

Betegség és gyógyulás
a kora újkori irodalomban
(1450–1760)

Szerkesztette

DRASKÓCZY ESZTER és ETLINGER MIHÁLY

reciti
Budapest
2022

A kötet megjelenését a Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Irodalomtudományi Intézete
támogatta



Bölcsészettudományi
Kutatóközpont
Irodalomtudományi
Intézet



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 kötetek honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

HU ISSN 2630 953X
ISBN 978 615 6255 55 6
978 615 6255 56 3 (pdf)

Kiadja a Reciti,
ELKH BTK Irodalomtudományi Intézet,
1118 Budapest, Ménesi út 11–13.
www.reciti.hu
Felelős kiadó: Kecskeméti Gábor,
a BTK Irodalomtudományi Intézetének igazgatója
Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa
Nyomda és kötészet: Fellini Kft.

Tartalom

Előszó (<i>Draskóczy Eszter</i>)	9
I. IRODALMI ÁBRÁZOLÁS ÉS MENTALITÁSTÖRTÉNET	15
RITOÓKNÉ SZALAY ÁGNES	
Jajca és a beteg Janus Pannonius	17
BENE SÁNDOR	
Christus medicus	
Rimay János versgyűjteményének szubtextusai	31
JANKOVITS LÁSZLÓ	
Egy korai egészségmániás	
Jacobus Piso a betegeskedő Hyrtacushoz	61
SZABÓ ANDRÁS	
Laskai Csókás Péter az emberről	67
SZÖRÉNYI LÁSZLÓ	
Kaszál a Halál, ám Petrarca sarlóz	77
PINTÉR MÁRTA ZSUZSANNA	
Pandora szelencéje	
Betegség-katalógusok 18. századi verses színjatekainkban	89

BODA MIKLÓS	
A gyógyító timsó nyomában	
Janus Pannonius Várad-verséről	105
II. PESTIS: JÁRVÁNYTÖRTÉNELEM, JÁRVÁNYIRODALOM	115
TÓZSA-RIGÓ ATTILA	
„Pestis ellen zafír és egy félbevágott tyúk”	
Járványkezelés a 16. századi Magyar Királyság városaiban	117
SZILÁGYI EMŐKE RITA	
Pestis, lutheri hit és egyéb ragályos kórok	
Betegségek és gyógymódok a 16. század első felében a Magyar Királyságban ...	133
OLÁH SZABOLCS	
Csőrös maszk	
A pestisvédelmi öltözet biopolitikai jelentősége	143
F. MOLNÁR MÓNIKA	
Pestis és karantén	
Luigi Ferdinando Marsigli leírása a járvány lefolyásáról az Oszmán	
Birodalomban és a magyarországi „pestisfront” kialakítására tett javaslatai	175
PACZOLAY PÉTER	
Adalék a firenzei pestis-irodalomhoz	
Machiavelli episztolája	189
BAJÁKI RITA	
A döghalál Isten ostora	
Imádság és járványkezelés a 16–17. századi Magyarországon	199
KIS-HALAS JUDIT	
Cura animarum – cura infirmorum	
Egyházi medicina egy 18. századi ferences liturgikus könyvében	211

III. BETEGSÉG ÉS BAJELHÁRÍTÁS A KORA ÚJKORBAN: MŰFAJOK ÉS ESETEK	243
PAPP INGRID A haldokló lelkipásztor és az ármányos térítő	245
SZÁDOCZKI VERA Betegség és gyógyítás jezsuita módra	255
KNAPP ÉVA A gyógyulás és a bajelhárítás eszközei Megszentelt szövegek a 17–18. századból	271
DUKKON ÁGNES A betegségek és az orvoslás témája a kora újkori kalendáriumokban	287
J. ÚJVÁRY ZSUZSANNA Goedri János brassói magyar evangélikus lelkész testi-lelki viszontagságai	305
H. KAKUCSKA MÁRIA Orczy Lőrinc egészségügyi biztosságáról (1766? –1771?)	325
IV. A LÉLEK ÉS A BETEGSÉG: MELANKÓLIA, KRÍZIS, SZENVEDÉLY ÉS AZ ORVOSSÁGOK	333
LACZHÁZI GYULA Érzelemmegjelenítés és érzelmi hatás a barokk költészetben (Wathay Ferenc, Koháry István)	335
HERNÁDY JUDIT „Bánat műhelyében fáradva [...] koholt versek” Fikció, imádság és meditáció mint a bánat ellenszerei Koháry István verseiben	353
S. SÁRDI MARGIT Kedélybetegség, járvány, babonás gyógyítás	369

FAZEKAS SÁNDOR	
Különös orvosság	
A népenthesz-toposz a <i>Fejedelmeknek serkentő órájában</i>	393
HORVÁTH LAJOS	
„jobbkezedet gyógyítón tedd sebeimre”	
<i>A manus Dei</i> mint javulást nyújtó királyi érintés vándormotívum	
hatástörténeti felülvizsgálata a régi magyar irodalomban	405
V. ORVOSTUDOMÁNYI IRODALOM: FORRÁSOK, TERMINOLÓGIA, TUDOMÁNYTÖRTÉNET	
429	
MOLNÁR DÁVID	
Az ontológia állatkertje	
Filozófiai szakszavak fordításkísérlete Lencsés György <i>Ars medicájában</i>	431
ORBÁN ÁRON	
A magyar növénynevek szerepe	
Carolus Clusius tudományos célkitűzéseiben	441
KISS FARKAS GÁBOR	
Jezsuiták és rózsakeresztesek között	
Polycarpus Procopius Bonannus, Lippay érsek orvosának	
olvasmányai (1644–1660)	465
BÁTHORY ORSOLYA	
Archeusok, robbanékony részecskék, koralltinktúra	
Textusok és új kontextusok a 17. századi magyar vonatkozású	
orvostudományi irodalomban	497
PETRŐCZI ÉVA	
A Pápai Páriz Ferenc-i „Szent Hagyaték”	
	517
CSUKA BOTOND	
„Gyógyító penitencia”	
A testedzés a korai brit felvilágosodás orvosi irodalmában	529
Névmutató	545
A kötet szerzői	571

Christus medicus

Rimay János versgyűjteményének szubtextusai

1.

Egy-egy korszakról sokat elárul, hogy kire ruházza a testi és kire a lelki betegségek gyógyításának hivatását, valamint hogy milyen viszonyt képzel el a gyógyító autoritások között. Ezzel a betegségfajták között is kialakul egyfajta hierarchia. Lássuk, mi volt az a hagyomány, amiből a kora újkori irodalom kiindult, vegyük fel azt a látószöveget, ahonnan az általunk vizsgált kor emberei nézték a gyógyítás lehetséges területeit. Milánó püspökétől, Szent Ambrustól idézem a következő sorokat (*Illés prófétáról és a bójtról* című művéből):

Ha valamiben is a gonosz szolgálai voltunk, már nem vagyunk azok. Az Orvoshoz menekültünk, aki korábbi sebeinket meggyógyította, és ha maradt még bármilyen fájdalmunk, nem fog hiányozni rá az orvosság. Ha valami rosszat tettünk, nem fog rá emlékezni az, aki egyszer már megbocsájtott. És ha súlyos bűnt követtünk el: nagy Gyógyítót találtunk, és kegyelmének nagy orvosságát vettük. Mert a nagy bűnöket csak nagy orvosság távoztatja el.¹

Tanítványa, Ágoston így summázza a leckét:

* Készült a KRE BTK 20700B800 sz. („A sztoikus hagyomány a magyar irodalomban”) kutatócsoporti projektjének támogatásával.

1 „Et si fuimus ei in aliquo obnoxii, jam non sumus: confugimus ad medicum, vulnera superiora curavit. Et si quid superest acerbitatis, medela non deerit. Et si quid injuriae fecimus, memor non erit, qui semel donavit. Et si gravia deliquimus, magnum medicum invenimus, magnam medicinam gratiae ejus accepimus. Magna enim medicina tollit peccata magna.” AMBROSIUS Mediolanensis, „De Elia et jejunio”, cap. 20 (75), in AMBROSIUS, *Opera omnia: Tomi primi pars prior*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 14, 693B–728C (Lutetiae Parisiorum: Migne, 1845), c 724C.

Az orvosságot azért találták ki, hogy a romlást elűzzék, és a természet épsége helyreálljon. Eljött tehát a Megváltó az emberi nemhez, semmit egészségesnek nem talált, ezért mint Nagy Gyógyító jött el.²

S ahogy Ágostontól tanulva Telegdi Miklós írja 1577-ben:

Második haszna az oltári szentségnek az, hogy orvosságunk nekünk az bűnnek betegsége ellen. [...] Akin seb vagyon, orvosságot keres. Seb ez, hogy a bűn alatt vagyunk, orvosság az mennyei és tiszteletes szentség.³

Ezekben az idézetekben nem a lelki gyógyulás a testi metaforája, hanem fordítva, a testi bajokat gyógyító orvostudomány a lelki bajok kezelésének metaforája. A betegség maga a bűn; a gyógyír (*magna medicina*) a kegyelem, a gyógyító (*magnus Medicus*) pedig Krisztus. Ami azt feltételezi, hogy meg kell fordítanunk a modern optikát. A test bajait ma a modern orvostudomány gyógyítja, a „lélekel” (idézőjelben mondom, mert a szó szorosán tudományos értelmében ilyen nem létezik)⁴ a pszichológia és a pszichiátria foglalkozik. A vétek és a bűn a jogtudomány tárgya, arról, hogy az arra való hajlam örökölhető, csak nagyon óvatosan szabad beszélni, ha pedig valaki azt hirdetné, hogy testileg, a szülők véréen keresztül öröklődik, még hozzá nem is csak a hajlam, hanem maga a bűn, azt alighanem kiközösítené a társadalom. Márpedig Ambrus és Ágoston pontosan így gondolták, ezt tartották valóságnak, és – noha teológiai szaknyelven is meg tudták fogalmazni állításukat – a nép számára szóló, széles közönségre számító műfajokban szívesen használták a testet gyógyító orvoslás metaforakészletét. Keretmetaforáról, alapmetaforáról (ún. *root metaphor*)⁵ van szó, gondoljunk a származtatott

- 2 „Medicina autem ideo inventa est, ut pellatur vitium, et sanetur natura. Venit ergo Salvator ad genus humanum, nullum sanum invenit, ideo magnus medicus venit.” Sermo 155, Contra Pelagianos, cap. 10; Aurelius AUGUSTINUS, „Sermones”, in Aurelianus AUGUSTINUS, *Opera omnia: Tomi quinti pars prior*, ed. Jacques Paul MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series Latina 38, 23–1484 (Parisiis: Migne, 1845), cc 846–847.
- 3 TELEGDI Miklós, *Az evangéliomoknak, melyeket vasarnapokon es egyéb innepeken esztendoe által az anyaszentegyhazba olvasni es predicalni szoktanac, magyarázattyanac elseo resze* (Bécs: Apffl Mihály, 1577), 535, RMNy 374.
- 4 Tudománytörténeti távlatban: Paul Oskar KRISTELLER, „Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of Soul”, in Paul Oskar KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193, 4 vols., 2:281–300 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996).
- 5 Az alábbiakban elsősorban teológiai vetületben foglalkozom a kérdéssel. A diszkurzív metaforaelemzés természetesen tovább vinne a tárgytól, Rimay és az általa képviselt szellemi közeg politikai, társadalmi, morális fogalomköreinek vizsgálata felé. Itt egy sokkal elemibb feladat elvégzéséről van szó: annak

alakokra, a belőlük épülő allegóriahálózatokra: például az operáló (amputáló, sebet kiégető) orvos okozta fájdalomra, mint a Gondviselés által az emberi nemre bocsájtott megpróbáltatásokra (amelyek a gyógyulást, azaz a bűntől való szabadulást szolgálják). Ám ebben a metaforikus kapcsolatban (*translatioban*) az azonosító és az azonosított is: valóság.⁶ Az atyák szerint a lélek, a bűn, a kegyelem és Krisztus: valós létezők; az Ádámtól öröklődő bűn: ténykérdés.

A modernség ebben a tekintetben annyit jelent: elvesztettünk néhány (talán egy bokorra való) metaforát. A fájdalmat a modern társadalom elnyomni, csökkenteni, ellenőrizni, nem pedig megélni akarja.⁷ Az orvostudomány egyetlen ága, eljárás módja sem szókép – inkább a testi gyógyításra használunk máshonnan vett metaforákat. A bűnről és megváltásról értekező szerzők munkáit „irodalomként” kezeljük (lásd a jelen ülés címét), „értelmezni” próbáljuk őket, azaz meggyógyítani a szövegeiket, kihámozni belőlük, miért gondoltak ilyen képtelen dolgokat. A két fázis közötti átmenet korszaka a kora újkor. Az alábbiakban Rimay János példáján szemléltetem ennek a folyamatnak egy érdekes és szerintem fontos fejezetét. Azonban végig szeretnék emlékeztetni rá: akármilyen csodatevő *medicamennel* állunk a feladathoz, antropológiával, komparatistikával, poétikával vagy filológiával felszerelve, nincsen a kezünkben univerzális gyógyír. Az idézett egyházatyák vagy éppen az őket olvasó Rimay János meglehet, nagyobb hatásokkal tudnák értelmezni a mi értelmező erőlködésünket, mint mi az ő bogaraikat. Az irodalomtörténet veszélyes üzem.

bizonyításáról, hogy Rimay költészete elsősorban teológiai kontextusban mozog. A szélesebb kutatási terepről, terminológiáról és szakirodalmi irányokról lásd Stephen PENDER, „Introduction: Reading Physicians”, in *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*, eds. Stephen PENDER and Nancy S. STRUEVER, *Literary and Scientific Cultures of Early Modernity*, 1–36 (Farnham–Burlington: Ashgate Publishing, 2012). Különösen: 19–23.

- 6 A díszítő funkciójú metaforával szemben a valóságot teremtő konstitutív metaforáról lásd Francesca RIGOTTI, *Il potere e le sue metafore* (Milano: Feltrinelli, 1992), 15–18. Irodalomtörténeti és eszméletörténeti szempontú felhasználhatóságára, újabb szakirodalommal lásd Csenge ARADI, „Conceptual Metaphor in Discourses of Women and Marriage in Seventeenth-Century Comedy”, *Journal of Art and Humanities* 4, nr. 10 (2014): 19–27; ARADI Csenge, „A kognitív metafora diszkurzív szerepe a XVII. századi janzenista ihletettségű francia prózában: Pascal és La Rochefoucauld munkáinak vizsgálata”, in *Programok és tanulmányok*, szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, PENKE Olga és SZÁSZ Géza, 23–32 (Szeged: JATEPress, 2017).
- 7 Jan Frans van DIJKHUIZEN, „Love Tricks and Flea-Bittings: Meditation, Imagination and the Pain of Christ in Joseph Hall and Richard Crashaw”, in *Meditatio–Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, eds. Karl ENENKEL and Walter MELION, 209–234 (Leiden: Brill, 2011), 209–212.

2.

Egy költői világ olvasását, sajátos nyelvének megfejtését el lehet kezdeni a résztől az egész felé haladva. Erre tettem kísérletet néhány éve, amikor Rimay egyik nevezetes fiatalkori versében, az *Én édes Ilonám...* kezdetűben, felfedezni véltem a költőre közismerten nagy hatást gyakorló újsztoikus filozófus, Justus Lipsius *Állhatatosságról* írott művének nyomát.⁸ Lipsius itt a megjavult, férjéhez a trójai háború után visszatért Heléna csodálatos gyógyszeréhez, a *népenthészhez* hasonlítja az általa kínált hosszútűrés erényét, s művének egy pontján az istennő-allegóriaként idealizált Constantiát a trójai Helénával azonosítja. Mint Laskai János korabeli fordításában olvassuk: „[...] egyedül ez amaz Ilona, ki a tökéletes és valóságos sziv-vidámító italt nyóitya, mely miatt a gondok es bánatok feledékenységben mennek.”⁹ Feltevésemben megerősített, hogy a Rimay által 1592-ben Lipsiushoz írott levelet alaposabban megvizsgálva, annak szinte minden mondatában allúziót vagy egyenes idézetet találtam a címzett *Epistola*-kötetének locusaira.¹⁰ Rimay láthatóan gondos cédulázó volt, és ma is úgy vélem, joggal értelmeztem az Ilona-verset egy olyan ciklus záródarabjaként, amely korszerű, Lipsius-tézisek felhasználásával kidolgozott újsztoikus poétikai nyelven versengett Balassi régebbi mintát követő (platonizáló-petrarkista) szerelem-ideológiájával. Ilyen módon az annak idején Ács Pál által feltételezett 10-es szerelmi ciklus¹¹ egyszersmind magyar a gondolati-filozófiai költészetnek is jelentős állomása lett.

Csak abban hibáztam, hogy megálltam a filozófiánál. Mintha egy rajzot túl közelről néztem volna, így éppen a világosan látott részlet akadályozott a teljes kép befogadásában. Jó példa az ebből adódó értelmezési deficitre az Ilona-vers egyik nehéz helyének, a 6–7. strófáknak, vagyis a vers zárlatának az értelmezése.

8 BENE Sándor, „Rimay Múzsája”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 115, 3. sz. (2011): 271–339.

9 LASKAI János, *Válogatott művei*, kiad. TARNÓC Márton, Régi magyar prózai emlékek 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970), 80–81; vö. JUSTUS LIPSIUS, *De Constantia libri duo, qui alioquin praecipue continent in publicis malis* (Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1584), 16 (I, 6).

10 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, 139–188 (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012).

11 ÁCS Pál, „Rimay János korai versciklusai”, in ÁCS Pál, *„Az idő ósága”: Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban*, 43–51 (Budapest: Osiris Kiadó, 2001).

Minden betegséget
 Orvos megenyhíthet,
 De az orvos nem szenved,
 Az ki nem egyébtől,
 Csak szeretőitől
 Minden gyógyulást vehet,
 Nekem is te lehetsz
 Orvosom, ha szeretsz,
 Éltem kedvedben lehet.

Ajánlom ez könyvvel
 Magam mindenemmel
 Tökéletességemben,
 Gyámolj jókedveddel,
 Éltesz szerelmeddel,
 Viselj fottig kedvedben.
 Sok jód szaporodjék,
 Búd halma omoljék,
 Könny száradjon szemedben.¹²

A „szeretőitől” „gyógyulást vehető” orvosban én csupán a balassis bók szellemes továbbgondolását láttam, a vers zárlatát ilyen módon kölcsönösség kifejeződésé-
 ként értelmeztem: Constantia – mivel nő – szenved attól, ha nem kapja meg a
 megfelelő tiszteletet. A vigasztalás és a gyógyítás csak kölcsönös lehet: a bölcses-
 ség akkor szeret viszont bennünket, ha mi is szeretjük.¹³ De tényleg csak ennyiről
 van szó? Ma már úgy látom, olcsó magyarázat volna mindezt az évődő szerelme-
 sek hullámzó viszonyával azonosítani. A két strófa, a vers csúcspontján a teológia,
 jelesül az *amor Christi* képzete felé visz: az orvos-megváltó a szeretettel gyógyít,
 „szerelemmel” élteni a beteget („fottig”, azaz mindvégig), míg a szenvedő ember
 az orvos „tökéletességébe” (*perfectio*) ajánlja magát, sőt, viszontszerelmével maga
 is közreműködik a szeretetáramlás folyamatosságában. Az orvost is „gyógyítják”
 „szeretői” (s itt különösen fontos a többes szám – Krisztus minden követőjét ez a
 szeretet köti a Megváltóhoz). Az orvos mégis szomorú, bújának halmán könnye-

12 RIMAY János, *Írásai*, szerk. ÁCS Pál, Régi magyar könyvtár: Források 1 (Budapest: Balassi Kiadó, 1992), 71; vö. RIMAY János, *Őszes művei*, összeáll. ECKHARDT Sándor (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 56.

13 BENE, „Rimay Múzsája”, 40–41.

zik. Miért is? Ha „szeretői” szárítják le könnyeit, akkor nyilván azokat siratja, akik (még) nem szeretik viszont. A szeretet első foka, szükséges, de nem elégséges feltétele, az értelmi be- és elfogadás. A bölcsesség azért bölcsesség, hogy ne az érzelmek, hanem a ráció nyelvén kommunikáljon velünk: ennyi a sztoikus tanítás lényege. Rimay allúziókkal telezsúfolt verszárlata azonban már a következő lépcsőfokot festi, a szeretettel egyesített bölcsességét, vagyis az ember–Isten viszonyának egy sajátosan felfokozott, affektusokra építő, de az érzelmeket az értelemmel is kontrolláló, irányító, megerősítő modelljét kínálja. Erre utal már a fentebb idézettek előtti, ötödik strófa szokatlan gondolatmenete is: az égi „okosság” által „eszében” megérlelt (kiteljesedő, éretté váló) szerelem, aminek már „fogását [...] lelhetni”.¹⁴

Van-e forrás? (Rimaynál szinte mindig van.) A rejtvényt részben Jankovits László fejtette meg, aki egy fontos tanulmányában a „nem szenvedő orvos” képzet pontos eredetét Szent Ágoston második *sermőjében* jelölte meg.¹⁵ Ábrahám próbatételéről szólva Ágoston a következőt állítja: az Úr azért tesz próbára bennünket, hogy kiderítse számunkra azt, amit nem tudunk magunkról – amint az orvos is hasonlóképpen tárja fel a beteg szenvedésének a beteg számára ismeretlen okát. „Az ember beteg: noha ő szenved, az orvos nem szenved, és [a beteg] attól akarja meghallani, miben szenved, aki nem szenved.”¹⁶

Jankovits azonban sajnos el is ejtette a vizsgálódásnak ezt a szálát, azzal, hogy Rimay *ebből* a beszédből mást *ebben* a versében nem használt fel.¹⁷ Ez kétségkívül igaz, de én ennél mégiscsak makacsabban vizsgálódó filológiát javaslok. Egyrészt a szinte szó szerinti egybeesés egyértelműen bizonyítja, hogy Rimay az adott strófákban az Állhatatosságot (a lipsiusi Helénát) a Gyógyító Istennel, a *Christus medicus*-szal azonosítja, s hogy ezt Ágoston alapján teszi. Elég ennyi egy versre, nem keveslem a hivatkozás súlyát; van ott elég egyéb referencia bőven, Rimay szokása szerint túl sok is talán. (Már Bethlen Gábor is sokallotta a dolgot; a diplomata-költő portai jelentéseit jellemezte így: „[...] az írás igen sok, mivel Rimay mindenkor bölcselkedik az ritmusokkal való írásban”.)¹⁸ Másrészt viszont problé-

14 „Szerelem, micsoda / Tövüsből szőtt csuda, / Hegyével sokakat sért, / Mert fogását neki / Nehezen lelhetni, / Jelesben hol meg nem ért, / Idővel peniglen / Megérhet eszében, Kit okosság jól rá mért.” RIMAY, *Írásai*, 71; RIMAY, *Összes művei*, 56.

15 JANKOVITS László, „A könnyező orvos: Rimay János Ilona-verse”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122, 6. sz. (2018): 785–802, 798–799.

16 „Aegrotat homo. Ipse patitur, medicus non patitur, et ab illo qui non patitur exspectat audire quod patitur.” AUGUSTINUS, „Sermones”, c 29 (Sermo 2, „De tentatione Abrahae a Deo”, cap. 3.) Az idézett részlet Jankovits László fordítása, JANKOVITS, „A könnyező orvos...”, 799.

17 „Ágoston e prédikációjában nem találtunk más olyan helyet, amely Rimay verséhez kapcsolódna.” Uo.

18 BETHLEN Gábor, *Kiadatlan politikai levelei*, kiad. SZILÁGYI Sándor (Budapest: MTA, 1879), 241 (228. sz., 1621. febr. 5., Forgách Zsigmondnak). A részlet fontosságára felfigyelt Ács Pál, „Rimay János udvari embere”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 626–631, 627.

ma, hogy az ágostoni gondolatot sem változatlanul használta fel költőnk, hanem tovább kombinálta azt, hiszen Ágostonnál nem volt hangsúlyos a kölcsönösség, Isten ott nem szorult rá az ember szeretetére. Erre egyértelmű forrást nem tudok felmutatni. De mindenképpen jelezni kell, hogy Rimay szokatlannak tűnő leleménye nem ritkaság a kor európai költészetében, sőt, éppen a vers korszerűségének bizonyítéka (ha már nem volna eleve az a neosztoikus filozófiai alap).

A könnyek a 16–17. század fordulójának slágertémája, a meditációs költészet és meditatív prédikációirodalom valósággal úszik a könnyekben. Ezen belül azonban az embert gyászoló, a bűnös emberért síró Megváltó jóval ritkább téma. Bornemisza Péter, Telegdi Miklós prédikációiban persze megtaláljuk a Jeruzsálem sorsán síró Krisztus képét. Mindkét szövegben Lukács evangéliuma kapcsán kerül sorra a motívum, s mindkét helyütt megtaláljuk a sírásban nyilvánuló érzelmi cserekapcsolat szerkezetét – ez azonban igen távoli párhuzam, az argumentáció pedig más irányba, a „bűnös nép” ostorozása felé indul.¹⁹ A magyar archaikus népi imádságokban pedig elő-előfordul a „térdig vérben, könnyökig könnyben” szenvedő Krisztus, ám ezek ritka esetek, a passiótörténetbe illeszkednek, és a populáris regiszterhez tartoznak.²⁰ Az ereklyekultusz elit regiszterében szerepel a Mária Magdolna által felfogott krisztusi könnycsepp, a keresztes háborúk korában Franciaországba került „Szent könny” (*La sainte larme*).²¹ Richard Crashaw, az angol „metafizikus költők” egyik legkiválóbbja, Rimay kortársa, latin epigrammát szen-

19 A Lukács 19, 41-hez kapcsolódó prédikációban (a Szentháromság utáni tizedik vasárnap textusában) Bornemisza kitér Krisztus bánatának okára („keserves sírásával” azt „jelenti” nekünk, „hogyan neki ugyan szíve szerint való bánatja vagy az azoknak veszedelmén, akiknek váltságára jött ez világra”), másrészt a könnyező hívő bűnbánatának céljára (Isten „megengesztelése”). BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliombol*, kiad. KÖSZEGHY Péter, kísérelőtan. OLÁH Szabolcs, Bibliotheca Hungarica Antiqua 33 (Budapest: Balassi Kiadó, 2000), 494r–v. Telegdinél hasonló szerkezetet találunk: „[...] bizony nagy okának kell lenni az ő sírásának. [...] mely sírás bizsága a mi istenünknek mi hozzánk való jó akarattyanak. Hogy nem akarnája ő szent felsége a bűnösöknek veszedelmeket avagy halálokat, hanem hogy megtérnének és élnének. [...] Adgyunk helt, szerelmes atyámfiai, az Isten fia sírásának, indétson sírásra, azaz poenentiára és megtérésre az ő könnyhullatása.” TELEGDI Miklós, *Az evangeliomoknak, mellyeket vasarnapokon es egyeb innepeken esztendő által az anyaszentegyhazban oluasi es praedicallani szoktanac, magyarazattyanac masodic resze* (Nagyszombat: Telegdi Miklós, 1578), 539–540, RMNy 418. (Gábor Csillának köszönöm mindkét észrevételét.)

20 ERDÉLYI Zsuzsanna, *Hegyet hágék, lőtöt lépék: Archaikus népi imádságok*, előszó ORTUTAY Gyula, negyedik, bővített kiadás (Pozsony: Kalligram, 2013), 306–310 (72. és 73. sz.).

21 Helen M. HICKEY, „La Sainte Larme’ in Medieval and Early Modern France”, in *Feeling Things: Objects and Emotions through History*, eds. Stephanie DOWNES, Sally HOLLOWAY and Sarah RANDLES, 58–71 (Oxford: Oxford University Press, 2018).

tel a témának (*Venit ad sepulchrum Magdalena ferens aromata*).²² John Donne beszédjeiben és verseiben szintén gyakori motívum mind a gyógyító Krisztus, mind a „bűnbánat könnyei”, mint Krisztus-imitáció.²³ A magas teológiai irodalomban Nagy Szent Leó pápa a Lázár sorsán könnyező Krisztus példájával szemléltette Krisztus emberi természetét²⁴ – ez lett a doktrinális alapja és az elrugaszkodási pontja a könnyköltészet egyik legeredetibb példájának, Torquato Tasso *Krisztus könnyei* című poémájának, amely Krisztus könnyeiben az „emberséget” mutatja meg az embereknek – „Sírásunk keserves sírásba müljön / S az ember irgalmat az Úrtól tanuljon”.²⁵ Tasso barátja, a Balassi-kortárs Angelo Grillo már egész kis ciklust szentel a keresztben is az ember megátalkodott bűnös voltát sirató Krisztusnak – ahol több madrigálnak illetve szonettnek is fő témája lesz a Rimay-szöveg által implikált kölcsönös „szerelmi” egymásra utaltság.²⁶ A vércseppek, amiket Krisztus hullat: „a szív könnyei” (*Il Crocefisso al Peccatore*);²⁷ s e könnyek felszáráthatók, az Istenfiú szomorúsága enyhíthető, ha megkapja az elvárt viszonzszerelmet („Szeress engem, mint én szeretlek, / S kívánd szerelmemet mint én a tiédet”, *Az örökkévaló Atya a bűnös emberhez*).²⁸

Hogy pontosan honnan vette Rimay a verszáró ötletet, nem tudjuk, egyfelől a levegőben volt a téma, másfelől a számtalan forrásban felbukkanó motívumok eredeti kombinációja, önálló invenció is lehetett. Annyi azonban bizonyosnak tűnik, hogy az eleve a petrarkista szerelemideológia bírálataként fogant vers a filozófiától továbblép a teológia felé, s erre kiválóan alkalmasnak bizonyul a

22 Richard CRASHAW, *Steps to the Temple, Delight of the Muses and Other Poems [1904]*, ed. A. R. WALLER (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 57.

23 Monografikus feldolgozás: Stephen Bruce PENDER, *Somiotics: Rhetoric, Medicine and Hermeneutics in John Donne* (Toronto: University of Toronto, PhD thesis, 2000); hozzáférés: 2022.02.11, <https://hdl.handle.net/1807/14189>; lásd még Jonathan GOLDBERG, „The Understanding of Sickness in Donne’s Devotions”, *Renaissance Quarterly* 24 (1971): 507–617.

24 Ján 11: 35. és 43. kapcsán: „Sicut ergo, ut multa praeterea, non ejusdem naturae est, flere miserationis affectu amicorum mortuorum, et eundem, remoto quatuoriduanae aegere sepulturae, ad vocis imperium excitare redivivum...” (Epistola XXVIII ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim, cap. 4.) S. LEO Magnus, *Opera omnia: Tomus primus*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 54 (Lutetiae Parisiorum: Migne, 1846), 769 B.

25 *Le lagrime di Cristo*; Szkárósi Endre fordítása; idézve: BENE Sándor, *A harmadik szírién: Zrínyi Miklós költészete*, Osiris irodalomtörténet: Monográfiák (Budapest: Osiris Kiadó–Gondolat Kiadó, 2021), 585.

26 Grillóról és a könny-költészet szélesebb összefüggéseiről, irodalommal: uo., 578–596.

27 „[...] lagrime del cuore”; Angelo GRILLO, *Pietosi affetti et lagrime del penitente* (Venetia: Ciotti, 1601), 117 (135. sz. vers).

28 „Amami com’io t’amo, / E brama l’amor mio, com’io il tuo bramo”; *Il Padre eterno al peccatore*, uo., 119–120 (140. sz. vers). Vö.: *Krisztus szerelmet kér (Cristo chiede amore)*, uo., 122 (144. sz.): „Dammi, deh, dammi amore / Opra de l’amor mio, / Ch’amor ti dono anch’io: / Né d’altro don disio, / Perch’ogni dono è vile / A paragon simile: / E donandomi amore, / Mi doni il dono e ’l donatore.”

seborvoslás metaforája. A szerelmi sebet a nő viszontszerelme gyógyítja – a szerelmi költészet művelése jelentette sebet az állhatatosság filozófiai erénye orvosolja – Heléna *népenthesze* pedig a legmagasabb szinten az emberi bűnt gyógyító krisztusi könnyben tér vissza. Egyfelől magában a vers építkezésében logikusan következik ez a harmadik fokozat. A bú halma, ami leomlik: a Golgota; egyszer mind a megváltó, mind a megváltottak könnyei felszáríttatnak – örök időben szól a mennyei Jeruzsálem ígérete.²⁹ Másfelől (és ezt szánom súlyosabb érvek), ha az egész életműre tekintek, mást sem látok ott, csak ilyen és hasonló váltások, átmenetek tömegét. Ha a teljes, ún. „megkomponált versgyűjteményt” vesszük szemügyre, akkor ennek az útnak a beérkezési pontját látjuk: a kötet egésze saját költői nyelvet épít a *Christus medicus*-motívum köré, és még gazdagabban bontja ki az új, innovatív gondolatot: a bűnbánat könnyei egyúttal a bölcsesség jelei, a szív „csendességének” zálogai.³⁰ Próbáljuk most ezt a motívumot elhelyezni a maga kontextusában, elhagyva a sokat elemzett fiatalkori ciklust.

3.

Ez az érett költői nyelv alapvetően a ’bűn = seb’, ’gyógyulás = bűnbánat > kegyelem’ egyenletekre épül, a fogalmaknak e párhuzamát írja át metaforabokkorrá. Nézzünk néhány példát, részint a versekből, részint az előttük álló prózai meditációkból.

Lelki fekély ellen csak te vagy jó orvos,
 Ki tüze füstitül én lelkem is kormos,
 Bűnömnek szennyéből azért engem kimoss,
 Tisztíts vétkeimből, ne legyek illy pizmos.

29 A szentírási hely formulája (Jel., 21, 4, „Absterget Deus omnem lachrymam”) igen közel esik Rimay megfogalmazásához, a felszáradó könnyhöz: „És eltörül az Isten minden siralmat az ű népei szeméirül” (Mélius Juhász); „És az Isten eltöröl minden könnyet az ő szeméikről” (Károli); „Isten letöröl majd a szemükről minden könnyet” (Káldi), stb.

30 Az érzelmek racionális aspektusának hangsúlyozására ritka példa (bár nincs kizárva, hogy Rimay ismerhette): Ambrus magyarázata Lukács evangéliumához, ahol a hegyi beszéd kapcsán a négy áldásban a négy kardinális erény kulcsát kapjuk. A lelki szegénység a *temperantia*, a szomjazók majdani megelégtetése a *iustitia* ígétét hordozza, az emberek megvetése a hívők iránt a *fortitudót* fokozza, a sírás boldogsága pedig egyszersemind a *prudencia* jele: „*Beati qui nunc fletis, quia ridebitis. Habes prudentiam, cuius est flere occidua, et ea quae aeterna sunt quaerere*”. AMBROSIVS Mediolanensis, „Expositio evangelii secundum Lucam”, in AMBROSIVS, *Opera omnia: Tomi primi pars posterior*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 15, 1527D–1850D (Lutetiae Parisiorum: Migne, 1845), c 1654A.

[...]
 Ne kéméld éntőlem irgalmadnak íret,
 Szívtasd ki lelkemnek azzal gennyedt rühét,
 Hallhassák mások is használható hírét,
 Kire pokol és bűn vonta nyilas ijét.
 ([I] *Psalmi LI. periphrastrica explanatio*)³¹

*

Christus urunk is nem az egészségesekeknek, de az betegeskedőknek mondja az gyógyító orvost szükségesnek, és aki kolompoz, annak nyitja az ő ajtaját meg, s annak is adatik, aki kéri tőle és szorgalmaztatja nála az ő adományát, bűnünk ismértiből származó szívbeli keservünkől, mintegy lelkünk fojtogató örvényéből az Úr Istennek sok ígiretivel ajánlott szabadítót hozható orvosló s gyógyító kegyelméhez hitbeli bizodalommal folyamodván. [...]

Kiáltok hozzád mélységből,
 Uram, ments ki ez ínségből,
 Hatalmadot nyújts ki mennyből,
Gyógyíts meg lelki sebemből...

([II.] *Más*)³²

*

Azokat az lelki életünkbe való sok akadályokat penig, melyekkel jó lelkiesméretünk s az idvösségnek útja is váslaltatik, marattatik és fojtogattatik, serény orvoslással az régi római lyricus Horatius poétának, imez emlékeztetése szerint is [ne] restelljük lelkünk-ből távoztatni:

Quae laedunt oculos festinas demere, si quod
 Est animum, differs curandi tempus in annum. [...]

Ó, ki későn futok lelkem orvosához,
 Ki bizonyos íret nyújt gyógyításához,
 Sok esküvéssel is köti magát ahhoz,
 Hogy minden órában kész orvoslásához.
 ([IV.] *Más*)³³

*

31 RIMAY, *Írásai*, 76; RIMAY, *Összes művei*, 93.

32 RIMAY, *Írásai*, 78–79; RIMAY, *Összes művei*, 97.

33 RIMAY, *Írásai*, 81–82; RIMAY, *Összes művei*, 99–100.

Jól érzed sebünket, vétkünket...
 ([V.] *Más*)³⁴

*

Egy kézzel sujtolsz,
 Mással orvosolsz [...]
 Mi fájdalomunkba,
 Jajgatásunkba,
 Vétkünket fedezed,
Tisztulásunkra,
Gyógyulásunkra
Gondunkot felveszed.
 Gennyedtségünktől,
 Rothadt sebünktől,
 Te meg nem irtózol,
 Szomjúságunknak,
 Forróságunknak
 Italt, oltást hozol.
 Ez az jó orvos
 Utálatlan mos
 Rólunk minden szennyet...
 ([VI.] *Más*)³⁵

*

Nagy orvosságot
 Irgalmasságod
 Lele nyavalyánknak...
 ([IX.] *Más*)³⁶

A második részben ritkább az előfordulás, noha itt is akad:

Virtus, örvendetes, kinyílt lelki rózsa,
 Légy szédült fejemnek hívítő orvosa,
 Jó illatú vized lelkem szennyét mossa,
 Minden rossz vétkeknek légy bennem gyilkossa.
 Sugár szárnyaidon viselj egészséggel...
 ([XII.] *Encomia virtutum*)³⁷

34 RIMAY, *Írásai*, 85; RIMAY, *Összes művei*, 102.

35 RIMAY, *Írásai*, 87–88; RIMAY, *Összes művei*, 103.

36 RIMAY, *Írásai*, 95; RIMAY, *Összes művei*, 109.

37 RIMAY, *Írásai*, 104, 158 (a vers rövidebb és hosszabb változatában); RIMAY, *Összes művei*, 140.

[...] miként az mértékletlen beteg ember szükségből teszi keménnyé természetterhelő orvosságok által magához rendelt orvossát, így sokféle mértékletlen vétkeknek szaporított okaival kételeníti az bűnös ember Istenét is, hogy ostora sujtolásának különb-különbféle sok nemeit bévebben érezze és szenvedje az egyéb teremtet állatinál...

[...] Természeti szelíd,
Kész, kit keze sebhít,
Orvossággal értetni.
([XVIII.] *Más*)³⁸

Látható a példákából, hogy az alapmetafora mintegy előrendezi az anyagot: a verskötet a lelki és az erkölcsi „gyógyulás” előfeltételeit gyűjti össze. Első része az Istenhez való viszonyt példázza, a második a világban való forgás erényeit és vétkeit, nehézségeit taglalja. A *medicus*-metafora nem teng túl, de számos előfordulása hangsúlyos, a kompozíció szempontjából fontos helyeken található: az első rész bevezető bűnbánati zoltárában és a második rész bevezető címiratában. Ez utóbbi egyúttal a megelőző ciklust is értelmezi: „Második része, melyben ez világi életünknek állapotjából származó akadályoknak orvosló eszközt szedegethetjük elménkbe”.³⁹ Tehát a szerkezet nem aszcenzív, hanem egyfajta optimista didaxis jegyében (az ember megtanítható a „helyes regulára”) deszcenzív, a teológia magaslatáról ereszkedik a praktikus morálfilozófia szintjére. Ez volna a sztoikus leckefelmondás és tanítás terepe. A „második rész” intenciója, legalábbis a címirat szerint, hogy bemutassa a tévutakat vagy a jó irányba induló, de önmagukban elégtelen megoldásokat a lélek sebének gyógyítására. Gondoljunk a XIII. számú, *Ez világ mint egy kert...* végének egyenesen a lipsiusi *De constantiá*ból átemelt tanulságra, a külvilág viharainak zúgásával szembeállított mozdulatlan, szenvedélymentes, „csendes” szívre, mely jó kormányosként okossággal irányítja a „rossz időbe ért” hajót.⁴⁰ A kötet egésze rejtett narratív struktúrával rendelkezik, azt beszéli el, hogy a lélek miként szabadulhat meg a sebesült, bűnös állapotból, s

38 RIMAY, *Írásai*, 115–116; RIMAY, *Összes művei*, 131.

39 RIMAY, *Írásai*, 99; RIMAY, *Összes művei*, 77.

40 RIMAY, *Írásai*, 107; RIMAY, *Összes művei*, 74. Vö. LIPSIUS, *De Constantia libri...*, 17 (I, 6). A versről részletesebben: BENE, „Rimay Múzsája”, 58–59. A versnek az enyémtől némileg eltérő értelmezését adja Laczházi Gula, aki szerint a vers mintegy „kijátssza a zárlat morális didaxisát”, a sztoikus tanítással szemben a szubjektum melankolikus és bizonytalan marad. Ezzel egyet is kell értenem, ha a verset önmagában nézem – azonban a cikluson belül ennek a megoldatlanságnak határozott funkciója van, ez pedig éppen annak szemléltetése, hogy a sztoikus tanítás önmagában (a bűnbánat é a kegyelem dilektikája nélkül) nem elegendő a boldogság / csendesség elérésére. Innen tekintve nincs ellentét az értelmezéseink között. (A tisztázó beszélgetéseken túl köszönöm Laczházi Gyulának, hogy rendel-

hogyan tudja a világban érvényesíteni a szenvedélymentes sztoikus ataraxiát. Az „utazás” tanulsága: az elemzésem elején említett dialógus győztese csakis a részleges gyógymódokkal szemben teljes körű orvoslást biztosító Jézus Krisztus lehet. Ezen az úton a sztoikus opció nem elvetendő, de mindössze köztes állomás.

Rimay számára a kettő között logikus a kapcsolat, egyenes átmenet létezik. Szentírásként forgatott Lipsius-kötetében, a *De Constantiában*, maga a Mester is Ágostonra hivatkozik a kulcsfontosságú helyen, a II. könyv 7. fejezetében, ahol a világban tapasztalható rossz és bűn okairól beszél. Az *Enchiridiont* idézi:

Hogy Isten az ő bölcsességét és hatalmát megmutatná, jobbnak ítélte (Szent Ágoston szavai ezek) hogy a gonoszúságot fordítaná jószágra, hogysen mint semmi gonoszúságot ne engedne lenni.⁴¹

A folytatás kommentárja pedig szintén beszédes: előkerül az orvos-metaforika.

Azt az orvost is dicséred, ki a viperát a terjek közé elegyíti, az egészségnek igen nagy hasznával: az Istenben miért nem javallanád, ha e veszedelmekkel való orvoslásában némiképp emberi fogatkozásokot elegyít, a te fogatkozásod nélkül? Mert bizonyára minden azokhoz ragadott mérget megéget és megemész Isten, az ő gondja viselésének némiképp titkos tüzével.⁴²

Nyilván nem véletlen, hogy Rimay a kései versgyűjtemény orvos-metaforikáját éppen Lipsius nyomán veszi Szent Ágostontól. A könyv egésze ugyanis a betegség-gyógyítás metaforika köré épül („Az elme az, aki beteg mibennünk, és annak a bölcsességtől és az állhatatosságtól kell orvosságot venni”).⁴³ A szándék

kezésemre bocsátotta egyelőre publikálatlan előadás-kéziratát: „Érzelemábrázolás és neosztoicizmus Rimay János költészetében”).

41 LASKAI, *Válogatott művei*, 123. A forrásban: „Ut sapientiam potentiamque suam Deus ostenderet, melius iudicavit (Augustini verba sunt) de malis bona facere quam mala nulla permittere.” LIPSIVS, *De Constantia libri...*, 96. Az Ágostontól idézett locus: „Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere”. Aurelianus AUGUSTINUS, „Enchiridion de fide, spe et charitate”, ed. Jacques Paul MIGNÉ, in Aurelianus AUGUSTINUS, *Opera omnia: Tomus sextus*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 40, 231–288 (Parisii: Migne, 1845), c 245 (cap. 27).

42 LASKAI, *Válogatott művei*, 123. Vö. „Medicum quoque laudas, qui Theriacae suae viperam admiscet saluberrimo effectum: in deo cur improbes, si pharmaco huic cladium humanas quosdam noxas intemperat, sine tua noxa? Decoquit enim certe et consumit adiunctum illud omne virus arcano quodam Providentiae suae igne.” LIPSIVS, *De Constantia libri...*, 96–97.

43 LASKAI, *Válogatott művei*, 76. Vö. „Animus esse qui in nobis aegrotet: eique remedium a Sapientia et Constantia petendum” (az I. könyv 3. fejezetének címirata): LIPSIVS, *De Constantia libri...*, 7.

iránya azonban éppen az ellenkezője a mesterének. A *De Constantia* az ágostoni *medicus*-képet arra használja, hogy egy minden felekezet számára elfogadható erkölcsi minimumkódexet alkosson az állhatatosság erénye köré építve. Rimay erőfeszítése viszont arra irányul, hogy a teológiai építmény elsőbbségét hangsúlyozza, azt erősítse meg a pusztá erénnyel szemben. „Mit számít, milyen úton gyógyítjuk meg a beteget, ha teljesen meggyógyítjuk?” – mondja Lipsius egy másik helyen.⁴⁴ Ezzel a kijelentéssel a vallási értelemben „helyes regulát” kereső Rimay már bizonyosan nem értett egyet.

Mielőtt továbblépnénk, szögezzük le: a *Christus medicus*-képzet első számú alkalmazója, terjesztője, legfőbb gazdagítója a teljes patrisztikai irodalmat tekintve Szent Ágoston volt. Rudolph Arbesmann korszakos jelentőségű, sok évtizede (1954-ben) publikált tanulmánya (*The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*), amely mindmáig kötelező hivatkozás a kérdés szakirodalmában,⁴⁵ a metafora alkalmazását annak céljai szerint rendszerezi. Szerinte Ágoston főként az ambrusi örökséget vitte vele tovább (amely a kevélység bűnének gyógyítására és a *humilitas* erényének erősítésére koncentrált). A *De agone Christiano* híres aposztrophé-sorozatában a „*medicina Christi*”, az alázatosság jellemzéseként a következőképpen:

O medicinam omnibus consulentem, omnia tumentia complimentem, omnia tabescentia reficientem, omnia superflua resecantem, omnia necessaria custodientem, omnia perditam reparantem, omnia depravata corrigentem!⁴⁶

A gyógyító-metafora Ágostonnál a teológiai doktrínára is jelentős hatással van (mint például a krisztusi áldozat vérontását az orvos által ontott vérrel összefüggésbe hozó sermójában történik)⁴⁷ – de mint jeleztem, a tárgy vizsgálatának a jelen tanulmányban itt van a határa. Rimayt illetően elegendő most annyit megállapítani: amikor ezt a képet teszi megkomponált versgyűjteményének tengelyévé, Ágostont követi – és e gesztusa teljes természetességgel illeszkedik a lutheri hagyomány-

44 „Quid refert, qua via sanemus aegrum, dum persanemus?” Uo., 134 (II. könyv, 17. fej.).

45 Anthony DUPONT, „*Gratia*” in *Augustine's „Sermones ad populum” during the Pelagian controversy: Do different contexts furnish different insights*, Brill's series in church history and religious culture 59 (Leiden: Brill, 2013), 511; az újabb irodalomról lásd uo. 236 skk.; lásd még Thomas F. MARTIN, „Paul the Patient: Christus Medicus and the 'Stimulus Carnis' (2 Cor. 12:7): A Consideration of Augustine's Medicinal Christology”, *Augustinian Studies* 32 (2001): 219–256.

46 *De agone Christiano*, cap. 11: AUGUSTINUS, *Opera omnia...*, c 297. Idézi Rudolph ARBESMANN, „The Concept of Christus Medicus in St. Augustine”, *Traditio* 10 (1954): 1–28, 21.

47 Sermo 175, cap. 2. („Judaei in medicum insanientes”) és 3. („Christus interfecloribus suis medicamentum parat de suo sanguine”): AUGUSTINUS, „Sermones”, cc 945–947.

ba is.⁴⁸ Az Ilona-versben e stratégiát *in statu nascendi* szemlélhettük; funkciója ott a filozófia és a teológia konkordanciájának bemutatása volt. A kérdés most már az, mire (és miként) használta ugyanezt a keretmetaforát érettkori költészetében?

4.

A válaszhoz néhány kötelező fenntartást, a kijelentések érvényességi körét korlátozó kikötést muszáj jelezni. Az első a „teljes kötet”-re, avagy a „megkomponált versgyűjteményre” vonatkozik. Ilyen ugyanis nincs. Illetve csak korlátozott értelemben van. Amit az imént vázoltam, az is csak következtetés, pontosabban feltevés egy olyan szándékról, ami nem valósult meg. Rimay nagy határozatlanságot mutatott kompozíciós, szerkesztési kérdésekben: már Zemplényi Ferenc kötetterv-elemzése azt mutatta, hogy az eredetileg kétosztatú koncepciót felülírta egy másik, bizonytalan körvonalú hármas szerkezet. A sztoikus, világi, morálfilozófiai tanulások szemlélő rész két ponton is megtörik. A 19. versnél (vagyis a 38 darabból álló kompozíció felezőpontjánál), ahol a ciklus „visszatér az irgalom témájához”, majd a 29-nél, ahol a 15 éves háborúval kapcsolatos hadakozó versek kerülnek beszerkesztésre, majd újra bűnvalló versek következnek, és sztoikus zárlattal ér véget a kötet (*Az idő ósága...*). Lehet erre azt mondani, amit Zemplényi mondott, hogy ingadozik a deszcenziós és az aszcenziós szerkesztésmód között, ilyen módon „az egész európai költészetben teljesen egyéni kötettervvel, kötetkompozícióval van dolgunk”,⁴⁹ és lehet azt is, amit Klaniczay Tibor mondott, hogy „a 29. számú énektől a gyűjtemény össze van csapva”.⁵⁰ Fantáziálhatunk továbbá a kezét (és orrát) mindenbe beleütő Madách Gáspár rontópáli beavatkozásáról. De akárhogy is volt, amit mondandó vagyok, az csak a hiperkritikus álláspontot megfogalmazó Komlowszki Tibor által megjelölt „magra”, a valóban gondosan megtervezett-megszerkesztett vallásos versekre érvényes („ciklusnak végül is [...] a rendezett kiadások tíz bűnbánó éneke tekinthető. A többi: hipotézis”).⁵¹

48 Johann Anselm STEIGER, *Medizinische Theologie: Christus Medicus und Theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Studies in the History of Christian Traditions 121 (Leiden–Boston: Brill Academic Publisher, 2005).

49 ZEMPLÉNYI Ferenc, „Magyar kísérlet a meditatív verskötet-kompozícióra”, in ZEMPLÉNYI Ferenc, *Műfajok reneszánsz és barokk között*, Historia litteraria 11, 129–146 (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2002), 144.

50 KLANICZAY Tibor, „Hozzászólás Balassi és Rimay verseinek kritikai kiadásához”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 11 (1957): 265–338, 295.

51 KOMLOVSZKI Tibor, „A Rimay-versszövegekről”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 98, 2. sz. (1994): 255–269, 258.

A másik előzetes tézis: ebben a tízes ciklusban a próza és a vers szorosan összetartozik, szerves egészet alkot. Amennyire jogos azt állítani, hogy a prózai meditációk „summázatok”, „kivonatok”, „hosszú prózai bevezetések”, „argumentumok” (ezek a terminusok ismétlődnek a szakirodalomban), ugyanannyira jogos úgy fogalmazni, hogy a versek a prózai elmélekdedések sűrített parafrázisai. Eddig természetes volt, hogy a verseké az elsőbbség, a „bevezető” szövegek akár el is hagyhatók (mint a Magyar Elektronikus Könyvtár furcsa megoldása teszi)⁵² – ám az utóbbi évek prózapoétikai, retorikai kutatásai után világosan látjuk: Rimay különleges stílusa a prózában legalább olyan egyedi, értékes eredményre vezetett, mint a versekben. Szubjektíve annyit mondhatok, hogy ha az ember elfogadja a különös alaphangot, ezek az elmélekdedő részek gyönyörű szövegek, a régi irodalom csúcsai. Objektivitásra törekedve az tehető ehhez hozzá, hogy a prózai részeknek lényegében csak Komlowszki Tibor szentelt eddig megfelelő figyelmet. Kimutatta az Ecsedi Báthory István meditációival való szoros rokonságot (próza és próza, de próza és vers tekintetében is – utóbbira idézem a közismert példát; Báthory: „Élek úgy mint megsenyvedett dög, asszonyállat havi kórságos ingéhez hasonló igazságú férfi [...] Olyan igazságom mint az havi kórságos asszonynak rút ruhája [...]”⁵³ – Rimay: „Mint havi vér ruha, igazságom olly rút [...]”).⁵⁴ Definiálta a műfajt és jelezte az egyéni habitusok különbségét („Az argumentumok pedig, műfaji hovatarításukat tekintve, istenes meditációk [...] Rimay itt is bonyolultabb, olykor mesterkéltőbb”). Továbbá – s talán ez a legfontosabb – felhívta a figyelmet a két elem szerves egységére:

Az istenes verseket bevezető prózai írások az olvasót, a hívó közösséget intik, hogy készüljenek fel a bűnbánatra, az Istenhez való könyörgésre. Az utánuk következő versek is ezt a célt szolgálják, hiszen többségük töredelmes bűnbánó könyörgés.⁵⁵

52 RIMAY János, *Összes Költménye*, hozzáférés: 2022.02.12, <http://mek.niif.hu/01000/01060/01060.htm>.

53 ECSEDI BÁTHORY István, *Meditációi*, kiad. ERDEI Klára és KEVEHÁZI Katalin, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 8 (Budapest–Szeged: MTA Könyvtára–József Attila Tudományegyetem, 1984), 13–14.

54 „Ó ki későn futok...”; RIMAY, *Írásai*, 82; RIMAY, *Összes művei*, 100.

55 KOMLOVSZKI Tibor, „Rimay költészete és Ecsedi Báthory István”, in *Hagyomány és ismeretközlés: Salgótarján, 1986. november 14–15.*, szerk. KOVÁCS Anna, *Discussiones Nogradiensis* 5, 26–35 (Salgótarján: Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, 1988), 33.

5.

Innen továbblépve azt mondanám, ennél a párhuzamosságnál még többről is van szó. Rímay „kötete” önállóan nem jelent meg, de ha megjelent volna, akkor abba a sorozatba illeszkedne, amivel a kor írói és könyvkiadói kísérleteztek. A magán- és a közösségi áhítat átmeneti formái (család, alkalmi közösség, a gyülekezeti rítusok melletti paraliturgikus alkalmak) – mind új kihívásként jelentkeztek, amelyek közönségigényéhez meg kellett találni a megfelelő keverési arányt. Nemcsak vers és próza között (gondoljunk Hajnal Mátyás *Szíves könyvecskéjére*, amely szintén e kettő kombinációjával operál), hanem az énekeskönyv és officium, az imakönyv (Pázmány) és a meditációs szövegek műfaji határzónáiban. A feladat teljesítése, ha úgy tetszik, a piac kiszolgálása, nagy találékonyságot követelt meg és a műfaji átmenetek sokaságát hozta létre. Végső soron maga az *Istenes énekek* különböző (rendezetlen, majd rendezett redakciói) is ezt az igénykálát próbálták letapogatni. Rímay kompozíciója azonban e skálán egészen sajátos változatot képvisel. A szerző maga az „elmélkedés” műfaji megjelölését használja: „Ha az Úr Istennek értekezhetetlen szentségének mélységes felségét meggondoljuk, s az ő tisztaságának tekinthetetlen fényességéről való *elmélkedésünkkel elmélkedünk* [...]”⁵⁶ Ugyanakkor a didaktikus szándék érezhetően erősebben, vagy legalábbis láthatóbban van jelen, mint más szerzőknél. Részint a folyamatos aggodalomban a tanítás, a regula tisztaságát illetően („Isten [...] ép reguláját illetlen toldalékokkal nem illetvén, vakon és vakmerőn valami szoportos, görcsös és horgas regulát ne kövessünk [...]”; „Hitemben adj igaz vallást, / Ne tiszteljek helyetted mást”).⁵⁷ Részben pedig a prózai elmélkedések végén álló felszólítás ismétlődő egységében, ahol az addig passzív hallgatót a szerző virtuálisan belépteti a hitvalló diksurzuba, aktív részvételre szólítja fel – a versek ezt az egyéni tanítás hangjáról közösségire váltó részvételre jelenítik meg. Lássuk a példákat:

[...] így kell ez dologban [...] az Úr Istennek szóllanunk (I)

Azért ki-ki maga képében így szóljon ő szent felségének (II)

[...] ki-ki jó reménsséggel, maga képébe így szóljon ő szent felségének (III)

56 *Az Ókegyelmes Isten...* kezdetű [V.] vers prózai parafrázisa, RÍMAY, *Írásai*, 83; RÍMAY, *Összes művei*, 100.

57 *A Könyörülj énrajtam...* [I.] vers prózai parafrázisa; RÍMAY, *Írásai*, 75; RÍMAY, *Összes művei*, 93; és a *Kiáltok hozzád mélységből...* zárata: RÍMAY, *Írásai*, 80; RÍMAY, *Összes művei*, 98.

Méltó annak okáért [...] gyarlóságunk felől való sápolódásunkban így néki szállanunk (IV)

[...] ki-ki ne restelljen ő szent felségének így szállani könyörgésében felőle (V)

[...] az ő ingyen való kegyelme ajándékának belénk oltott méltóságát [...] igen megböcsüljük [...] így szóljunk ő szent felségének (VI)

[A hű ember] boldogságában gyönyörködve Isten által igaz hitből ilyenképpen is szálljon magában Isten előtt (VIII)

[...] ez következő egynehány versecskéket ne restelljük énekszónkkal is mondanunk ekképpen (VIII)

[Ki-ki] így szóljon, beszéljen s énekeljen lelke idvösségére való haszonnal Szent Pállal magában (IX)

[...] hogy jobb hittel való bátorságot adhasson ki-ki bágyadt elméjének s ájulással fáradozó szívének, így szóljon magában Istennek (X)

Nincs értelme tovább kerülgetni a fő kérdést: milyen „regulára” gondol Rimay, amit ilyen erővel és retorikai előkészítéssel szeretett volna átadni, közvetíteni? A műfajból adódóan itt a hitvita legközvetettebb s talán mégis legerősebb változatánál járunk. A lelki írások, a közvetlenül senkit sem támadó szövegek a felekezeti vita mélyen ható, indoktrinációs eszközei voltak. Funkciójuk az érzésvilág, tágabb értelemben a mentális habitus konfigurálása, berögzítése, s ennek mintegy csak mellékes szálaként: a dogmatikai vitapontok vezérszavainak hívószóvá tétele, a lelki csoportidentitás megteremtése.⁵⁸ Ezen a terepen nem az elhatárolás, hanem a befogadás, az invitálás gesztusai a lényegesek; nem véletlen, hogy az idetartozó kiadványtípusokról sokszor a felekezeti irányultságot is nehéz eldönteni, hiszen a cél éppen a bizonytalanok, a még ingadozók megnyerése volt – amellet, hogy a saját táborát is meg kellett erősíteni meggyőzésében. Ez utóbbiak ráismertek a hívószavakra, az előbbieket pedig elfogadhatták azokat, lévén hasonlóak a saját felekezet hívószavaihoz. Meglátásom szerint Rimay János terve szintén ez volt, méghozzá eredetileg a teljes kompozíció szintjén, nemcsak az egyes szövegekben.

58 Véleményem itt teljesen megegyezik a gazdag szakirodalmi anyagot is felvonultató Laczházi Gyuláéval – akinek ismét köszönetet mondok, hogy az „Imádság és meditáció viszonya Rimay János költészetében” című, megjelenés előtt álló kéziratát rendelkezésemre bocsátotta.

Az üzenetnek csak vehiculuma, hordozója, mintegy nyelvi burka volt a *Christus medicus*-metaforabokor. Ha a valaha divatos beszédaktus-elmélet terminusaiban fogalmaznék, akkor azt mondanám: perlokutív pontja, elképzelt hatásfaktora az ortodox lutheránus kegyelemteória⁵⁹ átvitele. Illokutív pontja pedig e kegyelemteória alaptételének sokoldalú megvilágítása és érzelmi elemekre is építő beszűkítése: a kegyelemnek semmi köze az érdemekhez, azt Isten ingyen adja. Mindez persze a szabad akarat tagadását, az eleve elrendelést és az eredendő bűn öröklésének tézisének is implikálta. A modalitástól függetlenül itt a dogmatikai tudatosság a lényeges pont. Ecsedi Báthorynál a tétel így hangzik:

Ki bűnben fogantattam, születtem, bűnben nevedtem, neveltetem, bűnös tejet szoptam anyámból, bűnös magból vagyok atyámtól, bűnben tarttattam fel, ím felnöttem, bűn vagyok s bűnben élek ez óráig.⁶⁰

Rimaynál pedig így:

Bűn fészkébe penig még akkor akadtam,
Mikor én anyámnak méhébe fogontam,
Első téjjel együtt az bűnt szoptam, nyaltam,
Onnan való magból bűnre így ágaztam.⁶¹

Az ingyen, érdemek nélküli kegyelem tézise természetesen jár együtt az eredendő bűn ortodox felfogásával, a testi öröklődés tézisével. Balassitól is többek között azért vitatható el az 50. (51.) zsoltár parafrázisa, mert ebben a kérdésben végtelen tudatosságot mutat.

Ha érdemem szerint
Reám eresztesz kint,
Vesszek s jaj, hová legyek?
Ha teljes éltemben
Bűnt tettem mindenben,
Bizony pokolra megyek.

59 Legélesebb kifejtése: a Rimay-kortárs Martin Chemnitz először 1599-ben megjelent, a tridentini végzésekkal vitázó kontroverz teológiai munkájában; az általam használt kiadásban: Martin CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini in IIII partes divisum* (Francofurti ad Moenum: Joannes Max. a Sande, 1707), 196–217.

60 ECSEDI BÁTHORY, *Meditációi*, 51; idézi: KOMLOVSZKI, „Rimay költészete és...”, 32.

61 „Könyörülj énrajtam...”: RIMAY, *Írásai*, 76; RIMAY, *Összes művei*, 94.

Mert még létem előtt
Testem megfertőzött,
 Ó, Istenem, már meggyek?
 Engem mert vétkével
 Anyám éltetett el,
 Méhében hogy hordozott...⁶²

Hogy itt minden interkonfeszzióális szólam mellett milyen éberem örködtek a teológusok a tan tisztaságán, arra jó példa, hogy Pázmány Péter *Imádságoskönyvének* szerkesztője sem siklott el fölötte, s így írta át a strófát:

Ha érdemem szerént
 Reám eresztés kint,
 Vesszek, s jaj hova legyek?
 Ha teljes éltemben
Estem sok vétkekben,
 Bizony pokolra megyek.
 Mert még létem előtt
Lelkem megfertőzött,
 Ó Istenem, már meggyek?

Még anyám méhében
 Esém nagy vétkében,
 Érdemlem haragodat [...] ⁶³

A katolikus felfogás a testileg is átöröklődő bűn (a *tradux peccati* / avagy a *reatus haereditarium*) tézisével szemben a bűn spirituális, lelki aspektusára helyezte a hangsúlyt. A megváltás aktusával az eredendő bűn teljes eltörlése valósult meg,

62 BALASSA Bálint és RIMAI János, *Istenes éneki, 1701*, kísérőtan. SZABÓ Géza (Budapest: Helikon Kiadó, 1983), 55; a bécsi kiadásban ugyanez a variáns: [GYARMATI] BALASSI Bálintnak, *Istenes éneki: Bécs, 1633*, tan. ARMANDO NUZZO, kiad. KÖSZEGHY Péter, Bibliotheca Hungarica antiqua 29 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994), 46; az *Epicédium*ban szintén, vö. RIMAY, *Írásai*, 32; RIMAY, *Összes művei*, 21.

63 PÁZMÁNY Péter, *Keresztyéni imádságos könyv, Grác, 1606*, tan. LUKÁCSY Sándor, Bibliotheca Hungarica antiqua 28 (Budapest: Balassi Kiadó, 1993), 180–181; az itt kiemelt idézetek teológiai kontextusban: PALÁSTHY Krisztina, „Végtelenül Irgalmatlanul: Az LI. zsoltár világi és vallásos szöveghordozókban való megjelenése”, in *Szöveg, hordozó, közösség: Olvasóközönség és közösségi olvasmányok a régi magyar irodalomban: Fiatalok konferenciája 2015*, szerk. GESZTELYI Hermina, GÖRÖG Dániel és MARÓTHY Szilvia, 75–95 (Budapest: Reciti, 2016), 85.

az emberben (a lélekben!) csak a hajlam maradt meg rá (*fomes concupiscentiae*).⁶⁴ Az Istennel folyamatos erőfeszítésben együttműködő szabad emberi akarat, az általa szerzett érdemek ezért lemoshatják a mocskot, újra és újra kiben-kiben bevégezhetik a megváltás munkáját. Rímay ezzel a felfogással szállt élesen szemben, itt – minden sztoikus együttműködési szándéka mellett is – alkut nem ismert. A bűn ékes szavú (olykor egyenesen visszataszító) megérzékítése mellett a kegyelem és az érdem aránytalan viszonya egész ciklusának (*s mutatis mutandis* egész gyűjteményének, pl. „Isten maga veri az hadakat...”) központi témája, predesztinációs meggyőződésének próbaköve. Az ember saját erejéből a jót sem tudja akarni, a kegyelem elfogadására is Isten kell, hogy képessé tegye: „Előzz meg kedveddel, míglen el nem veszek, / Kiről örömben néked áldást teszek.”⁶⁵

Az 51. zsoltár explanatiójában, áthangszerelve, így hangzik az Ilona-vers zárlatának tézise. Itt már dogmatikailag teljesen tudatosan: a kedv (szeretet) az Istentől indul ki, az ember csak viszonzni tudja. Az pedig, hogy Isten kíván-e „megelőzni” bennünket, akar-e kegyelmi segítséget (*auxiliumot*) nyújtani a bűnben fogant embernek, kizárólag az ő szuverén döntésétől függ, az emberi válasznak, bármely emberi érdemnek semmi szerepe sem lehet benne (*ante praevisa merita*). A megkomponált versgyűjtemény valóságos gyűjtőhelye az „ingyen kegyelem” tézis különböző formulázásainak:

Mint havi vér ruha, igazságom olly rút,
Érdememnek rólam az gyapja is elhullt.⁶⁶

Vagy:

Gyakorta tévelygek bűnökben hevervén,
De nyájához térít az Úr felkeresvén.
[...]
Honnan vadnak ezek, s micsoda érdemből?
Csak az ingyen való merő kegyelemből [...]⁶⁷

64 PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus: Igazságra vezérlő kalauz*, kiad. HARGITTAY Emil, Bibliotheca Hungarica antiqua 32 (Budapest: Balassi Kiadó–MTA Irodalomtudományi Intézete, 2000), 442.

65 RÍMAY, *Írásai*, 76; RÍMAY, *Összes művei*, 95.

66 „Ó ki későn futok lelkem orvosához...”; RÍMAY, *Írásai*, 82; RÍMAY, *Összes művei*, 100.

67 „Boldog, kinek vétékét az Úr megbocsátta...”; RÍMAY, *Írásai*, 89; RÍMAY, *Összes művei*, 105.

Vagy:

Senki nincs előtted igaz,
Minden mi érdemünk csak gaz [...] ⁶⁸

Természetes, hogy az egész gyűjtemény a legnevezetesebb bűnbánó zsoltár parafrázisával indul (egyúttal ez köti szorosán a Balassi-epicédiumhoz is), természetes, hogy az ebben megjelenő bűn- és bűnbánatfelfogás körül forog az egész 10-es ciklus. De az is természetes, hogy Rimay e felfogás idevágó legtekintélyesebb „szakirodalmára” építi verses és prózai elmélkedő szövegeinek kulcsgondolatait. Szent Ágoston 50. (a későbbi protestáns számozásban: 51.) zsoltárhoz írott *enarratio*ja a fő forrása és vezérfonala.⁶⁹ Ez közvetíti szerinte az „igyeses regulát”, az „ép regulát”, ez segít és igazít el abban, hogy „bálvány ne álljon meg helyben”, ezért szól az ima, hogy „Hitemben adj igaz vallást, / ne tiszteljek helyetted mást!”. Továbbá, s a jelen esetben ez sem lényegtelen körülmény, ez a zsoltármagyarázat egyszerűsmind az ágostoni „orvosló Krisztus”-képzet egyik legsűrűbb összegzése. Rimay forrásainak nyomozása szinte mindig ide, vagy az ezzel közvetlenül rokonítható helyekre vezet vissza. Lássunk egy példát.

A gyűjtemény második elmélkedésének prózai egysége megjelöli Ágostont forrásként, de nem az 50. zsoltár magyarázatát, hanem egy másik írást (a *Tíz értekezés János apostol leveléről a pártusokhoz* címűt).⁷⁰ Itt Rimay ugyanott szereplő szép fordítását idézem:

Ha meg nem monddod Istennek, minémó vagy, azaz melly bűnös légy, kárhoztatja Isten, amit benned talál: Akarod, hogy ő megbocsásson, te szükségedet ismerjed az megbocsátásra, hogy mondhasd az Úrnak: Fordíts el színedet az én bűneimtől.⁷¹

68 „Reménségem te légy nékem...”; RIMAY, *Írásai*, 81; RIMAY, *Összes művei*, 99.

69 „In psalmum L enarratio”: Aurelianus AUGUSTINUS, „Enarrationes in Psalmos”, in Aurelianus AUGUSTINUS, *Opera omnia: Tomi quarti pars prior*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 36, 67–1028 (Parisiis: Migne, 1845), 585–599.

70 „Si non dixeris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet; Vis ille ignoscat, tu agnosce, ut possis Domino dicere: Averte faciem tuam a peccatis meis.” RIMAY, *Írásai*, 78; RIMAY, *Összes művei*, 97. A forrásban: „Quia si non dixeris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet. Non vis ut ille damnet? tu damna. Vis ut ille ignoscat? tu agnosce, ut possis Deo dicere: Averte faciem tuam a peccatis meis.” Augustinus, „In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem”, I, 6, in Aurelianus AUGUSTINUS, *Opera omnia: Tomi tertii pars altera*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 35 (Parisiis: Migne, 1845), c 1983.

71 RIMAY, *Írásai*, 87; RIMAY, *Összes művei*, 97.

Ezt a forrást már Jankovits László említett tanulmánya is rögzíti egy kissé túltömörített lábjegyzetben.⁷² Itt azonban nem érdemes megállni. Az Ágoston-szöveg olvasásában sem. Az ugyanis azzal folytatódik, hogy: „Szólj hozzá a zsoltár szavával: *Mert ismerem az én bűneimet, és az én vétkem szüntelen előttem forog.*”⁷³ Az idézet az 50. (51.) zsoltárból való, annak 5. verse. A második Rimay-vers tehát, az Ágoston-kommentár révén, visszavezet az elsőhöz. Rimayra jellemző, furmányos módon, amolyan „in eandem fere sententiam” logikával. De nemcsak hátra, hanem előre is mutat. Ha ugyanis követjük a hivatkozást, és megkeressük ugyanennek az 5. versnek a magyarázatát az 50. zsoltár kommentárjában Ágostonnál, ott a következőt találjuk:

Ó, hihetetlen örültség! Nem szégyelled a sebet, de szégyelled a kötést a seben? Kötés nélkül talán nem visszataszítóbb és bűzősebb a seb? Fuss hát az orvoshoz, tarts bünbánatot, fennszóval, hogy *Mert ismerem az én bűneimet, és az én vétkem szüntelen előttem forog.*⁷⁴

Confuge ad medicum, „Fuss az orvoshoz...” A ciklus 4. versének nagy erejű nyitányába szórva bukkan fel a mondat: „Ó, ki későn futok lelkem orvosához, / Ki bizonyos íret nyújt gyógyításához...”⁷⁵ Ezzel körbe is értünk – és hasonló köröket más, a prózai elmélkedő részekben elhullajtott idézetekkel is le tudunk futni. Az ötödik – Komlowszki Tibor által oly nagyra becsült, noha rövid, *Oh kegyelem Isten, nézz szépen reám nyavalyásra...* kezdetű – vers előtt áll talán a leghoszszabb, legösszetettebben érvelő prózai elmélkedés, amely erős érvekkel próbálja megtámasztani a végletesen romlott, kegyelemre szoruló emberi természet ágostoni koncepcióját. „Romlott állapotunk”-at leírva Rimay természetesen azonnal felidézi az érdemteória bűnös voltát:

[...] gyakorta fertelmesség öelötte [ti. az Úr előtt], ami tisztának tetszhetnék nekünk, és merő bűn, ami valami tekintetre való érdem láttatnék lehetni bennünk. [...] az ő [ti. Is-

72 JANKOVITS, „A könnyező orvos...”, 798 (41. l.).

73 „Dic illi etiam illa verba in ipso Psalmo, *Quoniam iniquitatem meam ego agnosco...*” AUGUSTINUS, *Opera omnia...*, c 1983.

74 „O incredibilis insania! De vulnere ipso non erubescis, de ligatura vulneris erubescis? Nonne nudum foedius et putidius est? Confuge ergo ad medicum, age poenitentiam, dic: Iniquitatem meam ego agnosco, et peccatum meum ante me est semper.” Augustinus, „In psalmum L enarratio”, cap. 8: AUGUSTINUS, „Enarrationes in Psalmos”, c 590.

75 RIMAY, *Írásai*, 82; RIMAY, *Összes művei*, 100.

ten] kegyelme ellen jutalomra való idvösségérdemlő dolgot magunkéból ne tulajdonítsunk semmiben is bár magunknak [...]”⁷⁶

A bőven áradó prózában itt felbukkan egy szentencia, forrás megjelölése nélkül: „Summája ez azért az dolognak, hogy: Nobis displicendo possumus placere Deo” [Azzal tetszünk Istennek, ha magunknak nem tetszelgünk].⁷⁷

A forrás itt ismét csak Ágoston, méghozzá szintén a zsoldár-kommentár, a 103.-hoz írott első darab:

Mindenekelőtt rútságodat bánjad, mert így érdemled ki Attól, akinek tetszeni akarsz, a szépséget [...] Tekints magadra, milyen vagy, és ha nem tetszik, kérd, hogy ne légy olyan; mert ha piszkos vagy, és nem tetszel magadnak, a szépnek már tetszel.⁷⁸

Igen ám, de ez szintén visszavezet az 50. zsoldár kommentárjához. Ott a 13. vers („Ne vess el engem a te orczád elől, és a te szent lelkedet ne vedd el tőlem” / *Averte faciem tuam a peccatis meis: et ne proicias me a facie tua*) egész magyarázata a négyzeresen, szójátékszerűen ismétlődő *displicere* ígére épül, lévén a magunknak-nem-tetszés a Szentlélek adománya – Istenhez az kapcsol bennünket, ha elismerjük bűneinket.⁷⁹

76 RIMAY, *Írásai*, 83; RIMAY, *Összes művei*, 101.

77 Uo.

78 „Prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui vis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. [...] vide quod es; et si tibi displicet, quaere ut non sis. Si enim cum foeda sis, tibi ipsi adhuc displices, pulchro iam places.” Augustinus, In psalmum CIII enarratio: Sermo I^o, I, 4: Aurelianus AUGUSTINUS, „Enarrationes in psalmos LXXX–CL”, in Aurelianus AUGUSTINUS, *Opera omnia: Tomi quarti pars altera*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, Patrologiae cursus completus, Series Latina 37, 1033–1966 (Parisiis: Migne, 1845d), c 1338.

79 „Jam ad donum Spiritus sancti pertinet, quia tibi displicet quod fecisti. Immundo spiritui peccata placent, sancto displicent. Quamvis ergo adhuc veniam depreceris, tamen ex alia parte quia tibi displicet malum quod commisisti, Deo conjungeris: hoc enim et tibi displicet, quod et illi. Jam duo estis ad expugnandam febrem tuam, tu et medicus. Quia ergo non potest esse confessio peccati et punitio peccati in homine a seipso; cum quisque sibi irascitur et sibi displicet, sine dono Spiritus sancti non est.” AUGUSTINUS, „Enarrationes in Psalmos”, c 596.

6.

Járjunk be egy utolsó forráskutató kört. Ám előre jelzem: az csak bevezetésül szolgál, hogy végre feltegyem a kérdést: volt-e olyan konkrét vitaszituáció Rimay kulturális közegében, ahol az öröklött bűn és főként az érdem nélküli kegyelem téziseinek sulykolása (következésképpen a szabad akarat tagadása) jelentést és jelentőséget nyer, ahol mindez elemi érdeknek bizonyult volna? Az iménti terminológiában formulázva: miután bizonyosnak látszik, hogy az illokutív pont a kegyelem-dogma hatékony közvetítése volt (még hozzá Ágoston szövegei köré építve, azon belül is logikusan a ciklus élén álló 50. (51.) zsoltár ágostoni magyarázatának juttatva kulcsszerepet) – meghatározhatóak-e a perlokúció pontos koordinátái? Más szóval: ha megvan a *szubtextus*, akkor találunk-e ehhez *kontextust*?

Ugyancsak az imént elemzett ötödik Rimay-elmélkedésben szerepel két latin idézet, az egyik Ágoston neve alatt, a másik forrásutalás nélkül. A szövegkörnyezet: a góg és dicsekvés elítélése.

[...] az Christus intését és tanítását igen kövessed ez állapotba, hogy bal kezed ne tudja azt, amit jobb kezed cselekszik, s egyedül magának adjad. magadnak való minden tulajdonításod nélkül, itt az dicsősséget, meggondolván Szent Ágostonnak amaz mondását, hogy: *Nem is illik bizony semmiképpen magunknak azt tulajdonítanunk, akit magáénak akar velünk ismertetni Isten bennünk, mert [...] Nem lévén miénk, hogy vagyunk, mint lehet az miénk, amink vagyon? Bolondságnak neme egyebek jótéteményének tulajdonítod életedet s magadnak foglalnod és tiédnek számlálnod az jóságos cselekedeteknek ékességét.*⁸⁰

Az első lehetőség: Rimay valamely florilégiumból, a bűnöket és erényeket címszavak köré csoportosítva, tekintélyes idézetek segítségével rendszerező szöveggyűjteményből, annak 'önhittség' (*praesumptio*) fejezetéből dolgozott. Találunk ilyen többet is a korban. Középkori szerzőtől is: a 13–14. századi Thomas Hibernicus *Dictionarium omnium doctorum*, közismertebb címén *Manipulus florum* című kompilációjából⁸¹ igen sok 16–17. századi kiadás ismeretes, amelyek bármelyike megfordulhatott költőnk kezén. Ennek *Praesumptio*-fejezetében ott az első idézet (még hozzá, tévesen, éppen Ágostonnak tulajdonítva), majd néhány caputtal arrébb, a *Proditio* (hütlenség, árulás) fejezet a Rimay által citált két latin mondat

80 A kiemelt részeket latinul is megadja Rimay: „Nulla praesumptio perniciosior, quam de propria iustitia superbire. [...] Cum non sit nostrum quod sumus, quomodo nostrum est quod habemus? Stultitiae genus est, ut cum alii debeas vitae beneficium, tibi adscribas omamenta virtutum.” RIMAY, *Írásai*, 84–85; RIMAY, *Összes művei*, 101.

81 Jankovits László erre a forrásra tippel: JANKOVITS, „A könnyező orvos...”, 798 (41. lj.).

tal folytatódik.⁸² Van még hasonló példa, mint a *Hamletet* először kiadó angol kereskedő-humanista Nicholas Ling *Politeuphuia or Wits of Commonwealth* című 1597-excerptum-gyűjteménye, amelynek ugyancsak *Of Presumption*-fejezetét zárja a két idézet (megbővítve egy III. Ince pápától származó felkiáltással).⁸³

Rimay olvasási szokásainak ismeretében én mindazonáltal nem zárnék ki egy másik lehetőséget sem. Az idézetekre talán florilégiumokat forgatva, azaz a korabeli Google segítségével talált rá – azonban úgy tűnik, jól ismerte a szövegkörnyezetet. A lényeges elem itt a második citátum (a *Cum non sit nostrum quod sumus...* kezdetű). Ez ugyanis Szent Valerianus (Cimiez 5. századi püspöke) egyik beszédéből származik, nevezetesen a XI. homíliából, amelynek témája, hogy vajon minden jó cselekedetünk Istennek tulajdonítandó-e. (És a válasz egyértelmű: nem vagyunk képesek rá saját erőből, a segítő kegyelem nélkül – ámde együtt tudunk működni Krisztussal).⁸⁴ Mármost a segítő kegyelemről (*de auxiliis*) folytatott domonkos-jezsuita (de lényegében az egész római tábornot megmozgató) nagy vitasorozat idején⁸⁵ ez a mű (s azon belül ez a fejezet) különös jelentőséget nyert, hiszen látszólag a domonkos állásponthoz állt közel, könnyű volt azonban a hangsúlyok apró módosításával jezsuita értelmezést adni neki. Az 1612-es publikálás után (Jean Sirmond jezsuita adta ki), meg is támadták a Szentszéken a domonkosok, szemi-pelagianizmussal vádolván a szerzőt (és kései kiadóját). Sirmond védelmébe vette, s ez a vita még Rimay halála után is folytatódott, a jezsuiták érveltek benne amellet, hogy Valerianus nem hagyta volna jóvá Molina *liberum arbitrium*-tézisét (ugyanakkor jól tudták, hogy valójában ügyes molinista propagandaként is felhasználható).⁸⁶ Aki tehát éppen ezt a szöveget idézi az ortodox lutheránus bűn- és kegyelem-dogmatika védelmére, az fi-

82 „Nulla praesumptio pernitiosior, quam de propria iustitia, aut scientia, superbire. [...] Cum non sit nostrum, quod sumus, quomodo nostrum est, quod habemus? Stultitiae genus est, ut cum aliis debeas vitae beneficium, tibi adscribas ornamenta virtutum”. Thomas HIBERNICUS, *Dictionarium omnium pene patrum atque doctorum, qui cum in theologia tum in philosophia claruerunt* (Neapoli: Andrea Festa, 1846), 538–539.

83 [Nicholas LING], *Politeuphuia: Wits Common-Wealth, or a Treasury of Divine, Moral, Historical and Political Admonitions, Similies and Sentences* (London: J. H. for W. Freeman, 1707), 307. A szerzőről: Gerald D. JOHNSON, „Nicholas Ling, Publisher 1580–1607”, *Studies in Bibliography* 38 (1985): 203–214.

84 Homilia XI, cap. 4: „Qui gloriatur, in Domino gloriatur”; Cemeliensis VALERIANUS, „Homiliae XX”, in Petrus SANCTUS CHRYSOLOGUS, SANCTUS VALERIANUS et SANCTUS NICETAS, *Tomus unicus*, ed. Jacques Paul MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus* 52, 691B–756C (Parisiis: Migne, 1845), c 726C.

85 Rövid összefoglalás, irodalommal: BENE, *A harmadik szíren...*, 545–547.

86 A könyv terjedelmű vitairat, ami – noha tendenciózusan – összefoglalja a korábbi nézeteket: Theophilus RAYNALDUS, „Apologia pro S. Valeriano episcopo Cemeliensi”, in MIGNÉ, *Tomus unicus*, 757C–836D.

noman szólva is érti az iróniát. Rimay értette, és analóg esetekből tudjuk, hogy élvezte is az allúziók allúzióinak finom játékát, a citátum-bűvészkedést, az odaértett kontextusokat.⁸⁷

Ezeket nálunk sem volt nehéz odaérteni, hiszen Magyarországra is begyűrűzött a kegyelem-vita, amelynek tágabb kerete éppenséggel az Augustinus helyes értelmezése fölötti kultúrharc volt. A tízes évektől kezdve a harmincas évekig Pázmány *Kalauza* három – mindig átdolgozott, átírt, továbbfejlesztett – kiadásban jelent meg, s az a jezsuita, akit egykor éppen a Molina-ellenes nézetei miatt jelentettek fel, és vádoltak kriptokálvinizmussal saját gráci rendtársai, lassan eltávolodott a fiatal évek teológiai radikalizmusától, és sokat közeledett az egykori ellenfelekhez. Nyoma sincs már ekkor műveiben az egymással a kegyelem különböző értelmezéseiről „szeretetlenben” vetekedő „katolikus doktoroknak”. Felfogása szerint bármennyire is „megbágyasztotta” szabad akaratunkat a bűn, az ember mégis képes Isten malasztjával együtt munkálkodni.⁸⁸ Ha megnézzük a *Kalauz* legközelebről ide vágó részét, a XII., a megigazulásról szóló könyvét (s benne a szabad akaratról, a segítő kegyelemről és a „jó cselekedetek érdeméről” vitázó fejezeteket), akkor azt látjuk, hogy e lapokon a legfőbb hivatkozási pont Ágoston, az ő öröksége körül zajlik a interpretációs háború. Pázmány szakmai, filológiai argumentációval él:

Mesterségtelen tekéltelenséggel, Sz. Ágostonra fogja a *Concordia*, hogy az ő ítéleti szerént nem úgy bocsáttatik meg az eredet szerént való vétek, hogy megtisztuljon ember ettül: hanem csak úgy, hogy a bűn megmaradván emberben, ne tartassék és ne tulajdoníttassék bűnnek. [...] Ezzel Sz. Ágoston soha sem álmodott!⁸⁹

Másutt: „Noha Sz. Ágostonra akarják kenni az újítók hamis tanításokat, de előálltván a Sz. Ágoston mondásit, megmutatók, hogy velünk egy értelemben volt”⁹⁰

Az érsek persze nem a zoltármagyarázatokra vagy a sermókra, hanem a teoretikus művekre, s azokon belül is gyakran a kései *Retractationes*re hivatkozik, ahol Ágoston sok korábbi radikális tanítását visszavonta, helyesbítette. Ezeket a tudós (mesterségbeli „tekéltelenséggel” csoportosított) hivatkozásokat tölti fel azután

87 BENE, „Rimay vindicatus...”.

88 A fentiekhez lásd BENE Sándor, „Szinkretisták és szamaritánusok: Címzavak a kora újkori magyar politikai szótárból”, in *Politikai nyelvek a 17. század első felének Magyarországon*, szerk. KÁRMÁN Gábor és ZÁSZKALICZKY Márton, 327–379 (Budapest: Reciti, 2019), 370–376.

89 PÁZMÁNY, *Hodoegus...*, 442.

90 Uo., 908.

populáris érvekkel, mint a pálcapróba (addig verjük a prédiktort, amíg csak azt nem mondja, hogy akaratunktól függ, hogy abbahagyjuk), és a felhívja a figyelmet a társadalmi veszélyre is (ez igen súlyos érv):

Ha azért nincs arra szabad akaratunk, hogy jámborul éljünk: temérdek kábaság a prédikátorokban, hogy könyvekkel és beszédekkel hallgatójokat istenes életre intik.⁹¹

A kálvinista Pécsváradi Péter *Felelet* című művében (1629) úgy vitázik Pázmánnyal, hogy monumentális terjedelmű munkájában több mint száz oldalt szentel annak, hogy Ágostont elvitassa a római egyháztól („Szent Ágoston vallása”).⁹² Ez volt a vita elit regisztere. A piszkos munkát (hogy úgy mondjam) Pázmány kiadta házi feladatként a foltos embernek, aki már úgyis a végletekig kompromittálta magát: Veresmarti Mihálynak, a konvertitának. Lefordította vele Leonard Lessius hírhedt propagandaművét, a *Consultatiót*.⁹³ A vitairatot itthon elsősorban világiak, még hozzá az országgyűlési küldöttek között terjesztették (1640-ig még két kiadása jelent meg). Ha ebbe beleolvasunk, könnyen belátható, és a világi hatalom elitje számára is azonnal felfogható érvelésmódot találunk, szemben a szabad akarat és a kegyelem kérdéseit túlbonyolító protestáns okoskodással:

És nemcsak az tekéletes szentséget ellenzik [az új vallások], de minden jó cselekedetre való igyekezetben akadályokat vetnek. Mert azt tanítják, hogy az ember minden cselekedetiben bünt térszen, noha ez az bűn az híveknek nem tulajdonítatik. Annak fölötte, hogy az ember minden jó cselekedeti által is semmit Istentül nem érdemel, semmivel nála azokért kedvesb nem léssen, semmivel igazabb nem léssen, semmivel több jutalma nem léssen, akár sokat, akár keveset, akár semmi jót ne cselekedjék. Végezetre azt hirdetik, hogy csak az egy Hitet böcsüli és koronázza meg az Úristen. Ez tudományt helyén hagyván, kicsoda induljon fel az jó cselekedetekre, az imádságra, az alamizsnálkodásra, az böjtölésre, az mi felebarátunknak segítésére? Mert ha mind-ezekben az bűnnek mocska vagyon, és semmi érdeme vagy jutalma, semmi haszna

91 Uo., 909.

92 PÉCSVÁRADI Péter, *Feleleti Pazmany Peternek, esztergami erseknek ket könyvetskeire, mellyeket az Szent Inasrol es az Anyaszent-egyhazrol irt* (Debrecen: Rheda Péter, 1629), 768–888; a szerzőről: IMRE Mihály, „Pázmány Péter egyik vitapartner: Pécsváradi B. Péter”, in *Világosító lámpás: Tanulmányok a 60 éves Győri L. János tiszteletére*, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás, 25–35 (Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület–Debreceni Református Kollégium, 2018).

93 Leonardus LESSIUS, *Quae fides et religio sint capessenda, consultatio* (Antverpiae: Ioannes Moretus, 1609).

nincsen, micsoda indítson engemet ezeknek cselekedésére? [...] [T]agadják az szabad akaratot, és azt tanítják, hogy mindenek eltávoztathatatlanlanképpen létsznek, és az ember az ő útjait jókká vagy gonoszokká nem teheti. Mert ha semmi szabadság sincsen, tehát tulajdonképpen semmi bűn sincsen. Mint mikor az oroszlány megészi az embert, noha kárt tész, mindazáltal nem vétkezik, mert azt nem szabadon cselekszi, hanem az természetnek viseléséből; sincsen is az ő hatalmában annak az indulatnak megbírása. Ez így lévén, az jó ki belőle, hogy senki semmi büntetést, semmi dorgálást nem érdemel.⁹⁴

Némi nyelvi modernizálás után akár betehető volna egy modern menedzserképző anyagába. Ez a helyzet életveszélyes volt, legalábbis lutheránus szemszögből: a folytonos, megállíthatatlan pozícióvesztést nem lehetett olyan senki által nem olvasott „válaszokkal” megfékezni, mint a giesseni tanár Balthasar Meisner 600 oldalas értekezése.⁹⁵ Ezen a ponton van értelme, a tízes és főként a húszas években, Rimay tervének: intellektuális erőfeszítést kívánó, de kezelhető terjedelmű, műfaji érdekességével, erős érzelmi töltetével vonzó munkát összeállítani, az orvosló Krisztus segítségével megvédeni vagy visszahódítani az ingadozókat, lelki menedéket kínálni (a „helyes regulával” együtt!) a bizonytalanoknak. A tervezett – de végül a maga teljes és végleges formájában el nem készült mű második része a gyakorlatba, a morál és a politika, a hadakozás és az üzlet nyelvére kívánta volna átfordítani a magas teológiai elveket; éppen a Lessius-féle praktikus szellemben, csak az ellenkező előjellel. *Meggyógyítani* a társadalmat, a nemzetet a keresztény sztoicizmus *népentheszével*. Az azonban, hogy egyáltalán felmerült egy ilyen kompozíció terve, már nagy jelentőségű dolog. Azt mutatja ugyanis, hogy Rimay úgy gondolta a húszas években, a rajongva tisztelt Lipsius rekatolizálása után is, hogy az ő lutheránus kegyelemtana összeegyeztethető a sztoikus morálfilozófiával.⁹⁶ Még ekkor is úgy gondolta. Másképp fogalmazva: egy tapodtat sem tágtott fiatalkori ideáljaitól. Az Ilona-vers azt mutatja, milyen lépcsőfokokon jutott el álláspontjáiig. Megkérdezte róla ma-

94 VERESMARTI Mihály, *Tanacskozas mellyiket kellyen az különböző vallások közzül választani* (Pozsony: [s. n.], 1611), 16–17, 30–31, RMNy 1025.

95 Balthasar MEISNER, *Consultatio Catholica, de fide Lutherana capessenda, et Romana-Papistica deserenda, opposita hereticae Consultationi Leonardi Lessii Iesuwitae et theologi Lovaniensis* (Giessae Hessorum: Nicolaus Hampel, 1611).

96 Persze mindvégig kitarott a protestáns korszakban írott munkák mellett – s olvasatának volt is jogosultsága, elég arra figyelmeztetni, hogy napjaink egyik vezető sztoicizmus-kutatója a *De Constantiát* megfontolandó érvekre támaszkodva definiálta meditációs műnek, „lelki gyakorlatnak”: JOHN SELLARS, „Justus Lipsius’s De Constantia: A Stoic Spiritual Exercise”, *Poetics Today* 28 (2007): 339–362.

gát Lipsiust is, nyilván nem a legjobb pillanatban: a Mester éppen menekülését szervezte Leidenből, illetve visszatérését a római hitre. Válasz nem jött, sem akkor, sem később.⁹⁷ Rimay talán egész életében várta. *Naturam furca expellas...* Javíthatatlan álmodozó volt.

97 Részletesen lásd BENE, „Rimay vindicatus...”.