincéves háború...*, 121.

62 *Bethlen Gábor korának...*, 94–95; *A harmincéves háború...*, 149.

63 *Bethlen Gábor korának...*, 67; *A harmincéves háború...*, 128.

sztoikus bölcsességet példázza a sorsán: az értékes embert a kortársak hálája helyett az utókor fogja csak megbecsülni („Sit licet, et praesens nunc me non aestimet aetas, / Digna dabit aludum praemia posteritas [...] Amissi crescit gratia morte boni”).⁶⁴ A magyar parafrázis viszont a bőszerű fordításhoz hozzácsap még egy strófát, ami Dávid király számkivetését emlegeti fel: a balsors is érdemszerző „szerencse” lehet – s ez esetben természetesen ez is Isten rendeléséből következik.⁶⁵

A machiavellista hatalmi technikák, a tettetés, a képmutatás, a „színes” (színlelés) csak a rossz oldalon jelennek meg – Diego Sarmiento szerepjátéka csak a legjellemzőbb a sorban; a magyar átíró itt legfeljebb a terminológia ügyes magyarításában tűnik ki, eredetét nem mond Rusdorffhoz képest. Amikor igen, akkor is forrása szellemében. Frigyes a „tettetett barátság” (vagyis a „szívben főtt álnokság”) veszejt el, ami ugyan az eredeti versben nem szerepel, de Rusdorff többi szövegéből könnyen volt ide transzponálható. Anhalti Keresztély Merkur istenben személyesíti meg ugyanezt a „csalárd kalmárságot”: ő az okos frigykötő és szövetségszerző, ám „ha szája frigyét szól, / szíve fegyvert kohol”.⁶⁶ Georg Friedrich von Hohenlohe hozzá hasonló elpártoló, az igaz ügy elhagyásával szövetséget szegő alak, nem véletlen, hogy szintén Merkur és Machiavelli közös iskolájába járt, aki az „új vendéget” (Frigyes) amilyen hamar megkedvelte, a szerencse fordultával olyan gyorsan elárulta – „Ezt Machiavellus, / És az Mercurius / Az skólákban tanulta”.⁶⁷ A Buquoy grófról, Fehérhegynél a császáriak parancsnokáról írott – Rusdorffnál nem szereplő – hosszú vers még hosszabb, Liviusból vett exemplumában lokalizálja is az államrezonos politika eredetét: az „olasz ravaszággal / és titkos tanáccsal” élő ellentábor tagjai lelketlen (pontosabban lelküket eladó), hazátlan zsoldosok.

Ezek a hangsúlybeli eltérések legfeljebb fokozati különbségek – amiben már komolyabb távolság mutatkozik, az a haza-szabadság-hit fogalombokor. A magyar szöveget átszővő „hazaszeretet” motívum ugyan Rusdorff bizonyos verseiben is megjelenik, de kevésbé markánsan; viszont a nála terminusértékű *pietas* (kegyesség) a *Sisak*-ban nem kap hangsúlyt, olykor el is marad. A Frigyesről szóló epigramma a cseh trón elfogadását a „pietas [...] ius, fasque fidesque”⁶⁸ indokolta – a magyar parafrázisból e *kegyesség* elmarad, a törvényjogot a „közigazság” adja vissza, a hit értéke pedig (Rusdorff más helyén: *religionis amor*) a szabadsággal (a vallásszabadsággal) egészül ki. A Frigyes-apológiában feltűnő „közigazság, hitbeli szabadczágh” így, együtt válik terminussá, hiszen ugyanebben a formában jelenik meg a magyar ciklus középpontjába kerülő

64 Bethlen Gábor korának..., 31.

65 Bethlen Gábor korának..., 48; *A harmincéves háború...*, 113.

66 Bethlen Gábor korának..., 38–39; *A harmincéves háború...*, 106.

67 Bethlen Gábor korának..., 50–51; *A harmincéves háború...*, 115.

68 Bethlen Gábor korának..., 37; *A harmincéves háború...*, 15.

Bethlen Gábor-dicséretben: mégpedig a Rusdorfnál már hiányzó⁶⁹ befejező strófában: „De az közigazság, / Hitbeli szabadság, / Igen nagyok előttem, / Melynek oltalmára, / Bosszú állására / Magamat lekötöttem.”⁷⁰ Nézzük ellenpróbaként a rögzült magyar fogalompár megjelenését egy másik versben, a már szintén szóba került Keresztély dán királyról, aki a protestáns oldalonk maradt, kárvallott hőse volt. A magyar fordító a forrásban talált „bonum comune” (közjó) kifejezést megtoldja: „Közönséges jóban, / S az közigazságban...”;⁷¹ míg az általa verskezdőként alkalmazott felütést a vallásszabadságról („hitünk szabadságáért”)⁷² nem is találhatta Rusdorfnál – amit látott helyette a metszetábrázolás fölött, az a már idézett jelmondat volt: „Regna firmat pietas”.⁷³ A kegyesség helyett tehát megint a (vallás)szabadság kap erősebb súlyt.

Utolsóként említem szövetség (*foedus*) terminusát, ahol a forrás és a *Sisak* között a legerősebben érezhető a hangsúlyok különbsége. Az imént idézett nyitó strófa a dán uralkodóról így szól: „Möly erős kötéssel / Frigy szövetségével, / Hitünk szabadságáért, / Urak és királyok, / Egyben esküdtenek, / Mind az körösztenségért, / Hogy egyenlő szívvel, / Igaz fegyverünkkel, / Hadakozzunk hazánkért”. A terminus maga ugyan Rusdorfnál is lényeges (az iménti sorok eredője: „Cur me deseritis neglecto foedere, Reges?”), de a magyar vers a „frigyszövetség” kifejezést még háromszor hozza elő, és ez a jelenség az egész ciklusban számtalanszor ismétlődik. A *foedus* mind pozitív, mind negatív beállításban a *Sisak* leghangsúlyosabb terminusa. „Hitel kötött frigy”, „frigyszerző elme”, „gyalázatos frigy”, „frigyes társaim”, „szája frigyét szól”, „frigyes barátság”, „tartson frigyszövetséget”, „az frigy szövetséggel az nagy akadályt szerzem”, „frigyes szövetség”, „hittel kötött frigy”, „spanyol frigy”, „állhatatlan frigy”... Számtalanszor tér vissza a *foedus* magyar megfelelője, egyértelmű utalásként arra, hogy a Rusdorf szótárában sztoikus kódba átírt teológiai terminusok, a szövetség, a barátság, a frigy a *Sisak*ban mintegy visszateologizálódnak, pontosabban a Rusdorf által meghagyott *pietas*-központú lelkiség helyett egy sokkal szigorúbb, komorabb, ószövetségi politikai teológia rendszerébe lépnek vissza.

A mennyiségi túlbujánzás akkor nyer pontosabban meghatározható teológiai irányt, ha a terminus metaforikus beágyazottságára is figyelmet fordítunk. Két irányt érdemes bejárni. Az egyik: a *foedus* megtörésének következménye, a seb-betegség motívum és annak gyógyítása. A Frigyest színre léptető vers „titkos betegség” kifejezése az európai közszellem általános bajára, a machiavellista szerepjátására, a „színes szépségre”, a „tettetett barátságra” utal. Ez az a katolikus „ragadó betegség”, amely a „közigazság”

69 Bethlen Gábor korának..., 47.

70 Bethlen Gábor korának..., 60–61; *A harmincéves háború...*, 123.

71 Bethlen Gábor korának..., 62; *A harmincéves háború...*, 124.

72 Bethlen Gábor korának..., 61; *A harmincéves háború...*, 123.

73 Bethlen Gábor korának..., 48.

és a „közbarátság” védelmében például I. Károly angol királyt is fellépni kényszeríti a végszükségükben hozzáforduló szövetségesek („frigyes társak”) megsegítésére. Akkor is, ha tulajdonképpen már elkésett vele: „Késő az orvosság, / Mikor az poklosság / Elfutotta az testet”.⁷⁴ A *Sisak* vezérmotívumáról, a címadó invenció kiindulópontjáról van itt szó. A cím eredetének megfejtésével, bármilyen meglepő is, az újabb szakirodalom egyáltalán nem foglalkozott. A régi egy félmozdulattal megoldotta, ám ennek recipiálása valahogy elmaradt a modern kiadásokban és a szakirodalomban. A ciklus hatodik darabja, Keresztély Vilmos brandenburgi örgróf szövege az akkor közismert „Késő sütve” közmondást a mottóba emeli, a versben magában pedig ezt a panaszt olvassuk: „Mikor Frideriken, / Az szegény cseheken / Már az sebek megestek, / Rágondolám magam, / Hogy betegágyokban / Nekik paizsok légyek, / Sebesített agynak / Késő ír az sisak, / Magamnak ezzel árték.”⁷⁵ A forrásban ennek a motívumnak nyoma sincs.⁷⁶

A köznyelvünkéből azóta kiesett „késő sütve” fordulat helyét az „eső után köpönyeg” vette át, a nyelvészeti szakirodalomban ennek eredetét kutatva Abafi Erzsébet már régen végigböngészte Baranyai Decsi gyűjteményét, a Szenci Molnár- és Pápai Párizsotárakat, amelyek a „Sero sapiunt Phryges” és a „Clypeum post vulnera sumere” megfelelőket hozzák.⁷⁷ Az előbbit Livius Andronicustól eredeztetve megtaláljuk Erasmus adagiumaiban is;⁷⁸ számunkra azonban az utóbbi az érdekesebb.⁷⁹ A mondás eredete annyira ismert, hogy a szótár- és adagium-szerkesztők restellték volna hivatkozni, megtette azonban Bartal Antal: a végső forrás Ovidius *Tristiájának* Rómától búcsúzó, megrázó darabja, ahol a költő állítólagos (tulajdonképpen maga által is csak sejtett) bűnét mentegeti: „Isteni Rómának [...] noha a seb után késő már ölteni vértet, / Futtomat, adjátok, hogy ne kövesse harag”.⁸⁰ Bartal még a *Sisak* kódexet is megemlíti, és hoz a Bethlen-levelezésből és Listius Lászlótól is két idevágó párhuzamos helyet.⁸¹

74 *Bethlen Gábor korának...*, 64–65; *A harmincéves háború...*, 126.

75 A Keresztély Vilmos jellemzésére olvasható „Christianus marchio Brandenburgicus Magdeburgiensis elector” arra utal, hogy az örgróf a magdeburgi érsekség adminisztrátorának címét is viselte; *Bethlen Gábor korának...*, 45; *A harmincéves háború...*, 110.

76 *Bethlen Gábor korának...*, 25.

77 E. ABAFI Erzsébet, „Eső után köpönyeg”, *Magyar Nyelv* 84 (1988): 212–214, 213; vö. PÁPAI PÁRIZ, *Dictionarium Latino–Hungaricum...*, 171.

78 ERASMUS, *Adagiorum opus*, 32–33.

79 *A harmincéves háború...*, 165–166 ugyan megemlíti magát a szólást, de forrást nem ad hozzá. A szerzőpáros forrástanulmánya pedig Ovidius *Metamorphosésének* ismeretét igazolja az átdolgozónál, de a *Tristia-locus*ra nem tér ki: FAZEKAS és JUHÁSZ, „Az ezerszínű kameleon...”, 287, 289.

80 „Dique relinquendi [...] quamquam sero clipeum post vulnera sumo, / attamen hanc odiis exonerate fugam”: *Trist.*, I, 3: 33–36. A magyar fordítás: Publius OVIDIUS NASO, *Keservei*, ford. EGYED Antal (Pest: Trattner, 1847), 26.

81 BARTAL Antal, „Tallózások a classicus és modern költészetben”, *Egyetemes Philologiai Közlöny* 18 (1894): 822–856, 823.

Ez azonban csak a kötelező filológiai kör; a *Sisak* költője nyilván klasszikus műveltségét csillogtatta a mottóval is megjelölt versben, azonban az ötletet arra, hogy éppen ezt a helyet villantsa fel, Rusdorftól kapta, és mint a magyar ciklus mutatja, maga is másfelé gondolta tovább. Rusdorf *Elegidiájában* és *Scenájában* nem szerepel az a vers, amelyet Axel Oxenstierna svéd kancellárhoz írott terjedelmes, az elhunyt Gusztáv Adolfot Epameinóndaszhoz hasonlító, 1632. december 6-án Hágából kelt levelének mellékleteként kéziratban kaphatott meg a magyar szerző (nyilván a szokásos csatornák valamelyikén, Szenci Molnár Alberten vagy Bethlen Istvánon keresztül). A levél s benne a vers csak jóval később látott napvilágot nyomtatásban,⁸² de elég nyilvánvaló, hogy a Keresztély-epigramma megbővítésének ötlete, s vele a ciklus címe, innen származik. A vers címe *Elegia de praesente rerum statu in Germania*, s a háború pusztításait ecseteli a német államok szomorú helyzetével. A betegágyán fekvő Germániát Gusztáv Adolf fogja meggyógyítani, s az élet színét visszavarázsolni orcájára. A „*medicus dominusque*” érkezése előtt a kis híján halálos sebet a társaitól elhagyva, a katolikusok csalárd mesterkedése miatt kapta Germánia: „*A sociis deserta suis Germania vulnus / Tunc recipit, chlypeo non bene tecta suo.*” Kéretlen orvosai, élükön a császárral, szennyes, sáros tapasz alá rejtik a sebet, amely így csak elmérgesedik. Rusdorf naturalista leírása a végletekig feszíti a párhuzamot, a gennytől duzzadó, kifakadó, bűzlő seb és a protestáns fejedelemségek lelki sérülései között, amint az északról Isten küldöttjeként érkező királyi orvos szakszerű operációjának minúciózus leírását is megkapjuk, a genny kinyomkodásától, az elhalt szövetek kivágásától a kötözésig.⁸³ A részletesen végigvitt metafora alapötletét a tehetségesen verselő diplomata természetesen a *De Constantia* egyik legismertebb helyéről merítette, ahol Langius pontosan ezzel a képpel ajánlja lélekorvosi szolgálatait a dialógus lelki sebekben szenvedő migránsának, Justus Lipsiusnak.⁸⁴

82 Johan ARCKENHOLTZ, par, *Memoires pour servir l'histoire de Christine reine de Suede*, Memoires Concernant Christine Reine De Suede 2 (Amsterdam: Mortier, 1751), „Appendix”, 9–18; a vers: 17–18. Közölve nem sokkal ezután a kasseli Rusdorf-hagyatékából is: Wilhelm J. C. G. CASPARSON, *Nachrichten von der Person und dem Leben Johann Joachims von Rusdorf, ehemahlichen Chur-Pfälzischen geheimen Rathe, gesamlet durch den Verfasser der Merkwürdigkeiten der Königin Christina von Schweden, und aus dessen Französischer Handschrift* (Frankfurt–Leipzig: Knoch und Esslinger, 1762), 134–136.

83 A diplomata szerepfel fogásáról sokat elárul, hogy emlékiratainak már idézett gyűjteményéhez készült előszavában saját tanácsadói tevékenységét is ugyanezzel az operáló sebész-párhuzammal írja le: RUSDORF, *Consilia et negotia...*, 3–4 („Praefatio authoris”).

84 „Kész a beteg minden orvosságnak bevétele, akár tüzzel-vassal nyúl is hozzám. Sőt, úgymond Langius, mind a kettővel egyaránt, mert néhol a hejábanvaló vélekedéseknek pozdorjáját kell megégetni, néhol az indulatoknak csemetéit kell gyökerestül kivagdalni”. LASKAI, *Válogatott művei*, 81 („Az állhatatosságról”: I, 7); vö. „Habes aegrum paratum ad omnem medicinam, sive tu ferrum cogitas, sive ignem. Imo utrumque pariter, ait Langius, quia et alibi stipulae exurendae inanium

A szenttrási kontextus és a teológiai hagyomány

A magyar versben persze ott a pajzs is, de azért ne kerüljük meg a sisak kérdését – honnan került ide? Ez sem tanulság nélküli, hiszen arra mutat, amit a „frigy” terminus kapcsán is megfigyeltünk: a *Sisak* szerzője átírja, áthangszereli Rusdorf újsztoikus tónusát. A pajzs és a sisak együtt ugyanis két egymásra utaló szenttrási helyet idéz fel. Ézsaiás próféta írja a népet a gonoszok elnyomása alól szabadító Isten felindulásáról: „És a hűség hiányzik, és aki a gonoszt kerüli, prédává lesz. És látta ezt az Úr, és nem tetszék szemeinek, hogy jogosság nincsen. És látá, hogy nincsen senki, és álmétkodott, hogy nincsen közbenjáró; és ezért karja segít néki, és igazsága gyámolítja őt. És felölté az igazságot mint páncélt, és a szabadítás sisakja van fején; felölté a bosszúállás ruháit mint köpenyt, és búsulással vevé magát körül, mint egy paláستtal.”⁸⁵ Pál apostol az efezusiakhoz írott levelében ezt a helyet értelmezi át a következőképpen: „Annakokáért vegyétek föl az Istennek minden fegyverét, hogy elentállhassatok ama gonosz napon, és mindeneket elvégezvén megállhassatok. Álljatok hát elő, körülövezvén derekatokat igazlelkűséggel, és felöltözvén az igazságnak mellvasába, és felsaruzván lábaitokat a békeesség evangéliomának készségével; mindezekhez felvévén a hitnek pajzsát, amelyek ama gonosznak minden tüzes nyilát megolthatjátok; az idvesség sisakját is fölvegyétek, és a léleknek kardját, mely az Isten beszéde.”⁸⁶

Az újszövetségi részben van együtt a pajzs és a sisak – a magyar ciklus átköltőjéhez mégis a próféta szelleme áll közelebb: az igazság (a *Sisak*ban: „köz igazság”) és a „hitbeli szabadság” mellett fegyvert fogó protestáns hősök többsége a *bosszúállást* is hangsúlyosan megemlíti! György Frigyes baden-durlachi herceg például így: „Míg vén fejem fön áll, / Hitem mellet forral / Tanácsom *bosszúállást*”.⁸⁷ A Bethlen Gábor mellé állt jägerndorfi herceg, János György így: „Ó, te Bethlen Gábor, / Szolgád légyek bátor, / Csak *bosszúmat* állhassam”.⁸⁸ Maga Bethlen pedig így: „De az köz igazság, / Hitbeli szabadság, / Igen nagyok előttem, / Melynek oltalmára, / *Bosszú állására*, / Magamat lekötöttem; / Ha ki ellenem jár, / Míg életem fön áll, / Kardomat le nem teszem.”⁸⁹

Persze a címben és a versek többségében megjelenő költői lelemény sem szabad hogy elkerülje a figyelmünket (minden gyógyítási kísérlet szinte reménytelen, eleve

opinionum sunt, et alibi stirpes adfectuum excidendae ab radice.” Justus LIPSIUS, *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Antverpia: Christophorus Plantinus, 1584), 17–18.

85 Ézs. 59: 15–17 (Károli Gáspár fordítása).

86 Ef. 6: 13–17 (Károli Gáspár fordítása).

87 *Bethlen Gábor korának...*, 42.

88 Uo., 44.

89 Uo. 61.

késő már a bosszú is – Adyval szólva: „mi mindig mindenről elkésünk”), de ez a ciklus aktuális utalásrétegéhez tartozó üzenet. Igen, az itt példaképként feltüntetett élő szereplők az írás folyamán sorra haltak meg, Gusztáv Adolf és Bethlen sem él már, mire a szerző befejezi (ha egyáltalán befejezi)⁹⁰ a *Sisak* írását. A benne formálódó politikai nyelv rekonstrukciója szempontjából azonban e kérdésnek nincs döntő jelentősége. Fontosabb, hogy a címet generáló invenció forrásainak áttekintése újabb példáját szolgáltatja sejtésünknek: a *Sisak* költője az újsztoikus nyelvi és stíláriis rekvizítumok meghagyása mellett nemcsak azok toleráns újsztoikus szellemét nem vette át, hanem Rusdorf békülékeny, irénikus-újsztoikus (nevezzük nevén: szinkretista) teológiájától is messzire elkanyarodott.

Ennek az ószövetségi háttérű politikai nyelvnek a fogalmai még világosabban állnak majd előttünk, ha metaforikus beágyazottságukat egy másik irányból is szemügyre vesszük. A „*foedus/frigy*” fogalom megtörésének, az árulásnak alapmetaforája kivétel nélkül minden esetben a *bujálkodás*, a *paráználkodás*. Rusdorfnál is akad rá példa, hogy a panaszukat elmondó országok vagy nagyobb földrajzi egységek (például Európa) nőalakban személyesülnek meg, és saját meggyalázásuk metaforájával érzékeltetik a katolikus tábor erőszakos hódító tevékenységét. Ezek a felszólamlások megmaradnak azonban a humanista *prosopopeia* topikus keretei között, a *querela*-toposz erőtejesebb, „energikusabb” kifejtésének eszközei csupán. Csehország azért bűnhődik, mert hiába választott új férjet (Frigyest), a régi (Ferdinánd) erőszakkal visszavette magának, „jegyesem most hazájából elűzve bolyong, én pedig tőröm a rabság durva láncát. Oly büntetést kapok, mint a házasságtörők...”⁹¹ Európa új (Zeuszt követő) elrablója rabnóként kínozza áldozatát – „nem hág fel az ágyra másként, csak vértől mocskosan, s nem lehel mást, mint harcot, háborút, halált”.⁹² A Németországot megerőszakoló ellenség az *Elegidia* utolsó versében panaszkodó Németalföldet is a „szent szemérem díszének s virágának” elvesztésével fenyegeti.⁹³ Mindennek azonban semmi köze a *Sisak*ban megjelenő, a „nőket” (is) hibáztató prédikatori szemlélethez. Elég ehhez a Csehország panaszában megfogalmazódó önvád hangjára és metaforikájára vetni egy pillantást. A valaha szűz „férjhez ménő leány” a szokásos hibát követi el, elvté az új házasságot: „Igazán mondjátok: / Valamely leánynak / Két szeretője vagyon, / Az sok szerencsékben, / S az férjhez menésben / Félő, hogy kárt ne valljon [...] // Ó, gonosz szerencsém, / Sok férjhez menésem, / Engemet miben hoztál, / Szép öltözetemben, / Hírebben-nevemben / Bezzeg ím megrútítál, /

90 A kézirat valójában egy órszónál szakad meg, az sem bizonyos, hogy az utolsó, Religio-verset teljes egészében ismerjük; vö. *A barmincéves háború...*, 185.

91 Uo., 75; Kasza Péter fordítása.

92 Uo., 81.

93 Uo., 90.

Nagy asszonságomban, / Szép szabadságomban / Ím mely rútol gyaláztál. // Ezt én bolondsággal, / Tudatlan tanáccsal / Magam fejére hozám, / Mert nagy kedvem ellen / Kénszerítésképpen / Férjhez menni találtam, / Rövid öröm után, / Szerelem változván, / Magamat meg utáltam. [...] // Az két férjhez menés / Már méreggel édes, / Nekem holtig jajt hozza, / Ajtó sarka közé / Szorítám körmömet / Az két mátkámra nézve. / Igazán rajtam tölt: / Két ellenkező tört / Nem tehetsz egy hüvelyben.”⁹⁴ Az eredeti forrásszövegben, mint láttuk, az alapmotívum megvan, azonban hiányzik a saftos metaforika. A meggyalázott nimfa ott szinte csak jogi nyelven és morális terminusokban panaszkodik.

A legjelentősebb bővítések a magyar ciklusban szinte mind a bujálkodás-paráználkodás metaforabokra felé veszik az irányt. Joannes Michael Obertraut („az Palatinátusban Fridérik hadnagya”) megszólal Rusdorfnál is – nyolc sorban sajnálván magát: „Hazámat, Pfalzt fegyverrel nálam jobban senki nem védte, / és nem őrizte jobban az ősi dicsőséget. / Ha a nemesség példámot követte volna, / dőzsölhetne, mivel lerázta az igát. / Magam inkább szabadon, harcban akartam elesni, / mint egy úr igájának láncát viselni. / Ti, kiknek szíve gyáva, csak szolgáljatok, / de számomra dicsőség meghalni a hazáért.”⁹⁵ A magyar vers 63 sorban, hét Balassi-strófában bontja ki a vezér monológiát, amiből most csak hármat idézek: „Nosza, jó vitézek, / Semmit né féljetek, / Az idegen nemzettül! / Őrizzük hazánkot, / Hitünk szabadságát / Ez rútol förtelmes néptül, / Mert lám, mind vallással, / Mind fajtalanossággal / Elfajult az Istentül! // Isten s az Természet / Mindent tisztán nemzett, / Utálja az rútságot, / Az okatlan allat, Ki szemérmet nem lát, / Az ocsmány bujaságot, / Nem szenvedheti el, / Hát mi hogy tűrjük el / Ez undok gyalázatot? // Ó, nemes ifjúság, / Szép nemes társaság! / Ha így akartad volna, / Hogy az én példámmal / Egyező tanáccsal / Híven harcoltál volna, / Az rútol bujaságért, / És az nagy rabságért / Mostan hazánk nem sírna.”⁹⁶ Az imént Rusdorftól Európa panaszából idézett sorok ugyanebben a terminológiában bővülnek ki, a Habsburg sas „ágyasházamat / Fajtalanosságával / Förtelmesen csúnyétja”, szegény Európa nem is sejtette, hogy „tisza hírem-nevem, [...] / Lábam közben szoruljon”.⁹⁷

Különösen beszédek a Rusdorf-ciklusban nem szereplő, a magyar költőtől betoldott versek, a *Hungaria* és a *Religio ad Samaritanos*. Az előbbi allegorikus alakja kétértelmű vulgaritással variálja az iménti motívumot: „Sok férjhez menéssel, / S az sok temetéssel / Tárházam már elkopott”;⁹⁸ az utóbbi, a rongyokra szaggatott öltö-

94 Bethlen Gábor korának..., 84–86; A harmincéves háború..., 142.

95 A harmincéves háború..., 41; Kasza Péter fordítása.

96 Bethlen Gábor korának..., 54; A harmincéves háború..., 118.

97 Bethlen Gábor korának..., 93; A harmincéves háború..., 148.

98 Bethlen Gábor korának..., 98; A harmincéves háború..., 151.

zetétől hiányosan takart Vallás pedig így mutatkozik be: „Meg ne botránkozzál, / Hogy két mellyem kinn áll, / Mezítelenségemben, / Azzal én kétségös / Nem vagyok férjemhez / Tökéletösségemben, / Mert az ki két színt tart, / Az meg nem maradhat / A Krisztus szerelmében”.⁹⁹ A paráznság itt már el is marad, a házasság-allegória a fogalmi nyelv felé fordulva egyértelműen teológiai irányba mutat. (Felesleges is mondani, Rusdorf megfelelő szövege, amely nem az *Elegidiában*, hanem csak a *Tyrociniában* szerepel, távolról sem utal a „két házasság” motívumra.)¹⁰⁰

Ha pedig a bujálkodás metaforáinak teológiai hátterét keressük, hamar az ószövetségi prófétikus könyvek, Ezékiel, Ézsaiás és Hóseás dörge delmeihez érke-zünk el: náluk a házasságtörés (a továbbiakban a Vulgáta latin terminológiájával: *adulterium*) egyúttal bujálkodás is (*fornicatio* vagy *scortatio*), amelyet Isten népének fiai többnyire egyszerre követnek el szó szerinti és metaforikus értelemben. Ha idegen istent tisztelő idegen nép lányaival lépnek kapcsolatba, az az Istennek kötött jegyességük elárulásának minősül, ezért a testi paráznság (akkor is, ha „törvényes” házasság útján követődik el), *eo ipso* az igaz vallás elárulása, és – a prófé-tai metaforikában gyakori fordulat – egyszersmind politikai árulás is. A metafora már itt kiterjesztődik a nőalakokban allegorizált zsidó városokra, állam(ok)ra. Így érti például Ezékiel az asszírok és az egyiptomiak szövetségét, politikai támoga-tását kereső Oholá és Oholibá, a két nővér”, azaz Samária és Jeruzsálem „paráz-nálkodását”: az előbbi „adá magát paráznságaiban Assiria válogatott ifjainak, és mindazoknál, kikhez felgerjede, minden ő bálványaikkal megfertézteté magát”, az utóbbi „Égyiptom földén paráználkodott, és fölgerjede azok bujálkodóihoz, kiknek teste olyan, mint a szamarak teste, és folyásuk mint a lovak folyása”, „és mikor feltakarta paráznságait és feltakarta szemérmét, eltávo-zék az én lelkem ő tőle, amint az ő nényétől lelkem eltávozott vala...”¹⁰¹ A példák hosszan volnának sorolhatók, a prófétikus nyelvhasználat szabadon közlekedik ide-oda a testi szerelem, a házasság-jog, a politika és a teológia zónái között, s természetesnek tekinthető, hogy az új-szövetségi kor is tovább élte ezt a metaforikát, gondoljunk a Jelenések könyvének babilóni nagy paráznájára, a földi hatalmasokat az ördög igájába fogó allegorikus nőalakra. A megfelelések és konkordanciák tekintetében bőségesen eligazították a magyar 16–17. század szerzőit és olvasóit a *loci communes*-gyűjtemények. A Si-

99 Bethlen Gábor korának..., 103–104; A harmincéves háború..., 156.

100 Az egyenesen Béza francia változatából szabadon fordított („translata liberius e Gallico idiomate”) párbeszédés embléma-vers idevágó sorai: „Q: Cur geris exsertum, reliquo sed corpore amicta, / Pectus, et hoc solum lintea nulla tegunt? / R.: Pectore cor nudum nudo est, candoris amicum, / Nulla latebrosae tegmina fraudis amat.” RUSDORF, *Anastasio De Valle...*, 75–76. Vö. A harmincéves háború..., 184.

101 Ez. 23: 7, 18–21. (Károli Gáspár ford.).

sak keletkezésének éveiben adják ki közülük újra a Szegedi Kis István klasszikus munkáját tömörítő és kivonatoló Fegyverneki Izsák könyvét, az *Enchiridiont*; elég ezt felütni, hogy feltáruljon a szövetség, a házasságtörés, a bálványimádás, a testi és a lelki paráználkodás *catena*-szerűen kapcsolódó metaforaláncolata, a vonatkozó szentírási *locusok* sokaságával.¹⁰² Így már érthető a *Sisak* szerzőjének következtetlensége, például hogy az egyébként (vallás)politikailag helyesen döntő Csehországot ettől az ótestamentumi szemlélettől vezetettve mégiscsak elítéli, mint „férjét” eláruló házasságtörő nőt.

Mire a harmincéves háború politikai metaforikájának inkonzisztenciájához érkezzünk, a paráznaság-motívum hosszú múltra tekinthet vissza. A prófétikus látásmód a korai reformációtól szigorú teológiai rendszerbe ágyazódott, amelynek elrugaszkodási pontja a legalista igény, a mózesi törvénykezés modern alkalmazása volt. Luther még ellenállt ennek a törekvésnek, hermeneutikai meggyőződése szerint az ótestamentumi törvények csak a zsidóság akkori élethelyzetében rendelkeztek érvényes olvasattal, a természetjog és a polgári büntetőjog, illetve a közjog megkülönböztetendő. Amint egy 1524-i levelében nyilatkozik: „Akik a mózesi büntető törvényeket hánytorgatják, megvetésre méltók. Nekünk megvannak a polgári jogaink, amelyek szerint élünk”.¹⁰³ Az őt követő nemzedékek teológusai közül azonban egyre többen módosítják a hangsúlyokat oda, hogy a mózesi törvény nem *tűkrözi* a természetjogot, hanem *azonos* vele, az evangélium pedig nem eltörölte, hanem beteljesítette annak érvényét. (Emlékezzünk az Obertraut-versre: „Isten s az Természet mindent tisztán nemzett.”) A döntő fordulat Martin Bucerrel és Heinrich Bullingerrel érkezik el: ők azok, akik a szövetségi vagy frigyteológia (*theologia foederalis*) eszméjével szisztematikus alapot biztosítanak a legalista törekvéseknek. Kettejük közül inkább Bucer a radikálisabb legalista, aki megszünteti a lutheri törvény/evangélium szembeállítást, szerinte az ótörvény büntető része nem vesztette érvényét, sőt: a keresztény szabadság éppen abban áll, hogy szabad nekünk komolyan venni és szó szerint értelmezni a törvényt. Mindez nem zárja ki a krisztocentrizmust: az Atya ugyanis Krisztusban eleve, már a pátriárkák idején szövetséget kötött népével. Ennek fényében éppen az üdvtörténet történetisége veszít jelentőségéből, az örök egyidejűség rovására.

Politikai szempontból az lesz a lényeges az argumentációban, hogy a *foedus*, a szövetség minden szinten a rész-egész viszonyt rögzítő metonímia logikájának en-

102 FEGYVERNEKI Izsák, *Enchiridii locorum communium theologorum, rerum, exemplorum atque phrasium sacrarum [...] editio nova* (Basileae: Rex, 1628), 271 (*foedus*), 17 (*adulterium*), 232–235 (*idololatria*), 273 (*fornicatio*), 618–619 (*scortatio carnalis et spiritalis*).

103 „Qui iudicialia Moisi iactant, contemnendi sunt. Nos habemus nostra iura civilia, sub quibus vivimus.” A levelet idézi Paul D. L. AVIS, „Moses and the Magistrate: A Study in the Rise of Protestant Legalism”, *Journal of Ecclesiastical History* 24 (1975): 1–26, 6.

gedelmeskedik: Isten három- vagy egylényegűsége, az ó- és az újtörvény, a transzcendens és az evilági, a család és az állam nem egymásra utalnak *similitudó*ként, nem is egymás *translati*ói, hanem egymás részeként működnek. Szemléltesse ezt egy hosszabb idézet Bucer utolsó, félbemaradt nagy művéből, a posztumusz (1561-ben) megjelent Efezusi levél-kommentárból: „Szükséges, hogy akik valóban bevétetnek Krisztus testébe és részeivé lesznek, egymás között is összekapcsolódjanak, egyesüljenek, és összeköttessenek értelmük és akaratuk legteljesebb és leggyönyörűségesebb egyetértésével, s szolgálatuk legkészségesebb és legszilárdabb egybehangolásával. *Minden kapoccsal*, mondja az Úr. Ezek a kapcsok, amelyek által Krisztus tagjai vele és egymással szükségképpen összekötetnek és egybefüggenek, azok az ízületek, amelyek révén az Úr parancsára összekötetnek és társulnak az egyes tisztek és kötelelességek. Ilyen kapocs szorosabb értelemben a religió. Ezt követi a város és az ország kapcsa, majd a háztartás kapcsai, amelyek három közösséget foglalnak magukba: a férj és feleség szent házasságát, a szülőket a gyermekekhez és a gyermekeket a szülőkhez fűzőt, valamint a szolgák és szolgálónők közösségét a családdal és a családét övelük, a sógorok, rokonok és szomszédok összeköttetését, és mindenkiért, akiket egybekapcsol az Úr, hogy segítsék egymást, és mind a kegyességre való buzdítással és tanítással, mind másegyéb szolgálattal az emberek kölcsönösen egymás javát keressék: minden dologban, akár a lelkiekre tartozandókban, akár a testi-ekben, úgy nyilvánosan, mint privátim [...] Így viszonyuljanak az állam kormányzói az alattvalókhöz, így az alattvalók az állam irányítóihoz, így minden tudomány tanítóit a tanítványokhoz, s így a tanítványok a tanítókhöz.”¹⁰⁴

104 „Necesse est igitur, ut qui vere in hoc corpus Christi coaptantur, et compinguntur, iungantur inter se, coadunentur, atque constringantur, et summa suavissimaque ingeniorum, et voluntatum consensione et tenacissima quoque atque expromptissima officiorum communicatione. Per omnem deinde, inquit, iuncturam. Iuncturae hae, quibus membra Christi cum ipso, et inter se iungi necesse est, atque cohaerere: sunt commissurae omnes illae, quibus ad certas officiorum commutationes a domino committuntur, et consociantur. [...] Vocetur haec iunctura, Religionis propria. Hanc sequitur iunctura civitatis et reipublicae, mox et domestica, quae tres continet in se societates: Mariti et uxori sanctum coniugium; parentum cum liberis et liberorum cum parentibus; et heri heraeque cum familia et familiae cum hero et hera; conjunctio inter se cognatorum, affinorum, vicinorum atque omnium, quos in hoc iungit dominus, ut alius ab alio adiuvetur, cum doctrina et adhortatione pietatis, tum alijs quoque officijs, quibuscunque homines se mutuo iuvare possunt, in rebus quibusvis, pertinentibus vel ad animam, vel ad corpus, publice et privatim. [...] Sic Reipublicae gubernatores subditis, sic subditi erga Rempublicam administrantes, sic omnium artium doctores ad discipulos, sic discipuli ad praeceptores.” Martin BUCER, *Praelectiones doctissimae in epistolam D. Pauli ad Ephesios [...] habitae Cantabrigiae in Anglia, anno MDL et LI ex ore praelegentis collectae et nunc primum in lucem editae*, ed. Immanuel TREMELLIUS (Basilea: Perna, 1562), 113. (A „quid sit ecclesia” című fejezetben.) A műről és Bucer egyházfogalmáról: Peter STEPHENS, „The Church in Bucer’s Commentaries on the Epistle to the Ephesians”, in *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, ed. David Frederick WRIGHT (Cambridge: Cambridge University Press, 1994),

E metonimikus vagy szinekdochikus, legalista hermeneutika szerint a házasságtörés (s vele mindenfajta paráználkodás) a prófétikus, ótestamentumi kód szerint egyenértékűvé válik az idegen istenek imádatával és/vagy a hazaárulással, és viszont. Aki hazaáruló, az *egyszersmind* parázna és istenkáromló eretnek is. Bucer rigorózus szemlélete a nyugat-európai protestantizmusban nem vált uralkodóvá, maga Bullinger is, aki alapjában elfogadta, sokat enyhített rajta, Bèze egyenesen kárhoztatta¹⁰⁵ – Magyarországon azonban, a „testi-lelki paráznakat” ennek jegyében kárhoztató Melius Juhász Péter tevékenysége nyomán a legizmosabb hagyományt képviselte. A bujaság-fóbia szintén minden vitázó munkájában szembeötlő¹⁰⁶ – a most vizsgált kontextusban egy enyhébb változatát érdemes idézni: „... akkor lehetünk Krisztus jegyesi, akkor idvözülhetünk Krisztus Jézus által, amikor a mi érdemünktil, pápátul, a misétül elszakadunk; rettenetes lelki paráznák azok, kik az egy Jézus érdemével meg nem elégesznek, hanem imede-amoda futnak idvösségekért. (Ezec. 16. Ephe. 5.) Szoros a Krisztus ágya, több társot, férjet, idvözítőt melléje nem fogad” – írja a *Magyar prédikációkban*.¹⁰⁷ A buceri legalizmus gyakorlati alkalmazási kísérletei (a debrecen-egervölgyi hitvallás [1562] és a nagyobb kánonoskönyv, az 1567-i *Articuli ex verbo Dei*) ugyan nem jártak maradéktalan sikerrel, a prédikatori szemléletet azonban teljes mértékben áthatotta azok szelleme, sőt a protestáns felekezetek határain túl is éreztették hatásukat.¹⁰⁸ Jól tudta ezt a kálvinistákkal vitázó Balásfi Tamás is, aki az uralkodó iránti hűség kötelméről írva, noha kiegészítő érvenként, de felvonultatja a régivágású házasságmetaforikát is: Magyarország mintegy

45–60. Bucer házasságteológiájának politikai összefüggéseiről és konnotációiról: Hermann J. SELDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Sixteenth Century Essays and Studies 48 (Kirksville: Thomas Jefferson University Press, 1999), 247–256.

105 „... si ea pergamus omnibus alijs imponere et aptare gentibus, cum ratione insanire videamur”: Henricus BULLINGER, *Sermonum decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus, in tres tomos digestae* (Tigurium: Froschauer, 1567), 1:65v–66r. Theodorus BEZA, *Tractatio de repudijs et divortijs* (Genevae: Vignon, 1591), 176–177 név szerint is kikel Bucer ellen, s művében végig kárhoztatja a metonimizáló, legalista gondolkodásmódot, lásd 106–107; 116; 217–218.

106 Melius jellemzéséhez lásd BÁN Imre, „Melius Juhász Péter (1536?–1572)”, in BÁN, *Eszméék és stílusok...*, 70–88.

107 MELIUS JUHÁSZ Péter, *Magyar praedicatioc, kit postillanac neveznec*, RMNy 194 (Debrecen: Török, 1563), szltan („A Szent Pál apostolnak a Róma-beliekhez írott levelének magyarázatja”, VII, 1).

108 Részletesebben kifejtve lásd Sándor BENE, „Limits of Tolerance: The Topoi of Fornication in the Hungarian Reformation”, in *Reformed Majorities in Early Modern Europe*, eds. Hermann SELDERHUIS and Marius J. LANGE VAN RAVENSWAAY, Refo500 Academic Studies 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 49–71; ÁCS Pál, „»Ne paráználkodjál!«: A paráznaság metaforája a reformáció irodalmában”, in SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (szerk.), *Ámor, álm és mámor: A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete* (Budapest: Universitas, 2002), 227–233.

hites urául kell, hogy elismerje Ferdinándot.¹⁰⁹ Nem volna tehát semmi csodálkozni való azon, hogy Rusdorf lipsiusi ihletésű nyelvét egy prédikátorszerző átírja ebbe az erős magyar hagyományba. Fontos azonban megjegyezni, hogy a gesztusra újabb fejlemények is bátoríthatták, mint a 16. századi hazai örökség.

Irénikum, frigyteológia, kálvinista ortodoxia: a Sisak ideológiai koordinátái

A 16–17. század fordulójának belső és felekezeti protestáns hitvitáinak Európaszerte jellemző mechanizmusa, hogy a felekezeten belüli egységet védelmezendő, a református táboron belül különösen megerősödik a frigyteológiai érvelés, az egység bomlasztóit pedig „szinkretizmussal” vádolják, miközben kifelé, a lutheránusokkal való együttműködés irénikus törekvésében ugyanez a „szinkretizmus” kegyes és pozitív célogat szolgál. Az utóbbi jelenség hosszú múltra tekinthet vissza, a sokáig kisebbségben levő, defenzívából érvelő reformátusok a lényegi hitelvek azonosságát hangsúlyozva próbáltak az ágostai hitvalláshoz csatlakozni, majd a harmincéves háború előestéjén, miután már szilárd bázisokat építettek ki maguknak a német területeken, az új „irénikus” ajánlatuk már politikai célokra is irányult, protestáns szövetségi rendszer kiépítését készítette elő. A másik jelenség ugyanerre az időszakra jellemző: a kálvinista táboron belül, főként Németalföldön megjelent új kegyesség, a Jacobus Arminius „remonstráns” követői körében kibontakozott, a szabad akarat és a predestináció kérdésében toleráns-liberális elveket hirdető újpietista mozgalom¹¹⁰ letörésére összefogott az egész ortodox tábor, és annak vezető teológusai zsinatot szerveztek a ragály megállítására. Az arminianusok értelemszerűen a predestináció és különösképpen a legalista, föderálteológiai szemlélet ellen próbáltak érvelni, míg a dordrechtli gyűlésen (1618) fellépő „irénikusok” a lelki parázsnaság vádját immár nem a pápisták, hanem a velük rokon kegyelemtani és predestinációs elveket valló „szinkretista” arminianusok ellen mennydörögték. Ebben főként a heidelbergi egyetem teológusai, David Pareus és Johann Heinrich Alting jártak az élen, de természetesen németalföldi szövetségesek is segítették őket, mint az oda

109 BALÁSFY Tamás, *De fidelitate subditorum erga principes, ubi oportune de festivo et solemnibus Regis Hungarorum eligendi et coronandi actu, breviter et perspicue disseritur*, RMK III. 1332 (Coloniae Agrippinae: Wilhelm Lutzenkirch, 1621), 48a–b.

110 Lásd Benjamin J. KAPLAN, *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht 1578–1620* (Oxford: Clarendon, 1995), 229–260 („The Remonstrant Controversy, 1610–1620” című fejezet); Jan ROHLS, „Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort”, in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-century Europe*, eds. Martin MULSOW and Jan ROHLS, Brill’s Studies in Intellectual History 134 (Leiden–Boston: Brill, 2005), 3–48. A teológiai vonatkozásokról lásd *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60–1609)*, ed. Th. Marius VAN LEEUWEN, Brill’s Series in Church History and Religious Culture 39 (Leiden–Boston: Brill, 2009).

települt neves francia hugenotta menekültek, Franciscus Gomarus, André Rivet és Nicolas Vedel.¹¹¹ A vitára a győztes oldalról visszatekintő Gisbertus Voetius, Apáczai Csere János mestere, már teljes természetességgel jellemzi az arminiánus tábort „szinkretistaként”.¹¹²

Ugyanezt a helyzetet képezi le a lutheránus tábor belső mozgása. A tolerancia-törekvések, a vallásközi közeledés eszméje a helmstedti professzor Georg Calixt (1586–1657) tanítványi és munkatársi körében erősödik meg, akik nemcsak „calixtinének”, hanem „syncretistinek” is hívták magukat. (Közéjük tartozott a következő korszak nagy politikai filozófusa, Hermann Conring; de érdemes az arminiánusokkal összekötő szála, Calixt és Grotius személyes kapcsolatára, barátságára is felfigyelni.)¹¹³ Az ellenük kitartó következetességgel fellépő ortodox evangélikusok (Abraham Calov és Leonhard Hütter) részint őket vádolják szinkretizmussal, részint pedig az együttműködésre nyújtott heidelbergi kezet ütik el a szinkretista váddal, mondván, hogy Pareusék irénizmusa pusztán politikai zsákmányszerzési akció.¹¹⁴ Az erasmusi hagyományban még pozitív „szinkretizmus” tehát nagyrészt negatív konnotációk vonzásába kerül, pejoratív, diffamáló kategóriává lesz – itt és ekkor, a 17. század első két évtizedében játszódik le az a jelentésváltás, amelynek tükröződését a katolikus oldalon, Pázmány és Esterházy üzenetváltásában már megfigyeltük. A szinkretizmushoz hamarosan csatlakozik egy újabb terminus is, nagyrészt azonos jelentéssel. A szamaritánusok, mint az idegen kultuszokat Jahve tiszteletével és a mózesi tanítás követésével keverő néptöredék tagjai, különösen alkalmasak voltak a metaforikus példálózásra: ők valóban, vallási értelemben voltak „szinkretikusok”, és a velük példálózó ó- és újtestamentumi *locus*ok sokasága állt a prédikátorok rendelkezésre, az ortodoxiától való eltérés veszélyeinek alátámasztására.¹¹⁵

111 Jellemző példa Gomarusé; érdeklődésének annyira a középpontjában állt a *foedus* kérdése, hogy összegyűjtött munkái előtt bevezetéként is ez jelent meg: Franciscus GOMARUS, *Opera theologica omnia* (Amstelodami: Joannes Jansson, 1664) („Prolegomena: Oratio de foedere Dei”, szltan).

112 Gijbert VOET, *Selectarum disputationum fasciculus*, ed. Abraham KUYPER, Bibliotheca reformata 4 (Amstelodami: Wormser, 1887), 90–115 passim („Disputatio quarta: De necessitate et utilitate dogmatis de SS. Trinitate”).

113 Christoph BÖTTIGHEIMER, *Zwischen Polemik und Irrenik: Die Theologie der einen Kirchen bei Georg Calixt*, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 7 (Münster: Lit, 1996), 205–210; valamint BENE Sándor, „Az ellenállás hermeneutikája (Egy fejezet a Rákóczi-szabadságharc politikai publicisztikájának történetéből)”, in „Nem súlyed az emberiség!”... : *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, szerk. JANKOVICS József és mások, 1035–1058 (Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007), 1056 (hálózati hozzáférés: 2019. február 24: <http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Bene.pdf>).

114 Ernst FEIL, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 79 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 37.

115 A szamaritánusokat összefüggésbe hozza a „parázna”, elegendő hitűekre vonatkoztatott metaforikával Rivet Hóscás-kommentárja: „Commentarius in Hoseam”, in Andreas RIVETUS, *Operum*

A szamaritánus és szinkretista jelzők tehát éppen a *Sebes agynak késő sisak* keletkezésének idején mind teológiai, mind politikai szempontból a kommunikációs tér fontos határkijelölő elemeivé váltak, beléptek az eleve politikai konnotációkkal terhes föderálteológiai hagyomány ószövetségi gyökerű metaforizáló fegyvertárába. A helyzet jellemzésére elegendő lesz néhány példa felemlítése. David Pareus, a heidelbergi irénikus ortodoxia vezéralakja, a vallási egység megteremtésének szándékával közreadott híres értekezésében (*Irenicum*, 1614) így fordul az evangélikus tábor képviselőihez: „Mi is egyesítsük tehát törekvéseinket és tanácsainkat, közös ellenségünk, az Antikrisztus ellen, amíg csak nem tudjuk elérni a minden jót ígérő, igen kívánatos teljes egyetértést. Ne vesse senki a szememre, hogy ezen a réven keresek szabadságot mindenféle hitre, s hogy szamaritanizmust tanácsolok. Távol legyen a jószándékú emberektől az ilyen meggondolatlan kijelentés. Semmiben nem közösködünk a szamaritanizmussal, a libertinizmussal, a vallások üres zagyalékával. A kölcsönös keresztény toleranciáról beszélünk azok között, akik egyéb dolgokban egyetértének.”¹¹⁶

A célközönség vezéralakja, Leonhard Hütter wittenbergi professzor, indulatos röpiratban utasítja el a közeledési kísérletet, amelynek már címe is jól jellemzi irányultságát: *Az igazi keresztyén irénikum, avagy teológiai értekezés az evangélikusok nem-hamis eszközökkel szervezendő zsinatáról és egyesüléséről; nemkülönben az irénikus David Pareus ravasz, kétes és ármányos javaslatainak (melyekkel az Isten egyházának nem evangéliumi, hanem szamaritánus, nem ortodox, hanem arminianus és eretnek békéjéről olyannyira meggyőzni igyekeznek) mint mondani szokás pontról pontra való áttekintése, vizsgálata és elutasítása.*¹¹⁷ A szerző a Thurzó Imrének¹¹⁸ szó-

theologicorum quae latine edidit tomus alter, Opera theologica 1–3, 481–812 (Roterodami: Leers, 1652), 513.

116 „Et nos igitur pio syncretismo adversus communem hostem Antichristum studia, consiliaque conjungamus, donec plenam illam concordantiam bonis omnibus desideratissimam obtinere queamus. Neque mihi hic quisquam dixerit, ita licentiam quidvis credendi in religione quaeri, Samaritanismum suaderi. Absit a viris bonis tam inconsiderata vox. Nihil nobis cum Samaritanismo, cum Libertinismo, cum vanis religionum confusionibus. Loquimur de tolerantia Christiana mutua partium caetera consentientium.” David PAREUS, *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber* (Francoforti: Rosa, 1614), 66.

117 Az 1616-ban megjelent munka 1661-i második kiadását használtam: Leonhart HÜTTER, *Irenicum vere Christianum: Sive de synodo et unione evangelicorum* (Wittebergae: Job W. Fincelius–Johannes Seelfichius, 1661). Internetes kiadása (hozzáférés: 2019. március 5.): <http://diglib.hab.de/drucke/189-7-theol-2f-2s/start.htm>.

118 A Thurzók és Hütter kapcsolatáról közölt adatok még feldolgozásra várnak: DOMÁNYHÁZI Edit és mások, szerk., *A Thurzó család és a wittenbergi egyetem: Dokumentumok és a rektor Thurzó Imre írásai 1602–1624*, Fontes rerum scholasticarum I (Szeged: Szegedi Oktatótörténeti Munkaközösség, 1989), 395–396.

ló ajánlásban azonosítja a „gens sacramentaria”, azaz a kálvinista tábor fő törekvését, a szamaritánus szinkretizmust (*syncretismum verius Samaritanismum*); a szövegben magában pedig többször is visszatér a motívumra: Pareus nem véletlenül igyekszik háráítani a szamaritanizmus vádját – hiszen mást sem tesz, mint a vallási egység ürügye, a tolerancia és a konszenzuseresés örve alatt a maga szinkretista bálványozását csempészi be az igaz hívők aklába! „Ezenközben az igazság erejétől és a lelkiismeret tanúságától indítatva, azt, amit Pareus mond, nem tudjuk és nem akarhatjuk másnak minősíteni, mint szinkretizmusnak, azaz lényegileg szamaritanizmusnak: más szóval két, a hit alapjaiban eltérő vallás keverékének és zagyvalékának. Sir. 50: 27 – »Két népet utál a lelkem, a harmadik pedig nem is nép, hogy gyűlölhethém: a szamaritánusok, akik Szeír hegyén laknak, s a filiszteusok, meg a balga nép, amely Szíchemben lakik.« A szamaritánusok elleni gyűlölet fő oka ravaszáguk és fortélyosságuk, vagyis inkább ingadozásuk, ami abban nyilvánult meg, hogy amikor a zsidók dolga kedvezően folyt, a zsidó vallást szimulálták; mikor azonban amazokat a szerencse kedvezőtlen fordulata vagy vihara sújtotta, a pogányok pártjára álltak. Hogy vajon a kálvinisták gyakorlata a vallást illetően eddig mindebben megfelelő-e a szamaritanizmusnak, ítéljék meg mások”.¹¹⁹ Mintha csak magából Pareusból írta volna ki az érveket, aki viszont a maga részéről az ellentábor híveinek azt olvassa a fejükre: bármi jó van a hitükben, azt tőlünk vették át, „és keverték a maguk kitalációihoz, amiként az ördög, Isten *majma* szokta tenni: valami igazat kever a hazugságaihoz, hogy annál könnyebben el tudja adni az embereknek”!¹²⁰

119 „Interim viveritatis, et Conscientiae testimonio adacti aliter pronunciare nec possumus nec debemus quam Syncretismum, qualem exigit Pareus, ratione generis esse ipsissimum Samaritanismum: hoc est, duarum toto fundamento fidei dissidentium Religionum mixturam et Confusionem: de qua Ecclesiasticus cap. 50, 27. *Duos populos odi, et tertium plusquam omnes alios abominor, Samaritanos, Philistaeos, et stolidum populum Sichem.* Cujus sane odij in Samaritanos causa principalis erat, insignis ipsorum vafrities et calliditas, vel potius lubricitas, qua rebus Judaeorum ad votum fluentibus, Judaicam Religionem simulabant: iisdem vero adverso fortunae vento atque turbine agitatis, Gentibus se adsociabant. Num praxis Calvinianorum circa Religionem hac in parte Samaritanismo ex asse responderit hactenus, judicent alij.” HUTTER, *Irenicum vere Christianum...*, 21–22. A Sir. 50: 27–28. versekben, amit Hütter idéz, nem szerepel a szamaritánus megnevezés, csak a körülírás (a *Vulgata* változata: „duas gentes odit anima mea tertia autem non est gens quam oderim, qui sedent in monte Seir et Philisthim et stultus populus qui habitat in Sicimis”).

120 „Quicquid enim boni et veri in suis religionibus habent alii, id etiam et quidem multo clarius ac solidius habet nostra religio, et possunt convinci, quod ex nostra sunt sussurati, et suis figmentis admiscuerint, ut solet Diabolus, Dei simia, quaedam vera suis mendaciis miscere, quo facilius hominibus imponat”. Zacharias URSINUS, *Explicationum catecheticarum D. Zacharia Ursini Silesii absolutum opus: Totiusque theologiae purioris quasi novum corpus*, rec. Davidus PAREUS (Neustadii in Palatinatu: V Vilhelmus Harnisius, 1603), 9.

Az „egy a tábor, egy a zászló” vaslogikájától elkülözöket lelki paráznának minősítő frigyteológusok nehézlövegeinek idézését ezek után talán már mellőzhetjük is. Elegendő lesz ennyi példa is a tér kirajzolására, amelyben a *Sisak* leghangsúlyosabb helyre tett záróverse, a *Religio ad Samaritanos Christianos* megszólal. Az ellenség jellemzését érdemes alaposan tanulmányozni: „Hozzám nem külömbek / Mostan az emberek, / Mint az szamaritánusok, / Az kik az zsidóknak / Békességben voltak / Az hitbéli szomszédok, / Az jó szerencsében / Az ellenség ellen / Együtt voltak harcolók. // Ha valamiképpen / Elfordult véletlen / Az Márs isten szerelme, / És az zsidó nemzet / Az iszonyú bűnért / Jutott súlyos inségre, / Szamaritánusok / Fegyverrel fordultak / Az zsidó nemzetségre.”¹²¹

A hosszú párhuzam szamaritánus címtettjei, ezek után alighanem egyértelműen, az erdélyiek szemében megbízhatatlannak tartott királyságbeli lutheránusok, illetve a liberális elvekkel kacérkodó kálvinisták voltak. Ők azok, akik „Az én zabolámnak / gyöplőjét megvetették, / Az fajtalan testnek, gyönyörűségeknek / Szabad mezejét vötték”. A vers üzenete talán úgy fordítható: ezek az undorító állatok már-már közel kerültek a ciklus egészében szeplősítéssel, erőszakkal, bujasággal áldozatokat szedő katolikusokhoz. Bármilyen terjengős is, érdemes a teljes katalógust felidézni: „Az Ázsia terem / Egy fene bestiát, / Azt kameleonnak híják, / Az minemő színt lát, / Szőrinek formáját / Ollyanná változtatja, / Sokszínű formával / Egnemő állatnak / Ő magát nem mutatja. // Csalárdságra okos, / És az prédára gyors, / Telhetetlen életű, / Állhatatlansággal / Nagy szelíden megcsal, / De nem szelídehető, / Igen félnék állat, / És az ő formáját / Hamar-hamar cserélő. // Az vérnek szűk volta / Ösztövért testében / Szerzi az nagy félelmet, / Változó formája, / Állhatatlansága / Indít nagy vesződésget, / Tagjaiban penig / Soha meg nem hízik, / Visel ösztövért testet. // Rettenetős csuda / Ábrázatja vagyon, / Mint disznónak, majomnak, / Lépése nem gyorsabb, / Csak nagy röstön mászó, / Mint tekenyős békának, / Az religióban / Az szamaritánust / Mondhatod hasonlónak.”

A vers utolsó strófája még egyszer visszatér a disznó-majom párhuzamra, igen épületes formában, ugyanakkor teljes teológiai vértettséggel: „Az disznó orcája / Magát nem utálja / Az moslékos dézsában. / Embernek nem tartom, / Hogyha majmot látok / Az emberi formában. / Hitbéli változás, / Mi nem igaz vallás / Az szamaritánusban.”¹²² A szamaritánus (értsd: a nem-ortodox kálvinista, s vele minden nem-kálvinista): nem ember, hanem Isten majma, maga az ördög, mint azt a nagy Pareus tanította. Ha nem is pontosan így, de némely buzgó tanítványa így is érthette. A *Sisak* parázna-metaforikát a frigyteológiával ötvöző, a szamaritánus

121 Bethlen Gábor korának..., 105; A harmincéves háború..., 157.

122 Bethlen Gábor korának..., 105–107; A harmincéves háború..., 157–158.

valláskeverés ellen kikelő szerzőjét, azt hiszem, ezek után teljes joggal kereshetjük ebben a tanítványi körben.

A szerző: Prágai András

Nagy meglepetést nem fogok okozni, ha most már magam is ugyanazt a személyt találom meg, akit a kitűnő vershallású, de az eszmetörténeti koordinátákat némileg elrajzoló Komlovszki Tibor talált a szerzősége: Prágai Andrást. Prágai ugyanis Pareusnak nem akármilyen tanítványa volt, hanem az első, a legragyogóbb, legalábbis erre utal az a gesztus, amivel a fiatal magyar a reformáció százéves jubileumát ünneplő heidelbergi rendezvény kiemelt respondensévé jelölte ki. A jubileumi beszéd nyomtatásban is azonnal megjelent; Rákóczi Györgynek dedikált szerzői példányát ma az MTA könyvtára őrzi. A benne kézírással olvasható, Rákóczihoz szóló kézíratos latin epigramma a „pápista férgek” ellen kéri az Úr segítségét, s útmutatást az igaz vallás gyakorlásához („Da quoque te vera religione coli”). Az országra is áldást kér, természetesen frigyteológiai alapon („Conserva Hungariae firmato foedere regnum”), és a farkastermészetű szerzetesektől (azaz a jezsuitáktól), valamint egyéb káros szektáktól és a mohamedánoktól megtisztított ország és hit őreként Rákóczit jelöli meg.¹²³

A *Thema seculare* című jubileumi oráció a Lutherrel, majd követőivel (Zwingli, Melancthon, Oecolampadius, Farel, Kálvin) fokozatosan egyre nagyobb megvilágosodáshoz vezető reformáció-folyamat fő jellemzőjét abban látja, hogy a protestánsok „nem a krisztusi hittől, hanem a római hitetlenségtől álltak el, nem az egyetemes egyházat (*Ecclesia Catholica*), hanem a babiloni kurvát hagyták el. Gondolatmenetének vezérfonala e folyamat morális *sine qua non*-ja: „Aki üdvözülni kíván, annak mindenekelőtt a római pápaságtól kell menekülnie”.¹²⁴ A római egyház tevékenységének bűneit pontokba szedve sorolja fel, a 21. szerint például a pápaság az Írást kétes értékű viaszdedénnyé, fekete festékkel papírra írt halott betűvé gyalázta le, mintha csak annak az egyház egyetértésére lett volna szüksége megerősítésül, olyan hüvellyé tette, amely mindenféle kardot – acélt és ólmot, fát és rezet – egyaránt magába fogad.¹²⁵ A 119. pontban előrevetíti, hogy Isten országából ki lesznek

123 *Bethlen Gábor korának...*, 457.

124 „Quicumque vult salvus esse, ante omnia necesse est, ut fugiat Papatum Romanum.” PRÁGAI András, *Thema seculare de causis, centum ab hinc annis, immenso Dei beneficio, ex evangelicis Germaniae ecclesiis eliminati, semperq. fugiendi papatus Rom. divina favente gratia, solenni disquisitioni propositum*, RMK III 1202 (Heidelbergae: Johannes Lancelotus, 1617), 6. (Az MTA Könyvtárának példányát használtam: RM I 4r 40/koll. 1.)

125 „Scripturam blasphemam, vasum cereum, ambiguum, literam mortuam, atramento scriptam, chartaceam, quae Ecclesiae consensu pro confirmatione indiguerit, instar vaginae recipientis quemvis gladium, chalybeum, plumbeum, ligneum, aeneum.” Uo., 8–9.

zárva a bálványimádó pápisták, akik a Szentírást bujálkodók módjára (*scortatores*) meggyalázzák.¹²⁶ Róma városa szerinte nem más, mint „lelki Sodoma, a testi és a lelki sodómiának és paráznaságnak (melyek szeretnek egymással társulni) boldog tanyája”.¹²⁷ A benne székelő pápai hatalom ama babiloni nagy parázna asszony (*fornicatrix mulier*).

Talán ennyi is elegendő, hogy csírájában tanulmányozzuk azt a nyelvet, amelyből a *Sisak* politizáló metaforái (például az egy hüvelybe két kardot kívánó Csehország nőalakja) kifejlődnek majd. De felüthetjük a *Fejedelmek óráját* is, amelynek terjedelmes előszava valóságos föderálteológiai kiáltvány. A pogány korok bálványimádásában a jámbor olvasó tanulmányozhatja „az kereszténységben levő bálványozást, és azzal egy pórázon folyó feslett életben való szabadságot”.¹²⁸ *Religio* (az igaz vallás) és a *Superstitio* („a hamis isteni tisztelt”) szembeállítását teljes katalógus kíséri, a pogányok istenei és „az superstitiosus keresztényeknek szenti” között – Prágai találékonyan az ellentáborra hártja a gyakorlati szinkretizmus vétkét.¹²⁹ Az ilyenekkel szemben, „ha valaki az igaz keresztényireligiót meg akarja és igyekezik tanulni, és tartani, az Istennek Ábrahámmal és minden hívekkel kötött frigyenc szövetségéből [...] könnyen eszébe veheti”. Az a szövetség pedig jottányit sem változott az újtestamentummal: „Ugyanazon frigy kötés, az ő állatja szerint, az új testamentomban is fenn vagyon, és az igaz keresztények is ugyanazon frigy kötés alá tartoznak, és azokra az conditiókra kötelezik magokat az keresztységnek sacramentómban”.¹³⁰

Prágai tehát igen invenciózus módon a hitvita szolgálatába állítja a Guevara-szöveget. A lehangsúlyosabb helyen, az előszó végén kerül elő a Plinius-féle hiéna, mint a religió „festéke alatt” rejtőző babonáság allegóriája. A pontos forráshivatkozás mellett kifejtett párhuzam, a nemét változtató, az embereket saját szavaikkal megcsaló és elveszejtő állatról ekkor még alkalmasnak látszik céljaira: „Az superstitiosus az religiónak színes festéke alatt, religiózusnak tetteteti és nevezi az embert, de ha az superstitiónak fogai közzé kaphatja, hol religiónak hímjévé, hól superstitiónak nőtényévé változtatja. Minemű religiózusoknak tartják magokat az fatalpu barátok...”¹³¹

Nem érdemes tovább bizonygatni, a példák magukért beszélnek: a *Sebes agynak késő sisak* nyelvével és szemléletével állunk szemben; a „tolmácsolás” fogalmának, amit a Rákóczihoz forduló előszó pozitív értelemben használ, mint a bűnbeesés ret-

126 Uo., 16.

127 „Haec illa spiritualis Sodoma, scortationum et sodomiarum spiritualium et corporalium (quae gaudent conjungi) foelicissima officina.” Uo., 20 (143. pont).

128 *Bethlen Gábor korának...*, 488.

129 Uo., 489–490.

130 Uo., 490.

131 Uo., 495.

tenetes következményeit enyhíteni tudó gyakorlatot, a versciklus a visszaját, a „hamis tolmácsolást” tűzi tollhegyre.¹³² Ha a prédikátor a Guevara-fordítás előszavában a hiénát cédulázta ki magának Pliniusból, a *Sisak* kaméleonját három caputtal odébb ugyanott találta. De a többi ismert Prágai-mű is ugyanebben az ortodox, szövetség-teológiai keretben mozog, ugyanazt a „fajtalanság-paráznaság” metaforikát használja, mint ami már a magyar hagyományból is következett,¹³³ s amit csak megerősített nála a nyugati tanulmányai idején fundamentalistává keményedő teológiai környezet. Ebben a környezetben pedig az „irénikum” minden más volt, mint a szó mélyebb, teológiai értelmében vett tolerancia, hiszen olyan talán nem is létezik.¹³⁴ Leonhard Hütter mindenkinél világosabban fogalmazta ezt meg, amikor az egyenes beszédet kérte számon David Pareuson: ha a kálvinisták, mint mondja, nem csomagolnák dogmatikai érvekbe és a keresztényi szeretet leplébe valódi szándékaikat, akkor a politikai toleranciáról még akár tárgyalni is lehetne. Érvelésében eszmetörténeti szempontból ma már nem a kettős beszéd által felébresztett gyanakvás, a kálvinista valláspolitikai (s ezzel egyszersmind tisztán hatalmi-politikai) expanzió kárhoztatása az érdekes, hanem a vitapartnerével közös alapmeggyőződés: „A szeretet a politika béke határain belül érvényes. A spirituális és felekezeti békére, a vallási fraternizálásra és szinkretizmusra semmiképpen sem terjesztendő ki. Átkozott ugyanis az a szeretet és egyezés, amely akár csak egy mákszemnyivel is megrövidíti az isteni igazságot.”¹³⁵

132 „Sokféle az talmács”: *A harmincéves háború...*, 158.

133 A Szenci Molnár Albert által a bekecsi templom felszentelésekor elhangzott beszédekből szerkesztett kiadvány, amely Prágai prédikációit is közli (s ilyen módon a két fél közötti élő kapcsolatot dokumentálja – ne feledjük, Rusdorf levelezőpartnere, sőt, személyes ismerőse Szenci Molnár volt, művei a *Sisak* szerzőjéhez az ő közvetítésével juthattak el, lásd DÁN Róbert és GÖMÖRI György, „Szenci Molnár Albert Angliában”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 83 (1979): 278–280), a tisztaságot jelképező zafirkó leírásakor röviden összefoglalja Josephus Flavius alapján Mundus és Paulina történetét (az isteni alakban paráználkodó Mundust Tiberius száműzte, a templomot beszennyező Isis-papokat megölette), melynek tanulsága: ha a pogányok sem túrték templomaik „fertőztetését”, hogy viselhetné maga az Isten „templomának megszeplősítését”? (*Bethlen Gábor korának...*, 466.) A második, rövidebb prédikáció csattanója: testünk isten temploma, a Szentlélek lakik benne „ezt az kedves vendéget meg ne szomorítsuk fajtalanságunkkal” (Uo., 469.).

134 A következőkhöz vö. az eddigi legkiegyensúlyozottabb, a politikai és a vallási tolerancia viszonyát a későbbi fejlemények perspektívájába állító áttekintést: HELTAI, *Alvinczi Péter...*, 161–175. („Irénezmus és tolerancia” című fejezet). Az erdélyi vallásszabadság kontextualizálása, a kritikátlanul alkalmazott toleranciapozs(ok) elemzése: BALÁZS Mihály, „»A hit ... hallásból lészön«. Vallásszabadság és bevett vallások (*receptae religiones*) Erdélyben a 16. században”, in BALÁZS Mihály, *Felekezetiesség és fikció: Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*, Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 8 (Budapest: Balassi, 2006), 11–36.

135 A teljes kontextus: „Nam quod B. Lutherus in Colloquio Marpurgensi concessit, partes dissentientem posse et debere charitatem inter se colere, pro cuiusque conscientia: idem et nos concedimus. Et

Ha valamiben, akkor ebben teljes egyetértés volt a kálvinista és a lutheránus ortodoxia között. A határok nem a felekezetek között, hanem az egyes felekezeteken belül húzódtak.

A teológia nyelvei és a politikai modernitás alternatívái

A hiedelbergi emlékünnepeget szervező kör tagjainak munkássága nemcsak teológiailag mutat egy irányba. Különösen fontos itt a figyelmet felhívni az egyetemnek Pareus melletti másik jeles professzorára, a következő évtől a teológiai kar dékánjára, Johann Heinrich Altingra.¹³⁶ Alting az északi Emdenből származott, 1608-ban pfalzi Frigyes, a későbbi „téli király” nevelője Heidelbergben; majd mikor menekülteként újra összehozza őket a sors, Frigyes már saját fiának nevelőjévé nevezi ki; Rusdorffal együtt a legszorosabb környezetének tagja. Teológusként, noha Dordrechtben az ortodox oldalon harcolt, Alting beszélőviszonyban marad a remonstránsokkal, emdeniként pedig ő lesz az, aki Johann Althusiust a városba hozza. Innen indul tehát nemcsak Althusius polgármesteri karrierje, hanem ez az a szál, amelyen nyomon követhetjük az ortodox kálvinizmusból kinövő föderalista politikai gondolkodás kibontakozását és további útját is. A frigyteológiára épített rendszerben¹³⁷ a politika nem válik teljesen el a vallástól.¹³⁸ A politikai modernitás részint Hobbestól, részint a republikánus hagyományból eredeztetett narratívái mellett, amelyek a nyilvános szférát a priváttól radikálisan elválasztják (utóbbi vonatkozásban Lipsius szerepe is kiemelkedően fontos), az althusiusi modell a dinamikus kapcsolat kiépítése körül forog, ahol ugyan elválik egymástól a két szféra, ám kölcsönösen meg is határozzák egymást. A kulcsfogalom, a *pactum (foedus)* folytonos kommunikációként (*mutua communicatio*)¹³⁹ definiálódik az ilyen módon

experti sunt hoc saeculo Viri Calviniani, Charitatis nostrae officia sibi nunquam defuisse, modo vera fateri velint. Sed charitas haec, pacis politicae terminis est circumscribenda: ad pacem vero Spiritualem et Ecclesiasticam, ad fraternitatem et Syncretismum in Religione, neutiquam extendenda. Maledicta enim ea Charitas et Unio, quae vel tantillum derogat divinae veritati.” HUTTER, *Irenicum vere Christianum...*, 36.

136 Dagmar DRÜLL, *Heidelberger Gelehrtenlexikon: 1386–1651* (Berlin: Springer, 2002), 11–13. Pareusról uo. 433–435.

137 Corrado MALANDRINO, „Politische Theorie und Föderaltheologie”, in *Jurisprudenz, politische Theorie und politische Theologie: Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politika des Johannes Althusius 1603–2003*, hg. von Frederick S. CARNEY, Heinz SCHILLING und Dieter WYDUCKEL (Berlin: Duncker & Humblot, 2004), 123–142.

138 Lucia BIANCHIN, „Politica e scrittura in Althusius: Il diritto regale nell’interpretazione di I Sam. 8, 11–18 e Deut. 17, 14–20”, in *Politeia biblica*, a cura di Lea CAMPOS BORALEVI e Diego QUAGLIONI, *Il pensiero politico* 35: 3 (Firenze: Olschki, 2002), 409–430.

139 Lásd Maurizio POVERO, „Communicatio (Commun.io)”, in *Il lessico della Politika di Johannes Althusius: L’arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di Francesco INGRAVALLE e

megszentelt társadalom egységei (család, város, állam, egyének)¹⁴⁰ között – belőlük áll minden szinten a „*consociatio symbiotica sancta*”.¹⁴¹ Kommunikáló társadalom – nem véletlen, hogy az utóbbi másfél-két évtizedben ismét megerősödött föderalizmus-kutatás háttérében a nyelvészeti pragmatika, a beszédaktus-elmélet, konstruktivista társadalomteória áll, s az újabb diskurzus „posztmodernként” rehabilitálja Althusiust a Hobbes-i modernnel szemben.¹⁴²

Mindennek részletes taglalása messzire vezetne. Itt csak annyit szeretnék leszögezni, hogy Prágai András „ortodoxiája” korántsem valami elmaradott, fundamentalista politikai nyelv felé nyit utat a *Sisak* ciklusában. A „szent közösség” eszményének laicizált formája, a reformkorból ismert „szent haza” egy alternatív modernitás felé mutat; a szinkretizmus elítélése, a hagyománytisztítás szenvedélye éppen napjainkban újra erősödik. A 17. század első felében ennek a nyelvnek is megvolt az esélye, hogy meghatározóvá váljék, legalább az erdélyi szellemi életben.¹⁴³ A történelem is közbeszólt, hogy mégsem válhatott azzá. A későbbi fejlemények megértéséhez ezért az ellentétborra sem árt egy búcsúpillantást vetni. Korábban jeleztem, hogy életrajzi adatait, személyes kapcsolatrendszerét tekintve akár a Prágainál jóval fiatalabb Laskai János is írhatta volna a *Sisak* ciklusát.¹⁴⁴ Ennek kizáró oka viszont pontosan az, hogy a tőle fennmaradt művek már egészen más szellemi hatásokat tükröznek és közvetítenek, mint amilyeneket a heidelbergi generáció hozott magával. Laskai Leidenben végzett, s jóllehet, Rivet is professzorai közé tartozott, és később a szintén keményvonalas Vedeliustól is fordított, méghozzá olyan művet, aminek

Corrado MALANDRINO (Firenze: Olschki, 2005), 103–113; valamint Mario MIEGGE, „Communicatio mutua”, in *Il lessico della...*, 115–124.

140 A Henning Arnisaestól érkező lutheránus kritika pontosan erre az egybefonódásra irányult, a szférák (család, állam) világos elválasztását követelve: Merio SCATTOLA, „Althusius e gli inizi della disciplina politica in Germania”, in *Il lessico della...*, 21–38, 29–31.

141 Lásd Merio SCATTOLA, „Von der maiestas zur symbiosis. Der Weg des Johannes Althusius zur eigenen politischen Lehre in den drei Auflagen seiner *Politica methodice digesta*”, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, hg. von Emilio BONFATTI, Giuseppe DUSO und Merio SCATTOLA, Wolfenbütteler Forschungen 100 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002), 211–250.

142 Giuseppe DUSO, „Althusius: Pensatore per una società postmoderna?”, szerk. DUSO, *Filosofia Politica* 4 (1990): 163–175; Corrado MALANDRINO, „Calvinismo politico, repubblicanesimo, «sussidiarità» e lessico politico althusiano”, in *Il lessico della...*, XVII–LI.

143 Apáczai Csere János lelkes fiatakként szövetségteológiai alapon írja meg az *Enciklopédia* politika-fejezetét, s később sem sajnálja az áldozatot Althusius könyveinek megszerzéséért; lásd MÉSZÁROS István, „Egy Apáczai-tanítvány könyvjegyzéke”, *Magyar Könyvszemle* 80 (1964): 239–247, 246.

144 CSIPKAY Sándor, *Magyar-holland irodalmi kapcsolatok kezdetei: Laskai János* (Budapest: szerzői kiadás, 1935); HARGITTAY Emil, „Justus Lipsius és Laskai János”, in *Tarnai Andor-émlékkönyv*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, *Historia litteraria* 2 (Budapest: Universitas, 1996), 117–126.

több helye párhuzamba állítható a *Sisak* stílusával, fordulataival,¹⁴⁵ egész szellemi habitusában mégis különbözött Prágaitól és a *Sisakot* meghatározó föderálteológiai szemlélettől. A dési *complanatio* (1638) alkalmából készült, és később közreadott munkácskájának, a *Jézus királyságának*¹⁴⁶ alapja Hugo Grotius *De veritate religionis Christianae*-je volt, vagyis éppen a Dordrechtben győztes tábor arminianus ellenzékének kultuszkönyve. A szombatosok ellen érvelő magyar változat célkitűzése a legalista szemlélet elleni fellépés, s ilyen módon közvetve a buceri-meliusi hagyománnyal is vitába száll. Az egész könyv amellet érvel, hogy a mózesi törvények merev betartása alól Jézus munkája mentesítette a hívőket (például a szombatnap ünnepét vasárnap is tarthatják), csak azok a szabályok érvényesek a továbbiakban is, amelyek természet törvényre hivatkoznak.¹⁴⁷ (Emlékezzünk, a *Sisakban* „Isten s a Természet” egybehangzóan ítéli el a politikai paráznságot – a szövetségkötésnek ez a tabuja a lehető legmesszebb állt a grotiusi szellemiségtől.) De már önmagában is elegendő érv volna a Lipsius-fordítás hatalmas vállalkozása. S nem is önmagában Lipsius (vagy a Laskai által is óvatosan került Arminius) itt a perdöntő momentum,

145 Nicolaus VEDELIUS, *Hittül-szakadásnak tellyes meg-orvoslása*, ford. LASKAI János, RMNy 2089 (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1644). A latin forrás: Nicolaus VEDELIUS, *Panacea apostasiae: Bono Constantum et lapsorum proposita libris tribus* (Genevae: Petrus Aubertus, 1628). A munka kiadásának közvetlen aktualitása volt Bethlen Péter esetleges áttérésének híre, illetve veszélye. Néhány jellemző idézet: „Mely szomorú légyen e mái szent napon az *Anyaszentegyháznak ábrázatja*, és mely siralmas többire mindenütt annak állapotja, nincsen senki, aki ne tudná. [...] Rettenetesen dühösködik az Antichristus, és a híveknek testek, életek és jószágok ellen minden kegyetlenséggel hatalmaskodik. [...] És ami nagyobb, nem elégedvén meg meg a híveknek testeken dühösködni, azoknak életeken és lelkek-isméretin is iszonyúképpen kegyetlenkedik. Mintha nem elég volna az ártatlanokat megölni, ha a Christus jegyesét megszeplősíteni, és a tisztességes szüzet utálatos fajtalanságra vonni nem igyekezne.” (Uo., 1–3) Vedelius természetesen kifejti a metafora teológiai alapját: ha valaki elhagyta hitét, „ezután pedig önéki kurválnodni és paráználnodni kicsiny dolognak látszik, mivel ő ama nagy babilóniai kurvával lelkiképpen merészlet paráználnodni, amely egyéb kurválnodásnál sokkal utálatosabb [...] És itt eszünkben kell vennünk, hogy mind e két paráznság között nagy szövetség vagyon, kinek ez az oka, hogy a bálványimádás paráznságnak neveztetik a Szent Lélektől. Mert hogy egyebet elhagyjak, a testi paráznságról igen sikamló út vagyon a lelkire, mint a mindennapi példák bizonyítják, hogy azok akik testeket azzal a tisztátalansággal megfertőztetik, csak könnyen pápistákká lesznek. S bizony a lelki paráznság is felette igen táplálja a testit. Kire bizonság a régi pogányok, kik a paráznságnak fajtalanságát és gyalázatját köz-dolognak tartották...” Uo., 68–70.

146 LASKAI János, *Jesus királysága, melynek idvességes birodalma alá hatható erősségekkel intettetnek ki-vált-képpen az erdélyi proselyta sidók*, RMNy 2090 (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1644). Modern kiadása: LASKAI, *Válogatott művei*, 417–476.

147 Vö. különösen Uo., 458–460; a szamaritánusok szintén kiesnek a régi szereposztásból: uo., 432–433, a házasságjog metaforizálása pedig ugyanúgy elmarad, mint ahogy abban az alapmű is megengedő álláspontot képvisel: Hugo GROTIUS, *De veritate dreligionis christianae*, rec. Joannes CLERICUS (Amstelaedami: Van der Plaats, 1709), 119–123.

hanem az a közös szellemi háttér, ami nemcsak az ő műveiket, hanem a 17. század első harmadának az ortodoxiával szembeforduló lelkiségét meghatározza: az erasmusi *nova pietas* hagyománya.

Ha a *Sisak* teljes ellentétét, vagy mondhatjuk úgy: alternatíváját keressük, akkor Erasmus *Kézikönyvét* érdemes felütni. A kiinduló szentírási helyek ebben is ugyanazok, amelyek a *Sisak*ot meghatározzák: Ézsaiás és az Efezusi levél pajzsa, dárdája és sisakja. De a katonai terminológia itt a szenvedélyek elleni harcot illusztrálja, a program pedig a felekezeti külső formáival szemben a belső ember lelki megújulására irányul. Alapmeggyőződése szerint a szenvedélyek, az érzelmek a ráció erejével megszelídíthetők:¹⁴⁸ ezért ötvözi a páli szellemiséget a sztoikus filozófia tanításával.¹⁴⁹ A keresztény filozófiai program az utolsó fejezetig ível, ahol Seneca *De irájának* szellemében Erasmus pontosan az ellen az ótestamentumi szellem ellen érvel, amely a *Sisak*ban a lelki fegyvezettel a bosszúállás kötelmét társította („A harag és a bosszúvágy ellen”).¹⁵⁰ Nagyon másféle „gyógyítás” (*remedium*) ez, mint amivel Prágai kúrálta volna a „sebet”, de kétségkívül gyógyítás, a megbocsájtó Krisztus nevében. (A nagyobb egység, amibe a fejezet utolsóként illeszkedik: „Orvosságok az egyes bűnök ellen”).¹⁵¹ Ha van szinkretista alapvetés a kora újkori morálteológiában, akkor Erasmus munkája annak csúcspéldája; a kulcsfontosságú, sokat idézett hely a hatodik fejezet elején szerepel: a platóni *locusok* előrevetett mentegetése szerint a filozófusok „rációja” funkciójában megegyezik az apostol „szellem”, „benső ember”, „értelem törvénye” kifejezéseivel; a „szendély” (*affectus*) Pál szótárában a hús-vér test, a „külső ember”, olykor pedig „tagokban uralkodó törvény”. Összegezve: „A bölcselők tekintélye [...] kevés volna, ha a Szentírás nem tanítaná ugyanazt, még ha éppenséggel más szavakkal is.”¹⁵² Ennek oka pedig a régi igazság: Krisztus már megtestesülése előtt is hatott a pogány bölcsere.¹⁵³

148 „Tehát először is meg kell ismerni a lélek minden indulatát, azután pedig látni kell, hogy egyik sem olyan heves, hogy ne tudná az ész lecsillapítani vagy erényre változtatni”, hangzik az 5. fejezet tézise: Desiderius ERASMUS, *Enchiridion militis Christiani: Kézikönyv Krisztus katonájának*, ford., bev., jegyz. HEIDL György (Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz, 2000), 64.

149 Az összefüggés monografikus feldolgozása: ROSS DEALY, *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*, Erasmus Studies (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 263–332.

150 ERASMUS, *Enchiridion militis Christiani...*, 249–258.

151 Uo., 227; a gyógyítás-metaphora alapja a mű elején, uo., 25 (1. fej.).

152 Uo., 69; „Iam vero philosophorum levis sit autoritas, nisi eadem omnia, tametsi verbis non iisdem, sacris in literis praecipuntur”, Desiderius ERASMUS, *Enchiridion militis Christiani, saluberrimis praeceptis refertum* (Argentinae: Knobloch, 1521), 93–94.

153 „... fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur, et multi sunt in consorti sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo”, szól a talán legismertebb szinkretista dialógus, a „Convivium religiosum” szentenciája: Desiderius ERASMUS, *Colloquiarum familiarum opus aureum* (Londini: Flesher, 1683), 92–93. Erasmus pozitív szinkretizmusáról lásd DEALY, *Stoic Origins...*, 53.

Mindez nem *ad hoc* ötlet (hiszen más példák is felhozhatók lettek volna): a Guevarától Erasmusig húzódó szellemi horizontot az uralkodásra készülő Rákóczi György széles látókörű művelődéspolitikája nyitotta meg magyar nyelven a kortársak számára. Salánki György 1627-ben leideni diák korában publikálja Erasmus *Enchiridion*jának fordítását, természetesen Rákóczinak ajánlva, s az ajánló szövegben az alumnus azt is felfedi, hogy Rákóczi „néminemű könyveknek fordítását bizonyos személyekre mintegy elosztotta légyen”.¹⁵⁴ Az átgondolt programot Klaniczay Tibor joggal hozza összefüggésbe „Magyarországon egy újjászülető, illetve új kegyességgel”, amelynek mind a katolikusok, mind a protestánsok között lesznek értékes szellemi termékei (mint Pázmány Kempis-fordítása [1624] vagy Medgyesy *Praxis pietatis*-magyarítása [1636]), s kapcsolja hozzá azt a lipsiusi humanizmus anyanyelvű megjelenéséhez, főként Laskai tevékenysége révén.¹⁵⁵ Az általa ugyanitt megvillantott komor vég, a barokk szellem közelgő diadalával, mint ami elnyomta volna a későhumanista tolerancia szellemét, mindazonáltal csak részzigazság. A korszak politikai nyelveinek történetét tekintve a szinkretistázók hulláma után a szinkretisták is felbukkannak a következő század elején. Rákóczi Ferenc és a körülötte még a száműzetésben is jelen lévő grotiusi hagyomány, illetve a Szekfű által oly nagy lenézéssel kezelt unionista-szinkretista törekvések¹⁵⁶ arról tanúskodnak, hogy ez az áramlat is tovább élt, részét képezte a modernizáló törekvéseknek a következő korszakban. Számomra úgy tűnik, hogy a modern, a politika primátusát evidenciaként elfogadó szaktudományosság a kora újkori tolerancia- (szinkretizmus-) felfogásoknak csak az egyik iránya iránt megértő: a praktikus, politikai irányra nyitott. Tudomásul kell azonban vennünk, hogy a 17. század elejétől a 18. század elejéig a legjelentősebb politikai gondolkodóink s egyszersmind gyakorlati politikusaink (Rákóczi mellett mindenképpen ide számítandó Bethlen Miklós is)¹⁵⁷ nemcsak kísértésbe estek a másik, már a Hütter-féle teológusok által is eluta-

154 Idézi: KLANICZAY Tibor, „Egy epizód Erasmus utókorából: A magyar Enchiridion (1627)”, in KLANICZAY Tibor, *Pallas magyar ivadéka*, 129–137 (Budapest: Szépirodalmi, 1985), 134–135.

155 KLANICZAY, „Egy epizód...”, 136.

156 SZEKFI Gyula, *A száműzött Rákóczi*, 2. kiadás (Budapest: Holnap, 1993), 262; vö. BENE, „Az ellenállás hermeneutikája...”, 1058.

157 Az örvendetesen fellendülő Bethlen Miklós-kutatásoknak (TÓTH Zsombor, összeáll., *Bethlen Miklós válogatott bibliográfiája* [Budapest: Reciti, 2016]) ez az iránya még sok meglepetést ígér. A kiinduláshoz: JANKOVICS József, „Bethlen Miklós a vallási unióról”, *Vigília* 83 (2018): 590–597. Az általam vázolt, frigyteológia körüli konfliktusok a század második felében a coccejanizmus körül folytatódnak majd, lásd NAGY Levente, „Bethlen Miklós és az erdélyi coccejanizmus a 17. század második felében”, in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BALÁZS Mihály és BARTÓK István (Szeged: SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016), 187–205; a teológiai alapról: Willem Jan van ASSELT, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Studies in the History of Christian Thought 100 (Leiden: Brill, 2001).

sított valódi, dogmatikai és spirituális szinkretizmus lehetőségétől, hanem sokszor meglepő mélységig gondolták végig annak teológiai és politikai következményeit is. Olykor persze pályájuknak ez csak egy bizonyos szakaszáról mondható el.

Pázmány és a kegyelem szinkretizmusa

Térjünk vissza egy rövid epilógus erejéig Pázmány Péter és Esterházy Miklós vitájára. A „szinkretista” kifejezés a húszas-harmincas évek táján értelmezett fordulóján ezen az oldalon is előkerült. Ha azt feltételeztem, hogy az érsek csak mintegy „visszalőtt” a vádat korábban talán ellene fordító nádornak, akkor logikus lehet arra gondolni – immár a feltételezésre is feltételezést építve –, hogy a terminust itt sem csak politikai értelemben lehetett használni, vagyis hogy éppen úgy, mint a protestánsoknál, a szinkretikus-vád szintén feltűnt a táboron belüli, belső teológiai vitákban. Pázmány, mint azt már régen tisztázták a kutatások, nem volt egészen feddhetetlen ezen a téren. (Kérdés persze, vajon Esterházy tudott-e ilyen irányú előéletéről.)

A római egyházon belül már a 16. század vége óta egyre engesztelhetetlenebb vita folyt az emberi érdem és jócselekedet szerepéről a megigazulás, a *iustificatio* folyamatában. A protestáns oldalon radikális gesztussal lezárni vélt kegyelemtani problémát hosszú ideig csak Melanchthon *synergismus*-tézise, az Istennel együttműködő emberi akaratot vizsgáló kutatás próbálta megnyitni, nem sok sikerrel¹⁵⁸ – a fő dogmatikai viták a predestináció területére tolódtak át. A következő hullámot éppen az imént érintett arminianus mozgalom hozta magával. A katolikus táborban viszont éppen ebben a témában éleződött ki az ellentét a szigorúbb predestinációs tételeket valló domonkosok és az emberi döntés, a kegyelem elfogadása vagy elvetése, az isteni kegyelemmel együttműködő szabad akarat mellett optáló jezsuiták között. Vajon az ilyen ember kaphat-e aktuális kegyelmi segítséget (*auxilium, gratia actualis*) Istentől, vagy a végletekig bűnös, megromlott természetéből következően már magához a hithez is csak kegyelmi ajándékként juthat – és annak hatékonyságáról is előre Isten dönt, az emberi aktivitásnak nincs szerepe a döntés befolyásolásában?¹⁵⁹ A tulajdonképpeni „segítő kegyelem”-vita Luis

158 HELTAI, *Alvinczi Péter...*, 54

159 A kérdés domonkos szempontú új összefoglalása: Robert Joseph MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Bañez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Brill's Studies in Intellectual History 252 (Leiden: Brill, 2016); az alábbiakban külön hivatkozás nélkül is erre építék. A teológiai kérdéseket illetően Pázmánnyal kapcsolatban természetesen alapvető: SZABÓ Ferenc S. J., *A teológus Pázmány: A grazi „theologia scholastica” Pázmány művében*, METEM könyvek 1 (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1998).

Molina jezsuitának az ezt mint hagyományos és elégtelen álláspontot agresszíven támadó vitairatával kezdődik, amely az emberi szabad akarat szerepének hangsúlyozásával próbálta újratematizálni a terepet (*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, 1588). A domonkosok vezéralakját, a salamancai professzort, Domingo Bañezt azzal vádolja, hogy véleménye lényegét tekintve nem különbözik az Ágostont szintén félreolvasó, determinisztikusan értelmező Lutherétól és Kálvinétól: mindnyájan egyetértenek abban, hogy Isten minden egyes lélek sorsát konkrétan meghatározza, akaratának előzetes *praemotió*jával. Molina szerint viszont Isten csak a dolgok és események általános irányát dönti el előre, miközben az ún. „másodlagos okok” (*causae secundae*) zónájában szabad terepet hagy az emberi aktivitás, a cselekvő hit, az érdemszerző cselekedetek végbevitelére számára. A dogmatikai szubtilitások ismertetésétől eltekintve talán érdemes még megemlíteni, hogy a molinizmus túlzásait tompítani akaró teológusok egy csoportja (a legtekintélyesebb jezsuiták, mint Gábriel Vasquez és Roberto Bellarmino, vagy a *concordiát* kereső domonkosok, mint Diego Álvarez), a következő század elején bevezették a vitába a segítő kegyelem egy különleges fajtáját, ami az embernek azzal siet segítségére, hogy az isteni szándékkal egybehangzó gondolatot sugall neki: az ún. *cogitatio congrua*t.

A római egyházon belüli vita szinte a kezdetektől erős hullámokat vetett a magyar szellemi életben is. Ennek legszembetűnőbb dokumentuma Pázmány Péter Magyarai Istvánnak *Az országokban való sok romlásoknak okairól* című könyvterjedelmű röpiratára adott *Felelete*, 1603-ból. A szakirodalom mind Magyarai, mind Pázmány érvelésének politikai elemeivel foglalkozott részletesen, így némileg árnyékban maradt Pázmány *Feleletének* az része, amely nem annyira a sztereotíp lutheránus vádak cáfolatára irányult, mint inkább a katolikus tábort megosztó ellentétekben foglalt állást, és az írás tulajdonképpeni teológiai magját alkotja. Ebben a „Hogy mi bálványozók nem vagyunk” című ötödik részben Pázmány mindenekelőtt a protestánsok által is közös tekintélyként elismert legfőbb egyházatya, Ágoston szöveghelyeiből építkezik. A jó cselekedetokről szóló alfejezet („Hogy az jó cselekedetek érdeme vallásába nincs semmi bálványozás”) Magyarival csak mintegy mellékesen vitázik, hiszen kijelenti, hogy „Mindnyájan azért egyezünk abba az Catholicusok, hogy az bűnök bocsánatja és az megigazulás nem az mi érdemünkéből, hanem az Istennek ingyen adott ajándékából vagyunk”,¹⁶⁰ s megállapítja, hogy „nem különböztök mitőlünk, mert ti is azt mondjátok, hogy

160 PÁZMÁNY Péter, *Felelet Magyarai István sárvári prédikátornak az ország romlása okairul irt könyvére (1603)*, s. a. r. HARGITTAY Emil, Pázmány Péter Művei: Kritikai kiadás 1 (Budapest: Universitas, 2000), 163.

ingyen bocsátja meg Isten a mi bűneinket, és ingyen fogad minket faivá, beolván Krisztusba” – majd a „sola fide” tézist másodlagos fontosságúnak minősíti, mint amit a protestánsok csak azért hoznak elő, hogy „ne láttassatok teljességgel egyezni velünk”.¹⁶¹ A protestánsok által gyakran idézett Pál-locust („Hiszen azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekvésétől függetlenül”, Róm. 3: 28) egyéb Pál-idézetekkel,¹⁶² majd a Jakab apostol leveléből vett látványos idézettel szembeviseli („Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által”, Jak. 2: 24). Az előbbieket a „hit nélkül” végrehajtott jócselekedetekre vonatkoznak, amelyek a „szívbe írt” természettörvényből fakadnak, s az utolsó ítéletkor bíráltnak el. Az utóbbi hely viszont „az hitből és Szentlélek malasztjából származott jócselekedetek” szerepére utal a megigazulásban. Ezek által „disponáltatunk és készítettünk a megigazulásra”. A lényeget tekintve a vitát pusztán terminológiai jellegűnek minősíti („csak az szórul vagyon vetekedés”),¹⁶³ s cáfolja az érdemszerző cselekedetek tézisének, vagyis a megigazulást Isten részéről *ante praevisa merita* tekinti eldöntöttnek,¹⁶⁴ az ember egyedüli lényeges cselekedetének a hitaktust tartva, amelyről az „érdemek” legföljebb utólag tesznek bizonyosságot. „Ha az jutalom feljebb való a munkának érdeménél, nem jutalom leszen, hanem ajándék.”¹⁶⁵

Az argumentáció éle valójában Molina és a molinisták ellen vág, akik a pelagiánusokhoz kerülnek közel, azokhoz, akik szerint az Isten a maga „megszentelő malasztját” (*gratia sanctificans*) „az embereknek természet erejéből való jó cselekedetekért adná”.¹⁶⁶ A valódi vita tehát nem arról szól, hogy az ember jócselekedeteiért jár-e a kegyelem (nem jár, a tridenti végzések szerint sem), hanem akörül forog, hogy képes-e az ember saját erejéből, isteni segítség (*auxilium*) nélkül jót tenni vagy sem. „Efölött – mondja Pázmány – még azon is vetekednek (noha szeretettel, vakmerő eretnokség nélkül) az katolikus doktorok, ha oly szükséges legyen-é az Istennek efféle segítő malasztja, hogy nemcsak üdvösségre való jót, de egyáltalánba ugyan semminemű jót ne cselekedhessék senki enélkül.” Azon „sokak” között pedig, akik ez utóbbit tanítják, Aquinói Tamást emeli ki, mondván, hogy írásaiból levezethető a

161 Uo., 160.

162 Uo., 162; pl. Róm. 2: 13: „Hiszen nem a törvény hallgatói igazak Isten előtt, hanem a törvény megtartói fognak megigazíttatni” („Factores ligis iustificabuntur apud Deum”).

163 Uo., 164.

164 Uo., 156: „... annak okáért kárhoztatják az keresztyének, aki azt mondja, hogy az embernek szabad akarata erejéből, az Isten malasztja nélkül való jó cselekedetekért, vagy efféle jó cselekedet után adatik az Istennek segítő malasztja”.

165 Uo; 167: „az ember [...] érdeme nélkül megigazul [...] mindazáltal, az után való munkájával is érdemli ezen boldogságot”.

166 Uo., 152.

gondolat: „az ember semmi jót nem cselekedhetik, ha oly gondolat nem jut eszébe, mely alkalmas legyen az ő akaratjának felindítására”¹⁶⁷

A segítő kegyelem, mint a *congrua cogitatio* ajándéka: az akarat mozgásba lendítője, „az embernek szívét felindító malaszt”¹⁶⁸ – lényegében Bañez álláspontjának egy újabb érvvel való hallgatólagos megtámogatásáról van szó. A bűnös ember az ilyen kegyelem fogadására legfőljebb felkészülhet a gonoszság abbahagyásával, ám még a bűnbánatra is csak a kegyelem révén válik képessé. Pázmány ezzel a *Felelet* írásának idején példátlanul kielezett kegyelemtani vitában foglal egyértelműen állást, saját rendtársa, Molina és követői ellen! Nem véletlen, hogy gráci rendtársai, a szorgos molinisták kétszer is feljelentették (1604-ben és 1606-ban) a jezsuita rend generálisánál, mint aki gúnyt űz az akarat szabadságból, s lényegileg protestáns (lutheránus) kegyelemtani nézeteket vall, azaz a szinkretizmus bűnébe esik.¹⁶⁹ A feljelentés nem ért célt, Pázmány sikerrel tisztázta magát, amin nincs okunk csodálkozni, hiszen maguk a jezsuiták is megosztottak voltak a kérdésben, ő maga pedig egykori tanára, Bellarmino nézeteire hivatkozva jól tudta, milyen erőterben mondja, amit mond; a Collegio Romano professzora éppen erős ágostonizmusától vezetve támogatta a „kongruista” kompromisszumot.¹⁷⁰ De megjegyzendő, hogy itt nemcsak a Rómában tanult hasznosításáról, hanem a magyar realitásról is szó volt, hiszen nyilvánvalóan ezzel tudta Magyarai érveit a legérzékenyebb ponton hatástalanítani; a legérzékenyebb pont ugyanis a gyenge teológiai alap volt, amely évtizedek vitáiban megkopott vádak ismétléséből állt csupán. Pázmány nem egyszerűen cáfolta ezeket, hanem a saját tábor felé is beszélve, mélyebb és még az átlag olvasók számára is érdekesebb, frissebb, megragadóbb teológiai argumentumok felé terelte a vitát. Ezek után pedig a sárvári prédikátor politikai és katonai konklúzióit (művének igazán eredeti részeit) részint a visszajukra fordíthatta, részint a sajátjaiként tüntethette fel őket. Bejárattott, sőt, elkoptatott közhely volt például a török támadásnak isteni büntetésként való beállítása: Magyarai szerint a katolikusok árulták el a hitet, Pázmány viszont rákérdez, talán bizony azt gondolja a prédikátor, „hogyan Hunyadi János és Mátyás király is az Luter lova farkát tartotta?”¹⁷¹ Hiszen az ország a római hitű uralkodók alatt virágzott, ezért a török támadásért a „lutheristák” által támasztott hitszakadás a felelős. A következtetés viszont eredeti, és a *Felelet* Magyaraihoz forduló záró soraiban Pázmány már saját meggyőződéséeként hangoztathatja: „Adja az mennynek-földnek Ura, az ő szent

167 Uo., 157. Pázmány saját margójegyzete: „Hanc rationem eleganter deducit Gabrile Vazquez”.

168 Uo., 158.

169 Decker kancellár feljelentését ismerteti: SZABÓ, A *teológus Pázmány...*, 271.

170 Uo., 279; valamint: TUTINO, *Empire of Souls...*, 9–24.

171 PÁZMÁNY, *Felelet Magyarai István...*, 241.

Fiának érdeméért, hogy mind te Magyar uram, mind pedig azok, kik veled egy hajóban eveznek, az igaz keresztyéni egyességre térhettek. Hogy egy szívvel, egy lélekkel, és mint a próféta mondja, *humero uno* szolgálhassunk az mi Istenünknek, enyhíthessük az ő mireánk felgerjedt haragját: az ő éles és megköszörült kardját rejtse el...”¹⁷²

A gráci feljelentések hatástalansága persze nem jelentette azt, hogy a feljelentőknek ne lett volna egyben-másban igazuk. Pázmány a maga kegyelemtani elképzeléseit azért pozicionálta olyan közel protestáns vitapartnerei Ágostonra támaszkodó nézeteihez, mert végső soron azt akarta igazolni, hogy vallási ellentétek csak ürügyek az eltérő protestáns politikai érdekek leplezésére. De akár az is elképzelhető, hogy kegyelemfelfogása valóban közel állt az akaratszabadságot tagadó protestáns elképzelésekhez. A *Felelet* végén álló latin „Peroratio” a lutheránus Nádasy Tamást igyekezett meggyőzni a lényegi kérdésekben fennálló egységről,¹⁷³ az egymás elleni harc helyett a török elleni fellépés szükségéről, s ilyen módon egyfajta gyakorlati szinkretizmust mindenképpen érvényesített a szembenálló felekezetek között, de az elvi, dogmatikai egyetértést sem zárta ki teljesen. A *cogitatio congrua*, a szívünket „felindító” isteni kegyelem tézise igen közletről hasonlít Istennek arra a „bölcstanácsára”, amely Bocskai Istvánt a cselekvésre „felindította”. Nincs kizárva, hogy a nádor tudott a gráci afférról. A környezetében élő, dolgozó jezsuiták, akik a Nádasy Ferencnek címzett *Értekező levél* összeállításában segítettek, valószínűleg tudtak a feljelentésről.

A harmincéves háború fordulópontja körül, a harmincas évek elejére a helyzet változott. Pázmány felfogása lényegét, teológiai magját tekintve nem módosult, de a hangsúlyokat máshová tette. Ha korábban bármikor is reménnyel tekintett a szinkretikus kezdeményezésekre, ekkorra ennek már vége. A *Kalauz* egyre bővülő kiadásaiban a *Felelet* több irányba nyitott érvelését egyre zártabb kontroverz teológiai rendszerré formálta.¹⁷⁴ A hajdani vitázó szöveg úgy épült be a nagy összeg-

172 Uo., 247–248.

173 Uo., 249–256.

174 A *Kalauz* szóban forgó XII. könyvének *iustificatio*-téziseiről szóló Szabó Ferenc atya természetesen jelzi az álláspont teológiai közepénállását (Pázmánytól vett idézettel: „Christus Úrunkat két latorközé feszítették. Az ő igaz tanítása-is két szélhámos tévelygések-között szorongattatik. Pelagius igen sokat tulajdonított a szabad-akaratnak; a mostani lutherista és calvinista tanítók semmi helyt nem adnak annak [...]”) – s csak jegyzetben utal rá, hogy az érseknek pályája elején konfliktusai támadtak a gráci molinistákkal; SZABÓ Ferenc S. J., „A megigazulás a Kalauz XII. könyve szerint”, in *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*, szerk. MACZÁK Ibolya, Pázmány Péter Irodalmi Műhely: Lelkiségtörténeti tanulmányok 14, 31–44 (Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016), 35. A következtetést nehéz volna megtakarítani: ha ez az érett Pázmány álláspontja, akkor a fiatal Pázmány kegyelem- és szabad akarat-tana mintha hajszal-

ző műbe, hogy tudatosan elmaradtak belőle az ellenfeleknek a vitába bocsátkozást megengedő, érveket kínáló részek. Nyomuk sincs itt már az egymással a kegyelem különböző értelmezéseiről szeretetben vetekedő „katolikus doktoroknak”... szabadságunkban vagy on hogy jót cselekedjünk, mivel a kegyelmes Isten az ő szent malasztjával mindenkor kész segítségünkre. [...] Balgatagság azért azt mondani, hogy az ember akarata semmit sem munkálkodik Istennel együtt a jóban. Mert mikor az erőtlent embert kézen fogva viszik, nem szinte úgy vonsszák, mint a döögöt, hanem maga is munkálkodik: azonképpen a jó cselekedetre nem úgy vonyatik ember mint egy töke, hanem Isten malasztjával együtt ő is munkálkodik.¹⁷⁵ Itt már nem az (egyébként előre látott) érdemek latra vetése előtt (*ante praevisa merita*) ingyen adott kegyelem kerül előtérbe, hanem a korábban elnyert kiválasztás után méltán kapott jutalom: „Azt hisszük, hogy az igazult és Isten kedvében ingyen fogadtatott ember, a Krisztus érdemből származott jó cselekedetekkel, a megígért mennyei koronát és igazulásának öregbülését érdemli. Azért a mennyei dücsőség nemcsak úgy adatik az istenes embernek, mint fiúi örökség, hanem úgy is mint jó bajnok és pálya-futó bére és jutalma.”¹⁷⁶

Nemcsak, hanem, is... A századelő éveitől eltelt évtizedek alatt lényegileg változott meg a légkör Magyarországon. Országrésznyi területek fölött rendelkező arisztokrata családok rekatolizáltak, és a maradék kálvinista, lutheránus zárványok elkeseredett harcot folytattak a túlélésért és felekezeti identitásuk megőrzéséért. Miközben a katolikus tábor erősödött, gyarapodott. A segítő kegyelemmel együttműködő szabad akarat ekkor már a konszenzust tükrözte (Esterházy Miklós *Értekező levele a Kalauz tételeit fejt ki* – más kérdés, hogy szántsándékkal nem hivatkozik az érsek munkájára.)¹⁷⁷ A változás konkrét okairól legfeljebb sejtéseink lehetnek; a szinkretizmus erőltetése idejétmúlttá vált. Ami magát a terminus előjelének megváltozását illeti, nem lehet kizárni azt sem, hogy a protestánsok körében

nyival közelebb állott volna a bal latorban megszemélyesülő „mostani lutherista és calvinista tanítókhoz”. A *Kalauz* szövegvilágának formálódásáról: BALÁZS Mihály, „Az Öt szép levél 1609-ben”, in BALÁZS, *Felekezeti és fikció...*, 193–216.

175 PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus: Igazságra vezérlő kalauz*, kiad. HARGITTAY Emil, Bibliotheca Hungarica antiqua 32 (Budapest: Balassi–MTA Irodalomtudományi Intézete, 2000), 912–913 (XII, 1: 2).

176 Uo., 950 (XII, 4: 2).

177 Az *Értekező levél* az összes olyan helyet, amit közvetlenül Pázmánytól is vehetett volna, Bellarmino *De gratia et libero arbitriójának* IV. és VII. részeiből írja ki – a kérdésre később külön tanulmányban kívánok visszatérni. Esterházy sem volt Pázmánynál kevésbé bonyolult személyiség – ez a *damnatio memoriae* például azzal együtt értékelendő, hogy korábban Rómában is közbenjárt Pázmány érdekében; lásd TUSOR Péter, *Pázmány, a jezsuita érsek: Kinevezésének története, 1615–1616 (Mikropolitikai tanulmány)*, Collectanea Vaticana Hungariae, I/13 (Budapest–Róma: MTA-PPKE „Lendület Egyháztörténeti Kutatócsoport, 2016), 22, 39. Esterházy és Pázmány konfliktusának hasonló részleteiről lásd még a kötetben Szabó András Péter írását.

lezajlott jelentésváltozás is hatással volt Pázmányra. Egy biztos: a harmincas évek elején a „syncretismus”-t, mint arról Esterháznak címzett üzenete is tanúskodik, immár maga is negatív értelemben használta. Az ellenség megnevezése, a saját tábor egyben tartása fontosabb lett a számára a kifelé, más felekezetek irányába tartó együttműködésnél.

Ortológusok, neológusok

A konklúziók levonása széles forrásbázis áttekintése helyett a fentiekben elvégzett filológiai mélyfúrások nyomán természetesen csak munkahipotézis formájában történhet. Megtakarítani azonban nem érdemes. Politikai fogalmaink jelentős hányada a teológiából származik, magyar vonatkozásban a tizenöt és a harmincéves háborúk időszakaiban több hullámban folyt hitvitákból – még hozzá nem annyira a szembenálló felekezetek közti ütközésekből, mint inkább az egyes felekezeteken belüli vitákból. A szinkretizmus vizsgálata kapcsán egész fogalmi háló bomlott ki az anyagból, s az egyes elemek politikai jelentésárnyalatai a teológiai vitákban formálódtak (pontosabban: preformálódtak): hűség / hűtlenség, szövetség, barátság, egyetértés, érdem / kegyelem, együttműködés / árulás – a fogalmak a protestáns oldalon a föderálteológia és az új kegyesség (arminianizmus) vetélkedésének kontextusába, a katolikus oldalon a segítő kegyelemről („de auxiliis”) folytatott domonkos-jezsuita kegyelemtani vita közegébe illeszkedtek. Attól függően jelentettek politikailag valamit, hogy melyik álláspont felől érkeztek a politikai diskurzushoz. Amennyiben igaza van Szabó András Péternek abban, hogy a „kora újkori politikai nyelveknek a klasszikus modernista feltételezéssel ellentétben nem csupán a szókincse, de bizonyos mértékig a szintaxisa is megmaradt” Magyarországon, szinte napjainkig (saját kutatásaim szintén ezt támasztják alá), akkor ebből az is következik, hogy mai, politikai felekezetekre oszló világunk habitusai, gesztusai, reflexei, „nyelvei” szintén jórészt vallási eredetűek. A 16–17. századi politikai szótár kifejezőkészlete lényegében egységesnek tekinthető; ám „címszóbokrai”, azaz jellegzetes konfigurációi, illetve metaforabokrai és metonímialáncai felekezetenként és iskolánként különbözhetnek egymástól. Véleményem szerint ma is különböznek. A szótár egy, a nyelvek nem. Bizonyos kitüntetett időszakok konvergáló mozgásai után mindig újra és újra elkülönülnek egymástól, s újra és újra a felekezeti hagyományok logikája szerint. Egy-egy szociokulturális közösség ma is mást ért szabadságon és mást szövetségen, mást hűségen és mást áruláson, értelmezéseik pedig bármennyire laicizált formában is, de a legtöbbször teológiai mátrixokat követnek. Identitásdiskurzusaink számosak, vitatkozó társadalomban élünk. Ám abban, hogy politikai vitáinkat tudva vagy öntudatlanul átszínezi a teológia, van pozi-

tívum is: világossá válik, hogy a politikai vitáknak ritkán van politikai megoldásuk. A magyar politikai irodalom Arany László szerint jobban kötődik a kívánatosnál a valláshoz. Ha akarom, ezt úgy is forgathatom: a magyar irodalom jobban emlékszik arra más nyelvű, gazdagabban strukturált és jobban specializált irodalmaknál, hogy a viták tépje túl van a politikán, közelebb esik az üdvösség, az eleve elrendelés vagy a kegyelem nagy kérdéseihez. Negatív oldalról fogalmazva: az egyházat és az államot el lehet választani egymástól – a hitet és a politikát kevésbé.

Ezt a kora újkori horizontot szem előtt tartva talán jobban értjük, hogy a federalizmus és a liberalizmus összehangolása vagy ütközése ma sem pusztán technikai vagy választási matematikai kérdés: az egyik mögött a *symbiotica sancta*, a *consociatio* althusiusi ortodox teológiája (és a hugenotta rámista logika)¹⁷⁸ áll, a másik viszont a molinista akarat-koncepciónak éppannyit köszönhet, mint az erasmusi és a lipsiusi racionalizmusnak, az érzelmek kontrolljának, az egyéni döntés, a szabad ítéletalkotás „szinkretista” rendszereinek. Politikai szempontból abban különböznek, hogy az utóbbi éles határt húz a magánszféra és a nyilvános közé, az előbbi fokozatokban képzelet el az átmenetet. Egy történész azt mondaná, magyar vonatkozásban ezek a rendszerek sosem fejlődhettek politikai struktúrákká – ez igaz is, ám teológiailag megjelentek, ezért örökölhetőkké váltak a politikai habitusokban. A magyar politikai nyelvbe Melius Juhász előkészítő munkássága nyomán, az őt követő nemzedékben kerülnek be az ószövetségi könyvek erőteljes paráznaság-metáforái, a metaforák pedig, mint tudjuk, nem ártatlan dekorációk, hanem hozzák magukkal a mögöttük élő metonimikus gondolkodásmódot, a „politikai közösség mint szent közösség” ideáját, a „politika mint a szent, igazságos és boldog együttélés

178 A heidelbergi intellektuális háttér rámista jellemzőiről: Joseh S. FREEDMAN, „Ramus and the Use of Ramus at Heidelberg”, in *Späthumanismus und reformierte Konfession: Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*, hg. von Christoph STROHM, Joseph S. FREEDMAN und Herman J. SELDERHUIS, Spätmittelalter und Reformation 31 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 93–126. Az althusiusi rendszer rámista vonásaira ugyanúgy találó Hermann Conring szarkasztikus kritikája, mint akire mondta, Kaspar Schoppéra: logikájának durva tévedése, hogy egy adott tárgy analízisére csak egyetlen üdvözítő módszert képes elképzelni. Holott a kezdők is tudják: egy téma, illetve terület több tudományág felől vizsgálható („vel tyronibus sit notum, unum subiectum multis scientiis comune esse pro diversa ratione considerandi”). A Schoppe számos könyvében feltűnő tévedéseknek közös gyökere ez rámista fertőzőtlenség az oka („nugis Petri Rami omnia pene sunt infecta”). Hermann CONRING, „In Paediam politices Casparis Scioppij notae et animadversiones”, in Gasparis SCIOPPII, *Paedia Politices Et Gabrielis Naudaei Bibliographia*, ed. Hermann CONRING, 155–181 (Helmestadii: Mullerus, 1663), 162. A kritika célpontja elsődlegesen Schoppe politikai filozófiája – tehát visszaérkezünk a *Secretissima instructio* szellemét is meghatározó merev szemlélethez, a politikai érdekek elsőbbségének dogmájához. Vö. Merio SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza: La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Per la storia della filosofia politica 11 (Milano: Franco Angeli s. r. l., 2003), 173–202.

technikája” elképzelését.¹⁷⁹ A föderatív mátrix ereje abban a tulajdonságában van, hogy politikai terminusai mindvégig megőriztek egyfajta kvázi-szakrális aurát,¹⁸⁰ illetve hogy nincs alkotmány- vagy államformához kötve, nemzetállami keretek között éppúgy működik, mint egy városköztársaságban,¹⁸¹ kisebbségi helyzetben éppúgy, mint amikor hívei relatív vagy abszolút többséget alkotnak, s autoriter rendszerek mellett akár demokratikus formát is ölthet. Ez a végtelen rugalmasság egyetlen tekintetben nem jellemző rá: nem tolerálja a modern tolerancia-fogalmat s mindazt, amit az implikál (főként a magán és a nyilvános szféra elválasztását, illetve a közömbösséget a kvázi-szakralizált politikai entitásokkal, pl. a nemzettel szemben).¹⁸² A közösséget ért bármilyen megrázkódtatás vagy válság idején kiderül, hogy a föderális gondolkodás számára a liberális demokrácia legfeljebb mimikri, hiszen azzal a gesztussal, amivel feltételesen elválasztja, egyszersmind eltéphetlenül egymásba is szövi a magánélet és a nyilvános, politikai élet terepeit, mint Bucer doktor mondta: „minden kapoccsal” (*per omnem iuncturam*).

A „szinkretizmus” terminusának kora újkori jelentésváltozásait azért vizsgáltam, mert egyfajta reguláló, váltó-funkciójú fogalomnak látom a két modernitásopció között. Pozitív és negatív értelmezéseinek mozgása a toleranciahatár tágítását, illetve szűkítését, a csoportkohézió erősödését vagy gyengülését jelzi. Ha a másokban (a másik emberben, csoportban, nyelvben, kultúrában) felismerjük a sajátunkkal mutatkozó homológiát, akkor azt „szinkretista” módon befogadhatjuk vagy befoglalhatjuk a magunkéba, mint Erasmus a pogány bölcseket. Ha ellenben egy közösség védekezésére kényszerül, vagy egyszerűen arra van hajlama, lehatárol, kizár, és szitokszóként használja a szinkretizmust, akkor – emlékezzünk a Grotiust visszhangzó Laskai Jánosra – sosem fogja vasárnap ünnepelni a szombatot. Bezárkózhat a hagyományba, elzárkózhat az újítás, a gazdagodás elől, mert önmaga elvesztésétől fél benne. *Sebes agynak késő sisak* – fordíthatjuk most már vissza Prágai ellenében (és Rusdorf szellemében) az ovidiusi leleményt.

179 Egy földrajzilag távoli, vallási és kulturális szempontból viszont (elég az erdélyi Jakab-kultuszra gondolni) nagyonis közel fekvő párhuzam: Anne McLAREN, „Monogamy, Polygamy and the True State: James I's Rhetoric of Empire”, *History of Political Thought* 25 (2004): 446–480.

180 Maria Antonietta FALCHI PELLEGRINI, „Modelli politici e contesti storici: La Repubblica Israelis in Martin Bucer”, in *Politeia biblica*, 369–381.

181 Maria Antonietta FALCHI PELLEGRINI, „Tra teologia politica e ideologia: Le libere citta imperiali in Martin Bucer”, in *Le ideologie della citta in Europa dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di Vittorio CONTI, *Il pensiero politico: Biblioteca 20* (Firenze: Olschki, 1993), 149–162.

182 A kérdés kereteiről: Diego QUAGLIONI, „Judaism and Religious Toleration in Althusius”, in *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, hg. von Christoph STROHM und Heinrich DE WALL, *Historische Forschungen 89* (Berlin: Duncker und Humblot, 2009), 229–238.

Ez a választás persze sosem teljesen determinált, a szinkretizmus-fogalom jelentése sem örökre rögzített. A „szinkretizmus” terminusa lassan kikopott a politikából, nem utolsó sorban – mint Leibniz is utalt rá – azért, mert a hitviták hiteltelenítették a plutarkhoszi és erasmusi pozitív értelmezést. A felvilágosodás enciklopédiája már „hamis békének” minősítette.¹⁸³ Nagy átmenetek, várankozásteli krízishelyzetek idején azonban lehetséges a rehabilitálása, ha nem a politikában, akkor más területen. Utolsó példám a magyar nyelv és irodalom megújulásának korából, a nagy modernitáshullám idejéből származik, és egyúttal példa az említett ritka, kivételes pillanatokra. Kazinczy Ferenc írja a *Pályám emlékezetében* az ortológus-neológus vita során debreceniként is újtásra hajlamos Fazekas Mihályról: az egyedüli helyes magyarságot magának vindikáló Debrecen városa „látá [...] a’ szelídlelkű Fazekas Mihályt, a’ Ludas Matyi’ Énekészét, ki mind az Orthologusok mind a’ Neologusok közzé tartozott; nem ravasz syncretismusával úgy biczegvén ide oda, hogy magára az egyyk és másik féltől nem neheztelést hanem szeretetet vona, ’s szánást itt, hogy az újtók által magát el engedé szédítetni; szánást ott, hogy szennyeiből kifejleni egészen nem tudott. A’ syncretismus az igen jó fejek’ dolga, kik elég erővel bírnak ’s a’ dolgot teljesen ismerik; e’ nélkül csudás zavart szülőget, ’s Fazekas a’ zavart el nem kerülé”¹⁸⁴

Kazinczy maga viszont a „jó fejek” közé tartozott. Az *Ortológus és neológus nálunk és más nemzeteknél* című nagy tanulmányában a tradicionalista és az újtó iskola közé pozicionálta magát és követőinek körét: „... egyesiténk a’ mit a három Iskola tanításaiban jónak találtunk, ’s így Iskolánk’ neve nem Neologia, hanem Syncretismus”. Ezt írta a papírra, majd gyorsan ki is húzta onnan. A dolgozat végén újra leírta – majd a dolgozatot nem ebben a formában közölte, a nyomtatott változatban már hiába keressük a kifejezést.¹⁸⁵ A szó már kockázatossá vált – maradt a kézírásos univerzumban, a bizalmas levelezésben.¹⁸⁶ Bárminek is nevezzük azonban, Kazinczy szinkretizmusa ismét egységet teremtett. Olyat, hogy azóta is vitatkozunk róla.¹⁸⁷

183 Lásd MISKOLCZY Ambrus, „A nyelvújítási viták metapolitikája: Kazinczy az egyéni szabadságért”, *Forrás* 42, 1. sz. (2010): 23–47, 31.

184 KAZINCZY Ferenc, *Pályám emlékezete*, szerk. ORBÁN László, Kazinczy Ferenc Művei, Első Osztály, Eredeti művek (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 584.

185 CZIFRA Mariann, *Kazinczy Ferenc és az ortológusok: Árnyak és alakok az 1810-es évek nyelvújítási mozgalmában*, Ligatura (Budapest: Ráció, 2013), 152; CZIFRA Mariann, „A magyar nyelvújítás és Kazinczy második Orthologus és Neologus...-a”, *Magyar Nyelv* 113 (2016): 307–314.

186 KAZINCZY Ferenc, *Levelezése*, szerk. VÁCZY János (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, I–XXI (1890–1911), 16:529. Kis Jánosnak, 1819, nov. 11 [3794. sz.]: „... a mi iskolánk neve nem Neologia, hanem Syncretismus”.

187 Horváth János még úgy gondolta, a nemzeti klasszicizmus megállapodott a helyes értelmezésről: HORVÁTH János, „A XIX. század fejlődéstörténeti előzményei”, in HORVÁTH János, *Tanulmányok*, 1: 112–166, Csokonai könyvtár 12 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997), 159. Ma már csak a „nemzeti klasszicizmusról” hiányzik a közmegegyezés.